

امام محمد غزالی

---

قواعد العقاید

یا

اعتقادنامه غزالی

---

ترجمه و توضیح:  
دکتر علی اصغر حلبی

۱۳۸۴

غزالی، محمد بن محمد، ۴۵۰-۵۰۵ق.

[احیاء علوم الدین. برگزیده. فارسی]

قواعد المعقاید، یا اعتقادنامه غزالی (بخشی از کتاب احیاء علوم الدین) / امام محمد غزالی؛ ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی. - تهران: جامی، ۱۳۸۴.  
۲۰۸ ص. - (مجموعه فلسفه و عرفان اسلامی؛ ۲)

ISBN 964 - 7468 - 31 - 8

فهرستویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

۱. این کتاب ترجمه فارسی بخش قواعد المعقاید (اعتقادنامه غزالی) احیاء علوم الدین غزالی است. واژه نامه.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. اخلاق اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. اسلام - عقاید. ۳. کلام. الف. حلبی، علی اصغر، ۱۳۲۳ - . ب. عنوان. ج. عنوان: اعتقادنامه غزالی (بخشی از کتاب احیاء علوم الدین).

۲۹۷ / ۶۱ BP ۲۴۷/۳۵/غ۴ الف ۳۰۴۲۱۳۴

۸۲-۵۹۷۳

کتابخانه ملی ایران



انتشارات جامی

تهران - خیابان دانشگاه - چهارراه وحیدنظری، شماره ۱۶۲ تلفن ۶۴۰۰۲۲۳

**قواعد المعقاید**

**امام محمد غزالی**

**ترجمه و توضیح: دکتر علی اصغر حلبی**

چاپ اول: ۱۳۸۴

شمارگان: ۱۶۵۰ نسخه

حروفچینی: گنجینه

چاپخانه دیبا

**حقوق چاپ محفوظ است.**

شابک ۸ - ۳۱ - ۵۶۲۰ - ۹۶۴ - 8 - 31 - 5620 - ISBN 964

## فهرست مطالب

پیشگفتار .....	۵
۱- حدود علم کلام و فلسفه و فرق آن دو .....	۹
۲- تعریف علم کلام .....	۱۵
۳- موضوع علم کلام .....	۱۷
۴- وجه تسمیة علم کلام .....	۱۸
۵- موافقان و مخالفان کلام .....	۲۱
۶- آغاز علم کلام .....	۲۵
۷- چهار مسأله مهم کلامی .....	۳۲
۸- ابوالحسن اشعری .....	۳۹
۹- معتزله .....	۴۵
مهمترین اندیشه‌های معتزله .....	۴۹
۱- توحید .....	۴۹
۲- عدل .....	۵۳
۳- وعد و وعید .....	۵۸
۴- امر به معروف و نهی از منکر .....	۵۹
۵- منزلت میان دو منزلت .....	۶۰
۶- خلاصه اندیشه‌های معتزله .....	۶۵
۱۰- اشاعره .....	۶۶

۸۰	..... ۱۱- مُرَجئه (= امیدواران، به تأخیراندازندگان)
۹۱	..... متن کتاب قواعد العقاید
۹۳	..... فصل اول
۱۰۵	..... فصل دوم - در باب دلیل تدریجی بودن ارشاد
۱۲۳	..... فصل سوم - در بیان دلایل روشن برای عقیده‌یی که آن را در قدس بیان کرده‌ایم
۱۴۵	..... رکن اول - از ارکان ایمان
۱۵۶	..... رکن دوم - علم به صفات خدای تعالی است
۱۶۲	..... رکن سوم - علم به افعال خدای تعالی است
۱۷۴	..... رکن چهارم - در سمعیات است و...
۱۸۰	..... فصل چهارم
۱۸۰	..... در ایمان و اسلام و اتّصال و انفصال میان آن دو
۲۰۹	..... نمایه آیات و احادیث

## هوالحق

«به نام خداوند جان و خرد»

## پیشگفتار

سالها پیش، یعنی در آن ایام که تهافت‌الفلّاسفه غزّالی را ترجمه می‌کردم، اندک اندک بدین نکته توجه یافتم که درک این کتاب منوط است به ترجمه چند کتاب دیگر: (یکی) از آنها مقاصد‌الفلّاسفه است که غزّالی آن را پس از مطالعات خصوصی خود بویژه در آثار ابن‌سینا: دانش‌نامه علائی، نجات، و اشارات، و برخی از آثار فارابی پرداخته است. البته این کتاب را استاد روشندل مرحوم دکتر محمد خزائلی ترجمه کرده بود. اما آن ترجمه هر چند دقیق و درست و با متن منطبق است، چه آن مرحوم در زبان عربی استاد بود و هم در مباحث فلسفی اطلاعات لازم را داشت. اما کتاب مستلزم نوشتن حواشی و مراجعه به نسخ بسیار و یافتن اصل گفته‌های غزّالی بود که آن مرحوم مجال و امکان این کار را نداشت.

دیگر آنکه آن مرحوم این کتاب را «خود آموز فلسفه مشاء» خوانده است، و این به نظر این ناتوان درست نیست، چه فلسفه را پیش خود نمی‌توان آموخت، و اشکال کار خود غزّالی همین بود که می‌پنداشت فلسفه را - با اتکای به اینکه منطق و کلام را پیش استاد خوانده بود، - و هم با تکیه بر نبوغ خود، می‌تواند خود بخواند. و این گمانی نادرست بوده است. چه اگر او فلسفه را پیش استاد می‌خواند نسبت به فلسفه این همه بی‌مهری روا نمی‌داشت، چه از این اصل کلی روانشناختی بی‌بهره نمی‌ماند که معمولاً شاگردان بشیوه استادان برمی‌آیند و از علومی که از استاد فرا گرفته دفاع می‌کنند. به قول مولوی (مثنوی، ۷۵/۱، علاء):

هر هنر کاستا بدان معروف شد      جان شاگردان بدان موصوف شد.

\*\*\*

مطلب دیگر اینکه غزالی کتاب مقاصد و تهافت را «به فرموده» نوشته بود و از اشارات و عنایات خلفای عباسی و سلجوقیان مُلهم بود، لذا قصد او از آغاز تأمل و تعلّم دقیق نبود، بلکه تا بدانجا به فلسفه پرداخته که بتواند در فلسفه تشویش بیندازد. و آنچه در آنها با فیلسوفان مناقشه می‌توان کرد فرا بگیرد. قصد او مانند مُتعاطی فلسفه دانستن و ورزیدن یک دوره کامل فلسفه از مبدأ تا معاد یا از آغاز تا انجام نبود. خلاصه مقاصد الفلاسفه خودآموز فلسفه نیست، بلکه بسیاری از مباحث آن ناقص است و نمی‌توان آن را یک دوره از فلسفه قدیم بشمار آورد. و هم اینکه باید ترجمه‌یی دقیق‌تر از آن بعمل آید ولی باز اصل «الفضل للمتقدم» را نباید از پیش چشم دور داشت، و باید به روان مترجم درود فرستاد.

(دومی) کتاب تهافت الفلاسفه است که غزالی آن را به دستور خلافت بغداد و برخی از بزرگان سلجوقی در بیان تشویش فلسفه و تناقض‌گویی فیلسوفان پرداخته است. و از آغاز عناد و دشمنی خود را با تکفیر ابن‌سینا و فارابی و بعضی دیگر ظاهر ساخته است. ولی خدا رحمتش کند که فتوای قتل ابن‌سینا و فارابی را صریحاً نداده و اگر ابن‌سینا و فارابی مرده بودند و بدانهادسترسی نداشته هزار شکر باید کرد به نیش قبر آن دو و سوزاندن استخوانهای آندو. اگر چیزی بر جای مانده بود - دستور نداده است. زیرا از قدیم گفته‌اند: «الخصم لا یبالی فیما یقول و یفعل» دشمن در آنچه می‌گوید و می‌کند، مبالغت و پروایی ندارد!

اطلاعات لازم در این باره در «مقدمه» تهافت الفلاسفه ترجمه این ضعیف آمده است.

(سومی) قواعد العقاید است که اینک زیر دست شماست. غزالی هم در تهافت الفلاسفه و هم در آغاز کتاب «قواعد العقاید» (از احیاء علوم الدین) می‌گوید: «حال ممکن است پرسند که شما فیلسوفان، معتزله، مُرجئه و بسیاری از فرقه‌ها را رذّ کردی و عقاید آنها را برای صلاح دین و دنیای مردم زیانبار و ناکافی شمردی، خودت چه می‌گویی و چه چیزی را به جای آنها می‌نهی که مردم فرا بگیرند و صلاح دین و دنیای خود را بدانند و پشت به دیوار امن بدهند و راحت باشند؟» غزالی در جواب می‌گوید: اینک جواب همه این سؤاها یعنی کتاب قواعد العقاید من است که بمثابه «اعتقادنامه» من است و هرکس که مسلمان است اعتقادنامه او نیز می‌تواند باشد. با در نظر گرفتن این قول غزالی، این ضعیف تصمیم کردم کتاب را ترجمه کنم و تا جایی که می‌توانم مشکلات آن را آسان سازم و اعتقادنامه او را - که در حقیقت به عقیده او اعتقادنامه هر مسلمانی هم می‌تواند باشد - در دسترس خوانندگان و جویندگان حقیقت قرار بدهم. البته این قسمت از احیاء علوم الدین غزالی عقلی‌ترین و فلسفی‌ترین بخش کتاب است، و

بسیاری از بخش‌های آن یادآور استدلال‌های او در تهاافت الفلاسفه از یک سوی است و استدلال‌های فیلسوفان دشمن او از سوی دیگر. لذا کتاب به توضیحات بسیاری نیاز دارد و من کوشیده‌ام آن را از دو راه تأمین بکنم: (یکی) با نوشتن مقدمه‌یی نسبتاً مفصل درباره علم کلام، فرقی آن با فلسفه، وجه تسمیه علم کلام، آغاز علم کلام، موافقان و مخالفان کلام، نخستین مباحث کلامی و علت پدید آمدن آن و...

(دومی) با آوردن چند بحث از معتزله، که عمده هدف او در رساله تخطئه ایشان است، آنگاه بحثی نسبتاً مرتب درباره مذهب اشاعره. غزالی هر چند اشعری بوده، اما در این رساله مسائلی کلامی اشاعره را نه مرتب بیان کرده و نه یک دست. بیانات او گاهی آسان و گاهی دشوار است و خلاصه بیان او نابرابر و غیر مساوی و در نوسان است. او می‌گوید: رساله را برای عامه مسلمانان می‌نویسد، و می‌خواهد همه در حوزه «علم معامله» باشد که مردم عامی و مسلمان معتقد با آن سر و کار دارند، ولی گاه رشته کلام از دست او بدر می‌رود و به «علم مکاشفه» می‌پردازد و پس از آنکه مطالبی والا ولی در عین حال دشوار و دور از فهم عوام نوشت بخود می‌آید و می‌گوید «اینک به علم معامله برگردیم»، ولی باز هم پس از چند صفحه عنان کلام و سیاق بحث را فراموش می‌کند و «فیلش یاد هندوستان می‌کند» و به علم مکاشفه می‌پردازد!

حق این بود که بحثی هم درباره شیعه (یا «روافض» به تعبیر او) بیاورم، و هم از «خوارج» یاد بکنم. اما ترسیدم که «مقدمه» از «ذی المقدمه» افزون‌تر باشد، لذا عنان قلم را باز کشیدم تا سخن دراز نشود. ولیکن در پاورقی‌ها هرگاه مطلبی راجع به این دو فرقه یاد شده، آنچه لازم می‌نموده بیان کرده‌ام تا خواننده کتاب را به راحتی دنبال بکند.

\*\*\*

ممکن است بپرسند که: «تو این کتاب را ترجمه کرده‌ای و حواشی لازم را بر آن نوشته‌ای، به نظر شما این رساله جواب همه سؤالات یک مسلمان را بهتر از آنچه فیلسوفان گفته‌اند و یا معتزله بیان کرده‌اند، در بر دارد و اگر آن را بخواند از لحاظ ذهنی آرام تواند گرفت و دغدغه و خارخاری در ذهن او باقی نخواهد ماند؟»

در جواب عرض می‌کنم که من در این باره - نفیاً و اثباتاً - جوابی نمی‌دهم، زیرا هدف من از ترجمه رساله اصلاً همین بوده که خوانندگان - بویژه آنان که تهاافت الفلاسفه را خوانده‌اند - خود رساله را بتأمل بخوانند و ببینند که آیا غزالی درست می‌گوید؟ و آیا آنها به سؤالات خود جوابهای لازم را یافته‌اند یا نه؟ و آیا مطالب این رساله را می‌توانند جایگزین مطالب فیلسوفان و معتزله بسازند یا نه؟ با این همه، برای اطلاع از نظر ناقابل این ضعیف، طالبان مقدمه

تَهَافُتِ الْفَلَسَفَةِ و مقاله «عَزَّالِي» كتابِ تاريخِ فلاسفةِ ايراني را بينند.  
(چهارمین) كتاب، تَهَافُتِ التَّهَافُتِ ابنِ رُشْدِ اَنْدَلُوسِي (وفات ۵۹۵ ه.ق.) است که در انتقادِ  
كتابِ عَزَّالِي يعنى تَهَافُتِ الْفَلَسَفَةِ است. و شرح آن در مُقَدِّمَةُ كتابِ ابنِ رُشْدِ که در دست ترجمه  
دارم بتفصیل خواهد آمد.

\*\*\*

در این ترجمه: اَوْلَاهِمَةُ آیات را شماره گذاری کرده‌ام بدین صورت که نُخَسْت نام سوره، پس  
از آن شماره سوره، و سپس شماره آیه را یاد کرده‌ام مثلاً (بقره، ۲ / آیه ۱۲۳)؛ ثانیاً آیات را گاهی  
به صورت عربی در متن و گاهی به صورت ترجمه در پاورقی یاد کرده‌ام، و این بیشتر مربوط  
به اهمیّت موضوع بوده و یا استنباط این ضعیف که از این دو کدام یک در متن یاد شود بهتر است  
یا در پاورقی، و امیدوارم از این جهت زیاد بیراهه نرفته باشم، ثالثاً همه احادیثی را که عَزَّالِي  
بدانها استدلال یا استشهاد کرده ریشه یابی کرده‌ام و ترجمه آنها را در متن یا پاورقی آورده‌ام تا  
فهم مطلب برای کسانی که با زبان تازی زیاد آشنا نیستند مشکلی پدید نیآورد؛ رابعاً عَزَّالِي از  
اعلام و اشخاص زیادی نام برده، شرحی درباره بسیاری از آنها که یافته‌ام در پاورقی آورده‌ام و  
پایگاه او را در حدیث، فقه یا کلام به اجمال بیان کرده‌ام.

همچنین، کتاب را که عَزَّالِي در چهار فصلِ بزرگ پرداخته، من زیر (۱۳۰) شماره تدوین  
کرده‌ام، تا یافتنِ مَطَالِبِ و خواندنِ مَبَاحِثِ آن آسان باشد، و امیدوارم این کار پُر بیفایده نباشد.

\*\*\*

مُقَدِّمَةُ كتاب نیز در یازده (۱۱) شماره تنظیم شده، و گزارنده امیدوار است که با این مقدمات  
نسباً زیاد ولی لازم، خواندن و فهمیدن رساله «قواعد العقاید» عَزَّالِي چندان دشوار نباشد، و اگر  
این منظور حاصل شده باشد، مترجم بسیار شادمان خواهد بود، و امیدش به اینکه خوانندگان در  
خواندن ترجمه تَهَافُتِ التَّهَافُتِ ابنِ رُشْدِ چندان دشواری نخواهد داشت افزون تر خواهد شد.

در پایان، از همه کسانی که در تنظیم و چاپ این کتاب همت بخرج می‌دهند، بویژه از جناب  
آقای حسین دهقان بسیار سپاسگزارم، و ادامه خدمت فرهنگی و تندرستی ایشان را به آرزو  
خواهانم.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

علی اصغر حلبی

تهران مرداد ۱۳۸۱ ه.ش.



## حدود علم کلام و فلسفه و فرقی آن دو

علم کلام، کلام در لغت سُخْن گفتن است و در اصطلاح مرسوم، دفاع از دیانت، به ویژه اعتقادات، در برابر مُعَارِضان به وسیلهٔ ادلّهٔ عقلی است. در این معنی کلام و فلسفه به هم نزدیک می‌شوند، و در دوره‌هایی از تاریخ تَفَكُّراتِ عقلی اسلامی چنان شده است که کلام و فلسفه و مباحث و اصطلاحات آن دو علم با هم در آمیخته‌اند. اما این دو علم اساساً با هم فرق دارند، و گاهی در برابرِ همدیگر نیز قرار گرفته‌اند. پس باید نخست فرقی این دو را با هم روشن سازیم. دربارهٔ فرقی فلسفه و کلام مطالب زیادی گفته‌اند، ولی به عبارت ساده‌تر می‌توانیم بگوییم که: اگر دربارهٔ خدا، و جهان، که ما نیز جزئی از آن هستیم، آزادانه بحث شود، و این قید و شرط در میان نباشد که نتیجهٔ بحث الزاماً با یکی از ادیان موافق درآید، چنین بحثی را فلسفه<sup>۱</sup> گویند؛ اما همین که به این قید مُقَيَّد و مُلَزَم باشیم که حتماً بحث ما با یکی از ادیان موافق درآید، و یا آن را در برابرِ مُبْتَدِعان<sup>۲</sup> و مخالفان - مثلاً خودِ فلسفه - حراست کند، و در نتیجه در تعقل از حریم دین با بیرون نگذاریم، چنین بحث و پژوهشی را علم کلام<sup>۳</sup> گویند.

---

1. Philosophy

۲. مبتدع = بدعت آور؛ نوکیش.

3. Theology.

این نکته درباره نفس اندیشه و تفکر نیز صادق است. مکرر می‌شنوید که می‌گویند با این که قرآن مجید همه مردم، و به ویژه مسلمانان و مؤمنان را، به تفکر و اندیشه فرا می‌خواند و پیوسته می‌گوید «أَفَلَا يَعْقِلُونَ»، «أَفَلَا يَتَفَكَّرُونَ»، «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ»، «تَذَكَّرُونَ» و... «تفکر ساعتی را از عبادات هفتاد سال برتر» می‌شمارد، و «طلب علم را از گهواره تا گور» فرمان می‌دهد، چرا متفکران و اندیشمندان در طول تاریخ اسلام مورد ضرب و شتم و رد و تفکیر مسلمانان و به ویژه برخی از عالمان دین قرار گرفته‌اند. حتی کسانی هم که در فقه و علوم نقلی مهارت کامل و در تقوی و پارسایی نیز شهرت کافی داشتند، اگر چند صباحی هم حکمت و علم نظر خوانده بودند، مورد بی‌مهری قرار می‌گرفتند، و با عباراتی از این قبیل که «خدایش بیامرزاد» «خدایش از گناهان درگذرد»، از او یاد می‌کردند! ابن خَلِّکان در شرح حال کمال الدین بن یونس موصلی (فت، ۶۳۹ هـ) فقیه، متکلم و مُتَفَلِّسِف سده هفتم هجری می‌گوید: «شیخ ابن یونس که خدایش بیامرزاد در دین خود مُتَمَّه بود، زیرا مباحث علوم عقلی در سخنان او غالب بود»<sup>۱</sup> دلیل این مطلب، همین فرقی میان فلسفه و کلام است. چه در دین، تفکر حد و مرزی دارد، اگر از آن مرز بگذرد، جایز نیست و به نظر اهل دین چنین تفکری جز گمراهی نتیجه‌ی نمی‌دهد. کلام خدمتگزار دیانت است و تا جایی که دیانت اجازه می‌دهد مجال پیشروی دارد. مثلاً در کتب دینی و مآثورات نبوی احادیثی از این دست فراوان به چشم می‌خورد که «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتَهْلِكُوا»، یا «تَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ» و یا «تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ»<sup>۲</sup> یعنی درباره نعمت‌های خدا و مخلوقات خدا بحث و تفکر بکنید ولی در ذات خدا و ماهیت او بحث و اندیشه نکنید زیرا که اگر بکنید هلاک می‌شوید. به نظر متکلم اندیشه در فراسوی آلاء و مخلوقات خدا کاری عبث است و به جایی نمی‌رسد زیرا به قول

۱. وفیات، ۲/۲۵۹، چاپ تهران «کان الشیخ» (ابن یونس، کمال الدین) سَامَحَهُ اللَّهُ يَتَمَّهُمْ فِي دِينِهِ، لِيَكُونَ

العلوم العقلية غالبية عليه...»، نیز، ← سبکی، طبقات الشافعية، ۸/۳۸۶.

۲. سیوطی، جامع الصغير، ۱/۲۳۷؛ ثعلبی، قصص الانبياء، ۱/۱۷۹، چاپ مصر.

شاعر، حکیم به عقل می‌نازد ولی به فکرت و عقل این راه طی نمی‌شود:

مخوان زدیرم به کعبه زاهد	که برده از کف دل من آنجا
به ناله مطرب به عشوه ساقی	به خنده ساغر به گریه مینا
به عقل نازی حکیم تا کی	به فکرت این ره نمی‌شود طی
به کنه ذاتش خیرد بر د پی	اگر رسد خس به قعر دریا!

و این معنی در اشعار شاعران متفکر و بسیاری از عارفان بزرگ نیز تجلی یافته است. اینک چند مثال. نظامی می‌گوید (خسرو و شیرین، ۴، وحید):

قیاس عقل تا آن جاست برکار	که صانع را دلیل آید پدیدار
مده اندیشه را زان بیشتر راه	که یا کوه آیدت در پیش یا چاه
چو دانستی که معبودی ترا هست	بدار از جستجوی چون و چه دست

و همو گوید (مخزن الاسرار، ۶، وحید):

راه ز اندازه برون رفته ای	پی نتوان برد که چون رفته ای
عقل در این واقعه حاشا کند	عشق نه حاشا که تماشا کند!

باز او می‌گوید: (اقبال نامه، ۱۱۱ وحید)

بدان چیزها دارد اندیشه راه	که باشد بدو دیده را دستگاه
خدا را نشاید در اندیشه جست	که دیو است هر چه ز اندیشه رُست
نشان بس بود کرده کردگار	چو اینجا رسیدی هم اینجا بدار
به ایزدشناسی همین شد قیاس	از این نگذرد مرد ایزدشناس

شیخ محمود شبستری گوید (گلشن راز، ۱۲):

کدامین فکر ما را شرط راه است	چرا گه طاعت و گاهی گناه است؟
در «آلا» فکر کردن شرط راه است	ولی در ذات حق محض گناه است
بُود در ذات حق اندیشه باطل	مُحال محض دان تحصیل حاصل
همه عالم به نور اوست پیدا	کجا او گردد از عالم هُویدا
رها کن عقل را با حق همی باش	که تاب خور ندارد چشم خُفّاش

حکیم فلسفی چون هست حیران      نمی بیند زاشیا غیر امکان  
 ز امکان می کند اثبات واجب      از این حیران شد اندر ذات واجب  
 کسی کوبا خدا چون و چرا گفت      چو مُشْرک حضرتش را ناسزا گفت  
 ورا زبید که پُرسد از چه و چون      نباشد اعتراض از بنده موزن  
 و ظاهراً به همین دلیل بوده است که امام فخرِ رازی با همه مهارتِ خود در علوم  
 عقلی - از فلسفه، کلام، و اصول - می گفته است «مَنْ التَّزَمَ دِينَ الْعَجَائِزِ فَهُوَ الْفَائِزُ» هرکس  
 دین پیر زنان را برگزیند او کامیاب باشد.<sup>۱</sup>

چنان که ملاحظه می کنید در این جا میان مُتفکِّرِ دینی (یا مُتکَلِّم) و متفکِّرِ آزاد (یا  
 فیلسوف)، اختلافی «مبنائی» وجود دارد. مُتکَلِّم می گوید: فکر خوب است، و اولین  
 چیزی را که خدا آفریده عقل است، باید آن را بکار بُرد و درباره آفریدگان، زمین و  
 آسمان و شگفتی های وجود انسان با آن بررسی کرد، اما اندازه نگه باید داشت و در همه  
 این اندیشه هایی که می کنیم مُراقب باید بود که اندیشیدن ما در قالبِ دیانت باشد و  
 بیرون از آن نباشد و اگر اندیشه مُزاحِم و ناسازگاری قصدِ اخلال و تجاوز در آن حریم  
 داشت از آن جلوگیری بکند. و از همین جاست که اصل معروف «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ  
 حَكَمٌ بِهِ الْعَقْلُ وَ بِالْعَكْسِ» پیدا شده است. خوب با این ترتیب باید میان اهل دین و اهل  
 حکمت هیچ گونه اختلافی پیدا نمی شد، ولی می بینیم که همواره با هم اختلاف داشته اند  
 و هرگز آبشان به یک جوی نرفته است و از زمان های بسیار قدیم روی در روی هم  
 ایستاده اند و در شکستِ کار یک دیگر از هیچ کوششی دریغ نورزیده اند. پس دلیل آن  
 چیست؟ دلیل همان است که فیلسوف اندیشه خود را آزاد می داند و آن را در همه پهنه  
 هایی که می خواهد (فارغ از سازگاری یا ناسازگاری آن با دیانت) به جَولان در  
 می آوَرَد، ولی مُتکَلِّم این کار را «فُضُولی» می داند و از همین جاست که «فلسفه» را

۱. قُمی، شیخ عبّاس، هَدیة الاجاب، ۲۲۹، امیرکبیر، به نقل از ابن عساکر در لسان المیزان که نوشته  
 است «وَ كَانَ مَعَ تَبَعِهِ فِي عِلْمِ الْاَصُولِ (= کلام) يَقُولُ: مَنْ التَّزَمَ دِينَ الْعَجَائِزِ فَهُوَ الْفَائِزُ.»

«فلّ» و «سَفَه» و کمتر از «فلس» می‌پندارد و «فلسفی» را «مردِ دین» نمی‌داند. این داستانِ سعدی در گلستان (۱۲۲، باب چهارم، فروغی) نیز همین «اختلافِ مبنایی» را در تفکر کلامی و فلسفی خوب روشن می‌سازد:

«عالمی معتبر را مناظره افتاد با یکی از ملاحده... و با او به حُجّت بس نیامد، سپر بینداخت و برگشت. کسی گفتش ثرا با چندین فضل و آدب که داری با بی‌دینی حُجّت نماند؟ گفت علم من قرآن و حدیث است و گفتارِ مشایخ؛ و او بدین‌ها معتقد نیست و نمی‌شنود، مرا شنیدن کُفرِ او به چه کار آید؟»

این دو بیت سنائی نیز حدودِ تفکرِ مسلمان و بی‌نیازی او را از اندیشه‌های دیگران به خوبی روشن می‌سازد و نشان می‌دهد که وقتی مُسلمانِ معتقد را به تفکر تشویق می‌کنند آن تفکر از چه قُماش است:

چنگ در گفته یزدان و پیمبر زن و زو

کانچه قرآن و خبر نیست فسانه است و هوس

اوّل و آخر قرآن زجه «با» آمد و «سین»؟

یعنی اندر ره دین رهبر تو قرآن بس.<sup>۲</sup>

باز می‌گوید:

جز به دستوری «قال الله» یا «قال الرسول»

ره مرو، فرمان مده، حاجت مگو، حُجّت میار

خُلاصه، حدود فلسفه و کلام از این جا مُشَخَّص می‌شود که در فلسفه، فیلسوف خود

را آزاد می‌داند و در مباحث و مطالبِ خود مُقید نیست که در چهارچوب دین محدود

بماند؛ در صورتی که مُتکلم باید مُلزَم و مُقید به مباحث و داده‌های دینی باشد و از آن‌ها

تخطی نرزد، و اگر از سوی فیلسوف نسبت به مبادی دینی تعرّضی و یا ردّ و اعتراضی

۱. ملاحده (ج مُلجد) = منکرانِ خدا و رسول و بعث و نشر؛ بی‌دین.

۲. سنائی، دیوان، ۳۰۹، چاپ مدرّس رضوی.

ببیند، باید در ردّ او و دفاع از اصول دین بکوشد. اما از ذکر این نکته نیز نباید تن زد که با وجود این که مُتکَلِّم مدافع دین بوده است، اما صرفِ وارد ساختن مباحثِ عقلانی چون جوهر و عَرَض، خَلَأ و مَلَأ و جزء لایتجزا و نظایر آنها، بسیاری از اوقات متکلمان را نیز در معرض انتقادِ شدید و طعن و لعن شریعتمداران قرار داده است.

## تعریف علم کلام

علم کلام، یا علم اصول دین، یا فقه اکبر<sup>۱</sup>، یا علم نظر<sup>۲</sup> و استدلال دینی و یا علم توحید و صفات، عبارت از علمی است که به وسیله آن به احوال مبدأ و معاد بر طبق قانون اسلام آگاهی می توان یافت. در این تعریف، مقصود از مبدأ و احوال آن خدای تعالی و صفات اوست، و علم به آن یعنی علم به وجود او و صفات او از روی برهان دینی و بر طبق عقاید اسلامی است، نه علم به ذات خدا، که آگاهی بر آن برای بشر ممکن نیست. و نیز قید «قانون اسلام»<sup>۳</sup> در تعریف برای آن است که حدود فلسفه و کلام را از هم ممتاز کنند چه متکلمان نیز چون فیلسوفان بیشتر اوقات به کائنات و احوال آن استدلال می کنند. فیلسوف به جسم طبیعی نظر می کند که جزئی از طبیعت است، اما نظر او با نظر متکلم فرق دارد و فارغ از این است که به وجود آفریدگار و صانع جهان دلالت می کند یا نه؛ همچنین فیلسوف در جسم نظر می کند و نظر و بحث او مربوط به وجود مطلق و توابع آن است، در صورتی که متکلم از این نظر حیث می کند که بر وجود موجد عالم

۱. «علم الکلام و هُوَ عِلْمُ أُصُولِ الدِّينِ، وَ يُسَمَّى بِالْفِقْهِ الْاَكْبَرِ اَيْضًا» (کشاف، ۸۷/۱).

۲. از بتان «آن» طَلَبَ اَرْحَسْنَ شِنَاسِي اِي دَل كَايِن كَسِي كَفْت كِه دَر عِلْم نَظَر بِيِنَا بُوَد

۳. جرجانی، تعریفات، ۱۶۲ «الکلام علم ینبغث فيه عن ذات الله و صفاته و احوال الممكنات من المبدأ و المعاد علی قانون الاسلام، و القید الاخیر لاخراج العلم الالهی لفلانیة».

استدلال کند. و فی الجمله موضوع علم کلام نزد اهل آن عبارت است از عقاید ایمانی که از سوی شریعت صحیح فرض شود، به نحوی که با دلایل عقلی هم به صحّت آن استدلال توان کرد؛ زیرا به نظر متکلمان هرچه را که عقل به صحّت آن حکم کند شرع نیز بدان حکم می‌کند.<sup>۱</sup>

همچنین باید در نظر داشت که علم کلام را در آغاز «الفقه الاکبر» نیز می‌گفته‌اند، و هرچند علم کلامی که امثال ابوحنیفه و پیروان او چون ابویوسف و شافعی و برخی از شاگردان بزرگ او بدان می‌پرداخته‌اند، علم کلام به معنی متعارف آن نبوده است، امّا مباحث عمده یا ریشه‌های عمده این مباحث را در فقه اکبر بحث می‌کرده‌اند که از جمله شامل اصول عقاید بوده است، و بحث در فروع دین را «الفقه الاصغر» می‌دانسته‌اند.<sup>۲</sup>

در آغاز بحث گفتیم که گاه مباحث فلسفه و کلام به هم نزدیک می‌شد و برخی آن دو را یک علم می‌پنداشتند، دلیل این مطلب آن است که: اثبات وجود خدا احتیاج به اثبات حدوث اجسام، و تقسیم موجودات به جوهر و عرض، و بیان اقسام مقولات، و نیز بیان احتیاج حادث و معلول به مُحدث و علّت داشته است، موضوعات مسائل علم کلام در این قسمت ناچار همان موضوعات فلسفه الهی و مابعد الطبیعه فیلسوفان و حکیمان می‌شود. جز این که فلسفه مابعد الطبیعه مسلمین مدّعی بود که مسائل مذکور را آزادانه و بی پای بندی به عقیده‌یی از عقاید یا دینی از ادیان بحث می‌کند، امّا در عمل ناچار بود که موضوعات فلسفی را نیز چنان طرح و بحث کند که دست کم در ظاهر با عقاید اسلامی منافات نداشته باشد (هرچند در این کار چندان توفیقی نیافته است، به ویژه در مباحثی چون حدوث و قدم عالم و معاد جسمانی و علم خداوند به موجودات).<sup>۳</sup>

۱. اشاره است، به قاعده معروف که میان متکلمان و اصولیان شایع است و می‌گویند «کُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ» (ایوان کیفی، فصول غزویه، ۷۵/۲، چاپ سنگی).

۲. دائرة المعارف اسلام. ماده «Kalam»، ۴/۴۶۹ و مابعد، چاپ جدید؛ قاضی عبدالجبار همدانی، المنقذ، ۱۷۹/۷.

۳. چنان که غزالی در تهافت الفلاسفه، در این مباحث، فیلسوفان را صریحاً تکفیر می‌کند!



## موضوع علم کلام

علم کلام، علاوه بر موضوعات فلسفه طبیعی و مابعدالطبیعی، در موضوعاتی هم که تنها جنبه دینی دارد بحث می‌کند، مانند اثبات لزوم نبوت به طور کلی (نبوت عامه)، و نبوت خاصه (نبوت پیامبر اکرم)، و بحث در مسأله امامت، و بحث در مسائل جبر و اختیار (جبر و قدر دینی<sup>۱</sup>، نه جبر علمی و علیّی یا «دتر مینیزم»<sup>۲</sup>، و عدل خدا، و بحث در کلام الله و قدیم یا مخلوق بودن آن، و اثبات معاد، که فلسفه مابعدالطبیعه معمولاً از آن بحثی نمی‌کند مگر به طور استطراد، و برای نشان دادن این که میان فلسفه و عقاید دینی منافاتی وجود ندارد، تا از گزند اهل تعصب دور بماند.

---

1. Fatalism

2. Derterminism. (= حتمیت).

## وَجْه تَسْمِيَةِ عِلْمِ كَلَامٍ

باید در نظر داشت که علم کلام از آغاز به صورت یک علم مُنظَّم و با تعریف خاص و مسائل و موضوعات خاص خود وجود نداشته است، بلکه در آغاز صرفاً بحث هایی در مسائل اعتقادی، مخصوصاً توحید یعنی ذات و صفات خدا (به ویژه اراده، علم، سمع و بصر)، ایمان و صاحب گناه کبیره، جبر و اختیار و جز این ها بود، و این مطلب از وجه تسمیه حقیقی آن به علم کلام آشکار می گردد. زیرا اگر کسی در یکی از این مسائل اعتقادی از قبیل فعل انسان یا ارتکاب کبیره بحث می کرد می گفتند «تَكَلَّمُ فِي الْفِعْلِ...» یا «تَكَلَّمُ فِي الْكَبِيرَةِ...» درباره فعل و یا درباره گناه کبیره سخن گفت. و چون بیشتر بحث در برابر کسی بود که با عقیده گوینده مخالف بود، کار به استدلال و جدل و مناظره و گاه به مشاجره می انجامید. بنابراین، کسی که در امور اعتقادی بحث و استدلال می کرد مُتَكَلِّم خوانده می شد، و از همین جا خود بحث و جدل و استدلال در امور اعتقادی و اصول دینی را کلام می نامیدند. روی هم رفته در وجه تسمیه این علم به کلام پنج قول گفته اند که آن ها را فهرست وار یاد می کنیم:

۱- کلام صیغه یی است عربی برای نامیدن علمی یونانی. اعراب قدیم، علم جَدَل یونانیان را منطق نامیدند، و منطق از نطق می آید، و نطق کلام است. پس معلوم می شود

که علم کلام و علم منطق یک چیزاند.<sup>۱</sup>

۲- برخی گفته‌اند علم کلام را از آن سبب کلام نامیده‌اند که اصحاب آن در مسائلی تکلم کرده‌اند که گذشتگان در آن باب تکلم نکرده‌اند.<sup>۲</sup> ولیکن باید دانست که در این قول اگرچه وصف کلام درست می‌نماید، ولی محتوای درستی برای علت تسمیه یاد نشده است.

۳- عده‌یی از دانشمندان بزرگ و مورخان بدین عقیده‌اند که این علم را کلام از آن روی خوانده‌اند که اصحاب آن «در کلام الله» اختلاف کرده‌اند که: آیا قدیم و ازلی است و یا مخلوق و حادث زمانی.

و این مسأله یعنی خلق قرآن سخت معروف است و از مسائل نسبتاً پیچیده کلامی، و بسیاری از ذهن‌ها را پریشان کرده و مایه زحمت و رنج خلق کثیری گشته است، چنان که بیان خواهد شد. غالب دانشمندان اسلامی این وجه تسمیه را بیشتر پسندیده‌اند. مثلاً ابن خلکان در ترجمه ابوالحسین بصری متکلم (وفات، ۴۳۶ هـ) از قول سمعانی صاحب‌الانساب در وجه تسمیه کسی که به کلام مشغول است - به متکلم - چنین آورده است: «واژه متکلم، برکسی اطلاق می‌شود که علم کلام را می‌داند، و آن علم اصول دین است، و برای این آن را کلام نامیده‌اند که نخستین خلافی که در دین ظاهر شد درباره کلام خدا بود که آیا مخلوق است یا غیر مخلوق؟ پس مردمان در این باره سخن پیوستند (و تکلم کردند)، و از این روی این علم اختصاصاً کلام نام گرفت، هر چند که همه علوم را به وسیله کلام تفسیر و تعبیر می‌کنند.»<sup>۳</sup>

دانشمندان جدید (و به ویژه اروپاییان) این وجه تسمیه را چندان استوار نمی‌دارند و از جمله گویند بحث در کلام الله مهم‌ترین و نخستین مسأله این فن نبوده است، و تنها در روزگار مأمون و معتصم به صورت مسأله جدی درآمد، و حال آن که حدود صد سال

۱. یازجی و کرم، اعلام الفلسفة العربية، ۱۱۴، بیروت، ۱۹۶۵.

۲. تهانوی، کشف، ۲۳/۱ - ۲۴.

۳. وفیات الاعیان، ۵۵/۲، چاپ تهران.

پیش از آن کسانی درباره مسائل مهم تر کلام از قبیل جبر و اختیار، و مقام انجام دهندگان گناهان بزرگ و ذات و صفات خدا بحث کرده‌اند.<sup>۱</sup>

۴- برخی نیز گفته‌اند که این علم را کلام از آن جهت گفته‌اند که موجب قدرت متکلم در بحث از مباحث شرعی می‌شود.<sup>۲</sup>

۵- و سرانجام گفته‌اند که این علم را از آن روی علم کلام گفته‌اند که مثلاً متکلم در آغاز سخن خود می‌گفته است «کلامنا الیوم فی الحسین والقبح» یعنی سخن امروز ما در حُسن و قُبْح است؛ و یا «کلامنا الیوم فی الجبر و الاختیار» یعنی امروز سخن ما درباره جبر و اختیار است؛ و این واژه از همین جا اندک اندک برای این علم عَلَم شده است. در این باره نیز این انتقاد مطرح شده که این نکته عمومیت نداشته بدین معنی که همه مباحث این علم را با «کلامنا» یا «الكلام فی...» آغاز نمی‌کرده‌اند، وانگهی این شیوه گفتار در مباحث علم صرف، نحو، تفسیر و جز آن‌ها نیز جاری بوده، و اگر چنین باشد باید همه آن مباحث را نیز در علم کلام داخل بدانیم، و حال آن که چنین نیست.

برای رفع این اشکالات، باید توجه داشت که در این مبحث نباید تأثیر دو زبان یونانی و سریانی را فراموش کرد، زیرا در زبان یونانی لوگوس (= Logos) هم به معنی کلمه، هم به معنی کلام و هم به معنی دلیل و استدلال آمده است، و در زبان سریانی هم مَلَلُ (mallal) با مشتقات آن به معنی سخن و استدلال هر دو آمده است و «تئولوژی» در زبان‌های اروپایی از ریشه یونانی آن به معنی گفتار و استدلال درباره خدا، و در زبان سریانی مَلَلُ آلهایاتا (memallal allahayasa) نیز به همان معنی تئولوژی و علم کلام است (یعنی سخن یا استدلال در باب خدا). پس، علم کلام یعنی علم سخن گفتن و یا استدلال و جدل (دیالکتیک) در باب خدا.<sup>۳</sup>

1. *Ency., of Islam*, art, «'Ilm al-kalam», Vol. 3, PP. 1141 - 1150, New Edition.

۲. حاجی، خلیفه، کشف الظنون، ۳۲۶/۲.

3. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and theology*, PP. 73-75, Edinburgh, 1962.

## مُوافِقان و مُخالِفانِ کلام

از همان آغاز، علم کلام نیز مانند اغلب علوم عقلی، مُوافِقان و مُخالِفانی یافت. چون در سدهٔ اوّل هجری بحث‌های عقلی (که بیشتر کلامی بود) در بسیاری از نواحی دولت اسلامی آغاز شد اندک اندک به گوشِ بزرگان دین نیز رسید. مثلاً وقتی احمد بن حنبل برخی مباحثِ یارانِ خود را در ارتباط با تفسیر قرآن مجید مورد تأمل قرار داد، صریحاً بیان کرد که «سه چیز است که آنها را در اسلام اصلی نیست: مغازی، ملاحم، و علم کلام»<sup>۱</sup> و چون شاگردان خود را دید که مثلاً دربارهٔ «حقیقتِ استواء» یعنی «قرار گرفتن خدا بر روی عرش» بحث پیش کشیده‌اند، خشمگین شد و گفت «استواء حق است ولی کیفیتِ آن مجهول است، ایمان به آن واجب است و سؤال از آن بدعت است!»<sup>۲</sup> و این منع ضمنی ولی قاطعی بوده است از پرداختن به مباحث متشابه قرآن مجید و افتادن در دام بحث‌های بی‌پایان کلامی.

۱. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ۸/۱ «قال الامام احمد: ثلاثة ليس لها اصل: التفسير والملاحم و

المغازی».

۲. غزالی، احیاء علوم الدین، ۹۶/۱ «قال مالک رحمه الله لما سئل عن الاستواء: الاستواء معلوم و الکيفية مجهول و الايمان به واجب و السؤال عنه بدعة» برخی دیگر این سخن را به احمد بن حنبل نیز نسبت داده‌اند.

ابویوسف (فت، ۱۸۲ هـ) شاگرد ابوحنیفه نیز گفته است «هرکس دین را به کمکی علم کلام بجوید، زندیق گردد». و نیز گفته‌اند: «هرکس کلام بیاموزد گمانش در حق مردمان بد شود، و هرکس که زیاد به آن مشغول شود هر روز از مذهبی به مذهب دیگر درآید.» و یکی از صوفیان نقل کرده است که از ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی (وفات، ۳۷۱ هـ) معروف به «شیخ کبیر» پرسیدم که آیا علم کلام بخوانم. گفت: هرگز مخوان، زیرا کوچک‌ترین چیزی که در آن است این است که با خواندن آن عیش خدا را مُنْغَض می‌داری! گفتم: چگونه؟ گفت: چون که پیوسته می‌گویی «اگر خدا چنین بکند جاهل باشد» و «اگر چنان کند عايب یا ظالم باشد» و چیزهای دیگر از این دست که همواره در سخنان ایشان جاری است.<sup>۱</sup> شافعی می‌گفته است «اگر خدا بنده خود را به همه گناهان - به جز شرک - گرفتار سازد، بسیار بهتر از آن است که او را به چیزی از علم کلام گرفتار کند»، و همو گفته است «اگر مردی همه کتاب‌های خود را به وصیت به دیگران واگذار کند، و در میان آنها، کتابهای کلامی نیز باشند، آن کتاب‌ها در جزو آن وصیت داخل نباشند»<sup>۲</sup>

از مخالفان سرسخت علوم عقلی، به ویژه کلام، المعتضد (خلافت، ۲۷۹ - ۲۸۹ هـ) خلیفه عباسی بود وی برای اظهار مخالفت صریح خود در سال ۲۷۹ هـ دستور داد که در بغداد مُنَادَی کردند<sup>۳</sup> که: هیچ منجمی بر سر راه‌ها ننشیند، و هیچ کتاب کلام و فلسفه خرید و فروخت نشود. و در این باره تهدیدهای بسیار کرد.<sup>۴</sup> باز امام فخر می‌نویسد که «در زبانها مشهور گشته است که هر کس کیمیا طلب کند بینوا گردد، و هرکس دین را به کلام بجوید، زندیق گردد» و باز از پیشینیان نقل کرده است که «مَنْ تَعَمَّقَ فِي الْكَلَامِ

۱. راغب اصفهانی، محاضرات، ۳۸/۱ - ۳۹.

۲. امام فخر زازی، تفسیر کبیر، ۹۶/۲.

۳. مُنَادَی کردن = ندا کردن، آواز دادن.

۴. ابن عماد، شذرات الذهب، ۱۷۲/۲ - ۱۷۳ «وَفِيهَا (۲۷۹) مَنَعَ الْمُعْتَضِدُ مِنْ بَيْعِ كُتُبِ الْكَلَامِ وَالْجَدَلِ

وَالْفَلَسَفَةِ وَتَهَدَّدَ عَلَى ذَلِكَ وَ مَنَعَ الْمُنْجِمِينَ».

تَزَنَّدَقَ» = هر کس در علم کلام عمیق شود زندیق گردد.<sup>۱</sup>

این‌ها نمونه‌های بسیار اندکی از مخالِفانِ کلام بودند. در میان طبقاتِ مختلف اجتماعِ اسلامی از فقیه، مُحدِّث، شاعر، صوفی، سلطان، وزیر، خلیفه و طبقاتِ دیگر کسانی زیادی بوده‌اند که با کلام و متکَلِّمان دشمن بوده‌اند که اگر نام افرادِ مشهور این گروه و کتاب‌های آن‌ها را به اجمال ذکر کنیم سخن به درازا می‌کشد. اما به قولِ شاعر «متاعِ کفر و دین بی‌مشتی نیست» اگر جماعتی علم کلام را مایهٔ گمراهی و متکَلِّمان را گمراه و مایهٔ ضلالتِ مردم و زندیق و منحرف از دین می‌پنداشتند، عِدّهٔ دیگری بودند که علم کلام را مایهٔ استواری دین و متکَلِّمان را وسیلهٔ حفظ دین و اعتقاد مردم می‌دانستند. راغب اصفهانی (وفات، ۵۰۲ هـ.ق) می‌گوید: متکَلِّمان دعائم دین هستند، و اگر آن‌ها نباشند، مَلاجِدِه و ناباوران بسیاری از مردم را گمراه می‌سازند. و گویند یکی از پادشاهان روزگارِ هارون الرشید خلیفهٔ عبّاسی برای او نامه نوشت و از وی درخواست تا کسی را که بتواند دیانت اسلام را به وی درآموزد به دربار او گسیل کند. رشید یحیی بن خالد برمکی (وفات، ۱۹۰ هـ.ق) وزیرِ خویش را فراخواند، و نامه را به او نشان داد. یحیی گفت: برای این کار در این درگاه جز دو تن اقدام نتوانند کرد: هشام بن حَکَم (وفات، ۱۹۹ هـ.ق) و ضَرار بن عَمرو (حدود ۱۹۵ هـ.ق) رشید گفت: هرگز! زیرا آن دو مبتدع‌اند و اگر بروند به آن قوم فسادِ عقیده تلقین می‌کنند و آنان را بر مسلمین می‌شوراند؛ برای این کار جز اصحاب حدیث یا حدیث شناسان سزاوار نیستند. یحیی گفت: از اصحاب حدیث این کار به خوبی برنیاید، چه اهل سُغد مانوی یا ثنوی‌اند. ابویوسف از این کار مانع شد و یکی از اصحاب حدیث را برای سُغدیان فرستاد. چون این محدِّث به سُغد رسید، اهل سُغد با حُجّت‌ها و دلایلِ خود او را خوردند (عاجز ساختند). پادشاه سُغد گفت: دین شما چه مایه ضعیف و دلایل شما تا چه پایه ناتوان است. مُحدِّث خندید، پادشاه گفت: برای چه می‌خندی؟ گفت: ما اصحابِ دلیل نیستیم،

۱. تفسیر کبیر، ۹۴/۲؛ ابن عبدربه، العقد الفرید، ۲۰۸/۲، احمد امین و احمد الزّین.

ما مُقلِّدِیم، ولی نزد ما نیز کسانی هستند که اصحابِ جَدَل و خداوندانِ حُجَّت و دلیل اند و کسی از عهدهٔ بحث با آنان برنیاید، یکی از درباریان به خلیفهٔ ما اشاره کرد که مرا به جای یکی از آن‌ها بفرستد و او را در اشتباه انداخت!<sup>۱</sup>

و حقیقت این است که مُتکَلِّمان مدافعانِ دین در برابرِ مخالفان اند، و اگر آنها نباشند، بسیاری از مردم گمراه می‌شوند، و در طولِ تاریخِ اسلام کسان زیادی بوده‌اند که با این که به علم کلام مشغول بوده‌اند، هرگز از حدودِ دینانِ مقدَّس اسلام بیرون نیامده‌اند و با براهینِ مستند و دلایل قوی از دین مُبین حمایت کرده‌اند، و از حَمَلاتِ عقلی دشمنانِ دین جلوگیری کرده‌اند. مثلاً امثالِ ابوالحسنِ علیِّ بن اسمعیل اشعری، باقلانی، امام الحرمین جوینی، امام محمد غزالی، راغب اصفهانی، امام فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، و علامهٔ حلی هم مسلمانانِ معتقدی بوده‌اند و هم در برابر دشمنان و مخالفانِ اسلام چون کوه استواری ایستادگی کرده‌اند و از حریم دینِ مبین دفاعِ معقول و خردمندانه کرده‌اند.

۱. راغب اصفهانی، محاضرات، ۳۷/۱ - ۳۸.



## آغاز علم کلام

دقیقاً معلوم نیست که از چه زمانی استدلال عقلی در اصول عقاید اسلامی را کلام نامیده‌اند. از برخی اشارات فقیهان بزرگ سده دوم و سوم هجری برمی آید که این شیوه برای اثبات اصول عقاید (توحید، نبوت، معاد؛ و عدل و امامت به نظر شیعه) بکار می‌رفته است. اما به یقین می‌دانیم که از اوایل سده چهارم چند تن به این شیوه علم یا قن کلام نام داده‌اند. شاید بزرگترین این چند تن ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری (وفات، ۳۲۴ هـ) باشد که در کتاب مقالات الاسلامیین<sup>۱</sup> خود عبارت «اختلف المتکلمون = متکلمان اختلاف کرده‌اند» را بکار برده، و همو در رساله «استحسان الخوض فی علم الکلام»<sup>۲</sup> [= پسندیده بودن ورود در علم کلام] از «علم کلام» سخن بمیان آورده از حقایق آن در برابر برخی از ظاهر پرستان و محدثان دفاع کرده است، و چنان که بعد از این بیان خواهد شد، نشان داده است که مباحث علم کلام همه مستند به قرآن مجید و مقتبس از آیات گوناگون آن است.

متکلمان در آغاز معتزلی بوده‌اند، و در برابر آن‌ها اهل سنت و حدیث قرار داشته‌اند؛

۱. مقالات الاسلامیین و اختلاف المسلمین، قاهره، ۱۳۸۹/۱۹۶۹ به اهتمام محمد محیی الدین

۲. چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ هـ

عبد الحمید.

بدین معنی که متکلم کسی بود که در مسائل مربوط به توحید و صفات و کلام و خلق افعال و جز آن استدلال عقلی می‌کرد، و اگر هم به نقل (= حدیث یا سنت) استناد می‌کرد، از راه استدلال عقلی و منطقی بود، در صورتی که اهل سنت و حدیث جز به نقل و حدیث استناد نمی‌کردند، و در آن مسأله‌یی که برای آن حدیث و آیه‌یی نبود، سکوت را ترجیح می‌دادند.

به طور کلی پیدا شدن علم کلام بحثی دراز دارد، و در این جا وارد آن بحث فنی نمی‌شویم. همین اندازه می‌گوییم که: چون مسلمانان با اقوام دیگر سروکار یافتند یعنی با عناصر غیر عرب مانند ایرانیان و رومیان و مصریان و اقوام دیگر ارتباط پیدا کردند، وضعیت دگرگون شد و اختلاف عقاید و مقالات آشکار گردید، و در نتیجه مسلمانان هوشیار جهت دفاع از حریم دین تبیین اسلام فراگرفتن روش‌های جدید فکری و قواعد استدلالی را برای مقابله با انحرافات عقیدتی و اختلافات سیاسی لازم یافتند. زیرا چه بسیار احزاب دینی و سیاسی که برای پیشبرد اهداف خویش به اندیشه‌ها و افکار غیر اسلامی استناد می‌جستند. و مسلم است که مسلمانان دلسوز و مؤمن، برای جلوگیری از تشنّت و تشعب، نمی‌توانستند دست روی دست بگذارند و ساکت بنشینند تا بدعت‌ها و نواندیشی‌های گوناگون (و گاه مضرّضانه) تیشه به ریشه دین جدید بزنند. بنابراین، اندک اندک به کسب علوم عقلی و فنون بحث و جدل پرداختند.

در این میان کسانی که از اُمت‌های غیر عرب بودند با مطرح کردن برخی سؤالات و نکته‌گیری‌های دقیق خود ذهن مسلمانان را جهت جواب‌گویی به آن سؤالات و ایرادها تشحیذ می‌کردند. و کسب علوم اوایل (= دانش‌های یونانی) و مباحث عقلی را در چشم خلفا می‌آراستند. همین عامل و برخی عوامل دیگر باعث شد که در مفاهیم دینی و اصول اعتقادی مسلمانان مسائلی «شبه فلسفی» پیدا شود که از میان آن‌ها سه مسأله اهمیت بسیار دارد:

۱- ایمان و پایگاه صاحب معاصی کبیره؛

۲- صفات و ذات خدا

## ۳- جبر و اختیار.

\*\*\*

توضیح مختصر این مسائل چنین است که گروهی پیدا شدند که می‌گفتند: صاحبِ معاصی کبیره (= گناهانِ بزرگ) کافر است و سرانجام در آتش خواهد رفت و مانند کافرانِ دیگر جاودانه در آن خواهد سوخت. به عقیده این گروه، ائمه ضلال (= پیشوایانِ گمراهی)، که به نظرِ خوارج حضرت امیرِ مؤمنان علی (ع) و معاویه و عمرو عاص از مهم‌ترین آنها بودند، از مصداق‌های این قول بشمار می‌رفتند، زیرا این پیشوایان - به نظر خوارج - خون‌های مسلمانان را در راه ریاست و ارضای مطامع شخصی خود ریخته بودند. ولیکن بیشتر علمای دین این حکم را رد و انکار می‌کردند. رفته رفته این قضیه، موضوعی دینی - عقلی شد. چه این سؤال پیش آمد که «اگر بهشت از آن مؤمنان است و آتش از آن کافران، پس جایگاه یا منزلتِ صاحبِ معصیتِ کبیره چیست؟ آیا مؤمن است یا کافر؟» و اصلاً خود ایمان و کفر چیست و شروط و حدود هر یک کدام است؟ و همین مسائل بود که بعدها در مجالس درس و وعظِ حسن بصری (فت، ۱۱۰ هـ) مطرح گشت و او معتقد شد که: صاحبِ کبیره مؤمن است، لیکن مُنافِق است «ولی باید امیدوار بود که خدا کبیره او را به سبب حسنات او ببخشد، یا پیامبر اکرم و یا یکی از اولیاء و خاصان حق از او شفاعت کنند؛ و در نتیجه مانع از این شوند که صاحبِ کبیره جاودانه در آتش بماند»<sup>۱</sup>.

اما یکی از شاگردانِ بزرگ و مشهورِ حسن به نامِ واصل بن عطاء غزال (فت، ۱۳۱ هـ) در این رأی با استادِ خود مخالف کرد و گفت: حکم حسن در موردِ گناهانِ بزرگ و کوچک هر دو یکی است و این خطاست. و او خود معتقد شد که صاحبِ کبیره نه کافر است و نه مؤمن، بلکه در حدّ فاصل میان این دو است یعنی فی منزلةِ بینَ منزلتین. و

۱. شهرستانی، الملل و النحل، ۱/ ۱۹۷-۱۹۸؛ عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ۱۶۰-۱۶۳، بیروت،

مقصود او از این بیان آن بود که صاحب کبیره فاسق است، و او از عذاب آتش رهایی نخواهد یافت. و چون حَسَن بصری از پذیرفتن این رأی تن زد، واصل از او جدا شد، و حلقه درسی دیگر تشکیل داد. حَسَن گفت «اعْتَزَلْ عَنَّا» از ما گوشه گرفت، و پس از آن واصل و همفکران او به معتزله (گوشه گرفتگان) مشهور شدند.<sup>۱</sup>

برای روشن شدن این بحث گوییم: مقصود از فسق خروج از طاعت خداست با وجود ایمان به او.<sup>۲</sup> عَلَامَةُ جَلِيٍّ (فت، ۷۲۶ ه.ق.) گوید: کُفْرُ آن است که ایمان نباشد یا ضد ایمان باشد یا غافل از آن؛ فسق آن است که شخص مؤمن باشد ولی از طاعت خدا بیرون؛ و نفاق آن است که ایمان آشکار کند و کُفْر پنهان. معتزله گفتند: فاسق نه مؤمن است و نه کافر؛ منزلتی و جایگاهی دارد میان ایمان و کُفْر. خوارج و برخی گروه های دیگر گفتند، فاسق کافر است. و حَسَن بصری گفت: فاسق، مُنَافِق است. اما امامیه و اشاعره و برخی گروه های دیگر گفتند: فاسق، مؤمن است هر چند از طاعت بیرون رفته باشد چون تعریف مؤمن بر او صدق می کند.<sup>۳</sup>

\*\*\*

اما در مورد ذات و صفات خدا، باید دانست که در ذات خدای تعالی میان معتزله و دیگران چندان اشکالی در میان نیست. ولی در خصوص صفات، بحث از این جا پیش آمده که در کتاب خدا و احادیث برخی صفات حسی و برخی صفات معنوی آمده است که ذات الهی بدانها وصف شده است. صفات حسی مانند «عین» (چشم) و «ید» (دست)، و صفات معنوی چون «علم» و «قدرت». در قرآن مجید آمده است «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح، ۴۸ / آیه ۱۰) یعنی دست خدا برتر از دست های ایشان است، و در

۱. زهدی حسن جارالله، المعتزله، ۱۴ - ۱۶، قاهره ۱۹۴۷ / ۱۳۶۶.

۲. الْفَيْسُقُ وَ الْفُسُوقُ = الْخُرُوجُ عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ مَعَ الْإِيمَانِ، وَ الْفَاسِقُ مَنْ شَهِدَ وَ اعْتَقَدَ وَ لَمْ يَعْمَلْ (جرجانی، تعریفات، ۱۴۲).

۳. «وَالْفَاسِقُ مُؤْمِنٌ لِيُؤْجِدَ حَدَّهُ أَيْ حَدَّ الْمُؤْمِنِ فِيهِ»، ← عَلَامَةُ جَلِيٍّ، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۵۹۶ - ۵۹۷، چاپ ابوالحسن شعرانی، اسلامیه، ۱۳۹۸ ه.ق.

قرآن مجید (قمر، ۵۴ / آیه ۱۴) خطاب به نوح و کشتی او می‌گوید «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا» = زیر نظر ما روان می‌بود؛ باز خطاب به نوح می‌گوید «اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا» (هود، ۱۱ / آیه ۳۷؛ مؤمنون، ۲۳ / آیه ۲۷) کشتی را زیر نظر ما بساز. که متکلمان همه را تأویل کرده و به معنی علم<sup>۱</sup> گرفته‌اند. و در حدیث آمده است «عَيْنُ اللَّهِ تَرَعَاكُمْ»<sup>۲</sup> یعنی چشم خدا از شما رعایت می‌کند. باز در قرآن مجید آمده است «... ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف، ۷ / آیه ۵۴) یعنی خدا بر عرش مستوی شد. این گونه آیات و احادیث در میان مسلمانان نخستین چندان سؤالی بر نمی‌انگیخت، چه همه آنان، این قبیل آیات و روایات را به معنی ساده ظاهری می‌گرفتند و اهل لغت یعنی تازیان آن‌ها را به آسانی می‌فهمیدند. و مثلاً جمله اول را به معنای تأیید و جمله دوم را به معنی رعایت، و سوم را به معنی تسلط می‌دانستند. اما گروهی به تأویل این گونه آیات و آثار پرداختند و از این جا تشبُّت و اختلاف در تفسیر آیات پیدا شد. به احتمال زیاد موالی و مردمان غیر عرب بیشتر بدین کار پرداختند چه آن جماعت به تأویل اوصافی نظیر این‌ها، در اصول عقاید ادیان پیشین خود، انس داشتند و از آن جدایی و رهایی نمی‌توانستند یافت.

نتیجه این بحث‌ها درباره معنی و مفهوم صفات خدا به سه صورت زیر ظاهر گشت:  
- آنان که به ظاهر حروف و کلمات اعتقاد یافتند، آن‌ها را مُشَبَّه یا اهل تشبیه (=تجسیم) نامیدند؛

- آنان که ظاهر حروف و کلمات قرآن مجید را درباره صفات رها کردند و در تأویل فرو رفتند، آنان را مُعْطَلَه یا اهل تعطیل نامیدند؛

- و آنان را که در اعتدال ماندند و محافظه کاری کردند، صفاتیّه یا مُتَرَهّه یعنی اهل تنزیه خواندند.<sup>۳</sup>

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱۶۵، ۱۹۵، ۲۱۸.

۲. یازجی و کرم، اعلام الفلسفة العربیة، بیروت، ۱۹۵۶.

۳. علی مُصْطَفَى العَرَابِی، تاریخ الفِرَق الاسلامیة (و نشأة علم الکلام عند المسلمین)، ۱۲۷ - ۱۳۱، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۹۴۸.

\*\*\*

ولی جبر و اختیار، مسأله‌ی بسیار مشهور است، و در این که آیا انسان مجبور است و یا مُختار، مسلمانان نیز مانند اقوام دیگر بحث‌های طولانی و غالباً عَبَث و بی‌فایده کرده‌اند، و هم چنان معرکه‌آراء و عقاید گوناگون است. و در این باره کتاب‌ها، رساله‌های بسیار پرداخته‌اند و هنوز کم و بیش ادامه دارد، و به قول شاعر:

در میانِ جبری و اهلِ قَدَر هم چنان بحث است تاحشر، ای پسر!  
 به طور خلاصه در باب این مسأله جماعتی رأی اختیار و قول به آزادی انسان را در حَرَکات و سَكَناتِ خود برگزیدند و به قَدَریّه معروف شدند؛ فرقه‌ی دیگر فکر جبر و قول به اضطرار و بی‌اختیاری انسان را در حرکات و سکناتِ خود انتخاب کردند و به جبریّه موسوم شدند. قَدَریّه می‌گفتند اعتقاد به جبر به معنی آن است که انسان تکالیف شرعی را نیز انکار کند و ثواب و عقاب را بی‌معنی بداند، چه آن که مجبور است و از خود اختیاری ندارد، انجام تکالیف درباره‌ی او بی‌معنی می‌شود، و خداوند او را عذاب هم نباید بکند، چه او در طاعت و عصیان هر دو هیچگونه قدرتی ندارد و مقهور اراده‌ی خداوند است.<sup>۱</sup> قَدَریّه، در بابِ صَحّتِ عقیده‌ی خود مبنی بر اختیارِ انسان به آیات و احادیثِ نسبتاً زیادی استناد می‌جستند. در مقابلِ جبریّه، قَدَریّه را تحقیر و حتّی تکفیر می‌کردند و می‌گفتند: اَهْلِ قَدَر با اثباتِ قدرت برایِ بندگان در عَمَل به دو قدرت (قدرتِ خدا و قُدرتِ بندگان) اعتقاد کرده‌اند و این نوعی دوئین‌گرایی یا تَنَوُّیّت<sup>۲</sup> است، که مذهبِ مَجُوسان

۱. جبریّه و بسیاری از اشاعره می‌گفتند «العَبْدُ و ما فی یَدِهِ لِمَوْلَاهُ» بنده و آنچه در دستِ او هست از آن خدایگانِ اوست، و بنده را هیچگونه اعتراضی درست نباشد. به قول شاعر: ←

بنده‌ایم و پیشه‌ی ما بندگی است	بندگان را با سبب‌ها کار نیست
می‌نخواهد کارِ بنده علّتی	جز که فرموده است مولیٰ خدمتی.
شبستری گوید (گلشن راز، ۹۰، دکتر مؤحد):	
کسی کو با خدا چون و چرا گفت	چو مشرکِ حضرتش را ناساز گفت
وِرا زبید که پُرسد از چه و چون	نباشد اعتراض از بنده موزون.

بوده است. و از این جا بود که پیوسته حدیثِ زیر را در ردّ و انکارِ معتقدان به قدرت و اختیارِ انسان نقل می‌کردند که می‌گوید: «الْقَدَرَةُ مَجْرُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ، إِنْ مَرَضُوا فَلَا تَعُودُهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُهُمْ»<sup>۱</sup> قدری مذهبِ مجوسانِ این اُمت‌اند، اگر بیمار شوند به عیادتِ آنان مروید، و اگر بمیرند به تشییع جنازهٔ آنان حاضر مشوید. شیخ محمود شبستری می‌گوید:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است      نبی فرمود کماو مانند گبر است  
چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت      مر این نادانِ ابله ما و من گفت<sup>۲</sup>

۱. شیخوطی، الجامع الصغیر، ۱۴۷/۲.

۲. گلشن راز، ۸۸، دکتر صمد مؤحد.

