

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جہان ساز پیر کے چہار دہلا خورشید



www.14khorshid.ir

ورود به سایت: www.14khorshid.ir



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



حوزه علمیه امام علی بن موسی الرضا علیهما السلام یاسوج

معاونت پژوهش

| | |
|---------------|--------------------------------|
| موضوع: | بررسی مذهب اشاعره |
| استاد راهنما: | حجه الاسلام والمسلمین افشار |
| پژوهش گر: | صادق کمالی فرد طلبه: پایه ۶ |
| سال تحصیلی: | ۹۱-۹۲ |
| نیم سال: | اول |

چهارماده خورشید

هشدار

* کلیه حقوق این مقاله متعلق به حوزه علمیه امام علی بن موسی الرضا علیهما السلام یاسوج می باشد.
* هرگونه سوء استفاده شرعاً و قانوناً جایز نمی باشد.

ورود به سایت

کلیدواژه ها:

رویت خداوند، قضا و قدر، عرفان نظری، عقل گرایی، اشعری اعتزال، حسن و قبح عقلی،
فخرالدین رازی، زاید پرزات

مشاهده قلبی رؤیت حق تعالی از مباحثی است که متفکران اسلامی را دچار پراکنده‌گویی و اختلاف آرا کرده است. اولین اثر مکتوبی که به این بحث پرداخته الفقه الاکبر ابوحنیفه است، سپس شافعی در کتابی به همین نام این مسئله را مطرح کرده است. گویا اولین کسی که ادعا کرده است می‌توان خدا را دید حسن بصری است. از آن پس متفکران اسلامی این بحث را جدی تلقی کرده و به صورت فردی و گروهی به نفی و اثبات آن پرداخته‌اند. اهل حدیث با برداشت ظاهری و سطحی از برخی آیات و روایات قائل به رؤیت حق شده‌اند؛ اما معتزله و امامیه به انکار آن برخاسته‌اند. در این میان اشاعره به تبع اهل حدیث رؤیت را پذیرفته و بر آن دلیل‌های عقلی و نقلی اقامه کرده‌اند. عرفا نیز بنا بر مبنای خاص عرفانی خود (کشف و شهود) نظرات تأمل‌برانگیزی را ابراز داشته‌اند و به نحوی قائل به شهود و کشف قلبی شده‌اند.

افکار و اندیشه‌هایی که منجر به مکتب اعتزال گشت از نیمه دوم قرن اول هجری آغاز شد. روش اعتزال در حقیقت عبارت بود از به کار بردن نوعی منطق و استدلال در فهم و درک اصول دین. بدیهی است که در چنین روشی اولین شرط، اعتقاد به حجیت و حریت و استقلال عقل است.

و نیز بدیهی است که عامه مردم که اهل تعقل و تفکر و تجزیه و تحلیل نیستند، همواره ((تدین)) را مساوی با ((تعبد)) و تسلیم فکری به ظواهر آیات و احادیث و مخصوصاً احادیث می‌دانند و هر تفکر و اجتهادی را نوعی طغیان و عصیان علیه دین تلقی می‌نمایند، خصوصاً اگر سیاست وقت بنا به مصالح خودش از آن حمایت کند و بلاء‌خص اگر برخی از علماء دین و مذهب این طرز تفکر را تبلیغ نمایند، و بلاء‌خص اگر این علماء خود واقعا به ظاهرگرایی خویش مؤمن و معتقد باشند و عملاً تعصب و تصلب بورزند. حملات اخباریین علیه اصولیین و مجتهدین، و حملات برخی از فقهاء و محدثین علیه فلاسفه در جهان اسلامی از چنین امر ریشه می‌گیرد.

اشاعره

اشاعره از پیشواشان ابوالحسن اشعری دور شده عقاید او را به اعتزال یا فلسفه نزدیکتر کرده اند. اکنون فهرست وار عقاید ((اشعری)) را که از اصول اهل السنه دفاع کرده و یا به نحوی عقیده اهل السنه را تاءویل و توجیه کرده است ذکر می کنیم:

۱. عدم وحدت صفات با ذات (برخلاف نظر معتزله و فلاسفه).
۲. عمومیت اراده قضاء و قدر الهی در همه حوادث (این نیز برخلاف نظر معتزله ولی بر وفق فلاسفه).
۳. شرور، مانند خیرات، از جانب خدا است. (البته این نظر به عقیده ((اشعری)) لازمه نظر بالا است).
۴. مختار نبودن بشر و مخلوق خدا بودن اعمال او (این نظر نیز به عقیده ((اشعری)) لازمه نظر عمومیت اراده است).
۵. حسن و قبح افعال ذاتی نیست، بلکه شرعی است. همچنین عدل، شرعی است نه عقلی (برخلاف نظر معتزله).
۶. رعایت لطف و اصلح بر خدا واجب نیست. (برخلاف نظر معتزله).
۷. قدرت انسان بر فعل، توأم با فعل است نه مقدم بر آن. (برخلاف نظر فلاسفه و معتزله).
۸. تنزیه مطلق، یعنی هیچگونه شباهت و مماثلت میان خدا و ما سوا وجود ندارد. (برخلاف نظر معتزله).
۹. انسان آفریننده عمل خود نیست، اکتساب کننده آن است. (توجیه نظر اهل السنه در باب خلق اعمال).
۱۰. خداوند در قیامت با چشم دیده می شود. (برخلاف نظر فلاسفه و معتزله).
۱۲. ((فاسق)) مؤمن است. (برخلاف نظر خوارج که مدعی کفر فاسق بودند و برخلاف نظر معتزله که به منزله بین المنزلتین قائل بودند).