## چهار مسأله مهم کلامی

از مباحث مهم اهل کلام که بیش از همه به تفسیر قرآن مجید مربوط می‌شود، چهار مسأله بیشتر از همه اهمیت دارد ۱- مسأله خلق یا قدمت قرآن، که از آن غزالی خود نسبتاً به تفصیل بحث کرده است، و این جا نیاز به تکرار آن نیست؛ ۲- مسأله عدل است که اشعریه و اهل سنت به آن اعتقاد ندارند؛ ۳- امامت و جانشینی رسول اکرم، که هر چند اهمیت بسزایی دارد، مستلزم ذکر مقدمات زیادی است، و غزالی خود از آن نیز بحث کرده است؛ ۴- مسأله توحید مطلق و رؤیت خدا، که از مسائل مهم کلامی است و معتزله و شیعه با اشاعره و اهل سنت در این باره روی در روی هم ایستاده‌اند و نظر به اهمیت آن از لحاظ تفسیر قرآن مجید، در این جا از آن موضوع بحثی می‌کنیم:

توحید مطلق و رؤیت خداوند، متکلمان معتزلی، تحت تأثیر استدلال‌های عقلی و فلسفی، به توحید مطلق خداوند معتقد بودند، و او را از هر چه مایه تشبیه به مخلوقات و اجسام باشد تجرید می‌کردند؛ و از این روی، آیات و روایاتی را که از آن‌ها گمان تشبیه خداوند به اجسام و مخلوقات برود، تأویل می‌کردند، و آن را به معنی ظاهری آن نمی‌گرفتند. و از همین جاست که از مسائل مهم کلام در آغاز، مسأله رؤیت خداوند در قیامت بوده است. که اهل حدیث و اشاعره به استناد ظاهر آیاتی از قبیل «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ



ناضرةً إلى ربها ناظرة»<sup>۱</sup> یعنی در روز رستاخیز چهره‌هایی تر و تازه باشند که به سوی پروردگار خود می‌نگرند، و اخباری از قبیل «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لِأَنْضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ»<sup>۲</sup> یعنی زود باشد که پروردگار خود را روز قیامت ببینید چنان که ماه شب چهارده را، و در وقتِ رؤیتِ او ازدحام نمی‌کنید، رؤیت خداوند را ممکن می‌دانستند. ولی معتزله از ترسِ آن که مرئی بودن از خواص اجسام است، و اعتقاد به مرئی بودن خدا مستلزم اعتقاد به جسم بودن او خواهد شد، این قبیل آیات و اخبار را تأویل می‌کردند، و مخالفانِ خود را به تجسیم [جسم پنداشتن خدا] و تشبیه [همانند ساختن آفریدگار به آفریدگان] مُتَّهَم می‌کردند. در حالی که چندان نیازی به تأویل نبوده است و عَدَمِ رؤیتِ خدا در دُنیا و آخرت به دلیل عقل ثابت است. به تعبیر ابن ابی‌الحدید، در اعتقاد معتقدان به رؤیت، یکی از دو مقدمه استدلال ایشان فاسد و باطل بوده است. زیرا گمان می‌کردند: خدای تعالی ذاتِ موجودی است، و رواست که هر موجودی دیده شود، پس خدا نیز مرئی است؛ در حالی که یکی از دو مقدمه درست، ولی دیگری باطل بوده، و از اینجا بود که کار نتیجه بر بسیاری از مردم مشتبه شده است.<sup>۳</sup> در توضیح این نکته گوئیم:

رؤیت یعنی به چشم دیدن خدای تعالی به فتوای عقل و منطقی صریح، ناممکن است؛ خواه آن خدایی که فطرت سلیم بر وجود او گواهی می‌دهد و خواه خدایی که متکلمان اشعری و معتزلی به گمان خویش درباره او به مشاجره و مناظره برخاسته‌اند. در قرآن مجید هیچ جا از رؤیت ذکر نیامده، بلکه در همه جا سلبِ رؤیت کرده است «لَا تُدْرِكُهُ الْإِبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْإِبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»<sup>۴</sup> دیدگان او را ادراک نتوانند، و او

۱. سوره قیامت، ۷۵ / آیه ۲۲ و ۲۳.

۲. عزالدین، محمود کاشانی، مصباح الهدایه، ۳۸، چاپ استاد هُمایی؛ ابن اثیر، نهایه، ۱۲۲/۲، ۱۹۴۷.

۳. شرح نهج، ۲۴۱/۳.

۴. سوره انعام، ۶ / آیه ۱۰۳. اما اشاعره و اهل سنت گویند «.. رؤیت دیگر است و ادراک دیگر. رؤیت

دیدگان را ادراک تواند کرد، و او لطیف آگاه است. به تعبیر فردوسی بزرگ :

به بینندگان آفریننده را      نبینی مرنجان دو بیننده را.

حضرت امیرمؤمنان (ع) در دُعای «صَبَاح» که به او منسوب است گوید «یا مَنْ قَرَّبَ  
عَنْ خَوَاطِرِ الظُّنُونِ وَ بَعُدَ عَنْ مَلاحِظَةِ العِیُّونِ» ای کسی که به دل‌ها نزدیک شده‌ای و از  
دیدار دیدگان دوری.

آیات قرآن که ظاهر آن منشأ توهم اشعریان شده همه جا با عبارت «نَظَر» است نه  
«رُؤیت». و «نَظَر» با «رُؤیت» بسیار فرق دارد. نَظَر در فارسی نگریستن است و رُؤیت و  
«ابصار» دیدن. و از این جهت ارباب لغت نظر را به «تَقْلِیبِ حَدَقَه» یعنی برگردانیدن  
چشم به سوی مرئی تفسیر می‌کنند نه به معنی دیدن به چشم «و نَظَر رُؤیت نیست، بلکه  
تَقْلِیبِ حَدَقَه است... و دلیل بر آن که نَظَر به معنی رُؤیت نیامده است آن است که عَرَب  
اثبات نظر کند و نفی رُؤیت، آن جا که گوید نَظَرْتُ اِلَى الهِلَالِ فَلَمْ اَرَهُ به ماه نگریستم و  
ندیدم او را، و اگر نظر به معنی رُؤیت بودی این کلام متناقض بودی به منزله آن بودی که  
گفتی رَأَيْتُ الهِلَالَ وَ لَمْ اَرَهُ ماه را دیدم و ندیدم، و این باطل است»<sup>۱</sup> به عبارت دیگر،

→ ممکن است و ادراک مُتَعَذِر و ناممکن. چه جُزْمِ اَفْتَابِ تَوَانِ دِیدِ، اَمَّا اِدْرَاکِ تَوَانِ کَرْدِ (مصباح  
الهدایه، ۳۹). سنائی در هجو ممدوحی «خواجه علی» نام که وعده صله و بخشش داده ولی عملی نکرده  
بوده، از این عقیده معتزله به ظرافت و طنز بسیار استفاده کرده است (دیوان، ۸۰۶، مدرس):

روي من شد چو زر و دیده چو سیم	از پی بخششات ای خواجه علی
رسم آن سیم بر دیده من	چون خدای است بر معتزلی!

[یعنی هرگز رُؤیت نمی‌شود.]

خاقانی شروانی نیز همین عقیده را داشته است (دیوان، ۴۵۱، دکتر سجادی):

رُؤیتِ حَقِّ بَه بِرِ مَعْتَزَلِی	شدنی نیست بین انکارش
معتقد گردد از اثباتِ دلیل	نفی «لَا تُسَدِّرُکَهُ الْاِبْصَار» ش
گوید از رُؤیتِ حَقِّ محروم‌اند	مشتی آب و گِلِ روزی خوارش
خوش جوابی است که خاقانی داد	از پی زد شدنِ گفتارش
گفت من طاعتِ آنکس نکنم	که نبینم پس از این دیدارش!

۱. ابوالفتوح رازی، تفسیر، ۳۳۰/۱۱، ابوالحسن شعرانی.

می‌توان گفت نَظَرَ یا نگریستن مقدمه رؤیت یا دیدن است و ممکن است با نگریستن به سوی چیزی، انسان آن را ببیند یا نبیند؛ ولی رؤیت غایت است چنان که عَرَبٌ گوید «مَارِلْتُ أَنْظُرُهُ حَتَّى رَأَيْتُهُ» یعنی پیوسته به او می‌نگریستم تا آن‌گاه که بدیدم. دلیل دیگر بر این که نظر غیر از رؤیت است این است که در ابصار نیز که مترادف با رؤیت است وضع بر همین منوال است. نَظَرَ مقدمه است و پس از آن ابصار دست می‌دهد و یا نمی‌دهد. چنان که در قرآن مجید می‌فرماید: «وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ»<sup>۱</sup> و اگر آنان را به هدایت و راه راست فراخوانی نشنوند و آنان را می‌بینی که به سوی تو می‌نگرند در حالی که نمی‌بینند.

پس امثال این کاربردها در عَرَبی فصیح دلیل است بر این که نظر با رؤیت در اصل معنی تفاوت دارد. حال اگر بپرسند که «چون تأویل مخالفان باطل شد، تأویل درست آیه چیست؟» گوییم تأویل درست آن است که نظر به معنی انتظار است. و این را روایت کرده‌اند از عبدالله عَبَّاس و قَتاده و ابن جَرَّيج و ابوصالح و سعید جُبَیر، و روایت کرده‌اند از امیرالمؤمنین علیه الصلوة والسلام و جماعتی از اهل علم و نظر...»<sup>۲</sup>.

ولی این که برخی گویند کلمه نَظَرَ اگر متعدی به نفس باشد در معنی انتظار است ولی با (فی) به معنی تفکر و با (لام) به معنی رأفت، و با کلمه (إِلَى) به معنی رؤیت است، صحیح نیست. چرا که اولاً با کلمه (إِلَى) نیز به معنی انتظار و نگرانی آمده است، مانند این آیه «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ»<sup>۳</sup> ای انتظارِ الی مَيْسَرَةٍ و اگر وامداری تنگ دست باشد او را مهلت باید داد تا گشایش یابد. و شاعر گفته است: «نَظَرَ الْحَجَّاجُ إِلَى طُلُوعِ هِلَالٍ» حاجیان به طلوع هلال انتظار می‌کشیدند؛ ثانیاً به معنی تقلیبِ حدقه و نگریستن است نه دیدن به حاسه چشم. پس آیاتِ نَظَرَ را نمی‌توان دلیل رؤیت قرار داد:

۱. سورة أعراف، ۷ / آیه ۱۹۸. تفسیر ابو الفتوح، ۲۵۷/۵ که در شرح این آیه نیز مسأله «نظر» را در ارتباط با «ابصار» یا «رؤیت» مطرح کرده و مَفْصَلاً بحث کرده است.

۲. بقره، ۲ / آیه ۲۸۰، تفسیر ابو الفتوح، ۴۰۳/۲، شعرانی.

۳. جلال همایی (استاد...)، «حواشی» مصباح الهدایه، ۳۸ - ۳۹، کتابخانه سنائی.

و میان آیات قرآن از این جهت هیچ اختلاف نیست.

برخی از اشاعره برای این که میان دو نَظَر جمع کنند، عقیده دیگری ابراز کرده‌اند و آن این است که گفته‌اند: هر جا که ذکرِ نظر شده مؤمنان مقصوداند، که خدا را در بهشت ببینند، و هر جا که خلاف آن بوده مُراد کافران و منافقان اند که در قیامت از رؤیت دیدار خداوند محروم اند ولی این تکلف بی‌فایده است، و در قرآن و حدیث دلیل استواری جهت اثبات آن نیست، و لذا بدان اعتنا نمی‌توان کرد.

یک نظر نیز گروهی از اشاعره یعنی ضارر<sup>۱</sup> ابراز کرده‌اند و آن این است که می‌گویند: آدمی را حاسه ششمی است جدا از حواس پنجگانه ظاهری که در روز رستاخیز بکار افتد و خدا را با آن چشم می‌بیند.<sup>۲</sup>

اما برخی از صوفیه و عرفا گویند که مراد از رؤیت، به چشم ظاهر دیدن نیست، بلکه مقام شهود حق در مرتبه عین الیقین و حق الیقین است که تنها کسانی که دریافته‌اند می‌دانند، و استدلال و برهان نمی‌پذیرد. در این مقام بود که حسین علی - علیهما السلام - فرمود «لَمْ أَعْبُدْ رَبَّكُمْ إِذَهُ» خدایی را که نبینم عبادت نکنم؛ و امیر مؤمنان فرمود کَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا از دَدْتُ يَقِيناً اگر پرده غیب نیز بر افتادی بر یقین من نیفزودی؛ و در قرآن مجید فرمود: فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفَبَصَرُكَ آيَوْمَ حَدِيدٌ<sup>۳</sup> پس باز گشودیم پرده چشمان تو را، و امروز دیدگان تو تیز (بین) است.<sup>۴</sup>

\*\*\*

چنان که گفتیم، علم کلام با بحث‌های معتزله بود که شکل یک علم اسلامی به خود

۱. أصحابِ ضراربن عمرو و حفص فزد (شهرستانی، الملک و النحل، ۱/۹۰).

۲. همانجا، ۱/۹۱ «وَأَتَيْنَا حَاسَةً سَادِسَةً لِلنَّسَانِ يَرَى بِهَا البَارِئُ تَعَالَى يَوْمَ الثَّوَابِ فِي الجَنَّةِ».

۳. سوره ق ۵۰ / آیه ۲۲.

۴. برای آگاهی بیشتر، ← خواجه طوسی، تلخیص الشَّحَل، ۱۸۱-۱۸۳، شیخ عبداللّه نورانی؛ شهرستانی، الملل و النحل، ۱/۱۰۰-۱۰۱؛ تفسیر ابوالفتح رازی، ۱۱/۳۳۰-۳۳۳ شعرانی؛ محمود کاشانی، وصباح الهدایه، ۴۰-۴۳، جلال همایی.

گرفت. اما فقیهان و دانشمندان اهل سنت، در آغاز کار، در دشمنی با معتزله تا آن جا پیش رفتند، که ابو یوسف از یاران ابوحنیفه آنان را «زندیق» خواند، و امام مالک بن انس و امام شافعی فتوی دادند که شهادت اهل اعتزال در محاکم شرعی پذیرفته نیست، چون در ایمان ایشان تردید است، و محمد بن حسین شیبانی (۱۳۲ - ۱۸۹ هـ.ق) فتوی داد که هر کس پشت سر معتزلی‌ها نماز خوانده باید نماز خود را اعاده یا قضا کند. طبیعی است که «افراط از یک سوی موجب افراط از سوی دیگر نیز می‌شود»،<sup>۱</sup> معتزله نیز تا زمانی که می‌توانستند مقابله به مثل کردند، و از جمله از تمایل مأمون و معتصم و واثق استفاده کردند، و اهل سنت و حدیث و مقدم ایشان امام احمد بن حنبل را، زیر فشار گذاشتند که به مخلوق بودن کلام خدا اقرار دهند.

\*\*\*

با روی کار آمدن متوکل، در حقیقت آفتاب دولت معتزله و روزگار شکوفایی اندیشه به مغرب گرایید، زیرا - به تفصیلی که یاد خواهد شد - وی امام احمد بن حنبل را با احترام بسیار آزاد کرد، و از بحث دربارهٔ مخلوق بودن قرآن جلوگیری نمود. از این تاریخ به بعد، دیگر معتزله هم در دستگاه حکومت و هم در نظر عامه حامیان مهمی نداشتند، و با ضعف ایشان، علم کلام نیز داشت از رونق می‌افتاد، در این روزگار بود که ابوالحسن اشعری ظهور کرد، و علم کلام را براساس عقاید اهل سنت و حدیث گذاشت، ولی از ادله عقلی معتزله نیز در تشیید مبانی عقاید اهل حدیث استفاده بسیار کرد. وی با قبول احکام امام شافعی در فروع دین، با وجود نهب اسلاف، ادله کلامی خود را در تحقیق اعتقادات و تحکیم اصول عقاید اهل سنت بکار برد، و به مبارزه با معتزله برخاست، و چون هم در کلام قوی دست بود و هم بر حدیث و تفسیر اطلاع کامل داشت در این مبارزه بسیار کامیاب شد، و او و شاگردانش از یک سوی، و برخی از متکلمان شیعه از سوی دیگر، معتزله را سخت در میان گرفتند، و بساط ایشان را تقریباً برچیدند.

1. «An extremity in one end leads into another»

به نحوی که پس از ابوعلی جبائی و ابوهاشم جبائی و ابوالقاسم بلخی، جز یکی دو سه مرد نامی بزرگ از میان ایشان برنخواست که اهل بحث و مناظره در سطح والایی باشد، و بتواند در برابر اشاعره بعدی قَدِّ علم کند. در حقیقت آخرین دوره اعتبار معتزله مُقارِنِ ایّامی است که ابوالقاسم اسماعیل بن عبّاد طالقانی (۳۲۶-۳۸۵ هـ) معروف به صاحبِ عبّاد وزیر آل بویه از شاگردان ابوهاشم جبائی نفوذ و ریاست داشته، و دِیالِمِه به مناسبت دشمنی با خلفا و اهل تسنُّن، از ایشان تشویق می‌کرده‌اند.

## ابوالحسن اشعری

(وفات ۳۳۴ ه. ق.)

ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری از اَحقادِ ابوموسی اشعری (قت، ۴۲ ه. ق) صحابی مشهور بود، در سال ۲۶۰ در بصره متولد شد، و به سال ۳۲۴ ه. ق در بغداد درگذشت. وی که بزرگ‌ترین و نخستین نماینده مذهب اشعریه است (اشعریه اساساً منسوب به نام او هستند) از زکریای ساجی، ابوخلیفه جُمحی، سهل بن نوح بصری، محمد بن یعقوب مُقری، مصری و عبدالرحمن خَلَفِ ضَبَّی مصری حدیث شنید. چون مادرش با ابوعلی جُبَّائِی (۳۲۵ - ۳۰۳ ه. ق) متکلم بزرگ معتزلی ازدواج کرد، ابوالحسن در خانه پدرخوانده خود بزرگ شد و تربیت یافت، و جُبَّائِی دقایق علم کلام را به او آموخت، و او در عقیده به اعتزال به وی گروید، و هم در آن روزگار از پیشوایان معتزله بشمار می‌آمد. بنا بر قول مُورخان، اشعری چهل سال با معتزله همنشینی و هم‌رایی کرد.<sup>۱</sup> اما در این ایام بر بعضی از آراء استاد (به ویژه در مسأله خلق قرآن) اعتراضاتی می‌کرد، چندی نیز گوشه‌گیری کرد، و در آن انزوا، عقاید اهل سُنَّت را با ادله کلامی و عقلی مُدکَّل می‌ساخت. تا این که یک روز جمعه در جامع بصره به روی تختی رفت و با

۱. ابن خَلکان، وفیات، ۴۶۴/۱، تهران؛ ابن جوزی، المستظم، ۳۳۳/۶.

صدای بلند فریاد برکشید: «ای مردم هر کس مرا می‌شناسد که می‌شناسد، ولی هر کس نمی‌شناسد خود را به او می‌شناسانم. من فلان پسرِ فلان هستم. من قایل به خلقِ قرآن بودم، و معتقد بودم که دیدگانِ ما خدا را نبیند، و فاعلِ افعالِ شرِّ من هستم؛ اما اینک از همه آن‌ها توبه می‌کنم، و بر ردِّ معتزله معتقدم و فضیحت‌ها و عیب‌های آنان را آشکار می‌کنم».<sup>۱</sup>

اندک اندک چنان شد که اشعری علناً معتزله را لعن می‌کرد، و بر روزهایی که مذهبِ اعتزال داشته و از «صلاح» و «اصلح»<sup>۲</sup> دم می‌زده، اظهارِ تأسُّف و ندامت می‌کرد. تا این که یک روز به مناظره با استادِ خود ابوعلی جُبَّائِی پرداخت. ابنِ خلکان یکی از آن مناظرات را که میان شاگرد و استاد در بابِ قاعدهٔ «صلاح و اصلح» واقع شده یاد می‌کند. در این مناظره جُبَّائِی شکست خورد، و شاگردِ خود را به «دیوانگی» نسبت داد. خلاصهٔ آن مناظره را ذیلاً نقل می‌کنیم:

— ابوالحسن اشعری، سه برادر بودند: یکی نیکوکار و پرهیزگار، دیگری کافر و فاسق و شور بخت، و سوومی صغیر و کودک. این سه برادر مردند، اکنون حالشان چگونه باشد؟

۱. همان جا؛ نیز مقریزی، الخطط، ۱۸۶/۴ - ۱۹۱.

۲. صلاح و أصلح، مبعثی از مباحث علم کلام است که بیشتر معتزله از آن دفاع کرده‌اند. و به نظر آنان «خدا آن چه را برای نوع بشر مناسب‌تر بوده و مفیدتر از همه، انجام داده است». گروهی که از این اندیشه و نظر دفاع کرده‌اند زیاد مشهور نیستند. ولی ابوالهدیل غلاف به این عقیده بوده است. ابراهیم نظام بلخی این عقیده را روشن کرده بیان داشت که «در عالم شماره‌های متعددی از امور وجود دارد که همه به شیوه‌ی یکسان خوب و خیرند، ولی خدا معمولاً بهترین و مفیدترین آن‌ها را برای انسان انجام می‌دهد، و اگر غیر از این بکند ظلم کرده است.» این عقیده گویا از آن جا ناشی شده بود که برخی از متفکران این مطلب را مطرح کرده بودند که «آیا این عالم بهترین عوالم ممکن است یا نه؟» و معتزله که این عالم را بهترین عوالم ممکن می‌پنداشتند می‌گفتند: نه تنها خدا صلاح حالِ بندگانِ خود را در نظر می‌گیرد، بلکه صالح‌ترین و شایسته‌ترین شیء هر امری و حادثه‌ی را باید انجام بدهد. اشعری به ویژه ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری بنیانگذار این مکتب کلامی، و عزالی می‌گفتند: اصلاً طرح این موضوعات زاید و عبث است، و برخلاف اصول شرع و عقل هر دو است. ← مقالات الاسلامیین، ۲/۲۳۱ - ۲۳۳؛ شهرستانی، الملل و النحل، ۱۰/۵۴ - ۵۵؛ فخر رازی، الاربعین، ۲۴۹ - ۳۵۹، حیدرآباد، ۱۳۴۳ ه.ق.



- جُبَّائِي، زاهد نیکوکار در بهشت و درجات باشد؛ کافر فاسق به دوزخ و دَرَکات رَوَد، و کودک از اهل سلامت باشد.

- اشعری، اگر آن کودک خواهد که به درجات رَوَد، او را اجازه دهند؟

- جُبَّائِي، نه! زیرا او را گویند که برادرت به این دَرَجات رسید برای آنکه طاعات زیاد داشت و ثرا طاعات نیست.

- اشعری، اگر آن کودک بگوید که تقصیر از من نیست، زیرا تو مرا زنده نگذاشتی و بر طاعت قدرت ندادی، چه می‌گویی؟

- جُبَّائِي، خدای تعالی گوید: من دانایتر بودم که اگر تو زنده می‌ماندی معصیت می‌کردی و سزاوار آتش سوزان می‌شدی، لذا مصلحت تو را رعایت کردم.

- اشعری، اگر برادر کافر بگوید، خدایا همچنان که حال او را می‌دانستی حال مرا هم می‌دانستی، پس چرا مصلحت او را رعایت کردی و از آن مرا نکردی، و اهل دوزخم ساختی؟

- جُبَّائِي، تو دیوانه‌ای!

میان اشعری و جُبَّائِي مناظره دیگری هم نقل شده که خلاصه‌اش این است: مردی از جُبَّائِي پرسید «آیا رواست خدا را عاقل بگویند؟» جُبَّائِي گفت: نه، زیرا عقل مشتق از «عقال» است و عقال به معنی مانع است، و منع در حق خدای تعالی محال است. اشعری که در آنجا حاضر بود گفت: بنابر قیاس شما خدا را «حکیم» هم نمی‌توان گفت، زیرا این اسم مشتق از «حکمة اللجام» است و آن آهنی است که چهارپا را از خروج مانع می‌شود. و در این باب به شعر حَسَّان استناد کرد که می‌گوید:

فَنَحْكُمُ بِالْقَوَافِي مَنْ هَجَانَا      وَ نَضْرِبُ حِينَ تَخْتَلِطُ الدَّمَاءُ

که معنی آن «نَمْنَعُ بِالْقَوَافِي مَنْ هَجَانَا» است یعنی منع می‌کنیم به وسیله قافیه‌ها و اشعار، کسی را که ما را هجو کند.. جُبَّائِي پاسخی نیافت. پس از اشعری پرسید. تو چه

می‌گویی؟ گفت: من استعمال «حکیم» را روا می‌دارم ولی «عاقل» را نه، زیرا شیوه من در مأخذ نام‌های خدا، سماع شرعی است نه قیاس لغوی، پس «حکیم» را بکار می‌بردم چون شرع بکار برده، ولی عاقل را بکار نمی‌برم چون شرع بکار نبرده است، و اگر بکار می‌برد، من هم بکار می‌بردم!<sup>۱</sup>

□ □ □

باید دانست که اشعری نخستین کسی نبود که در ردّ معتزله کتاب نوشت. چه پیش از او ابن راوندی (فت، ۲۹۸ ه.ق.) که در عصر او کسی از او ماهرتر در علم کلام نبود، از معتزله جدا شد، و در ردّ عقاید و بیان فضایح ایشان کتاب نوشت. در میان شیعه نیز کسانی چون ابو عیسی الوریاق (فت، ۲۴۷ ه.ق) به پیکار قلمی و عقیدتی با بسیاری از اصول معتزله پرداخت.<sup>۲</sup> اما چرا هیچ یک از این دو، و نیز گروه زیاد دیگری اهمّیت اشعری را نیافتند؟ شاید دلیل این امر آن باشد که اهل سنت نسبت به شیعه همان بی‌مهری را نشان می‌دادند که نسبت به معتزله، و در مواردی نفرت آنان از شیعه بیشتر از معتزله بود.<sup>۳</sup> اما اشعری کار خود را از راه معقول انجام داد. یعنی نخست به اهل سنت روی آورد، و در ملأ عام از اصول عقاید اعتزالی خود توبه و معتزله را لعن و نفرین کرد، و به عقاید سلف صالح برگشت، و نتیجه این شد که در میان اهل سنت پیروان و هواخواهانی پیدا کرد که به سخنان او گوش فرا دهند؛ دوم این که در بیان عقاید خویش راه میانه‌یی در پیش گرفت، و سخنانی گفت که حدّ وسط میان اعتقادات اهل سنت و معتزله بود. زیرا علمای قدیم اهل سنت به نقل (قرآن و حدیث) متشبّث بودند و عقل را در امور دینی وزنی و واقعی نمی‌نهادند، و جدل و استدلال عقلی را در امر دیانت به هیچ روی بر نمی‌تافتند؛ معتزله نیز در جهت مقابل بودند و عقل را بیشتر ارج می‌نهادند و در اعتماد بر آن افراط می‌کردند، و حدیث را ترک و محدّثان را تحقیر و گاه تکذیب

۱. احمد امین، طهر الاسلام، ۶۸/۴ - ۶۹، چاپ اول، قاهره، ۱۹۵۵.

۲. خنّاط، الاتصار، ۱۷، چاپ نیبرگ.

۳. زهدی جارالله، المعتزله، ۲۰۲.

می‌کردند، و آیات متشابه قرآن کریم را تأویل بعید می‌کردند به نحوی که اهل سُنَّت هرگز بدان اقرار نداشتند، و خلاصه شکاف میان دو فرقه زیاد بود، و لازم می‌نمود که کسی دو نظرگاه را به هم نزدیک سازد، و در مجرای واحدی بیندازد تا همه یا اکثریت راضی باشند؛ و این کاری بود که اشعری انجام داد. زیرا وی به نقل متمسک شد و بدان عمل کرد، و در تفسیر و اثبات نقل از عقل یاری گرفت و چنان که غزالی می‌گوید «نشان داد که اشعریه میان شرع منقول و حق معقول خلاف و خصومتی نمی‌بینند».<sup>۱</sup>

یک عامل دیگر را نیز در این باره باید یاد کرد، و آن عامل سیاسی بود. عقاید ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری چنان تنظیم شده بود که حق «چون» و «چرا» و سؤال از علت وقوع وقایع را از مردم سلب می‌کرد و چنین القاء می‌کرد که باید به وضع موجود ساخت و دم بر نیآورد، و دستگاه حاکم عباسی و عالمان دینی طالب همین بودند که مردم زندگانی بکنند و به عبادت پردازند و در کارهای کشوری و اعمال خلافت تأمل و تفکر نکنند. و برای این منظور عقاید اشعری بسیار مناسب بود، و حال آنکه عقاید معتزله عقل‌گرایانه بود و در همه چیز به چون و چرا و تعلیل و سؤال می‌پرداخت، و از قدیم گفته‌اند که: «زیر هر سؤالی شیری خفته است».<sup>۲</sup>

به هر صورت، برخی از اهل تحقیق علت جدایی اشعری را از جُبَّائِی همین مناظره می‌دانند، ولیکن حق این است که انتقادات اشعری بر معتزله - چنان که گفتیم - به این قضیه منحصر نمی‌شود. چه، مسائل بسیار دیگری در کتب کلامی ذکر شده است که موجب جدایی ابوالحسن اشعری از معتزله و مایه نشأت گرفتن فرقه اشعریه شده است.<sup>۳</sup> از کارهای عمده‌یی که اشعری کرد این بود که: تشبیه را نفی کرد، و وجود صفات معنوی را ثابت دانست، و تنزیه را تا آن جا که گذشتگان روا می‌دانستند پذیرفت، و

۱. غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ۱۱-۱۲، قاهره، ۱۹۶۳.

۲. راغب اصفهانی، محاضرات، ۳/۳۱۹ «تَحْتَ كُلِّ لِمٍّ أَسَدٌ».

۳. موارد اختلاف اشعری با معتزله را مونگمری وات M. Watt در هفت مورد خلاصه کرده است.

*Enyclopedia of Islam*, Vol I, P. 694, (New edition).

دلایل نقلی و عقلی هر یک را مدوّن ساخت. صفات معنوی از قبیل علم، قدرت، اراده، و کلام قائم به نفس را ثابت کرد، بدعت‌های اهل بدعت را رد کرد و در این راه با ایشان به دلایلی که خودشان تمهید کرده بودند و او خود چهل سال با آن‌ها دمساز بوده سخن گفت،<sup>۱</sup> و قول به «صلاح و أصلح» و «حُسن و قبح عقلی» را باطل دانست، و عقاید مربوط به احوالِ بعث و احوالِ بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب را تنظیم و با اصولِ دیانت اسلام سازگارتر ساخت. در مسائل امامت و جانشینی پیامبر اکرم سخن گفت، و برخلاف بسیاری از معتزله و شیعه معتقد شد که مسأله امامت از اصول عقاید ایمانی نیست، بلکه قضیه‌ی مصلحتی و اجتماعی است.<sup>۲</sup>

بدین ترتیب، پیروان ابوالحسن اشعری زیاد شدند، و پس از او شاگردش ابن مجاهد (نیمه دوم سده چهارم) و دیگران راه او پیروی کردند، و قاضی باقلانی (فت، ۴۰۳ هـ ق) این مسائل را از او گرفت و مُهذَّب ساخت و مقدمات عقلی لازم را - از قبیل اثبات جوهر فرد، خَلَاء، قائم نبودن عَرَض به عَرَض، و عَدَم بقای عَرَض در دو زمان - که در اصول عقاید معتزله بود گرفت، و به شیوه دقیق خویش آنها را با مسائل ایمانی تلفیق کرد، و خَوْض یعنی فرورفتن و سخن گفتن در علم و کلام را برخلاف بسیاری از پیشوایان پیشین سنّت مانند شافعی و احمد حنبل مستحسن و نیکو دانست، و آن را در چشم اهل سنّت و پیروان اشعری خود بیار است، و این قواعد را تابع عقاید ایمانی قرار داد، تا این طریقه یعنی کلام اشعری شکلی مطلوب به خود گرفت، و یکی از دقیق‌ترین فنون نظری و علوم دینی و قرآنی شد.<sup>۳</sup>

۱. سُبکی، طبقات الشافعیّه، ۳/۳۹۷ - ۳۹۸، محمود الطّناحی و عبدالفتاح محمّد الحلّو.

2. D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology* PP. 79-81, New-York, 1903.

۳. ← اشعری، رساله فی استحسان الخوض...، ۹ - ۶؛ ابن خلدون، مقدّمه، ۴۶۵، بغداد؛ شهرستانی، الملک

و الجَل، ۱/۱۰۰ - ۹۴.

## معتزله

حدیثِ رویتِ صانعِ مرا مسلم شد که دستِ معتزلی غالب است و وجه پدید  
رسول را چو به دنیا نمی توان دیدن خدای را به قیامت چگونه بتوان دید؟  
(ظهیر فاریابی، دیوان، ۱۳۷، هاشم رضی).

می توان گفت در تحلیل نهائی، هر مسلمانی یا معتزلی است یا اشعری.<sup>۱</sup> لذا فهمیدن  
عقاید این دو فرقه بر هر مسلمانی - و یا هر کسی که می خواهد دین مسلمانی را بفهمد -  
لازم و ضروری است.

معتزله از یک نظر - دست کم تا روزگار اعتبار خود - مهم ترین فرقه کلامی اسلام  
بوده اند، زیرا حاصل اندیشه هایی که از مجادلات در میان جبریّه و قدریّه و مُرجئه  
پدید آمده بود، در آن گرد آمده است، و در آن، شیوه تفکر، بیشتر بر اصول عقلی  
یونانیان مبتنی بوده است، و تا حدودی علم لاهوت<sup>۲</sup> یهودیان و مسیحیان نیز در آن  
تأثیر نهاده بود. و دفاع از عقیده اسلامی در برابر مذاهب دخیله نیز در آن متبلور شد.  
آزادی نسبی اندیشه، قوّت و یافتن فنّ جدل، و عقل گرایی و رواج منطق نیز از آثار

۱. یکی از دانشمندان معاصر نیز گفته است: «انسان یا افلاطونی است یا ارسطویی».

2. Theodicy.

رواج عقاید این فرقه بوده است. و هر چند اشعریّه بعدها در برابر آن ظاهر گشتند. ولیکن تأثر اصول عقاید اشاعره از معتزله نیز امری بدیهی و روشن است. همین طور، این فرقه مقدمات آستی و توفیق میان باطن عقل و ظاهر شرع و یا فلسفه و شریعت را بنیاد نهادند.

- تاریخ ظهور معتزله. طبیعی است که حرکت کلامی در اسلام از حیات سیاسی و فعالیت‌های احزاب گوناگون برکنار نبوده است. مورخان همداستان‌اند که معتزله به دست اصل بن عطاء و عمرو بن عبید نشأت گرفت، و آن به دنبال خلافتی بود که میان آن دو و حسن بصری (فت ۱۱۰ هـ) بر سر مسأله مرتکب معصیت کبیره<sup>۱</sup> پدید آمد. ولیکن این خصومت دینی باطناً به یک خصومت سیاسی برمی‌گردد، و آن خصومت و خلافتی بود که میان امیر مؤمنان (ع) و معاویه در صدر اول ظهور کرد. و این امر از آنجا پیدا شد که گروهی معتدل پدید آمدند که از پیکار کردن در کنار علی (ع) سر باز زدند، و از پیکار او با معاویه خشنود نبودند، و از اینجا به «معتزله» موسوم گشتند، و گفته‌اند که همین نکته، بعدها اصل عمده همه معتزله قرار گرفت. و از دلایل همین مؤثرات سیاسی خلاف علی (ع) و عائشه با طلحه و زبیر است که در مجادلات اهل اعتزال نقش و اهمیّت کمی نداشته است.<sup>۲</sup>

و راجح این است که واصل در آغاز به تخطئه هیچ یک از دو حزب تصریح نکرد، ولیکن اظهار داشت که یکی از دو حزب بر ضلالت است، و مرتکب کبیره شده است، و از این روی، شهادت یک گروه بر ضد دیگری مردود است، و هر یک از آن دو به نسبت

۱. به اجماع مسلمانان، معاصی کبیره بر دو نوع است: «کبیره مطلقه»، و آن «شُرک» است، و خداوند آن در آتش مغلّد است؛ و «کبیره غیر مطلقه» که سبک‌تر از اولی است، و آن نه چیز است: (۱) کشتن نفسی که خدایش حرام کرده، مگر به حق؛ (۲) زنا؛ (۳) عُقُوقِ وَالِدَیْنِ؛ (۴) شهادت به دروغ؛ (۵) سِخْر یا جادویی؛ (۶) خوردن مال یتیم؛ (۷) رباخواری؛ (۸) واپس نشستن از جهاد؛ (۹) دادن نسبت زنا به زنان شوهردار (= قَدْف مُحْضَنَات)، ← (سیوطی، جامع صغیر، ۱۸۱/۲).

۲. یازجی و کرم، اعلام الفلاسفة العربیة، ۱۱۶، لبنان، ۱۹۶۴.

به ضدّ خودشان فاسق شمرده می‌شود. اما عمرو بن عبید، بسیار از این فراتر رفت، و هرکس را که در وقعه جَمَل شرکت داشته، فاسق شمرد.

بر این مطلب موارد زیر را باید افزود:

۱- واصل بن عطاء و همه معتزله، قطعاً دشمنان امویان بودند، و بیشتر تمایل به علویان داشتند، و او خود که مدّنی بوده، در زادگاه خویش شأنی عظیم داشت، و دلیل آن این است که زیدیه، این فرقه را از نخستین خداوندانِ نهضت خود شمرده‌اند؛

۲- عبّاسیان، از برای گسترانیدن دعوت خود، در مردم این گمان را می‌آفریدند که ایشان اهل بیتِ خالص هستند، و برای رسیدن به مقاصد خویش، علویان را نصرت می‌دادند، تا چون به مُلک و پادشاهی رسیدند و موانع را از میان برداشتند، عمرو بن عبید به سبب علاقه استواری که با منصور عباسی داشت به «عثمانیه» روی آورد. و از قول او نقل کردند که معتزله هرگونه پیوندی را که آنان را با شیعه مربوط می‌ساخت گسیخته‌اند، و کار بدانجا کشید که معتزله، شیعه را به پذیرفتن برخی از عقاید مخالف با عقیده اسلامیان، از جمله گرایش به مذهب بودا و ثنویت متهم ساختند.

۳- معتزله، در سده اول خلافتِ عبّاسی به احترام و شوکتِ عظیمی دست یافتند تا بدانجا که مأمون در دوره خلافتِ خود، مذهب اعتزال را دین رسمی دولت قرار داد، خود بدان مذهب گروید، و بزرگان فرقه را در مناصب دولتی گماشت، و نفوذ خویش را در گسترش آن بکار برد، و به دنبال کردن مخالفان مذهب اعتزال پرداخت، و اقرار به خلقِ قرآن را دلیلِ صحّت عقیده شمرد.

\*\*\*

این چنین بود که معتزله در اواخرِ عصرِ اموی، ظهور کردند، و گردِ سرِ واصل بن عطاء گرد آمدند، چه وقتی از حسن بصری از مرتکبِ کبائر پرسیدند، و او گفت: وی مؤمنی منافق است. و بدین قول خواست رأی خوارج را ردّ کند که می‌گفتند: مرتکبِ کبائر کافر است و پاداشِ او آنکه جاودانه در آتش بماند. در حالی که واصل هر دو رأی را نادرست خوانده گفت: وی نه مؤمن است و نه کافر، بلکه در پایگاهی میانِ دو پایگاهِ ایمان و کُفر

قرار دارد، یعنی فاسق است، و سزاوار است که او را به فسقش شکنجه کنند، و لذا بر اثر همین اختلاف، حلقه استاد خود را فرو گذاشت، و حلقه دیگری ساخت و گروهی گرد او را گرفتند، و فرقه او به «معتزله» شناخته شد.

معتزله به اوج ترقی و شکوفایی خود در خلافت مأمون رسیدند، و این وضع در روزگار معتصم نیز ادامه یافت، چنانکه در روزگار او امام احمد بن حنبل مروزی (فت، ۲۴۱ هـ) را، به دلیل اینکه مبادی اعتزال را انکار می کرد محاکمه کردند؛ و عزت و شوکت آن تا روزگار واثق نیز امتداد یافت، و رجال آن در مراکز و الای از شوون مختلف دولتی اشتغال یافتند، تا اینکه چون متوکل به خلافت رسید، به تدریج با این فرقه و اندیشه های آنان مبارزه کرد، و اهل سنت را برکشید، و رجال معتزله را از مقامات رسمی کنار گذاشت.

اما معتزله خالص و متفکران این فرقه شیوه تفکر خود را، بدون نوآوری، و صرفاً به تقلید از اصول معتزله گذشته، ادامه دادند، و همچنان میان ایشان و مخالفانشان جدال و مناقشه رواج داشت تا اینکه ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری ظهور کرد، و او در بحث های نظری و لاهوتی بر معتزله سخت گرفت همچنانکه متوکل از لحاظ سیاسی چنین کرد. و در حقیقت سیاست عباسی از عهد متوکل حرکت اشعری را تقویت و تغذیه می کرد؛ و همین دشمنی میان اشاعره و معتزله مایه فتنه بزرگی در خراسان گردید، و از آن به بعد نور معتزله خاموش گشت، و مبادی اشعریه رونق یافت، و مذهب اهل سنت براساس آن قدرت بسیار یافت.

بدین ترتیب، بر معتزله سه دوره تاریخی گذشته است :

نخست: دور پیدا شدن و رشد آنهاست که با واصل بن عطاء، و عمرو بن عبید آغاز

شد؛

دوم: روزگار شکوفایی فکری، بویژه بر اثر آزادی فکری و تعمق در فلسفه یونانی، و از نمایندگان آن ابوالهذیل علاف و ابراهیم نظام بلخی بصری نامبردارند؛

سوم: دوره انحطاط، و از نمایندگان آن ابوعلی جبائی و پسرش ابوهاشم ابراهیم



است، و در همین دوره است که اشاعره ظاهر گشتند.

### -مهم ترین اندیشه های معتزله-

این فرقه مذهبی، شیوهی التفاطی و تا حدودی تدافعی بنیاد نهادند. بدین معنی که برخی از مبادی قدریه (مانند قدرت بنده بر خلق افعال خود، و عدم جواز صدور شر از خدا، و قول به خلق قرآن) را با برخی از مبادی جبریه (مانند اعتقاد به تنزیه یعنی تعطیل همه صفات بجز فعل و خلق) را گرفتند. و آن‌ها را به صورتی عقلی و به شیوهی منطقی درهم آمیختند، و دو قضیه عدل و توحید را نیز بر آنها افزودند، و از اینجا بود که اصحاب این فرقه به «اهل عدل و توحید» شناخته شدند، و چون خدای تعالی را از صفات جسمانی منزه می دانستند به «مُعْطَلَه» نیز مشهور شدند.

خیاط (وفات، ۳۰۰ هـ) یکی از پیشگامان معتزله می گوید: هیچیک از معتزله سزاوار نام اعتزال نباشد اگر به اصول پنجگانه: توحید، عدل، وعد و وعید، منزلت بین منزلتین، امر به معروف و نهی از منکر پای بند نباشد، و هرگاه این خصال در او جمع باشد او معتزلی است. آیندگان نیز این اصول را پذیرفتند، و هرچند در فروعی چند اختلاف کردند، ولی از پذیرش این اصول پنجگانه سرباز نزدند. از این روی، ما نیز در بحث خود از عقاید معتزله به همین پنج اصل بسنده می کنیم:

### ۱- توحید

همه مسلمانان به توحید ایمان داشتند، ولیکن دانشمندان ایشان از سخن گفتن درباره آیاتی همچون آیه استواء و آیه وجه، و آیه یدین، و آیه جهت تن می زدند؛ و معتقد بودند که سزاوار چنان است که در این موارد سخن نگوئیم و صرفاً ایمان آوریم،

چه هر گفتاری در این مباحث به نحوی در معرضِ خطا قرار می‌گیرد. و حال آنکه معتزله در ردّهایِ خویش بر مُشرکانِ مجوسی، ثنویه و دهریه، می‌خواستند یگانگیِ خدای تعالی را به دلیل ثابت کنند. و از این جهت در تحلیلِ توحید به حدّی بعید رفتند، چنانکه بدان منسوب و شناخته شدند. و پیروانِ آن در قرآن مجید آیاتی یافتند که بر تنزیه دلالت می‌کرد همچون «أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۴۲ / آیه ۱۱)، و آیاتِ دیگر را که ظاهر آنها دلالت بر تجسیم داشت، تأویل کردند، یعنی به قسم اول متوسل شدند ولی قسم دوم را، به شیوه‌یی که با مبدأ تنزیه سازگار باشد، تأویل کردند، و اینک نمونه‌هایی از تحلیل ایشان :

- الف: نفی صفات. در قرآن مجید برای خدا صفاتِ گوناگونی وارد شده که از آنجمله: قدیم، علیم، سمیع، قدیر، حیّ و قادر و... است که مسلمانانِ سلف آنها را ازلی می‌شمردند،<sup>۱</sup> و قولِ هرکس را که این صفات را نفی می‌کرد انکار می‌نمودند، و او را اهل بدعت می‌شمردند.

ولی واصل بن عطاء این صفات را نفی می‌کرد، زیرا به زعم او این صفات به شرک می‌انجامد؛ چه هر کس برای خدا معنی یا صفتی قدیم اثبات کند، گویی دو خدا اثبات کرده است. و راجح این است که وی مبدأ نفی صفات را از جهمیّه گرفته باشد. آنگاه معتزله‌یی که پس از واصل آمدند، از فیلسوفان یونان نیز بهره‌مند شدند<sup>۲</sup> و گفتند: خدای تعالی بذاتِ خویش عالم، بذاتِ خویش قادر، و بذاتِ خویش حیّ است و

۱. در تاریخ اسلام، جَعْد بن درهم (وفات، ۱۱۸ هـ) نخستین کسی بود که در اسلام صفاتِ (زاید بر ذاتِ خدا) را نفی کرد، و جهم بن صفوان (وفات، ۱۲۸ هـ) این قول را از او گرفت، و مذهبش در خراسان منتشر شد.

۲. فیلسوفان یونان معتقد بودند که خداوند واحد و بسیط است، و می‌گفتند: خدا بالذات علیم است نه به علمی زاید بر ذاتِ خویش. و فلوپین، بویژه، هر صفتی را از او نفی کرد و گفت: نباید گفت خدا عالم است، زیرا او خود علم است، و نیز به خیر و جمال وصفش نباید کرد، زیرا او مصدرِ آن هر دو است؛ و خلاصه او را جز به سلب وصف نمی‌توان کرد، یعنی به جای اینکه بگویند «خدا عادل، خیر، و جمیل است، باید از راه عکس وارد شوند (= Via negativa) و بگویند: خدا، ظالم، بدخواه و زشت نیست».

نه به علم و قدرت و حیاتی زاید بر ذاتِ خویش. و همه این‌ها صفاتی قدیم‌اند و معاینی هستند که به ذاتِ او قائم‌اند، و لذا اگر این صفات در اَزَلی بودن مشارکت کند، در خدا بودن او نیز مشارکت کرده باشد؛ و در این صورت اَزَلیّات متعدّد باشند و ما در شرک می‌آفتیم. و این مسأله را به صورتِ زیر مُدَلّل می‌ساختند:

- صفات موجوداند: حال یا مستقلّ از خدا هستند، و یا در ذاتِ خدا هستند.

- اگر مستقلّ از او باشند، یا مُحَدَث‌اند، و یا قدیم.

- و جایز نیست که مستقلّ و محدث باشند، چه در آن صورت خدای تعالی نیازمند به اعراض و اجزا شود، و مرکّب گردد؛

- همین‌طور جایز نیست که صفاتِ او را مستقل و قدیم بشمریم، چه از این کار شرک پدید می‌آید و اَزَلیّات یا قُدَماء تعدّد می‌یابند. و بنابراین، باقی نمی‌ماند جز اینکه بگوییم صفاتِ خدا عینِ ذاتِ او هستند.

و از این قبیل است سخن ابوالهذیل عَلاَف (فت، ۲۲۴ ه.ق.) که می‌گوید: خدا عالمِ به علم است، و علمِ او ذاتِ او است؛ و قادر به قُدرت است، و قدرتِ او ذاتِ او است؛ حیّ به حیات است، و حیاتِ او نیز ذاتِ او است.<sup>۱</sup>

و انگهی این صفات را سَلْبی می‌پنداشتند، و مقصود از آن این است که خداوند را بدین صفات جز بر سیل سَلْب وصف نمی‌توان کرد: پس وقتی که می‌گوییم که خدا عالم است، معنای آن ایت است که خدا قطعاً جاهل نیست، و وقتی که می‌گوییم خدا خیر است، معنایش این است که او قطعاً شرّ نیست. و با اطلاقِ صفاتِ مذکور بر او در واقع ضدّ و تقص را از او نفی می‌کنیم، و بدان چیزهایی را می‌شناسیم که در خدا نیست، ولی ماهیّت او را نمی‌دانیم.

اما همه معتزله در فروع تعلیلاتِ خود با یکدیگر همداستان نبودند؛ برخی از آنها این

۱. شهرستانی بر این رفته است که عَلاَف این قولِ خود را از فیلسوفانِ یونانی و یا از مبدأ افانیم ثلاثه مسیحی اقتباس کرده است (المیلک و الإنجیل، ۵۵/۱، کیلانی).

صفات را «معانی» و «احوال» می‌نامیدند، و برخی دیگر همه صفات مذکور را به سه صفت: علم، قدرت، و ادراک برمی‌گردانیدند. معتزله بصره بر این عقیده بودند که «اراده» خدا قدیم نیست، بلکه مُحدث است اما نه در محلّ. و در «سمع و بصر» نیز - با وجود اتفاق در نفی آندو - اختلاف داشتند، و می‌گفتند: آن دو نه قدیم اند و نه مُحدث. <sup>۱</sup> و از تعلیل‌های ایشان یکی نیز این بود که می‌گفتند. خدا به همه چیز عالم است، و همه چیزها متغیّر اند، حال آیا علم او به تغیر این چیزها تغییری می‌یابد یا نه؟ و از آن چنین جواب می‌دادند که خدا به ذات خویش عالم است و بدانچه بوده است و خواهد بود نیز عالم است. و در حالی که اشیاء تغییر می‌یابند، علم خدا تغییری نمی‌یابد، زیرا خدای تعالی این تغیر را پیش از آنکه به این موجودات برسد یعنی پیش از حدوثش ادراک می‌کرده است؛ پس علم او از مکان و زمان مجزّد است، و تقدّم و تأخّر در آن راه ندارد، و شامل کلیّات است. و خلاصه تعلیل ایشان به هر صورت که بود، در نفی تشبیه از او با یکدیگر اتفاق نظر داشتند، و معتقد بودند که هیچ یک از مخلوقات او با او شبیه نیستند. ب: خلق قرآن. از جمله بحث‌های معتزله درباره صفات، بحث آن طایفه درباره خلق قرآن است <sup>۲</sup>، زیرا قرآن کلام خداست و کلام، صفتی از صفات او است. در این باره و تفصیل عقیده معتزله در این باب به متن قواعد العقاید رجوع شود.

ج: رؤیت سعیده. <sup>۳</sup> معتزله، در ضمن بحث خود از صفات خدا و بویژه صفت «بصیر»

۱. بصریان، و جُبّائی بویژه، معتقد بودند که وقتی می‌گوییم «خدا سمیع است» معنای آن این است که: خدا حیّ است و آفتی که او را از ادراک مسموع و مرئی - وقتی که پیدا می‌شوند - منع نمی‌کند. و هم آنان بر نفی تشبیه همداستان بودند، پس خدا نه بگوش می‌شنود و نه به چشم می‌بیند.

۲. منشأ قول به خلق قرآن، ظاهراً، عقیده یهود به خلق تورا است، در حالی که منشأ قول به قدّم یا ازلّیت آن شبیه به قول مسیحیان در باب قدّم کلمه (= لوگوس = Logos) است. مأمون و معتصم و واثق - چنانکه خواهد آمد - قول به خلق قرآن را تأیید کردند. تنها فرقه بی که نه به قدّم قرآن و نه به حدوث آن قائل شدند، و در آن باره رای اظهاری نکردند «واقفیه» نام گرفته‌اند و از بزرگان آن احمد بن حنبل (فت، ۲۴۱، هـ) بود. او تنها می‌گفت «قرآن، کلام خدا است و بس!»

که در قرآن خداوند چندین بار خود را بدان متصف ساخته (مثلاً بقره، ۲ / آیات ۹۶ و ۱۱۰)، بحثی هم دربارهٔ رؤیت یا دیدارِ خداوند در آخرت کرده‌اند، و برخلاف اشاعره، آن را مُنکِر شده‌اند. تفصیل این مطلب نیز پیش از این به تفصیل آمده بدانجا نگاه کنند.

## ۲- عدل

«عدل» عبارت از منزّه دانستن خدای تعالی از انجام دادن کارهای قبیح و ناپسند و ترک کردن و وا گذاشتن واجب است.<sup>۱</sup> خلافِ مسلمانان در مورد مسألهٔ قضا و قدر، و تخییر و تسبییر تا زمان ظهورِ دعوتِ اسلامی و اندکی پس از آن پیش می‌رود. آیاتِ قرآن مجید خود در این باره چند وجه پیدا کرده است. برخی آنها در جبر و تسبییر وارد شده است از آن جمله:

«قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (توبه، ۹ / آیه ۵۱) بگو هرگز بما نمی‌رسد مگر آنچه خدا برای ما نوشته است. او سرورِ ماست و مؤمنان باید بر خدا توکل کنند.

«كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (مذثر، ۷۴ / آیه ۳۱)

این چنین خدا گمراه می‌کند هرکس که را بخواهد و راه می‌نماید آن را که بخواهد.

«وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ» (هود، ۱۱ / آیه ۳۴)

و پند دادن من شما را سودی نرساند اگر خواسته باشم که شما را پند دهم.

«إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ، هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (هود، ۱۱ / آیه ۳۴)

اگر خدا می‌خواست که شما را از راه بدر برد [می‌توانست]، او پروردگارِ شماست و به سوی او باز می‌گردید.

۱. «العدل: هو تنزيه الباري تعالى عن فعل القبيح والأخلال بالواجب» (شرح الباب الحادي عشر، از فاضل

مقداد، ۱۳۸ - ۱۲۵، ترجمه و تصحیح و توضیح این ضعیف، چاپ سوم، ۱۳۷۹، هشتم، اساطیر).

و باز در آن آیاتی است که متضمن معنی حرّیت و تخییر است، از آن جمله :

- «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر، ۷۴ / آیه ۳۸)

هر کسی در گرو آن چیزی است که بدست آورده (= می آورد).

- «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا» (فصلت، ۴۱ / آیه ۴۶)

هر کس کار نیک کند برای خود کرده و هر کس که بد کند بر خود کرده است.

- «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان، ۷۶ / آیه ۳)

ما او را [انسان] را راه نموده ایم اگر خواهد سپاسگزار باشد و اگر خواهد نافرمان.

و برخی از آیات در عین حال بر هر دو معنی شامل است، از جمله :

- «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان، ۷۶ / آیه ۳۰)

و نخواهند مگر اینکه خدا بخواهد.

- «...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ. وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ، وَ

مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ» (رع، ۱۳ / آیه ۱۱). خدا چیزی را که در گروهی هست دگرگونه نمی کند تا اینکه خود آنچه را که خود دارند دگرگونه کنند. و هرگاه خداوند به گروهی بدی و زبانی بخواهد، او را [از آن کار] بازگرداننده بی نباشد، و ایشان را جز او فرمانروایی نباشد.

با این همه، عامه مردم، بر اثر عوامل عقیدتی و سیاسی، بیشتر به قضاء و قدر (یا جبر دینی) متمایل تر گشتند، و برای این عقیده خود به عده بی از احادیث نبوی استناد می کردند که بیشتر آنها بر جبر دلالت داشته است، از آن جمله :

- «لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ» (ابن جنبل، مسند، ۱۸۱/۲) - هیچ

بنده بی ایمان نیاورده باشد مگر آنکه به قدر [تقدیر الهی] چه نیک و چه بد آن ایمان بیاورد.

- «مَا بَلَغَ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّىٰ يَعْلَمَ أَنَّ مَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئُهُ، وَ مَا أَخْطَأَهُ لَمْ

يَكُنْ لِيُصِيبَهُ» (ابن جنبل، مسند، ۴۴۱/۶). هیچ بنده بی به حقیقت ایمان نمی رسد مگر اینکه بداند که آنچه باید بدو برسد [البته می رسد] و خطا نمی کند، و آنچه نباید بدو برسد

البته بدو نمی‌رسد.

– «الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالسَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ» (ابن حنبل، مسند، ۴۵/۸).  
شوربخت کسی است که در شکم مادرش شوربخت باشد، و نیکبخت کسی است که به وسیله دیگری پند بگیرد.

پیش از وصف این خلافِ قدیم که میان جبریّه و قدریّه رفت، در اینجا ناچاریم اندکی نیز توقّف کنیم، تا علّت تسمیه معتزله به اهل العدل بیشتر روشن شود. زیرا ایشان در موردِ عدل، به مذهب قدریّه رفته‌اند، تا بجایی که آنان را به قدریّه موسوم ساخته‌اند. و از بارزترین تعلیل‌های آن فرقه در مسأله عدل سخنی است که درباره «افعال» به استناد به تکلیف زده‌اند، و بدین ترتیب ارسالِ رُسل را اثبات کرده‌اند، و ظلم را از خدای تعالی نفی کرده‌اند، همین‌طور در این مبحث، بحثِ مختصری درباره «صلاح و اصلح» و «سمع و عقل» و «عوض» ضرورت دارد.

الف: افعال. معتزله افعال را، به شیوه غیلان دمشقی<sup>۱</sup>، به افعالِ ارادیِ اختیاری و افعالِ غیر ارادی تقسیم می‌کنند. معتزله بر این باورند که افعالِ غیر ارادی از صنع بنده نیست، و تنها خدا صانع آن است. بدین معنی که خدا آنها را در سرشت بنده می‌آفریند همچنانکه در سرشت درخت چنین نهاده که میوه خود را بیاورد. و گروهی از آن طایفه از جمله، بشرین معتمر (فت، ۲۲۶ هـ ق) بر این رفته‌اند که این افعال را نه خدا می‌کند و نه بنده، بلکه این افعال، افعالی متولد هستند و فاعلی ندارند.

اما افعال ارادی را معتزله از صنع بنده می‌شمارند، چه او به انجام دادن آنها تواناست و به اراده خود آنها را بجا می‌آورد، و در این راه اختیار و حرّیت لازم را داراست، جز اینکه علم خداوند بر عمل انسان سابق است، و هم اوست که بدو قدرت می‌بخشد تا اعمال خود را انجام دهد. و مبدأ حرّیت را به چند پایه منطقی استوار بسته‌اند که از آن

۱. ابو مروان غیلان بن مسلم دمشقی (قتل ۱۲۵ هـ ق) از نخستین متکلمان معتزلی قدری مذهب که

به دستور هشام بن عبدالملک کشته شد (دائرة المعارف فارسی، ۲/۱۸۱۸).

جمله امور زیر است :

- اگر خدای تعالی آفریدگارِ افعالِ بندگان است، و بندگان آنها را انجام نمی‌دهند، پس چگونه روز رستاخیز از آنها حساب می‌کشد، و ثواب می‌دهد و یا عقاب می‌کند؟ و در این صورت همه آن چیزهایی را که خدا بر بندگان خود به عنوان فرائض مقرر کرده، بی‌معنی می‌گردد.

- اگر خدای تعالی آفرینندهٔ افعالِ بندگان است، فایدهٔ فرستادن رسولان و گسترش دادن دعوتِ ایشان برای بازگرداندنِ ایشان از گمراهی‌هایشان چه می‌تواند باشد؟  
- اگر خدا آفریدگارِ افعالِ بندگان است، و پس از آن ایشان حساب می‌کشد بر این پایه که این افعال از ایشان است، این حساب کشیدن ظلم آشکار است، زیرا از اعمالی حساب می‌کشد که افعالِ ایشان نیست.<sup>۱</sup>

- برخی از اعمالِ انسان شرّ است، حال آیا رواست که صدورِ چنین افعالی را به خدا نسبت بدهیم؟ و خلاصه آیا جایز است خدا را مصدرِ شرّ بشماریم؟  
پس چنین برمی‌آید که جبر و تسییر را مردود می‌شمارند و می‌گویند که انسان آزاد است، و به همین ترتیب قدر را نفی می‌کنند، و خود را نصرت دهندگانِ عدلِ الهی می‌شمارند و قائلان به جبر و تسییر را تکفیر می‌کنند.

ب: صَلَاح و أَصْلَح. مدار این عقیده چنین است که هر فعلی که از خدا صادر می‌شود صلاح و خیر است. و هر آن چیزی که برای خاطرِ بندگان می‌کند، در آن ایشان را نفعی و فایده‌یی است. و أَصْلَح، الَذَّ نِیْسْت، یعنی لزوماً صالح تر و سزاوارتر، لذیذتر نیست، بلکه عبارت از چیزی است که عاقبتِ آن نیکو است. و محال است که خدا کارِ شرّ و بد بکند، بلکه خدا بر انجام دادنِ آنها قادر نیست. و لذا او برای بندگانِ خود صالح‌ترین و بهترین

۱. از پس تقدیر بد کردن، عذاب از عدل نیست ظالم اند آنها که این نسبت به داور کرده‌اند! و به قولِ عبدالجلیل قزوینی «بنده باید که مُخَيَّر باشد در فعلِ ایمان، و ایمان کسبِ اختیاری او باشد تا به فعلِ آن مستحقّ مدح و ثواب باشد، و به ترکِ آن مستحقّ ذمّ و عقاب» (الفق، ۱۴۵، به اهتمام مرحوم مُحَمَّدتْ اُرْموی).



چیزهایی که نزد او است انجام می‌دهد، و اگر نزد او صالح‌تر از آنچه عطا کرده، باشد و آنرا عطا نکند، این کار را از او بخل و ظلم می‌دانند؛ و این کفر است. و بنابراین، در مخلوقاتِ خدا نه ذرّه‌یی افزوده می‌شود و نه ذرّه‌یی از آنها کاسته می‌شود، و این برای آن است که او می‌داند آفریدگان خود را به بهترین صورت و سزاوارترین حالتی آفریده است.

ج: سمع و عقل. رأی متداول نزد اهل سُنّت این است که خیر را خیر می‌شمارند برای اینکه شرع بدان امر کرده است، و شرّ نیز برای این شرّ شمرده می‌شود که شرع از آن نهی کرده است. و حال آنکه معتزله عقل را بهای بیشتری می‌دهند، و حکم آن را در همه موارد قطعی می‌شمارند، و بر این نکته اجماع کرده‌اند که خدای تعالی موهبتِ عقل را به انسان عطا کرده است تا میانِ حُسن و قبح، و خیر و شرّ تمیز دهد، و لذا عقل، پیش از ورود شرع، به ادراکِ این فرق و تمیز دادنِ آن قادر است. و مهم‌ترین بحثِ ایشان در این مبدأ، سرنوشتِ کسانی است که دعوتِ پیامبر و احکامِ شریعتِ او را در نیافته‌اند. آیا این عدّه شکنجه خواهند دید در حالی که فرمانِ خدا را مخالفت نکرده‌اند چه آن را نمی‌دانسته‌اند؟ و آیا پاداش خواهند یافت، در حالی که مکلف نبوده‌اند، و بنابراین به موجب فرمانِ خدا نرفته‌اند تا بدان وسیله سزاوار پاداش باشند؟

پس در این راه به ادراکِ عقلی خود اعتماد کرده و گفته‌اند:

– اگر دعوتِ اسلام به او نرسیده باشد، ولی «به عقلِ خود یگانگی پروردگارِ خود و عدل و حکمتِ او را ادراک کرده باشد، حکمِ او حکمِ مسلمانان باشد، و او در جهل خود از نبوت و احکامِ شریعت معذور باشد.»

– و اگر دعوتِ اسلام بدو نرسیده و خدایِ خویش را نشناخته «او را تکلیفی نیست، و در آخرت نیز پاداش و پادافراه نخواهد داشت.»

– ولی هر کس از آنها خدا را شناخته، و پس از آن انکارش کرده، این کار بر ضدّ او حجّتی خواهد بود. و بنابراین، عقل، پیش از آنکه شرع وارد شود، خیر و شرّ را در می‌یابد. و از این جهت خیر و شرّ دو اعتبار ذاتی هستند. جز اینکه انسان کارِ بد را انجام

می‌دهد، و این خداست که بدو قدرت بر انجام دادن آن می‌دهد، پس آیا به اِکراه نسبت به خدا عِصیان می‌ورزد؟ معتزله این عقیده را رد کرده می‌گویند: حُرِّیت، بخششی از سوی خداست، و اراده نیز مانند آن است؛ و چون انسان آزاد باشد، حساب کشیدن از او درست باشد. و از اینجا بود که معتزله به آزادی فکر، رأی، و اراده دعوت می‌کردند.

د - عَوْض: چنانکه گفتیم و پس از این نیز بتفصیل خواهد آمد، اشاعره هیچ کاری را بر خدا واجب ندانند. ولی معتزله گویند: دردمندشدنِ آدمیان امری واقعی است. چون اسباب این دردمندی از قبیل بیماری، نُقصانِ خلقت، سیل، زلزله، و صدها بل هزاران مسأله از این دست وجود دارد، و این در حالی است که خدای تعالی عادل و بی‌نیاز است، و مثلاً این امور را برای ابتلاء و امتحانِ بندگان آفریده است، پس بر او واجب است که دردمندِ زیان دیده را نظر به عدلِ خود عَوْض بدهد و درد و آلمی را که به بنده‌اش رسیده، در آخرت جبران نماید.<sup>۱</sup>

### ۳- وعد و وعید.

خدای تعالی در وعد و وعید خویش صادق است، و کبیره را جز پس از توبه نمی‌بخشاید. و هرگاه مؤمن پیش از مرگش از کبیره‌یی توبه کند، بخشوده می‌شود و ثواب می‌یابد؛ ولی اگر توبه نکرده باشد در شکنجهٔ دوزخ جاودانه می‌ماند، ولیکن عذابش در آنجا از عذاب کافران سبک‌تر باشد. معتزله، اصل «شفاعت» را انکار می‌کردند، زیرا این اصل با عدالتِ الهی تعارض می‌یابد، و به همین روش «محابات»<sup>۲</sup> را

۱. خواجه طوسی، نقد المَحْمَل، ۳۴۳ - ۳۴۲، چاپ حاج شیخ عبداللّه نورانی؛ گلدزیهر، العقیده و

الشريعة، ۱۱۱-۱۱۰، متن عربی، مصر، ۱۹۴۶.

۲. «محاباة»، صورت دیگری از «احباط» یا «تحاطط» است. و آن در اصل لغت یعنی اعراض کردن، و

در اصطلاح متکلمان به معنی باطل گشتنِ ثوابِ عمل نیک به سبب عمل بد می‌آید. و دلیل آن - مثلاً - آیه

نیز انکار می‌کردند. و در این باب نیز به آیات بسیاری استناد می‌کردند که نَظَرِ آنان را اثبات می‌کند، از آن جمله:

«يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ» (سبأ، ۳۴ / آیه ۲۳)

آن روز شفاعت نزد او فایده‌یی نمی‌بخشد، مگر برای کسی که او را اِذْن داده باشد.  
 «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا» (طه، ۲۰ / آیه ۱۰۹)  
 در آن روز میانجیگری سودی نبخشد مگر کسی که خدای بخشنده او را دستوری دهد و به گفتار او خشنود باشد.

«وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ» (بقره، ۲ / آیه ۴۸)

و بپرهیزید [از سختی] روزی که کسی پایندانِ کسی نباشد و میانجیگری او پذیرفته نیاید.

#### ۴- امر به معروف و نهی از منکر.

فرمودن به کارهای پسندیده و باز زدن از کارهای ناپسندیده، به اندازه توانایی، و به تَبِعِ اوضاعی که اقتضا می‌کند، بر هر مؤمنی واجب است. و آن به دل باشد اگر بسنده باشد، و به زبان اگر دل بسنده نباشد، و به دست باشد اگر آن دو بی‌نیاز نکنند، و اگر لازم باشد به شمشیر. و در این باره، به آیات چندی اعتماد می‌کردند، از آن جمله:

«و باید از شما اُمَّتِ (= گروهی) باشند که به سوی نیکی فرا خوانند، و بکار پسندیده بفرمایند، و از ناپسندیده باز زنند، و این گروه رستگارانند». (آل عمران، ۳ / آیه ۱۰۴).

→ «...لَا تُبْطَلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى» (بقره، ۲ / آیه ۲۶۴) = نیکی های خود را به منت نهادن و آزار کردن تباه نکنید، است. اما شیعه نیز مانند معتزله احباط را باطل دانستند، و آن را جایز نشمارند. علامه مجلسی در برخی از کُتُبِ خود - از جمله جِلِّیَةِ الْمُتَّقِينَ - آن را جایز دانسته و سید نعمه الله جزائری از او پیروی کرده است (مفید، اوایل المقالات، ۹۱-۹۲؛ ابوالفتوح رازی، تفسیر، ۳۶۶/۲، شعرانی).

۱. پایندان = ضامن، کفیل؛ تاوان دهنده.

و به احادیث زیادی نیز اعتماد می‌کردند، از آن جمله :  
 «هرکس از شما مُنْکَری دید آن را به دست دگرگون سازد، اگر نتوانست به زبان بکند،  
 و اگر نتوانست به دِل بکند، و این ضعیف‌ترین ایمان است»<sup>۱</sup>  
 و بنابراین مبدأ، معتزله به تعقیب، و اضطهاد<sup>۲</sup> مخالفان خود می‌پرداختند، و در  
 مواردی حتی قساوت و سخت دلی از خود نشان می‌دادند.

### ۵- منزلت میان دو منزلت.

معتزله، اعتقاد خود را درباره «پایگاهی، میان دو پایگاه» به شکل ساده‌یی آغاز کردند؛ یعنی در مورد مرتکب کبیره بدین حکم کردند که او نه مؤمن و نه کافر است، بلکه فاسق است، و بدین ترتیب فسق را منزلتی سوم و مستقل از دو پایگاه ایمان و کُفر قرار دادند، و آن را میانه (= وسط) آن دو دانستند و گفتند: مرتکب کبیره از مؤمن فروتر ولی از کافر برتر است، او به پایگاه ایمان بر نمی‌رود، ولی به حسیض کُفر هم نمی‌افتد. و این قول ایشان برتر از یک مسأله فقهی - اخلاقی نیست، و از لحاظ کلی چندان اهمیتی ندارد. و شکی نیست که معتزله اندیشه «پایگاه میان دو پایگاه» را دز آغاز از مصادر اسلامی گرفتند. چه در قرآن مجید آیاتی است که اشاره به «راه میانه» دارد و آن را می‌پسندد. از آنجمله است :

۱- «وَكذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (بقره، ۲ / آیه ۱۴۳)

و این چنین شما را اُمتی میانه کردیم تا بر مردمان گواهان باشید.

۲- «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا»

(اسراء، ۱۷ / آیه ۲۹)

۱. مسلم، صحیح، ۲۲/۲ - ۲۵.

2. Execution (= کیش پڑوهی = تعقیب دینی)

و دست خود را به گردن خویش میند [=امساک مکن] و آن را یکسره مگشای [=باد دستی و افراط مکن] که سرزنش شده و حسرت زده بنشیند.  
 ۳- ولا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَ لَا تُخَافُ بِهَا وَ اِتَّبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (اسراء، ۱۷ / آیه ۱۱۰).  
 و نماز خود را سخت آشکار و بلند مخوان و آن را پنهان [و آهسته نیز] مخوان، بلکه میان آن [دو] راهی [میانه] بگزین.

احادیث شریفه نیز به «میانه روی» در کارها را سفارش کرده است. پیامبر اکرم (ص) می‌گوید: «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَاطُهَا» بهترین کارها میانه‌های آنهاست. و شعبی (۲۰-۱۰۳ هـ) از جابر بن عبدالله انصاری (فت، ۷۸ هـ) روایت می‌کند که: ما نزد پیامبر اکرم بودیم، خطی کشید و خطی دیگر از راست و خطی دیگر از چپ کشید، آنگاه دست خود را بر روی خط میانه نهاد، و این آیه را تلاوت کرد «وَأَنَّ صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ»<sup>۱</sup>. پس راه میانه همان راه راستی است که خدای تعالی بندگان خود را در این آیه به پیروی از آن امر کرده است. و ذکر این در قرآن کریم زیاد آمده از جمله «اهدنا الصراط المستقیم» (فاتحه، ۱ / آیه ۵) ما را به راه راست هدایت کن. و جاحظ (فت، ۲۵۵ هـ) یاد می‌کند که عبدالله بن مسعود در خطبه خویش گفت «خیر الامور اوساطها»<sup>۲</sup> و هم جاحظ از امیر مؤمنان (ع) نقل می‌کند که گفت «كُنْ فِي الدُّنْيَا وَسَطًا»<sup>۳</sup> = در دنیا به راه میانه باش؛ و همو گفت «بهترین [راه برای] این امت، راه میانه است که افراط کننده به راه ایشان برمی‌گردد، و از پی در آینده نیز بدانها می‌پیوندد»<sup>۴</sup>.

حسن بصری (فت، ۱۱۰ هـ) نیز به «پایگاه میان دو پایگاه» اعتقاد داشته است؛ و روایت کرده‌اند که اعرایی پیش او آمد و گفت: دینی میانه را به من یاد ده که نه به افراط

۱. ابن ماجه، سنن، ۵/۱؛ انعام، ۵/۱ / آیه ۱۵۴.

۲. البیان و التبیین، ۱/۱۷۷.

۳. همانجا، ۱/۱۷۷.

۴. ابن عبدربه، العقد الفرید، ۱/۲۵۰ «خَيْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ النَّمَطُ الْأَوْسَطُ يَرْجِعُ إِلَيْهِمُ الْعَالِي وَ يَلْحَقُ بِهِمُ

التَّالِي».

و نه به تفریط راه داشته باشد. حَسَنِ گُفت «اگر بخواهیم سخنِ تو را مستقیم تر بگوییم باید بگوییم «إِنَّ خَيْرَ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» همانا بهترین کارها میانه‌ترین آنهاست. ۱. و این روایتِ اخیرِ اَهْمِيَّتِ بسیار زیادی دارد، زیرا آشکارا اشاره می‌کند به اینکه میانِ حَسَنِ بصری و معتزله پیوندی بوده است، و بعید نیست که عقیده به «پایگاهِ میانِ دو پایگاه» را از حَسَنِ بصری گرفته‌اند، هر چند حَسَنِ در تطبیق این عقیده بر مرتکبِ کبیره با آن گروه معارضه‌ی هم داشته است.

همین طور، شک نیست در اینکه چون معتزله به خواندنِ فلسفه آغاز کردند، بر اقوالِ فیلسوفانِ یونانی نیز در موردِ «پایگاهِ میانِ دو پایگاه» - که خودِ آن فیلسوفانِ آنرا «وَسَطِ زَرِين»<sup>۲</sup> می‌نامیدند - آگاه گشتند. فیلسوفانِ یونانی در این باره بحث‌های زیادی کرده بودند و اندیشه‌های خود را در این میدان بسیار جولان داده‌اند بویژه ارسطو، که فلسفه اخلاقی خود را بر همین پایه نهاده است؛ و همین فلسفه است که ابن مسکویه رازی از وی اقتباس کرده و در کتاب تهذیب الاخلاق به تفصیل بیان کرده است.<sup>۳</sup>

خلاصه، چون معتزله آنچه را که در مصادِرِ اسلامی آمده با آنچه از فیلسوفانِ یونانی - بویژه ارسطو و افلاطون - دیده بودند با هم توفیق دادند، توانستند این عقیده را هرچه بیشتر بسط دهند، و مبدأ منزلتِ بین المنزلتین را مبدائی عقلی سازند، و بدان وسیله میانِ دو امرِ متناقضِ آشتی پدید آورند، و این خَطُّ فکری در تعالیم ایشان اثرِ عظیمی نهاد. اثرِ این کوشش در اقدامِ ایشان به سازگار ساختن دین و فلسفه با هم نیز سرایت کرد. البته گفته‌اند که معتزله و فیلسوفانِ اسلامی اعتقاد داشته‌اند بر اینکه دین و فلسفه با همدیگر اتفاقِ جوهری داشته‌اند. ولی حقیقت این است که هم فیلسوفان و هم متکلمانِ معتزلی به سازگاریِ کاملِ دین و فلسفه - با شریعت و حکمت - اعتقاد نداشته‌اند، با این همه، با همین اعتقاد به «حَدُّ وَسَطِ» می‌کوشیدند در مواردِ بسیاری میانِ آن دو توفیق

۱. جاحظ، میان و الشین، ۱/۱۷۷.

۲. «Golden Middle».

۳. تهذیب الاخلاق، ۲۹ - ۴۱، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۱.

ایجاد بکنند. درباره «پایگاه میان دو پایگاه» پس از این هم اندک سخنی گفته خواهد شد.

\* \*

در این بخش، به بیان اصول عقاید معتزله که بزرگان آن فرقه بر آن اجماع داشته‌اند بسنده کردیم و از فروعی که بسیاری از معتزله با گرفتن آنها نام‌هایی چون اصلیه، عمریه، هداییه، نظامیه، بشریه، حائطیه، جاحظیه، و جبائیه بر خود نهاده‌اند چشم پوشیدیم، زیرا اگر بدین کار پردازیم از هدف خود دور می‌افتیم. چه غرض ما بیان عقاید عمده معتزله است، و نمی‌خواهیم همه جوانب این مذهب را بررسی کنیم. و این اندیشه‌ها هر چند در معرض مناقشه، و حتی لعن و تکفیر قرار گرفت، اما معتزله را در بالا بردن اندیشه مسلمانان حق و فضلی بشمار است، زیرا اولاً آداب اسلامی را به معنای فلسفی و عقلی آن سیراب کرد؛ ثانیاً راه را برای کلام اشعریه هموار ساخت، و مقدمات ظهور فلسفه اسلامی را فراهم آورد، و سلطان عقل را در آن علم حاکم گردانید، و به مسلمانان یاد داد که چگونه تعالیم دینی خود را در پرتو منطق یونانی عرضه کنند، و بدین ترتیب اصول حجت و مناقشه و جدل را استنباط نمایند؛ و حتی کندی، فارابی و ابن سینا توانستند از این شیوه‌ها استفاده کنند، و بدین ترتیب راه را برای آشتی دادن میان شریعت و حکمت، و تدوین و تکمیل مباحث خداشناسی آماده سازند.

\* \* \*

آخرین مطلب که در این قسمت توضیح آن لازم است این است که چنانکه گفتیم خوارج مرتکب معصیت کبیره را کافر می‌دانستند و او را مستحق عقوبت آخرت و در دنیا فاقد حقوق اجتماعی و مدنی می‌شمردند. برعکس، اهل سنت چنین کسی را مؤمن می‌خواندند و اگر چه مستحق عذاب آخرت می‌دانستند اما مخلص در آتش نمی‌پنداشتند، بلکه می‌گفتند: او در مشیت خداست؛ اگر خواست او را می‌بخشد و به بهشت می‌برد، و اگر نخواست نمی‌بخشد و به دوزخ می‌برد، ولی در این دنیا می‌تواند

از همه حقوق مدنی و اجتماعی یک فرد مسلمان بهره‌مند باشد.

اما معتزله می‌گفتند: مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بلکه باید فاسق خوانده شود. چنین کسی در آخرت البته در آتش خواهد بود، هرچند عذابش از کافر سبک‌تر خواهد بود، اما در این دنیا با اینکه مُسْلِم خوانده نمی‌شود، باید با او مانند مسلمان معامله و رفتار کرد.

اصل بن عطا و عمرو بن عبید را نه تنها به سبب بی‌طرفی نسبی در مسأله مرتکب کبیره اعتزالی خوانده‌اند، بلکه به علت گرفتن چنین وضعی در مسأله امامت علی (ع) و دشمنانش نیز اعتزالی خوانده‌اند. خوارج گفتند علی (ع) در جنگ با طلحه و زبیر و عایشه (وَقَعَهُ جَمَلٌ) و در جنگ با معاویه (وَقَعَهُ صِفِّين) بر حق بود، و این مخالفان همه به سبب جنگ با آن حضرت کافر شدند؛ اما علی (ع) نیز هنگامی که رأی به حکمیت داد کافر شد. اهل سنت می‌گفتند: در هر دو وقعه علی (ع) بر حق بود، و مخالفان گمراه شده بودند، اما کافر نگشته بودند (بر همین اساس است که در کتاب حاضر غزالی می‌نویسد: علی (ع) و معاویه هر دو اجتهاد می‌کردند، "هر چند که هیچ خداوندی تحصیل‌گاری علی (رض) را به خطا نسبت نکرده است"، و به همین دلیل شهادت هر دو طرف مقبول است. اصل بن عطاء در اینجا نیز حدّ و سَط را گرفت و گفت: یکی از دو طرف - بی آنکه معین بشود - فاسق است. و لذا اگر در شهادتی یکی از طرف علی (ع) و دیگری از طرف معاویه شهادت دهد، آن شهادت پذیرفته نخواهد بود، زیرا مُسْلِمًا یکی از دو شاهد فاسق است، ولی اگر هر دو شاهد از یک طرف باشد آن شهادت معتبر خواهد بود زیرا فِسْقِ هر دوی آنها معلوم نیست. اما عمرو بن عبید هر دو طرف را فاسق خواند، و شهادت هیچیک از دو طرف را مقبول ندانست!۱

۱. خیاط، الانتصار، ۱۹ - ۱۷، نیبرگ، غزالی، احیاء، ۹۸ - ۱/۱۹۶؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ۶۸ - ۱۶۷؛

دائرة المعارف اسلام (انگلیسی - چاپ جدید)، ۷۹۳ - ۷/۷۸۳، مقاله «معتزله».



### خلاصه اندیشه‌های معتزله:

معتزله معتقداند که افعال خیر از خدا و افعال شرّ از انسان است، قرآن مجید مخلوق و مُخَدَّث است و قدیم نیست؛ خدای تعالی در قیامت [هم] دیده نمی‌شود؛ هرگاه مؤمن مرتکب گناهی چون زنا و شرابخواری گردد در منزلتی میان دو منزلت [مؤمن و کافر] قرار گیرد یعنی نه مؤمن باشد و نه کافر بلکه فاسق باشد؛ اعجاز قرآن در صَرفه است یعنی به دلیل اینکه خدا ذهن‌ها و همّت‌ها را از آوردن نظیر آن مصروف یا منصرف گردانید، وگرنه در نفس خود معجز نیست، و اگر خدا تازیان را از معارضه با آن منصرف نساخته بود به معارضه برمی‌خاستند و مانند آن را می‌آوردند (جرجانی، تعریفات، ۱۹۸؛ ابشیهی، المستطرف، ۱۳-۱۴، «حاشیه»).

## ۱۰ أشاعره

عرصه‌یی کش خاک زُرّ ده‌دهی است      زُرّ به‌ذیه بُردن آنجا ابله‌ی است  
ای ببرده عقل هَذیه تا اِلَه      عقل آنجا کمتر است از خاکِ راه!  
حلّ این نُرّ عقلِ کارافزا بُود      بندگی کن تا تو را پیدا شود  
(مولوی، مثنوی، ۴ / ۲۱۳، نیکلسن).

این فرقه کلامی - که گاهی آن را اشعریّه نیز می‌گویند - فرقه‌یی است که از نزاع جاری میان کسانی که به نصّ (= قرآن و حدیث) تمسّک داشتند، و فرقه‌های معتزله - که به عقل و مباحث فلسفی و تعالیم و أسالیب آن بیشتر اعتماد می‌کردند - پدید آمد، و موقّف معتدلی میان این و آن را به خود گرفت. بدین معنی که هرچند که اصول عقلی معتزله را یکسره رها نکردند، امّا یکسره هم تسلیم عقل نشدند، بلکه به نظر فلسفی در مسائل دینی جواز دادند، و معتقد شدند که اعتبار عقل و قوای آن محدود است، لذا به ایمان و تسلیم به آن بیشتر اعتماد کردند، و آنجا که نصّ دینی با تعلیم فلسفی تعارض داشت نصّ دینی را بر تعلیم فلسفی رجحان نهادند، و بر این اصل تکیه کردند که اسلوب برهانی همواره به یقین نمی‌انجامد. لذا می‌توان گفت که همچنانکه معتزله تمهیدی برای فلسفه مشائی در جهان اسلامی قرار گرفت، اشعریّه و تعالیم ایشان نیز مقدمه‌یی برای

هواداران سَلَفِیت<sup>۱</sup> شد، یعنی مذهبِ اصل‌گرایانی که فیلسوفان را تکفیر کردند و اعتماد بر وحی کردند، اما از فلسفی ساختن عقیده نیز سرباز نزدند.

- مختصری از تاریخ مذهبِ اشعری. با توجه به تاریخ علم کلام، بویژه در چهار قرن نخستین اسلامی، به روشنی برمی آید که این علم با سیاست تلازم و همگرایی نزدیک داشته است. چنانکه خواهیم دید، امویان، مُرَجئه را برکشیدند و عقاید آن فرقه را در امپراطوری خود رواج بخشیدند، زیرا مبادی آن فرقه با شیوهٔ خلافتِ امویان سازگارتر از عقاید فرقه‌های دیگر بود؛ به همین ترتیب مذهبِ اعتزال نیز مذهبِ رسمی دولت در دورهٔ مأمون و معتصم و واثق قرار گرفت. مأمون در این باره، بسیار جدی بود، روزگارِ معتصم نیز ادامهٔ همان شیوهٔ مأمونی بود، چه معتزله بر همهٔ شاه‌رگ‌های زندگانی سیاسی دستگاهِ خلافت پنجه فرو برده بودند، اما وقتی واثق به خلافت رسید، هر چند از خلاف‌های دینی و مناظراتِ قائم میان معتزله از یک سوی، و اربابِ سنت و حدیث از سوی دیگر دلتنگ و ناخرسند بود، ولیکن وی تدبیر ویژه‌ی برای جلوگیری از این خصومت‌ها در پیش نگرفت، و نفوذِ معتزله همچنان در تزیاید بود تا اینکه متوکل (وفات، ۲۴۷ ه‍.ق) بر سر کار آمد. و او به ایمانِ سَلَف متمایل تر بود، و از معتزله و سیاستِ رجالِ آن فرقه نفرت داشت، پس با احتیاط با آن مواجه گشت. و نخستین اقدامی که کرد این بود که از جدل و نزاع دربارهٔ کتابِ خدا - و حدوث و قدم آن - نهی کرد، و در این باب به همهٔ نواحی خلافت فرمان نوشت؛ اقدام دوم او این بود که فقیهان و محدثان را برکشید، و بر حقوق و زواتبِ ایشان افزود، و ایشان را برانگیخت که اصول و عقایدی را که با مبادی معتزله منافات داشت بیشتر بیان کنند و در میان مردم انتشار دهند؛ و سرانجام خشم و دشمنی خود را آشکار ساخت، و از جمله کارهایی کرد احمد بن ابی دؤادِ آبادی (وفات، ۲۴۰ ه‍.ق) را از مرکز خود در سامرا عزل کرد، و او را به زندان انداخت و همهٔ مستملکاتِ او را تصاحب کرد، و به جای او امام احمد بن حنبل

1. Fundamentalism.

مروزی (فت، ۲۴۱ هـ) را به خود نزدیک ساخت.

بر این موارد، اختلاف درونی معتزله را نیز باید افزود، چه با هم مناظره و مجادله می‌کردند، و خلافشان بسیار بود، چنانکه معتزله بصره معتزله بغداد را تکفیر می‌کردند، و مثلاً ابوالهذیل علاّف (وفات ۲۲۶ هـ) ابراهیم نظام را در مورد مسأله جوهر فرد تکفیر می‌کرد، و هر چه این مجادلات بالا می‌گرفت به اختلال و پریشانی و تفرقه میان این فرقه بیشتر دامن می‌زد. و شاید آشکارترین خلافتی که پدید آمد خلاف میان ابوعلی جبّائی (فت، ۳۰۵ هـ) و شاگرد و پسر خوانده‌اش ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری (وفات، ۳۲۲ هـ) بود، که در بصره بوقوع پیوست، و تفصیل آن را در شماره ۸ همین مقدمه خواندید. و چنانکه گفته‌اند این خلاف و نیز برخی مباحث دیگر، که یاد شد، موجب پدید آمدن اشاعره گردید.

در اواسط قرن پنجم نیز وزیر با تدبیر سلجوقی خواجه نظام الملک حسن طوسی (فت، ۴۸۵ هـ) به عرصه رسید. او نیز در بزرگداشت اشاعره کوشید، و برای آنان در بغداد مدرسه‌یی ساخت تا مبادی خود را بپراکنند و تعالیم خود را استوار سازند، که به مدرسه نظامیه معروف شده است. پس از آن شاخه‌هایی برای همین مدرسه - و در تعقیب همین مقصود - در نیشابور، بلخ، هرات، اصفهان، مرو، بصره، موصل ساخت. و بدین ترتیب، تدریس مذهب اشعری در مدارس اهل سنت متداول شد و به تدریج مذهب رسمی اکثریت مسلمانان قرار گرفت.

غیر از مناظره معروف اشعری و جبّائی درباره سه برادر، اشعری بر معتزله چند نکته دیگر نیز می‌گرفت که در زیر یاد می‌کنیم:

- ۱- معتزله صفات را از خدای تعالی نفی می‌کنند، و معنی این حرف در حقیقت نفی وجود ذاتی از برای قدرت و علم نزد خداست؛
- ۲- معتزله می‌گویند: شرّ نتیجه فعل بندگان است، و آیا جایز است که بندگان خدا در

۱. اما بعدها اشاعره، مبدأ جوهر فرد را - برای اثبات حدوث عالم - از او گرفتند!

صفتِ خلق (= آفرینش) با او شریک باشند، و حال آنکه او شبیه چیزی نیست؟ بلکه معتزله بدین اعتبار بندگان را قادرتر از خدا ساخته‌اند، زیرا بندگان نیک و بد هر دو را می‌توانند کرد، در حالی که قدرتِ خدا محصور در انجام دادنِ نیکی است. و بنابراین، مذهبِ مجوس از مذهبِ معتزله برتر است، زیرا مجوس برای خدا تنها یک شریک قرار می‌دهند، و آن خدای شرّ است، و حال آنکه معتزله همه بندگان و بلکه آفریدگان را شریک خدا قرار می‌دهند.

۳- خدای تعالی حتی در انجام دادن کارِ خیر مختار نیست، زیرا به زعمِ معتزله، بر او واجب است که صالحی را که اصلح است انجام دهد، و بدین ترتیب قدرتِ او محدود می‌گردد.

۴- معتزله به خلقِ قرآن قائل‌اند، و بدین ترتیب حرمتِ کتابِ خدا را از میان می‌برند؛ و نیز رؤیتِ سعیده و شفاعت را مُنکر هستند، و برخی از آنها تا بدانجا پیش رفته‌اند که خلودِ در بهشت و دوزخ را هم نفی کرده‌اند. و این همه، در مذهبِ اشعری، با نصّ قرآنی مُناقضات دارد.

۵- معتزله، قیاس در امور جزئی را باطل شمرده‌اند، و اجماع را ابطال کرده‌اند، و حال آنکه اجماع قاعده‌یی از قواعد اساسی تشریح است؛ ولی این جماعت در تعلیل آن توغّل کردند تا بدانجا که یکی از آنها دیگری را تکفیر می‌کرد، و بدین ترتیب در نفوسِ مؤمنان ایجاد شکّ کردند، و لذا ایشان دشمنانِ دین‌اند.

\*\*\*

مبادی مذهبِ اشعریّه و آراء مهم آنها. چون مذهب اشعریّه، بمنزله ردّیه در برابرِ معتزله بوده، لذا شایسته است که اهمّ مباحث این فرقه را در این فصل مستقلاًّ بیاوریم، مانند بحثِ ایشان در صفاتِ الهی، تخییر و تسبیح، معجزات و کرامات، قضیّه اصحابِ کباثر، اصلِ سمع و عقل. و چون از سوی دیگر، از حقیقتِ دین دفاع کرده، و مذاهبِ

عجیب و مخالف با عقیده رسمی را رد کرده اند<sup>۱</sup>، بجاست که برخی از مباحث مهم دیگر آن را نظیر برهان بر وجود خدا، حدود عالم، حقیقت ایمان، و مقومات عقیده و نظایر آنها یاد شود. البته شک نیست که بررسی این مباحث غالباً به شیوه معتزله صورت گرفته، چه پایه گذار آن حدود چهل سال از محضر علمای بزرگ اعتزال بهره برده، و آنچه را که در ساختن و پرداختن مذهب خود از آن مباحث لازم دیده اقتباس کرده است. لذا مقصود از ایمان در مذهب اشاعره نیز به معنی ایمان صرف و ساده صدر اسلام نیست، بلکه بحث‌های اشاعره نیز غالباً بر پایه استدلال عقلی و مناظره منطقی است، لیکن آنجا که منطوق و عقل قاصر آمده، بدون مناقشه به شرع متوسل شده‌اند. اینک درباره چهار مسأله مهم که اشاعره مطرح ساخته‌اند، مختصر بحثی می‌آید:

### ۱- صفات و ذات الهی.

چنانکه می‌دانید معتزله صفات خدا را عین ذات او می‌دانستند تا بدین ترتیب وحدانیت او را ثابت کنند. در این درباره اشعری با معتزله همراه و موافق بود که خدا یگانه است و انبازی ندارد، و قدیم است و آغاز زمانی ندارد، ولی در مورد صفات با آنها مخالفت کرد و معتقد شد که نوامیس (یا قوانین ثابت طبیعی) وجود ندارد، و خدا همه آنچه را که در جهان هستی وجود دارد به علم مباشر می‌داند، و نیز قرآن کلام ازلی خداست، و دیدار خداوند در آخرت امر محالی نیست. و در این راه شیوه زیر راه سپرد. الف: علم. دانش خداوند، به همه چیز احاطه دارد، گذشته، حال و آینده. و او واجب و جائز و مستحیل را به علمی قدیم و ثابت می‌داند. هیچ تغییری نمی‌پذیرد، و تبدل احوال - به سبب قدیم بودنش - بروی دست نمی‌دهد. پس اگر موجودات نیز تغییر پذیرند، علم خدا تغییر نمی‌پذیرد، زیرا خداوند از پیش بدین تبدل علم داشته است. و

۱. چنانکه در رد دهریه، مجوسیّه، ثنویّه و جز آنها بسیار نوشته‌اند و فراوان گفته‌اند.

بنابراین وی انعدام شیء را در وقت انعدامش می‌داند، و نیز هستی یافتن هر چیزی را در زمان هستی یافتن آن می‌داند، و باز آن چیز را پیش از هستی یافتن می‌داند که هستی خواهد یافت؛ و این همه را به علمی واحد و بر شیوه واحدی می‌داند.

آنگاه در این تعلیل عقلی گام دیگری برداشت که خلاصه آن این بود که: جایز نیست علم خدا عین ذات او باشد. و اگر علم او همان نفس او باشد، در این صورت صفت (= علم) و موصوف (خدا) یک چیز باشند؛ و در این حالت صفت ذات باشد، و این خُلف است. و از اینجا برمی‌آید که روا نیست صفت را عین موصوف بشماریم. و از این روی، اشاعره علم را صفت ثابتی از صفات خدا دانستند که از جوهر او نیست بلکه از مشتملات جوهر او است، و آن ازلی است. و چون حال چنین باشد، نباید گفت «خدا عالم به علم است، و علم او ذات او است...» چنانکه معتزله می‌گویند. و باید تنها بگوئیم «خدا عالم به علم است» و این شیوه را درباره صفات دیگر نیز بکار بردند و از اینجا بود که می‌گفتند: خدای تعالی عالم به علم، قادر به قدرت، مرید به اراده، حی به حیات،... است. و باز از همین جا بود که می‌گفتند که: صفات وارد در کتاب عزیز موجود و کائن است، و روا نیست بیرسند که چگونه موجود است. و بر مسلمان واجب است که به وجود آنها ایمان بیاورد. و اشاعره سؤال از آن را بدعت، و جواب از آن را کفر و زندقه می‌شمردند. و آنگاه، این جماعت این دلایل عقلی را به براهین نقلی استوار می‌ساختند که از آیات قرآنی برگرفته بود از جمله این آیه که «عنده مفاتیح الغیب، لا یعلمها الا هو، و یعلم ما فی البرّ و البحر، و ما تسقط من و رقة الا یعلمها، و لاجبة فی ظلمات الارض، و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» (انعام، ۶ / آیه ۵۹) = کلیدهای پنهانی‌ها نزد او است، آنها را جز او کسی نمی‌داند، و او می‌داند آنچه را که در خشکی و دریاست. و هیچ برگی از درخت نمی‌افتد مگر اینکه آن را می‌داند. و دانه‌ی در تاریکی‌های زمین، و خشک و تری نیست مگر اینکه در کتابی آشکار است.

و باز این آیه که می‌گوید «أولم یروا أنّ الذی خلقهم أشدّ منهم قوّة» (فصلت، ۴۱ / آیه ۱۵) آیا نمی‌بینند که خدایی که ایشان را آفریده از ایشان به نیرومندی بیشتر است؟

در اینجا نیز خدای تعالی علم و قوه را به خود نسبت می‌دهد و بدین ترتیب انکار صفات و نفی آنها را مجالی نمی‌ماند.

ب: ازلی بودن قرآن. به عقیده اشاعره قرآن ازلی و قدیم است، ولی در مذهب معتزله حادث و مخلوق است، و تفصیل این مطلب را در قواعد العقاید غزالی خواهید خواند، و در اینجا از بیان آن تن می‌زنیم تا تکرار نباشد.

ج: رؤیت سعیده. معتزله این عقیده را که خدای تعالی در آخرت دیده خواهد شد انکار می‌کردند تا بدین ترتیب تشبیه را از خداوند دور کنند، و او را از محدودیت در زمان، جهت، و مکان میرا سازند، ولی اشاعره دیدار او را در آخرت جائز و واقع یعنی ممکن و شدنی می‌دانستند. و آیت معروفی را که معتزله بدان متمسک می‌شدند: «لَا تُدْرِكُهُ الْإِبْصَارُ» (انعام، ۶ / آیه ۱۰۳) بدین معنی می‌گرفتند که دیدگان خدا را در این دنیا ادراک نمی‌کنند، نه در آخرت، و الا معنی آیه با آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ...» (قیامت، ۷۵ / آیه ۲۲) متناقض درمی‌آید، و حال آنکه در قرآن تناقضی نیست.

\*\*\*

این نمونه‌هایی از ردّهای اشاعره بر معتزله بود، اما این جماعت بر دهریان، ثنویان و جز آنها نیز ردّهایی وارد می‌ساختند، و برای اثبات وجود خداوند، در برابر این جماعت، دلایلی چند اقامه می‌کردند که از جمله آنها سه دلیل زیر بود:

- نخستین آنها قول ایشان به این است که عالم از اجسام پدید آمده است، و اجسام مؤلف از اجزاء است، و اجزاء به اجزائی کوچک‌تر از آنها قسمت می‌پذیرد، و همچنان به اجزائی کوچک‌تر می‌رسیم تا در تقسیم به جزئی برسیم که تجزیه نمی‌پذیرد، و آن ذره است. و جزئی که تجزیه نمی‌پذیرد حادث است؛ و بنابراین، اجسامی که مرکب از اجزای حادث‌اند نیز حادث‌اند، و از اینجا برمی‌آید که عالم حادث است، و او را پدید آورنده‌یی می‌باید، و او خداست.



- دومین آنها این است که ایشان موجودات را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنند.<sup>۱</sup> و واجب آن موجودی است که خود علّت وجود خویش است و به علّتی که او را ایجاد کند نیازمند نیست، و ممکن به خلاف آن است. و در دلیل اول برای ما روشن شده است که عالم حادث است، و نیازمند علّتی است که او را ایجاد کند. و جایز نیست که خدای تعالی را مانند عالم ممکن بگیریم، زیرا اگر او نیز ممکن باشد، او هم به علّتی که پدیدش بیاورد نیازمند شود، و همین علت نیز به نوبه خود نیازمند علّت باشد، و همچنان... پس ناچار از رسیدن به علّتی هستیم که خود را خود پدید آورده است، و این علّت همان خداست.

- سومین آنها، دلیل عنایت الهی است که شامل همه موجودات می‌گردد، زیرا جهان نیازمند کسی است که آن را بگرداند و تدبیر کند، و فرض نبودن او مُحال است. و او واحد است، زیرا تدبیر دو تن بر یک نظام جریان نمی‌یابد.

## ۲- کسب.

جبریّه، به مذهب سلف می‌رفتند مبنی بر اینکه انسان مجبور (= مُسَيَّر) است، و حال آنکه معتزله اثبات می‌کردند که بنده مختار (= مُخَيَّر) است، و مبدأ عدل الهی را از در روز شمار برتخییر می‌نهادند. اشعریّه بر جبریّه و بر معتزله هر دو اعتراض داشتند، و می‌گفتند: همه کارهای بندگان مخلوق است، و این خداست که آنها را می‌آفریند. و اگر انسان خالق [آن اعمال] باشد در کار خلق شریک خدا باشد؛ و آنگاه اگر انسان قادر باشد، در همه احوال قادر باشد، و حال آنکه چنین نیست. از سوی دیگر، اگر بنده از آفریدن افعال خود عاجز باشد، خدا چگونه او را بر اعمالی

۱. در حقیقت این تقسیم - یعنی تقسیم موجودات به ممکن و واجب - بر حَسَبِ ظاهر به متکلمان اولیّه معتزله، و به امام الحرمین جوینی برمی‌گردد. و فارابی و ابن‌سینا این مطلب را از ایشان گرفته و دلیلی بر وجود واحد گرفته‌اند. ولی ابن‌زُشد این اعتبار را ردّ می‌کند.

که از فعلِ او نیست محاسبه می‌کند؟ در اینجا است که اشاعره، به شیوهٔ اهل اعتزال، میانِ افعالِ «لا ارادی» - مانند رَعْدَه و رَعِشَه (= لرزش)، و میانِ افعالِ «ارادی» تمیز می‌دهند، و می‌گویند انسان جز بر افعالِ ارادی قدرتی ندارد. و خداست که به انسان این قدرتِ «کاسبه» را می‌بخشد. و مراد از آن این است که خدا افعال را می‌آفریند، و برای بنده قدرت بر فعل آنها را می‌بخشد، و از این جا نتیجه می‌شود که انسان کاسبِ این افعال است. و اختیار انسان برای انجام هر کاری تابع ارادهٔ او است نه قدرتِ او. و چون درست شد که انسان این اعمال را به ارادهٔ خویش کسب می‌کند مبدأ عدالتِ الهی در ثواب و عقاب نیز پدید می‌آید، زیرا «اتقان» فعل از خداست، و نیز قدرت بر تنفیذ آن نیز از خداست، و بنده جز اراده در برخی افعال، که او را به سوی خیر یا شر متوجه می‌سازد، چیزی ندارد، و از اینجا است که قرآن مجید می‌گوید «كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ» (طور، ۵۲ / آیه ۲۱) = هرکسی در گرو چیزی است که کسب می‌کند؛ و نیز می‌گوید «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات، ۳۷ / آیه ۹۶) خدا شما را آفریده است و آنچه را که می‌کنید.

و این چنین، اشاعره به نوعی از جبر (= تسییر) لطیف معتقد شده‌اند که به نظریهٔ «کَسْب» مشهور شده است.

### ۳- نفی مبدأ سببیت.

عقل‌گرایان به مبدأ سببیت<sup>۱</sup> که ارسطو وضع کرده اعتقاد دارند، و از این راه برخی از ممکنات را به برخی دیگر برمی‌گردانند، و یکی از آنها را صادر از دیگری می‌شمارند. اما اشاعره معتقد شده‌اند که ممکنات بذاتِ خودشان هیچ قوهٔ عطاء ندارند، بلکه آنها این قوه را از خدای تعالی می‌گیرند که او این قوه را در آنها بودیعت نهاده است.

1. Determinism (= حتمیت = جبر علمی)

همین طور، ما به تعاقبِ اشیاءِ عالم به شیوهٔ مُعینتی عادت و الفت گرفته‌ایم، و حال آنکه اگر خدا بخواهد، این تعاقب و توالی را به شیوهٔ دیگری قرار می‌دهد. پس ماده در ماده اثر نمی‌کند، و هرگونه تحویل یا تحوّل بنا بر مشیّتِ خدا و ارادهٔ او جریان می‌یابد. هر چیزی که از طبیعت ظاهر می‌گردد حقیقت آن این ظهور نیست، بلکه حقیقت آن این است که طبیعت بنا بر ارادهٔ خدا که مخلوقاتِ ممکن را سیر می‌دهد تغیر و دگرگونی می‌یابد.

و بدین ترتیب، اشاعره هرگونه علاقهٔ میان سببِ مُباشِر و مُسبَّب را انکار کرده می‌گویند: سبب حقیقی برای هرچه که حادث می‌گردد نه نظام مقرر و نه قوانین طبیعی است، بلکه سبب حقیقی خدای تعالی است. و غزالی این مطلب را به شیوهٔ خاصّ خودش چنین بیان کرده است که می‌گوید: بنا بر عادتِ مألوفِ ما، وقتی آتش به پنبه می‌رسد آن را می‌سوزاند. و لذا فیلسوفان می‌گویند که: فاعِلِ کارِ خود را به «طبع» می‌کند، مانند آتش که طبیعتِ او سوزانیدن است. آنگاه در ردّ ایشان می‌گوید: جماد که اراده‌ی ندارد تا فاعلِ بالاختیار باشد، و دلیلی برای فاعلیّتِ احتراقِ آتش نداریم جز مشاهدهٔ حسی، و حال آنکه این مشاهده، دلالت به حضورِ در زمانِ ملاقاتِ آتش با شیء سوختنی دارد نه به سببِ ملاقات. به عبارت ساده‌تر، آتش احتراق را در زمانِ ملاقات پدید می‌آورد و نه به سببِ ملاقات یا برخورد با شیء.<sup>۱</sup>

غزالی در اینجا اعتراضِ فیلسوفان را انکار نمی‌کند، و مانند ایشان مسلم می‌دارد که اشیاء طبیعی کیانِ ثابتی دارند و صفاتِ شناخته‌ی، که به وسیلهٔ آنها متمایز می‌شوند؛ ولی می‌گوید: این کیانِ ثابت و مألوف برای ما از قبیلِ ممکنات است و نه واجبات، و خدا - که آنها را بر همین منوال آفریده - اگر لازم باشد، قادر است که صفاتِ آنها را هر زمان که بخواهد تغییر بدهد.

۱. تهافت‌الفلّاسفه، ۱۹۲ «والمشاهده تُدُلُّ عَلَى الحُصُولِ عنده و لا تُدَلُّ عَلَى الحُصُولِ به [ای أنّ النارَ تُحْدِثُ الاحتراقَ عِنْدَ الملاقاةِ لا بسببِ الملاقاةِ]؛ و ترجمهٔ تهافت، به خامهٔ نگارنده، ۲۷ و ۲۴۹، انتشارات زوّار، ۱۳۶۳ هـ.

خلاصه، استمرارِ عادتِ ما بدین اشیاء - یکی پس از دیگری - در ذهن ما جریان آنها را بر وفقِ عادتِ گذشته چنان رُسوخ داده است که هرگز از آن انفکاک نمی‌یابد. و معنی این سخن آن است که تلازمِ عینی و ظهورِ خارجی پدیدارها از طریقِ عادت در ذهن منعکس می‌گردد، و این تصوّر را به وجود می‌آورد که پدیدارِ نخستین علّتِ پدیدارِ دومین است و حال آنکه همواره چنین نیست!<sup>۱</sup>

و از جمله دخالت یافتن اراده الهی در تعاقبِ حوادث، ظهورِ معجزات است، زیرا معجزه امری خارق عادت است.

#### ۴- سمع و عقل.

در نظر اشاعره، همه واجبات به آنچه اوامرِ شرع و نواهی آن مقرر کرده است، برمی‌گردد. و لذا حکم ساختن عقل در بیانِ خیر یا شرّ، بیانِ عدلِ الهی، صلاح و اصلح، و ثواب و عقاب جایز نیست. و از این روی، هر کاری که خدا دربارهٔ بندگان خود می‌کند عدل است، زیرا «هر کاری که او می‌کند از آن نمی‌پرسند، و حال آنکه از کارهای بندگان

۱. همانجا، ۱۸۸ - ۱۸۹، ترجمه نگارنده. برای فهم بیشتر «نفی مبدأ سببیت»، این ابیات مولوی

(مثنوی، ۲/۲۵۸، علاء) روشنگر است:

عزّ درویش و هلاکِ بُولَهَب	بُجمله قرآن هست در نفی سَبَب
لشکرِ زَفْتِ حَبَش را بشکند	مرغِ بایلی دو سه سنگ افکند
در سببِ منگر در آن افکن نَظَر	هست بر اسبابِ اسبابی دگر
مُعجزاتِ خویش بر کیوان زدند	انسبیا در قطعِ اسباب آمدند
بی‌زراعت چاش گندم کاشتند	بی‌سبب مر بَحَر را بشکافتند
رفیضِ اسباب است و علّت والسلام	همچنین زَأغازِ قرآن تا تمام
وین سببِ هایِ دگر فرعِ خداست	در حقیقت علّت اصلی خداست
بندگی تا تو را پیدا شود	حلّ این نَزّ عقلِ کار افزا بُود
	و "کارافزا" = مُشکل تراش و زحمت افزا.

پرسیده می‌شود» (انبیاء، ۲۱ / آیه ۲۳).

و از این روی، در این باب، مسأله خیر و شرّ، حقیقتِ ایمان، و معاد را بنا بر همین عقیده بیان می‌کنند:

۱- خیر و شرّ: در رأی معتزله خیر و شرّ دو اعتبارِ ذاتی هستند، یعنی آن دو را عقل اثبات می‌کند، و حال آنکه اشاعره به خلافِ ایشان آن دو را تقریری می‌شمارند، و حاصلِ مشیّتِ الهی می‌دانند و می‌گویند آن دو را شرع اثبات می‌کند. و شرّ نیز همانندِ خیر به اراده‌ی خدای تعالی پدید می‌آید. و اگر به اراده‌ی غیر او پدید آید، در ملکِ خدای چیزی پدید می‌آید که او اراده نکرده باشد، و این جایز نیست. و اگر شرّ علی‌رغم اراده‌ی خدا پدید آید، مایه‌ی پدید آمدن صفتِ ضعف در او می‌گردد. و هرگاه بندگان برخلافِ مشیّتِ خدا شرّ را برگزینند، اقدامِ ایشان بر آن به منزله‌ی عجزی از خدای تعالی شمرده می‌شود، و این نیز جایز نیست. و چون معتزله می‌گویند: روا نیست که خدای تعالی را مصدرِ شرّ بشماریم، اشاعره در جواب می‌گویند: خدای تعالی جز عمَلِ عادلانه کاری انجام نمی‌دهد، و در ایجادِ شرّ حکمتی است که ما از فهمِ کُنهِ آن عاجز و جاهل‌ایم.<sup>۱</sup>

۲- حقیقتِ ایمان: اشاعره معتقداند که ایمان تصدیق به خدای تعالی است به‌قلب و اقرار به‌زبان. و لذا ممکن است که ایمان و فسق در یک شخص گرد آید. و مرتکب

۱. مولوی این معنی را چنین بیان کرده است:

هر دو گونه نقش استادِ اوست  
زشت را در غایتِ زشتی کند  
تا کمالِ دانشش پیدا شود  
گر تو گوئی این بدیها از وی است  
این بدی دادن کمالِ اوست هم  
کرد نقاشی دوگونه نقش‌ها  
نقش یوسف کرد و حورِ خوش سرشت  
هر دو گونه نقش استادِ اوست

زشتی او نیست آن را دای اوست  
جمله زشتی‌ها به‌گردش برتند  
مُنکرِ استادش پیدا شود  
لیک آن نقصانِ فضلِ وی کی است؟  
من مثالی گویمت ای محتشم  
نقش‌های صاف و نقشی بی‌صفا  
نقش عفریتان و ابلیسان زشت  
زشتی او نیست آن استادِ اوست

(مثنوی، ۲، ۱۳۸۷، نیکلسن).

معصیتِ کبیره چون بمیرد، کارِ او موقوف به امر و ارادهٔ خداست: اگر خواهد او را به معصیتِ کبیره‌یی که کرده شکنجه کند و اگر خواهد از او درگذرد. و در حدیث آمده است که شفاعتِ پیامبر اکرم (ص) برای خداوندانِ کبیرهٔ اُمّتِ او خواهد بود.<sup>۱</sup> و آیاتی که در آنها معنی وعید وارد شده بر برخی از فاجران منطبق است، و بطور قطع بر همهٔ آنان منطبق نمی‌شود.

همینطور بعثتِ پیامبران در حدِّ ذاتِ خویش «از قضایایِ جائزه است، و واجب یا مُحال نیست»، اما پس از آمدنِ ایشان، ایمان به ایشان از جُمْلَهٔ واجبات می‌شود.

۳- معاد. خدا انسان را از عَدَمِ آفریده، و جایز است که پس از عَدَمش بارِ دیگر او را بیافریند. پس آفرینش در زمان اعاده همچون آفرینش در ابتداست. و در کتابِ کریم آمده است که او ظهورِ آتش را در حال حرارت و خشکیِ آن از درختِ سبز، با وجود سردی و تریِ آن، دلیل بر امکان خلق حیات در تودهٔ خاک گشته و استخوان پوسیده قرار داده است، و قدرتِ او را بر آفرینش مانندِ آن مدلل می‌دارد.<sup>۲</sup>

پس اعادهٔ ممکن است. و از این روی، تصدیق بدان واجب است، زیرا «وقتی نصِّ دربارهٔ امرِ ممکنی وارد شده باشد، به وقوعِ آن تسلیم باید شد. و عدول از آن جز به دلیلِ قرینهٔ مانعه جایز نیست.» و اما اخباری که در شرع از اوصافِ معاد - از قبیلِ قَلَم، لوح، عرش، میزان، صراط، و بهشت و دوزخ - وارد شده، واجب است همه را بر ظاهرِ آنها

۱. «شفاعتی لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي» (ابوالفتح رازی، تفسیر، ۱/۱۷۵، شعرانی). و امام فخر (تفسیر، ۳/۶۳). چنین آورده است «مَا ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي إِلَّا لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي».

۲. اشاره است به آیه «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ نُوقِدُونَ» (یس، ۳۶ / آیه ۸۰) = خدا او است که برای شما از درختِ سبز آتشی قرار داد و شما از آن آتش می‌افروزید. در این آیه، خدای تعالی خود را به قدرت و صف می‌کند و می‌گوید: او شما را چنان زنده کند که از درختِ سبز آتش بیرون آورید. «عبدالله بن عباس گفت: آن دو درخت است که در او آتش باشد. یکی را مَرخ گویند و یکی را عَفار. چون کسی را آتش بآید، دو شاخ از این دو درخت بِبُرَد چنانکه آب از هر دو می‌چکد و برهم می‌سایند از میان آن دو آتش بیرون آید...» و گفتند: مَرخ نر باشد و عفار ماده؛ و آن دو را زَنَد و زَنَدَه گویند» (ابوالفتح، تفسیر، ۹/۲۹۱، شعرانی).

جاری ساخت، و چنانکه در نصّ وارد شده بدان ایمان آورد، زیرا وجود آنها و یا اثباتشان امرِ مُحالی نیست.

این شیوهٔ اندیشهٔ دینی - عقلی اشاعره است که ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری، تخم‌های آن را کاشت، و شاگردانش پس از او تکمیل کردند، که نامدارترین آنها ابوالمعالی جوینی، معروف به امام الحرمین، باقلانی، غزالی و امام فخر رازی بودند.

## مُرْجِيَّة (= امیدواران؛ به تأخیر اندازندگان)

می خور به بانگ چنگ و مخور غصه و کسی  
گوید تو را که «باده مخور» گو «هُوَ الْعَقُور»  
(حافظ، دیوان، ۱۷۲، قزوینی)

نام یکی از نخستین فرقه‌های اسلامی است، که از لحاظ نظری دشمن شدید خوارج بشمار می‌رفته‌اند. خوارج می‌پنداشتند که هر مسلمانی که مرتکب معصیت کبیره شود کافر است، در حالی که مُرْجِيَّة برخلاف آنها معتقد بودند که هیچ مسلمانی با ارتکاب به گناه ایمان خود را از دست نمی‌دهد.<sup>۱</sup> همین عقیده موجب سکوت گرای<sup>۲</sup> بسیار آنان

۱. المُرْجِيَّة قَوْمٌ يَقُولُونَ لَا يُضْرُّ مَعَ الْإِيمَانِ مَعْصِيَةٌ كَمَا لَا يُنْفَعُ مَعَ الْكُفْرِ طَاعَةٌ (بُخْرَانِي، تعريفات، ۱۸۴)  
= مُرْجِيَّة، قومی بودند که قائل بودند که با وجود ایمان معصیتی زیان نمی‌زند همچنانکه با کافر بودن هیچ طاعتی سودی نمی‌بخشد. اصل کلمه نیز از ارجاء است «و در آن دو لغت است یکی با همزه مانند اَرْجَأْتُ، و دیگری تَرْكِ همزه، مانند اَرْجَيْتُ؛ و هر دو به معنی تأخیر است. همزه لغتِ بنوقیس است و تَرْكِ همزه لغتِ بنو تمیم، و مُرْجِيَان را برای آن مُرْجِيَّة خوانند لِتَأْخِيرِهِمُ الْوَعِيدَ وَ جَوَازِهِمُ الْعُقُورَ» (ابوالفتوح، تفسیر، ۲۴۳/۵، شعرانی). لذا به صورت اسم فاعل هم «مُرْجِيَّة» درست است و هم «مُرْجِي». به صورت مفرد و جمع سالم «مُرْجِي» و «مُرْجِيُون» گویند و به صورت جمع به تاء تأنیت (با تقدیر «طایفه» یا «فرقه»)، «مُرْجِيَّة».



در سیاست گشت، چه بنابر مذهب آنان، امامی هم که مرتکب کبیره شود هنوز مسلمان است و باید از او اطاعت شود؛ و نماز در پشت سر او درست و معتبر است. امروزه دیری است که این مذهب منقرض شده است. ولی نفوذ آن در مذهب اهل سنت و جماعت، و به طور کلی کسانی که خود را از تَعَصُّبَاتِ دینی و تحزُّبَاتِ سیاسی و عقیدتی آزاد و بر کنار می‌خواسته‌اند بسیار قوی بوده است و هنوز هم ادامه دارد. مانند بسیاری از فرقه‌ها، این فرقه هم ریشه سیاسی داشته است. آنان حیات را جدی نمی‌گرفتند، و لذا از تشهیر سیف و قیام بر ضد بنی امیه سرباز می‌زدند، و دلیلشان این بود که می‌گفتند: اینان فرمانروایان امت اسلامی و دیگر مسلمین‌اند، و چون به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر اکرم ایمان دارند، مسلمان‌اند. و نیز می‌گفتند: مسلمان راستین کسی است که از جنگ‌هایی که توسط خوارج و شیعه در گرفته، خود را بر کنار نگاه دارد. نام «مُرَجَّئِ» به معنی کسی است که داوری درباره اشخاص را تا روز رستاخیز - که نهانی‌ها آشکار می‌گردد - به تأخیر می‌اندازد.<sup>۱</sup> در دوره عباسی که مسأله خلافت دیگر چندان حاد نبود، مرجه باز همان تسامح و آسان‌گیری اصولی خود را حفظ کردند. آنان نسبت به گناهان دیگران چندان جدی نبودند. برای آنها تنها یک گناه بخشش‌ناپذیر بود و آن کفر و بی‌ایمانی<sup>۲</sup> است. آنچه مهم است مسأله ایمان است. برای آنان ایمان یک مقوله منحصر به فردی بوده است، نه گناهان بزرگ آن را مخدوش می‌کند، و نه اعمال نیک آن را افزون

## 2. Quietism.

۱. الارجاء علی معنیین اَحَدُهُمَا بِمَعْنَى التَّأخِيرِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ، يَا تَوَكَّلْ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ» [اعراف، ۷ / آیه ۱۱۱ - ۱۱۲]؛ والثاني إعطاء الرجاء. و في الاصطلاح: الأرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة الى يوم القيامة فلا يُقْضَى عَلَيْهِ بِحُكْمِ مَا فِي الدُّنْيَا مِنْ كُفْرِهِ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ أَوْ مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَعَلَى هَذَا الْمُرْجِئَةُ وَالْوَعْدِيَّةُ (من الخوارج) فَرَقَتَانِ مُتَقَابِلَتَانِ. و في السِّيَاسَةِ قِيلَ: الْأَرْجَاءُ تَأْخِيرُ عَلِيٍّ (ع) عَنِ الدَّرَجَةِ الْأُولَى إِلَى الرَّابِعَةِ، فَعَلَى هَذَا الْمُرْجِئَةُ وَالشَّيْعَةُ فَرَقَتَانِ مُتَقَابِلَتَانِ» مقالات الاسلاميين، ۱۳۲ و مابعد؛ شهرستانی، الملل والنحل، ۱/۱۳۹، و

Wesinck, *The Muslim Creed*, PP. 103-189. Cambridge, 1932.

## 2. Polutheism

می‌سازد. شاید مهم‌ترین مستند مُرجئه از آیات قرآن مجید این آیه بوده که می‌گوید «وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لَأَمَّا لِلَّهِ إِنَّمَا يُعَذِّبُهُمْ وَإِنَّمَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه ۹ / آیه ۱۰۶) = و گروه دیگری امیدوار مانده و چشم دوخته‌اند به فرمان خدا؛ که یا عذابشان می‌کند و یا توبه ایشان را می‌پذیرد، و خدا دانای استوار کار است.<sup>۱</sup>

آنها صریحاً اظهار می‌کردند که «زنا» و «سرقه» مؤمن را از ایمان به وحدانیت خدا و حتی از بهشت منع نمی‌کند. خلاصه ایمان به دین اسلام، بدین معنی است که مرتکب کبیره را کافر نباید خواند، و او هر کاری بکند باز مسلمان است. اگر توبه کند توبه او از سوی خدا پذیرفته است، و اگر گناه کردن خود را رها نکرد، باز هم در گروه اراده خدای رحمن است، اینها جنبه‌هایی است از واکنش نظری این فرقه در برابر خوارج، بویژه این اعتقادشان که مرتکب کبیره در عذاب مُخَلَّد خواهد ماند. همین طور، چون این فرقه «عصمت» را شرط ضروری امامت یا خلافت نمی‌دانستند، این مذهب موافق طبع امویان افتاد چنانکه آنرا مذهب رسمی خود می‌شناختند و در رواج آن بسیار می‌کوشیدند. و چون هم شیعه و هم خوارج امویان را منکر بودند و غاصب خلافت می‌شناختند، و اعمال آنها را غالباً خارج از آیین اسلام می‌دانستند، توسل به مُرجئه در جهت کسب قدرت امویان - از حیث «تئوری» - عامل مهمی بشمار رفته است، و تا زمانی که آن دودمان بر سرکار بودند، مُرجئه نیز اهمیت داشتند. ولی از زمانی که آنها روی به زوال رفتند، مُرجئه نیز اهمیّت خود را از دست دادند.

برخی از مورخان گفته‌اند که ابوحنیفه نیز مرجئی بوده است.<sup>۲</sup> ولی به نظر می‌رسد که این قول اساسی نداشته باشد، زیرا که مآخذ دیگر (اعم از سنّی و شیعه) گفته‌ها و کرده‌هایی از وی نقل کرده‌اند که نشان می‌دهد امویان و عباسیان هر دو را «غاصب» و

۱. این آیه در مورد غزوه «تبوک» آمد و کسانی که به غزا نرفتند. ولی بعداً پشیمان شدند و خویشان را به ستون‌های مسجد بستند. برای شرح آیه و شأن نزول آن، ← (ابوالفتوح، تفسیر، ۲۵۱/۵، شعرانی؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ۶۹/۵ - ۷۰؛ میبیدی، کشف‌الاسرار، ۲۰۹/۴ - ۲۱۰).

۲. شهرستانی، الملل و النحل، ۳۷۱/۱، کیلانی.

«جائر» می‌دانسته، و به روایت یعقوبی و طبری سرانجام نیز در زندانِ منصوِ عبّاسی درگذشته است. همین طور جهم بن صفوان، (قتل، ۱۲۸ هـ) از نظر اعتقاد به جبر و اعتقاد (به اینکه ایمان امری واحد است و قابل بینش و کمی نیست؛ (و ایمانِ آحادِ امت از ایمان انبیاء کمتر نیست) به مُرَجَّه نزدیک است. اما نزد اربابِ ملل مطعون و جزو اهلِ تعطیل شمرده می‌شود.<sup>۱</sup>

### منشأ مُرَجَّه.

در باب اینکه اصل و آغاز مذهب مُرَجَّه از کجا و توسط چه کسی بوده، چندان سند معتبری در دست نیست. اما مطالب زیر تا حدودی پرده از روی این مذهب برمی‌دارد: ابن ابی‌الحدید، در ارزیابی مذهبِ ارجاء از لحاظِ دینی - سیاسی مطالبی آورده، از جمله می‌گوید: شیخ ما ابو عبدالله اسکافی (وفات، ۲۴۰ هـ) گفته است: نخستین کسانی که به ارجاء محض قائل شدند معاویه و عمرو عاص بودند، زیرا معتقد بودند که با وجود ایمان، معصیت زیان ندارد، و از اینجا بود که وقتی کسی او را گفت: «با کسی جنگیدی که او را نیک می‌شناختی [یعنی با علی (ع)]، و مرتکب کارهایی شدی که [زشتی و نادرستی] آنها را می‌دانستی.» معاویه در جواب او گفت: به قول خدای تعالی

۱. یکی دیگر از معروف‌ترین دانشمندان مُرَجَّه ابوعبدالرحمن غیاثِ مَرِیسیِ عَدَوی (وفات، ۲۱۸ هـ). معروف به پِشَرِ مَرِیسی است. وی مردی فقیه، معتزلی و عارف به فلسفه یونانی بوده و رئیس فرقه معروف به «مَرِیسیّه» بوده که به ارجاء قائل بوده‌اند. وی فقه را از قاضی ابویوسف (یار و شاگرد ابوحنیفه) فرا گرفت، و قائل به رأیِ جهمیه بود. او را به زُندَقَه و الحاد متهم ساخته‌اند و در دولت هارون الرشید مورد شکنجه قرار گرفته است. گویند: روزی در حضور هارون، شافعی را گفت «چگونه ادعای اجماع می‌کنی در حالی که شناخت اجماع اهل مشرق و مغرب تنها بر یک چیز ممکن نیست؟» شافعی گفت «آیا اجماع مردم را برخلافت این مرد، می‌شناسی و می‌پذیری (و اشاره به هارون کرد)؟ بشر از ترس اقرار داد، و منقطع و مغلوب شد (امام فخر، تفسیر کبیر، ۱۹۸/۲. نیز، ابن خَلِّکان، وفیات، ۱۹۷/۱، تهران؛ ابنِ حَجَر، لسان المیزان، ۲۹/۲؛ ابن قتیبه، عیون الاخبار، ۱۴۰/۲، دارالکتب).

واثق بودم که می‌گوید: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً» (زُمر، ۳۹ / آیه ۵۳) خدای تعالی همه گناهان را می‌بخشد. پسرش یزید نیز در مجلس شام، همین استدلال را در جواب امام سجّاد (ع) کرد.<sup>۲</sup>

نیز ابن ابی‌الحدید از «ابوالهذیل» (وفات، ۲۲۶ هـ) نقل می‌کند که می‌گفته است «اگر مذهب ارجاء نبود، کسی در روی زمین بر خدا عصیان نمی‌ورزید... زیرا بیشتر عاصیان بر رحمت خدا اعتماد کرده‌اند!»<sup>۳</sup>

□ □ □

روی هم رفته مذهب ارجاء دارای سه ویژگی مهم بوده که از لحاظ سیاسی و روانشناسی اجتماعی حائز اهمیت است:

**۱- سکوت و تسلیم.** بدین معنی که این جماعت - که از بد حادثه اسامی رجال آنها را یا نمی‌دانیم یا بسیار کمتر می‌دانیم مانند بسیاری از فرقه‌های دیگر، اهل تسلیم و رضا بوده‌اند، و مانند غالب عالمان دین در دوره اموی به مضمون این حدیث پای بند بوده‌اند که «خدا این دین را توسط مرد فاجری هم تأیید می‌کند»<sup>۴</sup>. و حتی در این زمان،

۱. شرح نهج البلاغه، ۳۲۵/۶، محمد ابوالفضل ابراهیم. شهرستانی می‌گوید (الملل و النحل، ۱/۱۴۴، کیلانی) «قَبِلَ أَوَّلَ مَنْ قَالَ بِالْأَرْجَاءِ: الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، وَكَانَ يَكْتُبُ فِيهِ الْكُتُبَ إِلَى الْأَمْصَارِ؛ إِلَّا أَنَّهُ مَا أَخَّرَ الْعَمَلَ عَنِ الْإِيمَانِ».

۲. حمد الله مستوفی، تاریخ گزیده، ۲۵، دکتر نوایی. «یزید چون زین العابدین (ع) را دید، گفت: دیدید که شما با خود چه کردید و به منع بیعت کار خود به گجا رسانیدید؟ زین العابدین گفت: ما اصاب من مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَبْرَأَهَا [= تَبْرَأُ الْأَرْضُ وَالْأَنْفُسُ] (حدید، ۵۷، آیه ۲۲). یزید گفت: لا وَاللَّهِ: وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَ يَغْفُو عَنْ كَثِيرٍ (شوری، ۴۲ / آیه ۳۰)».

۳. شرح نهج، ۲۲۴/۸ - ۲۲۳ «أَوَّلَا مَذْهَبَ الْأَرْجَاءِ لَمَّا عَصَى اللَّهُ فِي الْأَرْضِ... فَإِنَّ أَكْثَرَ الْعَصَاةِ إِذَا مَا يُعْوَلُونَ عَلَى الرَّحْمَةِ...». این مطلب را بسنجید با معنی بیت خواجه شیراز (دیوان، ۱۷۲، قزوینی):

می‌خور به بانگ چنگ و مخور غصه، ورکسی گوید تو را که «باده مخور»، گو «هُوَ الْعَفْوُ»

۴. شرح نهج، ۲۸۱/۲ «إِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ».

معتزله نیز که بنی اُمیّه را جز عثمان و عمر بن عبدالعزیز و یزید بن ولید فاجر می دانستند، این حدیث را صحیح می شمردند و می گفتند: در روزگار آنان مالیات جمع می شد، بلاد مختلف فتح می گردید، مرزهای اسلامی استوار و حصین بودند، راهها امن بودند، و از ضعیف در برابر زورمند ستمکار حمایت می شد، و فاجر بودن آنها در این امور و تحقق یافتن آنها و جلوگیری از فتنه، مؤثر بود و زبانی نداشت، و حکم درباره آنها به خدای تعالی مربوط است و نه بندگان او.

**۲- آسان گیری.** ظاهراً، این مذهب برخلاف برخی مذاهب و فرقه ها - از جمله خوارج که به سخت گیری و حتی «قتل غیله» (= ناگهان کشتن = «تُرور») شهرت داشتند، بیشتر به تسامح رفتار می کرده اند، یعنی نه خود اهل خشونت و سخت گیری بوده اند و نه از اهل خشونت و سخت گیران حمایت عقیدتی می کردند.

**۳- بی اعتنایی به سیاست.** به احتمال زیاد، سیاست رانیزکار پسندیده و قابل اعتنا نمی شمردند. در احوال این جماعت کم و بیش می خوانیم که در عمل به این سخن پیامبر اکرم عمل می کردند که «صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ» پشت هر پیشوای نیکوکار و بدکاری نماز بگذارید.<sup>۱</sup> بسیاری از کسانی که در شور و شر سیاست فایده بی نمی دیدند و ایام را فتنه انگیز می یافتند گوشه می گرفتند. کسان زیادی را می شناسیم که البته وابستگی ظاهری ایشان به مُرَجَّه مسلم نبوده، ولی در عمل رفتاری می کردند که به مُرَجَّه بسیار نزدیک بوده اند. مثلاً کسانی که امیر مؤمنان (ع) را رها کردند، از جمله عبدالله بن عمر و ابوموسی اشعری، از جمله بهانه های ایشان این بود که: روزگار، روزگار فتنه است و پیامبر اکرم (ص) گفته است: «سَلَامَةُ الرَّجُلِ فِي الْفِتْنَةِ أَنْ يَلْزَمَ بَيْتَهُ» سلامت مرد در روزگار فتنه در آن است که در خانه خود بنشیند.<sup>۲</sup> در همین روزگار است که عبدالله بن عمر پشت سر حجاج یوسف نماز می خواند، و چون در این باره از او می پرسند، در

۱. راغب اصفهانی، محاضرات، ۴/۴۴۶.

۲. سیوطی، جامع صغیر، ۲/۵۶.

جواب می‌گوید: «هرگاه که ما را به نماز می‌خوانند می‌پذیریم ولی زمانی که به شیطان می‌خوانند رهایشان می‌کنیم و نمی‌پذیریم.»<sup>۱</sup> از کسان دیگری که اعتزال را برگزیدند و گفتند: «در فتنه میان صحابه رسول اکرم (ص) داخل نمی‌شویم»، به جز ابن عمر، سعد بن ابی وقاص، محمد بن مسلمة انصاری، أسامة بن زید بن حارثه کلبی مولای رسول اکرم (ص) را یاد کرده‌اند.

**رجال مُرَجَّه.** چنانکه گفتیم از رجال این فرقه، اطلاع موثقی در دست نداریم. اما این قتیبه، زمانی که از مُرَجَّه سخن می‌دارد، از اشخاص زیادی نام می‌برد که ما نام آنها را در زیر یادداشت می‌کنیم: ابراهیم تیمی، عمرو بن مُرّه؛ ذر همدانی (یا ابو ذر همدانی)؛ طلق بن حبیب؛ حماد بن ابی سلیمان؛ ابوحنیفه نعمان بن ثابت معروف به «صاحب الرای»؛ عبدالعزیز بن ابی دؤاد و پسرش عبدالحمید؛ خارجه بن مصعب؛ عمرو بن قیس الماصر؛ ابو معاویه محمد بن حازم تیمی ضریر (وفات ۱۵۰ هـ ق)<sup>۲</sup>؛ یحیی بن زکریا بن ابی زانده، ابویوسف؛ محمد بن حسن (از یاران ابوحنیفه)؛ محمد بن سائب، و مسعر بن کِدّام.

در کتب آدیان و مذاهب و همین طور در تفاسیر اسلامی، «مُرَجَّه» بویژه از این نظر دنبال شده و مورد انتقاد قرار گرفته‌اند که معتقد بوده‌اند که «ایمان افزوده و کاسته نمی‌شود». و این عقیده با بسیاری از آیات قرآنی مخالفت دارد از جمله این آیه (هود، ۱۱ / آیه ۱۱۴) «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» نیکوکاریها بدکاریها را از میان می‌برند؛ و این آیه که می‌گوید (فرقان، ۲۵ / آیه ۷۰) «أُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ» این گروه کسانی هستند که خدای تعالی بدکاریهای ایشان را به نیکوکاری مُبَدِّل می‌سازد. میبیدی در شرح آیه «فَزَادَهُمُ اللَّهُ مِرْضًا» (بقره، ۲ / آیه ۱۰) می‌نویسد: «آیه، دلیل است

۱. راغب اصفهانی، محاضرات، ۴/۴۴۶ «كَانَ ابْنُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - يُصَلِّيَ مَعَ الْحَجَّاجِ، فَقِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ، فَقَالَ: إِذَا دَعَوْنَا إِلَى الصَّلَاةِ أَجَبْنَاكُمْ وَإِذَا دَعَوْنَا إِلَى الشَّيْطَانِ تَرَكْنَاكُمْ».

۲. ابن قتیبه، المعارف، ۵۱۰، ثروت عکاشه.