۱۳. مغفرت خداوند بنده ای را، بدون توبه هیچ اشکالی ندارد همچنانکه معذب ساختن مؤمن بلاشکال است .
(برخلاف نظر معتزله).

۱۴. شفاعت بلا اشکال است . (برخلاف نظر معتزله).

۱۵. کذب و تخلف وعده بر خدا جایز است .

۱۶. عالم حادث زمانی است . (برخلاف نظر فلاسفه).

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

۱۸. افعال خدا برای غایت و غرض نیست بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

۱۹. تکلیف مالا یطاق بلامانع است . (برخلاف نظر فلاسفه و معتزله).

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

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

در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری پدیده تازه‌ای رخ داد و آن اینکه شخصیتی بارز و اندیشمند که سالها در نزد قاضی عبدالجبار مکتب اعتزال را فرا گرفته و در آن مجتهد و صاحب نظر شده بود، از مکتب اعتزال رو گرداند و به مذهب اهل السنه گرایید و چون از طرفی از نوعی نبوغ خالی نبود و از طرف دیگر مجهز

بود به مکتب اعتزال، همه اصول اهل السنه را بر پایه‌های استدلالی خاصی بنا نهاد و آنها را به صورت یک مکتب نسبتاً دقیق فکری درآورد. آن شخصیت بارز ابوالحسن اشعری متوفا در حدود ۳۳۰ هجری است.

ابوالحسن اشعری - بر خلاف قدمای اهل حدیث مانند احمد بن حنبل - بحث و استدلال و به کار بردن منطق را در اصول دین جایز شمرد و از قرآن و سنت بر مدعای خود دلیل آورد. او کتابی به نام «رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام» نوشته است.^۱

اینجا بود که اهل الحدیث دو دسته شدند: «اشاعره» یعنی پیروان ابوالحسن اشعری که کلام و تکلم را جایز می‌شمارند، و «حنابله» یعنی تابعان احمد بن حنبل که آن را حرام میدانند. در درسهای منطق گفتیم که ابن تیمیه حنبلی کتابی در تحریم منطق و کلام نوشته است.^۲

^۱ مذاهب الاسلامیین «صفحات ۱۵ - ۲۶»
^۲ ابن تیمیه تالیف محمد ابوزهره

معتزله از ناحیه دیگر نیز منفور عوام شدند، و آن، غائله « محنت » بود زیرا معتزله بودند که با نیروی خلیفه مامون میخواستند مردم را به زور تابع عقیده خود در حادثه بودن قرآن بنمایند، و این حادثه به دنبال خود کشتارها و خونریزیها و زندانها و شکنجهها و بیخانمانیها آورد که جامعه مسلمین را به ستوه آورد. عامه مردم، معتزله را مسئول این حادثه میدانستند و این جهتسبب یزازی بیشتر مردم از مکتب اعتزال شد.

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

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

مثلا کتابهای « مواقف » و « مقاصد » و شروح آنها همه رنگ « تجرید » را به خود گرفته‌اند. در حقیقت باید گفت هر اندازه فاصله زمانی زیادتر شده است .

ابوالحسن اشعری از افراد کثیر التالیف است. گفته‌اند متجاوز از دویست کتاب تالیف کرده است. در حدود صد کتاب از او در تذکرهها نام برده شده است ولی ظاهرا اکثر آن کتابها از میان رفته است. معروفترین کتاب او کتاب « مقالات الاسلامیین » است. که چاپ شده و تا حد زیادی مشوش و نامنظم است. کتاب دیگری نیز از او چاپ شده است و نام « اللمع » و شاید کتابهای دیگر هم از او چاپ شده باشد.

ابوالحسن اشعری از افرادی است که افکارش تاثیر زیادی در جهان اسلام گذاشت و این مایه تاسف است. البته بعدها مناقشات زیادی بر سخنان او از طرف فلاسفه و معتزله وارد شد. بسیاری از عقاید و آراء او را ابوعلی سینا در

شفا - بدون آنکه نام ببرد - ذکر کرده و رد نموده است. حتی برخی از اتباع « اشعری » از قبیل قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی در نظریه جبری او درباره خلق اعمال، تجدید نظرهایی کردند.

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

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

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

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

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

روش کلامی اشعری:

اشعری به ارایه‌ی طرحی نوین اقدام کرد که به گونه‌ای تضاد موجود میان عقل‌گرایی و ظاهر‌گرایی را برطرف کند. بدین جهت با هر یک از آن دو گروه، هم موافق بود و هم مخالف. با عقل‌گرایان در این جهت که استدلال عقلی در اثبات عقاید دینی، بدعت و حرام نیست، بلکه راجح و پسندیده است، موافقت کرد، و به تألیف رساله‌ی «استحسان الخوض فی علم الکلام» مبادرت ورزید، و این در حالی بود که اهل حدیث، علم کلام و استدلال عقلی را بدعت و حرام می‌دانستند.