که در ایمان زیادت و نقصان آید، و این ردّ مُرْجیان است که ایشان گویند (ایمان نیفزاید و نکاهد)، که به نزدیک ایشان [ایمان] گفتنی مجرّد و عقدی [خالی] است بی اعمال و بی اکتساب طاعات؛ تا<sup>۱</sup> اگر کسی به زبان بگوید و به دل بداند که الله موجود است، و آنکه هیچ طاعتی دیگر نکند و محظورات شرع بکار آرد<sup>۲</sup> ایشان گویند او مؤمن است و ولی خدای و مستوجب بهشت. و آنگاه تفاضل و تفاوت در میان مؤمنان نبینند و در طاعت و معصیت اثر زیادت و نقصان بر ایمان اعتقاد ندارند [و حال آنکه] منصوصات قرآن و اخبار و آثار و ظواهر آن دلالت می کند بر بطلان اعتقاد و خُبثِ مقاتلِ ایشان... مانند «أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (ص، ۳۸، / آیه ۲۸)، و «لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرِ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ...»<sup>۳</sup> (نساء، ۴ / آیه ۹۵).

\*\*\*

در کتب میل و نحل، مُرْجئه را چهار صنف یاد کرده اند: مُرْجئه خوارج، مُرْجئه قَدْرِيّه، مُرْجئه جبرِيّه، و مُرْجئه خالصه. آنگاه محمد بن شبيب، صالح بن عمر صالحی، و خالدی را از مُرْجئه قَدْرِيّه شمرده اند. و غیلانیّه یعنی اصحاب غیلان بن مروان دمشقی (وفات، ۱۲۸ هـ) را که نخستین بار قول به قَدْر یعنی قُدْرَتِ بَشَر را بر انجام کارهای نیک و بد، و ارجاء را پدید آورد از مُرْجئه قَدْرِيّه بحساب آورده اند.<sup>۴</sup>

\*\*\*

آخرین مطلبی که در این مُقَدّمه اشاره بدان اهمّیت بسیاری دارد، تأثیر عقیده به «ارجاء» در اندیشه مسلمانان و بویژه شاعران و گویندگان تازی و پارسی زبان است. زیرا غالب آنها در بیان اینکه در دین سخت گیری نیست، و همه چیز در گرو ایمان و لطف و رحمت پروردگار است و عمل بنده در جنب ایمان باطنی و مشیّت و رحمت حقّ

۱. تا = چنانکه، به نحوی که.

۲. بکار آزد = انجام دهد، عمَل کند.

۳. کشف الاسرار، ۳۵۱/۲، دانشگاه تهران.

۴. برای آگاهی بیشتر، طالبان، شهرستانی، المِکَل و النِجَل، ۱۳۹/۱ - ۱۴۶، کیلانی و:

تعالی اعتباری ندارد، دانسته یا ندانسته، از «مُرَجَّئَه» متأثر بوده‌اند. اینک نمونه‌هایی یاد می‌کنیم، و بحث و تدقیق را به پژوهشگران آینده وامی‌گذاریم:

خاقانی گوید (دیوان، ۸۳۹، سجّادی):

خاقانیا قبول و رد از کردگاردان

زو ترس و بس، که ترس تو پازهر زهر اوست

دیوان فرشتگان اند آنجا که لطف اوست

مردان مُخَنَّثان اند آنجا که قهر اوست

هر حکم را که دوست کند دوستدار باش

مگریزو سرمکش که همه شهر شهر اوست

نظامی گوید (خسرو و شیرین، ۴۳۴، وحید):

اگر هر زاهدی کاند در جهان است به دوزخ در گشَد حُکمش روان است

خداوندیش را عِلَّتْ سبب نیست دِه و گیر از خداوندان عَجَب نیست

سعدی گوید (کَلِّیَات، «بوستان»، ۲۲۹):

یکی حلقه کعبه دارد به دست

یکی در خراباتی افتاده مست

گراین را بخواند که نگذاردش

ور آن را براند که باز آردش؟

نه مستظهِر است این به اعمالِ خویش

نه آن را در توبه بسته است پیش!

مولوی گوید (مثنوی، ۶/۶۴۳، علاء):

دَرّه‌یی سایه عنایت بهتر است از هزاران کوشش طاعت پرست

حافظ گوید (دیوان، ۴۶-۴۷، قزوینی):

خوشر زعیش و صحبت و باغ و بهار چیست

ساقی کجاست گسو سبب انتظار چیست



هر وقتِ خوش که دست دهد مغتنم شمار  
 کس را وقوف نیست که انجام کار چیست...  
 مستور و مست هر دو چو از یک قبيله‌اند  
 مادل به عشوه که دهیم اختیار چیست  
 رازِ درون پرده چه داند فلک خموش  
 ای مدّعی نزاع تو با پرده دار چیست  
 سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست  
 مَعْنی عفو و رحمتِ پروردگار چیست  
 زاهد شرابِ کوثر و حافظ پیاله خواست  
 تا در میانه خواسته کردگار چیست

یا گوید (دیوان، ۱۹۲، قزوینی):

هاتفی از گوشه میخانه دوش	گفت ببخشند گنه می‌بنوش
لطفِ الهی بکند کارِ خویش	مژده رحمت برساند سروش...
لطفِ خدا بیشتر از جرم ماست	نکته سر بسته چه دانی خموش

یا گوید (دیوان، ۱۹۳ - ۱۹۴، قزوینی):

دوش با من گفت پنهان کاردانی تیزهوش  
 وز شما پنهان نشاید کرد سِرّ می‌فروش  
 گفت آسان گیر بر خود کارها کز روی طبع  
 سخت می‌گردد جهان بر مردمان سخت کوش  
 و آنگهم در داد جامی کز فروغش بر فلک  
 زهره در رقص آمد و بریط زنان می‌گفت نوش  
 با دل خونین لبِ خندان بیاور همچو جام  
 نی‌گرت زخمی رسد آبی چو چنگ اندر خروش

# کتاب قواعد العقاید

و آن در چهار فصل است

---

۱. برگرفته از احیاء علوم الدین، ۱/۱۲۴-۸۹، داراحیاء الکتب العربیة، مصر. عیسی البابی الحلبی و  
شُرکاءه، با مقدمه دکتر بدوی طبانه، بی. تا.

## فصل اول

۱. این فصل در ترجمه یعنی بیان عقیده اهل سنت است در باب دو کلمه "شهادت"، که یکی از پایه‌های اسلام است. پس، با طلب توفیق از خدا گوییم: سپاس خداوندی راست که آفریدگار است و بازگرداننده آفریدگان، آنچه خواهد بکند، و خداوند عرش مجید و بطش<sup>۱</sup> شدید است، هدایت کننده بندگان برگزیده خویش به راه راست و روش استوار است، و پس از شهادت توحید به آنان نعمت حراست عقایدشان را از تاریکی‌های تشکیک و تردید می‌بخشد، و آنان را به پیروی از فرستاده برگزیده خویش و دنباله روی از صحابه ارجمند او به تأیید و تسدید خود راه می‌برد، و در ذات و صفات خویش بواسطه اوصاف نیک خود برایشان تجلی می‌کند؛ اوصافی که آنها را هیچ کس در نمی‌یابد «مگر کسیکه نیک گوش پهن کند و در آن حال گواه باشد»<sup>۲</sup>؛ خود را به ایشان می‌شناساند بدین طریق که در ذات خویش واحد است و شریکی ندارد و فرد است و همتایی ندارد، صمدی<sup>۳</sup> است که او را ضدی نیست و یگانه‌یی است که همانند ندارد؛ واحد قدیمی است که او را آغازی نیست و ازلی است و بدایتی ندارد،

---

۱. بطش = به سختی گرفتن (متهی الأرب).

۲. قاف، ۵۰ آیه ۳۷ «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ»

۳. صمد کسی است که مردم در حواجی خود تنها به او پناه می‌برند الصمد الذي يضمن اليه أي يُلجأ إليه في الحوائج. برای معانی دیگر "صمد"، ← فیض کاشانی، نوادر الأخبار، ۷۵، تحقیق مهدی انصاری قمی، تهران، ۱۳۷۰ هـ ش.

وجودش پایدار است و پایانی ندارد و ابدی است که او را نهایی نیست؛ قیومی<sup>۱</sup> است که او را انقطاع نیست، دائمی است که انصراف ندارد، همیشه بوده و همواره به صفات جلال موصوف خواهد بود، به انقضاء و انفصال و به بریده شدن آباد<sup>۲</sup> و انقراض آجال<sup>۳</sup> درباره او حکم نمی توان کرد، بلکه «او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او به همه چیزی داناست»<sup>۴</sup> (حدید، ۵۷ / آیه ۳).

۲. **تنزیه:** [و بیان] آن این است که او نه جسم مُصَوَّر است و نه جوهر محدودِ مَقْدَر است، و نیز در اندازه داشتن و قبول انقسام مُمَائِل اجسام<sup>۵</sup> نیست، و او جوهر نیست، و نه جواهر و أعراض در او حُلُول می یابند<sup>۶</sup>، بلکه مُمَائِل هیچ موجودی نیست و نه موجودی مماثل او است «چیزی همانند او نیست»<sup>۷</sup>، و نه او همانند چیزی است. مقداری او را محدود نمی سازد، و نه اقطار حاوی او می شوند و نه جهات او را فرو می گیرند، و زمین ها و آسمانها به کُنه او راه نمی یابند. و او بر عرش بر وجهی که خود گفته مستوی

۱. قیوم: القائم بامور الناس و العالم

۲. آباد ج ابد = آنچه انجام و پایانی ندارد.

۳. آجال ج اجل = آنچه بر هر مخلوقی مقدر شده است.

۴. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».

۵. تماثل اجسام: به نظر فیلسوفان و متکلمان همه اجسام در اینکه جسم اند و مرکب از هیولن و صورت و یا قوه و فعل هستند با هم یکسان اند.

۶. حلول (Transmigration) در اصطلاح وارد شدن چیزی در چیزی است و آن دو نوع است: حلول طریانی و حلول سرّیانی. و در اصطلاح بعضی از رجال اسلامی همچون الْمُقَنَّن و ابن عزافر و بعضی از صوفیه خداوند در جسم ایشان حلول کرده (این نسبت را به حسین منصور حلاج نیز می دهند، ولی درستی آن معلوم نیست). به هر صورت متکلمان حلول را باطل می دانند به چند دلیل (یکی) اینکه حال و محل باید از یک جنس باشند، و حال آنکه خدا مجرد صرف است و انسان مادی، لذا به دلیل عدم سنخیت حلول خدا در آدمی محال است؛ (دومی) اینکه حلول نتیجه نیاز است و خداوند به هیچکس نیازمند نیست تا برای رفع نیاز در او حلول کند؛ (سومی) اینکه خدا نامتناهی است و بشر ناقص و متناهی، پس حلول اولی در دومی ناممکن باشد.

۷. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».

است<sup>۱</sup> و به معنی‌یی که خود آن را استواء نامیده است، استوایی که از تماس و استقرار و مکانمندی، و حُلُول و انتقال مُنْزَه است. او را عرش حمل نمی‌کند. بلکه عرش و حاملانِ عرش به لطفِ قدرت او حمل می‌شوند، و در چنبرهٔ قدرتِ او مقهوراند. و او برتر از عرش و آسمان و بالاتر از هر چیزی است از زیر خاک تا برسد به عرش و سما، چیزی به قرب او نمی‌افزاید همچنانکه او را بُعدی از ارض و ثری نمی‌افزاید، بلکه او از عرش و سما بلند پایه‌تر است همچنانکه از زمین و خاک بلند پایه‌تر است، و او با این همه به هر موجودی نزدیک است و "او به بندهٔ خود از رگِ گردن نزدیک‌تر است"<sup>۲</sup> و "او بر هر چیزی گواه است"<sup>۳</sup> زیرا قُرْبِ او مُمَاتِلِ قُرْبِ اجسام نیست، همچنانکه ذاتِ او مماتلِ ذاتِ اجسام نیست، و او در چیزی حلول نمی‌کند و چیزی هم در او حلول نمی‌کند، متعال است از اینکه مکانی حاوی او شود همچنانکه مقدّس است از اینکه زمانی او را محدود کند، بلکه پیش از آنکه زمان و مکان را بیافریند بوده، و اکنون نیز بر همان حال است که بوده. او به صفاتِ خویش از آفریدگانِ خود جداست. در ذاتِ او جز او چیزی نیست و نه در ماسوایِ او ذاتِ او هست. و او از تغیر و انتقال مقدّس است. حوادث در او حلول نمی‌کنند و عوارض به او راه نمی‌یابند بلکه همواره در نُعُوتِ جلالِ خویش از زوال منزه است و در صفاتِ کمالِ خویش از زیادتِ استکمال مستغنی است. و هم در ذاتِ خویش به عقولِ معلومِ اَهِبَتِ و ذاتش به دیدگانِ دیدنی است که نعمتی و لُطْفی از سویِ او است نسبت به اَبْرَآئِرِ در دَارِ قَرَار، و اتمامی به نعمت‌های اوست از سویِ او تا به وجهِ کریم او در نگرند.

۱. معنی «استواء» را چنانکه غَزَالی می‌گوید تنها خدا می‌داند و "استوای بر عرش" کیفیتش معلوم نیست، زیرا اگر به معنی استقرار بگیرند اشکال دارد و اگر بمعنی استیلاء بگیرند آنهم اشکال دارد. مفسران شیعی "استوئ" را به معنی "اراده" گرفته‌اند یعنی خدا پس از آفرینش زمین و آسمان ارادهٔ خلق عرش کرد.

۲. قاف، ۵۰ / آیهٔ ۱۶ «و نحن اقرب الیه من حَبْلِ الْوَرْدِ»

۳. «و هو علی کلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ» (سبأ، ۳۴ / آیهٔ ۴۷).

**۳. حیات و قدرت:** خدای تعالی زنده و قادر و جبّار و قاهر است، قُصور و عجزی بدو راه نمی‌یابد و نیم خوابی او را در نمی‌گیرد<sup>۱</sup> و فناء و مرگی با او معارضه نمی‌کند، و او خداوند مُلک و ملکوت و عزّت و جبروت است، سلطان و قهر و خلق و امر او راست و آسمانها به دست او در نور دیده است، و آفریدگان در قبضه او مقهوراند، و او به خلق و اختراع منفرد، و به ایجاد و ابداع متوحّد است، خلق و اعمال ایشان را آفریده و روزیها و آجل های ایشان را مقدر فرموده، مقدوری<sup>۲</sup> از قبضه او بیرون نمی‌شود و از قدرت او تصاریف امور خارج نمی‌ماند؛ مقدورات او بشماره نمی‌آید و معلومات او پایان نمی‌پذیرد.

**۴. علم:** خدای تعالی به همه معلومات عالم است، و بدانچه از قعر زمین‌ها تا بالای آسمانها جریان می‌یابد احاطه دارد، و او عالمی است که «همسنگِ ذره‌یی در زمین و نه در آسمان از علم او برکنار نمی‌ماند»<sup>۳</sup> بلکه او حرکتِ مورچه سیاه را بر صخره خاره در شب تاریک می‌داند، و حرکتِ ذرات را در جوّ هوا در می‌یابد و پنهانی و آشکارا را می‌داند، و بر هواچس<sup>۴</sup> ضمائر و حرکاتِ خواطر و خفیاتِ سرائر به علمی قدیم و ازلی که همواره و در ازلِ آزال بدان موصوف بوده اطلاع دارد نه به علمی متجدّد که در ذاتش از راه حُلول و انتقال حاصل گشته باشد.

**۵. اراده:** خدای تعالی مُریدِ کائنات و مدبّرِ حادثات است. پس در مُلک و ملکوت،

۱. بقره، ۲ / آیه ۲۵۵ «... لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ...»

۲. مقدور = هر چیزی که اندازه و قدر یافته؛ مخلوق. گاه مقدور به معنی قدرت می‌آید. حافظ گوید

(دیوان: ۲۸، قزوینی):

صبر است مرا چاره هجران تو لیکن چون صبر توان کرد که مقدور نمانده است

۳. یونس، ۱۰ / آیه ۶۱ «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مَثْقَلُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ».

۴. هواچس، ج‌هاچس، ما خطر بیالی و وقع فی القلب مِنْ هَمٍّ او غیره؛ افکار او تصوّرات تُسبِطُ علی فکر المرءِ یضَعُبُ الْتَخَلُّصُ مِنْهَا (الرائد) آنچه به خاطر بگذرد و یا در دل بیفتد از غم و جز آن؛ افکار و تصوّرات [دنیوی و نفسانی] که بر فکر سیطره یابد و رهایی از آنها دشوار باشد.

قلیل و کثیر، یا صغیر و کبیر، خیر یا شرّ، نفع یا ضرر ایمان یا کفر، عرفان یا نُکْر، قُوْز یا خُسْران، زیاده یا نُقصان، طاعت یا عِصیان، چیزی جز به قضا و قَدْر و حکمت و مشیتِ او جریان نمی‌یابد، پس آنچه خواسته می‌شود و آنچه نخواستہ نمی‌شود: «از مشیتِ او چشم بهم زدنی یا لحظه کوتاهی بیرون نمی‌ماند، بلکه او پدید آورنده بازگرداننده و فعال ما یُرید است، امر او را ردّکننده‌ی و قضای او را تعقیب کننده‌ی نیست»<sup>۱</sup>، و برای بنده‌ی از معصیتِ او گریز گاهی نیست جز به توفیق و رحمتِ او، و بر طاعتِ او نیروی جز به مشیت و اراده او نه. و اگر انس و جنّ و فرشتگان و شیاطین گردهم آیند بر اینکه ذرّه‌ی بی را در عالم بدون اراده و مشیتِ او حرکت دهند یا ساکن سازند از این کار عاجز مانند. و نیز اراده او در جُمْلَه صفاتِ او به ذاتِ او قائم است همواره چنین بوده و بدان موصوف بوده در اَزَل خود مرید برای وجود اشیاء بوده در اوقاتی که خود آن‌ها را مقدر کرده بود، پس همچنانکه در اَزَل خویش، مقدر کرده، بدون تقدّم و تأخّر در اوقاتِ خودشان پدید آمدند، و آن‌ها بر وفقِ علم و اراده او بدون تغییر و تبدّل واقع شدند. امور را تدبیر می‌کند نه به ترتیب افکار و نه انتظارِ زمان. پس بدین سبب است «شأنی او را از شأنی مشغول نمی‌دارد»<sup>۳</sup>.

۶. **سَمْعٌ وَ بَصَوٌّ**: و هم خدای تعالی شنوای بیناست می‌شنود و می‌بیند؛ از سمعِ او مسموعی بر کنار نمی‌ماند. و اگرچه پنهان باشد، و از رؤیت او هیچ مرئی پنهان نمی‌ماند. و اگرچه دقیق باشد، سمعِ او را بُعد محجوب نمی‌سازد و رؤیت او ظلام دفع نمی‌کند، بدون حدّقه و آجفان می‌بیند و بدون [پرده] صماخ و گوش‌ها می‌شنود، همچنانکه

۱. نُکْر، را به معنی جهل و انکار بکار برده. یقال: نَکِرَ یَنکُرُ نَکْرًا وَ نُکْرًا اَلنَّسَی: جهله و لم یعرفه (الرائد).

۲. استفاده از چند آیه است از جمله «فلا رادّ لقضائیه» (یونس، ۱۰ / آیه ۱۰۷)

۳. «کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنِ» (الرحمن، ۵۵ / آیه ۲۹) و لیکن جمله «لَا یَسْأَلُهُ شَأْنٌ عَنِ شَأْنٍ» عبارتی است

که میان متکلمان متداول است.

بی‌قلب می‌داند<sup>۱</sup> و بدون اندامی بطش می‌کند و بدون آلتی می‌آفریند، زیرا صفاتش شبیه صفاتِ خلق نیست همچنانکه ذاتش شبیه ذواتِ خلق نیست.

**۷. کلام:** و هم خدای تعالی متکلم و آمر و ناهی و وعده و وعید دهنده است به کلامی که ازلی و قدیم و قائم به ذات خود است و شبیه کلامِ خلق نیست، چه صوت نیست که از کشیده شدن هوا یا اصطکاک اجرام حادث گردد، و حرف نیست که با به برهم نهادن لب یا حرکت دادن زبان منقطع گردد، و قرآن و تورات و انجیل و زبور کتاب‌هایی است که بر فرستادگان خویش - علیهم السلام - نازل کرده است، و قرآن کتابی است که آن را به زبانها می‌خوانند و در مصاحف می‌نویسند و در دلها محفوظ است و با این همه آن قدیم است و به ذاتِ خدای تعالی قائم است و با انتقال به قلوب و اوراق انفصال و افتراق نمی‌پذیرد. و هم موسی (ع) کلام خدا را به غیر صوت و حرف بشنید همچنانکه نیکان ذاتِ خدای تعالی را در آخرت بدون جوهر و عَرَض می‌بینند<sup>۲</sup>، و چون او را این صفات باشد حی و عالم و قادر و مُرید و سمیع و بصیر و متکلم باشد به حیات و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام، و نه به مجرد ذات.

**۸. افعال:** و هم جز خدای تعالی موجودی نیست مگر اینکه به فعل او حادث و از

۱. از کجا معلوم که قلب ندارد؟ چون اگر مجهول است هر دو طرف یعنی داشتن و نداشتن مجهول و ناشناخته است. منتهی غزالی مانند اشاعره می‌تواند ادعا کند که اندام‌ها نیز چون نام‌ها در مورد ذاتِ خدای تعالی توقیفی است نه وضعی. مثلاً خدا را "عاقِل" نمی‌گوییم چون در قرآن و خَبَر نیامده و لیکن "حکیم" می‌گوییم چون در قرآن آمده و گرنه حکمه نیز اصل "حکیم" است و درست به معنی عقال است که اصل عاقِل است. خاقانی می‌گوید (تحفة العرافین، ۷۱، دکتر قریب):

در حکمتِ دین در آرجان را      حکمتِ حکمه است تَوَسنان را!  
 ۲. جوهر و عَرَض، تشکیل دهنده همه موجودات از جمله آدمی است. غزالی می‌گوید: در آن روز آدمی را خدا بدون جوهر و عَرَض ببیند یعنی بنحوی که شکل و هیأت جسمانی او در میانه نباشد. ولی دلیل خود را برای این دیدار یاد نکرده است.



عدل او بر بهترین و تمام‌ترین و هماهنگ‌ترین صورت‌ها فائض نگشته باشد. و او در افعال خود حکیم و در قضایای<sup>۱</sup> خود عادل است، عدل او به عدل بندگان سنجیده نشود، زیرا از بنده تصوّرِ ظلم به تصرف در ملک غیر خود می‌رود، و حال آنکه تصوّرِ ظلم از خدای تعالی نمی‌رود، زیرا او به غیر خودش ملکی نبخشیده است تا تصرفش در آن ظلم باشد، چه هر چیزی جز او از انس و جنّ و فرشته و شیطان و آسمان و زمین و جانور و گیاه و جماد و جوهر و عرض و مدّرك و محسوس حادثی است که او آن را به قدرتِ خویش پس از عدم اختراع کرده<sup>۲</sup> و آن را پس از آنکه نبوده است انشاء کرده است. زیرا او در ازلّ به تنهایی موجود بوده و با او جز او کسی نبوده، و خلق را پس از آن جهت اظهارِ قدرتِ خود و تحقیق برای آنچه از اراده خود در سابق رفته و از کلمه او در ازل لازم بوده احداث کرد، و این نه برای نیازمندی و حاجت او بدان بوده است. و او به خلق و اختراع و تکلیف مُتَفَضِّل بوده نه از راه وُجوب، و به انعام و اصلاح خداوندِ مَنّت و عنایت بوده نه از راه اُزوم. پس فضل و احسان و نعمت و امتنان او راست چه قادر است بر بندگان خود انواع عذاب را فروریزد و ایشان را به اقسام دردها و بلاها گرفتار کند، و اگر این کار را بکند، از او عدل باشد و هرگز قبیح نباشد و ستم بشمار نیاید<sup>۳</sup>. و هم

۱. در اینجا در اصل «اَقْضِيَه» دارد، و آن جمع قَضَى است یعنی احکام (لسان العرب، زیر «قَضَى»).

۲. اختراع و ابداع و خلق همه به یک معنی اند منتهی فرق‌های اندکی با هم دارند. بدین معنی که ابداع پدید آوردن چیز از ناچیز است؛ و خلق پدید آوردن چیزی از چیزی است. خدای تعالی می‌گوید «بدیع السموات و الارض» (بقره، ۲ / آیه ۱۱۷) و باز می‌گوید «خلق الانسان...» و نگفته است «بدیع الانسان». و اختراع، ایجاد غیر مسبوق به مدّت است. به عبارت دیگر، هر موجودی را که وجودش با نمونه نباشد و پیش از آن مانند نداشته باشد آن را مخترع می‌گویند.

۳. در این مورد در آثار اشاعره و صوفیان و شاعران که قاطبۀ اشعری بوده‌اند مطالب بسیار زیاد است.

اینجا برای نمونه چند مورد را یاد می‌کنیم:

«از جنید می‌آید که وقتی وی را تب آمد. گفت: بارِ خدایا عافیت ده! به سِرِّش ندا آمد: تو کیستی که در مَلْکِ ما سخن می‌گویی و اختیار می‌کنی؟ من تدبیر ملک خود از تو بهتر دانم؛ تو اختیار من اختیار کن نه

او بندگان مؤمن خویش را طاعات به حُکم کَرَم و وعد ثواب دهد نه به حکم استحقاق و لزوم بر او، زیر بر او برای کسی [انجام دادن] کاری واجب نیست و از او ظلمی متصور نمی‌گردد، و برای کسی بر او حقی واجب نمی‌آید، و هم حقّ او در طاعات بر خلق واجب شده است به سبب ایجاب آن بر زبان پیامبرانش - علیهم السلام - نه به مجرد عقل. ولیکن او فرستادگان را مبعوث ساخته و صدق ایشان را به معجزات آشکار ظاهر گردانیده، پس امر و نهی و وعده و وعید او را تبلیغ کرده‌اند، و از اینجاست که بر مردم تصدیق ایشان در آنچه آن را آورده‌اند واجب گشته است.

→ خود را به اختیار پدیدار کن! (هجوری، کشف المحجوب، ۱۲۳، ژوکوفسکی). نظامی گوید (خسرو و

شیرین، ۴۳۴، وحید):

اگر هر زاهدی کاندز جهان است  
و گر هر عاصی کوهست غمناک  
خداوندیش را علت سبب نیست  
سعدی (بوستان، ۲۲۹، فروغی) گوید:

یکی حلقه کعبه دارد به دست  
گر این را بخواند که نگذاردش؟  
نه مستظهر است این به اعمال خویش  
و شیخ محمود شبستری می‌گوید (گلشن راز، ۲۷):

جَنابِ کسبرایی لَأبالی است  
یکی چندین هزاران ساله طاعت  
دگراز معصیت نور و صفا دید  
وَرَا زبید که پرسد از چه و چون  
و عوفی در (جوامع الحکایات، ۱ / ۱۱۸، دکتر مصفا) آرد:

از صومعه براند و بیگانه خواندش  
و صدها نظیر این در دیوان خاقانی، حدیقه سنائی و دیوان او، و اشعار سعدی و مولانا و حافظ و...  
هست، و بعضی از آنها را در مقدمه آورده‌ایم.

منزّه از قیاسات خیالی است

بجا آورد و کردش طوق لعنت

چو توبه کرد نو اصطفا دید

نباشد اعتراض از بنده موزون.

از میکده بخواند و گوید که آشناست!

۹. معنی کلمه دوم: و آن شهادت دادن برای رسولان به رسالت ایشان است، و به اینکه او پیامبر امّی<sup>۱</sup> قرشی محمّد (ص) را به رسالت خویش به سوی همه عرب و عجم و جنّ و انس برانگیخت، پس به شریعت او شرایع را نسخ کرد مگر آنهایی از آن را که مقرّر داشت<sup>۲</sup>، و او را بر پیامبران دیگر برتری نهاد و او را سرور آدمیان ساخت، و کمال ایمان را به شهادت توحید منع کرد - و آن گفتن «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» است - تا زمانی که شهادت رسول بدان مقترن نشده است، و آن این است که می‌گویی «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ». و مردم را به تصدیق وی در همه آنچه از او خبر داد از امور دنیا و آخرت ملزم ساخت. و اینکه ایمان بنده‌یی پذیرفته نیاید تا اینکه ایمان آورد بدانچه او پس از مرگ خبر داده است. و نخستین آن سؤال منکر و نکیر<sup>۳</sup> است، و آنها دو شخص مَهیب ترسناکی هستند که بنده را در گورش راست می‌ایستاندند در حالی که خداوند روح و جسد است، و آن دو او را از توحید و رسالت پیرسند و او را گویند: «پروردگارت تو کیست و دینت چیست و پیامبرت کدام است؟»، و آن دو آزمایندگان گور باشند، و سؤال آن دو، نخستین فتنه پس از مرگ باشد؛ و دیگر اینکه به عذاب قبر ایمان بیاورد و به اینکه آن حق است، و حکم

۱. امّی هم منسوب به امّ القری است و هم اشاره به نانویسایی و ناخوانایی آن حضرت. واژه «امّی» ۳ بار در قرآن مجید آمده است (اعراف، ۷ / آیه ۱۵۷؛ همانجا / بقره، ۲ / آیه ۷۸). و دلیل بارز این معنی آیه ۴۸ سوره عنکبوت (۲۹) است که می‌گوید «و ما کنت تتلوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطئه بِيَمِينِك اِذَا لَارْتَابِ الْمَبْطُلُونَ» = و پیش از [آمدن] این قرآن تو کتابی نمی‌خواندی و آن را با دستِ خویش نمی‌نوشتی [که اگر چنین بودی] باطل گویان شک می‌کردند.

۲. مقرّر داشت = تصویب و امضاء کرد. چه قوانین اسلامی با «تأسیسی» است یا «امضایی». پیامبر اکرم (ص) خود احکام تازه‌یی آورد که اعراب نداشتند و آنها را تأسیس کرد، ولی بعضی از احکام و قوانین را که بود تصویب و تقریر کرد، و این اشاره بدان شرایع و قوانین است.

۳. غزالی و بسیاری دیگر «نکیر» و «منکر» را بدین صورت تصویر و بیان کرده‌اند. اما بعضی از صوفیان و حکیمان آنرا معنای عقلی داده‌اند. چنانکه عین القضاة همدانی (شهادت ۵۲۵ هـ) می‌گوید «المنکر هُوَ الْعَمَلُ السَّيِّئُ وَ الْنَكِيرُ هُوَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ» = مُنْكَر عبارت از اعمال ناپسندیده است و نکیر عبارت از کارهای خوب و پسندیده (تمهیدات، ۲۷۹ - ۲۷۸، هند).

او برجسم و روح در آنچه خواهد عدل است؛ و دیگر اینکه به ترازوی دو شاخه و دارای زبانه ایمان بیاورد<sup>۱</sup>، که صفت آن در بزرگی چنان است که گویی مانند طبقات آسمانها و زمین است، و در آن اعمال به قدرت خدای تعالی سنجیده گردد و ضنح [سنگ] در آن روز متقال‌های ذرّ و خردل است که تمام عدل را تحقق بخشد. و آنگاه صحیفه‌های نیکوکارها در صورت نیکویی در کفّی از نور نهاده شود، و به سبب آن میزان به اندازه درجات خود نزد خدا به فضل خدا سنگین برآید، و صحیفه‌های بدکارها در صورت زشتی در کفّی ظلمت افکنده شود و بدان میزان به عدل خدا سبک برآید؛ و دیگری آنکه ایمان آورد به اینکه صراط حق است و آن پُلی است که بر مثنی جهنم کشیده شده از شمشیر تیزتر و از موی باریک‌تر است، گام‌های کافران به حکم خدای سبحان بر روی آن بلغزد و آنان را به اندرون دوزخ فرو اندازد و حال آنکه گام‌های مؤمنان به فضل خدا پایدار بماند و به دارالقرار برده می‌شوند<sup>۲</sup>؛ و دیگر اینکه به حوضِ مَورُود که حوضِ محمد (ص) است ایمان آورد که مؤمنان پیش از ورود به بهشت و پس از گذشتن از صراط از آن می‌نوشند، و هرکس شربتی از آن بنوشد بعد از آن هرگز تشنه نمی‌شود، و عرض آن مسیر یک ماه است آب آن از شیر سفیدتر و از عسل شیرین‌تر باشد، و گرد آن ابریق‌هایی باشد که عدد آنها به تعداد ستارگان آسمان باشد، در آن دو ناودان باشد که از کوثر در آنها ریخته می‌شود<sup>۳</sup>؛ و دیگر اینکه به حساب و تفاوت مردم در آن به مناقش در حساب و به مُسامَح در آن، و به کسانی که بی حساب در بهشت درآیند ایمان بیاورد<sup>۴</sup> و

۱. بخاری، صحیح، که در حاشیه احیاء، ۱۰ / ۱۱۷ چگونگی آن را وصف کرده است.

۲. در مورد "صراط" شرح نسبتاً مُفَصَّلی در "حواشی" رساله دَلگشای عبید زاکانی (۱۸۳ - ۱۸۲)، اساطیر (۱۳۷۴، هش) نوشته‌ام. نیز، ← شیخ مفید، اوایل المقالات ۹۱ - ۹۰، واعظ چرندابی. و خواجه نصیر طوسی آن را بدین صورت تأویل کرده است که می‌نویسد «و آنچه در بعضی اشارات نوامیس آمده است که صراط از موی باریک‌تر و از شمشیر تیزتر بُود، عبارت از التزام طریق فضایل باشد» (اخلاق ناصری، ۱۱۸ - مینوی - حیدری).

۳. بخشی از این حدیث نیز در حواشی احیاء، ۱/۱۱۸ از صحیح مسلم و بخاری یاد شده است.

۴. مُناقش و مُسامَح. این دو اصطلاح برگرفته از حدیثی است که می‌گوید «الایمانُ بِالحسابِ، و

ایشان مقربان باشند، پس از آن خدای تعالی هرکس را که بخواهد از پیامبران از تبلیغ رسالت بپرسد و هرکس را که از کافران بخواهد از تکذیب رسولان بپرسد، و بدعت آوران را از سنت بپرسد، و از مسلمانان از اعمال بپرسد؛ و دیگر اینکه ایمان آرد به بیرون ساختن موحدان از دوزخ پس از انتقام کشیدن تا اینکه در دوزخ به فضل خدای تعالی موحدی نماند، پس موحدی در دوزخ مخلد و جاودانه نباشد؛<sup>۱</sup> و دیگر اینکه ایمان آرد به شفاعت پیامبران، آنگاه عالمان، آنگاه شهیدان، و آنگاه مؤمنان دیگر برحسب جاه و منزلت او نزد خدای تعالی. و کسانی از مؤمنان که بمانند و ایشان را شفיעی نباشد به فضل خدای - عز و جل - بیرون آورده شوند، پس در دوزخ مؤمنی جاودانه نماند، بلکه از «آنجا بیرون آید هرکسی که در دل او همسنگ ذره‌یی از ایمان باشد»؛ و دیگر اینکه معتقد به فضل صحابه - رضی الله عنهم - و ترتیب ایشان باشد و آن چنین است که: فاضل‌ترین مردم پس از پیامبر (ص) ابوبکر، پس از آن عمر، پس از او عثمان و پس از او علی - رضی الله عنهم - هستند.<sup>۲</sup> و دیگر اینکه گمان خود را به همه

→ تَفَاوُتِ الْخَلْقِ فِيهِ إِلَى مُنَاقَشِ فِي الْحِسَابِ وَ مُسَامِحِ فِيهِ وَ إِلَى مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ یعنی ایمان از روی حساب است و مردم در آنجا متفاوت باشند. درباره بعضی در باب اعمال و پاداش و پادافراه آن مناقشه می‌رود. و درباره بعضی تسامح و تساهل و آسان‌گیری اعمال می‌گردد، و سرانجام کسانی بدون حساب به بهشت درمی‌آیند. و استدلال اشاعره در این باره به دو چیز است یکی این آیه که خدای تعالی می‌گوید «فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَاباً يَسيراً» (انشقاق، ۸۴ / آیه ۸) باوی حساب کنند حسابی آسان، یعنی کسی که کتاب اعمالش را به دست راست او داده باشند حسابی آسان کنند و بروی سخت نگیرند؛ دومی اعتقاد اشاعره است به این معنی که مردمان مساوی نیستند - نه در عقل و نه در عمل و نه در پایگاه. مثلاً مولوی در اشاره به تَفَاوُتِ مردم گوید.

آن تَفَاوُتِ هست در عقل بشر      که میان شاهدان اندر صُور.

بقیه مطلب و مثال‌های آن را غزالی در متن آورده است. (حاشیه احیاء، ۱/۹۳).

۱. «فَلَا يُخَلَّدُ فِي النَّارِ مُوَحِّدٌ... بَلْ يَخْرُجُ مِنْهَا مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مَثْقَلٌ ذَرَّةً مِنَ الْإِيمَانِ». این حدیث را شیخین در صحیحین خود آورده‌اند.

۲. این عقیده غزالی و بسیاری از برادران اهل سنت است و شیعه آن را نمی‌پذیرند و به دلایلی که در کتب خود آورده‌اند فاضل‌ترین شخص، پس از پیامبر اکرم (ص) امیر مؤمنان علی (ع) را دانند.

صحابه نیکو سازد و برایشان ثنا گوید چنانکه خدای - عَزَّ و جَلَّ - و رسول او (ص) بر همه ایشان ثنا گفتند<sup>۱</sup>. و همه این امور چیزهایی است که اخبار درباره آنها وارد شده و آثار بد آنها شهادت داده‌اند، پس هر کس به همه اینها اعتقاد داشته باشد و به آنها یقین آورده، از اهل حق و جماعت سنت است و از گروه ضلال و حزب بدعت جدا گشته. پس از خدای کمال یقین و حُسن ثبات<sup>۲</sup> در دین برای خودمان و کافه مسلمانان مسألت داریم به رحمت خودش که او مهربان‌ترین مهربانان است و درود بر سرور ما محمد باد و بر هر بنده برگزیده‌یی.

۱. البته این ثناها مورد انکار نیست، ولی تاریخ زندگانی بعضی از آنها نشان می‌دهد که بویژه پس از رحلت رسول اکرم (ص) برخی از آنها شراب خوردند و برخی زنا کردند و فسق نمودند. لذا ترضیه همه آنها مورد تأیید شیعه و مآخذ ایشان نیست. معاویه و عمروعاص و خالد بن ولید و یزید و بسیاری دیگر مثال این مطلب هستند.

۲. ثبات به فتح اول = پایداری و استواری است. و اینکه امروزه در محاوره و در رادیو و تلویزیون ثبات به ضم اول بکار می‌برند غلط فاحش است زیرا ثبات لغت قرآنی است و جمع ثبات است مانند لغات جمع لغت. در قرآن مجید (نساء، ۴ / آیه ۷۱) می‌گوید «یا ایها الذین آمنوا خذوا جذرکم فأنفروا ثباتاً أو انفروا جميعاً» ای کسانی که ایمان آورده‌اید سلاح‌های خود را بگیرید. پس دسته دسته بیرون روید یا همگی با هم. پس ثبات جمع ثبات است یعنی دسته دسته و گروه گروه. و با ثبات به فتح اول هیچ ارتباطی ندارد.

## فصل دوم

### در بابِ دلیلِ تدریجی بودنِ ارشاد و ترتیبِ درجَاتِ اعتقاد

۱۰. باید دانست که آنچه ما در بیان عقیده یاد کردیم شایسته است که به کودک در آغازِ رُشد و بالندگی ارائه کرد تا آن را پیوسته حفظ کند تا در بزرگی معنای آن یکی پس از دیگری بروی کشف گردد. پس ابتدای آن حفظ، پس از آن فهم، و پس از آن اعتقاد و ایقان و تصدیق بدان است. و این از چیزهایی است که در کودک بدون برهان حاصل می‌آید. و از فضلِ خدای سبحان بر دلِ آدمی این است که در آغازِ رشد وی آن را برای ایمان بدون نیازی به حُجَّت و برهان می‌گشاید. و این واقعیت را چگونه انکار می‌توان کرد در حالی که مبادیِ عقیده همه عوام در آغاز تلقین مُجَرَّد و تقلید محض است. البتّه اعتقاد حاصل به مجرّد تقلید در ابتدا خالی از نوعی ضعف نباشد بدین معنی که به نقیض خود اگر بر او القا شود ازاله می‌پذیرد، پس ناچار باید آن را در نفس کودک و عامی تقویت کرد و استوار گردانید تا رسوخ یابد و متزلزل نگردد. و راه تقویت و اثبات آن این نیست که جدَل<sup>۱</sup> و کلام<sup>۲</sup> یاد بگیرد، بلکه باید به تلاوتِ قرآن و تفسیر آن و خواندنِ

---

۱. جدَل، مصدر جَدَلٌ یَجْدُلُ است، و در اصطلاح "المناقشه علی سبیل المخاصمه" و "مقابلة الحجّة بالحجّة" معنی می‌دهد (الرائد). سعدی می‌گوید (بوستان، ۱۱۱، فروغی، امیرکبیر):

حدیث و معانی آن بپردازد و به وظایف عبادات مشغول گردد تا پیوسته اعتقادش افزون تر گردد، و بدانچه از ادله و حُجج قرآنی بگوشش می خورد، و از شواهد احادیث و فواید آنها می شنود، و از انوار عبادات و وظائف آنها بر دلش پدیدار می گردد، و بدانچه از مشاهده صالحان و مجالست ایشان و سیمای ایشان و شنیدن سخنانشان و دیدن حال و هیأت آنان در وی سرایت می کند، خُضوع او برای خدای تعالی و ترس از او و فروتنی کردن برای او به تدریج در او، راسخ شود.

۱۱. پس تلقین نخستین بمثابه بذر است که در دل می افکنند، و این اسباب همچون آبیاری و تربیت برای او می گردد تا اینکه این بذر نمو کند و نیرو گیرد و بیالند و شجره طیبیه راسخی شود که اصل آن ثابت و فرع آن در آسمان<sup>۳</sup> باشد. و سزاوار است که گوش او را از جدل و کلام به سختی حراست نمایند زیرا آنچه جدل از تشویش پدید می آورد بیشتر از آن چیزی است که تمهید می کند و آنچه فاسد می سازد بیشتر از آن چیزی است که اصلاح می کند؛ بلکه تقویت آن به جدل شبیه زدن درخت به تبری آهنین است به امید آنکه آن را با افزودن اجزایش تقویت کند. و چه بسا این کار آن را بشکند و فاسدش سازد؛ و این [احتمال] غالب تر است. و مشاهده در این باره تو را از بیان بی نیاز می سازد تا چه رسد به برهان روشن. چه، می توانی عقیده اهل صلاح و تقوی را از عوام مردم با عقیده متکلمان و اهل جدل بسنجی تا ببینی که اعتقاد عامی در ثبات مانند کوه بلند است که حادثه ها و صاعقه های بزرگ آن را حرکت دادن نتوانند، و حال آنکه عقیده متکلمی که اعتقاد خود را به تقسیمات جدل حراست می کند مانند رشته نخی سست

→ فقیهان طریق جدل ساختند لِمَ لَأَسْلَمُ در انداختند.  
 "جدال از چیزی" و "جدال در چیزی" نیز با هم تفاوت دارد و بیشتر در مباحث فقهی و تفسیری بکار می رود، و از «کلام» عام تر است.

۲. در مورد کلام، تعریف و وجه تسمیه آن، ← به «مقدمه» همین کتاب حاضر.

۳. «كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهیم، ۱۴ / آیه ۲۴)



است که در هوا رها گشته و بادها آن را گاهی این سوی و زمانی آن سوی می‌برند، مگر کسی که دلیل اعتقاد را از ایشان بشنود و آن را به تقلید پذیرا شود همچنانکه نفس اعتقاد را به تقلید پذیرفته است، زیرا در تقلید میان تعلّم دلیل یا تعلّم مدلول فرقی نیست، چه تلقین دلیل یک چیز است و استدلال به نظر چیز دیگری است که از آن دور است.<sup>۱</sup>

۱۴. آنگاه چون بر این عقیده برآید و ببالد، اگر به کسب دنیا بپردازد چیزی جز آن برای او گشاده نگردد، ولیکن در آخرت به اعتقاد اهل حقّ سالم بماند، زیرا شرع *أَجْلَافِ عَرَبٍ*<sup>۲</sup> را به بیشتر از تصدیق جازم به ظاهر این عقاید مکلف نساخته است. و اما به بحث و تفتیش و تکلف نظم ادله اصلاً مکلف نشده‌اند؛ ولی اگر خواهد که از سالکان طریق آخرت باشد و توفیق نیز او را مساعدت کند تا به عمل اشتغال ورزد و ملازم تقوی باشد و نفس را از هوای نهی کند<sup>۳</sup>، و به ریاضت و مجاهده مشغول شود برای او ابوابی از حقایق این عقیده به نور الهی منکشف گردد که [خدا] در قلب او به سبب مجاهده می‌اندازد تا تحقیقی به وعده او باشد آنجا که می‌گوید «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُحْسِنِينَ»<sup>۴</sup> (عنکبوت، ۲۹ / آیه ۶۹). و آن جوهر نفیسی است که همان غایت ایمان صدیقان و مقربان است. و بدان اشاره است به بسری که در

۱. تلقین دلیل. تعلیم اعتقاد است خصوصاً به مبتدیان. اما استدلال به نظر یعنی فکر و اندیشه ممکن است در برابر خصم باشد و به هر حال سطح بالاتری از استدلال است.

۲. *أَجْلَافِ*، ج *جَلْفٍ* است، وَهُوَ الرَّجُلُ الْجَانِفُ الْغَلِيظُ الْقَاسِي (الرائد) شخص ستمگر سخت تند نافر هیخته. غزالی در *إحیاء* (۱۵/۱)، بدوی طبانه) آن را در حدیثی نقل کرده است بدین مضمون که «اَكْتَفَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) مِنْ أَجْلَافِ الْعَرَبِ بِالتَّصَدِيقِ وَ الْأَقْرَارِ مِنْ غَيْرِ تَعَلُّمٍ دَلِيلٍ» = رسول خدا از *أَجْلَافِ* یعنی نافر هیختگان عرب به تصدیق و اقرار بدون فرا گرفتن دلیلی بسنده می‌کرد.

۳. «و اما مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (نازعات، ۷۹ / آیه ۴۰)

۴. و آنکسان که در راه ما جهاد کنند البته ایشان را به راه های خودمان هدایت کنیم و بیگمان خدا با نیکوکاران است.

سینه ابوبکر (رض) نهاده بود از آن حیث که بدان بر خلق تفضیل یافته بود. و انکشاف این راز بلکه این رازها درجاتی دارد به حَسَبِ درجات مجاهده، و درجات باطن در نظافت و طهارت از مایوی اللّٰه و در روشن شدن به نوریقین. و این همانند تفاوت مردم است در اسرارِ طِبِّ و فقه و دانش‌های دیگر، زیرا این امر به اختلافِ اجتهاد و اختلافِ فطرت در ذکاء و فطنت اختلاف می‌یابد. و همچنانکه آن درجات منحصر و محدود نیست این نیز همچنان است.<sup>۱</sup>

\*\*\*

**مسأله:** اگر بررسی که آیا فرا گرفتن جَدَل و کلام همچون فرا گرفتن نجوم مذموم است یا مباح یا مندوبُ الیه است؟ باید دانست که مردم را در این باره غُلُو و اسراف از هر دو جانب است: زیرا کسانی هستند که می‌گویند: آن بدعت و حرام است، و بنده خدای تعالی را به هر گناهی جز شرک ملاقات کند او را بهتر باشد که حضرتش را به کلام ملاقات کند؛<sup>۲</sup> اما کسانی هستند که می‌گویند [فرا گرفتن] آن فرض است یا به کفایت یا به اعیان.<sup>۳</sup> و آن فاضل‌ترین کارها و برترین نزدیکی‌ها به خداست زیرا تحقیقی برای علم توحید است و دفاع از دین خداست.

۱۲. و از کسانی که به تحریم آن رفته‌اند شافعی، مالک<sup>۴</sup>، احمد بن حنبل<sup>۵</sup>، سفیان

۱. حلی، تاریخ علم کلام، ۱۱۹، اساطیر؛ امام فخر رازی، تفسیر کبیر، ۲۷۱/۱، ترجمه نگارنده،

اساطیر.

۲. حلی، تاریخ علم کلام، ۱۱۹، اساطیر؛ امام فخر رازی، تفسیر کبیر، ۲۷۱/۱، ترجمه نگارنده، اساطیر.

۳. کفایت یعنی واجب کفائی، و اعیان یعنی واجب عینی.

۴. مالک بن انس، امام ابو عبدالله مالک بن انس بن مالک الأصبیحی حمیری (۱۷۹ - ۹۳ هـ) امام دارالهجیره، و یکی از امامان چهارگانه نزد اهل سنت که مالکیه بدو منسوب‌اند. ولادت و وفات او در مدینه بود. مردی دیندار و نسبت به خلیفگان بی‌اعتنا بود. به خواهش منصور عباسی الشوطاً را تصنیف کرد (عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۰ / ۷-۵؛ زرکلی، الأعلام، ۸ - ۲۵۷ / ۵).

۵. احمد بن حنبل (۲۴۱ - ۱۶۴ هـ) امام و مؤسس مذهب حنبلی و یکی از امامان چهارگانه اهل

ثوری<sup>۱</sup> و همه اهل حدیث از سلف بوده‌اند. ابن عبدالاعلی<sup>۲</sup> (ره) می‌گوید: از شافعی<sup>۳</sup> (رض) شنیدم که روزی با حفص فرد<sup>۴</sup> - از متکلمان معتزله - مناظره می‌کرد و می‌گفت «اگر خدای تعالی بنده را به هر گناهی جز شرک به خدا ملاقات کند او را بهتر است از اینکه او را به چیزی از علم کلام ملاقات کند. و من از حفص کلامی شنیدم که نمی‌توانم آن را حکایت کنم.» و باز می‌گفت «از اهل کلام بر چیزی آگاهی یافته‌ام که هرگز آن را گمان نمی‌بردم، و اگر بنده مبتلا به هر چیزی شود که خدا جز شرک نهی کرده او را از این بهتر است که در علم کلام نظر کند».

۱۳. و کرایسی<sup>۵</sup> حکایت کرده است که شافعی را از کلام چیزی پرسیدند و او خشمگین شد و گفت «این را از حفص فرد و یارانش بی‌رس - که خدا رسوایشان کندا» و

→ سنت. در بغداد متولد شد، و در طلب حدیث مسافرت‌ها کرد، و یک چند نزد امام شافعی تلمذ نمود. کتاب مسند او در حدیث مشهور است. با معتزله و عقیده آنان در باب خلق قرآن معارضه نمود و دچار میخانه شد. احمد در تمشک به حدیث و اجتناب از رأی و قیاس اهتمام و اصرار داشت (دائرة المعارف فارسی، ۶۳/۱؛ حلبی، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام، ۸۴ - ۷۸، اساطیر).

۱. سفیان ثوری، ابو عبدالله سفیان بن سعید بن مسروق ثوری (۱۶۱ - ۹۷ هـ) محدث و زاهد معروف. در کوفه متولد شد و از قبول مناسب دولتی امتناع می‌ورزید و همواره از شهری به شهری می‌گریخت. بسیاری از تابعین را درک کرده. برخی او را شیعی دانسته‌اند ولی بسیاری از مؤلفان شیعه در قدح و طعن او سخنان زیادی گفته‌اند. صوفیه نیز او را بزرگ می‌شمرده‌اند (دائرة المعارف فارسی، ۱/۱۳۰۲).

۲. ابن عبدالاعلی. هنوز ترجمه او را نیافته‌ام.

۳. شافعی، ابو عبدالله محمد بن ادریس، معروف به امام شافعی (۲۰۴ - ۱۵۰ هـ) یکی از بزرگان اسلام و امام و مؤسس فرقه شافعیته. فقه و حدیث را در مکه آموخت، و در بیست سالگی به مدینه رفت و به محضر مالک انس رسید، و تا وفات مالک نزد او بود. به امام علی (ع) ارادت ویژه داشت. و در عین حال نزد هارون الرشید بسیار معزز بود. اثر معروفش **الکام** است، و از شاگردانش احمد بن حنبل (ابن ندیم، الفهرست، ۳-۱۵۱، چاپ تجدید).

۴. حفص فرد را هنوز نیافته‌ام. اما در **الیکل و الیکل** شهرستانی چند بار نام او یاد شده است.

۵. کرایسی محمد بن محمد کرایسی (وفات ۳۷۸ هـ) محدث و مفسر و متکلم سده چهارم.

چهارتن کرایسی در کتب تراجم هست (رزکلی، اعلام، ۵/۲۲۰)

چون شافعی بیمار شد حفص فرد بر او وارد شد و او را گفت «من کیستم؟» گفت: «تو حفص فرد هستی - که خدایت زنده نگذارد و رعایتت نکند مگر اینکه از آنچه در آنی توبه کنی». و باز هم می‌گفت «اگر مردم بدانستندی که در کلام از هَوٰی پرستی‌ها چیست، از آن همچنان می‌گریختند که از [ترس] شیر می‌گریزند!» و باز هم می‌گفت: «هرگاه بشنوی که کسی می‌گوید: اسم همان مُسَمَّی است یا غیر مُسَمَّی است، آگاه باش که او از اهل کلام است و دین ندارد!»

زعفرانی<sup>۱</sup> می‌گوید: «شافعی می‌گفت: حُکْم من در باب اهل کلام این است که آنان را با جرید [= شاخه نخل] بزنند و در میان قبایل و عشایر بگردانندشان و بگویند: این است جزای آنکه کتاب خدا و سُنَّتِ [رسول] را فرو گذارد و به کلام پردازد.»

۱۶. و احمد بن حنبل می‌گفت: «صاحب کلام هرگز رستگار نشود و کسی را که در کلام نظر می‌کند ناچار دلش دَغَلی باشد» و همو در ذم آن مبالغه می‌کرد تا بدانجا که حارث محاسبی<sup>۲</sup> را با وجود زهد و وَرَع او ترک کرد به سبب اینکه کتابی در ردِّ مُبْتَدِعِه نوشته بود، و او را گفت «وای بر تو، مگر نه این است که اولاً بدعت آنان را حکایت می‌کنی آنگاه برایشان ردِّ می‌نویسی؟ آیا با این تصنیف خود مردم را بر مطالعه بدعت و تفکر در آن شُبُهات و انمی داری؟ پس همین ایشان را به اندیشه و بحث فرا می‌خواند» و باز احمد (ره) می‌گوید «علماء الکلام زنادِقَةٌ» عالمان کلام زندیق‌اند.<sup>۳</sup> و مالک (ره) می‌گوید «آیا او را نمی‌بینی که هرگاه مُجَادِل تری از او پدید آید دین خود را رها می‌کند

۱. زعفرانی، حسن بن محمد بن الصباح البرزازی الزعفرانی البغدادی (وفات، ۲۵۹ هـ) فقیه و از رجال حدیث وثقه بود. راوی امام شافعی بوده. در روزگار او کسی فصیح‌تر و بصیرتر از او به لغت نبوده. نسبت او به زعفرانیته نزدیک بغداد بود (زرکلی، الاعلام، ۲/۲۱۲).

۲. یکی از متکلمان گفته است «بالبحث و النظر تُسَخَّرُج دفائن العلوم، ولا فرق بین انسانٍ مُقَلِّدٍ و بهیمه تنقاد» (ثعالبی، التمثیل و المحاضره، ۱۷۷، محمد الجلو) به وسیله بحث و نظر گنج‌های علوم استخراج می‌گردد، و میان انسان مقلد و چهارپایی که رام می‌شود فرقی وجود ندارد.

۳. به مقدمه کتاب رجوع شود.

و هر روز دین جدیدی می‌گیرد» یعنی اقوال جدال‌کنندگان تفاوت می‌یابد. و باز مالک می‌گوید: «شهادتِ اهل بدعت و هَوّی پرستان جایز نیست» و یکی از اصحاب او در تأویل آن می‌گوید «وی به اهل بدعت و هَوّی پرستان، اهل کلام را اراده کرده است حال به هر مذهبی که بوده باشند». و ابویوسف<sup>۱</sup> می‌گوید «هرکس علم را به کلام بجوید زندیق شود»، و حَسَن<sup>۲</sup> گوید «با اهل اهواء جدال نوزید و با ایشان مجالست مکنید و از ایشان حدیث مشنوید» و اهل حدیث از سَلَف بر این معنی اتفاق کرده‌اند، و آنچه از تشدیدات از ایشان نقل کرده‌اند بشماره نیاید، و می‌گویند: صحابه از آن علم سکوت اختیار کردند - با اینکه ایشان به حقایق عارف‌تر بودند و به آرایش الفاظ فصیح‌تر از دیگران - مگر به سبب علمشان به اینکه چه شَرّی از آن پدید می‌آید. و برای همین بود که پیامبر (ص) می‌گفت: «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ، هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ، هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ، يَعْنِي الْمُتَعَمِّقُونَ فِي أَلْبَحْثِ وَالْاِسْتِقْصَاءِ».<sup>۳</sup>

۱۷. و نیز احتجاج به این کرده‌اند که اگر این [علم] از دین بود، البته از امور مهمی می‌بود که رسول (ص) بدان خبر می‌داد و راه آن را تعلیم می‌کرد و بر آن بر خداوندان آن ثنا می‌گفت. و حال آنکه استنجاه را بدیشان تعلیم داد و به فرا گرفتن علم فرائض فرمودشان و به ایشان ثناء کرد و از کلام درباره قَدَر بازداشت و گفت «أُمْسِكُوا عَنِ الْقَدْرِ» از سخن گفتن درباره قَدَر باز ایستید. و بنابراین، صحابه - رضی الله عنهم - همان راه را ادامه دادند، پس زیاده بر استاد طغیان است و ظلم، و حال آنکه ایشان استادان و

۱. ابویوسف یعقوب بن ابراهیم انصاری کوفی (وفات، ۱۹۲ هـ) بزرگ‌ترین شاگرد ابوحنیفه و از پایه گذاران فقه حنفی. صاحب کتاب الخراج. برای اطلاع بیشتر درباره او، ← حلبی، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، ۲۱۶ - ۲۰۴، اساطیر، ۱۳۸۰ هـ.

۲. حَسَن، ابوسعید حَسَن بن یسار بصری، از تابعان ثقه و جبرأمت در روزگار خویش و امام اهل بصره بود. در حدیث و تفسیر و تصوّف اهمّیت او بسیار بوده است. وفاتش را به سال ۱۱۰ هـ نوشته‌اند. برای اطلاع بیشتر درباره او، ← حلبی، مبانی عرفان و احوال عارفان، ۲۴۱ - ۲۳۷، اساطیر.

۳. سیوطی، جامع صغیر، ۳۴۷/۲. یعنی هلاک شدند کسانی که در بحث و استقصاء تعمق می‌ورزیدند.

پیشوایان بودند و ما پیروان و شاگردان.

و اما فرقه دیگر احتجاج به این کرده اند که می گویند: اگر محذور از کلام لفظ جوهر و عَرَض و اینگونه اصطلاحات غریب باشد که صحابه با آنها اُنسی و سروکاری نداشتند، کار در این باب به عقل نزدیک و آسان است، چه علمی نیست مگر اینکه در آن برای تفهیم اصطلاحاتی پدید نیامده باشد همچون حدیث و تفسیر و فقه. و هرگاه برایشان عبارت نقض و کسر و ترکیب و تعدیه و فسادِ وضع - تا برسد به همه سؤالاتی که بر قیاس وارد می شود عرضه می گشت البته آنها را نمی فهمیدند. پس اِحداثِ عبارت برای دلالت آن بر مقصود صحیح، مانند پدید آوردن ظرفی بر هیأت جدیدی است که آن را در مباح بکار برند؛ و اما اگر محذور معنی باشد، مقصود ما از آن جز معرفت دلیل بر حدود عالم و وحدانیت خالق و صفات او نیست، چنانکه در شرع آمده است. پس چگونه می توان گفت که معرفت خدای تعالی به دلیل حرام است؛ و اما اگر محذور عبارت از تشعب و تعصب و عداوت و دشمنایی باشد و آنچه کلام بدان منتهی می گردد، این البته حرام است و احتراز از آن واجب، همچنانکه کبر و عجب و ریا و طلب ریاست از آنچه علم حدیث و تفسیر و فقه بدان می انجامد حرام است و احتراز از آن واجب است. ولیکن از علم منع نمی توان کرد. برای اینکه بدین امور می انجامد.

۱۸. و چگونه ذکر حُجَّت و مطالبه بدان و بحث از آن محذور باشد در حالی که خدای تعالی می گوید «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ»<sup>۱</sup> (بقره، ۲ / آیه ۱۱۱) و باز می گوید «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ»<sup>۲</sup> (انفال، ۸ / آیه ۴۲) و باز می گوید «قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا»<sup>۳</sup> (یونس، ۱۰ / آیه ۶۸) یعنی حُجَّت و برهان، و باز می گوید

۱. بگو برهانتان را بیاورید [اگر راستگویانید]

۲. باید هلاک شود آنکه هلاک می شود از روی دلیل و زنده بماند آنکه زنده می ماند از روی دلیل.

۳. بگو آیا نزد شما بر آنچه می گویی حجتی هست؟

«قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»<sup>۱</sup> (انعام، ۶ / آیه ۱۴۹)، و باز می‌گوید «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ اِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ - تَأْنِجَا كَمَا مَيَّ كَوَيْد - فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ»<sup>۲</sup> (بقره، ۲۰ / آیه ۲۵۸). آنگاه که خدای سبحان احتجاج ابراهیم و مجادله او و افحام کردن او خصمش را در معرض ثنای بر او یاد می‌کند، و باز می‌گوید «وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا اِبْرَاهِيمَ عَلَيَّ قَوْمِهِ»<sup>۳</sup> (انعام، ۶ / آیه ۸۳) و باز می‌گوید «قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا»<sup>۴</sup> (هود، ۱۱ / آیه ۳۲) و باز در قصه فرعون می‌گوید «وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ؟» تا آنجا که می‌گوید «او لو جئتک بشیء مبین؟» (شعراء، ۲۶ / آیه ۳۰).<sup>۵</sup>

۱۹. و خلاصه، قرآن از آغاز آن تا پایانش مُحاجَّه یعنی حُجَّت انگیزی با کافران است. و دلیل عمده متکلمان در توحید قول خدای تعالی است که «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»<sup>۶</sup> (انبیاء، ۲۱ / آیه ۲۲)؛ و در نبوت این قول است که «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ»<sup>۷</sup> (بقره، ۲ / آیه ۲۳)؛ و درباره معاد این قول است که «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»<sup>۸</sup> (یس، ۳۶ / آیه ۷۹)، و جز این از آیات و ادله. و فرستادگان خدا پیوسته با منکران مُحاجَّه و مجادله کرده‌اند. و خدای تعالی می‌گوید «و

۱. بگو خدای راست حُجَّتِ بالغه.

۲. آیا نمی‌نگری به کسی که با ابراهیم درباره پروردگارش حُجَّت انگیزت، تا آنجا که می‌گوید: آنکس که کافر بود [در برابر حُجَّتِ ابراهیم] مبهوت گشت.

۳. و این حُجَّتِ ما بود که آن را برای ابراهیم دادیم بر [ضد] قومش.

۴. گفتند: ای نوح با ما جدال کردی و جدالی با ما را بسیار کردی.

۵. موسی گفت: آسمانها و زمین را خدا آفریده و مرا هم او مأمور کرده فرعون گفت «پروردگار جهانیان

کیست؟» تا آنجا که فرعون گفت: آیا چیز روشنی برای گمراهی ما و حقایقِ خویش آورده‌ای؟

۶. اگر در آن دو - یعنی آسمان و زمین - خدایانی جز خدا بودند، البته تباه می‌گشتند. در علم کلام معمولاً این آیه را «دلیل تمانع» گویند و گویند: منصور عباسی به سلم بن قتیبه گفت: در کشتن ابومسلم چه نظر داری؟ سلم گفت «لو کان فیهما آلِهتہ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا». منصور گفت: یا ابا اُمیہ دلیلت سخت کافی است (ابن قتیبه، عیون الاخبار، ۱/۲۶، مصر، وزارة الارشاد القومي).

۷. و اگر در شکند از آنچه ما بر بنده خودمان [محمد ص] نازل کردیم، پس سوره‌یی به مانند آن بیاورید.

۸. بگو: زنده می‌کند این [استخوانهای پوسیده] را آنکس که اول بارش بیافرید.

جادلهم بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ»<sup>۱</sup> (نحل، ۱۶ / آیه ۱۲۵). و صحابه نیز با منکران محاجّه و مجادله می کرده‌اند و لیکن در زمان حاجت، و حاجتِ بدان در روزگار ایشان اندک بوده است.

۲۰. و نخستین کسی که دعوت اهل بدعت را به حقّ از راه مجادله سنّت ساخت علی بن ابی طالب (ع)<sup>۲</sup> بود، آنگاه که ابن عبّاس (رض) را به سوی خوارج فرستاد، و او با ایشان سخن گفت و از آن جمله گفت «بر امام خود چه عیبی می‌گیرید؟» گفتند: «قتال می‌کند و اسیر نمی‌گیرد و غنیمت نمی‌ستاند.» ابن عبّاس گفت: «این در قتال با کافران باشد. آیا عایشه را در روز جمل اسیر می‌توانستید بگیرید. و مثلاً او در سهم یکی از شما قرار داشت، آیا از او حلال می‌شمردید آنچه را از ملک خود حلال می‌شمارید، در حالی که او در نصّ کتاب مادر شماست؟» گفتند: «نه.» پس دو هزار تن از ایشان به سبب جدال وی از خلاف خود برگشتند.<sup>۳</sup> روایت کرده‌اند که حسن [بصری] با یک قدری مناظره کرد و او از قدرگرایی بازگشت، و علی بن ابی طالب (ع) با مردی از قدریّه مناظره کرد. و نیز عبدالله بن مسعود (رض) با یزید بن عمیره<sup>۴</sup> درباره «ایمان» مناظره کرد. و عبدالله گفت: «اگر بگویی من مؤمنم گویی گفته باشی که من بهشتی ام». یزید بن عمیره او را گفت «ای یارِ رسولِ خدا، این لغزشی از تو است، و آیا ایمان جز این است که به خدا و فرشتگان و کُتُب و رسولان او و بعث و میزان ایمان بیاوری و نماز را بر پا داری و روزه بگیری و زکوه بدهی؟ و ما را گناهانی هست که اگر بدانیم آنها را بر ما ببخشایند در آن صورت ما از بهشتیان باشیم؛ و از این جهت است که می‌گوییم: ما مؤمن هستیم و نمی‌گوییم اهل بهشتیم». ابن مسعود گفت: «واللّٰهُ راست گفتمی آن لغزشی از من بود.»<sup>۵</sup>

۱. و با ایشان جدال کن به شیوه‌ی که آن بهتر است.

۲. در متن (رضی اللّٰه عنه) دارد

۳. خبر این مجادله بتفصیل در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید (۱۶ / ۲۲۲ - ۲۱۰، محمد ابوالفضل

ابراهیم) آمده است. ۴. یزید بن عمیره را نیافتم.