و از طرفی در تعارض عقل با ظواهر دینی، ظواهر را مقدم داشت، و در نتیجه در بحث صفات ذات و صفات خبریه با عقاید معتزله مخالفت کرد؛ همان‌گونه که اصل تحسین و تقبیح عقلی و متفرعات آن را نیز مردود دانست و هیچ واجب عقلی را نپذیرفت، و در این زمینه‌ها با اهل حدیث هماهنگ گردید. و چون نادرست دانستن تأویل و اصرار بر حفظ ظواهر در مواردی با اصل تنزیه و صفات جمال و جلال الهی منافات داشت. با استفاده از استدلال عقلی فرضیه‌های کلامی جدیدی را ابداع کرد، و یا اگر قبل از وی مطرح شده بود، به تحکیم آن پرداخت که این فرضیه‌ها، عقاید و آرای ویژه‌ی وی را در علم کلام تشکیل می‌دهد.

نوآوری‌های اشعری

الف - صفات ازلی خداوند

در این که خداوند به صفاتی چون علم، قدرت، حیات، اراده و نظایر آن وصف می‌گردد، هیچ‌گونه اختلافی میان متکلمان نیست، زیرا صفات یاد شده گذشته از این که از صفات کمال‌اند، در آیات بسیاری از قرآن کریم نیز

وارد شده است؛ لیکن بحث در چگونگی تحقق این صفات برای خداست که آیا واقعیت آنها عین ذات الهی

است، یا زاید بر ذات؟

اکثریت معتزله صفات ازلی خداوند را عین ذات او می‌دانستند، و برخی از اهل حدیث (مشبّهه) به زیادت و

مغایرت آنها با ذات معتقد بودند، و شیخ اشعری نیز نظریه‌ی زیادت را برگزید، ولی تبصره‌ای را به آن افزود و آن

این‌که: این صفات ازلی نه عین ذاتند و نه غیر ذات، اگر چه در واقعیت خود قایم به ذات‌اند، ابوالحسن اشعری

گفت: خدای تعالی به واسطه‌ی علم زاید بر ذات عالم، و به واسطه‌ی قدرت قادر و به واسطه‌ی حیات حی، و به

واسطه‌ی اراده مرید است، این صفات ازلی و قایم به ذات خداوندند؛ گفته نمی‌شود که آنها عین ذاتند، و نه غیر

ذات. (۱)

درباره‌ی تبصره‌ی مزبور دو نکته را یادآور می‌شویم:

۱ - این سخن از اندیشه‌های ابتکاری شیخ اشعری نیست، زیرا قبل از وی توسط عبداللّه بن کلاب (متوفای ۲۴۰)

مطرح شده بود. اشعری در مقالات الإسلامیین نظریه‌ی او را چنین بیان کرده است: «نام‌ها و صفات‌های خدا در

ذات اویند، نه اویند و نه غیر او، به ذات حق پایدارند، اما پایداری صفات‌ها به یکدیگر، روا نباشد». (۲) به نقل

اشعری، سلیمان بن جریر زیدی نیز همین سخن را درباره‌ی صفات خدا گفته است. (۳)

۱- الممل و النحل، ج ۱، ص ۹۵.

۲- مقالات الاسلامیین، ترجمه‌ی محسن مؤیدی، ص ۸۸.

۳- مقالات الاسلامیین، ص ۴۲.

۲- هدف اشعری از این سخن این است که اشکال معروف لزوم تعدد قدما را بر قایلان به زیادت صفات پاسخ

گوید، زیرا اشکال یاد شده مبتنی بر مغایرت آنها با ذات است، چنان‌که ابن خلدون پس از اشاره به طرح اشکال

تعدد قدیم از جانب معتزله بر نظریه‌ی زیادت صفات بر ذات گفته است:

«و هو مردود بأن الصفات لیست عین الذات و لا غیرها»؛

اشکال یاد شده وارد نیست، زیرا صفات نه عین ذاتند و نه غیر ذات. (۱)

و در نتیجه اشعری راهی وسط را میان مثبتان و نافیان صفات برگزید، بدون آن‌که اشکال تعدد قدما متوجه وی

گردد.

ولی حق این است که سخن یاد شده پاسخ درستی برای اشکال مزبور نیست، زیرا هرگاه صفات ازلی دارای

واقعیت بوده و واقعیت آنها عین واقعیت ذات نیست، این سؤال مطرح می‌شود که آیا آنها در هستی خود بی‌نیاز از

ذات هستند یا نیازمند به آن؟ در صورت اول تعدد قدما لازم می‌آید، و در صورت دوم، چگونه ممکن است ذات

فاقد صفات، موجد آنها باشد؟

ذات نیافته از هستی، بخش کی تواند که شود هستی بخش؟

ب - صفات خبریه

در قرآن کریم برای خداوند صفاتی مانند: ید، وجه، مجییء، استواء بر عرش و ... ذکر شده است؛ این صفات را صفات خبریه گویند، چنان که آیات مربوط به آنها را آیات متشابه می نامند. معتزله در تفسیر این آیات روش تأویل را برگزیدند، و ظاهرگرایان و قشریون از اهل حدیث (مجسمه و مشبّه) به مفاد ظاهری آنها تمسک کردند. روشی که اشعری برگزید متوسط میان این دو روش بود، زیرا وی تأویل معتزله را نپذیرفت و گفت خداوند واقعاً صفات مزبور را داراست، ولی بحث درباره‌ی چگونگی آنها روانیست. پس او دارای ید و وجه است، بدون اظهار نظر در چگونگی آن. از این نظریه به عنوان اصل معروف اشعری درباره‌ی صفات خداوند یاد می شود، یعنی «ایمان داشتن بدون پرسش از چگونگی».