۵. خبر این محاضره در تاریخ یعقوبی (جلد دوم، صفحات ۱۸۳ - ۱۸۱، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۱) با



۲۱. پس شایسته است بگوییم که خوض ایشان در آن اندک بود نه بسیار و کوتاه بود نه دراز، و در زمان حاجت بود نه به طریق تصنیف و تدریس و گرفتن آن به عنوان صناعتی. و نیز گوییم قَلَّتِ خَوْضُشان در آن به سبب قَلَّتِ حاجت بود، زیرا بدعت در آن زمان آشکار نگشته بود، و اما کوتاهی برای این بود که غایت از آن اِفْحامِ خصم و اعتراف او و کشف شدنِ حق و ازاله شبهه بود. و اگر اشکال خصم یا لجاج او دراز می شد ناچار الزام کردن ایشان نیز دراز می شد، و اندازه حاجت بدان را نمی توانستند پس از شروع به آن به میزان و مکیالی بیمایند، و اما اینکه به تدریس و تصنیف نمی پرداختند، برای اینکه دأبشان در فقه و تفسیر و حدیث نیز چنین بود. پس اگر تصنیف در فقه و پدید آوردن صورت هایی که جز به ندرت اتفاق نمی افتد، یا برای ذخیره برای روز وقوع آنها اگرچه نادر باشد، یا برای تشحیذِ خاطر جایز باشد، ما نیز طُرُقِ مجادله را برای توقع وقوع حاجت به ثوران شبهه یا هیجان مبتدع یا تشحیذِ خاطر یا ذخیره کردن حُجَّتِ ترتیب می دهیم تا زمان حاجت بر بدیهه و ارتجال عاجز نماییم، مانند کسی که پیش از پیکار برای روز پیکار سلاح آماده می کند. و این آن چیزی است که [در جواب] برای هر دو فریق می توان یاد کرد.

۲۲. و اگر گویی در این باره تو کدامیک را اختیار می کنی؟ باید دانست که حق در این باره این است که اطلاق قول به نکوهش آن در همه حال و یا ستایش آن در همه حال خطاست. و ناچار در این باب از تفصیلی هستیم: (نخست) باید دانست که چیزی هست که «لِذَاتِهِ» یعنی به ذاتِ خویش حرام است مانند خَمَر و مِیْتَه و اینکه می گویم لِذَاتِهِ مقصودم این است که عَلَّتِ تحریم آن صفتی است که در ذات او هست و آن مست کردن و مُردن است، و این چنان است که هرگاه درباره آن سؤال بکنند به طور مطلق می گوییم که حرام است، و به اباحه میته در زمان اضطرار و اباحه تجرُّعِ خمر هرگاه لقمه یی در

→ اندک اختلافی آمده است.

۱. تشحیذِ ذهن = تیز کردن خاطر و آماده ساختن آن بر مجادله و مناظره با خصم.

گلولی انسان گیر کرده باشد و چیزی جز خمر نتواند آن را فرو ببرد، التفاتی نمی‌کنیم؛ و (دومی) چیزی است که به غیر خودش حرام است، مانند بیع بر روی بیع برادر مسلمانان در زمان خیار، و یا بیع وقت نداء، و مانند خوردن گِل، زیرا آن برای این حرام می‌شود که در آن اضرار یعنی زیان زدن است. و این خود تقسیم می‌شود: به آنچه کم و زیاد آن هر دو زیانمند است پس به صورت مطلق می‌گوییم به اینکه آن حرام است، مانند سَمی که کم یا زیاد آن می‌کُشد؛ و به آنچه در زمان کثرت زیان می‌رساند و در این صورت برای اطلاق به اباحه آن حکم می‌کنیم مانند عَسَل، زیرا که بسیار آن به محروم زیان می‌رساند، و مانند گِل خوردن. و توگویی اطلاق تحریم بر گل و خمر و تحلیل بر عَسَل التفات به اغلب احوال است، و اگر چیزی عارض شود که در آن احوال تقابل نمایند، پس سزاوارتر و دورتر از التباس این است که تفصیل داده شود.

۲۳. پس به علم کلام برمی‌گردیم و می‌گوییم: در آن هم سود است و هم زیان، پس به اعتبار سودش در زمان سود بردن حلال یا مندوب الیه یا واجب است هر زمان که حال آن را اقتضا کند، و هم به اعتبار زیانمندی در وقت زیان زدن و محل آن حرام است. و اما زیانمندی آن برانگیختن شبهات و تحریک عقاید و ازاله آنها از جزم و تصمیم است. و این از اموری است که در آغاز حاصل می‌گردد و رجوع آن به دلیل مشکوک فیه است و در آن اشخاص اختلاف پیدا می‌کنند، و این ضرر آن (= علم کلام) در اعتقاد حق است. و آن را ضرر دیگری است در تأکید اعتقاد اهل بدعت برای بدعت و ثابت ساختن آن در سینه‌هایشان، به نحوی که انگیزه‌های ایشان برانگیخته می‌شود، و حرص ایشان بر اصرار بر آن شدت می‌یابد، ولیکن این زیان بواسطه تعصبی است که از جدل پدید می‌آید، و از اینجاست که مبتدع عامی را می‌بینی که اعتقادش به لطف و نرمی در

۱. محروم = گرم شده (از آتش تب، خشم و جز آن). خاقانی گوید (دیوان، ۲۱، دکتر سجادی):  
 بهر شردوران که محرومان بُدند از ماندگی قُرسه کافور کرد از قُرسه شمس الضحیٰ  
 و در اصطلاح پزشکان: محروم = گرم مزاج را گویند.

کمترین زمانی زایل می‌گردد مگر زمانی که برآمدن وی در شهری باشد که در آنجا جدل و تعصب آشکار گشته است، و چنان است که اگر پیشینیان و پسینیان بر او گرد آیند به برکندن بدعت از سینه او قادر نباشند، بلکه هوی<sup>۱</sup> و تعصب و بغض دشمنان مجادل و فرقه مخالف بر دل او چیره گشته و او را از ادراک حق مانع باشند، تا بدانجا که اگر او را گویند «آیا خواهی که خدای تعالی پرده از پیش چشم تو برگردد و بالعیان به تو بشناساند که حق با خصم تو است، از این کار کراهت یابد از ترس اینکه بدان کار - یعنی اعتراف کردن - خصم او شاد گردد، و این همان درد بی‌درمانی است که در شهرها و در میان بندگان رونق و شیوع یافته، و این نوع فساد است که اهل جدل آن را به تعصب برانگیخته‌اند.

۲۴. و اما منفعت آن، گمان می‌رود که فایده آن کشف حقایق و شناخت آنهاست بنابراین چه هستند. و افسوس! که در کلام وفای به این مطلب شریف نیست، و باشد که تخبیط<sup>۲</sup> و تضلیل<sup>۳</sup> در آن از کشف و تعریف بیشتر باشد. و اگر این سخن را از یک محدث یا حشوی<sup>۴</sup> بشنوی شاید به خاطر ت بگذرد که «الناس أعداء ما جهلوا» مردمان

۱. الهوی میلان النفس الی ماتستلذه من الشهوات من غیر داعیه الشرع (جرجانی، تعریفات، ۲۲۹)
- هوی میل کردن نفس است به سوی آنچه آن را لذیذ و دلپذیر می‌یابد از شهوات، بی‌آنکه در آن داعیه شرع و انگیزه دین باشد. و برای همین است که «هوی» در شرع مذموم است، چنانکه در قرآن می‌خوانیم «افرایت من اتخذ الهه هوا» (جاثیه، ۴۵ / آیه ۲۳) آیا نبینی کسی را که میل به لذات را پروردگار خود گرفت؟
۲. تخبیط = از خبط و خباط: تباه کردن و ناقص عقل کردن؛ تشویش
۳. تضلیل = گمراه کردن؛ به گمراهی نسبت دادن؛ ظلال و گمراهی.
۴. حشوی. «حشو» آنچه که بدان درون چیزی را پرکنند، مانند لحاف و تشک و لباس و قبا. سعدی در بوستان (۱۲۷، فروغی) گوید:

قبا گر حریر است و گر پرنیان بناچار حشوش بود در میان!

اما در علم کلام و مقالات اسلامی، لقبی طعنه‌آمیز است درباره کسانی از اهل حدیث، که مانند ظاهریه و بعضی غلاة، آیات و اخباری را که متضمن معنی تشبیه و تجسیم است معتبر و مقبول می‌شناسند و از

دشمن چیزی هستند که نمی‌دانند؛ پس این سخن را از کسی بشنو که کلام را بیاموخت آنگاه آن را دشمن داشت<sup>۱</sup> پس از اینکه نیکش بیاموزد و پس از اینکه در آن تا نهایت درجه متکلمان نیک فرورفت و غوررسی نمود، و از آن نیز به علوم دیگری درگذشت و تکرار ورزید و در تعمق در علمی که با علم کلام نوعی مناسبت داشت بسیار کوشید، و لیکن دریافت که راه یافتن به حقایق معرفت از این جهت مسدود است. و به جانم سوگند که علم کلام البته از کشف و تعریف و ایضاحی برای بعضی امور عاری نیست ولیکن به ندرت در امور آشکاری که پیش از تعمق در علم کلام قابل فهم است سودمند است: بلکه منفعت آن یک چیز است و آن حراست عقیده‌ی است که بر عوام بیان کردیم و حفظ آن از تشویشات اهل بدعت به انواع جدل است. زیرا عامی ناتوان است و جدل مبتدع او را برمی‌انگیزد و می‌آفزاند، و اگر فاسد باشد و معارضه فاسد به فاسد او را دفع می‌کند، و حال آنکه مردم به این عقیده‌ی که پیش از این یاد کردیم متعبد هستند، زیرا شرع به درستی آن وارد شده و در آن صلاح دین و دنیای ایشان آمده است و سلف صالح بر آن اجماع کرده‌اند و دانشمندان به حفظ آن بر عوام از تلبیسات اهل بدعت متعبداند همچنانکه سلاطین به حفظ اموال خودشان از یورش‌های ستمکاران و غاصبان متعبداند.

۲۵. پس چون به ضرر و ممنوعیت آن احاطه پیدا شد شایسته است که همچون طبیب حاذق باشد در استعمال دواء در زمان خطر، و آن را جز در موضع آن نهد، و این

→ تأویل آنها و عدول از ظاهر مفهوم اجتناب دارند. شهرستانی نام بعضی از حشویه را یاد کرده است. معتزله بسیاری از اهل حدیث را به طعنه حشویه می‌خوانده‌اند (السیل والنحل، ۱/۲/۱۷۱، محمد سیّد کیلانی؛ دائرة المعارف فارسی، ۱/۸۵۴).

۱. اینجا بخشی از احوال شخصی خود را به زبان حال می‌گوید که سالها به علم کلام پرداخت و در آن علم - به تعبیر شبکی - چون غضنفری بود که کس را با او جرأت و مجال مناظره نبود، اما چون در عرفان آرام گرفت، آن را پس پشت انداخت. و چون ابوبکر بن ولید قرشی (وفات، ۵۲۰ هـ) خواست با او در کلام مناظره کند گفت «ترکناه لیصیبه فی العراق» = این کار را برای کودکان در عراق واگذاشتیم!

در زمانِ حاجت و به اندازه حاجت باشد. و تفصیل آن این است که در حقّ عوام مشتغول به پیشه‌ها و صنعت‌ها واجب چنان است که ایشان را بر سلامت عقایدشان که بدان معتقد شده‌اند رها سازند، زیرا چون ایشان اعتقادِ درستی را که ما یاد کردیم فراگیرند، تعلیمِ کلام به ایشان در حقّ ایشان زیانِ محض است، زیرا چه بسا برای ایشان شکّ پدید می‌آورد و اعتقادشان را متزلزل می‌سازد، و بعد از آن قیام به اصلاح آن ممکن نباشد.

۲۶. و اما در بابِ عامی معتقد شایسته چنان است که او را به سوی حق از راه تَلَطُّف و نرمی و نه به تعصُّب و سختگیری و با سخنی قانع کننده نفس و مؤثّر در قلب بر شرط متکلمان دعوت کنند. چه عامی چون این را بشنود اعتقاد یابد به اینکه این نوعی از صنعتِ جدل است که متکلم آن را تعلیم می‌دهد تا مردم را به اعتقادِ خویش درآورد. پس اگر از جواب عاجز باشد چنان بینگارد که مُجَادِلانِ همکیش او قادر بر دفع او هستند. پس جدل با این شخص و با شخص نخستین حرام است و همین طور است با کسی که در شکّی واقع شده است زیرا اِزَالَةُ آن به لطف و وعظ و دلایل نزدیک [به فهم] و مقبول و دور از تعمُّق در کلام واجب است.

۲۷. و اما استقصایِ جدل در یک جایگاه سودمند است و آن این است که فرض شود که یک عامی بدعتی را به نوعی از جدل که شنیده است باور دارد، در اینجا این جدل را به مانند آن مقابله می‌کنند تا به اعتقادِ حق بازگردد. و این در حقّ کسی است که از راه اُنس به مجادله برای او چیزی ظاهر گشته است که او را از قناعت به مواعظ و تحذیرات عامیانه باز می‌دارد، و به حالتی منتهی شده است که از آن حالت جز بادوایِ جدل شفا نمی‌یابد. در این صورت جایز است که آنچه لازم است بر او القا کنند.

۲۸. و اما در بلادی که بدعت در آنها اندک است و مذاهب مختلف در آنجا نیست در آنجا بر بیانِ اعتقادی که ما یاد کردیم اقتصار باید کرد و مُتَعَرِّضِ دلایل نباید شد. و باید

به وقوع شبهه چشم داشت و گوش پهن کرد، که اگر واقع شود به قَدَرِ حاجت باید یاد کرد. و اگر بدعت شایع باشد و ترس آن باشد که کودکان فریفته شوند در آن صورت باکی نیست که ایشان را به اندازه‌یی که ما در کتاب الرسالة القدسیه ایراد کرده‌ایم تعلیم کنند، تا این کار سبب دفع تأثیر مجادلات مبتدعان باشد - اگر برایشان واقع شده باشد. و این مقدار مختصر است، و این کتاب را برای اختصارش در اینجا یاد کردیم.<sup>۱</sup> پس اگر در او هوشیاری باشد و به این هوشیاری تنبّه به موضع سؤال حاصل آید [او را بسنده باشد]. ولی اگر در نفس او شبهه‌یی پدید آید و علّت محذوره آشکار گردد و بیماری ظاهر شود، باکی نباشد که از این اندازه در گذرد و بدانچه که در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد یاد کرده‌ایم در نگرود، و آن به اندازه پنجاه ورقه است<sup>۲</sup> و در آن خروج از نظر در قواعدالعقاید به جز آن از مباحث متکلمان نیست، و اگر این اندازه او را قانع ساخت از او دست بدارند، ولی اگر این قَدَر او را قانع نساخت، علّت مُزِمِن شده و درد چیره گشته و مَرَض ساری، و در اینجا است که طبیب باید بقَدَر امکان خویش تَلَطُّف و چاره‌سازی کند و در حقّ او منتظر قضای خدای تعالی باشد تا مگر حقّ برای او به تنبیهی از خدای سبحان منکشف گردد، یا اینکه بر شکّ و شبهه مستمّر و پایدار بماند تا زمانی که بر او مقَدَّر شده. و به اندازه‌یی که این کتاب و جنس آن از مُصَنَّفَات حاوی آن است سودمند بودنش امید می‌رود.

۲۹. اما اگر از حدّ این خارج باشد آن خود بر دو قسم است: (یکی) از آن دو بحث از غیر قواعد عقاید است مانند بحث از اعتمادات<sup>۳</sup> و اکوان<sup>۴</sup> و ادراکات و از خوض در

۱. از این بیان برمی آید که رساله قدسیه همین قواعدالعقاید است با برخی اضافات از کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد، چنانکه پس از این بیان می‌دارد. و آن که جزو احیاء علوم الدّین است در قدس یعنی بیت المقدس نوشته است (استاد جلال همائی، غزالی نامه، ۲۲۱، ۱۳۱۸ هـ. ش. تهران).

۲. کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد در مصر (مطبعة الاستقامة، ۱۹۷۱) در هفتاد و چهار (۷۴) صفحه چاپ شده و غزالی تنها مباحث مخصوصی را از آن در اینجا ایراد کرده است.

۳. اعتمادات: تهانوی در زیر «میل» گوید: الميل عندالحکماء هو الذی تسمیه المتکلمون اعتماداً، و

رؤیت است و آیا آنرا ضدّی موسوم به منع<sup>۵</sup> یا عمّی<sup>۶</sup> هست؟ و اگر هست آن یکی بیش نیست و آن منع از بیع چیزی است که رؤیت نشده یا اینکه برای هر مرئی که رؤیت آن ممکن است منعی به حَسَبِ عَدَدِ آن وجود دارد و جز اینها از تُرّهاتی که گمراه کننده است؛ (دومی) زیادتِ تقریر و بیان برای این أدلّه است در غیر این قواعد و زیادتِ سؤالها و جوابهاست، و این نیز استقصایی است که جز ضلالت و جهل در حقّ کسی که این قدر او را قانع نمی‌سازد نمی‌افزاید، و چه بسیار کلامی که اِطْناب و تقریر در غموض آن می‌افزاید.

۳۰. و اگر گوینده‌یی بگوید که «بحث از حکم ادراکات و اعتمادات را فایده تشحیذِ خواطر باشد، و خاطر آلتِ دین است مانند شمشیر که آلت جهاد است پس به تشحیذ آن باکی نباشد»، قول او مانند این است که بگوید: بازیِ شطرنج خاطر را تشحیذ می‌کند پس آن نیز از دین باشد!<sup>۷</sup> و این هوس است زیرا خاطر به علوم دیگر شرعی نیز

→ عَرَفَهُ الشَّيْخُ بِأَنَّهُ مَا يُؤَجِبُ لِلْجِسْمِ الْمُدَافَعَةَ لَا يَمْنَعُهُ الْحَرَكَةُ إِلَى جِهَةِ مِنَ الْجِهَاتِ، فَعَلَىٰ هَذَا هُوَ عِلَّةٌ لِلْمُدَافَعَةِ، وَ قَبْلَ هُوَ نَفْسُ الْمُدَافَعَةِ الْمَذْكُورَةِ، فَعَلَىٰ هَذَا هُوَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَلْمُوسَةِ (كشاف اصطلاحات الفنون، ۱۳۴۷/۲، چاپ هند).

۴. اکوان. این اصطلاح را پیش از این توضیح دادیم، برای اطلاع بیشتر، ← (تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ۱۲۷۹/۲۰ - ۱۲۷۶).

۵. منع، برعکس اطلاق می‌شود و بر مناقضه. و آن را نقضِ تفصیلی هم می‌گویند، و آن عبارت از منع مقدّمه معینی از مقدماتِ دلیلی است خواه منع بدون سند باشد که آن را منع مجرد نامند، یا اینکه با سند باشد. خلاصه مقصود به منع جمیع اعتراضات و معارضات عمومی باشد (همانجا، ۱۳۳۵/۲).

۶. عمّی در لغت ندیدن چیزی است که از شأن آن دیدن است و بینا بودن، پس سنگ به عمّی وصف نمی‌شود (همانجا، ۱۰۸۱/۲).

۷. البتّه بازیِ شطرنج در مذهبِ شافعی مباح است، و معروف است که شافعی (رض) خود این بازی را می‌کرده و به قول ابن ندیم در آن ماهر بوده و آن را مایه تشحیذِ ذهن می‌دانسته است (الفهرست، ۲۱۱، مطبعة الاستقامة).

تشحیذ می‌یابد و این در حالی است که در آنها ترسِ زیانی نباشد. پس، بدین بیان اندازه ناپسندیده و اندازه پسندیده از کلام و حالی که در آن مذموم و حالی که محمود است و نیز حال کسی را که بدان منتفع می‌شود و شخصی را که منتفع نمی‌شود، دانستی.

\*\*\*

۳۱. حال اگر گویی: «چون اعتراف به نیاز بدان در دفع مبتدعان کردی، و اکنون نیز بدعت‌ها برانگیخته و بلوی عام شده و حاجت پدیدار گشته، ناچار قیام به این علم از فروض کفایات می‌شود همچون قیام به حراستِ اموال و حقوقِ دیگر مانند قضاء و ولایت و جز از آن دو. و تا دانشمندان به نشر و درس دادن آن و بحث از آن نپردازند دوام نیابد، و اگر یکسره متروک گردد اندراس یابد، و حال آنکه در مجرد طبع کفایتی برای حلّ شبهه‌های مبتدعان نیست مگر اینکه آن را فراگیرند. پس سزاوار است که تدریس در آن و بحث از آن نیز از فروض کفایات باشد به خلاف روزگار صحابه - رضی الله عنهم - زیرا نیاز بدان در آن زمان محسوس نبوده.

۳۲. باید دانست که حقّ این است که ناچار باید در هر شهری کسی باشد که به تحصیل این علم قیام کند و به دفع شبهات مبتدعان که در آن شهر پدید آمده مستقل باشد و این به تعلیم دوام یابد، و لیکن تدریس عمومی آن مانند تدریس فقه و تفسیر صواب نیست، زیرا این مانند دواست، و فقه همچون غذا، و ضرر غذا محذور نیست و

→ اما فرقه‌های دیگر آن را عیب می‌دانستند و تسخر می‌زدند، چنانکه ناصر خسرو در ضمن چند قصیده آن را به طنز انتقاد کرده است. از جمله یکجا می‌گوید:

شافعی گوید شطرنج مباح است بباز کج میبازد که جز راست نفرموده امام.  
و در روایات شیعه آمده است (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۴/۴۱۹) «مَنْ كَانَ مِنْ شِيعَتِنَا فَلْيَتَوَرَّعْ مِنْ شُرْبِ الْفُقَّاعِ وَ اللَّعْبِ بِالشُّطْرَنْجِ» هر کس از شیعه ما باشد باید که از خوردن فُقَّاع [آبِ جَوْ] و بازی شطرنج پرهیزد.



حال آنکه ضرر دوا محذور است به سبب انواع زیان هایی که در آن یاد کردیم.<sup>۱</sup> پس دانشمندی باید به تعلیم این علم اختصاص یابد که در او سه خصلت باشد (یکی) از آنها این است که به علم و حرص بر آن تجرّد داشته باشد، زیرا محترف را شغل از تمام کردن و ازاله شکوک زمانی که عارض گردد باز می‌دارد؛ (دومین) آنها ذکاء و فِطْنَت و فصاحت است، زیرا بلید<sup>۲</sup> به فهم آن منتفع نشود و قَدَم<sup>۳</sup> یعنی کانا به حُجَّت‌های آن بهره‌مند نگردد، پس بر او از زیان کلام باید ترسید و در آن امید به فایده‌یی نمی‌توان بست؛ (سومین) آنها این است که در سرشت او صلاح و دیانت و تقوی باشد، و شهوات بر او غالب نباشد، زیرا فاسق به کوچک‌ترین شبهه‌یی از دین بیرون می‌آید، چه این امر حجر<sup>۴</sup> را از او می‌گشاید و سدّی را که میان او و لذّات او هست بکناری می‌زند، پس بر ازاله شبهه حرص نمی‌ورزد بلکه آن را مغتنم می‌شمارد تا از سختی‌ها و سنگینی‌های تکلیف رها گردد، پس آن‌چه برای همانند این متعلّم از فساد پدید می‌آورد بیشتر از چیزی باشد که صلاح توان گفت.

۳۳. و چون این انقسامات را دانستی، برای تو آشکار گردد که حُجَّتِ پسندیده در کلام همانا از جنس حُجَّت‌های قرآن از کلمات لطیف و مؤثّر در دلها و قانع‌کننده جانها باشد بی‌آنکه در تقسیمات و تدقیقاتی فرو روند که بیشتر مردم آنها را در نمی‌یابند، و

۱. مقصود مطالبی است که در مواضع دیگر کتاب الاجیاء بیان کرده نه در این فصل که ما در آنیم.

۲. بلید - کُند فهم. شاعر می‌گوید:

عَدَوَى أَلْبَلِيدِ إِلَى الْجَلِيدِ سَرِيعَةً      كَالنَّارِ يُؤْضَعُ فِي الرَّمَادِ فَيُخَمَدُ

(البشیهی، المستطرف، ۱/۱۲۱، مطبعة الاستقامة، مصر، ۱۹۴۸).

۳. قَدَم = کانا = دانا و تیزهوش. مثلاً ابن‌سینا، ابوالحسن عامری فیلسوف مؤلّف السعادة و الاسعاد را "قَدَم" نامیده است (النجاة، ۶۴۵، دانشگاه تهران، به اهتمام مرحوم استاد محمد تقی دانش پژوه «.. كما ظنُّهُ ابوالحسن العامریُّ الْقَدَمُ مِنْ أَحْدَاثِ الْمُتَفَلِّسَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي تَشْوِيشِ الْفَلَسَفَةِ...»

۴. حَجْر، به فتح اوّل = منع کردن و بازداشتن، و در اصطلاح قضاء منع کردن قاضی است کسی را از تصرف در اموال خود به سبب صَغَرِ سَنِّ یا بندگانگی یا جنون (جرجانی، تعریفات، ۷۲).

اگر در یابند چنین پندارند که آنها شعوزه<sup>۱</sup> است و یا صنعتی که خداوند آن آنها را برای تلبیس یاد می‌دهد، و اگر مانند او در صنعت با او مقابله نماید مقاومت نشان می‌دهد. و همچنین در می‌یابی که شافعی و همه سلف [صالح] برای این از خویش در آن و دوری از آن منع کرده‌اند که از ضرری که ما بر آن تنبیه دادیم آگاه بوده‌اند. و آنچه از ابن عباس در مناظره با خوارج و یا آنچه از علی (ع)<sup>۲</sup> در باب مناظره از قدر و جز نقل کردیم، از نوع کلام جلی ظاهر و در محل حاجت بوده، و این در هر حالی پسندیده است. بلی، روزگاران در کثرت حاجت و قلت آن مختلف باشند. لذا بعید نباشد که حکم بدین سبب اختلاف یابد. پس اینکه گفتیم حکم عقیده‌یی است که مردم بدان عبادت می‌کنند و حکم جدال از آن و حفظ کردن آن است. و اما زایل ساختن شبهه و کشف حقایق و معرفت چیزها آنچنانکه هستند و ادراک اسراری که ظاهر الفاظ این عقیده بیان می‌دارد، آن را کلیدی جز مجاهده و ریشه کن ساختن شهوات و اقبال کلی بر خدای تعالی و ملازمت فکر صافی از شوائب مجادلات وجود ندارد. و آن رحمتی از خدای - عز و جل - است که آن را بر کسی افاضه می‌کند که خود را بقدر روزی و به حسب تعرض و به حسب قبول محل و طهارت قلب در معرض تفحات آن قرار بدهد<sup>۳</sup> و این دریایی است که ژرفای آن پدید نیست و به ساحل آن نتوان رسید.

\*\*\*

۳۴. مسأله: اگر بگویی که «این کلام اشاره دارد به اینکه این علوم را ظواهر و

۱. شعوزه (= شعبه = شعبده) هر سه کلمه به فتح اول است ولی در فارسی متداول به ضم اول تلفظ می‌کنند، و آن به معنی حیل و نیرنگ و تردستی است. حافظ می‌گوید (دیوان، ۹۶، قزوینی):

این همه شعبده خویش که می‌کرد اینجا سامری پیش عصا و ید بیضا می‌کرد.

۲. در اصل (رضی الله عنه) بوده

۳. اشاره است به حدیثی که می‌گوید «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعْرُضُوا لَهَا» همانا پروردگار شما را در ایام عمر شما نفحاتی هست، بهوش باشید تا خود را در معرض آنها قرار دهید (غزالی، احیاء

۱۰/۱۳۴؛ ابن عربی، فوحات المکیه، ۱/۲۴، بولاق؛ ابونعیم اصفهانی، حلیه الاولیاء، ۱/۲۲۱).

اسراری است، و بعضی از آنها جَلِّیّ است و از اوّل آشکار می‌گردد، و بعضی از آنها خَفِیّ است و به مجاهده و ریاضت و طلبِ سریع و فکر صافی و درونِ خالی از هر چیزی از آشغال دنیا، به جز مطلوب، واضح می‌گردد. و این ای بسا که مخالفِ شرع باشد، زیرا برای شرع ظاهر و باطن و سِرّ و عَلَنی نیست، بلکه ظاهر و باطن و سِرّ و عَلَن در آن یکی است.»

۳۵. پس،<sup>۱</sup> باید دانست که انقسام این علوم به خَفِیّ و جَلِّیّ را خداوند بصیرت انکار نکند، و تنها قاصرانی انکار کنند که در اوایل کودکی چیزی فرا گرفته‌اند و بر آن جامد مانده‌اند، و ایشان را بر رفتن به قُلّه بلندی و مقاماتِ عالمان و اولیاء ممکن نبوده است. و گرنه این معنی از دلایل شرع ظاهر است، چنانکه رسول (ص) می‌گوید «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا»<sup>۲</sup> و علی (ع)<sup>۳</sup> می‌گوید - در حالی که اشاره به سینۀ خود می‌کند «إِنَّ هَهُنَا عُلُومًا جَمَّةٌ لَوْ وَجَدَتْ لَهَا حَمَلَةً»<sup>۴</sup>. و باز آن حضرت (ص) می‌گوید: «نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ الْإِنْسَانَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ»<sup>۵</sup> و باز می‌گوید «مَا حَدَّثَ أَحَدٌ قَوْمًا بِحَدِيثٍ لَمْ تَبْلُغَهُ عَقُولُهُمْ إِلَّا كَانَ فَتْنَةً عَلَيْهِمْ»<sup>۶</sup>. و خدای تعالی می‌گوید: تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت، ۲۹ / آیه ۴۳). و باز آن

۱. این «پس» در حقیقت به معنی جواب است، یعنی با این مقدمات که یاد کردی جوابش این است

که...

۲. حدیث به صورت «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَبَطْنًَا وَبَطْنًَا إِلَى سَبْعَةِ أَتْبَانٍ» در تفسیر صافی (۱/۱۹۳) ملا محسن فیض کاشانی آمده، و به صورتی بسیار مبسوط‌تر از این در تفسیر طبری (۱/۲۲، مصر، ۱۹۴۸) ولی در هیچیک قسمت اخیر یعنی «حَدًّا وَ مَطْلَعًا» وارد نشده است؟

۳. در اینجا نیز «رضی الله عنه» دارد.

۴. در این جا [= این دل - چون مسلمانان جایگاه قوه عقل و فهم و علم راسینه - قلب - می‌دانستند -]

دانش‌های بسیاری است اگر حاملانی می‌یافتند [بیان می‌کردم].

۵. ما گروه پیامبران مأمور شده‌ایم تا با مردم به اندازه خردهایشان سخن بگوییم.

۶. کسی برای قومی سخن نگوید که خردهایشان به کنه آن نرسد مگر اینکه برای ایشان فتنه باشد.

۷. بیگمان از علم چیزی هست به هیأت مکنون و پوشیده که آن را جز عالمان به خدای تعالی ندانند.

حضرت (ص) می‌گوید: «إِنَّ مِنَ الْعِلْمِ كَهَيْئَةِ الْمَكْنُونِ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا الْعَالِمُونَ بِاللَّهِ تَعَالَى...»<sup>۱</sup> تا پایان حدیث - چنانکه در کتاب علم ایراد کرده‌ایم. و باز آن حضرت (ص) می‌گوید: «لَوْ تَعْلَمُونَ مَا اعْلَمَ لَضَحَكْتُمْ قَلِيلًا وَ لَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا»<sup>۲</sup> و من نمی‌دانم که اگر این سِرِّی نبود که از فاش ساختن آن به سبب قُصُورِ افهام یا برای معنی دیگر منع شده، پس چرا برای ایشان یاد نکرد. و شک نیست که اگر آن را برای ایشان یاد می‌کرد تصدیقش می‌کردند. و ابن عباس (رض) درباره قول خدای تعالی «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ» (طلاق، ۶۵ / آیه ۱۲)<sup>۳</sup> می‌گوید: «اگر تفسیر آن را یاد می‌کردم مرا سنگسار می‌کردید»، و در لفظ دیگری گفته «الْبَتَّةَ مِیْ گفتمید که او کافر است». و ابوهریره می‌گوید: از رسول خدا دو ظرف از علم بیاد گرفتم: یکی از آنها را پراکندم، اما اگر دیگری را می‌پراکندم البتة این گلوی مرا می‌بریدند. و باز آن حضرت (ص) می‌گوید: «مَا فَضَلَكُم أَبُو بَكْرٍ بِكَثْرَةِ صِيَامٍ أَوْ صَلَوةٍ وَ لَكِنْ بِسِرِّ وَ قُرِّ فِي صَدْرِهِ»<sup>۴</sup>... و شک نیست در اینکه این سِرِّ متعلق به قواعد دین بوده و از آنها بیرون نبوده، و آنچه از قواعد دین بوده ظواهر آن بر غیر او پنهان نمی‌بوده است».

۳۶. و سهل تُسْتَرَى<sup>۵</sup> گوید: «عالم را سه علم باشد: علمی ظاهر که آن را برای اهل ظاهر بذل می‌کند؛ و علمی باطن که آن را جز برای اهلش اظهار نتواند کرد؛ و علمی که آن میان او و میان خدای تعالی باشد و آنرا برای کسی آشکار نسازد». و یکی از عارفان گوید «افشای سِرِّ رُبُوبِيَّتِ كَفْرٌ است». و یکی از ایشان گفته است: «ربوبیت را رازی

۱. بیگمان از علم چیزی هست به هیأت مکنون و پوشیده که آن را جز عالمان به خدای تعالی ندانند.

۲. اگر می‌دانستید آنچه من می‌دانم البتة کم می‌خندیدید و بسیار می‌گریستید.

۳. خدا کسی است که هفت آسمان را آفرید و از زمین نیز به مانند آن (یعنی هفت تا آفرید) تا فرمان

[خدا] میان آنها روان می‌گردد.

۴. ابوبکر بر شما تفضیل نیافته بکثرت روزه یا نماز ولیکن به سِرِّی که در سینه او جایگزین شده است.

۵. سهل تُسْتَرَى (۲۸۳ - ۲۰۳ هـ) عارف نامدار سده سوم هجری. برای شرح احوال و عقاید، ← علی

اصغر حلبی، مبانی عرفان و احوال عارفان، ۲۹۸ - ۲۸۵، اساطیر.

است که اگر آشکار شود پیامبری باطل گردد؛ و پیامبری را رازی است که اگر آشکار شود علم «دین» باطل گردد؛ و برای عالمان به خدا رازی است که اگر آشکارش کنند، البته احکام باطل گردد.»

و این گوینده اگر بدین سخن بطلان نبوت را در حق ضعیفان به سبب قصور فهمشان اراده نکرده باشد، آنچه یاد کرده درست نیست. بلکه درست این است که در آن [سخن] تناقض نیست، و کامل کسی است که نور معرفتش نورِ وَرَع او را خاموش نسازد، و مِلَاکِ وَرَع [پذیرش] نبوت است.<sup>۱</sup>

\*\*\*

۳۷. **مسأله:** و اگر بگویی که بدین آیات و اخبار تأویل هایی راه یافته است. پس برای ما کیفیت اختلاف ظاهر و باطن را بیان کن، زیرا اگر باطن مناقض ظاهر باشد، در آن ابطال شرع است، و آن قول کسی است که می گوید «حقیقت، خلاف شریعت است»، و آن کفر است؛ زیرا شریعت عبارت از ظاهر و حقیقت عبارت از باطن است، و اگر با آن مخالف مناقض نیست پس هر دو یکی است و بدین ترتیب انقسام زایل می گردد، و دیگر شرع را رازی نمی ماند که آشکارش کنند، بلکه خفّی و جَلّی یکی می شود.

۳۸. باید دانست که این سؤال مشکل بزرگی را برمی انگیزد، و به علوم مکاشفه می انجامد، و از مقصود علم معامله که غرض این کتاب است خارج می شود.<sup>۲</sup> زیرا

۱. یعنی با وجود این سخنان بزرگ و اندکی عجیب که از این عارفان نقل کرده اند، گویندگان این سخنان اگر وَرَع داشته باشند و اساس نبوت را بپذیرند و سخنانشان فقط دالّ بر این باشد که عوام الناس حقیقت نبوت را در نمی یابند و تنها تعبداً بدان ایمان آورده اند، این سخنان با اصل شریعت منافاتی ندارد. این دو عبارت را غزالی از قوت القلوب (۲ / ۹۴) ابوطالب مکی نقل کرده است.

۲. گفته ایم یکی از مهارت های غزالی این است که وقتی مطلب مشکل می شود و از حوزه ظاهر شریعت و فهم عوام بیرون می رود، خود را به پناه علم مکاشفه می دهد تا هم خوانندگان را راحت بکند و هم خود در آمان باشد. ولی حقّ بود که مختصری از این علم مکاشفه را هر چند زبان از بیان آن روی هم

عقایدی را که یادشان کردیم از اعمالِ قلوب است، و ما آنها را به تلقین و تعبد قبول و با دل بستن تصدیق کرده‌ایم نه به اینکه از راه کشف شدن حقایق آنها بر ما بد آنها رسیده باشیم، زیرا همه مردم بدان مُکَلَّف نشده‌اند، و اگر نه این بود که این مطالب از اعمال است البته آن را در این کتاب ایراد نمی‌کردیم، و باز اگر نه این بود که آن عَمَلِ ظاهرِ قلب است نه عَمَلِ باطن آن، البتّه آن را در بخش اوّل کتاب نمی‌آوردیم. و نیز باید دانست که کشفِ حقیقی همانا صِفَتِ سِرِّ قلب و باطن آن است، و لیکن چون سخن به تحریک خیال در مناقضه ظاهر با باطن انجامیده است ناچار در حلّ آن سخن کوتاهی باید گفته شود.

۳۹. پس [گوییم] که: هر کس بگوید که حقیقت مخالف شریعت یا باطن نقیض ظاهر است او به کفر از ایمان نزدیک تر است. بلکه اسراری که مُقَرَّبان به ادراک آنها اختصاص یافته‌اند، بیشتر مردمان در عمل به آنها مُشارک نیستند. و امتناع افشای آنها بر ایشان به پنج قسم برمی‌گردد:

۱- (قسم) اوّل این است که شیء در نفس خود دقیق باشد و بیشتر فهم‌ها از درک آن ناتوان بمانند، بلکه خواصّ به درک آن اختصاص داشته باشند، و برایشان است که آن را بر غیر اهل آن افشاء نکنند، زیرا [اگر بکنند] برایشان فتنه باشد چه فهم‌های ایشان از درک آن قاصر باشد. و نهان داشتن سِرِّ روح و باز ایستادن رسول (ص) از بیان آن از این قسم است، زیرا حقیقت آن از اموری است که افهام از درک آن ناتوان می‌ماند و آوهام از تصوّر کُنهِ آن قاصر باشد. و گمان مَبَرّ که این برای رسول (ص) مکشوف نبوده است، زیرا کسی که روح را نمی‌شناسد، گویی چنان است که نفس خود را نمی‌شناسد و هر کس

---

→ رفته عاجز است، بیان بکند و این همه طفره نرود، چون معنی این بیان یکی از دو چیز است: (یکی) اینکه نویسنده از بیان حقایق ترس دارد، (دوم) اینکه مردم را تجهیل می‌کند و لایق بیان مطالب خود نمی‌داند، و این هر دو به نحوی گناه و نابخشودنی است. با این همه، در این پنج قسم مطالبی آورده است که با علم مکاشفه ارتباطی دارد!

خود را نشناسد پروردگار خود را چگونه می‌شناسد.<sup>۱</sup> و بعید نمی‌نماید که راز برای بعضی از اولیاء و دانشمندان مکشوف باشد هر چند که پیامبر نبوده باشند، ولیکن ایشان به آدابِ شرع تأدب می‌کنند و از آنچه شرع سکوت اختیار کرده سکوت می‌کنند.<sup>۲</sup>

۴۰. همچنین در صفات خدای عزّ و جلّ نهانی‌هایی است از آنچه افهام جمهور مردم از درک آنها قاصر است، و رسول (ص) از آنها جز ظواهری از علم و قدرت و جز آن دو را که بر افهام ممکن بوده یاد نکرده تا خلق به نوعی از مناسبت که با علم و قدرت خود گمان می‌کنند آنها را دریابند، و اگر از صفات او چیزهایی را یاد می‌کرد که خلق را در آنها چیزی از مناسبت وجود نداشت آنها را در نمی‌یافتند. چنانکه اگر لذت جماع را برای کودک و عینین<sup>۳</sup> یاد کنند آن را جز به مناسبت با لذت مطعومی که آن را درک می‌کند در نمی‌یابد. و این البته فهمی بر پایه تحقیق نباشد. و مخالفت میان علم خدای تعالی و قدرت او و علم خلق و قدرت آنها بیشتر از مخالفت میان لذت جماع و اکل است.

۴۱. و کوتاه سخن اینکه انسان جز نفس خود و صفات نفس خود را از آنها می‌داند که در حال برای او حاضر است یا پیش از این بوده ادراک نمی‌تواند کرد. آنگاه به مقایسه با آن همان را برای غیر خود در می‌یابد، آنگاه البته تصدیق می‌کند به اینکه میان آن دو در

۱. هم خودشناسی بسیار دشوار است و هم خداشناسی. و هم ادعای اینکه آن حضرت اموری را که در قرآن شناخت آن به صورت قطعی نیامده همچون روح و وقت رستاخیز و حقیقت آهله و علم غیب و مسائل دیگر. و اینکه می‌گوید: آن حضرت (ص) آنها را می‌شناخته حتی با موازین شرعی بسیار دشوار می‌نماید، و احتمال دروغزنی به آن حضرت (ص) می‌رود - نعوذ بالله - خلاصه «در این اگر مگری می‌رود حکایت هست»

۲. یعنی هم پیامبر اکرم (ص) و هم اولیاء و هم دانشمندان حقیقت آنها را می‌دانند و لیکن تأدب کرده و از آنچه شرع سکوت کرده، سکوت می‌کنند.

۳. عینین، اسم از عَنَن است و اصل آن از عَنَانَه است، مردی که سست باشد و قادر به جماع و کامجویی نباشد. مولوی گوید (مثنوی، ۱۴۷/۲، علاء).

داروی مردی کن و عینین مهوی  
تا برون آیند صد گون خوبروی

شرف و کمال و جز آنها از صفات تفاوت است. و در توانِ آدمی نیست جز اینکه برای خدای تعالی اثبات کند آنچه را که برای خود او از فعل و علم و قدرت و صفات دیگر ثابت است؛ با تصدیق به اینکه این صفات [در خدا] کامل تر و شریف تر است، و آنچه از تحریم قائل شود باید بر صفاتِ نفسِ خود قائل شود نه بر آنچه به خدای تعالی از جلال اختصاص دارد. و از اینجاست که آن حضرت (ص) گفت «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا اثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ»<sup>۱</sup>، و معنی آن این نیست که من از تعبیر آنچه ادراک کرده‌ام عاجزم، بلکه آن نوعی اعتراف است به قصور از ادراک کُنه جلالِ او. و از اینجاست که یکی از ایشان گفته است «مَا عَرَفَ اللَّهُ بِالْحَقِيقَةِ سِوَى اللَّهِ...» خدای را جز خدا به درستی کس نتواند شناخت، و صدیق (رض) گفته است «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَجْعَلْ لِلْخَلْقِ سَبِيلًا إِلَى مَعْرِفَتِهِ إِلَّا بِالْعَجْزِ عَنْ مَعْرِفَتِهِ»<sup>۲</sup>.

۴۲. و اینجا البته از سخن گفتن بر این نَمَط تن می‌زنیم و به سویی غَرَض بر می‌گردیم و آن یکی از اقسامی است که افهام از ادراک آن عاجز است، و از جمله آنها روح است و نیز بعضی از صفاتِ خدای تعالی. و باشد که اشاره به مثل آن باشد آنجا که می‌گوید: «إِنَّ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سَبْحَاتُ وَجْهِهِ كُلَّ مَنْ أَدْرَكَهُ بَصْرُهُ»<sup>۳</sup>

۱. نمی‌توانم ثنایی بر تو بشمارم، تو چنانی که خود بر نفس خود شناگویی (سیوطی، جامع صغیر، ۳۵۳/۲، مصر، ۱۹۵۴، مصطفی محمد عماره).

۲. عبارتِ صدیق را به صورتهای دیگری هم نقل کرده‌اند از جمله در اللمع ابونصر سراج طوسی (۲۱۳، نیکلسن)، و کشف المحجوب هجویری (۱۱۹، ژوکوفسکی). و حتی به صورت شعر هم یاد کرده‌اند، ← (عزالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایه، ۳۱، استاد همائی). اما عبارت غزالی رساتر و فصیح‌تر است. می‌گوید: سپاس خداوندی را که برای خلق راهی به شناخت خود قرار نداد مگر به عجز از شناخت خود. ۳. بیگمان خدای سبحان را هفتاد حجاب از نور است اگر پرده از روی آنها بکشند پرتو جمال او چشم هر کس را که آن‌ها را در می‌یابد می‌سوزاند. در متون عرفانی در الفاظ حدیث اختلاف هست، مثلاً به جای «سبعین»، «سبعین الف» و «سبعمأته» نیز آمده است. مولانا همین صورت اخیر را برگزیده گوید (مشنوی،



- (قسم) دوم از نهانی‌ها که پیامبران و صدیقان از ذکر آنها امتناع کرده‌اند چیزی است که در نفس خود مفهوم است و فهم از آن ناتوان نمی‌ماند، ولیکن ذکر آن به بیشتر شنوندگان زیان می‌رساند و حال آنکه به پیامبران و صدیقان زیانی نمی‌رساند. و سِرّ قَدَر که اهل علم از فاش ساختن آن منع شده‌اند از این قسم است. زیرا بعید نیست که ذکر بعضی از حقایق به بعضی از خلق زیانمند باشد همچنانکه نور خورشید به دیدگان خفاشان زیان می‌رساند و یا مانند آنکه بوی گل سرگین - غلتانک را آزار می‌دهد. و این چگونه بعید باشد در حالی که ما می‌گوییم که: کفر و زنا و معاصی و سُور همه به قضای خدای تعالی و ارادت او است، و مشیئت او در نفس خود حق است، و حال آنکه شنیدن آن به گروهی زیان زده است چه این امر نزد ایشان این گمان را پدید آورده است که آن دلالت بر سفاقت دارد و نقض حکمت و رضا دادن به قبیح است. و ابن راوندی<sup>۲</sup> و

→ (۱۲۲/۲، علاء):

زانکه هفصد پرده دارد نور حق      پرده های نور دادن چندین طبّق  
از پس هر پرده قومی را مقام      صف صفاند این پرده‌ها شان تا امام

۱. سِرّ قَدَر = سِرّ (ج اسرار)، راز، کار پوشیده، و در تصوّف لطیفه‌یی است مُودَع در قلب، همچنانکه روح در بدن مُودَع است، و آن محلّ مشاهده است همچنان که روح محلّ محبت و قلب محلّ معرفت است. قَدَر نیز تعلق اراده ذاتی [الهی] به اشیاء است در اوقات خاصّه آنها. پس علاقه یافتن هر یک از احوال اعیان به زمان معین و سبب معین عبارت از قَدَر است. بعضی نیز گفته‌اند: قَدَر، خروج ممکنات از عدم به وجود یکی پس از دیگری مطابق قضاء است. و قضاء در ازل بوده و قَدَر در آنچه لایزال است و خواهد بود. و فرق میان قَدَر، خروج ممکنات از عدم به وجود یکی پس از دیگری در لوح محفوظ به صورت جمعی و یکجاست، و قَدَر عبارت از وجود آنها در اعیان به صورت متفرق و پراکنده پس از حصول شرایط آنهاست (جرجانی، تعریفات ۱۵۳ - ۱۵۱). و «سِرّ قَدَر» جریان همین مُقَدَّرات است که حق تعالی حقیقت آنها را پنهان کرده و مردم را بدان دسترسی نیست.

۲. ابن راوندی، ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحق مشهور به ابن راوندی (و ابن رَوْنْدی)، متکلم معتزلی و ملحد معروف در سده سوم هجری (وفات او را از ۲۴۵ تا ۲۹۸ هـ ق نوشته‌اند). اصلاً اهل راوند نزدیک کاشان بوده. انتقادهایی از معتزله و اشاعره و شیعه کرده، و بی‌ثباتی او در اعتقاد به یک مذهب و سخنان تندش مایه الحاد و بدنامی او شده است (علی اصغر حلبی، تاریخ علم کلام... ۳۵ - ۲۲۸، اساطیر).

طایفه‌یی از مخدولان به مانند همین گمان مُلحد شده‌اند. و سِرِّ قَدَر نیز چنین است که اگر فاش گردد نزد بیشتر مردم گمانِ عَجَز پدید می‌آورد، زیرا افهام ایشان از ادراک آن چیزی که این وهم را از ایشان زایل کند قاصر باشد.

۴۳. و اگر گوینده‌یی بگوید: هرگاه میقات رستاخیز یاد می‌شد که مثلاً آن پس از هزار سال یا بیشتر یا کمتر از آن خواهد بود، مفهوم می‌بود، ولیکن برای مصحلتِ بندگان و خوفِ از زیان یاد نشده است. پس شاید مدّت آن طولانی باشد و زمان آن زیاد باشد و نفوس چون وقتِ عذاب را بعید ببینند اقدام و مُبادلاتِ آنها اندک شود، و حال آنکه آن در علم خدای سبحان نزدیک باشد. ولی اگر همین ذکر می‌شد خَوْفِ عظیم می‌گشت و مردم از هرگونه کاری اعراض می‌کردند و دنیا خراب می‌شد. و این معنی اگر مَوْجَه و درست باشد، مثالی برای این قسم باشد؛

- (قسم) سوّم چنین است که چیزی چنان باشد که اگر صریحاً یاد شود مفهوم باشد و در آن زیانی نباشد، ولیکن از آن بر سبیلِ استعاره و رمز کنایه کنند، تا تأثیر آن در دلِ مستمع غالب تر باشد و او را مصلحتی باشد که در آن وقت آن امر در قلبش عظیم باشد، همچنانکه اگر گوینده‌یی بگوید «فلانکس دُرّ را در گردنِ خوکان می‌آویزد»<sup>۱</sup> و این کنایه از آن باشد که افشای علم می‌کند و حکمت را برای غیر اهل آن می‌گوید به فهمِ مستمع ظاهر لفظ متبادر می‌گردد ولی محقق چون بنگرد و بداند که با آن انسان درّی نیست، و در آن موضع خوکی نیست به درک آن راز پی می‌برد و باطن آن را می‌فهمد، زیرا مردم در این باره متفاوت‌ند.<sup>۲</sup> و از اینجاست که شاعر می‌گوید

۱. اشاره است به مثل معروف «لَا تُعَلِّقُوا الدُّرَّ عَلَى اعْنَاقِ الْخَنَازِيرِ» گوهر را بر گردن خوکان می‌آویزید و این کنایه از آن است که علم را به نااهل می‌آموزید و احسان را در حق ناکس مکنید. به قول خواجه شیراز:

به خَطِّ و خال گدایان مَدِه خزینة دل

به دستِ شاه وشی ده که محترم داردا

۲. به قول مولوی بلخی:

که میان شاهدان اندر صُور

که عقول از اصل دارند اعتدال...

آن تفاوت هست در عقل بشر

بر خلافِ قولِ اهلِ اعتزال

رَجُلَانِ حَيَاتٍ وَ آخِرُ حَائِكُ  
 لَا زَالَ يَنْسَجُ ذَاكَ خِرْقَةً مُدْبِرٍ  
 مُتَقَابِلَانِ عَلَي سَمَاكِ الْأَعْرَلِ  
 وَ يَخِيطُ صَاحِبُهُ ثِيَابَ الْمُقْبِلِ<sup>۱</sup>

زیرا وی از سبب آسمانی در اقبال و ادبار به دو مرد پیشه ور تعبیر کرده است، و این نوع برمی گردد به تعبیر از معنی به صورتی که متضمن عین معنی یا مثل آن است. و از این دست است قول آن حضرت (ص) که «إِنَّ الْمَسْجِدَ لِيَنْزَوِي مِنَ النَّخَامَةِ كَمَا تَنْزَوِي الْجِلْدَةُ عَلَى النَّارِ»<sup>۲</sup> و تو می بینی که ساحت مسجد به بُراقی که می اندازند منقبض نمی شود و لیکن معنی آن این است که روح مسجد به اعتبار قابل تعظیم بودن از انداختن بزاق در آن که بمثابة تحقیری برای آن است [معدّب می شود] و این تحقیر ضدّ معنی مسجديّت است همانطور که رسیدن آتش به اجزای پوست ضدّ آن است. و همین طور است قول آن حضرت (ص) که «أَمَا يَخْشَى الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ أَلَمَامٍ أَنْ يُحَوَّلَ اللَّهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حَمَارٍ؟»<sup>۳</sup> و این از حیث صورت هرگز نشده و نمی شود، و لیکن از حیث

۱. «از منکران شیخ [ابوسعید ابی الخیر] درزی بی و جولاهه بی با هم دوستی داشتند، و چون به هم رسیدندی می گفتندی که کار این شیخ بر اصل نیست. روزی با یکدیگر گفتند که این مرد دعوی کرامات می کند، ما هر دو پیش او رویم، اگر بدانند که ما هر یکی چه کار کنیم بدانیم که او بر حق است و آنچه می کند بر اصل است. پس هر دو پیش شیخ آمدند، چون چشم شیخ بر ایشان افتاد گفت:

بر فلک بر دو مرد پیشه ورنند  
 آن یکی درزی و دگر جولاه

پس اشارت به درزی کرد و گفت:

«این ندوزد مگر قباى ملوک»، آنگاه اشارت به جولاه کرد و گفت «این نیافند مگر گلیم سیاه». ایشان چون بشنیدند هر دو خجل شدند و از آن انکار توبه کردند» (محمد بن منور، اسرار التوحید، ۲۰۱ - ۲۰۰، دکتر ذبیح الله؛ علی اصغر حلبی، خواندنی های ادب فارسی، ۳۸، اساطیر؛ علی اکبر دهخدا، امثال و حکم، ۱/۴۲۴). مرحوم دهخدا دو بیت را به شهید بلخی نسبت کرده است.

۲. مسجد از افتادن بزاق به خود جمع می شود و منقبض می گردد، همچنانکه پوست وقتی بر آتش می افتد جمع و منقبض می گردد. در حواشی احیاء، ناشر می گوید: برای حدیث اصلی نیافتم.

۳. آیا نمی ترسد کسی که سر خود را پیش از امام [در رکوع و سجود] بلند می کند از اینکه خدا سر او را به سر درازگوشی مُبَدَّل سازد؟! هم در حاشیه احیاء می گوید که حدیث از ابوهریره است. سیوطی در جامع صغیر (۱/ ۱۰۵) نیز آن را از ابوهریره روایت کرده و "صحیح" شمرده است.

معنی شدنی است، زیرا سرِ خر به حقیقت چنین نشده به هستی و شکل آن، بلکه به خاصیت آن چنین می‌شود و آن بلاد و حُوق است، و هر کس سرش را [در رکوع و سجده] پیش از امام بلند کند، سر او در معنی بلاد و حُوق سرِ خر شده است، و همین مقصود است نه شکلی که آن قالب معنی است، زیرا از غایت سبکسری و حُوق است که میان اقتدا و میان تَقَدُّم در بلند کردن سر جمع کنند زیرا آن دو متناقض است. و این معنی که این سر بر خلافِ ظاهر است، یا به دلیل عقلی یا شرعی شناخته می‌شود.

۴۴. اما عقلی چنین است که حمل آن بر ظاهر غیر ممکن باشد، مانند اینکه آن حضرت (ص) می‌گوید «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن»<sup>۱</sup>، زیرا چون از دلهای مؤمنان تفتیش کنیم در آنها انگشتانی نمی‌یابیم، پس دریافته می‌شود که آن کنایه از قدرتی است که آن سرِ اصابع و روح نهانی آنهاست، و به اصابع از قدرت کنایه شده، زیرا این از لحاظ تأثیر و وقع در فهمیدن تمام اقتدار عظیم تر است. و از این قبیل است در کنایه از قدرت خویش که خدای تعالی می‌گوید «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>۲</sup> (نحل، ۱۶ / آیه ۴۰) زیرا ظاهر آن ممتنع است چه وقتی که می‌گوید «باش» اگر خطاب به چیزی پیش از وجود آن باشد، آن مُحال است، زیرا معدوم خطاب را نمی‌فهمد تا امتثال کند، و اگر پس از وجود باشد، در این حال نیز از تکوین و هستی یافتن بی‌نیاز است. ولیکن<sup>۳</sup> چون این کنایه در نفوس برای تفهیم نهایت تأثیر و غایت اقتدار را دارد بدان عدول شده است.

۴۵. و اما آنچه به شرع قابل درک است، چنان است که جاری ساختن آن بر ظاهر ممکن باشد، ولیکن روایت کرده‌اند که بدان غیر ظاهر را اراده کرده است، همچنانکه در

۱. دل مؤمن میان دو انگشت از انگشتان خدا قرار دارد

۲. جز این نیست که گفتار ما برای چیزی، چون آن را خواستیم، این است که بدان بگوییم: باش! پس

می‌باشد.

۳. تأثیر فلسفه و کلام - بویژه اولی - در این استدلال آشکار است!

تفسیر قول خدای تعالی «انزل من السماء ماءً فسالَت اودیةً بقدرها...»<sup>۱</sup> (رعد، ۱۳ / آیه ۱۷) گفته‌اند: معنی «آب» در این آیه قرآن و معنی «اودیة»<sup>۲</sup>، قلوب است، و اینکه بعضی از آن احتمال چیزهای بسیار کنند و بعضی از آنها چیزی کم را احتمال کنند، و بعضی از آنها اصلاً چیزی را احتمال نکنند؛ و «زبد» مانند کُفر و نفاق است. زیرا اگر آن ظاهر گردد و بر روی آب نیز بیاید ثابت نمی‌ماند، و حال آنکه هدایت سودمند برای مردم می‌ماند و قرار می‌یابد.

و در این قسم جماعتی تعمق کرده و آنچه را که در باب آخرت از میزان و صراط و جز آن دو وارد شده تأویل کرده‌اند. و آن هرگاه از راه روایت نقل نشده باشد بدعت است، و این در حالی است که جاری ساختن آنها بر ظاهر مُحال نیست. پس واجب است که آن را بر ظاهر جاری سازند.<sup>۲</sup>

- (قسم) چهارم این است که انسان چیزی را اجمالاً درک کند، آنگاه همان را به تحقیق و ذوق تفصیلاً دریابد به نحوی این درک و دریافت برای او حالی مُوافق ذوق باشد، پس این دو علم متفاوت باشند، چه اولی به منزله قشر و پوست و دومی همچون لباب و مغز و اولی چون ظاهر و دومی همچون باطن باشد. و این مانند آن است که انسان را به چشم در تاریکی یا از دور شخصی متمثل گردد و بدین ترتیب نوعی از علم برای او حاصل آید، ولی هرگاه آن را از نزدیک ببیند یا پس از زوال تاریکی، میان آن دو [علم] ادراک تفرقه می‌کند، و البته این دومی ضدّ اولی نباشد، بلکه اولی به این دومی کسب کمال کند. و علم و ایمان و تصدیق نیز چنین باشد، چه انسان به وجود عشق و

۱. از آسمان آبی فرو فرستاد؛ پس رودخانه‌ها به اندازه آن [باران ها] روان شد. و به دنبال آیه می‌گوید «... فاما الّزبدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً و اما ما يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ...» و اما کف به شتاب از میان می‌رود، و لیکن آنچه مردم را سود دارد در زمین می‌ماند.

۲. یعنی مطالبی چون میزان و صراط و جز آن را نباید تأویل کرد - مخصوصاً آنگاه که تأویل مستند به روایت نباشد - زیرا جاری ساختن آنها بر ظاهر چنانکه بیان کرد مُحال و ناممکن نیست، یعنی با قدرت مطلقه خدای تعالی همه این امور مستبعد، ممکن و جایز است.

بیماری و مرگ نیز پیش از وقوع آنها تصدیق می‌کند، ولیکن تحقق آنها در زمان وقوع کامل تر از تحقق آنها پیش از وقوع باشد. بلکه باید گفت که آدمی را در شهوت و عشق و احوال دیگر سه حال متفاوت و سه ادراک متباین باشد: (نخستین) آنها تصدیق او است به وجود آن پیش از وقوعش؛ (دومین) آنها وقت وقوع آن است؛ و (سومین) آنها زمان وقوع و قطعیت یافتن آنهاست. زیرا تحقق شخصی به گرسنگی پس از زوال آن مخالف تحقق به آن قبل از زوال است. و همین طور، از علوم دین چیزی هست که به ذوق صیوروت می‌یابد پس کامل می‌گردد، و این به نسبت با ما قبل آن همچون باطن می‌گردد. چه میان علم مریض به صحت و علم تندرست نسبت به آن فرقی هست. پس در این اقسام چهارگانه خلق متفاوت باشند، و در چیزی از آنها باطنی نباشد، که مناقض ظاهر باشد، بلکه دومی آن را تمام می‌کند و مکمل می‌سازد همچنانکه مغز پوست را تمام می‌گرداند. والسلام؛

- (قسم) پنجم این است که در آن به زبان مقال از زبان حال تعبیر کنند، و در اینجا کوتاه اندیش بر ظاهر می‌ایستد و درباره او به نطق معتقد می‌شود، ولی آنکه به حقایق بیناست سر در آن را ادراک می‌کند، و این مانند گفتار گوینده است که «قال الجدارُ لَو تَدَلِمَ تُشِقُّنِي، قَالَ سَلْ مَنْ يَدُقُّنِي فَلَمْ يَتْرَكْنِي وَرَائِي أَلْحَجْرُ الَّذِي وَرَائِي»<sup>۱</sup>، و این تعبیر از زبان حال به زبان مقال است. و از این دست است قول خدای تعالی «ثُمَّ آسْتَوِي إِلَىٰ

۱. این عبارت در کتابهای کلامی به عبارات نسبتاً مختلف آمده، بویژه قسمت اخیر آن. از جمله، امام فخر رازی، تفسیر کبیر، ۲۵۳/۴؛ تفتازانی، شرح مقاصد، ۱۸۱/۷، مصر، ۱۹۰۷. می‌گوید: در کلام بعضی از خردمندان آمده است که دیوار به میخ گفت: چرا آرام می‌دهی؟ دیوار گفت: این سؤال را از کسی بکن که بر سر من می‌کوبد، و پشت سر من نیز سنگی هست که او مرا رها نمی‌کند. مولوی این معنی را در جبر و اختیار اشعریانه به زبان حال چنین آورده است (مشوی، ۵۱۳/۵، علاء الدوله):

اختیاری هست ما را در جهان	حس را منکر نتانی شد عیان
سنگ را هرگز نگوید کس بیا	وز گلوخی کس کجا جوید وفا؟
کس نگوید سنگ را دیر آمدی	یا که چو با تو چرا بر من زدی؟
این چنین و اجست‌ها مجبور را	کس نگوید، یا زند معذور را؟

السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ أَتْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»<sup>۱</sup> (فُصِّلَتْ، ۴۱ / آیه ۱۱) که بلید و کانا ممکن است فرض نماید که آسمان و زمین آن را می‌شنوند، و به حرف و صوت جواب می‌دهند و می‌گویند «آمدیم، هر دو اطاعت کنان»؛ و لیکن بصیر و دانا می‌داند که این زبان حال است و آن عبارت از خبر دادن از مسخر بودن آن دو به ضرورت و مضطر بودنشان به تسخیر است و از همین جاست قول خدای تعالی «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...»<sup>۲</sup> (اسراء، ۱۷ / آیه ۴۴). پس بلید در آن نیازمند این است که برای جمادات حیات و عقل و نطق به صوت و حرف تقدیر کند تا اینکه «سبحان الله» بگویند تا تسبیح آنها تحقق یابد، و حال آنکه بصیر می‌داند که بدان نطق زبان اراده نشده، بلکه هستی آنها تسبیح گوی به وجود او و تقدیس کننده او به ذات خویش‌اند، و به یگانگی خدای سبحان شاهدند، چنانکه گفته‌اند:

و فِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ      تَدُلُّ عَلَيَّ أَنَّهُ الْوَاحِدُ.<sup>۳</sup>

و یا چنانکه می‌گویند «این صنعت استوار برای صانع خود به حُسن تدبیر و کمال علم گواهی می‌دهد» نه به این معنی که آن صنعت می‌گوید که من به قول شهادت می‌دهم، بلکه به ذات و حال خود [شهادت می‌دهد]، و همین طور هیچ چیزی نیست مگر اینکه در نفس خود نیازمند پدید آورنده‌ی است که او را پدید می‌آورد و نگاهش می‌دارد و اوصاف او را دوام می‌دهد و در اطوارش می‌گرداند، و او به نیازمندی خود به خالقش به تقدیس شهادت می‌دهد؛ شهادت او را خداوندان بصیرت در می‌یابند نه

۱. پس از آن قصد [آفریدن] آسمان را کرد، و آن [همچون] دودی بود. پس به آسمان و زمین گفت: بیایید به طوع یا اِکراه. آندو گفتند آمدیم اطاعت کنان.

۲. و هیچ چیز نیست مگر آنکه به حمد او تسبیح می‌گوید و لیکن تسبیح آنها را [به گوش ظاهر] در نمی‌یابید.

۳. این بیت از لبید است. و بعضی از محققان این بیت را «صادق‌ترین بیت در خداشناسی» شمرده‌اند (سراج طوسی، اللُّغ، ۱۹۲، نیکلسن) می‌گوید: و در هر چیزی او را آیتی است که دلالت می‌کند بر اینکه او یگانه است.

جامدان بر ظواهر، و از اینجاست که خدای تعالی می‌گوید «ولکن لا یفقهون تسبیحهم» (اسراء، ۱۷ / آیه ۴۴) ولیکن تسبیح او را در نمی‌یابند.

۴۶. اما قاصران اصلاً در نمی‌یابند و لیکن مقربان و راسخ در علمان نیز گنّه او و کمالش را در نمی‌یابند، زیرا برای هر چیزی بر تقدیس و تسبیح خدای تعالی شهادت‌های گوناگون است، ولی هر یک از آنها به اندازه عقل و بصیرت خود در می‌یابد. و تعداد این شهادت‌ها به علم معامله سزاوار نیست. و این فنّ نیز از اموری است که ارباب ظواهر و ارباب بصائر در علم آن با هم تفاوت دارند، و به آن مفارقت باطن نسبت به ظاهر آشکار می‌گردد.

\*\*\*

۴۷. و در این مقام، خداوندان مقامات را اسراف و اقتصاد است. چه مسرف و گزافکاری هست که ظواهر را بجایی رسانیده که همه ظواهر و براهین یا بیشتر آنها را تغییر داده تا اینکه حتی قول خدای تعالی «و تُكَلِّمُنَا ایدیهیم و تشهد ارجلهم»<sup>۱</sup> (یس، ۳۶ / آیه ۶۵) و «قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء»<sup>۲</sup> (فصلت، ۴۱ / آیه ۲۱) را تأویل کرده‌اند، و همین طور مخاطباتی را که [میان مرده] و نکیر و مُنکر جاری می‌شود، و نیز میزان و صراط و حساب و مناظرات دوزخیان و بهشتیان که می‌گویند «أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ او مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ...»<sup>۳</sup> (اعراف، ۷ / آیه ۵۰) تأویل کرده‌اند؛ و گمان برده‌اند که همه این امور به زبان حال است؛ و حال آنکه

۱. و دست هایشان با ما سخن کنید - یعنی دستهایشان به سخن گفتن درآوریم - و پاهای ایشان گواهی دهند بدانچه می‌کردند.

۲. [آنها خطاب] به پوست های تن خود گویند: چرا بر [ضد] ما شهادت دادید؟ [پاسخ] گویند: خدای ما را به سخن آورد، آنکه هر چیز را گویا کند.