ولی حق این است که اشعری مبتکر این اصل معروف نبود و اهل حدیث و حنابله نیز از همین روش پیروی می‌کردند. شهرستانی پس از اشاره به مخالفت طریقه‌ی معتزله با اهل حدیث درباره‌ی تفسیر متشابهات قرآن آورده است:

«احمد بن حنبل و داود بن علی اصفهانی و جماعتی از پیشوایان سلف، روش متقدمان اهل حدیث مانند مالک بن انس و مقاتل بن سلیمان را برگزیده و گفتند: ما به آنچه در کتاب و سنت وارد شده است ایمان آورده و از تأویل آن خودداری می‌کنیم، ولی به طور قطع می‌دانیم که خداوند با هیچ‌یک از مخلوقات خود شباهت ندارد».^(۱)

ابن خلدون نیز پس از یادآوری طریقه‌ی معتزله و مشبهه در تفسیر آیات متشابه قرآنی و صفات خبریه به قیام اشعری بر ضد آن دو اشاره کرده و گفته است:

«فتوسط بین الطرق و نفی التشبیه و اثبات الصفات المعنویة و قصر التنزیه علی ما قصره علیه السلف».^(۲)

اشعری راه وسط میان راهها را اثبات کرد، و در تنزیه به همان اندازه که پیشینیان بسنده کرده بودند، اکتفا کرد. از این روش، به روش تفویض (در مقابل تأویل) نیز یاد می‌شود؛ چنان که شیخ محمد عبده آنجا که طریقه سلف و خلف را در برخورد با آن دسته از نصوص کتاب و سنت که ظاهر آنها با اصل تنزیه منافات دارد بیان کرده، گفته است:

«سلف، از اصل تنزیه بر پایه‌ی تفویض دفاع می‌کردند، و خلف، اصل تنزیه را از طریق تأویل حفظ می‌کردند».^(۳)

۱ - الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۰۳ - ۱۰۴.

۲ - مقدمه‌ی ابن خلدون، ص ۴۶۴.

۱ - المنار، ج ۱، ص ۲۵۲.

ج - حدوث و قدم کلام الهی

اهل حدیث و حنابله بر قدیم بودن کلام الهی (قرآن) اصرار می‌ورزیدند، و اعتقاد به حادث بودن آن را موجب

کفر می‌دانستند؛ چنان‌که احمد بن حنبل گفته است:

«قرآن کلام الهی است و آفریده نیست، هر کس به آفریده بودن آن معتقد باشد، جهنمی و کافر است، و اگر

کسی در این مسأله توقف کند و قرآن را نه حادث بداند و نه قدیم، اندیشه‌ای پلیدتر از قائل به حادث بودن آن

دارد» (۱).

در برابر آنان معتزله بر حدوث قرآن اصرار می‌ورزیدند و پافشاری بیش از حد آنان حوادث تلخی را پدید آورد

که به دوره‌ی «محنه» معروف است.

ابوالحسن اشعری در این نزاع کلامی به دفاع از عقیده‌ی اهل حدیث پرداخت، ولی برای کلام الهی دو مرتبه قایل

شد: یکی کلام نفسی، و دیگری کلام لفظی، و گفت آنچه قدیم است کلام نفسی است که حقیقت کلام است و

آنچه حادث است کلام لفظی است که کلام حقیقی نیست، بلکه وسیله‌ی اظهار و ابراز آن است.

شهرستانی نظریه‌ی اشعری را درباره‌ی کلام الهی این‌گونه تقریر کرده است:

«عبارات و الفاظی که توسط فرشتگان بر پیامبران وحی می‌شود، دلیل‌ها و نشانه‌هایی بر کلام ازلی هستند، و دلیل و

نشانه، مخلوق و حادث است، ولی مدلول، قدیم و ازلی است، و فرق میان قرائت و مقروء، و تلاوت و متلو، نظیر

فرق میان ذکر و مذکور است، که ذکر حادث، ولی مذکور قدیم است. اشعری باین اعمال دقت و نظر با حشویه

مخالفت کرد، زیرا آنان حروف و کلمات را قدیم می‌دانستند، ولی حقیقت کلام از نظر اشعری معنایی قائم به نفس است. که غیر از عبارت و لفظ است؛ عبارت و لفظ دلیل بر آن است. بنابراین از نظر اشعری متکلم کسی است که صفت کلام قایم به اوست و از نظر معتزله کسی است که کلام را ایجاد می‌کند، و در نتیجه اطلاق کلام بر عبارت و لفظ، یا مجازی بوده و یا به اشتراک لفظی است.» (۲)

۱- کتاب السنه ، ص ۴۹ . ۲- الملل و النحل، ج ۱، ص ۶

د - خلق افعال و کسب

از مسایل مورد اختلاف میان معتزله و ظاهرگرایان، مسأله‌ی، «قدر» یا «خلق اعمال» بود. معتزله به انگیزه‌ی دفاع از عدل و حکمت خداوند، اندیشه‌ی قدریگری را برگزیده و افعال اختیاری انسان را از قلمرو اراده و قدر الهی بیرون دانسته، انسان را خالق افعال خویش می‌شناختند، و در برابر آنان ظاهرگرایان به انگیزه‌ی دفاع از عمومیت اراده و قدر الهی و نیز اصل توحید در خالقیت، هرگونه خالقیت را از انسان نفی کرده و افعال او را - اعم از طاعات و معاصی - مخلوق خدا می‌دانستند؛ از این عقیده به «خلق اعمال» یاد می‌شود.