۳. [و اهل آتش بهشتیان را آواز دهند] که از آب یا آنچه خداوند بر شما روزی داده است بر ما فرو



گروهی دیگر در بستن این باب و جلوگیری از آن غُلُو کرده‌اند، از ایشان یکی احمد بن حنبل است که او حتی تأویل «كُنْ فَيَكُونُ» را هم منع کرده است. اینان گمان برده‌اند که این همه خطاب به حرف و صوت است که در هر لحظه به شماره هستی هر هستی یافته‌ی از سوی خدای تعالی ایجاد می‌گردد. حتی من از بعضی اصحاب او شنیدم که «اوباب تأویل را بسته است مگر برای سه لفظ: یکی قول آن حضرت (ص) که: الْحَجْرُ الْاَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي اَرْضِهِ»<sup>۱</sup>؛ و قول دیگرش: «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن»<sup>۲</sup>؛ و قول سومش که: «إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ جَانِبِ الْيَمِينِ»<sup>۳</sup>.

۴۸. بلی ارباب ظواهر به بستن باب تأویل بیشتر میل کرده‌اند، و در مورد احمد بن حنبل نیز چنین گمان برده‌اند که او می‌دانست «استواء»، استقرار و «نزل» به معنی انتقال نیست، ولیکن از تأویل منع کرده تا باب آن بسته شود و صلاح خلق رعایت گردد، زیرا اگر این در گشوده شود کار از دست کاردان نیز بیرون آید و موضوع از ضبط بیرون شود و از حد اقتصاد و میانه درگذرد، زیرا حدی که در آن از اقتصاد بیرون می‌روند مُنْظِطٌ نیست. و این زَجْر و منع اشکالی ندارد، زیرا سیره سَلَفِ [صالح] نیز بر آن گواهی می‌دهد، چه آنها می‌گفتند «آنها را چنان بگویند که آمده است»، تا بدانجا که

۱. سنگ سیاه [کعبه] دست راست خداست در زمینی که او آفریده (سیوطی، جامع صغیر، ۱/۲۵۸) و در آنجا می‌گوید: مراد از «یمن الله» يَكُونُ يُمْنُهُ وَيَزَكَّتُهُ مِنْ بَابِ الْاِسْتِعَارَةِ اِذْ مَنْ قَصَدَ مَلِكًا اَمَّ بَابَهُ.  
 ۲. این حدیث پیش از این معنی شده و غَزَالی هم آن را توضیح داده است. قلب مؤمن میان دو انگشت از انگشتان خدای رحمان است یعنی زیر نفوذ و چنبره قدرت او است و آن را به هر شکلی که خواهد درآورد.

۳. من نَفْسٍ وَ دَمِشٍ خدای بخشنده را از سوی یمن می‌شنوم. این حدیث را غَزَالی باز در (احیاء، ۱۵۳/۳) آورده است. مولوی گوید (مثنوی، ۳/۱۹۶، علاء):

آنکه نیابد بوی رحمن از یمن      چون نیابد بوی باطل را زمن  
 مصطفی چون بوی بُرد از راه دور      چون نیابد از دهان ما بخور؟

از مالک (ره) درباره «استواء» پرسیدند و او گفت: «استواء معلوم است و کیفیت آن مجهول است، و ایمان به آن واجب، و سؤال از آن بدعت است»<sup>۱</sup>.

۴۹. و طائفه‌یی به راه اقتصاد و میانه روی رفتند، و باب تأویل را در همه آنچه به صفاتِ خدای سبحان تعلق داشت باز گذاشتند، ولی آنچه به آخرت تعلق داشت آنها را بر ظواهرشان رها کردند و در آن تأویل را منع کردند، و ایشان اشعریّه بودند. ولیکن معتزله بر آنها افزودند تا اینکه حتی از صفاتِ خدای تعالی رؤیت و سمیع و بصیر بودن او را تأویل کردند، و معراج را تأویل کردند و گمان بردند که آن به جسد نبوده است. و همچنین شکنجه قبر و میزان و صراط و بعضی از احکام آخرت را تأویل کردند، ولیکن به حشر اجساد و به بهشت و به اشتغال آن بر خوردنی‌ها و بوییدنی‌ها و کام جستی‌ها و لذت‌های محسوس و به آتش و اشتغال آن بر جسم محسوس که پوست‌ها را می‌سوزاند و پیه‌ها را آب می‌کند اقرار آوردند. و پس از آنکه این جماعت در تأویل تا این حد پیش رفتند، فیلسوفان [آمدند] و هر چه را که در مورد آخرت وارد شده تأویل کردند و آن را به آلام عقلی و روحانی و لذات عقلی برگردانیدند و حشر اجساد را انکار کردند<sup>۲</sup> و به بقای نفوس قائل شدند، و گفتند: این نفوس یا جان‌ها هستند که یا معذب می‌شوند

۱. «الاستواء معلوم، و الکئیفة مجهولة، و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعة». برای آگاهی

بیشتر، ← «مقدمه» کتاب.

۲. همه فیلسوفان چنین نکردند، و این اتهام را غزالی در تهافت الفلاسفه (مسأله ۱۸ / ۲۱۸ از ترجمه اینجانب) نیز بر فیلسوفان وارد کرده. برای روشن شدن مطلب اینک عین عبارت ابن‌سینا (نجات، ۶۸۲، چاپ مرحوم استاد محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ه.ش): «فَنَقُولُ: يَجِبُ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْمَعَادَ مِنْهُ مَقْبُولٌ مِنَ الشَّرْعِ، وَلَا سَبِيلَ إِلَىٰ إِثْبَاتِهِ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ الشَّرِيعَةِ وَتَصْدِيقِ خَبَرِ النَّبِيِّ وَهُوَ الَّذِي لِلْبَدَنِ عِنْدَ الْبَعْثِ...، وَ قَدْ بَسَطْتُ الشَّرِيعَةَ الْحَقَّةَ الَّتِي أَنَا بِهَا نَبِيُّنَا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - حَالِ السَّعَادَةِ وَ الشَّقَاوَةِ الَّتِي بِحَسَبِ الْبَدَنِ» از این عبارت هم معنی قبولِ خبرِ نبوت و هم تصدیقِ شریعتِ حقه درباره معاد جسمانی برمی‌آید. ولی اگر قول غزالی را - با وجود این نص صریح - تخطئه نکنیم معنی عبارت این می‌شود که من حکم را از لحاظ عقلی تعلیق می‌کنم، اما به امکان معاد جسمانی - چون شرع آورده - اذعان و تصدیق دارم، و این گنجایش انکار معاد جسمانی است!<sup>۳</sup>

به عذاب و یا مُنعم می‌گردند به نعمت و این [دو امر] به حسّ ادراک نمی‌شود، و اینان مُسرفان و گزاف‌گویان بودند.

۵۰. و حدّ اقتصاد میان این همه انحلال<sup>۱</sup> و میان جُمودِ حَنَابِلَه، دقیق و غامض است، و بر آن آگاهی نمی‌یابند مگر توفیق یافتگانی که امور را به نوری الهی و نه به سَماع ادراک می‌کنند. آنگاه چون اسرار امور چنانکه هستند برایشان منکشف شد، به سمع و الفاظ وارد نظر می‌کنند، پس هر آنچه موافق باشد؛ آنچه به نورِ یقین مشاهده کرده‌اند آن را تقریر و بیان می‌کنند، و آنچه مخالف بود آن را تأویل می‌کنند. اما کسی که معرفتِ این امور را از سمعِ مجرّد می‌گیرد، وی را در آنها قَدَمی راسخ پدید نمی‌آید و او را مَوْقِفی مُعَيَّن نمی‌گردد، و برای کسی که بر سَمعِ مجرّد اقتصار می‌ورزد مقامِ احمد بن حنبل (ره) برآورده‌تر است.<sup>۲</sup>

ولیکن کشفِ غطاء از حدّ اقتصاد در این امور داخل در علم مکاشفه است<sup>۳</sup>، و سخن در آن دراز می‌شود، پس در آن حوض نمی‌کنیم. و غَرَض بیان موافقت باطن با ظاهر است و اینکه یکی مخالف دیگری نیست. و بدین پنج قسم که یاد کردیم امور زیادی کشف شده است، و چون می‌خواهیم برای کافّه عوامّ بر بیان عقیده‌یی که تحریر کرده‌ایم اقتصار ورزیم و بگوییم که ایشان در درجه نخستین بر [دانستن] جز این قَدَر مکلف نیستند، مگر آنگاه که خوف تشویش به سبب شیوع بدعت در میان باشد، در این صورت به درجه دوم برمی‌رویم و عقیده‌یی را بیان می‌کنیم که در آن دلایل روشن و مختصری آمده است بی‌آنکه در آن تعمّق کنیم. پس در این کتاب آن لوامع یعنی دلایل

۱. انحلال = باز شدن، و اینجا به معنی بازشدنِ باب تأویل. يقال: اِنْحَلَّتِ الْعُقْدَةُ اَوْ نَحَوُّهَا: اِنْفَكَّتْ

(الرائد).

۲. یعنی آنکس که ظاهری است بهترین کار ایستادن و ماندن با احمدِ حنبل و شیوه او است.

۳. باز خود را زیر چترِ علم مکاشفه می‌بزد که البته در آنجا باید دریافت و سخن نگفت!

روشن را ایراد می‌کنیم، و در آن بر آنچه برای اهل قُدس<sup>۱</sup> تحریر کرده‌ایم و "الرسالة القدسیه فی قواعد العقاید" نامیده‌ایم اکتفا می‌کنیم.

---

۱. اهل قُدس = مردم بیت المقدس، چون گفتیم که غزالی احیاء را در شام و بیت المقدس نوشت. ولی توسعاً مَقَدَّسان و پاکان و اهل قُدس را نیز عموماً اراده کرده است.

## فصل سوم

### در بیان دلایل روشن برای عقیده‌یی که آنرا در قدس بیان کرده‌ایم.

۵۱. پس گوییم: به نام خداوند بخشنده مهربان. سپاس خداوندی را که جماعتِ سُنَّت را به انوار یقین ممتاز ساخت، و گروه حقّ جوینان را به هدایت به دعائم دین برگزید، و آنان را از کژی کوزوان و گمراهی ملحدان دور نگهداشت، و ایشان را جهت اقتدا به سرور فرستادگان توفیق داد، و برای تأسی از صحابه گرامی او قوی دلشان گردانید، و پیروی از آثارِ سلف صالح را برایشان آسان گردانید تا اینکه از مقتضیات عقول<sup>۱</sup> به حَبْلِ متین و سیر<sup>۲</sup> اولین و عقایدشان چنگ در زدند و عقاید خودشان را به منهج مُبین آراستند، پس میان نتایج عقول و قضایای شرع منقول، به قبول، جمع کردند، و نیک دریافتند که نطق بدانچه از قول لاله الااله مُحَمَّدُ رسولُ الله بدان عبادت می‌کنند آن را فایده و حاصلی نباشد مگر وقتی که بدانچه این شهادت از اقطاب و اصول دایر و شامل است به احاطه تحقّق بدهند، و بدانند که دو کلمه شهادت با وجود ایجاز آن متضمن اثبات ذاتِ خدا و اثبات صفات و اثبات افعال او و اثباتِ درستی فرستاده او

---

۱. مقتضیات عقول = اموری که عقول فطری بدانها اقتضا می‌کند.

۲. سیر جمع سیرت است، و مقصود زویش مسلمانان نخستین یا "سَلَف صالح" است.

است. و بدانند که بنای ایمان بر این ارکان است، و آن چهار (۴) است، و هر رکنی از آن برده اصل دور می‌زند:

- (رکن اول) در معرفت ذاتِ خدای تعالی است و مدار آن برده (۱۰) اصل است، و آنها عبارتند از علم به وجود خدای تعالی، قَدَم او، بقای او، و اینکه او جوهر، و جسم، و عَرَض نیست، و اینکه مختصّ به جهتی، و مستقرّ در مکانی نیست، و اینکه او [در روز قیامت] دیده خواهد شد، و اینکه او واحد است.

(رکن دوم) در صفات او است و مشتمل بر ده (۱۰) اصل است، و آن علم به حیّ، عالم، قادر، مرید، سمیع، بصیر، متکلم، و منزّه بودن از حُلُولِ حوادث است، و اینکه به کلام و علم و اراده قدیم است.

(رکن سوم) در افعال خدای تعالی است، و مدار آن برده (۱۰) اصل است، و آن عبارت است از اینکه افعالِ بندگان مخلوقِ خدای تعالی است، و اینکه آن افعال برای بندگان مکتسب است. و هم اینکه مراد خدای تعالی است، و اینکه او به خلق و اختراع مُتَفَضِّل است<sup>۱</sup>، و اینکه او را می‌رسد تکلیف به ما لایطاق کند<sup>۲</sup>، و هم می‌تواند بی‌درد را دردمند سازد، و رعایت اصلح بر او واجب نیست، و نیز هیچ چیز جز به شرع واجب نیست، و اینکه بعثتِ انبیا جایز است، و سرانجام اینکه نبوتِ پیامبر ما ثابت شده و به معجزات تأیید گشته است.

- (رکن چهارم) در سمعیّات است، و مدار آن برده (۱۰) اصل است، و آنها اثباتِ حشر و نشر، و سؤال منکر و نکیر، و عذاب قبر، و میزان، و صراط، و خلق بهشت و دوزخ، و احکام امامت است، و اینکه فضل صحابه بر حسب ترتیب ایشان است، و

۱. در اینجا فلاسفه و بسیاری از معتزله را زَدّ می‌کنند که می‌گویند عالم، فیض فائض است و آن نوعی ضرورت است، و غزالی در جواب آنها می‌گوید: نه چنین است زیرا او فاعل مُوجِب نیست بلکه مختار است و خلق و اختراع او عالم را تَفَضِّل و تَطَوُّل و کرامت است.

۲. "تکلیف بما لایطاق" نیز عقیده اشاعره است. و قبلاً از آن سخن رفت. باز، ← به: "مقدمه" همین کتاب "بخش اشاعره".

شروط امامت.

### رکن اول

اما رکن اول از ارکان ایمان در معرفت ذات خدای تعالی است،  
و اینکه خدای تعالی واحد است، و مدار آن بر ده اصل است:

۵۲. (اصل اول) معرفت وجود خدای تعالی است. و در این باره نخستین چیزی که باید از نور آن برخوردار شد و آن را از طریق اعتبار سلوک کرد، آن چیزی است که قرآن بدان ارشاد می‌کند، چه برتر از بیان خدای سبحان بیانی نیست. و خدای تعالی گفته است: *أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا وَ الْجِبَالَ أَوْتَادًا وَ خَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا وَ جَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُباتًا وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَ جَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا وَ بَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شُدَادًا وَ جَعَلْنَا سِرَاجًا وَ هَاجًا وَ أَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَ نَباتًا وَ جَنَّاتٍ أَلْفافًا* (نبا، ۷۸ / آیات ۱۶-۶) = آیا ما زمین را آرامگاه [شما] نساختیم. و کوه‌ها را [چون] میخ‌های [آن]؟ و شما را جفت [نر و ماده] آفریدیم. و خواب شما را سبب آرامش کردیم. و شب را پوششی قرار دادیم. و روز را [زمان کسب معاش] کردیم. و بر زبیر شما هفت [آسمان] سخت ساختیم. و [در آن] چراغی درخشان [= آفتاب] آفریدیم. و از ابرهای انبوه آبی ریزان فرستادیم. تا بدان دانه و گیاه بیرون آوریم. و بوستان‌هایی [با درختانی] گشن [و در هم پیچیده].

۵۳. و باز می‌گوید «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفُلْكِ أَلْتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بما يَنْفَعُ النَّاسَ، وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّياحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِينَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره، ۲ / آیه ۱۶۴) = براستی در آفرینش آسمانها و زمین و رفت و آمد شب و روز و کشتی‌ها که در دریا روان می‌شوند با آنچه به مردم سود می‌رساند و آنچه خدا از آب از آسمان فرود می‌آورد و زمین را که مرده بود با آن زنده

می‌کند و در آن همه گونه جنبنده را می‌پراکند، و در گردش بادها و [در] ابرهای مسخر میان آسمان و زمین؛ [در این همه] آیات [و شگفتی‌های خدا] است برای گروهی که می‌اندیشند.

و باز می‌گوید «الم تر واکیف خلق الله سبع سمواتٍ طباقاً و جعلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً وَ جَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجاً. و الله انبتکم من الارض نباتاً. ثم يُعیدُکم فیها و یخرجکم اخرجاً» (نوح، ۷۱/۱۸-۱۵) = آیا نمی‌بینید که خدا چگونه هفت آسمان را بر روی هم آفرید. و ماه را میان آنها روشنی داد، و آفتاب را چراغ قرار داد؟ و خدا شما را از زمین رویانید [همچون] گیاهی. پس از آن شما را بدان باز گرداند، و [باز] بیرون آرد بیرون آوردنی. و باز می‌گوید «افرایتم ماتمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون» تا آنجا که می‌گوید "للمقونین" (واقع، ۵۶ / آیات ۷۳-۵۸) = آیا اندیشه کرده‌اید از آنچه [در رحم‌ها] می‌ریزید؟ آیا آن را شما می‌آفرینید، یا ما آفریننده‌آئیم؟ تا آنجا که می‌گوید [درخت و میوه آن را پندی و متاعی] برای مسافران ساختیم.

۵۴. پس بر هر کس که اندک نشانی از عقل در او هست پنهان نمی‌ماند، اگر اندکی تأمل کند و در مضمون این آیات نیک بیندیشد و نظر خود را بر عجائب آفریدگان خدا در زمین و آسمانها بگرداند و شگفتی‌های فطرت حیوان و نبات را بنگرد، در می‌یابد که این امر عجیب و ترتیب استوار از صانعی که آن را تدبیر می‌کند و فاعلی که آن را استوار می‌سازد و تقدیرش می‌کند بی‌نیاز نباشد، بلکه نزدیک این است که فطرتِ نُفوس به مقهور بودن آنها تحت تسخیر او شهادت می‌دهد و آنها را به مقتضای تدبیر خود می‌گرداند. و از اینجاست که خدای تعالی می‌گوید «أفی الله شک فاطر السموات و الأرض؟» (ابراهیم، ۱۴ / آیه ۱۰).

۵۵. و به همین دلیل است پیامبران را برانگیخت تا مردم را به توحید دعوت کنند تا

۱. آیا در [بارۀ] خدا که آفریدگار آسمانها و زمین است، شکی است؟



بگویند «لا اله الا الله». و آنها مأمور و در عنفوان جوانیشان مجبول [به ایمان] بوده‌اند. و برای همین است که خدای تعالی می‌گوید «و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض... ليقولن الله»<sup>۱</sup> (عنکبوت ۲۹ / آیه ۶۱) و باز می‌گوید «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيم»<sup>۲</sup> (دوم، ۳۰ / آیه ۳۰) پس در فطرت انسان و شواهد قرآن چیزهایی هست که از اقامه برهان بی‌نیاز می‌سازد.

۵۶. ولیکن ما بر سبیل استظهار<sup>۳</sup> و اقتدا به عالمان نُظَّار<sup>۴</sup> می‌گوییم: از بدایت عقول این است که حادث در حدوث خود از سببی که آن را احداث کند مستغنی نیست، و عالم حادث است، پس در این صورت در حدوث خود از سببی بی‌نیاز نیست، اما اینکه می‌گوییم که حادث در حدوث خود از سببی بی‌نیاز نیست امری روشن است، زیرا هر حادثی به وقتی اختصاص دارد که در عقل فرض تقدیم و تأخیر آن جایز است. پس اختصاص آن به وقت خودش، نه به ماقبل و ما بعد خودش، به ضرورت نیازمند مخصّصی است. و اما اینکه می‌گوییم عالم حادث است، برهان آن این است که اجسام عالم از حرکت و سکون خالی نیست، و آن دو حادث اند، و هر آنچه از حوادث خالی نباشد خود حادث است. و در این برهان سه دعوی هست: (یکی) اینکه می‌گوییم که اجسام از حرکت و سکون خالی نیستند، و این به بداهت و اضطرار قابل درک است و در

۱. پس روی خود را به سوی دین یکتا پرستی بدار [و پیروی کن] فطرت خدا که مردمان را بر آن آفریده [و] آفرینش خدا را دگرگونی نباشد. این است دین راست.

۲. پس روی خود را به سوی دین یکتا پرستی بدار [و پیروی کن] فطرت خدا که مردمان را بر آن آفریده [و] آفرینش خدا را دگرگونی نباشد. این است دین راست.

۳. استظهار = پشت گرمی خواستن؛ اطمینان کردن و دل بستن به چیزی یا کسی. سنائی گوید (گزیده حدیقه، ۱۵۳ و ۱۶۸، از مترجم، اساطیر):

چیست دنیا و خلق و استظهار  
خاکدانی پُر از سگ و مُردار...  
هست مهر زمانه بسا کینه  
سیر دارد مسیان لوزینه

۴. نُظَّار ج ناظر، در اینجا به معنی مُناظره کنندگان و اهل بحث هستند.

آن نیازی به تأمل و افتکار وجود ندارد زیرا هر کس جسمی را تعقل کند که نه ساکن و نه متحرک باشد وی بر مَرکَبِ نادانی سوار است و از راه عقل دور؛ (دومی) اینکه می‌گوییم آندو حادث است، و بر این تعاقب آن دو دلالت می‌کند، و وجود یکی از آن دو بعد از دیگری است، و این در همه اجسام مشهود است چه مشاهده بشود چه مشاهده نشود. و هیچ ساکنی نیست که عقل قاضی است به اینکه حرکت آن جایز است، و نیز هیچ متحرکی نیست که عقل حکم می‌کند که سکون آن جایز است. پس آنچه از آندو طاری است به سبب طریبان خود حادث است، و سابق نیز حادث است به سبب عدم آن. زیرا اگر قدّم آن ثابت شود عدم آن محال باشد بنابراین بیان و برهان آن در اثبات بقای صانع متعال خواهد آمد؛ و (سومی) بنابراین است که می‌گوییم هر چیزی که از حوادث خالی نباشد او حادث است، و برهان آن این است که اگر آن چیز چنین نمی‌بود، البته پیش از هر حادثی حوادثی می‌بود که آنها را آغازی نبوده، و اگر همه این حوادث منقضی نمی‌گشتند نوبت به وجود حادث حاضر در زمان حال نمی‌رسید، و انقضای آن چیزی که آن را نهایی نباشد محال است.<sup>۱</sup> و نیز بدین دلیل که اگر سپهر را دوره‌هایی باشد که آنها را نهایی نباشد عدد آنها خالی از این نباشد که یا فرد باشد یا زوج، یا فرد و زوج با هم، یا نه زوج و نه فرد. و محال است که فرد و زوج با هم باشد یا نه زوج باشد و نه فرد، زیرا این جمع میان نفی و اثبات باشد، چه در اثبات یکی از آن دو نفی دیگری و در نفی یکی از آندو اثبات دیگری باشد. و محال است که زوج باشد زیرا شفع، به افزودن یکی و تر باشد، و چگونه واحد نیازمند کند چیزی را که آنرا نهایت نباشد، و محال است که و تر باشد، زیرا و تر به افزون یکی شفع گردد، پس واحد چیزی را که آن را نهایی نیست نیازمند گرداند؟ و محال است که نه شفع باشد و نه و تر، زیرا که آن را نهایی هست، پس از اینجا بدست می‌آید که عالم از حوادث خالی نباشد، و هر چیزی که از حوادث خالی نباشد در این صورت حادث است، و هرگاه حدوث آن ثابت شد،

۱. در اینجا نیز بحث صورتی کاملاً عقلی و فلسفی یافته است.

نیازمندی آن به مُحدِّث و پدید آورنده به عنوان امری از مُدرکاتِ ضروری ثابت می‌گردد.<sup>۱</sup>

۵۷. - (اصل دوم) علم به این است که خدای تعالی همواره توانا بوده است، و اَزَلی است، وجودش را آغازی نیست، بلکه او اوّل هر چیزی و پیش از هر مرده و زنده‌یی است. و برهانِ آن این است که اگر حادث می‌بود و قدیم نبود، او نیز به مُحدِّثی نیازمند می‌شد، و مُحدِّثِ او نیز همچنان به مُحدِّثِ دیگری نیازمند می‌شد، و این تا بی‌نهایت تسلسل می‌یافت، و هرچه تسلسل یابد حاصلی نداشته باشد تا اینکه به قدیمی بینجامد که او اوّل است، و آن همان مطلوبی است که ما او را صانعِ عالم و مُبدی و مُبدع و باری و مُحدِّثِ آن می‌خوانیم.

۵۸. - (اصل سوّم) علم به این است که خدای تعالی با وجود اَزَلی بودن ابدی نیز هست و وجود او را پایانی نیست، و او اوّل و آخر و ظاهر و باطن است، زیرا هر چیزی که قدّم او ثابت شود عَدَم او مُحال باشد. و برهانِ آن این است که اگر او منعدم شود از دو حال بیرون نیست. یا به نفس خویش منعدم می‌شود یا به مُعَدَمی که ضدّ او است. و اگر جایز باشد که یک چیز منعدم گردد که دوام آن به نفس خود بتصوّر آید، البتّه جایز باشد که چیزی ایجاد گردد که عدم آن به نفس خویش بتصوّر آید، پس همچنانکه طَرِیان وجود محتاج به سَبَبی است، همین طور طَرِیان عدم نیز محتاج سَبَبی باشد؛ و نیز باطل است که به سبب مُعَدَمی که ضدّ او است منعدم شود زیرا این مُعَدَم اگر قدیم باشد با او تَصَوُّر وجود ممکن نباشد و حال آنکه بنا بر دو اصل پیشین وجود او و قدّمش ثابت شده است، پس چگونه ممکن باشد که وجود او در قدّم باشد و ضدّ او نیز با او باشد، و اگر ضدّ مُعَدَم حادث باشد محال باشد، زیرا حادث در مضاَدّه خود به قدیم چنان نیست که وجود او را قطع کند و او از قدیم در مضاَدّه خود به حادث او لیتر نیست تا وجود او را

۱. این مطالب را غزالی در تهافت‌الفلاسفه، مسأله ۳ و ۱۷ نیز عیناً بیان کرده است.

دفع کند، بلکه دفع آسان‌تر از قطع است، و قدیم از حادث نیرومندتر و سزاوارتر است.

۵۹. - (اصل چهارم) علم به این است که خدای تعالی جوهر متحییّر نیست، بلکه از مناسبت حیّز متعال و مقدّس است. و برهان آن این است که: هر جوهر متحییّر مختصّ به حیّز خویش است، و از این حال بیرون نیست که یا در آن ساکن باشد یا از آن حرکت بکند، پس از حرکت و سکون خالی نیست و آن دو حادث اند. و هر چیزی که از حوادث خالی نباشد، او حادث است. و اگر جوهر متحییّر قدیمی بتصوّر آید، همین طور قدیم جواهر عالم معقول باشد، و اگر نامگذاری آن را جوهر بنامد، و بدان اراده متحییّر نکند؛ از حیث لفظ خطا کار است، هر چند که از حیث معنی چنین نیست.<sup>۱</sup>

۶۰. - (اصل پنجم) علم به این است که خدای تعالی جسمی مؤلف از جواهر نیست، زیرا جسم عبارت از هر چیز تألیف یافته از جواهر است، و چون باطل شد که هر جوهری مخصوص به حیّز باشد جسم بودنش نیز باطل می‌گردد، زیرا هر جسمی به حیّزی مختصّ باشد و مرکب از جوهری باشد، و مُحال است که جوهر از افتراق و اجتماع و حرکت و سکون و هیأت و مقدار خالی باشد.<sup>۲</sup> و اگر جایز باشد که معتقد شویم که صانع عالم جسم است، جایز باشد که به الوهیت خورشید و ماه یا هر چیز دیگری از اجسام معتقد شویم. و اگر گستاخ رویی گستاخی کند و خدای تعالی را جسم بنامد، بی آنکه اراده تألیف از جواهر بکند، این در اسم غلط باشد هر چند در نفی معنی

۱. می‌گوید: اگر این نامگذار یا اهل اصطلاح معنی درست را با لفظی غیر از الفاظ مصطلح ما بیان کند، بر او حرجی نیست، اگر لفظاً خطا کار باشد چون از اصطلاح اهل اصطلاح عدول کرده است و لیکن «لا مُشاحّة فی الاصطلاح» در اصطلاح بخل یعنی سختگیری چندان روا نیست.

۲. در اینجا تأثر غزالی از فیلسوفان و مباحث آنها کاملاً هویدار می‌گردد و سخن ابن تیمیّه را بیاد می‌آورد که پس از مطالعه آثار او بویژه اجزاء گفته بود «شیخ ما ابو حامد در شکم فیلسوفان وارد شد ولی چون خواست خارج شود نتوانست!». و این «افتراق» و «اجتماع» و «حرکت» و «سکون» و «هیأت» و «مقدار» که یاد می‌کند همان «اکوان» و «اطوار» است که بر جسم یا جوهر عارض یا حادث می‌گردد.

جسم صواب باشد.

۶۱. - (اصل ششم) علم به این است که خدای تعالی عَرَضِ قائم به جسم یا حال در مَحَلِّ نیست، زیرا عَرَضِ آن چیزی است که در جسم حلول می‌کند، پس هر جسمی لامحاله حادث است، و مُحَدِّثِ او پیش از او موجود بوده، پس چگونه حال در جسم باشد و حال آنکه در ازل به تنهایی موجود بوده و با او غیری نبوده، آنگاه اجسام و أعراض را پدید آورده، و نیز بدین سبب که او عالم و قادر و مرید و خالق است، چنانکه بیان آن خواهد آمد. و این اوصاف بر أعراض محالی است، بلکه معقول نیست مگر برای موجودی که قائم به نفس و به ذات مستقل باشد. پس از این اصول بر می‌آید که او موجودی قائم به نفس است، و جوهر و عَرَضِ و جسم نیست، و حال آنکه عالم همه جواهر و أعراض و اجسام اند. و در این صورت، او شبیه چیزی نیست و چیزی هم شبیه او نیست، بلکه او حَیٌّ و قِیُّومی است که «چیزی مانند او نیست»<sup>۱</sup>. و چگونه مخلوق شبیه خالق خود و مقدور شبیه مُقَدِّرِ خود و مُصَوِّرِ شبیه مُصَوِّرِ خود باشد؟ و حال آنکه اجسام و اعراض همه از آفرینش و صُنْعِ او است، پس حکم بر مماثلت و مشابهت آنها با او محال باشد.

۶۲. (اصل هفتم) علم به این است که خدای تعالی به ذات منزّه از اختصاص به جهات است، زیرا جهت یا بالاست، یا پایین، یا راست است یا چپ، یا پیش روی است و یا پس پشت. و این جهات چیزهایی است که او آنها را به واسطه خلق انسان آفریده و احداث فرموده، زیرا برای او دو طرف آفریده که یکی متوجه بر زمین است و آن را پا می‌نامند و دیگری مقابل آن است که سر می‌نامند، پس اسم بالا از آنجا که به سر نزدیک است پدید آمده و نام پایین از آنجا که به پا نزدیک است، چنانکه مورچه‌یی که به صورت وارونه زیر سقف حرکت می‌کند در حقّ او بالا به زیر منقلب می‌شود و اگرچه

۱. «أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» چیزی همانند او نیست. بخشی از آیه ۱۱ سوره شوری (۴۲) است.

در حقّ ما بالا باشد. و برای آدمی دو دست آفرید، و یکی از آن دو غالباً از دیگری قوی باشد، و چنان شد که نام یمین را برای قوی تر و نام شمال یعنی چپ را برای دیگری نهادند. و جهتی را که به یمین نزدیک است یمین خواندند و دیگری را چپ. و برای او دو جانب آفرید که از یکی می بیند و به سوی آن حرکت می کند، پس نام قُدَّام یا پیش روی برای جهتی که به حرکت به سوی آن قَدَم می گذارد پدید آمد، و نام خَلْف یا پشت سر به آنچه مقابل آن است. پس جهات به حدوث انسان حادث گردید، و اگر آدمی بدین خلقت آفریده نشده بود بلکه او را مانند جهت کره گرد یعنی مستدیر می آفریدند، البته برای این جهات وجودی نمی بود. پس چگونه [خدا] در ازل مختصّ به جهت بوده و حال آنکه جهت حادث است، یا چگونه بعداً به جهتی اختصاص یافت که او را نبود؟ آیا بدین سبب بود که عالم را بالای خود آفرید؟ در حالی که خداوند برتر از این است که او را فوقی باشد، چه متعال است از اینکه او را سری باشد، و حال آنکه فوق عبارت از چیزی است که در جهت سر باشد؛ یا عالم را زیر خود آفرید، در حالی که متعال است از اینکه او را تحتی یا زیری باشد، زیرا متعال است از اینکه او را پایی باشد، و حال آنکه تحت هر آن چیزی است که در جهت پا بیاید. و همه این امور از اموری است که در عقل مُحال می نماید. و آنچه از مختصّ بودن به جهت معقول است این است که او مختصّ به حیّزی باشد همچنانکه جواهر [به حیّز] اختصاص دارد، یا مختصّ به جواهر باشد همچنانکه عَرَض [به جوهر] اختصاص دارد و حال آنکه استحالت جوهر یا عَرَض بودن او آشکار گشته است، پس اختصاص یافتن او به جهت محال باشد. و اگر به جهت غیر از این دو معنی اراده شده باشد غَلَطی در اسم است با وجود درست بودن معنی، و این برای آن است که اگر فوقی عالم باشد با آن مُحاذی و همسو باشد، و در آن صورت مُحاذی با جسمی باشد، پس یا مانند آن باشد یا کوچک تر از آن و یا بزرگتر. و همه اینها تقدیر یعنی فرضی است که ضرورتاً نیازمند مُقَدَّری باشد، و حال آنکه خالق واحد مدبّر از آن برتر باشد.

۶۳. اما برداشتن دست‌ها در زمان سؤال به سوی آسمان، برای این است که آن یعنی آسمان قبله دُعاست، و نیز در آن اشاره است به اینکه آنکه مدعو است خداوند جلال و کبریا است و تنبیه است به قصد جهت علو بر صفت مجد و بلندی، زیرا خدای تعالی به قهر و استیلاء فوق هر موجودی است.

– (اصل هشتم) علم به این است که خدای تعالی بر عرش خود مستوی است به معنایی که خود به «استواء» اراده کرده است،<sup>۱</sup> و آن چیزی نیست که منافعی وصف کبریا باشد، و سمات حدوث و فناء بر او راه نمی‌یابد، و برای آن استواء به آسمان اراده شده است که در قرآن می‌گوید «ثم استوی إلى السماء وَ هِيَ دُخَانٌ»<sup>۲</sup> (فُصِّلَتْ، ۴۱، آیه ۱۱) – و این جز به طریق قهر و استیلاء نباشد، چنانکه شاعر گوید:

قَدْ أَسْتَوَى بِشَرِّ عَلَى الْعِرَاقِ      مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَ دَمٍ مُهْرَاقٍ<sup>۳</sup>

و اهل حق بدین تأویل ناچار گشته‌اند، همچنانکه اهل باطن به تأویل قول خدای تعالی ناچار شده‌اند که «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ»<sup>۴</sup> (حدید، ۵۷ / آیه ۴)، زیرا به اتفاق آن را به احاطه و علم حمل کرده‌اند. و نیز قول پیامبر اکرم (ص) را که «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ اصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ»<sup>۵</sup> را بر قدرت و قهر حمل کرده‌اند؛ و همین طور قول آن حضرت (ص) را که می‌گوید «الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ»<sup>۶</sup> بر تشریف و اکرام حمل کرده‌اند، زیرا اگر آن را بر ظاهرش رها کنند البته از آن مُحال لازم می‌آید.

۱. یعنی حقیقت «استواء» را او می‌داند و به همان معنی است که او از آن اراده کرده و ما حقیقت آن را

بدرستی نمی‌دانیم.

۲. پس از آن، قصد [آفریدن] آسمان کرد، و آن [همچون] دودی بود. من «استواء» را طبق عقیده شیعه

ترجمه کرده‌ام. ولی البته غزالی و همکیشان او آنرا نمی‌پذیرند، و «استواء» را جزو «متشابهات» می‌دانند.

۳. مستولی شد بشر بر عراق، بی‌آنکه شمشیری بزند و خونی بریزد. بیت در تفسیر طبری و بیان شیخ طوسی و تفسیر ابوالفتح رازی و تفسیر کبیر امام فخر رازی بدون نسبت یاد شده. و من تاکنون قائل آن را نیافته‌ام.

۴. او با شماسست هر گجا که باشید.

۵. حدیث را پیش از این یاد کرده، و در اینجا خود آن را تأویل می‌کند.

۶. این حدیث نیز پیش از این یاد شده و تأویل آن را خود غزالی یاد می‌کند.

حال «استواء» چنین است که اگر آن را بر استقرار و تمکن رها کنند از آن لازم می‌آید که متمکن جسمی مُماسّ به عرش باشد یا مانند آن یا بزرگ‌تر و یا کوچک‌تر باشد، و این محال است، و آنچه به محال بینجامد خود محال باشد.

۶۴. - (اصل نهم) علم به این است که خدای تعالی با وجود منزه بودن از صورت و مقدار و مقدّس بودن از جهات و اقطار به چشم‌ها و دیدگان، دیدنی است در دار آخرت که دار القرار است، برای اینکه می‌گوید «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ أَلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت، ۱ / ۷۵ / آیه / ۲۳) و البتّه در دنیا دیده نمی‌شود به تصدیق قول خودش که «لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام، ۶ / آیه / ۱۰۳) و بنا بر آنچه در خطاب موسی (ع) گفت «لَنْ تَرَانِي»<sup>۳</sup> (اعراف، ۷ / آیه / ۱۴۳). و ای کاش در می‌یافتم که معتزلی از صفات رَبِّ الارباب چیزی را می‌داند که موسی (ع) بر آن جاهل بوده، و با اینکه رؤیت محال بوده آن را خواست؟! و شاید که جهل در حقّ مبتدعانِ هواپرست جاهل سزاوارتر از جهل در مورد پیامبران - علیهم السلام - بوده باشد.

و اما وجه اجرای آیه رؤیت بر ظاهر این است که این امری نیست که به محال بینجامد، زیرا رؤیت نوعی از کشف و علم است جز اینکه آن تمام‌تر و واضح‌تر از علم

۱. مسأله «رؤیت» و «نظر» و «ادراک» را در «مقدمه» توضیح داده‌ایم، بدانجا رجوع فرمایند. ترجمه آیه این است که: در آن روز چهره‌هایی تازه و شادان باشند. [و] به سوی پروردگارشان نگران باشند [= بنگرند].

۲. در نمی‌یابد او را چشم‌ها و او چشم‌ها [= خداوندان چشم] را در می‌یابد.

۳. هرگز مرا نبینی.

۴. این عبارت، مهارت غزالی را در حُجّت‌انگیزی نشان می‌دهد. چه با زیرکی سفسطه‌آمیز می‌پرسد که: اگر خدا را به هیچ روی - چه در دنیا و چه در آخرت نمی‌توان دید - چنانکه معتزلی و شیعه اعتقاد دارند، در این صورت موسی (ع) که پیامبر اولوالعزم بود این معنی را نمی‌دانست که سؤال کرد «رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرُ اليك؟» ای پروردگار من! [خویش را] به من بنمای تا به تو بنگرم؟ خلاصه تخطئه معتزله و معتقدان عدم رؤیت است به اینکه‌ای معتزلی تو می‌دانی که خدا را نمی‌توان دید ولی پیامبر اولوالعزم نمی‌داند که سؤال از رؤیت می‌کند؟!



است، پس هرگاه تعلق علم به او جایز باشد درحالی که در جهتی نباشد، و نیز همچنانکه جایز است که خدای تعالی خلق را ببیند و در مقابله ایشان نباشد، جایز است که خلق نیز او را ببینند بدون مقابله، و همچنانکه جایز است که بدون کیفیت و صورت دانسته شود همین طور جایز است که دیده شود.

۶۵- (اصل دهم) علم به این است که خدای - عزَّ و جَلَّ - یگانه است و او را شریکی نیست، فردی است که ندی<sup>۱</sup> ندارد، به خلق و ابداع منفرد و به ایجاد و اختراع مُسْتَبِدُّ است، او را مثلی نیست که با او مُسَاهِم و مُسَاوِی باشد، و او را ضدی نیست که با او منازعه و دشمنی بکند. و برهان آن قول خدای تعالی است که «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»<sup>۲</sup> (انبیاء، ۲۱ / آیه ۲۲). و بیان آن این است که اگر دو باشند و یکی از آندو کاری را بخواهد، اگر دومی ناچار به مساعدت وی باشد این دومی عاجز و مقهور باشد و خدای قادر نباشد، و اگر بر مخالفت و مدافعت اوّلی قادر باشد، دومی نیرومند و قاهر باشد و اوّلی ضعیف و قاصر باشد و خدای قادر نباشد.

۱. نَدَّ در لغت مثل و مانند. و در اصطلاح نَدَّ شَيْءٌ مِثْلِي است که در تمام امور با آن مساوی باشد، و مثل شئی چیزی که در حقیقت نوعیه با مثل خود شریک باشد. به عبارت ساده‌تر «نَدَّ» (ج آنداد) هر چیزی است که از نوع خود نظیر و مانندی نداشته باشد، و بدین ترتیب آن خاص‌تر از مثل باشد.  
 ۲. چ اگر در آندو معبودانی جز خدا بودند البتّه [هر دو] تباه می‌گشتند. این آیه و آیه ۹۱ از سوره مؤمنون (۲۳) را متکلمان به عنوان «دلیل تمنّاع» بکار می‌برند. آیه سوره مؤمنون این است که می‌گوید «مَا آتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ و ما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق و لعلّا بعضهم على بعضهم» خدا هیچ فرزندی نگرفته است، و با او هیچ معبود دیگری نیست، [و اگر بودی] آنگاه هر معبودی آنچه آفریده است ببرد. و البتّه یکی از آنها بر دیگری برتر می‌آمد. ابن قتیبه دینوری می‌نویسد: منصور عباسی از سلم بن قتیبه درباره قتل ابومسلم خراسانی پرسید: سلم گفت: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا». منصور بسیار پسندید و گفت: ای ابوامیه همین دلیل کافی است! (عیون الاخبار، ۲۶/۱، وزارة الارشاد القومي، مصر).

## رکن دوم علم به صفاتِ خدای تعالی است (و مدارِ آن بر ده اصل است.)

۶۶. - (اصل اول) علم به این است که صانع عالم قادر است، و او در قول خویش صادق است که «وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»<sup>۱</sup> (انعام، ۶ / آیه ۱۷). زیرا اعلم در صنعتِ خود استوار و در آفرینش خود استوار و آراسته است. و هرکس جامه‌یی از دیبای نیکو بافت و هم آهنگ و نیکو شکل و خوش دوخت ببیند، و آنگاه صدورِ نسجِ آن را از مرده‌یی بداند که استطاعتی ندارد یا از انسانی که او را قدرتی نیست، وی از غریزهٔ عقل بیرون و در شمارِ اهلِ غباوت و نادانی بشمار می‌آید.

۶۷. - (اصل دوم) علم به این است که خدای تعالی به همهٔ موجودات عالم و به همهٔ مخلوقات محیط است «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ عِلْمُهُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ»<sup>۲</sup> (یونس، ۱۰ / آیه ۶۱) و در قول خود صادق است که «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید، ۵۷ / آیه ۳) و او به هر چیزی داناست. و به صدق خود با این قول ارشاد می‌کند «الَّا يَعْلَمُ

---

۱. و او بر هر چیزی تواناست.

۲. در دو آیه که در قرآن مجید در این موضوع آمده تعبیر «عَنْ عِلْمِهِ» نیست: یکی «مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ» (یونس، ۱۰ / آیه ۶۱) است، و دیگری «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ» است (سبأ، ۳۴ / آیه ۳). ترجمهٔ آیهٔ اول این است که: و پنهان نمی‌ماند از پروردگارت همسنگِ ذره‌یی [نه] در آسمان و نه در آسمان.

من خلق و هو اللطيف الخبير»<sup>۱</sup> (ملک، ۶۷ / آیه ۱۴)، ارشادت می‌کند به استدلال به خلق بر علم بدین معنی که تو در دلالت خلق لطیف و صنع مزین به ترتیب تردید نیاوری، بر علم صانع به کیفیت ترتیب و ترصیف، ولو در چیزی حقیر ضعیف باشد. پس آنچه خدای تعالی یاد می‌کند در هدایت و ترتیب [در] نهایت [استواری] است.

۶۸. - (اصل سوم) علم به زنده بودن او است، زیرا هر کس که علم و قدرت او ثابت شد، به ضرورت حیات او نیز ثابت می‌گردد. و اگر قادر و عالم و فاعل و مدبری را تصور کنند بی آنکه حی و زنده باشد جایز باشد که در حیات حیوانات زمان تردیدشان در حرکات و سکانات شک کرد، بلکه در حیات خداوندان حرفه‌ها و صناعت‌ها. و این عین فرو رفتن در دریای جهالت‌ها و ضلالت‌ها باشد.

۶۹. - (اصل چهارم) علم به این است که خدای تعالی برای افعال خویش مُرید است، و هیچ موجودی نیست مگر اینکه او مستند به مشیئت وی و صادر از اراده او باشد، و او مُبدی و مُعید و مُقال لِمَا یُرید است. و چگونه مرید نباشد در حالی که هر فعلی که از او صادر می‌گردد ممکن است که ضد آن از وی صادر شود. و هر چیزی که آن را ضدی نباشد، ممکن است که از او این کار عیناً قبل از آن یا بعد از آن صادر گردد، و قدرت مناسب دو ضد و دو وقت به مناسبتی واحد باشد، پس ناچار از اراده صارفه قدرت به یکی از دو مقدور است، و اگر علم از اراده در تخصیص معلوم بی‌نیاز باشد تا بدانجا که بگویند: در وقتی وجود یافت که علم به وجودش سبقت داشته جایز باشد که از قدرت بی‌نیاز باشد تا اینکه بگویند بدون قدرت وجود یافت زیرا علم به وجود آن در او سبقت داشته است.<sup>۲</sup>

۱. آیا [آفریدگار] نمی‌داند که چه آفریده؟ در حالی که او باریک بین آگاه است.

۲. می‌خواهد بگوید: قدرت و اراده خدا متلازم‌اند، و نمی‌توان گفت که کاری از او سر زد که بدون قدرت تحقق یافت، زیرا اگر اراده با قدرت همراه نباشد - بویژه در انجام دادن اَضداد - آن فعل را به طور حقیقی فعل نمی‌توان خواند.

۷۰. - (اصل پنجم) علم به این است که خدای تعالی سمیع بصیر است و از رؤیت او هواجس ضمیر و نهانی‌های و هم و تفکیر دور نمی‌ماند و لا یَشُدُّ عَنْ سَمْعِهِ صَوْتٌ دِیْبٍ اَلنَّمْلَةِ السُّودَاءِ فِی اللَّیْلَةِ الظُّلْمَاءِ عَلٰی الصَّخْرَةِ الصَّمَاءِ<sup>۱</sup>. و چگونه سمیع و بصیر نباشد، و حال آنکه سمع و بصر لا مُحَالَه کمال است و نقص نیست، و چگونه مخلوق از خالق کامل تر و مصنوع از صانع برتر و تمام تر باشد. و چگونه تقسیم معتدل باشد هرگاه نقص در جهت او و کمال در خلق و صنعت او واقع باشد، یا چگونه حُجَّت ابراهیم (ع) بر ضد پدرش مستقیم باشد آنگاه که به جهل و گمراهی بُت‌ان را می‌پرستید، و ابراهیم (ع) او را گفت: «لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا یَسْمَعُ وَلَا یُبْصِرُ وَلَا یُعْزِیْ عَنکَ شَیْئًا»<sup>۲</sup> (مریم، ۱۹ / آیه ۴۲)، و اگر این معنی دربارهٔ معبودش بر او برمی‌گشت حجتش باطل می‌گشت و دلالتش ساقط می‌شد، و قول خدای تعالی مورد تصدیق قرار نمی‌گرفت که «و تِلْکَ حُجَّتُنَا آتِیْنَاهَا اِبْرَاهِیْمَ عَلٰی قَوْمِهِ»<sup>۳</sup> (انعام، ۶ / آیه ۸۳) و همچنانکه فاعل بودن وی بدون اندام و عالم بودنش بدون قلب و دماغ معقول می‌نماید، بصیر بودنش بدون حَذَقَه و سمیع بودنش نیز بدون گوش معقول باشد، زیرا فرقی میان آن دو نیست.

۷۱. - (اصل ششم) این است که خدای تعالی متکلم به کلام است، و آن وصفی است قائم به ذات او، زیرا نه صوت است و نه حرف، بلکه کلام او شبیه کلام غیر او نیست

۱. این تعبیر را غَزَّالِی در مورد «همه دانی» خدای تعالی سه بار عیناً تکرار کرده است: دوبار در «احیاء»، و یک بار در رسالهٔ المستطهری. معنی عبارت این است که: دور نمی‌ماند از شنوایی او آوایی حرکت مورچهٔ سیاه در شب تاریک بر روی سنگ خاره. و گویی سعدی از آن خبر داشته که در اول «غزلیات» (کلیات، ۴۱۱، فروغی، امیرکبیر، ۱۳۶۳ هـ ش) می‌گوید:

اَوَّلُ دَفْتَرٍ بِهٖ نَامِ اِبْرَدِ دَانَا	ضَائِعٍ پَروردگارِ حَیِّ تَوَانَا...
اَز دَرِّ بَخْشَنَدِگِیِّ وَ بِنْدَهٔ نَوَازِی	مِرْغِ هَوَا رَا نَصِیْبِ وَ مَاهِیِ دَرِیَا...
حَاجَتِ مَوْرِی بِهٖ عِلْمِ غِیْبِ بَدَانَد	دَر بُنِ چَاهِیِ بِهٖ زَبْرِ صَخْرَهٔ صَمَّا!

۲. چرا می‌پرستی آنچه را که نمی‌شنود و نمی‌بیند و تو را از چیزی بی‌نیاز نمی‌کند.

۳. این حجت ما بود که به ابراهیم دادیم تا بر قومش بگوید و بیان کند.

همچنانکه وجودش شبیه وجود غیر او نیست. و کلام در حقیقت کلامِ نفس است. و همانا اصوات به صورتِ حروفِ مقطع شده‌اند برای دلالات، همچنانکه گاهی حرکات و اشارات بد آنها دلالت می‌کند. و چگونه این بر طایفه‌یی از کم‌هوشان ملتبس شده و حال آنکه بر جاهلانِ شاعر ملتبس نشده، چنانکه گوینده ایشان می‌گوید:

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَأَنَا جُعِلَ اللِّسَانَ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

و هر کس عقلش در نیابد و خردش او را نهی نکند از اینکه بگوید «زبان من حادث است ولیکن آنچه در آن [از کلام] به قدرتِ حادث من پدید می‌آید قدیم است»، از عقل او طمع پیر و زبان خود را از سخن گفتن با او باز دار. و هر کس نفهمیده باشد که قدیم عبارت از آن چیزی است که قبل از او چیزی نبوده، و وقتی «بسم الله» می‌گویی بآه قبل از سین است، و سین متأخر از بآه قدیم نمی‌تواند باشد، پس قلب خود را از التفات به وی پاک کن، زیرا خدای سبحان را در دور ساختن برخی از بندگان [از فهم] سیری است «وَمَنْ يُضِلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ»<sup>۲</sup> (زُمر، ۳۹ / آیه ۲۳). و هر کس بعید بشمارد که موسی (ع) در دنیا کلامی شنید که صوت و حرف نبود، البته انکار خواهد کرد که در آخرت موجودی ببیند که نه جسم باشد و نه رنگ. و اگر ببیند یابد که چیزی ببیند که نه رنگ و نه جسم و نه اندازه و نه کمیت باشد، و او تاکنون جز آن را ندیده باشد پس در حاسهٔ سمع همان را تعقل کند که در حاسهٔ بصر تعقل می‌کند، و اگر ببیند یابد که او را علم واحدی باشد یعنی علم به جمیع موجودات، پس صفت واحدی را برای ذات تعقل کند، و آن کلامی است که به همه آنچه عبارات بد آنها دلالت می‌کند دلالت دارد. و اگر بودن آسمان‌های هفت گانه و بودن بهشت و دوزخ را در ورقه کوچکی تعقل کند و بداند که در مقدار ذره‌یی از قلب محفوظ است، و نیز آن همه در مقدار عدسی از حدقه مرئی است، بی‌آنکه ذات آسمانها و زمین و بهشت و دوزخ در حدقه یا قلب و یا ورقه حلول کند، در

۱. این بیت از اخطل است. و شاعر در ترجمهٔ آن به پارسی چنین گفته است:

سخن همچو گنجی نهان در دل است      زبان ره گشایی بدان منزل است!

۲. و آن را که خدا گمراه کند او را راهنمایی نباشد.

آن صورت مقروء بودن کلام به اَلْسِنَه و محفوظ بودنشان را در قلوب و مکتوب بودنشان را در مَصَاحِفِ تَعْقُلْ تواند کرد، بی آنکه ذات کلام در آن حلول کرده باشد، زیرا اگر ذات کلام به کتاب خدا در ورقه حلول کند، البتّه ذات خدا به کتابت نامش در ورقه حلول کرده باشد، و اگر ذات آتش به کتابت نام آن در ورقه حلول کند، البتّه آن را می سوزاند.

۷۲. - (اصل هفتم) این است که کلام قائم به نفس قدیم است، و همچنین است همه صفات او، زیرا محال است که او محلّی برایِ حوادث و داخل در تحت تغییر باشد، بلکه برای صفات از نُعُوتِ قَدَم همه آنچیزهایی که برای ذات واجب است واجب باید باشد. پس تغییرات در او راه ندارد و حوادث در او حلول نمی کند، بلکه همواره در قَدَم و دیرینگی خویش به محامد صفات موصوف است و همواره در اَبَدِیَّتِ خود از تغییر حالات منزّه خواهد بود، زیرا هر چیزی که محلّ حوادث باشد از آنها خالی نماند، و هر چیزی که از حوادث خالی نباشد او حادث است. و همانا صفت حدوث برای اجسام ثابت شده است از این حیث که در معرض تغییر و تقلّب اوصاف هستند. حال خالق آنها چگونه با آنها در قبول تغییر مشارک باشد؟

۷۳. پس بنابراین، کلام او قدیم و قائم به ذات است، و آنچه حادث است اصواتی است که بر آن دلالت دارد، و همچنانکه قیام طلب تعلّم و خواستن آن به ذات والد برای فرزند خود پیش از آنکه فرزندش آفریده شود معقول است، تا اینکه چون فرزندش آفریده شد و اندیشه کرد و خدا برای او علمی بیافرید که متعلق به آن چیزی است که در دل پدرش از طلب بوده، بدین طلب مأمور می گردد که قائم به ذات پدرش بوده، و وجودش تا وقت معرفت فرزندش برای او دوام یافته است، در این صورت قیام طلبی را که خدای تعالی که گفت: «إِخْلَعْ نَعْلَيْكَ»<sup>۱</sup> در می یابد و به ذات خدا و مخاطب شدن

۱. این بخش از آیه ۱۲ سوره طه (۲۰) است که خطاب به موسی (ع) گفت «بی گمان منم پروردگار تو، نعلینت را بپدر آر که تو در وادی مُقَدَّس «طوی» هستی.

موسی (ع) پس از وجود یافتنش پی می‌برد؛ آنگاه که او را معرفتی بدین طلب آفریده شد و به همین دلیل آن کلام قدیم را شنید.

۷۴. - (اصل هشتم) این است که علم او قدیم است، پس همواره به ذات و صفات خویش و آنچه از مخلوقاتش پدید می‌آورد عالم بوده است. و هرگاه مخلوقات پدید می‌آیند برای او علمی نسبت به آنها حادث نمی‌آید، بلکه برای او به علم ازلی مکشوف گشته است، زیرا اگر برای ما علمی به آمدن زید زمان طلوع آفتاب آفریده شده باشد و فرضاً این علم ادامه یابد تا آفتاب برآید، البته آمدن زید زمان طلوع خورشید به سبب آن علم برای ما معلوم باشد بی آنکه علم جدیدی پدید آمده باشد پس سزاوار است که قَدَمِ عِلْمِ خدای تعالی را نیز چنین فهمید.

۷۵. - (اصل نهم) این است که اراده او قدیم است، و آن در قَدَمِ به اِحداث حوادث در اوقات لایق به آنها تعلق یافته بنا بر وفق علم ازلی. زیرا اگر [اراده] او حادث می‌بود البته محلّ حوادث می‌شد، و اگر در غیر ذات او حدوث می‌یافت، او مُرید به آنها نمی‌بود، همچنانکه شما مُتحرّک به حرکتی که در ذات شما نیست نمی‌شوید، و هر طور که فرض شود حدوث آنها نیازمند اراده دیگری می‌گردد، و همین طور این اراده به اراده دیگری نیازمند می‌شود و امر تا بی‌نهایت تسلسل می‌یابد. و اگر جایز بود که اراده بی‌بدون اراده بی‌حادث شود البته جایز می‌بود که عالم به غیر اراده حادث گردد.

۷۶. - (اصل دهم) این است که خدای تعالی عالم به علم و حیّ به حیات و قادر به قدرت و مرید به اراده و متکلم به کلام و سمیع به سمع و بصیر به بصر است. و این اوصاف او را از جمله صفات قدیم است. و اینکه قائل می‌گوید: «عالم بلا علم» است

۱. اینجا مرادش متکلمان معتزلی است که می‌گویند: خدای تعالی علمی اضافه بر ذات، و قدرتی افزون بر ذات خود ندارد چه در آنصورت تعدّد قدا پدید می‌آید و در ذات حق کثرت پیدا می‌شود، بلکه همه صفات از علم و قدرت و اراده و جزآن عین ذات او هستند و اضافه بر ذات او چیزی نیست.

مانند این است که بگویند غنائی است بی مال، و علمی بلا عالم و عالمی بلا معلوم است، چه علم و معلوم و عالم متلازم اند، مانند قتل و مقتول و قاتل، و همچنانکه قاتلی بدون قتل و قتیلی بتصوّر نمی آید و قتیلی بدون قاتل و قتل تصوّر نمی توان کرد همین طور عالمی بدون علم و علمی بدون معلوم و معلومی بی عالم تصوّر نمی توان کرد، بلکه این هر سه در عقل متلازم اند و یکی از دیگری جدا نمی شود. پس هر کس انفکاک عالم را از علم جایز می شمارد باید انفکاک آن را از معلوم نیز جایز بشمارد و نیز انفکاک علم را از عالم، چه میان این اوصاف فرقی نیست.

### رکن سوّم

#### علم به افعالِ خدای تعالی است (و مدارِ آن برده اصل است)

۷۷. - (اصل اوّل) علم به این است که هر حادثی در عالم فعل و خلق و اختراع او است و آن را جز او آفریدگاری و پدید آورنده‌ی نیست. خلق را بیافرید و ایشان را بساخت و قدرت و حرکت ایشان را پدید آورد، پس همه بندگانش مخلوق او هستند و به قدرت او تعلق دارند، و تصدیق این در قول او است آنجا که می گوید «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»<sup>۱</sup> (زمر، ۳۹ / آیه ۶۲) و باز می گوید «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»<sup>۲</sup> (صافات، ۳۷ / آیه ۹۶)، و باز می گوید «وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ الْإِلَهَ الَّذِي لَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»<sup>۳</sup> (ملک ۶۷ / آیه ۱۳) بندگان را دستور داد که به تحرّز در گفتارها و کردارها و نپنهان داشتن و پنهان ساختن آنها بپردازند زیرا او به مواردِ افعال

۱. خدا آفریدگار هر چیزی است.

۲. و خدا آفریدتان و آنچه را که می کنید [یا آنچه را که می سازید، بنابر قول معتزله و شیعه]

۳. و [خواه] سخن خودتان را پنهان کنید، و یا آن را آشکار سازید، بیگمان او بدانچه در سینه هاست

آگاه است. آیا [آفریدگار] نمی داند که چه آفریده؟ در حالی که او باریک بین آگاه است.



ایشان علم دارد. و به علم بر خلق استدلال کرد. و چگونه آفریدگارِ فعل بنده نباشد، و حال آنکه قدرت او تامّ است و در آن قُصوری نیست، و آن متعلّق به حرکتِ ابدانِ بندگان است. و حرکات متماثل اند. و تعلق قدرت به آنها لذاته است، پس چیست آنچه تعلق قدرتِ او را از بعضی حرکات نسبت به بعضی دیگر قاصر سازد در حالیکه همه تماثل دارند، یا چگونه ممکن است که حیوان به اختراع مستبّد باشد<sup>۱</sup> و حال آنکه از عنکبوت و زنبور عسل و حیواناتِ دیگر لطایفی از صناعات صادر می‌گردد که عقول خردمندان در آنها حیران می‌مانند. و چگونه آنها به اختراع این صناعات منفرد باشند و نه ربُّ الارباب، و حال آنکه آنها به تفصیل آنچه از اکتساب<sup>۲</sup> از ایشان صادر می‌شود آگاه نیستند. هیئات، هیئات! خوار گشته‌اند مخلوقات و به مُلک و ملکوتِ جَبَّارِ زمین و آسمانها متفرد و یگانه است.

۷۸. - (اصل دوم) اینکه انفراد خدای تعالی به اختراع حرکاتِ بندگان آن حرکات را از مقدور بودن آنها برای بندگان بر سبیل اکتساب بیرون نمی‌آورد، بلکه خدای تعالی قدرت و مقدور را با هم آفریده، و همین طور اختیار و مختار را یکجا آفریده. اما قدرت وصفی برای بنده است و خلقی برای پروردگارِ سبحان و کسبی برای او نیست. و اما حرکتِ خَلقی برای پروردگارِ متعال است و وصفی برای بنده و کسبی برای او، زیرا آن به قدرتی مقدور آفریده شده که آن صفتِ او است، و برای حرکتِ نسبتی با صفتِ دیگری است که آن را قدرت می‌نامند، و به اعتبارِ همین نسبت کسب نامیده شده است.<sup>۳</sup>

۱. یعنی حیوان از پیش خود و خارج از استعداد و غریزه خود کاری بکند که البته نمی‌تواند بکند

۲. در این باب که آیا "کسب" و "اکتساب" به یک معنی است یا نه، اختلاف کرده‌اند. غالباً آن دو را به یک معنی دانسته‌اند. غزالی نیز در اینجا "اکتساب" را با "کسب" به یک معنی اراده کرده است. برای اطلاع بیشتر، ← (امام فخررازی تفسیر کبیر، ۷/ ۳۰۰۹ - ۳۰۰۸، ترجمه این ضعیف، اساطیر)

۳. چنانکه پیش از این یاد کرده‌ایم، برای فهم معنی «کسب» به «مقدمه» همین کتاب بنگرید. بیان غزالی نیز مانند بسیاری از اشاعره در معنی «کسب» مبهم است. در اینجا در یک عبارت ساده می‌گوییم

۷۹. و چگونه جبر محض [درست] باشد، در حالی که انسان فرق میان حرکت مقدوره و رَعْدَه ضروریه را درک می‌کند؟ یا چگونه می‌تواند مخلوق بنده باشد، و حال آنکه از حیث علم وی احاطه به تفصیل اجزاء حرکات مکتسبه و شماره‌های آن ندارد، و چون دو طرف باطل شد جز اقتصاد در اعتقاد باقی نماند، و آن این است که حرکت مقدور به قدرت خدای تعالی است به اختراع، و به قدرت بنده بر وجه دیگری از تعلق که از آن به اکتساب تعبیر می‌شود. و از ضرورت تعلق قدرت به مقدور این نیست که تنها به اختراع باشد، چه قدرت خدای تعالی در ازل به عالم تعلق داشته، و اختراع به حرکت حاصل نیامده، و آن در زمان اختراع به نوع دیگری از تعلق بدان متعلق گشته است. پس به همان ظاهر می‌گردد که تعلق قدرت مخصوص به حصول مقدور به آن نیست.

۸۰. - (اصل سوم) این است که فعل بنده اگر چه کسبی از برای بنده است، از اینکه مراد خدای تعالی نیز بوده خارج نمی‌گردد، زیرا در ملک و ملکوت یک چشم بهم زدن و التفاتِ خاطری و نظری ناظری پدیدار نمی‌شود مگر به قضای خدا و قدرت و ارادت و مشیئت او؛ و شرّ و خیر و سود و زیان و اسلام و کُفر و عرفان و نُکر و فوز و خُسران و گمراهی و راهیابی و طاعت و عصیان و شرک و ایمان همه از او است، قضای او را باز زنده‌یی نیست و حکم او را تعقیب کننده‌یی نه<sup>۱</sup>، «گمراه می‌کند آن را که خواهد و راه نماید آن را که خواهد»<sup>۲</sup>، «پرسیده نمی‌شود از آنچه می‌کند و حال آنکه آنها پرسیده شوند»<sup>۳</sup>.

→ «کسب عبارت از جاری شدن و تحقق یافتن اراده حق است از طریق وجود بنده» ساده‌تر بگویم کار را خدا می‌کند ولی به نام بنده تمام می‌شود، و در عین حال او مُعاقب و مسؤول است.

۱. این آیات همه در بیان معنی کسب، و جبر و سیطره مطلقه خدای تعالی است. در عبارت اول می‌گوید «لَا رَادَّ لِقَضَائِهِ» که آیه نیست یعنی قضای او را ردّ کردن نمی‌توان، اما عبارت دوم بخشی از یک آیه است که می‌گوید «وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ» (رعد، ۱۳ / آیه ۴۱) و خدا حکم می‌کند حکم او را باز گرداننده‌یی نیست.

۲. سوره ابراهیم، ۱۴ / آیه ۴ «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ».

۳. لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (انبیاء ۲۱ / آیه ۲۳)

۸۱. و از نقل دلالت می‌کند بر آن قول اُمّت قاطِبَةً که «ماشاءَ اللّٰه کان و مالِم یَشَأْ لَمْ یَکُنْ»<sup>۱</sup> هر چه خدا خواهد بشود و آنچه نخواهد نمی‌شود. و نیز این قول او که «أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَىٰ النَّاسَ جَمِيعًا»<sup>۲</sup> (رعد، ۱۳ / آیه ۳۱) و قول دیگر او «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا»<sup>۳</sup> (سجده، ۳۲ / آیه ۱۳).

۸۲. و دلیل آن از جهت عقل این است که اگر گناهان و جرائم را خدا اِکراه کند، در حالی که آنها را نمی‌خواهد، و آنها تنها بر وفق اراده دشمن یعنی ابلیس - نفرین خدا بر او - جاری گردد با اینکه او دشمن خدای سبحان است، و آنچه بر وفق اراده دشمن جاری می‌گردد بیشتر از آن چیزی است که بر وفق اراده خدای تعالی جاری می‌گردد. من در نمی‌یابم که مسلمان چگونه جایز می‌شمارد که مَلِکِ جَبَّار ذوالجلال و الاکرام را به رتبه‌یی برمی‌گرداند که اگر ریاستِ زعیم ضِیعَه<sup>۴</sup> را به آن نسبت دهند از آن استتکاف ورزد. زیرا اگر آنچه برای دشمن زعیم در قریه مُقَرَّر است بیشتر از آن باشد که بر وی تعلق دارد از زعامتِ خود استتکاف ورزد، و از ولایتِ خود تبرّی جوید. و این در حالی است که معصیت بر خلق غالب است، و همه این‌ها نزد مبتدعان بر خلاف اراده حق تعالی جاری است. و این غایتِ ضعف و عجز است. و ربُّ الارباب از قولِ ظالمان بسی برتر و والاتر است. پس هرگاه ظاهر شود که افعالِ بندگان مخلوق خداست، صحیح باشد که آنها را همو اراده کرده است.

۱. که اگر خدا می‌خواست همه مردم را راه می‌نمود.