شیخ اشعری آنگاه که از مکتب اعتزال اعلان انصراف داد، حمایت خود را از عقیده‌ی «خلق اعمال» ابراز کرد و در رساله‌هایی که عقاید خود را به عنوان نماینده‌ی اهل سنت نگاشت، بر این عقیده تصریح کرده، و گفت: «ان اعمال العباد مخلوقه لله مقدوره»؛ افعال بندگان مخلوق و مقدر خداوند است.

ولی برای توجیه اصل اختیار و رهایی از پیامدهای نادرست اندیشه‌ی جبر، نظریه‌ی «کسب» را که قبل از او توسط حسین نجار و ضرابن عمرو مطرح شده بود، برگزید.

در تفسیر حقیقت «کسب» از طرف اساتید و محققان کلام اشعری آرای مختلفی (۱)

معروف‌ترین از تعاریف کسب این است: که عبارت است از مقارنت وجود فعل با قدرت و اراده‌ی انسان، بدون

آن که قدرت و اراده‌ی او در تحقق آن تأثیری داشته باشد؛

«والمراد بکسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلاً

له»؛ (۲)

۱. برای اطلاع از این آرا و نقد و بررسی آنها رجوع شود به: جبر و اختیار، قلم به نگارنده، فصل ۹.

۲ - شرح تجرید، قوشجی، ص ۴۴۵.

مراد از کسب، مقارنت داشتن فعل انسان با قدرت و اراده اوست، بدون این که انسان در پیدایش فعل غیر از این که ظرف و محل پیدایش آن است، تأثیر داشته باشد.

نظریه‌ی «کسب» نه تنها مورد نقد مخالفان اشاعره قرار گرفته است، بلکه برخی از محققان اشاعره نیز آن را نادرست دانسته است.

فخرالدین رازی گفته است:

«عند التحقيق يظهر أن الكسب اسمٌ بلا مسمًى»؛ (۱)

با تحقیق روشن خواهد شد که کسب نامی است بی معنا.

احمد امین مصری آن را به عنوان تعبیر جدیدی از نظریه‌ی جبر دانسته و گفته است:

«و هو - کماتری - لایقدم فی الموضوع و لایؤخر، فهو شکل جدید فی التعبير عن الجبر»؛ (۲) این نظریه - همان گونه

که می‌بینی - در موضوع جبر هیچ گونه تغییری نداده، بلکه تعبیر جدیدی از آن است.

۱- تلخیص المحصل، ص ۳۳۳.

۲- ضحی الاسلام، احمد امین، ج ۳، ص ۵۷.

تحولات در مذهب اشعری و عقل‌گرایان اشاعره

۱ - عکس‌العمل‌ها در برابر اشعری

• دانستیم که ابوالحسن اشعری در آغاز قرن چهارم هجری به مخالفت با مکتب معتزله قیام کرد و به تحکیم و

نشر آرای کلامی خود پرداخت. وی در اواخر عمر خود مشاهده کرد که عدّه‌ای شاگرد و پیرو بر او گرد

آمده و اندیشه‌های وی را به عنوان پناهگاهی در مقابل قشری‌گری اهل حدیث و عقل‌گرایی افراطی معتزله

ستایش می‌کنند. بدین جهت می‌توان گفت: مکتب اشعری در زمان حیات بنیانگذار آن شکل گرفت، و از

همان روزهای نخست با مخالفت‌هایی روبه‌رو گردید.

قبل از دیگران، معتزلیان که از تغییر جهت ناگهانی شاگرد قدیم مکتب خود دلتنگ گردیده بودند، به

مخالفت با او برخاستند. علاوه بر آنان، ظاهر‌گرایان، و پیشاپیش آنان حنبلیان نیز با تردید و تحیر با وی

برخورد کردند و گفتند: این تازه وارد کیست که در عین ادّعی‌کناره‌گیری از معتزله باز هم جرأت ندارد

که بی‌کم و کاست، به نصوص و ظواهر دینی، مانند اهل حدیث استناد کند؟

از سوی دیگر در همان زمان که اشعری در بصره و بغداد به اصلاح عقاید دینی پرداخت، در سمرقند (واقع

در مشرق سرزمین اسلامی) نیز ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۳) با آرمانی مشابه اشعری ظهور کرد، و شاگردان

نزدیک او کوشش مکتب اشعری را به عنوان یک اصلاح ناقص و ناموفق به حساب می‌آوردند و مکتب او را

به محافظه‌کاری و ابن‌الوقت بودن متهم می‌کردند، و از عقاید ماتریدی به عنوان احیاکننده تسنن کامل دفاع

می‌کردن

• ۲ - تحولات سیاسی و رسمیت یافتن مذهب اشعری

از نظر سیاسی نیز تا زمان به قدرت رسیدن سلجوقیان (حدود نیمه‌ی قرن پنجم هجری) مکتب اشعری از موقعیت خوبی برخوردار نبود. زیرا قبل از آنان بیش از یک قرن (۳۲۱۴۴۷) آل بویه حکومت می‌کردند. در زمان حکومت آل بویه شرایط مناسبی برای عقل‌گرایان به وجود آمد و اشاعره وضعیت مطلوبی نداشتند، زیرا آنان از یک طرف پیرو مذهب شیعه بودند، که مدافع عقل‌گرایی است، و از طرف دیگر برخی از آنان اهل فضل و علم و ادب و مدافع آزاداندیشی بودند. بدین جهت در دربار آل بویه مکتب هم‌چنین صاحب بن عباد، وزیران دانشمند آل بویه، هر که با به قدرت رسیدن سلجوقیان وضعیت به سود اشعریان تغییر کرد و مذهب اشعری در جهان تسنن مقامی ممتاز به دست آورد، زیرا توسط نظام الملک وزیر سلجوقی (م ۴۸۵) مقرر شد که در دو مدرسه‌ی نظامیه‌ی بغداد و نیشابور، تعلیمات بر وفق مذهب اشعری باشد. از آن پس مذهب اشعری، مذهب رسمی اهل سنت گردید.

اشاعره از این موقعیت استفاده کرده و به مبارزه با فرقه‌های کلامی مخالف خود برخاستند. مخالفت آنان، علاوه بر انگیزه‌ی کلامی، انگیزه‌ی سیاسی نیز داشت، زیرا در برخی موارد حکومت‌های که از مخالفان آنان حمایت می‌کردند، با حکومت‌های مدافع آنان در ستیز بودند.

- هانری کورن فرانسوی درباره‌ی مخالفت غزالی با باطنیان و فیلسوفان گفته است:

«هدف دشمنی غزالی با باطنیان و فیلسوفان، در عین حال، خصومت با حکومت فاطمی قاهره بود، زیرا آنان

حکومت فیلسوفان را حفظ می کردند و از اصول عقاید باطنی به نفع خود فایده می جستند»^۱.

مؤلفان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی نیز درباره‌ی مخالفت غزالی با باطنیه گفته‌اند:

«خطر باطنیه برای اسلام سخت تر از خطر زنادقه و مجوس - مثلاً - نبود، بلکه اگر خطری داشتند، پیش از

آن که متوجه اسلام باشد، متوجه دستگاه خلافت بود. جبهه‌ای که غزالی در برابر باطنیه گشوده بود، بیشتر از

جنبه‌ی سیاسی بود تا از جنبه‌ی دینی. این مطلب از آنچه وی در آغاز کتاب «المستظهریه» یا «فضایح الباطنیة

و فضایل المستظهریه» آورده است، به روشنی استفاده می شود»^۲.

• ۳ - عقل گرایان اشعری

- اگر چه با پیروزی ظاهر گرایان بر معتزله ستاره‌ی عقل گرایی در جهان تسنن افول کرد، ولی موجب

اضمحلال کامل آن نگردید و نه تنها هواداران مکتب اعتزال تا قرن‌ها بعد با استفاده از فرصت‌های مناسب از

مکتب خود دفاع کردند، بلکه در میان متکلمان اشعری نیز چهره‌های شاخص و برجسته‌ای به چشم

می‌خورند که تفکر عقلانی را ارج نهاده و در مواردی با عقاید اشعری مخالفت ورزیده و یا به اصلاح آن

همت گماردند:

^۱ تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ص ۱۶۵.

^۲ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۲، ص ۵۴۲.

الف: خیالی و عبد الحکیم

مؤلفان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی در این باره گفته‌اند: «طولی نکشید که عقاید اشعریان دستخوش تطورات و تحولات شد؛ یعنی اشعریان به عقل گرایش بیشتری یافتند، تا آنجا که آن را بر نصّ ترجیح دادند، و چنان که خیالی و عبدالحکیم در حواشی خود بر «عقاید نسفی» گفتند: «در مواردی که نصّ حاکی از چیزی باشد که عقل آن را ممتنع شمارد، باید به تأویل آن پرداخت چه عقل بر نقل مقدم است. عقل اصل است و نقل فرع، زیرا نقل موقوف است بر اثبات صانع و اثبات عالمیت و قدرت او. پس در ابطال عقل به وسیله‌ی نقل، ابطال اصل است به وسیله‌ی فرع، و این هم ابطال عقل است و هم ابطال نقل»^۱.

ب: شیخ محمد عبده

در میان متأخران اشاعره عقل‌گرایان بسیاری ظاهر شدند که از آن جمله شیخ محمد عبده (متوفای ۱۳۲۳) را می‌توان نام برد. وی از مکتب اشعری پیروی می‌کرد، ولی در مسایل مورد اختلاف میان اشاعره و معتزله، آرا و نظریاتی ابراز کرد که با عقاید اشاعره مخالفت آشکار دارد.

مناسب است نظریه‌ی وی درباره‌ی مسأله‌ی حسن و قبح عقلی را - که از مهم‌ترین مسایل مورد اختلاف میان معتزله و اشاعره است - یادآور شویم:

وی در تفسیر آیه‌ی «یأمرهم بالمعروف و ینهاهم عن المنکر»^۲

^۱ تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۵۴ - ۱۵۵.

^۲ اعراف/ ۱۵۶.