۲. و اگر می‌خواستیم آنچه را که [موجب] هدایت هر نفس است به او می‌دادیم

۳. و اگر می‌خواستیم آنچه را که [موجب] هدایت هر نفس است به او می‌دادیم

۴. زمین زراعتی؛ آب و زمین و مانند آن. غَزَالی در نامه‌یی که به سلطان سلجوقی نوشته و در آن از تدریس در نظامیّه نیشابور عذرخواسته، مُصَغَّر این کلمه یعنی "ضیعتک" یعنی زمین کوچک را به کار برده است... سوم آنکه مرا به طوس ضِیعِکِ است که روزی مرا و فرزندان را در آن کفّاف باشد» (← فضائل الانام، ۱۸، چاپ مرحوم اقبال آشتیانی).

۸۳. و اگر گویند: «چگونه نهی می‌کند از آنچه اراده می‌کند، امر می‌کند بدانچه اراده نمی‌کند؟» گوئیم: «امر غیر از اراده است. و از اینجاست که هرگاه خداوندگاری بنده خود را می‌زند، و سلطان او را بر آن کار عتاب می‌کند، و او به تمرّد بنده‌اش بر ضدّ خودش اعتذار می‌جوید و سلطان او را تکذیب می‌کند، پس به اظهار حسّتش اراده می‌کند به اینکه بنده را به کاری بفرماید و پیش روی او مخالفت نماید، پس او را می‌گوید: این چارپا را در حضور سلطان زین کُن، و او وی را امر می‌کند بدانچه امثال آن را نمی‌خواهد. و اگر امر نباشد عذر او نزد سلطان مُمَهَّد و پذیرفته نباشد، و اگر امثال غلام را اراده کرده باشد هر آینه هلاک نفس خود را اراده کرده باشد، و آن مُحال است.

۸۴. - (اصل چهارم) این است که خدای تعالی به خلق و اختراع متفضّل و به تکلیف بندگان متطوّل است و خلق و تکلیف بر او واجب نبوده است، ولیکن معتزله می‌گویند: این کار بروی واجب است برای خاطر اینکه مصلحت بندگان در آن است، و آن مُحال است زیرا او موجب و آمر و ناهی است، و چگونه هَدَفِ ایجاب یا در معرض لزوم و خطاب قرار می‌تواند گرفت؟ و مراد به واجب یکی از دو امر است: یا فعلی که در ترک آن ضرری باشد یعنی ضرری دور چنانکه می‌گویند: بنده را واجب است که از خدا اطاعت کند تا او را در آخرت به آتش عذاب نکنند، یا ضرری نزدیک باشد چنانکه می‌گویند: بر تشنه واجب است که آب بنوشد تا اینکه نمیرد؛ یا مراد به آن چیزی باشد که عَدَمِ آن به محالی بینجامد، چنانکه می‌گویند: وجود معلوم واجب است زیرا عَدَمِ آن به محالی می‌انجامد و آن اینکه علم به جهل مبدّل گردد. حال اگر خصم در اینکه می‌گوید «خلق بر خدا واجب است» معنی اوّل را اراده کند، او را در معرض ضرر قرار داده است، و اگر به آن معنی دوم را اراده کند، آن مسلّم است، زیرا پس از سبق علم ناچار از وجود معلوم هستیم، و اگر بدان معنی سومی اراده کند، آن نیز نامفهوم است.

۸۵. و اینکه می‌گوید «[خلق] برای مصلحت بندگانش واجب است» کلامی فاسد است. زیرا اگر به ترک مصلحت بندگان زیان نکند، وجوب را در حقّ او معنایی نباشد.

وانگهی مصلحت‌بندگان در این است که ایشان را در بهشت بیافریند، اما اینکه آنان را در بلایا بیافریند و در معرض خطایا قرار دهد آنگاه آنان را با خَطَرِ عِقَاب و ترس عَرَض و حساب روبرو سازد، در این کار نزد خردمندان سُرور و مَسَرَّتی نباشد.<sup>۱</sup>

۸۶. - (اصل پنجم) این است که بر خدای سبحان جایز است که خلق را بدانچه طاقت ندارند تکلیف کند - بر خلاف معتزله. و اگر این جایز نباشد خواستنِ دفع آن محال باشد، و حال آنکه این را خواسته‌اند و گفته‌اند: «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَنَا طَاقَةٌ لَنَابِه»<sup>۲</sup> (بقره، ۲ / آیه ۲۸۶)، و نیز برای اینکه خدای تعالی پیامبر خود را خبر داد که ابوجهل او را تصدیق نکند، آنگاه او را فرمود که از ابوجهل بخواهد تا او را در همه اقوالش تصدیق کند، و از جمله اقوال او این بود که او آن حضرت (ص) را تصدیق نمی‌کند، پس چگونه تصدیق کند او را در اینکه او وی را تصدیق نکند، و آیا این امر وجودش جز محال باشد؟

۸۷. (اصل ششم) این است که خدای تعالی را می‌رسد که خلق را بدون جرم سابق دردمند سازد و بدون ثوابی لاحق تعذیبشان کند - برخلاف معتزله.<sup>۳</sup> زیرا او در مُلْکِ خویش متصرف است، و نمی‌توان تصور کرد که او در تصرف در ملک خود ظلم و عُدوان می‌کند، زیرا ظلم عبارت از تصرف در ملک غیر است بی‌اجازه او، و آن بر خدای تعالی محال است زیرا برای غیر او ملکی نیست تا اینکه تصرف وی در آن ظلم باشد. و دلیل بر جواز آن وجود آن است، زیرا ذبیح چهارپایان برای ایشان آزار است، و

۱. در حقیقت این اعتراض به خود غزالی و اشاعره برمی‌گردد که خدایی تصویر کرده‌اند که از خشنودی و بهروزی بندگانش در هراس است و می‌پندارد که اگر وقتشان خوش باشد عصبان می‌ورزند.  
 ۲. پروردگاری ما، آنچه ما تاب آن را نداریم بر ما تحمیل مکن. طبیعی است که این آیه را خدای تعالی به رسول (ص) وحی کرده، و خواست و اراده و قول حقیقی بندگان نیست، و خلاصه «خود کرده جرم و خلق گنهکار می‌کنی». و انگهی تکلیف خلق بدانچه برانجام آن طاقت ندارند، کدام محمل شرعی و عقلی درستی می‌تواند پیدا بکند.  
 ۳. در این باره، ← به «معتزله» در مقدمه کتاب.

آنچه از انواع عذاب از جهت آدمیان بر سر آنها ریخته می‌شود جریمه‌یی بر آنها تعلق نمی‌گیرد. و اگر بگویند: خدای تعالی آنها را محشور می‌سازد و به اندازه‌یی که از آلام رنج برده‌اند آنها را پاداش می‌دهد، و این بر خدای سبحان واجب است، در جواب گوئیم: هر کس گمان می‌کند که بر خدا واجب است که هر مورچه‌یی را که زیر پاله شده و هر پشه‌یی را که گوشمالی دیده زنده سازد تا او را بر گناهانش ثواب دهد از شرع و عقل هر دو بیرون آمده است، چه می‌گویند وصفِ ثواب و حشر زمانی بر او واجب می‌شود که مراد به آن این باشد که او به ترکِ آن متضرّر می‌شود، و آن محال است، و اگر به آن غیر از این بخواهند، پیش از این گذشت که آن غیر مفهوم است، زیرا از معانی مذکور برای متضرّر واجب بیرون است.<sup>۱</sup>

۱. این معنی را غزالی در نصیحة الملوك (۸۱، چاپ استاد همایی) چنین بیان می‌کند «ظالم آن باشد که در ملک دیگری تصرف کند و از وی تصرف در ملک دیگری ممکن نبود، و باوی مالکی دیگر نیست. هر چه هست و بود و تواند بود مملوک اند و کسی با او هنباز و همتا نیست، و کسی را در آفرینش وی چون و چرا نیست، بل در هر چه کند جز نظاره و تسلیم هیچکس را مسلم نیست». در اینجا باید گفت: اولاً: تصرف در ملک دیگری، یکی از انواع ظلم است و اطلاق اخص به معنی اعم نارواست، مخصوصاً اگر حکمی بر آن مترتب شود؛ ثانیاً که گفته است مالک، هر عملی در ملک خود کند عین عدالت است؟ اگر مالک کوزه ظریفی بی‌جهت ظرف زیبا و گرانبهای خود را بر سنگ کوبیده خرد کند، یا پدر خانواده‌یی خانه مسکونی خود را سست کند و آنرا بر سر خانواده خود فرو ریزد نام آن را عدالت گذارند یا...؟ اینجا یک گام برتر بگذاریم: خداوند نه تنها مالک کائنات است بلکه خالق کائنات نیز هست و این نسبت به مراتب برتر از نسبت مالک به مملوک است، و طبعاً میان خالق و مخلوق رابطه‌یی نیرومندتر و به تعبیر روانشناسان «عاطفی» تر موجود است. در این صورت چگونه ممکن است خالق به مخلوق خود شر و بدی و تیره بختی بخواهد، و به درد و رنج و بیماری و ناله و فریاد مخلوق خود بی‌اعتنا باشد و به قول غزالی «بر سری، عجز و جهل و رنج و بیماری و درویشی» را بر آنها بگمارد؟ «آنها» یعنی مخلوقات خدا سنگ نیستند، جاندارانی هستند که زندگی را دوست دارند، اعصاب آنها رنج و درد را حس می‌کند، بیماریهای دردناک جان آنان را به لب می‌رساند. آیا این همه آفات را خدا آفریده و برای مخلوق خود ارمغان داده، و چون مخلوق او مملوک وی است باید هر بدبختی و رنج و عذابی را بکشد، و آنگاه نام این عمل را عدل نهاد؟

۸۸ - (اصل هفتم) این است که خدای تعالی به بندگان خویش هر کاری را می‌خواهد می‌کند، پس بر او رعایتِ اَصْلَح<sup>۱</sup> برای بندگانش واجب نیست بدلیل آنچه یاد کردیم که چیزی بر او واجب نیست، بلکه اصلاً در حق او وجوب تعقل نمی‌گردد، «زیرا از آنچه او می‌کند نمی‌پرسند، ولی از آنچه مردمان کرده‌اند سؤال کرده می‌شود»<sup>۲</sup> (انبیاء، ۲۱ / آیه ۲۳) و ایکاش می‌فهمیدم معتزلی مسأله‌یی را که آن را بر وی عرضه می‌کنیم چه جوابی می‌گوید. و آن این است که فرض مناظره‌یی کنیم در قیامت میان کودکی و میان بالغی که رنج برده است، و این نزد معتزلی واجب است. ولی اگر کودک بگوید «پروردگارا! چرا منزلت او را نسبت به من رفیع تر ساختی»<sup>۳</sup> و خدا می‌گوید «برای اینکه او بالغ شد و در انجام طاعات کوشید» و کودک می‌گوید «تو مرا در کودکی مرگ دادی، بلکه بر تو واجب بود که حیات مرا دوام می‌بخشیدی تا بالغ شوم و من نیز چون او بکوشم، پس در تفضُّل بر او به طولِ عمر از عدل عدول کردی و این کار را در حق من نکردی، و چرا او را تفضیل دادی؟» پس خدای تعالی گوید «برای اینکه من می‌دانستم که اگر تو بالغ می‌شدی مشرک می‌شدی یا عَصیان می‌کردی، پس اصلح برای تو مردن در کودکی بود». این عذرِ معتزلی از [فعل] خدای تعالی است. ولی در این زمان [دوزخیان] از درکاتِ دوزخ فغان برآوردند و گویند: «پروردگارا! آیا نمی‌دانستی که چون ما بالغ شویم مشرک گردیم، پس چرا ما را در کودکی نمیراندی، زیرا ما به فروتر از پایگاهِ کودک مسلمان نیز خرسند بودیم؟» حال به این سؤال چه جواب می‌توان داد، و آیا در این زمان جز قطع به این واجب نیست که امور الهی به حکم جلال متعال تر از آن است که به میزانِ اهل اعتزال سنجیده شود؟

۱. راجع به «اصلح»، به «مقدمه» کتاب.

۲. «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ».

۳. ظاهراً غزالی از اصلی که قبلاً گفته بود غافل مانده یا تغافل می‌کند که هیچکس چه کودک و چه جوان و پیر و چه مؤمن و فاسق و کافر نمی‌تواند در کار خدا چون و چرا بکنند. به قولِ شیخ محمود شبستری:

نباشد اعتراض از بنده موزون!

ورا زبید که پرسد از چه و چون

۸۹. و اگر گویند: «هرگاه بر رعایتِ اصلح قادر بوده آنگاه اسباب عذاب را بر ایشان مُسَلِّط ساخته، این قبیح بوده و سزاوار در حکمت نمی‌بوده؟» گوییم: قبیح آن چیزی است که موافق غرض نباشد، چنانکه چیزی نزد شخصی قبیح است و نزد غیر او حَسَن است هرگاه موافق غرض یکی از آن دو دَوْن دیگری باشد، تا بدانجا که قتل شخص نزد اولیای او قبیح شمرده می‌شود و حال آنکه دشمنان او آنرا پسندیده می‌شمارند. پس اگر به قبیح چیزی اراده کنند که موافق با غرض خدای سبحان نیست، این مُحال باشد، زیرا او غرضی ندارد، پس تصوّر قبیحی از سوی او بتصوّر نمی‌آید، همچنانکه تصوّر ظلم از او بتصوّر نمی‌آید، چه تصرفی از او در ملک غیر بتصوّر نمی‌آید. و اگر به قبیح آن چیزی اراده کنند که موافق غرض دیگری نیست، پس چرا می‌گویید: این کار بر او محال است؟ و آیا این جز تشبیه صرف نیست<sup>۱</sup> که به خلاف آن گواهی می‌کند آنچه ما از مخاصمت دوزخیان فرض کردیم؟ و این از کجا رعایتِ اصلح را ایجاب می‌کند. و اما «حکیم» از میان ما کسی است که مراعات اصلح می‌کند نَظَر به نفس خودش که تا در دنیا به آن استفاده ثناء و در آخرت استفاده ثواب بکند، یا به آن از نفس خود آفتی را دفع کند. و این همه بر خدای سبحان و متعال مُحال است.

۹۰. - (اصل هشتم) این است که معرفتِ خدای سبحان و طاعتِ او به ایجابِ خدای تعالی و شرعِ او واجب است نه به عقل برخلاف معتزله. زیرا عقل اگر هم طاعت را ایجاب کند یا خالی از این نیست که آن را ایجاب می‌کند بدون فایده‌یی، و آن مُحال است<sup>۲</sup>، زیرا عقل عَبَث<sup>۳</sup> را ایجاب نمی‌کند، و یا اینکه آن را برای غرض و فایده‌یی

۱. یعنی تشبیه افعال آدمیان، در آنچه مواضع آن را «عدل» و «رعایتِ اصلح» می‌خوانند به افعالِ خدا، جایز نیست.

۲. باید گفت:

اندر این ره گر خرد ره بین بُدی	فخر رازی راز دارِ دیسن شدی
چونکه او خود لَمْ یَذُقْ لَمْ یَدْرِ بُود	عقل و تخیلاتِ او حیرت فرزود

(مولوی، مثنوی، ۳/۲۰۶، علاء).



ایجاب می‌کند، و این نیز یا به معبود برمی‌گردد، و آن در حقّ معبود متعال محال است، زیرا او از اغراض و فواید مقدّس و منزّه است، بلکه کفر و ایمان و طاعت و عصیان در حقّ او یکسان است؛ و یا اینکه به‌بنده برمی‌گردد، و آن نیز محال است، زیرا او را در حال غرضی نیست، بلکه بدان رنج می‌برد و به سبب آن از شهوات منصرف برمی‌گردد، و در پایان جز ثواب و عقاب چیزی نیست، و از کجا می‌داند که خدا بر معصیت و طاعت ثواب می‌دهد و عقاب نمی‌کند با اینکه طاعت و معصیت در حقّ او متساوی اند، زیرا او را به یکی دوی دیگری میلی نیست، و نه او را به یکی از آندو اختصاص هست. و همانا تمیز این به شرع دانسته می‌شود.<sup>۱</sup>

۹۱. و البتّه گمراه شده است هرکس که این [مفهوم یا معنی] را از مقایسه میان خالق و مخلوق گرفته است آنجا که میان شکر و کفران فرق نهاده است زیرا که به یکی از آنها راحت شدن و اهتزاز و لذّت یافتن پدید می‌آید و به دیگری نه. و اگر گویند: چون نظر و معرفت جز به شرع واجب نیست، و شرع نیز در آنچه مکلف در آن نظر می‌کند استقرار نمی‌یابد. پس هرگاه مکلف به پیامبر (ص) بگوید: عقل نظر را برای من ایجاب نمی‌کند و شرع نیز نزد من ثابت نیست مگر به نظر، و به نظر هم اقدام نمی‌کنم. این به إفحام و عاجز ساختن رسول (ص) می‌انجامد.

گوییم: این شبیه قول کسی است که به کسی دیگر که در جایی از جاها ایستاده بگوید «پشتِ سرت جانور درنده‌یی هست و اگر از جای خود نجُنبی تو را بکشد، و اگر به پشتِ خود برگردی و بنگری درستی گفتارِ مرا تصدیق کنی». ولی ایستاده بگوید: «درستی تو ثابت نمی‌شود تا وقتی که من به پشتِ برنگشته‌ام، و من به پشتِ بر نمی‌گردم و نمی‌نگرم تا وقتی که راستگویی تو ثابت گردد». و این سخن البتّه دلالت بر حماقتِ این گوینده می‌کند، چه خود را در معرض هلاک قرار می‌دهد. و حال آنکه در این کار بر

۳. الْعَبَثُ: مالا فائدة فیه = عَبَث هر آن چیزی است که در آن فایده‌یی نباشد؛ بیهوده

۱. تأکید اشعریانه است بر این اصل که حُسن و قُبْح هر چیز از جمله اعمال شرعی است نه عقلی.

هدایت‌گر راهنماینده زیانی نیست. حال رسول (ص) نیز چنین است، چه می‌گوید «پشتِ سرِ شما مرگ و پس از آن درندگان زینبار و آتش‌های سوزان است، اگر از آنها حذر نگیرید، و صدق مرا با التفات به معجزه من بشناسید [رستگار شوید] و گرنه هلاک شوید. پس هر کس التفات کند و بشناسد و احتراز جوید نجات یابد؛ و هر کس التفات نکند و اصرار و عناد ورزد هلاک شود و پست گردد، و بر من زیانی نیست اگر همه مردمان هلاک شوند، و جز رسانیدن پیام اشکار مرا نیست»<sup>۲</sup>

۹۲. پس شرع وجود درندگان زیانمند را پس از مرگ می‌شناساند، و عقل فهم کلام او و احاطه به امکان قول او را در آینده افاده می‌کند، و طبع بر حذر کردن از ضرر برانگیخته می‌شود. و معنای اینکه چیزی واجب است این است که در ترک کردن آن زیان است، و معنی اینکه شرع [امری] را ایجاب می‌کند این است که ضرر متوقع را می‌شناساند، زیرا عقل به سرعت برای زیان پس از مرگ، زمان پیروی از شهوات، هدایت نمی‌کند. و این است معنی شرع و عقل و تأثیر آن دو در تقدیر واجب. و اگر ترس عقاب بر ترک مأمور به نباشد و خوب ثابت نباشد، زیرا واجب را معنایی جز این نیست که ترک آن با ضرری در آخرت پیوند داشته باشد.<sup>۳</sup>

۹۳. - (اصل نهم) این است که بعثت پیامبران - برخلاف براهمه<sup>۴</sup> - محال نیست آنجا

۱. حذر گرفتن = کناره گرفتن. حافظ می‌گوید (دیوان، ۵۹، قزوینی):

آن عشوه داد عشق که مفتی زره برفت و آن لطف کرد دوست که دشمن حذر گرفت!

۲. استفاده از قرآن مجید است که از جمله می‌گوید «فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فاعلموا أَنَّمَا عَلَيَّ رِسُولُنَا الْبَلَاغُ»

(مانده، ۵ / آیه ۹۲) و یا اینکه می‌گوید «وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ» (آل عمران، ۳ / آیه ۲۰).

۳. معنی واجب این است که ضرر آخرت یعنی عذاب را از بنده دور سازد.

۴. براهمه = (برهمنان) گروهی از دانشمندان دینی هند هستند، و درباره نبوت عقیده دارند که آنچه

پیامبر می‌آورد یا موافق عقل است و یا مخالف عقل است، اگر موافق عقل باشد، تحصیل حاصل است و

دیگر نیازی به وجود او نیست، و اگر مخالف عقل باشد، بنابراین و خوب نبوت باطل می‌گردد (فاضل مقداد،

شرح الباب الحادی عشر، ۱۴۱ - ۱۳۹، ترجمه و تصحیح و توضیح نگارنده، اساطیر، چاپ سوم، ۱۳۷۹ هـ ش)

که می‌گویند «در بعثت ایشان فایده‌ی نیست زیرا با وجود عقل از آنها بی‌نیازی هست»؛ زیرا عقل به افعالی که در آخرت نجات بخش است هدایت نمی‌کند، همچنانکه به دواهای مفید در تندرستی راه نمی‌نماید. پس حاجت مردم به پیامبران مانند حاجت ایشان به طبیبان است، ولیکن صدق طبیب به تجربه دانسته می‌شود و صدق پیامبر به معجزه.<sup>۱</sup>

- (اصل دهم) این است که خدای سبحان محمد (ص) را خاتم پیامبران فرستاده و ناسخ شریعت‌های قبل از خودش همچون شریعت یهود و نصاری و صائبان، و او را به معجزات ظاهره و آیات باهره مانند انشقاق قمر و تسبیح سنگریزه، و به سخن درآوردن گنگ، و جاری شدن آب از انگشتانش تأیید کرده است؛ و از آیات ظاهره‌ی که بدان با همه تازیان تحدی کرد قرآن عظیم بود، زیرا آنان با وجود شهرت و امتیازشان به فصاحت و بلاغت، به اسیر کردن و غارت و قتل و اخراج او کمر بستند چنانکه خدای تعالی از آنها خبر می‌دهد، ولیکن بر معارضه او درآوردن مانند قرآن قادر نشدند، زیرا در قدرت بشر نبود که میان جزالت قرآن و نظم آن جمع کند، با آنچه در آن از اخبار پیشینیان بود، با اینکه او امی بود و در کتب ممارست نداشت، و از امور غیب خبرهایی می‌داد که درستی آنها در آینده تحقق یافت، چنانکه می‌گوید، «لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنین مخلصین رؤوسکم و مقصرین»<sup>۲</sup> (فتح، ۴۸ / آیه ۲۷)، و یا مانند اینکه می‌گوید «الم - غلبت الروم فی ادنی الارض و هم من بعد غلبهم سیغلبون فی بضع سنین» (روم، ۳۰ / آیه ۳).<sup>۳</sup>

۱. برای معنی «معجزه»، -جه: آشنایی با علوم قرآنی، ۲۱۹ و ما بعد، از نگارنده، اساطیر، چاپ ششم.  
 ۲. الف. لام. میم. رومیان مغلوب شدند؛ در نزدیک‌ترین زمین [به تازیان]، و آنها پس از مغلوب شدنشان بزودی غالب آیند.  
 ۳. الف. لام. میم. رومیان مغلوب شدند؛ در نزدیک‌ترین زمین [به تازیان]، و آنها پس از مغلوب شدنشان بزودی غالب آیند.

۹۴. ووجه دلالتِ معجزه بر صدق رسولان این است که: هر آن چیزی که بَشَر از انجام دادنِ آن ناتوان باشد، نباشد مگر فعلی برایِ خدای تعالی، پس هرگاه به تحدی پیامبر مقرون باشد نازل منزلتِ قول او می‌شود که «صَدَقْتَ». و این مانند ایستاده در پیشگاه پادشاه باشد که بر رعیتش مدعی می‌شود که او فرستاده پادشاه به سوی ایشان است، زیرا هرگاه او به پادشاه بگوید: اگر راست می‌گویی، برخلاف عادتِ خویش سه بار بر روی تخت بایست و سپس بنشین، پس اگر پادشاه این کار را بکند، آنگاه برای حاضران علم ضروری حاصل می‌آید به اینکه او نازل منزلتِ قولِ وی است که «صَدَقْتَ» یعنی راست می‌گویی.

### رکن چهارم

#### در سَمْعِیَات است و تصدیق آنچه آن حضرت (ص) از آن خبر داده (و مدارِ آن بر ده اصل است)

۹۵. (اصلِ اوّل) در حشر و نشر است، و آن هر دو در شرع وارد شده است و آن حقّ است و تصدیق به آن دو واجب است. زیرا آن در عقل ممکن است. و معنای آن باز گردانیدن است پس از فانی ساختن، و این برایِ خدای تعالی مقدور است مانند آغاز انشاء و پدید آوردن. خدای تعالی می‌گوید «قال من یُحیی العظامَ وَهیه رمیم. قُلْ یحییها الذی انشأها أوّلَ مرّةٍ» (یس، ۳۶ / آیات ۷۸-۷۷).<sup>۱</sup> پس به ابتدا بر اعاده استدلال کرد. باز خدای تعالی می‌گوید «و ما خلقکم ولا بعثکم الا کنفسٍ واحده»<sup>۲</sup> (لقمان، ۳۱ / آیه ۲۸) و اعاده آغاز کردنِ دومی است، پس آن همچون ابتدایِ اوّلی ممکن است.

۹۶. (اصلِ دوم) سؤالِ منکر و نکیر است، و اخبار درباره آن وارد شده است، پس

۱. گفت: کی زنده خواهد کرد استخوانهایی را که پوسیده است؟ بگو: آن را همو زنده می‌کند که اوّل

بارش آفرید.

۲. آفریدن شما و برانگیختن آنان نیست مگر مانند [آفرینش] یک تن.

تصدیق بدان واجب است زیرا آن ممکن است، به دلیل آنکه چیزی جز إعادة حیات به جزئی از اجزاء که خطاب را بدان بفهمد، لازم ندارد، و آن در نفس خود ممکن است.<sup>۱</sup> و این معنی را دفع نمی‌کند آنچه ما از سکون اجزای میّت می‌بینیم و اگر سؤالی از او می‌کنند نمی‌شنویم، زیرا خوابیده هم به ظاهر خود ساکن است، و حال آنکه به باطن خویش آلام و لذّات را ادراک می‌کند چنانکه تأثیر آن زمان بیدار شدن محسوس می‌افتد. و رسول (ص) کلام جبرئیل (ع) را می‌شنید و او را می‌دید<sup>۲</sup>، و حال آنکه کسانی که اطراف او بودند او را نه می‌دیدند و نه می‌شنیدند «و [مردم] به چیزی از دانش او احاطه نیابند مگر آنچه را بخواهد»<sup>۳</sup> (بقره، ۲ / آیه ۲۵۵)، و چون برای ایشان [آن] سمع و رؤیت آفریده نشده بود او را ادراک نمی‌کردند.

۹۷. - (اصل سوم) عذاب قبر است و شرع آن را ایراد کرده است. خدای تعالی می‌گوید «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ»<sup>۴</sup> (غافر، ۴۰ / آیه ۴۷-۴۶) و از رسول (ص) و سلف صالح مشهور شده است که از عذاب قبر استعاده می‌کرده‌اند. و آن ممکن است پس تصدیق به آن واجب می‌آید. و نباید تفرّق اجزای میّت در شکم‌های درندگان و چینه‌دان پرندگان از تصدیق بدان مانع آید، زیرا مُدْرِكِ آلم عذاب از حیوان اجزای مخصوصی است که خدای تعالی بر اعاده ادراک به آنها قادر است.

۱. توضیح این مطلب را پیش از این آوردیم و بیان کردیم که به عقیده اشاعره همه کاری برای خدا ممکن است و او برانجام دادن آن قادر است.

۲. در این باره چند قول گفته‌اند: (یکی اینکه) آن حضرت (ص) وی را به صورت دحیه الکلبی می‌دید؛ (دومی اینکه) آن حضرت به صورت فرشته درمی‌آمد؛ و (سومی اینکه) جبرئیل به صورت آدمی متمثل می‌شد، چنانکه بر مریم (ع) به صورت بشر ظاهر می‌گردید.

۳. «... و لا یحیطون بشئی من علمه إلا بما شاء...»

۴. [این گروه ناباوران را] بامداد و شبانگاه برآتش عرضه کنند. و روزی که قیامت برپا شود [خدا گوید]: درآورید قوم فرعون را به سخت‌ترین عذاب.

۹۸. (اصل چهارم) میزان است. و آن حق است. خدای تعالی می‌گوید «و نضع الموازینَ القسطَ لیومِ القیامةِ»<sup>۱</sup> (انبیاء، ۲۱ / آیه ۴۷)  
و باز می‌گوید «فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمَفْلُحُونَ، وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ...»<sup>۲</sup>  
(مؤمنون، ۲۳ / آیه ۱۰۳-۱۰۲؛ قارعه، ۱۰۱ / آیه ۶) و وجه آن این است که خدای تعالی در صحائف اعمال به حساب درجات اعمال نزد خود وزنی پدید می‌آورد، و بدینسان مقادیر اعمال بندگان برای بندگان معلوم می‌گردد تا برای ایشان عدل در عقاب یا فضل در عفو و افزون ساختن ثواب آشکار می‌شود.

۹۹. - (اصل پنجم) صراط است، و آن پُلی است که بر روی دوزخ کشیده شده نازک‌تر از موی و تیزتر از شمشیر. خدای تعالی می‌گوید «فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُورُونَ»<sup>۳</sup> (صافات، ۳۷ / آیه ۲۳) و این ممکن است، پس تصدیق به آن واجب است، زیرا خدایی که قادر است پرنده را در هوا بپراند قادر است که آدمی را بر صراط بگذراند.

۱۰۰. - (اصل ششم) این است که بهشت و دوزخ دو مخلوق اند. خدای تعالی می‌گوید «وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ»<sup>۴</sup> (آل عمران، ۳ / آیه ۱۳۳). و اینکه می‌گوید «أُعِدَّتْ» دلیل بر این است که آن مخلوق است، پس جاری ساختن آن بر ظاهر واجب است، زیرا در آن مُحالی نیست و نمی‌توان گفت: در آفرینش آن دو پیش از روز جزا فایده‌یی نباشد، زیرا خدای تعالی

۱. و به روز رستاخیز ترازوهای عدل بنهیم.

۲. و هرکس ترازوی [کارهای نیک] او گرانستگ باشد، پس آن جماعت اند که ایشان رستگارند. و هرکس ترازوی او سبک باشد...

۳. پس آنان را به راه دوزخ راه نمایید و [گوییم] بازشان دارید که آنها پرسیده شوند

۴. و بشتابید به سوی آمرزشی از پروردگارتان؛ و [به سوی] بهشتی که پهنای آن [به اندازه] آسمانها و زمین است، [و] برای پرهیزگاران آماده شده است.

چنان است که «هرکاری بکند از آن نپرسند و حال آنکه ایشان [یعنی بندگان] پرسیده شوند»<sup>۱</sup>

۱۰۱. - (اصل هفتم) این است که امام حقّ پس از رسول (ص) ابوبکر، پس از آن عمر، پس از آن عثمان و پس از آن علی - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ - است. و هرگز از رسول (ص) نَصِي بر امامی نبوده است،<sup>۲</sup> زیرا اگر بود به ظهور سزاوارتر می بود، تا آحادِ والیان و امیران را بر سپاهیان در بلاد نصب کند، و این پنهان نبوده است، پس چگونه پنهان ماند، و اگر آشکار بود پس چگونه اندراس یافت تا اینکه بدست ما نرسید. و ابوبکر امام نبود مگر به اختیار و بیعت. و اما فرض نصّ بر غیر او<sup>۳</sup>، در حقیقت نسبت دادن همه صحابه به مخالفت رسول (ص) و خَرَقِ اجماع است، و این از اموری است که کسی بر اختراع آن جرأت نکرده است مگر روافض.<sup>۴</sup>

۱۰۲. و اعتقادِ اهل سنت تزکیه همه صحابه و ثنایِ برایشان است، چنانکه خدای سبحان و رسول او (ص) بر آنها ثنا گفته اند و آنچه میان معاویه و علی - رضی اللهُ عنهما - جریان یافت مَبْنی بر اجتهاد بود نه منازعه از سوی معاویه در امامت. زیرا علی (ع) گمان می بُرد که تسلیم قاتلانِ عثمان با وجودِ کثرتِ عشایرشان و اختلاطشان در قشون به اضطراب در امرِ امامت در بدایت آن می انجامد، پس تأخیر را صواب تر می دانست؛ و حال آنکه معاویه گمان می بُرد که تأخیر کارایشان با وجودِ بزرگی جنایتشان موجب

۱. لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ.

۲. البتّه شیعه این عقیده را قبول ندارند و به وجودِ نصّ اعتقاد دارند (فاضل مقداد، شرح الباب الحادی عشر، ۱۷۱-۱۴۹، ترجمه و تصحیح و توضیح نگارنده، اساطیر).

۳. یعنی بر غیر ابوبکر، با وجود اینکه نَصِي روشن نبوده، چون قاطبه صحابه در این باره چیزی نگفته اند - به نظر عَزّالی - نسبت دادن صحابه به دروغ‌گویی و خَرَقِ اجماع است.

۴. روافض، در اینجا مقصود شیعیان‌اند که امامت و خلافت شیخین را رفض یعنی زَد کردند (حلبی، تاریخ علم کلام ۱۳۸ - ۱۱۱، اساطیر).

إِغْرَاءٍ بِهٖ اِثْمُهُ مِيْ غَرَّدَ و مایهٔ خون ریزی بسیار می‌گردد. و افاضلِ عالمان گفته‌اند «كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ»<sup>۱</sup>، و بعضی از قائلان گفته‌اند «مُصِيبٌ يَكِي بِيْش نَبُوْدَه، و هِيْجِ خَدَاوَنْد تَحْصِيْلِي هَرْگِز بَه تَخْطِئُهُ عَلِي (ع) نَرْفْتَه اسْت.»<sup>۲</sup>

۱۰۳. - (اصل هشتم) این است که فضل صحابه - رضی الله عنهم - برحسب ترتیب ایشان در خلافت است. چه حقیقتِ فضل آن چیزی است که نزد خدای تعالی فضل است، و این امری است که جز رسول خدا بر آن اطلاع نداشت، و در ثنای بر همهٔ ایشان آیات و اخبار بسیاری وارد شده است. و همانا دقایقِ فضل و ترتیب را در آن کسانی ادراک می‌کنند که مشاهده کنندگان وحی و تنزیل به قرائنِ احوال و دقایقِ تفضیل بوده‌اند. و اگر آنها این معنی را نمی‌فهمیدند هرگز کار را بر این منوال ترتیب نمی‌دادند، زیرا چنان بودند که در این راه خدا ملامتِ ملامتگري ایشان را نمی‌گرفت و صارفی ایشان را از حقّ منصرف نمی‌ساخت و باز نمی‌زد.

۱۰۴. - (اصل نهم) این است که شرایط امامت پس از اسلام و تکلیف پنج چیز است: دُكُوْرَت (نرینگی)، وَرَع، علم، کفایت، و نسبتِ قریشی. زیرا آن حضرت (ص) می‌گوید «الْاِثْمَةُ مِنْ قَرِيْشٍ»<sup>۳</sup>. و هرگاه تعدادی از موصوفان بدین صفات اجتماع کنند، امام آن کسی باشد که بیعت از سوی بیشتر مردم برای او منعقد گشته باشد. و هرکس مخالفِ اکثر باشد باغی باشد و برگردانیدن او به انقیاد از مردم واجب است.

۱۰۵. - (اصل دهم) این است که اگر وجود وَرَع و علم در کسی که متصدی امامت

۱. هر مجتهدی صواب کار است.

۲. باز انصاف داده که اگر چه علی (ع) و معاویه اجتهاد کرده‌اند، ولی کسی امیرمؤمنان را تخطئه نکرده

است!

۳. پیشوایان از قریش‌اند. در این باره، به دو کتاب این ضعیف (تاریخ علم کلام، ۱۱۱ - ۱۳۸)؛ و تاریخ

اندیشه‌های سیاسی در اسلام، ۱۲۸ - ۱۲۰، چاپ دوم، هر دو از انتشارات اساطیر) که بحث مفصلی در این باره

آمده است.



می‌شود متعذر باشد، ولیکن با کنار گذاشتن او فتنه‌یی برپا شود که طاقت آن نباشد،<sup>۱</sup> به انعقادِ امامتِ او حکم می‌کنیم، زیرا اگر در استبدال او دچار تحریک فتنه شویم ضرری که مسلمانان از این قبیل خواهند دید افزون‌تر از فوت نقصان این شروطی است که برای مزیتِ مصلحت اثبات کرده‌اند. پس نباید اصل مصلحت در هوس مزایا منهدم گردد.<sup>۲</sup> و این کار مانند این باشد که قصری بسازند و شهری را خراب کنند؛ و یا اینکه باید حکم به خالی ماندن بلاد از امام و فاسد گشتن احکام بدهیم. و این محال است. چه ما به نفوذِ قضایِ اهل بغی در بلادشان به سبب احساس حاجت حکم می‌کنیم. پس چگونه به صحّتِ امامت در زمان حاجت و ضرورت حکم نکنیم.

پس این ارکان اربعه حاوی اصول اربعین است و آن قواعد عقاید است. هرکس بد آنها معتقد باشد موافقِ اهل سنت و مباین گروه اهل بدعت است. و خدای تعالی ما را به توفیق خود تسدید کند و به حقّ و تحقیق آن راه نماید به مینت و سعّتِ جود و فضلِ خودش. و دُرودِ دهادِ خدا بر سرورِ ما محمّد و بر آلِ او و بر هر بنده برگزیده.

۱. اشاره به این اصل است که اهل سنت می‌گفتند «سلطان غشوم خیر من فتنه دوم» سلطان ستمکاری از فتنه پایداری بهتر است.

۲. یعنی مصلحتِ مسلمانان و امنیتِ ایشان در هوس اینکه خلیفه باید خداوند مزیت علم و عصمت باشد پایمال نگردد، و این کنایه به اعتقاد شیعه است که می‌گفتند: در امامت عصمت شرط است و نیز امامت مفضول بر فاضل عقلاً قبیح است (علامه حلی، کشف المراد، ۳۲۱، چاپ قم، بی. تا.)

## فصل چهارم

(در ایمان و اسلام و اتصال و انفصال میان آن دو و آنچه از زیادت و نقصان و استثنای سلف در آن راه می‌یابد)

و در آن سه مسأله است :

۱۰۶. - (مسأله اول) این است که اختلاف کرده‌اند در اینکه اسلام همان ایمان است یا غیر آن، و اگر غیر آن است این از آن منفصل است و بدون آن یافته می‌شود یا بدان پیوند دارد و با آن ملازم است. پس گفته‌اند که: آن دو یک چیزاند؛ و گفته‌اند که آن دو چیز نامتواصل اند؛ و گفته‌اند که: آن دو دو چیزاند و لیکن یکی از آن دو به دیگری پیوند دارد.

و ابوطالب مکی در این باره کلامی آورده است که سخت مضطرب و بسیار دراز است. و لیکن<sup>۱</sup> ما در اینجا به تصریح حق اقدام می‌کنیم بی آنکه در نقل چیزی تعصب

---

۱. قَوْتُ الْقُلُوبِ، ۹۹/۲ - ۸۳ «الفصل الثالث و الثلاثون فی ذکر دعائم الاسلام الخمس التي بُنِيَ عليها»، بيروت، دار صادر، بی.تا. ابوطالب محمد بن علی بن عطیة حارثی مکی (وفات، ۳۸۶ هـ) صوفی و محدث سده چهارم هجری، اصلاً ایرانی بوده ولی به سبب مجاورت با مکه به مکه شهرت یافته است. کتاب معروف او قوت القلوب فی معامله المحبوب نام دارد، و شهرت بسیاری یافته. غزالی و دیگران از آن بسیار استفاده کرده‌اند ولی از او و کار او به نیکی یاد نکرده‌اند. مولوی درباره نوح (ص) سخن رانده و از

کنیم یا از حق متمایل بشویم، زیرا آن کار را حاصلی نباشد. پس گوییم: در این [مسأله] سه مبحث هست: بحثی از موجب دو لفظ در لغت؛ و بحثی از مراد به آن دو در اطلاق شرع؛ و بحثی از حکم آن دو در دنیا و آخرت.

۱۰۷. و بحثِ اوّل لغوی است: دومی تفسیری؛ و سومی فقهی شرعی. بحث اوّل در موجب لغت است، و حقّ در آن این است که ایمان عبارت از تصدیق است، چه خدای تعالی می‌گوید «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا»<sup>۱</sup> (یوسف، ۱۲ / آیه ۱۷) ای بِمُصَدِّقٍ. و اسلام عبارت است از تسلیم و استسلام به اذعان و انقیاد و ترکِ تمرد و ایاء و عناد. و تصدیق را محلّ خاصّی است. و آن قلب است، و زبان ترجمان است. و اما تسلیم در قلب و زبان و اندام‌ها عامّ است، زیرا هر تصدیقی به قلب همان تسلیم و ترک انکار و ایاء است و همچنین است اعتراف به زبان، و نیز طاعت و انقیاد به جوارح. پس به موجب لغت اسلام اعمّ است و ایمان اخصّ، لذا ایمان عبارت از شریف‌ترین اجزای اسلام است. و در این صورت هر تصدیقی تسلیم است ولی هر تسلیمی تصدیق نیست.

بحث دوم درباره اطلاق شرع است. و حقّ در آن این است که شرع استعمال آن دو را بر سبیل تراذّف و تواژد، و هم بر سبیل اختلاف، و هم بر سبیل ندخل ایراد کرده است. اما مترادف در این قول خدای تعالی است که می‌گوید «فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين. فما وجدنا فيها غير بيتٍ من المسلمين»<sup>۲</sup> (ذاریات، ۵۱ / آیه ۳۶)، و به اتفاق جز یک خانه نبود. و باز خدای تعالی می‌گوید «يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان

→ رسالة قُتَيْبِي و قوت القلوب مَكِّي نام برده است :

بود هر روزیش تذکیر تُوی

نوح نهصد سال در راه سَوِيّ

نه رساله خوانده نه قوت القلوب

لعلّ او گویا زیاقوت القلوب

(مشنوی، ۶/۱۴۶، علاء الدوله). برای اطلاع بیشتر از احوال و عقاید مکی، ← (حلبی، مبانی عرفان و

احوال عارفان، ۳۴۶-۳۴۳، چاپ دوم، اساطیر).

۱. و نیستی تو ما را باور دارنده یعنی تصدیق کننده و براست دارنده.

۲. و در آنجا جز یک خاندان از مسلمانان نیافتیم.

كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ»<sup>۱</sup> (یونس، ۱۰ / آیه ۸۴). و آن حضرت (ص) می گوید: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ»<sup>۲</sup>. و اما اختلاف آن است که خدای تعالی می گوید «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا، قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْلَمْنَا»<sup>۳</sup> (حُجْرَات، ۴۹ / آیه ۱۴) و معنای آن است که استسلمنا فی الظاهر<sup>۴</sup>. پس در اینجا به ایمان تنها اراده تصدیق به قلب کرده؛ و به اسلام، استسلام ظاهر به زبان و جوارح یعنی اندام‌ها. و در حدیث جبرئیل (ع) آمده است که چون رسول (ص) از حقیقت ایمان از وی پرسید گفت «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ آيَوْمِ الْآخِرِ وَ بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَ بِالْحِسَابِ وَ بِالْقَدَرِ خَيْرُهُ وَ شَرُّهُ»<sup>۵</sup>. پس آن حضرت (ع) گفت: «فَمَا الْإِسْلَامُ» پس اسلام چیست؟ و او با ذکر خصایل خمس جواب داد<sup>۶</sup>. پس به اسلام از تسلیم ظاهر به گفتار و کردار تعبیر کرد. و در حدیث از سعد<sup>۷</sup> می آید که: آن حضرت (ص) مروی را عطا داد و دیگری را نداد. سعد او را گفت: ای فرستاده خدا فلان را رها کردی و عطایش ندادی و حال آنکه او مؤمن است. پس رسول (ص) گفت «أَوْ مُسْلِمٌ فَأَعَادَ عَلَيْهِ فَأَعَادَ رَسُولُ اللَّهِ...». و اما تداخل نیز چنین است که از آن حضرت پرسیدند که «کدامیک از اعمال افضل است» و آن حضرت گفت: اسلام، سائل پرسید:

۱. [و موسی گفت] ای قوم من! اگر شما به خدا ایمان آورده‌اید. پس بر او توکل کنید اگر گردن نهادگانی.
۲. «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ» اسلام بر پنج چیز بنا شده. بخاری و مسلم آن را از حدیث ابن عمر اخراج کرده («حاشیة» احیاء، ۱/۱۱۵).
۳. بادیه نشینان گویند ایمان آوردیم. بگو ایمان نیاورده‌اید ولیکن بگوئید اسلام آورده‌ایم.
۴. استسلم: انقاد (المتجد). یعنی در ظاهر منقاد شدیم.
۵. اینکه به خدا و فرشتگان او و کتاب هایش و رسولانش و روز بازپسین و به برانگیخته شدن پس از مرگ و به حساب و به قدر - خیر آن و شرش - ایمان بیاوری.
۶. خصایل پنجگانه‌یی که در حدیث «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ» یاد شده است.
۷. به تخصیص نفهمیدم سعد بن معاذ منظور است یا سعد بن عباده، هر چند که اولی بیشتر مُحْتَمَل است. سعد بن معاذ از مشاهیر صحابه و از بزرگان انصار، و سِبَدِ قَبِيلَةِ أَوْسِ بَدْرٍ و در غزواتِ بَدْرٍ و أُحُدٍ شرکت کرد، در واقعه خندق (سال ۵ هـ.ق.) مجروح شد، و از آن جراحت وفات یافت (رزکلی، الاعلام، ۸۸/۳؛ دائرة المعارف فارسی، ۱/۱۲۹۵).

کدام اسلام؟ و آن حضرت (ص) گفت: ایمان.

۱۰۹. و این دلیل براختلاف و برتداخل است، و آن موافق‌ترین استعمالات در لغت است. زیرا ایمان، عملی از اعمال است و آن فاضل‌ترین آنهاست. و اسلام، همان تسلیم است یا به قلب یا به زبان و یا به جوارح، و فاضل‌ترین آنها همان است که به قلب باشد، و آن تصدیقی است که ایمان خوانده می‌شود. و استعمال آن دو بر سبیل اختلاف و بر سبیل تداخل و هم بر سبیل تراذف هیچ یک خارج از طریق تجوز در لغت نیست: اما اختلاف، چنان است که ایمان را تنها تصدیق به قلب بشماریم و آن موافق لغت است. و اسلام عبارت است از تسلیم ظاهراً، و آن نیز موافق لغت است زیرا به تسلیم به بعضی از محل‌های تسلیم نیز به نام تسلیم خوانده می‌شود، و از شرط حصول اسم عموم معنی برای هر محلی که ممکن است معنی در آن پیدا شود نیست، زیرا اگر کسی بخشی از تن دیگری را بپسآود او را پسآونده گویند اگر چه همه تن او را نپسآویده است. پس اطلاق اسم اسلام بر تسلیم ظاهر زمان عدم تسلیم باطن مطابق زبان است و بر این وجه است قول خدای تعالی «قَالَتِ الْاَعْرَابُ اَمَّا قُلْ لَمْ تَوْمِنُوا و لکن قولوا اسلمنا»، و قول آن حضرت (ص) در حدیث سعد «اَوْ مُسْلِمٌ» جاری گشته است، زیرا یکی از آندو بر دیگری تفضیل داده شده است، و به اختلاف تفاضل دو مسمی را اراده می‌کند. و اما تداخل نیز در خصوص ایمان موافق لغت است، و آن چنین است که اسلام را عبارت از تسلیم به قلب و قول و عمل یکجا بشمارند. و ایمان عبارت از قسمتی از آن چیزی است که در اسلام داخل می‌شود، و آن تصدیق به قلب است و همان است که به تداخل مورد نظر ما بود، و آن موافق لغت است در خصوص ایمان و عموم اسلام برای همه. و بنابراین در قول او «ایمان» در جواب قول سائل خارج می‌شود یعنی اسلام افضل است، زیرا وی خصوصاً ایمان را از اسلام کرد و آن را در این داخل ساخت. و اما استعمال آن بر سبیل تراذف بدین طریق است که اسلام را عبارت از تسلیم به قلب و ظاهر با هم بدانیم، زیرا همه اینها تسلیم است، و ایمان نیز چنین است، و تصرف در ایمان علی‌الخصوص

به تعمیم آن و داخل ساختن ظاهر در معنای آن است، و آن جایز است، زیرا تسلیم ظاهر به قول و عمل ثمره تصدیق باطن و نتیجه آن است، و ما درخت می‌گوییم و بدان - بر سبیل تسامح - درخت و میوه آن را اراده می‌کنیم. پس به این اندازه از تعمیم مرادف نام اسلام می‌گردد و با آن مطابق می‌گردد، و بر آن افزوده و از آن کاسته نمی‌شود، و با آن بر قول خدای تعالی و جهی پدید می‌آید که می‌گوید «فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»<sup>۱</sup> (ذاریات، ۵۱ / آیه ۳۶).

۱۱۰. بحث سوم از حکم شرعی است، و اسلام و ایمان دو حکم اخروی و دنیوی است. اما اخروی، و آن بیرون آوردن از آتش دوزخ و منع تخلید است، چه رسول (ص) گفته است «يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ»<sup>۲</sup>. و در این اختلاف کرده‌اند که این حکم بر چه چیزی ترتب می‌یابد، و از آن چنین تعبیر کرده‌اند که ایمان چیست؟ بعضی گفته‌اند که آن مُجَرَّدِ عَقْد است؛ بعضی گفته‌اند: آن عبارت از «عقد به قلب و شهادت به زبان» است؛ دیگری عنصر سومی بر آن افزوده، و آن «عمل به ارکان» است. و ما پرده از روی آن بر می‌داریم و گوییم: هرکس میان این سه جمع کند خلاقی نیست در اینکه قرارگاه او بهشت است، و این درجه‌ی [اولا] است؛ و درجه دوم این است که دو مورد و قسمتی از سوم پیدا شود، و آن عقد و قول و بعضی از اعمال است، ولیکن خداوند آن مرتکب کبیره شود یا بعضی از کبیره‌ها را انجام دهد. و در اینجا است که معتزله می‌گویند: او بدین کار از ایمان خارج شده ولی داخل کفر هم نشده، بلکه اسم او فاسق است و او بر پایگاهی میان دو پایگاه است، و در آتش دوزخ مغلد

۱. و در آنجا جز یک خاندان از مسلمانان نیافتیم. اشاره به آیه قبل از این است که استدلال غزالی نیز بدان متکی است و یاد نکرده و آن این است که می‌گوید «فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين» (ذاریات، ۵۱ / آیه ۳۵) و خلاصه سخن این است که خدا آنها را در یک آیه «مؤمنین» خواند، و در آیت بعدی «مسلمین». پس اسلام و ایمان گاهی مترادف باشند و این از آن موارد است.

۲. بیرون می‌آید از دوزخ هرکس که در دلش همسنگ ذره‌ی از ایمان باشد. این حدیث را بخاری و مسلم در صحیح‌های خود از حدیث ابوسعید خدری در شفاعت استخراج کرده‌اند ("حاشیه" اجزاء، ۱/۱۱۶).

است. و این چنانکه بزودی یاد خواهیم کرد باطل است؛ درجه سوم این است که تصدیق به قلب و شهادت به زبان پیدا شود اما اعمال جوارح نباشد. و در حکم او اختلاف کرده‌اند. ابوطالب مکی گوید «عمل به جوارح از ایمان است و بدون آن تمام نمی‌شود»، و در آن ادعای اجماع کرده است، و به دلیل‌هایی استدلال کرده است که به نقیض غرض او ایشعار دارد، مانند این قول خدای تعالی «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»<sup>۱</sup> (فاطر، ۳۵ / آیه ۷)، زیرا این دلیل می‌کند بر اینکه عمل و رای ایمان است نه از نفس ایمان، و گرنه عمل در حکم تکرار می‌شود.<sup>۲</sup> و عجب این است که او ادعای اجماع کرده، و با این همه قول رسول (ص) را نیز نقل کرده که «لَا يُكْفَرُ أَحَدٌ إِلَّا بَعْدَ حُجُودِهِ لِمَا أَقْرَبَهُ»<sup>۳</sup>. و نیز بر معتزله قول ایشان را به تخلید در آتش به سبب [معاصی] کبیره انکار می‌کند، و حال آنکه قائل به این قائل به نفس مذهب معتزله است زیرا او را گویند: «هرکس به دلش صادق باشد و به زبانش شهادت دهد و در همان حال بمیرد آیا وی در بهشت باشد؟» و ناچار است بگوید آری، و حال آنکه در آن حکم به وجود ایمان است و نه عمل. پس می‌افزاییم و گوییم: اگر زنده بماند تا وقتی که وقت یک نماز بر او داخل شود پس آن را ترک کند آنگاه بمیرد یا زنا کند و بمیرد، آیا در آتش جاودانه می‌ماند؟ پس اگر بگوید آری، این همان مراد معتزله است، و اگر بگوید نه، همین تصریح است به اینکه عمل رکنی از نفس ایمان نیست و نه شرطی در وجود یافتن آن، و نه در استحقاق بهشت. و اگر بگوید که: بدان چنین اراده کرده‌ام که... مدت طویلی بزیاد و نماز نگذارد و بر چیزی از اعمال شرعی اقدام نکند، گوییم: ضبط این مدت چگونه است؟ و عدد این طاعاتی که به ترک آنها ایمان باطل می‌گردد کدام است؟ و شماره کبایری که به ارتکاب آنها ایمان باطل می‌گردد چیست؟ و این امری است که به تقدیر آن تحکم و خودرایی نمی‌توان کرد. و کسی اصلاً بدین راه نرفته است؛ درجه چهارم این است که تصدیق در

۱. آنکسان که ایمان آورده‌اند و کارهای نیک کرده‌اند.

۲. یعنی "ایمان" یک چیز و "عمل صالح" یک چیز دیگر است.

۳. کسی را تکفیر نمی‌توان کرد مگر پس از انکار بدانچه [قبلاً] بدان اقرار کرده بود.

دل پیدا آید پیش از آنکه به زبان بیاورد، یا به اعمال مشغول باشد و بمیرد، آیا می‌گوییم میان خود و میان خدای تعالی مؤمن مُرد؟ و این از اموری است که در آن و در شرط قول به تمام بودن ایمان در آن اختلاف کرده‌اند. می‌گوید<sup>۱</sup>: این شخص پیش از ایمان مرده است، و آن فاسد است، زیرا پیامبر (ص) می‌گوید «يُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ» و حال آنکه این شخص دلش به ایمان طافح است پس چگونه در آتش مغلّد باشد و در حدیث جبرئیل (ع) برای ایمان جز تصدیق به خدای تعالی و فرشتگان او [رسولان او] و کتابهای او و روز رستاخیز چیزی دیگر شرط نشده است چنانکه گذشت؛ درجه پنجم این است که به قلب تصدیق کند و از عمر نیز مُهلّت نطق او را مساعدت کند که دو کلمه شهادت را بگوید، و وجوب آندو را بداند و لیکن آن را بر زبان نیاورد، پس محتمل است که امتناعش را از نطق همانند امتناعش از نماز قرار دهد. و می‌گوییم: او مؤمن است و در آتش مغلّد نباشد. و ایمان عبارت از تصدیق محض است. و زبان ترجمان ایمان است، پس ناچار ایمان به تمام آن قبل از زبان موجود باشد تا اینکه زبان از آن ترجمه کند. و این اظهر<sup>۲</sup> است، زیرا مستندی جز بیروی موجب الفاظ نیست، و وضع زبان این است که: ایمان همانا عبارت از تصدیق به قلب است. و رسول (ص) گفته است «يُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ». و ایمان از قلب به سکوت از نطق واجب منعدم نمی‌شود همچنانکه به سکوت از فعل واجب نیز منعدم نمی‌شود. و گروهی گفته‌اند که:

۱۱۱. قول [شهادتین] رکنی است، زیرا کلمه شهادت خبر دادن از قلب نیست، بلکه آن انشای عقد دیگری است و ابتدای شهادتی و التزامی است. و قول اول اظهر است، و در این باره مُرجئه غلو کرده‌اند و گفته‌اند: چنین کسی هرگز داخل آتش نمی‌رود و گویند: مؤمن اگر نافرمانی هم بکند داخل آن نمی‌شود، و به زودی این قول را برایشان

۱. یعنی مکئی می‌گوید.

۲. "اشهر" در روایات باشد و "اظهر" در فتاوی (فرهاد میرزا، زنبیل، ۲۲۶، چاپ سنگی).



باطل خواهیم کرد؛ درجه ششم این است که به زبان خویش لا اله الا الله و محمد رسول الله بگوید، ولیکن به قلبش تصدیق نکند، در اینجا شک نمی‌کنیم در این حکم که وی در آخرت از کافران و در آتش هم جاویدان خواهد بود، و نیز شک نمی‌کنیم در اینکه او در حکم دنیا به امامان و والیان مسلمان تعلق دارد<sup>۱</sup>، زیرا بر قلب او مطلع نمی‌توان شد و برماست که گمان [نیک] کنیم که آنچه به زبان می‌گوید در دلش نیز همان را دارد. همانا در امر سوئی نیز شک می‌کنیم، و آن حکم دنیوی است در آنچه میان او و میان خدای تعالی است. و این چنان باشد که او را خویشاوندی مسلمان در حال بمیرد آنگاه پس از آن به قلب خود تصدیق بکند، پس از آن استفتا کند و بگوید: من در زمان مرگ [خویشاوند] به قلب تصدیق نداشتم و اکنون میراث در دست من است، پس آیا برای من حلال می‌شود - میان من و میان خدای تعالی؟ یا زن مسلمانی را نکاح بکند آنگاه به قلبش تصدیق بیاورد آیا اعاده نکاح او را لازم می‌آید؟ این محل نظر است، و محتمل است بگویند: احکام دنیا، ظاهراً و باطناً، منوط به قول ظاهر است. و از اینجا بود که حَذِيفَه (رض)<sup>۲</sup> به جنازه کسی از منافقان که می‌مردند حاضر نمی‌شد، و عمر (رض) این معنی را از او رعایت می‌کرد، و هرگاه حذیفه حاضر نمی‌شد او نیز در تشییع حاضر نمی‌شد، و نماز فعلی ظاهری در دنیاست و اگرچه از عبادات است، و پرهیز از حرام نیز از جمله چیزهایی است که برای خدا همچون نماز واجب است، زیرا آن حضرت (ص) می‌گوید «طَلَبُ الْحَلَالِ فَرِيضَةٌ بَعْدَ فَرِيضَةٍ»<sup>۳</sup>

۱. یعنی امامان و والیان درباره او تصمیم می‌گیرند.

۲. حذیفه، ابو عبدالله حذیفه بن حَسَل بن جابر العبسی، ویمان لقب حَسَل است. صحابی بود و از والیان شجاع فاتح. وی «صاحبِ سُر» نبی اکرم (ص) در میان منافقان بود و جز حضرتش آن را کسی نمی‌دانست. در سال ۳۶ هجرت وفات یافت. با عفت و پارسایی تمام زیست. در کتب حدیث ۲۲۵ حدیث از او یاد کرده‌اند. مورد احترام خاص عمر خطاب بود (ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۲/۲۱۹، ابونعیم اصفهانی، حلیة الاولیاء، ۱/۲۷، زرکلی، الاعلام، ۲/۱۷۱).

۳. جستن حلال فریضه‌یی پس از فریضه‌یی است، یعنی فریضه مؤکد و مکرر است و درباره آن اهتمام بی‌نهایت بکار باید بُرد.

۱۱۲. و این مناقض با قول ما نیست که می‌گوییم: ارث حکم اسلام است، و آن حکم اسلام است، بلکه استسلام تام عبارت از آن چیزی است که شامل ظاهر و باطن می‌شود. و این امور مباحث فقهی ظنی است که بر ظواهر الفاظ و عموماً و قیاسات مبتنی است. پس سزاوار نیست که قاصر در علوم گمان برد که مطلوب در آن قطع است از آن حیث که در فن کلام عادت بر این جاری است که چون مطالبی ایراد شود در آن طلب قطع کنند. و هرگز رستگار نشود آنکه در علوم به عادات و مراسم بنگرد.<sup>۱</sup>

و اگر گویی: شبهه معتزله و مرجئه و حجت بطلان قول ایشان چیست؟ گوییم: شبهه ایشان عموماً قرآن است. اما مرجئه گویند: «مؤمن به دوزخ در نمی‌آید و گرچه همه معاصی را بجای آورده باشد»<sup>۲</sup> برای اینکه خدای تعالی می‌گوید «فَمَنْ يُؤْمِن بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا»<sup>۳</sup> (چن، / ۷۲ آیه ۱۳) و باز می‌گوید «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ...»<sup>۴</sup> (حدید، / ۵۷ آیه ۱۹) و باز می‌گوید «كُلَّمَا أَلْقَىٰ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهُمْ» تا آنجا که می‌گوید «فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ»<sup>۵</sup> ملک، / ۶۷ آیه ۸)، و اینکه می‌گوید «كُلَّمَا أَلْقَىٰ فِيهَا سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهُمْ» تا آنجا که می‌گوید «فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا

۱. عادات و مراسم یا مسائل مربوط به زندگانی عملی است و یا مسائل فقهی است که در آنها بیشتر ظن و قیاس فقهی بسنده می‌نماید، ولی در مسائل علوم عالی الهی همچون الهیات و اصول دین است که در آنجا استدلال عقلی و قیاس منطقی درکار است. و هرکس حل این مطالب و مسائل را از عادات و رسوم و یا مسائل فروع دین طلب کند به نتیجه مطلوب نمی‌رسد و به تعبیر غزالی «هرگز رستگار نمی‌شود».

۲. و هرکس به پروردگارش ایمان بیاورد از هیچ نقصان و خواری نترسد.

۳. و کسانی که به خدا و به فرستادگان او ایمان آوردند ایشان‌اند راستگویان‌اند...

۴. هرگاه که گروهی را در آن [= دوزخ] بیندازند؛ خازنان آن از آنها پرسند [آیا شما را بیم دهنده‌یی نیامد؟] گویند بیقین ما را بیم دهنده‌یی آمد [ولی ما او را تکذیب کردیم و گفتیم: خدا چیزی [بر شما] فرود نیاورده...]

۵. هرگاه که گروهی را در آن [= دوزخ] بیندازند؛ خازنان آن از آنها پرسند [آیا شما را بیم دهنده‌یی نیامد؟] گویند بیقین ما را بیم دهنده‌یی آمد [ولی ما او را تکذیب کردیم و گفتیم: خدا چیزی [بر شما] فرود نیاورده...]

نَزَلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (ملک، ۶۷ / آیه ۸)، و اینکه می‌گوید «كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ» عام است و سزاوار است این باشد که هرکس که در آتش افکنده شود مکذّب باشد و بنا بر اینکه می‌گوید «لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى»<sup>۱</sup> (لیل، ۹۲ / آیات ۱۶-۱۵) و این حصر و اثبات و نفی است، و نیز بنا بر اینکه می‌گوید «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ» (نمل، ۲۷ / آیه ۸۹). پس ایمان رأس حسنات است؛ و بنا بر اینکه می‌گوید «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»<sup>۲</sup> (مائده، ۵ / آیه ۹۳) و باز می‌گوید «أَنَا لَا نَصِيحُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا»<sup>۳</sup> (کهف، ۱۸ / آیه ۳۰) و ایشان را در این باره حجتی نیست، زیرا هر جا که در این آیات ایمان یاد شده بدان ایمان با عمل اراده شده است، چه بیان داشتیم که ایمان بکار می‌رود و بدان اسلام اراده می‌شود، و آن موافقت به قلب و قول و عمل است.

۱۱۳. و دلیل این تأویل اخبار بسیاری است در معاقبه عاصیان و اندازه های عقاب. و اینکه پیامبر (ص) می‌گوید «خارج می‌شود از آتش هرکس که در دلش ذره‌یی از ایمان باشد» چگونه خارج می‌شود وقتی که هرگز داخل نشده باشد.<sup>۴</sup> و از قرآن این آیه که می‌گوید «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»<sup>۵</sup> (نساء، ۴ / آیه ۴۸)، و استثناء به مشیئت دلالت بر انقسام [مؤمنان] دارد. و باز خدای تعالی می‌گوید «وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ دَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا»<sup>۶</sup> (جن، ۷۲ / آیه ۲۳) و

۱. در آن [دوزخ] در نیاید مگر بدبخت‌ترین [مردم]. همانکس که تکذیب کرد و روی برگرداند.

۲. و خدا نیکوکاران را دوست دارد

۳. بیگمان ما پاداش کسی را [از ایشان] که کار نیکو کند تباه نکنیم.

۴. یعنی هنوز قیامت نشده و داخل شدنش تحقق نیافته است پس چگونه خارج می‌تواند شد؟

۵. به یقین خدا [گناه] شرک را نمی‌آمرزد، و جز آن را برای هرکسی که بخواهد می‌بخشد...

۶. و هرکس به خدا و پیامبر وی عرصیان ورزد بیگمان آتش دوزخ او راست [که] پیوسته [با عاصیان

دیگر] در آن ماندگار باشند.

تخصیص آن به کفر تحکم است.<sup>۱</sup> و باز خدای تعالی می گوید «الْإِنِّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّقِيمٍ»<sup>۲</sup> (شوری، ۴۲ / آیه ۴۵) و باز می گوید «وَمَنْ جَاءَ السَّيِّئَةَ فَكَفَبَتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ»<sup>۳</sup> (نمل، ۲۷ / آیه ۹۰) و این عموماتی است در معارضهٔ عمومات ایشان. و ناچار باید تخصیص و تأویل هم بر هر دو جانب سلطنت کند چه اخبار به اینکه عاصیان شکنجه می شوند تصریح دارد. بلکه اینکه می گوید «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا»<sup>۴</sup> (مریم، ۱۹ / آیه ۷۱) صریح است که ناچار همه در آن داخل می شوند زیرا مؤمنی نیست که خالی از گناهی باشد که مرتکب شده است. و اینکه می گوید «لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى» بدان جماعتِ مخصوصی را اراده کرده یا همین طور به «اشقی» شخص معینی را اراده کرده. و اینکه می گوید «كَلِمَاتٍ فِيهَا قُوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا» یعنی فوجی از کافران، و تخصیصِ عمومات [به عقل] نزدیک است. و از اینجاست که برای اشعری و طائفه‌یی از متکلمان انکارِ صیغه‌های عموم پیش آمده و گفته‌اند در این الفاظ توقّف باید کرد تا قرینه‌یی پیدا شود که دلالت بر معنای آن داشته باشد.

\*\*\*

۱۱۴. و اما معتزله، شبههٔ ایشان قول خدای تعالی است که می گوید: «وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ آهْتَدِي»<sup>۵</sup> (طه ۲۰ / آیه ۸۲) و نیز قول او «وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»<sup>۶</sup> (عصر، ۱۰۳ آیه ۱) نیز قول او «وَ

۱. یعنی معقول نیست و زورگویی و بی‌حجتی است.

۲. آگاه باشید که ظالمان در عذابی پایدار باشند.

۳. و هر کس [کار] بدی بیاورد، پس او را به روی در آتش افکنند.

۴. و [هیچکس] از شما نیست مگر اینکه وارد آن [یعنی دوزخ] شود.