گفته است: «معروف آن است که عقل‌های سالم آن را نیکو دانسته و قلب‌های پاک به دلیل هماهنگی آن با فطرت و

مصلحت، آن را می‌پسندند، و منکر آن است که عقل‌های سالم آن را انکار کرده و قلب‌های پاک از آن متنفر

می‌گردند، ولی تفسیر معروف به آنچه شریعت به آن امر کرده، و تفسیر منکر به آنچه شریعت از آن نهی کرده

است از قبیل تفسیر آب به آب است، و معنای این سخن ما طرفداری مطلق از معتزله و مخالفت با اشاعره در

مسأله‌ی حسن و قبح عقلی نیست. ما با بخشی از نظریه‌ی آن دو موافق و با بخشی از آن مخالفیم. بر این اساس

توانایی عقل را بر درک حسن افعال به کلی انکار نمی‌کنیم (چنان‌که اشاعره منکر آنند) ولی چیزی را هم بر

خداوند واجب نمی‌دانیم (چنان‌که معتزله عقیده دارند)^(۳)

قبول این که عقل مستقلاً بر درک حسن و قبح برخی از افعال تواناست، مخالفت صریح با مکتب اشعری است، و

کسانی که با مسأله‌ی «وجوب علی الله» مخالفت کرده‌اند، آن را نادرست تفسیر کرده و چنان‌که محقق طوسی

یادآور شده، مفاد وجوب کلامی را با وجوب فقهی خلط کرده‌اند.^۲

ج: شیخ شلتوت

شیخ شلتوت نیز یکی از متأخران عقل‌گرای اهل سنت است. وی در مسأله‌ی جبر و اختیار نظریه‌ی کسب اشعری

را در حلّ معضل جبر کافی ندانسته و گفته است: «تفسیر کسب به تقارن عادی میان فعل و قدرت انسان، بدون

آن که قدرت او در تحقق فعل تأثیری داشته باشد، علاوه بر این که با اصطلاح لغوی آن و نیز با اصطلاح قرآنی آن

^۱ المنار، ج ۹، ص ۲۲۷.
^۲ تلخیص المحصل، ص ۳۴۲.

هماهنگ نیست، از عهده‌ی تصحیح و توجیه مسأله‌ی تکلیف و اصل عدل (الهی) و مسؤولیت (انسان) بر نمی‌آید،

زیرا مقارنت مزبور، نتیجه‌ی ایجاد فعل توسط خداوند در ظرف قدرت انسان است، نه مقدور و مخلوق انسان، تا

مصحح نسبت فعل به انسان باشد، و فعل همان گونه که با قدرت انسان مقارنت دارد، با سمع و بصر و علم انسان نیز

مقارن است. در این صورت قدرت چه امتیازی دارد که مقارنت فعل با آن موجب نسبت دادن فعل به انسان

شناخته می‌شود؟»

در این باره به کتاب «القواعد الکلامیه»، تألیف نگارنده، رجوع شود

وی آنگاه نظریه‌ی خود را در این باره ابراز کرده و گفته است:

«نظر من این است که خداوند قدرت و اراده را در انسان عبث و بیهوده نیافریده است، بلکه این دو، مناط تکلیف و

جزا، و ملاک انتساب افعال به انسان‌اند، هرگاه انسان طریق خیر یا شر را برگزیند خداوند وی را به طور قهری از

ادامه‌ی آن باز نمی‌دارد. هر چند انسان و قدرت و اختیار او همگی به مشیت و قدرت خدا و مقهور او هستند، او

اگر بخواهد می‌تواند جاذبه‌ی خیر را به کلی از او بگیرد، تا شر سراسر ذات او را فراگیرد، و نیز اگر بخواهد

می‌تواند جاذبه‌ی بدی را از او سلب کند تا خوبی ذات او را احاطه کند، ولی حکمت الهی در مسأله‌ی تکلیف و

آزمایش همان را اقتضا می‌کند که در انسان ترسیم گردیده است^۱

مشاهیر متکلمان اشعری

^۱ بحوث فی الملل و النحل، ج ۲، ص ۱۵۳، به نقل از تفسیر القرآن الکریم، شیخ ثلثوت، ص ۲۴۰ - ۲۴۲.

در این درس نام عده‌ای از مشاهیر متکلمان اشعری را - که پس از پیشوای مذهب، در ترویج و تحکیم کلام

اشعری نقش مهمی داشته‌اند - با شرح حال کوتاهی از آنان یادآور می‌شویم:

۱ - قاضی ابوبکر باقلانی (متوفای ۴۰۳ ه. ق.): در بصره متولد شد و در بغداد وفات کرد. از قدمای متکلمان

اشعری است که سعی بلیغی در ترویج مکتب اشعری داشت؛ چنان‌که ابن خلدون درباره‌ی او گفته است:

«رهبری کلام اشعری را عهده‌دار شد، و به تهذیب آن پرداخت، و مقدمات عقلی را که ادله‌ی کلامی مبتنی بر آنها

بود تأسیس کرد ... ، ولی به دلیل مشابهت آنها با علوم فلسفی مورد توجه متکلمان (اشعری) قرار نگرفت.» (۱)

برای او تألیفات بسیاری نقل کرده‌اند، ولی آنچه مطبوع و موجود است عبارتند از: «اعجاز القرآن»، «تمهید الأوائل

و تلخیص الدلائل»، «الانصاف فی اسباب الخلاف». **۲ - ابو اسحاق اسفراینی** (متوفای ۴۱۸ ه. ق.): وی نیز از

صاحب نظران بنام اشاعره بود و در میان متأخرین آنان به لقب «استاد» معروف است؛ چنان‌که باقلانی به لقب

«قاضی» شهرت دارد. وی با قاضی عبدالجبار معتزلی معاصر بود و گفتگوی وی با عبدالجبار در حضور صاحب بن

عباد معروف است. از آثار معروف و مطبوع وی کتاب «التبصیر فی الدین» است. (۲)