۵. و بی‌گمان من بخشنده‌ام برای کسی که توبه کند و بگردد و کار نیک کند، که آنگاه هدایت یافته باشد.

۶. سوگند به زمان [نماز عصر] که آدمی در زیانکاری است. مگر آنکسان که ایمان آوردند و کارهایی شایسته کردند.

إِنَّ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا»<sup>۱</sup> (مریم، ۱۹ / آیه ۷۱) آنگاه می‌گوید «ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا»<sup>۲</sup> (انبیاء، ۱۹ / آیه ۸۸) و نیز این قول او که «وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ»<sup>۳</sup> (جن، ۷۲ / آیه ۲۳). و هر آیه‌یی که خدای تعالی یاد می‌کند، عمل صالح را در آن مقرون به ایمان یاد می‌کند. و باز این قول خدای تعالی «وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَمَدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا»<sup>۴</sup> (نساء، ۴ / آیه ۹۳) و این عمومات نیز مخصوص است به دلیل قول خدا که «وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»<sup>۵</sup> (نساء، ۴ / آیه ۴۸) پس شایسته است که او را مشیبتی باقی بماند در بخشیدن ماسوای شرکت. و همین طور است قول آن حضرت (ص) «خارج می‌شود از آتش هر کس که در دلش ذرّه‌یی از ایمان باشد». و نیز قول خدای تعالی «إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا»<sup>۶</sup> (کهف، ۱۸ / آیه ۳۰) و باز قول او «إِنَّ اللَّهَ لَا يَضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ»<sup>۷</sup> (توبه، ۹ / آیه ۱۲۰). پس چگونه اجری اصل ایمان و همه طاعات را به یک معصیت تباه می‌سازد و خدای تعالی می‌گوید «وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَمَدًا» یعنی برای ایمانش. و البته برای مثل این سبب وارد شده است.

۱۱۵. و اگر گویی اختیار مایل است به اینکه ایمان حاصلی غیر از عمل است، و از سلف مشهور شده است که می‌گفته‌اند: «ایمان عقد و قول و عمل است» پس معنای آن چیست؟ گوییم: بعید نیست که عمل از ایمان شمرده شود زیرا آن متمم و مکمل ایمان است همچنانکه می‌گویند: سرو دو دست از انسان است و معلوم است که آدمی

۱. و [هیچکس] از شما نیست مگر اینکه وارد آن [= دوزخ] شود، و این [وعده] بر پروردگار تو حتم [و] واجب شده است.

۲. آنگاه رهایی دهیم کسانی را که پرهیزگار بودند.

۳. و هر کس به خدا و فرستاده او عصیان ورزد، بیگمان آتش دوزخ اوراست.

۴. و هر کس مؤمنی را به عمد بکشد جزای وی دوزخی است که در آن ماندگار باشد.

۵. و جز آن را برای هر کسی که بخواهد می‌بخشد.

۶. و بی‌گمان ما پاداش کسی را که کار نیک کرد تباه نمی‌کنیم.

۷. بی‌گمان خدا پاداش نیکوکاران را ضایع نمی‌گذارد.

به نداشتن سر از انسان بودن خارج می‌شود و لیکن با دست بریده بودن از انسان بودن خارج نمی‌شود. و همین طور می‌گویند که تسبیحات و تکبیرات از نماز هستند، و اگرچه به فقدان آنها نماز باطل نمی‌شود. پس تصدیق به قلب از ایمان مانند سر از وجود انسان است می‌گوید «لَا يَزْنِي الزَّانِي حَيْثُ يَزْنِي وَ هُوَ مُؤْمِنٌ»<sup>۱</sup>. و صحابه - رضی الله عنهم - به مذهب معتزله در خروج از ایمان به سبب زنا اعتقاد نداشتند، و لیکن معنی آن این است که غیر مؤمن بودند به حقّ ایمان تامّ کامل. همچنانکه به عاجزِ مقطوع الاطراف می‌گویند: این انسان نیست یعنی او را کمالی که آن و رای حقیقت انسانیّت است، نیست.

\*\*\*

۱۱۶. - [مسأله]: اگر گویی «پیشینیان اتفاق کرده‌اند بر اینکه ایمان افزوده و کاسته می‌شود: به طاعت افزوده و به معصیت کاسته می‌شود. پس هرگاه تصدیق همان ایمان باشد در آن تصوّر زیادت و نقصان نمی‌رود؟» من گویم: پیشینیان شُهودِ عدُول<sup>۲</sup> بودند و کسی را نمی‌رسد که از قولِ ایشان عدُول کند، پس آنچه یاد کرده‌اند حقّ است، ولی کار در فهم آن است، و در آن دلیل است بر اینکه عمل از اجزای ایمان و ارکان وجود او نیست بلکه آن زیادت بر آن است که بدان افزونی می‌یابد، و زاید موجود است و ناقص هم موجود است، و شیء به ذاتِ خویش افزونی نمی‌یابد. پس جایز نیست بگویند: انسان با سرش افزونی می‌یابد بلکه می‌گویند به ریش خود و چربی تنش افزونی می‌یابد، و جایز نیست بگویند که نماز به رُکوع و سُجود افزونی می‌یابد، بلکه به آداب و سنن افزونی می‌یابد. و این تصریح است به اینکه ایمان را وجودی هست، آنگاه پس از وجود حالش به زیادت و نقصان اختلاف می‌یابد.

۱. زناکار زنا نمی‌کند آنگاه که زنا می‌کند در حالی که مؤمن است. مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ است که راوی حدیث ابوهریره است (حاشیة احیاء، ۱/۱۱۹).

۲. شهود ج شاهد است و عدُول جمع عدل. شاهدان کسانی هستند که نزد قاضی شهادت می‌دهند، و عدول کسانی هستند که شهادت آنها را تصویب می‌کنند.

۱۱۷. و اگر بگویی اشکال همچنان قائم است در اینکه تصدیق چگونه افزونی و کاستی می‌یابد و حال آنکه آن خصلتی واحد است. من می‌گویم: هرگاه مدهانه را ترک کنیم و به شَغَب انگیزی شَغَب انگیزان اعتنایی نکنیم و پرده را برداریم، اشکال مرتفع می‌گردد، پس گوییم: ایمان اسم مشترکی است که از سه جهت بکار می‌رود: (نخست) اینکه ایمان بر تصدیق قلب بر سبیل اعتقاد و تقلید بدون کشف و انشراح صدور اطلاق می‌شود، و آن ایمانِ عوام است بلکه ایمان همه مردم است *إلاّ خواص*. و این اعتقاد عقده‌یی بر دل است که گاه شدّت و قوّت می‌یابد و گاه ضعف و سستی. مانند گِره‌ی که بر نخ می‌زنند مثلاً. و این را بعید نباید دانست. چه مثلاً به یهودی بنگر و به صلابت او در عقیده‌اش که کندن آن از دل او به تخویف و تحذیر و به تخییل و وعظ و تحقیق و بُرهان ممکن نیست، و مسیحی و مبتدعه نیز چنین هستند. و باز در میان ایشان کسی هست که به شکّ انداختن او با کوچک‌ترین کلامی ممکن است، و فرود آوردن او از اعتقادش به کمترین استمالت یا ترسانیدن مُیسّر است با اینکه او در عقدِ خودش مانند اوّل شاگّ نیست، ولیکن آندو در شدّتِ تصمیم متفاوت‌اند. و این در اعتقادِ حقّ نیز موجود است، و عمل در فُرونی و رُشدِ این تصمیم و افزایش آن مؤثر است همچنانکه آب دادن در نموّ درختان مؤثر است، و برای همین است که خدای تعالی می‌گوید «فزادتهم ایماناً»<sup>۱</sup> (توبه، ۹ / آیه ۱۲۴) و باز می‌گوید «لیزدادوا ایماناً مع ایمانهم»<sup>۲</sup> (فتح، ۴۸ / آیه ۴)، و از آن حضرت (ص) در بعضی اخبار روایت کرده‌اند که «الایمانُ یزیدُ و ینقُضُ»<sup>۳</sup>. و این به تأثیر طاعات در قلب است، و این را در نمی‌یابد مگر کسی که احوالِ نفس خود را در اوقاتِ مواظبت بر عبادت و تجرّد برای آن به حضورِ قلب مراقبه کند، و در اینجاست که اوقاتِ فُتور را در می‌یابد و تفاوت را در سکون به عقاید ایمان در این احوال احساس می‌کند تا به جایی که عقد او برای کسیکه به تشکیک حلّ آن را می‌خواهد دشواری

۱. پس بیفزایدشان ایمانی.

۲. تا بیفزایند ایمانی بر سر ایمانشان.

۳. ایمان افزوده و کاسته می‌شود.

می‌افزاید. بلکه هر کس در حق یتیم به معنی رحمت اعتقاد دارد، هرگاه به موجب اعتقادش عمل کند و دست به سر او بکشد و به او لطف نماید، تأکید رحمت و افزون شدن آن را به سبب عمل در باطن خود در می‌یابد، و همچنین است معتقد به تواضع، هرگاه بموجب آن عمل کند در حالی که به دیگری اقبال یا سجده می‌کند در دل خود زمان اقدام بر خدمت احساس تواضع می‌کند. و همین طور است همه صفات قلب که از آنها اعمال جوارح صادر می‌گردد، آنگاه اثر اعمال بر آن برمی‌گردد و آن را تأکید می‌کند و افزون می‌سازد. و بیان این در رُبع مُهلکات و ربع مُنجیات زمان بیان وجه تعلق باطن به ظاهر و اعمال به عقاید و قلوب، خواهد آمد.<sup>۱</sup> و این از جنس تعلق مُلک به ملکوت است، و مقصود من از ملک عالم شهادت مُدرک به حواس و به ملکوت عالم غیب مُدرک به نور بصیرت است. و قلب از عالم ملکوت است و اعضا و اعمال آنها از عالم مُلک.

۱۱۸. و لطف ارتباط و دقت آن میان دو عالم به حدی می‌رسد که بعضی از مردم اتحاد یکی از آن را با دیگری گمان برده، و بعضی دیگر پنداشته‌اند که عالمی جز عالم شهادت نیست، و آن همین اجسام محسوس است. و هرکس که هر دو امر را درک کرده و تعدد آندو و سپس ارتباط آنها را دریافته از آن چنین تعبیر کرده است:

و تشابها فَتَشَاكَلِ الامرُ	رَقَّ الزُّجَاجُ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ
و كَأَنَّمَا قَدَحٌ وَ لَأَخْمَرُ <sup>۲</sup>	فَكَأَنَّمَا خَمْرٌ وَ لَا قَدَحٌ
بهم آمیخت رنگِ جام و مُدام	از صفای می و لطافت جام

۱. نگاه کنند به احیاء علوم الدین، که غزالی آن را به چهارم قسم با "اربعه اقسام" یا به تعبیر خودش "أربعه - ارباع" تقسیم کرده: (۱) رُبع عبادات؛ (۲) رُبع عادات؛ (۳) رُبع مُهلکات؛ و (۴) رُبع مُنجیات.  
۲. ابیات عربی که معمولاً در کتب عرفانی برای اتحاد و وحدت وجود مثال می‌آورند از صاحب بن عبّاد طالقانی (وفات، ۳۸۵ هـ) است، و در دیوان او صفحه ۱۷۶ (چاپ قاهره، ۱۹۶۰) نیز آمده است.



همه جام است و نیست گویی می یا مدام است و نیست گویی جام<sup>۱</sup>

۱۱۹. و باید به مقصود باز گردیم. زیرا این علم خارج از علم معامله است، ولیکن میان دو علم پیوند و ارتباطی نیز هست، و از اینجاست که می بینی علوم مکاشفه هر ساعت خود را بر علوم معامله بار می کند تا اینکه به تکلف از او دست برمی دارد. و این است وجه افزونی ایمان به طاعت به موجب این اطلاق. و از اینجاست که علی - کَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ - می گوید «إِنَّ الْإِيْمَانَ لَيَبْدُو لِمَعَّةٍ بِيضَاءٍ فَاذَا عَمِلَ الصَّالِحَاتِ نَمَتْ وَزَادَتْ حَتَّى يَبْيَضُ الْقَلْبُ كُلُّهُ وَإِنَّ النِّفَاقَ لَيَبْدُو لِمَعَّةٍ سَوْدَاءٍ فَاذَا انْتَهَكَ الحُرْمَاتِ نَمَتْ وَزَادَتْ حَتَّى يَسْوَدَّ الْقَلْبُ كُلُّهُ فَيَطْبَعُ عَلَيْهِ. فذلک هو الختم»<sup>۲</sup> و آنگاه آیه را تلاوت کرد که «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ»<sup>۳</sup> (مطففین ۸۳ / آیه ۱۴)؛ اطلاق (دوم) اینکه که بدان تصدیق و عمل با هم اراده شود، چنانکه آن حضرت (ص) می گوید «الایمان بضع و سبغون باباً»<sup>۴</sup>، و یا همچنانکه می گوید «لا یزنی الزانی حین یزنی وَ هُوَ مؤْمِنٌ»<sup>۵</sup>. و چون عمل در مقتضای لفظ ایمان داخل شود از زیادت و نقصان آن ترسی نباشد. و آیا این در افزایش

۱. دو بیت فارسی نیز ترجمه آن است که منسوب به فخرالدین عراقی (وفات، ۶۸۸ هـ ق) است.

۲. ایمان چون نور سپیدی پدید می آید، و چون بنده کارهای نیک می کند نمو و زیادت می یابد تا اینکه دل یکسره روشن می گردد، و نفاق همچون نکته یی سیاه پدید می آید. پس چون [پرده] محرّمات دریده شد نمو و زیادت می یابد تا اینکه دل یکسره سیاه می گردد و بر آن پرده یی می افتد که همان ختم است. این مطلب را در نهج البلاغه و شرح آن نیافتم. و مقصود از طبع و ختم پوشیده و تیره گشتن قلب است، و هر دو تعبیر در قرآن مجید است. درباره طبع، این آیه معروف است که: «وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهَمَّ لَا یَفْقَهُونَ» (توبه، ۹ / آیه ۸۷). و درباره "ختم" مثلاً این آیه مشهور که می گوید «ختم اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً» (بقره، ۲ / آیه ۷).

۳. حَقَّانَه که بر دلهای ایشان زنگار است [از آنچه می کردند]

۴. ایمان هفتاد و اند در دارد. بخاری و مسلم، خبر فوق را حدیث ابو هُرَیْرَه شمرده اند، و به دنبال آن «أَدَانَاهَا إِطَاةَ الْأَذَى» را آورده اند. و أَمَاطٌ أَذَى أَبْعَدَ مِنْ نَحْوِ شَوْكٍ او حَجَرٍ عَنِ الطَّرِيقِ. ایمان را هفتاد و اند در است که کوچک ترین آنها برداشتن خار و سنگ از راه است. نیز، لسان العرب (زیر "موط") و سیوطی، جامع صغیر، ۲/۲۸۵.

۵. حدیث پیش از این یاد شده است.

ایمانی که مجرد تصدیق است مؤثر است؟ این مطلبی است که در آن نظر است و ما اشاره کردیم که آن البتّه اثر می‌کند؛ اطلاق (سوم) اینکه بدان تصدیق یقینی بر سبیل کشف و انشراح صدر و مشاهده به نور بصیرت اراده شود. و این دورترین قسم از پذیرش افزونی است. ولیکن من می‌گویم: امر یقینی که شکّی در آن نیست این است که طمأنینه نفس به آن اختلاف می‌یابد و طمأنینه نفس به اینکه دو بیشتر از یک است مانند طمأنینه آن است به اینکه عالم مصنوعی حادث است. و اگرچه در یکی از آنها شکّی نیست، زیرا یقینیات در درجّات ایضاح و درجّات طمأنینه نفس به آنها اختلاف می‌یابد. و ما در فصل یقین از «کتاب العلم» در باب عالمان آخرت متعرض این معنی شده‌ایم،<sup>۱</sup> و به اعاده آن حاجتی نیست. لذا آشکار می‌گردد که در همه اطلاقات آنچه از زیادتِ ایمان و نقصان آن می‌گویند حقّ است. و چرا چنین نباشد، و حال آنکه در اخبار آمده است «أنّه یخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرّة من إيمان»<sup>۲</sup>. و در بعضی مواضع در خبر دیگر «مثقال دینار» آمده است، و برای اختلاف مقادیر آن چه معنی باشد اگر آنچه در قلب هست تفاوتی نیابد؟

۱۲۰. - مسأله: اگر گویی دلیل قول سلف چیست که می‌گفتند «أنا مؤمن إن شاء الله» من مؤمنم اگر خدا بخواهد، و استثناء<sup>۳</sup> شکّ است، و شکّ در ایمان کفر است. و همه چنان بودند که از جزم جواب به ایمان امتناع می‌کردند و از آن احتراز می‌نمودند. سفیان

۱. احیاء علوم الدین، ۱۶/۱-۱۵، بدوی طبانه.

۲. بیگمان از آتش بیرون آید هرکس را که در دل او همسنگ ذره‌یی از ایمان باشد.

۳. استثناء = «اگر خدا خواهد گفتن؛ إن شاء الله گفتن.» در آغاز مشوی (۱۸/۱، علاء) می‌خوانیم:

«گر خدا خواهد» نگفتند از بطر پس خدا بنمودشان عجز بشر

ترک «استثناء» مرادم قسوتی است نه همین گفتن که عارض حالتی است.

و در حدیث در باب مؤمنان آمده است که «لا یتکلمون إلاّ و الاستثناء فی کلامهم» سخن نگویند مگر اینکه استثناء در سخنشان باشد. ← نیز، قرآن مجید (قلم، ۶۸ / آیات ۱۸ - ۱۷) که می‌گوید «إذا قسموا لیضرب منها مّصیحین. و لا یستثنون»

ثوری<sup>۱</sup> (ره) گوید «هرکس بگوید من مؤمنم او نزد خدا از کذابان است» و هرکس بگوید من براستی مؤمنم این کار او بدعت است، پس چگونه دروغزن باشد در حالی که وی در نفس خویش می‌داند مؤمن است، و هرکس در نفس خود مؤمن باشد نزد خدا نیز مؤمن است همچنان که اگر کسی در نفس خود دراز یا بخشنده باشد و این را بداند نزد خدا نیز چنین است. و همین طور هرکس که شادمان یا غمگین باشد یا شنوا و بینا این‌ها را می‌داند، و هرکس به انسان بگوید آیا تو حیوانی؟ نمی‌پسندد بگوید که من حیوانم ان شاء الله. و چون سفیان آن سخن را گفت او را گفتند پس چه می‌گویی؟ گفت «بگوئید به خدا ایمان آوردیم و آنچه به سوی ما نازل شده است» (شوری، ۴۲ / آیه ۱۵)<sup>۲</sup>. و چه فرق است میان اینکه بگوید «به خدا ایمان آوردیم و آنچه به سوی ما نازل شده» است و میان اینکه بگوید «من مؤمنم». و حسن را گفتند «آیا تو مؤمنی؟» گفت «اگر خدا بخواهد». گفتند: ای ابوسعید چرا در ایمان استثنا می‌کنی؟ گفت: می‌ترسم بگویم آری هستم، پس خدای سبحان بگوید: ای حسن دروغ گفتی، پس کلمه عذاب بر من بیفتد»<sup>۳</sup>. و همواره می‌گفت «هیچ ایمن نیستم از اینکه خدای تعالی مکروهی از من ببیند و مرا دشمن دارد و بگوید: عمل تو را نپذیرفتم و من عملی نه در جای خود کرده باشم».

۱۲۱. و ابراهیم بن ادهم گفت «هرگاه تو را بگویند آیا تو مؤمنی، پس بگو لا اله الا الله» و باری گفت «بگو من در ایمان شک نمی‌کنم و سؤال تو از من بدعت است». و علقمه<sup>۴</sup> را گفتند: آیا تو مؤمنی؟ گفت «امیدوارم، اگر خدا بخواهد». و سفیان ثوری باز

۱. سفیان ثوری را پیش از این اجمالاً شناسانده‌ایم.

۲. استفاده است از این آیه که می‌گوید «وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ...» و سورة عنكبوت، ۲۹ / آیه ۴۶.

۳. غزالی آیه را تحلیل کرده «و یحق القول علی الکافرین (یس، ۳۶ / آیه ۳۶) و یا حَقَّتْ کَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ» (زمر، ۳۹ / آیه ۷۱)

۴. علقمه، به احتمال زیاد، مراد ابو شیبلی علقمة بن قیس بن عبدالله بن مالک نخعی همدانی (وفات،

می‌گوید: ما به خدا و فرشتگان و کتابها و رسولان او مؤمن هستیم و نمی‌دانیم نزد خدا چه هستیم [چه پایگاهی داریم]». حال معنی این استثنای چیست؟ جواب این است که این استثنا درست است و آن را چهار وجه هست: دو وجه مستند به شک است اما نه در اصل ایمان، و لیکن در خاتمه یا کمال آن؛ و دو وجه مستند به شک است. (وجه اول) که مستند به معارضه شک نیست احتراز از جزم است از ترس آنچه در آن از تزکیه نفس هست. خدای تعالی می‌گوید «فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ»<sup>۱</sup> (نجم، ۵۳ / آیه ۳۲) و باز می‌گوید «أَنْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَيَّ اللَّهُ الْكَذِبَ»<sup>۲</sup> (نساء، ۴ / آیه ۵۰) و حکیمی را گفتند: «راست ناپسندیده چیست؟» گفت «ثنا گفتنِ مردِ نفسِ خویش را». و ایمان از عالی‌ترین صفاتِ مجد است و جزم به آن تزکیه مطلق است، و صیغه استثناء گویی نقل قول کسی است که تزکیه را می‌شناسد، همچنانکه انسانی را می‌گویند: تو طیب یا فقیه یا مفسر؟ و او می‌گوید: آری هستم اگر خدا بخواهد نه در معرض تشکیک، ولیکن این برای بیرون کردن خود از تزکیه خویشتن است. پس، «صیغه، صیغه تردید و تضعیف برای نفس خبر است و معنای آن تضعیف برای لازمی از لوازم خبر است، و آن تزکیه است، و به این تأویل اگر از وصف مذمومی سؤال کنند استثنا پسندیده نباشد»<sup>۳</sup>؛ (وجه دوم) تأدب به ذکر خدای تعالی در همه حال و حوالت کردن همه آنها به مشیئت خدای سبحان است. و خدای سبحان پیامبر (ص) را ادب داده چنانکه می‌گوید «و لا تقولن لشيئ إني فاعلٌ ذلِكَ غَداً إِنْ أَرَادَ اللَّهُ<sup>۴</sup> (کَهِف، ۱۸ / آیات ۲۴ - ۲۳). آنگاه بر این اقتضار نورزیده و

→ ۶۲ هـ) باشد که از تابعین و فقیه عراق بوده. در حرکات و سکنات و فضل او را ثانی ابن مسعود گفته‌اند. در حیات پیامبر (ص) ولادت یافت و از صحابه حدیث روایت می‌کرد. در صفین شرکت داشت. آخر عمر در کوفه سکونت یافت و در همانجا درگذشت (ذهبی، تذکره الحفاظ، ۴۵/۱؛ ابونعیم اصفهانی، حلیه الاولیاء، ۹۸/۲؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۲۹۶/۱۲).

۱. پس خودتان را به پاکی مستابید. ۲. بنگر که چه سان بر خدا دروغ می‌بندند

۳. مثلاً بپرسند "تو راهزن یا رباخواری؟" و او بگوید «اگر خدا بخواهد هستم!»

۴. و البته مگوی به چیزی که من فردا آن را خواهم کرد مگر بگویی اگر خدا بخواهد. «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ أَي: إِلَّا أَنْ تَقُولَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

در آن چیزی هم که شکّی در آن نبوده، رعایت کرده و گفته است «لتدخلنَّ المسجدَ الحرامَ إن شاء اللهُ آمنین مُحَلِّقین رؤوسکم و مُقَصِّرین»<sup>۱</sup> (فتح، ۴۸ / آیه ۲۷) و حال آنکه خدای تعالی می‌دانست که ایشان ناچار داخل می‌شوند و خود او آن را خواسته بود، و لیکن مقصود تعلیم او بوده است. و رسول (ص) نیز در هر چیزی که از آن خبر می‌داد از این نکته ادب یافته بود - چه معلوم بود و چه مشکوک - چنانکه حتی وقتی داخل مقابر می‌شد می‌گفت «السلام علیکم دار قوم مؤمنینَ وَ إِنَّا ان شاء اللهُ بِکم لا- حقون»<sup>۲</sup> و پیوستن به ایشان غیر مشکوک بود، ولیکن مقتضای ادب ذکر خدای تعالی و پیوستن امور به او بوده است.

۱۲۳. و این صیغه بر آن دلالت دارد، چنانکه به عُرْفِ استعمال عبارت از اظهار رغبت و تمنّی شده است. پس هرگاه تو را بگویند «فلانکس به زودی می‌میرد» و تو بگویی «ان شاء الله» از آن بی‌شکّ رغبت تو فهمیده می‌شود، و هرگاه تو را بگویند: «به زودی بیماری فلانکس زایل خواهد شد و تندرستی خود را باز خواهد یافت» و شما بگویی «ان شاء الله»، به معنی رغبت است، ولی در اینجا کلمه از معنی تشکیک به معنی رغبت عدول یافته است، و همچنین است عدول به معنی تأدّب به ذکر خدای تعالی، حال کار هر گونه که بوده باشد؛ (وجه سوم) مستندش شکّ است و معنای آن این است که «من برآستی مؤمنم اگر خدا بخواهد»، چه خدای تعالی به قومی که به اعیان خویش مخصوص اند می‌گوید «اولئک هم المؤمنون حقّاً» (انفال، ۸ / آیه ۴)؛ پس به دو قسم منقسم می‌شود. و این به شکّ در کمال ایمان برمی‌گردد و نه به اصل آن. و هر انسانی در کمال ایمان خود شکّ دارد، و این کفر نیست، و شکّ در کمال ایمان از دو جهت حقّ است (یکی) از آند و از این حیث است که نفاق<sup>۴</sup> کمال ایمان را زایل می‌سازد و آن پنهان

۱. هر آینه به مسجد الحرام درآیید در حال امن و سرتراشیده و موی کوتاه کرده.

۲. سلام بر شما باد خانه گروه مؤمنان و بیگمان ما نیز اگر خدا بخواهد به شما می‌پیوندیم.

۳. آنها به راستی گرویدگان‌اند.

۴. نفاق در ایمان باشد و ریاء در عمل صالح.

است و براءت از آن محقق نیست، (دومین) آنها این است که ایمان به انجام دادن طاعات تکمیل می‌گردد ولی وجود آنها به کمال دریافت نمی‌شود. اما عمل در این باره خدای تعالی می‌گوید «انما المؤمنون الذین آمنوا باللّٰه ورسوله ثمّ لم یرتابوا وجاهدوا بآموالهم وأنفُسِهِمْ فی سبیل اللّٰه أولئک هم الصّادقون»<sup>۱</sup> (حجرت، ۴۹ / آیه ۱۵)، و شک در این صدق باشد، و همچنین خدای تعالی می‌گوید «... وَلَکِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالیَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِکَةِ وَالکِتَابِ وَالنَّبِیِّینَ»<sup>۲</sup> (بقره، ۲ / آیه ۱۷۷) و بیست و صف شرط می‌کند همچون وفای به عهد و صبر برشاید. آنگاه خدای تعالی می‌گوید «اولئک الذین صدقوا»<sup>۳</sup> (بقره، ۲ / آیه ۱۷۷) و باز می‌گوید «یرفع اللّٰه الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلمَ دَرَجَاتٍ»<sup>۴</sup> (مجادله، ۵۸ / آیه ۱۱)، و باز می‌گوید «لا یستوی منکم من اتَّقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ...»<sup>۵</sup> (حدید، ۵۷ / آیه ۱۰) و باز می‌گوید «هم درجاتٌ عند اللّٰه»<sup>۶</sup> (آل عمران، ۳ / آیه ۱۶۳). و پیامبر (ص) می‌گوید «الایمانُ عریانٌ ولباسُهُ التقوی»<sup>۷</sup>، و در حدیث دیگری می‌گوید «الایمانُ یضَعُ و سَبْعُونَ بَاباً اَدْنَاهَا اِمَاطَةُ الْاَدْوَى عَنْ الطَّرِیقِ»<sup>۸</sup> و این دلالت بر ارتباط کمال ایمان به اعمال دارد، و اما ارتباط آن با براءت از

۱. جز این نیست که مؤمنان آنان‌اند که به خدا و فرستاده او ایمان آوردند، پس از آن شک نکردند، و به مال‌ها و جان‌های خویش در راه خدا جهاد کردند، ایشان راستگویانند.
۲. [نیکوکاری در آن نیست که رویهای خود را به سوی مشرق و مغرب بگردانید] و لیکن نیکوکار کسی است که به خدا و روز رستاخیز و به فرشتگان و کتاب و پیامبران ایمان بیاورد. بقیه بیست و صف در ادامه همین آیه یاد شده است.
۳. خدا بلند گرداند آنان را که ایمان آوردند از میان شما؛ و آنکسان را که دانش داده‌اند مرتبه هاست...
۴. یکسان نیست از [میان] شما آنکس که اِنفاق کرد پیش از فتح [مکه] و جنگید [با آنکس که این کارها را رها کرد].
۵. آنها [خداوند] درجاتی نزد خدا هستند.
۶. ایمان برهنه است و پوشش آن پرهیزگاری است.
۷. خبر قبلاً نیز یاد شده، آنجا ناقص یاد کرده بود اینجا کامل آورده. به ترجمه و توضیح همانجا بنگرند.
۸. خبر قبلاً نیز یاد شده، آنجا ناقص یاد کرده بود اینجا کامل آورده. به ترجمه و توضیح همانجا بنگرند.

نفاق و شرکِ خَفِیِّ از این قول آن حضرت (ص) بر می آید که «أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ فَهُوَ مَنَافِقٌ صَادِقٌ وَإِنْ صَامَ وَصَلَّى وَزَعَمَ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ: مَنْ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا أَتَمَّنَ خَانَ وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ» و در بعضی روایات «وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ»<sup>۱</sup> آمده است. و در حدیث ابوسعید خدری می آید «الْقُلُوبُ أَرْبَعٌ قَلْبُ أَجْرَدُ وَفِيهِ سِرَاجٌ يَزْهَرُ فَذَلِكَ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ؛ وَ قَلْبُ مُصَفَّحٍ فِيهِ إِيْمَانٌ وَ نِفَاقٌ فَمَثَلُ الْإِيْمَانِ فِيهِ كَمَثَلِ الْبَقْلَةِ يَمُدُّهَا الْمَاءُ الْعَذْبُ وَ مَثَلُ النِّفَاقِ فِيهِ كَمَثَلِ الْقَرْحَةِ يَمُدُّهَا الْقَيْحُ وَ الصَّدِيدُ فَأَيُّ الْمَادَتَيْنِ غَلَبَ فِيهِ حُكْمٌ لَهُ بِهَا»<sup>۲</sup> و در لفظ دیگری چنین آمده است که «عَلِبَتْ بِهْ ذَهَبَتْ بِهْ». و باز آن حضرت (ص) می گوید «اكثر منافقى هذه الامّة قراءها»<sup>۳</sup> و در حدیثی آمده است که «الشكر اخفى فى أمتى من ديبب النمل على الصفا»<sup>۴</sup> و حَذِّيفَه (رض) گوید: «در عهد رسول خدا مرد به کلمه یی تکلم می کرد و بدان منافق می شد تا اینکه می گفت، و من امروز از یکی از شما [همان را] ده بار می شنوم». و یکی از دانشمندان<sup>۵</sup> گفته است: «نزدیک ترین مردم به نفاق کسی

۱. چهار چیز است که در هر کس باشد او منافق صادق است و اگر چه روزه دارد و نماز گزارد و گمان بزد که مؤمن است: کسی که چون سخن بگوید دروغ بگوید، و چون وعده دهد خلاف ورزد، و هرگاه امین شمرده شود خیانت ورزد، و هرگاه منخاصمه کند فُجور ورزد». و در بعضی روایات آمده است که «چون عهد بنده غدّر و پیمان شکنی کند». سیوطی در جامع صغیر (۶۰/۱) روایت را عیناً آورده، ولی به جای «صادقاً»، «خالصاً» یاد کرده و این روشن تر می نماید.

۲. دلها چهاراند: دلی پاک است و در آن چراغی است تابان، و آن دل مؤمن است و دلی است که مقلوب است در آن ایمان و نفاق هر دو هست. پس مثل ایمان در آن مانند گیاهی است که آب زلال آن را مدد می رساند و مثل نفاق در آن همانند زخمی است که چرک و خون آن را یاری می دهد، و هر یک از دو ماده در آن در غلبه یابد درباره آن بدان حکم می کنند. حدیث در مسند احمد بن حنبل است و از ابوسعید خدری روایت شده، و در روایان آن لیث بن ابی سلیم هست که در ثقه بودن او اختلاف است (حواشی احياء، ۱/۱۲۲). و در لفظ دیگری آمده است که هر کدام غلبه یابند به حکم او می روند.

۳. بیشتر منافقان این امت قاریان آن است. (حاشیه احياء، ۱/۱۲۲)

۴. شرک در امت من از راه رفتن مورچه بر روی سنگ پنهان تر است (حاشیه احياء، ۱/۱۲۲).

۵. دانشمند، فقیه و عالم دین است. سعدی می گوید:

است که می‌پندارد وی از نفاق بری است». و باز حُدَیْفَه می‌گوید «امروز منافقان بیشتر از روزگارِ پیامبر (ص) هستند، اما در آن زمان آن را نهان می‌داشتند ولی اینان امروز آشکارش می‌سازند». و این نفاق با صدق ایمان و کمال آن مُضَادّه دارد و آن پنهان است، و دورترین مردم از آن کسی است که از آن می‌ترسد و نزدیک‌ترین آنها به آن کسی است که گُمان می‌کند از آن بری است.

۱۲۴. و حسن بصری را گفتند: «می‌گویند امروز نفاق نیست» گفت «ای برادر! اگر منافقان هلاک می‌شدند شما را در راه رفتن وحشت می‌گرفت!» و او یا دیگری گفته است «اگر منافقان دُم درمی‌آوردند ما نمی‌توانستیم گام‌های خود را بر زمین بنهیم!» و ابن عمر (رض) مردی را شنید که به حجاج تعریض می‌کرد، گفت «اگر او حاضر بود می‌توانستی این سخنان را بر زبان آوری؟» گفت «نه»، ابن عمر گفت: «ما این کار را در عهد رسول خدا نفاق می‌شمردیم». و رسول (ص) می‌گوید «من کان ذالسانین فی الدنیا جعله الله ذالسانین فی الآخرة»<sup>۱</sup> و باز می‌گوید «شَرُّ النَّاسِ ذُو الْوَجْهَيْنِ الَّذِي يَأْتِي هَوْلًا بِوَجْهِهِ وَيَأْتِي هَوْلًا بِوَجْهِهِ». و حَسَن را گفتند: «قومی می‌گویند: ما از نفاق نمی‌ترسیم» و او گفت «به خدا سوگند اگر بدانم از نفاق بری هستم نزد من محبوب‌تر از زمین انباشته از زر است». و باز حسن می‌گوید «از [نشانه‌های] نفاق اختلافِ زبان و دل و درون و بیرون و مدخل و مخرج است». و مردی حُدَیْفَه را گفت «من می‌ترسم که مُنَافِق باشم» گفت

→ مضاف پیش نبرد آزموده معلوم است  
و حافظ می‌گوید:

مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس  
ولی دانشور (=Scientist) به عالم علوم پایه از طب و ریاضی و نجوم گفته می‌شود. مولوی گوید  
(مثنوی، ۳۷۱/۴، علاء الدوله):

این طبیبان بدن دانشورند  
بر سقام تو ز تو واقف ترند.  
۱. هرکس در دنیا دو زبان باشد خدای تعالی او را در آخرت نیز دو زبان سازد (امام فخر رازی، تفسیر کبیر، ۲/۲۱۹، مصر، مطبعة البهیة، بی.تا).



«اگر منافق بودی از نفاق نمی ترسیدی زیرا منافق از نفاق ایمن است!»

۱۲۵. و ابن ابی مُلیکه<sup>۱</sup> می گوید «صدوسی - و در روایتی - صد و پنجاه تن از صحابه رسول (ص) را دریافتیم که همه آنها از نفاق می ترسیدند». و روایت کرده اند که رسول (ص) در میان گروهی از صحابه نشست بود، و ایشان مردی را یاد کردند و در ثنای او سخن دراز کشیدند. در این حال ناگهان کسی بر ایشان ظاهر شد که بر صورت او قَطْرَاتِ آبِ وضوء پیدا بود و پاپوش خود را بدست آویخته بود و میان دو چشمانش اثر سجود نمایان بود. صحابه گفتند: ای رسول خدا این همان کسی است که وصفش می کردیم. رسول (ص) گفت «بر چهره او سیاهی<sup>۲</sup> از شیطان می بینم!» مرد بیامد و سلام داد و با قوم بر زمین نشست. پیامبر (ص) روی به آن مرد آورد و گفت «به خدایت سوگند می دهم چون به سوی این قوم می آمدی نفس تو با تو نگفت که در میان ایشان کسی بهتر از تو نیست؟» گفت: «به خدا که البته چنین گفت!» و رسول (ص) در دعای خود گفت «اللهم انی استغفرک لما علمت و لمالِم اعلم»<sup>۳</sup> و او را گفتند: «ای رسول خدا تو هم می ترسی؟» گفت: «و ما یؤمننّی و القلوبُ بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلّبها کَیْفَ یشاء»<sup>۴</sup> و قد قال سبحانه: «و بدالهم من اللّٰه مالِم تکونوا یحتسبون»<sup>۵</sup> (زمر، ۳۹ / آیه ۴۷)، و در تفسیر آن گفته اند: کارهایی می کنند که گمان می کنند حسنات است، ولی

۱. ابوبکر یا ابومحمّد عبدالله بن عبیدالله قرشی تیمی مدنی معروف به ابن ابی مُلیکه. از علمای تابعین بود. در سال ۱۱۷ ه. ق. درگذشت. از جدّ خود و ابن عباس و ابن عمر روایت می کرده است. امام حرم و شیخ و مؤدّن آن بوده، و به امین و قاضی مکه و طائف در زمان ابن زبیر شناخته می شده (مستوفی، تاریخ گزیده، ۲۵۴، دکتر عبدالحسین نوائی؛ ابن عماد حنبلی، شذرات، ۱/۱۵۳، ۱۹۵۰، بیروت).

۲. السُّفْعَةُ: السواد (لسان العرب)

۳. پروردگارا استغفار می کنم به تو از آنچه دانسته ام و از آنچه ندانسته ام. مسلم در صحیح آن را از عایشه روایت کرده، و در همانجا به صورت دیگری یاد کرده، یعنی به جای علم، عَمَل هم آمده است.

۴. گفت: من هم در امان نیستم. زیرا دلها میان دو انگشت از انگشتان خدا قرار دارد. و به هر صورت که خواهد می گرداند.

۵. و پدید آید برایشان از جانب خدا آنچه گمان نمی کردند

در کفّه سیئات باشد.

۱۲۶. و سَرِيٌّ سَقَطِيٌّ گوید: «اگر انسانی داخل بوستانی شود که در آن همه نوع درختان باشند و بر روی آنها همه نوع پرندگان باشند و هر پرنده‌یی او را به لغتی خطاب کرده بگوید: السلام علیک یا وَلِيَّ اللّٰه، و نفس او بد آنها آرامش یابد، در دستِ نفس اسیر باشد». پس این اخبار و اثار خَطَرِ امر را به سبب دقایق نفاق و شِرْکِ خَفِيٍّ می‌شناساند و معلوم می‌سازد که از آن ایمن نتوان بود. چنانکه حتی عمرِ خَطَّاب (رض) از حُدَیْفَه درباره خود می‌پرسید یعنی که در زُمره منافقان یاد شده است یا نه؟

و ابوسلیمان دارانی<sup>۱</sup> گوید: «از یکی از امیران چیزی شنیدم، و خواستم از آن انکار کنم<sup>۲</sup> اما ترسیدم که به کشتن من فرمان دهد و از مرگ نمی‌ترسیدم و لیکن می‌ترسیدم که بر دلم زمان بیرون شدن جان از تنم تَزْوِین و خودفروشی بر مردم عارض گردد، پس از این کار تن زدم.» و این از نفاقی است که با حقیقت ایمان و صِدْق و کمال و صفای آن در مُضَادّه است نه با اصل آن.

۱۲۷. پس نفاق دو نفاق است (یکی) از آنها چنان است که شخص از دین بیرون می‌آید و به کافران می‌پیوندد و در زمره جاودانان در آتش دوزخ درمی‌آید؛ (دومین) آنها چنان است که خداوند آن را مدّتی به دوزخ می‌رساند یا از درجاتِ والاّی او می‌کاهد و یا از پایگاه صِدِّیقان فرو می‌اندازد. و این مشکوک فیه است، و لذا استثنا در آن پسندیده است. و اصل این نفاق تفاوتِ میان سِرِّ و علانیه و امن از مکر خدا و عَجَب و امور دیگری است که از آنها جز صِدِّیقان خالی نباشند؛ (وجه چهارم) همان است که آن هم مستند به شک است. و اصل آن ترس از خاتمه است، زیرا او نمی‌داند که ایمانش زمان مرگ سالم می‌ماند یا نه، و اگر به کفر ختم شود عمل سابق او تباه می‌گردد [یا نه]،

۱. ابوسلیمان احمد بن عَطِيَّة دارانی دِمَشْقِيٌّ (وفات، ۲۱۵ هـ) صوفی نامدارِ سده سوم. سخنان

لطیفی از وی یاد کرده‌اند (سَلْمِيٌّ، طبقات الصوّفیه، ۹۰ - ۷۵؛ ابن عماد، شذرات، ۱۳/۲).

۲. انکار کردن = نهی و منع کردن.

زیرا آن موقوف به سلامتِ آخر است. و اگر روزه دار را در نیمه روز از صحت روزه‌اش بپرسند و او بگوید «من قطعاً روزه دارم»، اگر بعد از آن در اثنای روزه افطار کند البته کذب او آشکار گردد، زیرا صحت موقوف بر تمام روزه تا غروب خورشید است. و همچنانکه روز میقات تمام روزه است، عمر نیز میقات تمام صحت ایمان است، و وصف آن به صحت پیش از پایانش بنا بر استصحاب<sup>۱</sup> است، و آن مشکوک فیه است. عاقبت ترسناک است و برای خاطر آن بیشتر خائفان می‌گریسته‌اند<sup>۲</sup>، چه آن [= ثبات ایمان] ثمره قضیه سابقه و مشیئت آزلی است که جز با ظهور مقضی<sup>۳</sup> به آشکار نگردد، و کسی را بر آن اطلاعی نیست.

۱۲۸. آری خوف خاتمه چون خوف سابقه است. و ای بسا در حال ظاهر گردد آنچه کلمه [فرمان] به نقیض آن رفته است. پس چه کسی می‌داند که از کسانی است که فرمان نیکی - یا بهشت - برایشان رفته است.<sup>۴</sup> و در معنی قول خدای تعالی که «وجاءت سكرة الموت بالحق» (قاف، ۵۰ / آیه ۱۹) گفته‌اند: ای بالسابقه یعنی اظهارتها. و یکی از سلف گفته است «أما یوزن من الاعمال خواتیمها» یعنی اعمال به خاتمه‌های آنها سنجیده می‌شود.

۱. استصحاب: عبارت از باقی گذاشتن آنچه هست بر آن حال که هست به دلیل اینکه چیزی نیست که آن را تغییر دهد؛ به عبارت دیگر، استصحاب حکمی است که در زمان دوم نیز ثابت می‌ماند بنا بر حکم زمان اول (جرجانی، تعریفات، ۱۷).

۲. از این خائفان که «بکائین» یعنی گریانان لقب گرفته‌اند، غزالی در احیاء (۳/۳-۱۹۱) مطالبی عجیب یاد کرده است.

۳. مقضی به = قضیه یا تقدیری که وقوع و تحقق آن به حکم آزلی ثابت و مقرر شده است.  
 ۴. اشاره است به آیه «و تصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى...» (نحل، ۱۶ / آیه ۶۲) و نیز آیه «و لیحلفن إن اردنا الحسنی و اللہ یشهد إنهم لکاذبون» (توبه، ۹ / آیه ۱۰۷) ترجمه آیه اول این است که: و زبانهایشان دروغ را وصف می‌کند [که پاداش نیک و بهشت] آنان راست؛ حق است آتش دوزخ ایشان راست! و آنان [به سوی آتش] پیش افتادگاند. و معنی آیه دوم این است که: و البته سوگند می‌خورند که ما جز نیکی نمی‌خواستیم، و خدا گواهی می‌دهد که البته آنان دروغگو یانند!

۱۲۹. و ابودردا<sup>۱</sup>: (رض) به خدا سوگند می‌خورد که «هیچ کس نباشد که ایمن باشد از اینکه ایمانش سلب نگردد مگر اینکه [خدا] آن را سلب کند». و گفته‌اند که: «از گناهان گناهانی هستند که عقوبت آنها سوء خاتمت است. و یکی از عارفان گفته است: «اگر شهادت بر من نزدیک در خانه عرضه شود و مرگ بر حال توحید نزدیک در حُجره دومی را اختیار می‌کنم، زیرا نمی‌دانم که تا به در خانه برسم برای دلم از تغییر از توحید چه پیش می‌آید» و یکی از ایشان گفته است: «اگر کسی را پنجاه سال به توحید می‌شناختم، آنگاه میان من و میان او فاصله‌ی حایل می‌شد و می‌مرد حکم نمی‌کردم که بر توحید مرده است».

۱۳۰. و در حدیث می‌آید «مَنْ قَالَ أَنَا مُؤْمِنٌ فَهُوَ كَافِرٌ وَمَنْ قَالَ أَنَا عَالِمٌ فَهُوَ جَاهِلٌ»<sup>۲</sup>. و در معنی قول خدای تعالی که می‌گوید «و تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا»<sup>۳</sup> (انعام، ۶ / آیه ۱۱۵) یعنی صِدْقًا لِمَنْ مَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ وَعَدْلًا لِمَنْ مَاتَ عَلَى الشَّرْكِ. و خدای تعالی گفته است «وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ»<sup>۴</sup> (حج، ۲۲ / آیه ۴۱). و هر زمان که شک بدین مثبت باشد استثنا واجب باشد، زیرا ایمان عبارت از آن چیزی است که افاده بهشت کند همچنانکه روزه عبارت از آن چیزی است که ذمه را بری سازد، و آنچه پیش از غروب فاسد گردد ذمه را بری نمی‌سازد و آن را از روزه بودن خارج می‌سازد، پس ایمان نیز

۱. یا ابوالدرداء (وفات، ۳۲ هـ) از صحابه معروف پیامبر (ص)، که گویند آن حضرت او را «حکیم اُمت» نامید. از گردآورندگان قرآن مجید بوده، و عمر او را قاضی دمشق کرد ← (دائرة المعارف فارسی ۳۰/۱۰ - ۲۹).

۲. هر کس بگوید من مؤمنم او کافر است و هر کس بگوید من دانشمندم او نادان است. اصحاب حدیث سلسله روایة حدیث را جرح کرده‌اند، ولی معنی بی‌عیب است. و طبرانی گفته است که حدیث به لفظ «مَنْ قَالَ أَنَا فِي الْجَنَّةِ فَهُوَ فِي النَّارِ» آمده یعنی هر کس بگوید من بهشتی‌ام او دوزخی است. ولیکن سند آن را ضعیف شمرده است.

۳. و سخن پروردگار تو تمام شد در راستی و دادگری، یعنی در راستی برای کسی که بر ایمان بمیرد و به دادگری برای کسی که بر شرک بمیرد! ۴. و سرانجام کارها خدای راست.

چنین است. بلکه بعید نیست که از روزه گذشته‌یی که پس از فراغت در آن شکی نمی‌رود سؤال کنند، و بگویند: «دیروز روزه گرفتی؟» و او بگوید «آری، اگر خدای تعالی بخواهد» زیرا روزه حقیقی روزه مقبول است و مقبول از او غایب است و جز خدای تعالی کسی بر آن آگاهی ندارد. و از اینجا بر می‌آید که استثنا در همه اعمال نیک پسندیده است، و این شک در قبول باشد، زیرا از قبول، پس از جریان ظاهر شروطِ صحت، اسبابی نهانی مانع می‌گردد که جز ربُّ الأرباب - جَلَّ جلالُه - بر آن آگاه نمی‌باشد. پس شک در آن نیکو باشد.

این است وجوه حُسن استثنا در جواب از ایمان. و آن پایان آن چیزی است که بدان کتاب قواعدالعقاید را ختم می‌کنیم.

به پایان آمد کتاب به شکر خدای تعالی،  
و درود دهد خدا بر سرور ما مُحَمَّد(ص)  
و بر هر بنده برگزیده.

- أَفَى اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، ١٤٦  
إِخْلَعْ نَعْلَيْكَ، ١٦٠  
إِذَا قَسَمَ اللَّيْلُ مِنْهَا مَضِيحِينَ. وَلَا يَسْتَنْشُونَ،  
١٩٦  
أَرْبَعٌ مَنْ كُرِيَ فِيهِ فَهُوَ مَنَافِقٌ صَادِقٌ وَإِنْ صَامَ وَ  
صَلَّى، ٢٠١  
إِصْنَعِ الْفُلُكَ يَا عَيْنِنَا، ٢٩  
أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَمْنُونَ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُمْ نَحْنُ  
الْحَاقِقُونَ، ١٤٦  
أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ، ١٠  
أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ، ١٠  
أَفَلَا يَتَفَكَّرُونَ، ١٠  
أَفَلَا يَعْقِلُونَ، ١٠  
أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ، ١٣٨  
أَكْثَرَ مَنَافِقِي هَذِهِ الْأُمَّةِ قُرَاءَهَا، ٢٠١  
أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُقِيمٍ، ١٩٠  
إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ أَي: إِلَّا أَنْ تَقُولَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ،  
١٩٨  
الاي يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير، ١٥٦  
الاييمان بالحساب، و تفاوتت الخلق فيه إلى  
مناقش في الحساب و مسامح فيه، ١٠٢  
الاييمان بضغ و سبوعون باباً، ١٩٥  
الاييمان بضغ و سبوعون باباً أدناها إماطة الآدئ  
عن الطريق، ٢٠٠  
الاييمان عربان و لباسه التقوى، ٢٠٠
- الاييمان يزيد و ينقص، ١٩٣  
الحجر الاسود يمين الله في أرضه، ١٣٩،  
١٥٣  
الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلاً إلى  
معرفته إلا بالعجز عن معرفته، ١٣٠  
السلام عليكم دار قوم مؤمنين و إنا ان شاء الله  
بكم لاحقون، ١٩٩  
السلام عليك يا ولي الله، ٢٠٤  
الشقي من شقى فى بطن أمه، والسعيد من  
و عطف بغيره، ٥٥  
الشكر اخفى فى أمتى من ديب النمل على  
أصفا، ٢٠١  
القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا  
فلا تعودوهم، ٣١  
القلوب اربع قلب أجرد و فيه سراج يزهر  
فذلك قلب المومن، ٢٠١  
الله الذى خلق سبع سموات و من الارض  
مثلهن يتنزل الامر بيتهن، ١٢٦  
الله خالق كل شئ، ١٦٢  
اللهم انى استغفرك لما علمت و لمالم اعلم،  
٢٠٣  
الم - غلبت الروم فى ادنى الارض وهم من  
بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين، ١٧٣  
النار تعرضون عليها غدواً و عشياً و يوم تقوم  
الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب، ١٧٥

- أَمَا يَخْشَى الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ أَنْ يُحَوَّلَ اللَّهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ؟، ۱۳۳  
 أم نجعل المتقين كالْفَجَّارِ، ۸۷  
 إِنَّا لَا نَصْنَعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا، ۱۸۹، ۱۹۱  
 إِنَّ الْإِيمَانَ لَيَبْدُو لَمَعَةً بِيضَاءَ فَإِذَا عَمِلَ الْعَبْدُ الصَّالِحَاتِ تَمَّتْ وَزَادَتْ، ۱۹۵  
 إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَّ السَّيِّئَاتِ، ۸۶  
 إِنَّ اللَّهَ لَا يَضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ، ۱۹۱  
 إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ، ۱۸۹  
 إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ مَا يُقَوْمُ حَتَّىٰ يَغْتَابُوا مَا بَأْتَنَفْسِهِمْ، ۵۴  
 إِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ، ۸۴  
 إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا، ۸۴  
 إِنَّ الْمَسْجِدَ لَيَنْزَوِي مِنَ الشُّخَامَةِ كَمَا تَنْزَوِي الْجِلْدَةُ عَلَى النَّارِ، ۱۳۳  
 إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا، ۵۴  
 إِنَّ خَيْرَ الْأُمُورِ أَوْسَاطُهَا، ۶۲  
 أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا، ۱۳۵  
 أَنْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ، ۱۹۸  
 إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ، ۱۴۵  
 إِنَّ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ، ۵۳  
 إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رِبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ۳۳  
 إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عِبِيدِنَا فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ، ۱۱۳  
 إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي إِيْمَانِ دَهْرَكُمْ نَفْحَاتٍ آلا فَتَقَرُّوْهَا، ۱۲۴
- أَنْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَهَدَيْتِ النَّاسَ جَمِيعًا، ۱۶۵  
 إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، ۱۳۴  
 إِنَّمَا يُؤَزَّنُ مِنْ الْأَعْمَالِ خَوَاتِيمُهَا، ۲۰۵  
 إِنَّ مِنَ الْعِلْمِ كَهَيْئَةِ الْمَكْنُونِ لَا يَسْعَلُمُهُ إِلَّا الْعَالِمُونَ بِاللَّهِ تَعَالَى، ۱۲۶  
 إِنَّ هُنَا عُلُومًا جَمَّةٌ لَوْ وَجَدَتْ لَهَا حَمَلَةٌ، ۱۲۵  
 إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ جَانِبِ الْيَمِينِ، ۱۳۹  
 أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا، ۲۰۰  
 أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا، ۱۹۹  
 أُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ، ۸۶  
 أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ مِنْهُمْ قُوَّةً، ۷۱  
 أَوْ لَوْ جِئْتِكُمْ بِشَيْءٍ مَبِينٍ؟، ۱۱۳  
 أَوْ مُسْلِمٍ فَأَعَادَ عَلَيْهِ فَأَعَادَ رَسُولُ اللَّهِ، ۱۸۲  
 أَهْدَانَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، ۶۱  
 أَسْرَوْا قَوْلَكُمْ أَوَّاجِهْرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ الْأَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ، ۱۶۲  
 أَمْ سَكَبُوا عَلَى الْقَدَرِ، ۱۱۱  
 أَنَا مُؤْمِنٌ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ، ۱۹۶  
 بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، ۹۹  
 بُنِيَ الْإِسْلَامَ عَلَى خَمْسٍ، ۱۸۲  
 تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا، ۲۹  
 تَفَكَّرُوا فِي آيَاتِ اللَّهِ، ۱۰  
 تَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ، ۱۰  
 تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ، ۱۰  
 تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ، ۱۲۵

- ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ، ٢٩  
ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا و  
لِلْأَرْضِ أَنْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ، ١٣٦  
ثُمَّ نُتَجَّى الَّذِينَ اتَّقَوْا، ١٩١  
حَقَّقَتْ كَلِمَةَ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ، ١٩٧  
خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى  
أَبْصَارِهِمْ غَشَاوَةً، ١٩٥  
خَلَقَ الْإِنْسَانَ، ٩٩  
رَأَيْتُ الْهَلَالَ وَلَمْ أَرَهُ، ٣٤  
رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لِطَافَتِكَ لَنَا، ١٦٧  
سَلَامَةً الرَّجُلِ فِي الْفِتْنَةِ أَنْ يَلْزَمَ بَيْتَهُ، ٨٥  
شَرُّ النَّاسِ ذُو الْوَجْهَيْنِ الَّذِي يَأْتِي هَوْلًا بِوَجْهِهِ  
وَيَأْتِي هَوْلًا بِوَجْهِهِ، ٢٠٢  
صَدَقًا لِمَنْ مَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ وَعَدْلًا لِمَنْ  
مَاتَ عَلَى الشِّرْكِ، ٢٠٦  
طَلَبْتُ الْحَلَالَ فَرِيضَةً بَعْدَ فَرِيضَةٍ، ١٨٧  
عِلْمَاءُ الْكَلَامِ زَنَادِقَةٌ، ١١٠  
عَيْنُ اللَّهِ تَزَعَاكُمْ، ٢٩  
فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ  
النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ،  
١٤٧  
فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ وَقَفُّوهُمْ إِلَيْهِمْ  
مَسْؤُولُونَ، ١٧٦  
فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ، ١١٣  
فَزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا، ١٩٣  
فَزَادَ هُمُ اللَّهُ مَرَضًا، ٨٦  
فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا، ١٠٢  
فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ، ١٨٨  
فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ، ٣٦  
فَلَا تَزُكُّوا أَنْفُسَكُمْ، ١٩٨  
فَلَا رَادَّ لِقَضَائِهِ، ٩٧  
فَلَا يُخَلِّدُ فِي النَّارِ مُؤَخِّدًا... بَلْ يُخْرِجُ مِنْهَا مَنْ  
كَانَ فِي قَلْبِهِ، ١٠٣  
فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، ١٨٤  
فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمَفْلُحُونَ، و  
مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ، ١٧٦  
فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا،  
١٨٨  
فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، ١٦٤  
قَالَ الْجِدَارُ لِلتَّوَلَدِيمِ تُشِيقُنِي، قَالَ سَلْ مَنْ  
يَدْفُنِي فَلَمْ يَتْرُكْنِي، ١٣٦  
قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا، قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا  
أَسْلَمْنَا، ١٨٢  
قَالَ مَالِكٌ رَجِمَهُ اللَّهُ لِمَاسِئِلٍ عَنِ الْإِسْتِوَاءِ،  
٢١  
قَالَ مَنْ يُخَيِّمُ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ بِحَيِّهَا  
الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ، ١٧٤  
قَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا انْطَلَقْنَا لِلَّهِ  
الَّذِي انْطَقَ كُلُّ شَيْءٍ، ١٣٨  
قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا، ١١٣  
قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ،  
١٣٤، ١٥٣  
قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ، ١١٣  
قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا، ٥٣  
قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ، ١١٢  
قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ، ١١٣  
كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ  
يَشَاءُ، ٥٣  
كَذَلِكَ بَلَّ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ، ١٩٥  
كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهينٌ، ٧٤



- كَلَامُنَا الْيَوْمَ فِي الْجَبْرِ وَالْإِخْتِيَارِ، ۲۰  
 كَلَامُنَا الْيَوْمَ فِي الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ، ۲۰  
 كَلَّمَا أَلْفِي فِيهَا فَوَجَّحَ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا، ۱۸۸، ۱۸۹  
 كَلَّمَا أَلْفِي فِيهَا فَوَجَّحَ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا، ۱۹۰  
 كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، ۱۲  
 كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَكُلُّ مَا، ۱۶  
 كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ، ۵۴  
 كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ، ۹۷  
 كُنْ فِي الدُّنْيَا وَسَطًا، ۶۱  
 لَسَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...  
 لِيَقُولَنَّ اللَّهُ، ۱۴۷  
 لِأَخْصِي نَسَاءَ عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا اثْنَيْتَ عَلَيَّ  
 نَفْسِكَ، ۱۳۰  
 لِإِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ، ۱۰۱، ۱۴۷  
 لَا تَدْرِكُهُ الْآبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَارَ، ۳۳، ۱۵۴  
 لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا وَالْإِسْتِثْنَاءِ فِي كَلَامِهِمْ، ۱۹۶  
 لَا يُزَيِّئُ الْوَرَأَى حَتَّى يَزِيئَ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، ۱۹۲  
 لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ، ۱۶۴، ۱۷۷  
 لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرِ أُولَى  
 الصَّرْرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ  
 أَنْفُسِهِمْ، ۸۷  
 لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ،  
 ۲۰۰  
 لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى،  
 ۱۸۹، ۱۹۰  
 لَا يَعْرُوبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا  
 فِي السَّمَاءِ، ۱۵۶  
 لَا يَكْفُرُ أَحَدٌ إِلَّا بَعْدَ حُجُودِهِ لِمَا آقَرَهُ، ۱۸۵  
 لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ،  
 ۵۴  
 لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ  
 مُحَلَّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ، ۱۷۳  
 لِقَوْمٍ يَعْمَلُونَ، ۱۴۵  
 لِلْمَقْوِينَ، ۱۴۶  
 لِمَ تَعْبُدُونَ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ  
 شَيْئًا، ۱۵۸  
 لَنْ تَرَانِي، ۱۵۴  
 لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا، ۱۱۳، ۱۵۵  
 لَوْ كُنَّيْطُ الْغِطَاءِ مَا أَرَدَدْتُ، ۳۶  
 لِيُزِدَاؤُوا إِيْمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ، ۱۹۳  
 لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، ۵۰  
 لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِنَا وَيَخَيَّبَ مَنْ حَيَّ عَن  
 بَيْتِنَا، ۱۱۲  
 مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ، ۸۴  
 مَا بَلَغَ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيْمَانِ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّ مَا  
 أَصَابَهُ، ۵۴  
 مَا حَدَّثَ أَخَدَ قَوْمًا بِحَدِيثِ، ۱۲۵  
 مَا زِلْتُ أَنْظَرُهُ حَتَّى رَأَيْتُهُ، ۳۵  
 وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُباتًا وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَ  
 جَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدَادًا وَ  
 جَعَلْنَا، ۱۴۵  
 مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ، ۱۶۵  
 مَا يُؤْمِنُنِي وَالْقُلُوبُ بَيْنَ أَصْبَعِينَ مِنْ أَصَابِعِ  
 الرَّحْمَنِ يَقْلِبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ، ۲۰۳  
 مَنْ أَلْتَزَمَ دِينَ الْعَجَائِزِ فَهُوَ الْفَائِزُ، ۱۲  
 مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَرْعِ  
 يَوْمِئِذٍ آمِنُونَ، ۱۸۹  
 مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا، ۵۴

- مَنْ قَالَ أَنَا مُؤْمِنٌ فَهُوَ كَافِرٌ وَمَنْ قَالَ أَنَا عَالِمٌ فَهُوَ جَاهِلٌ، ٢٠٦
- مَنْكُم إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا، ١٩٠
- نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ أَمْرُنَا، ١٢٥
- نَظَرُ الْحَجِيجِ إِلَى طُلُوعِ هِلَالِ، ٣٥
- نَظَرْتُ إِلَى الْهَيْلَالِ فَلَمْ أَرَهُ، ٣٤
- تَكْرِيْرٌ يَنْكُرُ نَكَرًا وَتُكْرَأُ النَّسِيْرُ: جِهْلُهُ وَ لَمْ يَعْرِفْهُ (الرائد)، ٩٧
- رَبِّ لِيْلِهِ سُبْحَانَهُ سَبْعِينَ جِجَابًا مِنْ نُورٍ لَوْ كَشَفَهَا لَأَخْرَقَتْ سَبْحَاتٍ وَجْهِيْهِ كُلِّ مَنْ أَدْرَكَهُ بَصْرُهُ، ١٣٠
- وَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُوْلِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيْلِ اللَّهِ أَوْلَيْكُمْ هُمْ الصَّادِقُونَ، ٢٠٠
- وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ وَ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شِفَاعَةٌ، ٥٩
- وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ، ١٨٨
- وَ الْعَصْرُ إِنْ الْإِنْسَانُ لَقِيَ خُسْرًا إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، ١٩٠
- وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ، ٧٤، ١٦٢
- وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ، ١٨٩
- وَ اللَّهُ يُحْكِمُ لِمَنْ يَشَاءُ لِحُكْمِهِ، ١٦٤
- وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ، ١٠٧
- وَ إِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا، ٣٥
- وَ إِنْ كَانَ دُونُ عُسْرَةٍ فَنَظَرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ، ٣٥
- وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا، ١٩٠
- وَ إِنِّي لَعَفَاؤٌ لِمَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ أَهْتَدَىٰ، ١٩٠
- وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَ إِنْ اللَّهُ مَعَ الْمُحْسِنِينَ، ١٠٧
- وَ بَدَلْهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُنُوا يُحْسِنُونَ، ٢٠٣
- وَ تَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكِذْبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ، ٢٠٥
- وَ تَكَلَّمْنَا بِأَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ، ١٣٨
- وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ، ١١٣، ١٥٨
- وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا، ٢٠٦
- وَ جَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ، ٢٠٥
- وَ جُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ أَلْوَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ، ٣٢، ١٤٥
- وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ، ١٧٦
- وَ طَبِيعٌ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهَمْ لَا يَفْقَهُونَ، ١٩٥
- وَ قُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ، ١٩٧
- وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا، ٦٠
- وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ، ٦٠
- وَ لَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَ لَا تَخَافُوا بِهَا، ٦١
- وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ يُسْئِرُ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكُمْ غَدًا إِلَّا إِنْ يَشَاءُ اللَّهُ، ١٩٨
- وَ لَا يَشُدُّ عَنْ سَمْعِهِ صَوْتٌ دَبِيبِ النَّمْلَةِ السُّودَاءِ فِي اللَّيْلِ الظُّلُمَاءِ عَلَىٰ، ١٥٧
- وَ لَا يَنْفَعُكُمْ نُضْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ، ٥٣
- وَ لِكَيْرٍ الْبِرِّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْكِتَابِ وَ النَّبِيِّينَ، ٢٠٠
- وَ لَلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ، ٢٠٦
- وَ لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا، ١٦٥
- وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَتَبْتُ، ٨٤

- وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا، ۱۸۱  
 و ما تشاؤون إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، ۵۴  
 و ما خلقكم و لا بعثكم إِلَّا كُنُفُسٍ وَاحِدَةٍ،  
 ۱۷۴  
 و ما يُعْزَبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ  
 لَا فِي السَّمَاءِ، ۹۶  
 وَ مِنْ جَاءَ السَّيِّئَةُ فَكُتِبَتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ،  
 ۱۹۰  
 وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ، ۱۵۹  
 وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ دَارَ جَهَنَّمَ  
 خَالِدِينَ فِيهَا، ۱۸۹، ۱۹۱  
 وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ دَارَ جَهَنَّمَ،  
 ۱۹۱  
 وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا  
 فِيهَا، ۱۹۱  
 وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقَسِيطَ لِئَوْجُوهِ الْقِيَامَةِ، ۱۷۶  
 وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، ۱۵۶
- و يحق القول على الكافرين، ۱۹۷  
 و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ۱۹۱  
 هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ، هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ، هَلَكَ  
 الْمُتَنَطِّعُونَ، ۱۱۱  
 هم درجات عند الله، ۲۰۰  
 هو بكل شيء عليم، ۱۵۶  
 هُوَ مَعَكُمْ أَيُّنَمَا كُنْتُمْ، ۱۵۳  
 يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ  
 مُسْلِمِينَ، ۱۸۱  
 يَا مَنْ قَرَّبَ عَنْ خَوَاطِرِ الظُّنُونِ، ۳۴  
 يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ  
 الْإِيمَانِ، ۱۸۴، ۱۸۶  
 يَدَالِلُهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ، ۲۸  
 يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اتوا العلم  
 دَرَجَاتٍ، ۲۰۰  
 يُؤْمِنُ لِاتْتَفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَدَانَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ  
 رَضِيَ لَهُ قَوْلًا، ۵۹