۳ - عبدالملک جوینی معروف به امام الحرمین (متوفای ۴۷۸ ه. ق.): جوینی در نیشابور به دنیا آمد و در

همانجا به تحصیل علوم دینی پرداخت و در فقه شافعی و کلام اشعری مجتهد و صاحب نظر گردید. ابن اثیر گفته

است: در سال ۴۵۶ وزیر طغرل بیک سلجوقی برخی از فرق مذهبی از جمله اشاعره را دشمن داشت. بدین جهت

جوینی خراسان را ترک کرد و رهسپار حجاز شد و مدت چهار سال در مکه و مدینه اقامت گزید و به کار تعلیم و

پاسخ‌گویی به سؤالات دینی پرداخت و از این روی به «امام الحرمین» شهرت یافت. آنگاه در عهد نظام‌الملک به

نیشابور بازگشت و در مدرسه‌ی نظامیه به تدریس پرداخت.

وی در مسأله‌ی جبر و اختیار، با نظریه‌ی اشعری مخالفت کرده و نظریه‌ی اختیار را بر پایه‌ی اسباب و علل طولی

تحلیل نموده است، بدین جهت شهرستانی گفته است:

«وی این نظریه را از حکمای الهی اقتباس نموده و در پوشش کلام بیان کرده است.» (۳)

۱ - مقدمه‌ی ابن خلدون، ص ۴۶۵.

۲. شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۴۵.

۳- الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۹.

معروف‌ترین آثار کلامی جوینی دو کتاب: «الشامل فی اصول الدین» و «الارشاد فی اصول الدین» است. ابن

خلدون درباره‌ی جوینی و دو کتاب وی گفته است:

«پس از قاضی ابوبکر باقلانی، امام الحرمین ظاهر شد و کتاب «الشامل» را به طریق اشعری املا کرد و در آن به

گسترده‌گی سخن گفت. آنگاه ارشاد را در تلخیص آن نگاشت و مردم او را پیشوای عقاید خود برگزیدند.»^(۱)

۴ - امام محمد غزالی^(۲) (متوفای ۵۰۵ ه. ق.): در سال ۴۵۰ هجری در حوالی طوس به دنیا آمد. برای تحصیل

علوم دینی رهسپار نیشابور شد. پس از آشنایی با امام الحرمین، شاگرد او گردید. سپس با نظام الملک ارتباط یافت

و به سال ۴۸۴ هجری به استادی دانشگاه نظامیه‌ی بغداد منصوب شد، وی در سی و ششمین سال حیات خود دچار

بحران فکری و روحی شدیدی شد. بدین جهت کرسی تدریس و محیط خانواده را رها کرد و مدت ده سال به

تنهایی در بلاد اسلامی به سیر و سیاحت پرداخت و همهی اوقات را به تأمل و تفکر و ریاضت روحانی صوفیانه

تخصیص داد، و غزالی در این مدت مشهورترین کتاب‌های خود و مخصوصاً «احیاء علوم الدین» را تألیف کرد. در

سال ۴۹۹ از عزلت بیرون آمد و قصد نیشابور کرد و در نظامیه‌ی آنجا به تدریس مشغول شد.

۱ - مقدمه‌ی ابن خلدون، ص ۴۶۵.

۲. شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۴۶.

۲- غزالی به تشدید «زاء» منسوب است به غزال به معنای ریسنده‌ی پشم، و چون پدر غزالی از رشتن پشم و فروش آن ارتزاق می‌کرد به این نام شهرت یافت. غزالی بدون تشدید «زاء» منسوب است به قصبه‌ی غزال (زادگاه غزالی). از این رو، غزالی هم به تشدید و هم به تخفیف، نقل شده است.

۳- "تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۴۲ - ۲۴۴؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۲، ص ۵۱۸ - ۵۲۱.

ولی پس از دو سال بار دیگر تدریس را ترک گفت و در طوس عزلت گزید و در سال ۵۰۵ هجری در زادگاه خود وفات کرد.

غزالی درباره‌ی علم کلام دو برخورد کاملاً متضاد دارد، زیرا در یک جا اشتغال به آن را به سبب آفاتی که از آن برمی‌خیزد تحریم کرده و جز برای دو گروه تجویز نکرده است: یکی کسی که شبهه‌ای در دلش پدید آمده و با سخنان موعظه‌آمیز و عادی و نیز اخبار منقول از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌زایل نمی‌شود و دیگر کسی که خود گرفتار شبهه دینی نیست، ولی علم کلام را می‌آموزد تا بیماری فرد دیگری را که گرفتار شبهه‌ی گردیده است درمان کند. ولی در جای دیگر آن را ستایش کرده و آموختنش را واجب دانسته و گفته است:

«علم توحید، اشرف و اجل و اکمل علوم است. این علم، ضروری و تحصیل آن هم‌چنان که صاحب شرع گفته

«طلب العلم فریضة علی کل مسلم بر همه‌ی عقلا واجب است» (۱).

جمع میان این دو نظر این است که بگوییم: نظر دوم وی متوجه خود علم کلام است، و نظر نخست او متوجه روش رایج متکلمان در بحث‌های کلامی است که مبتنی بر دلایل جدلی بوده و در نتیجه از وصول به معارف توحیدی عاجز است.

۱- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۴، ص ۵۴۱.

۵ - فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶ ه. ق.): یکی از متکلمان معروف اشعری است که افکارش مکتب اشعری را

متحول کرد. وی در رشته‌های مختلف علوم عقلی و نقلی، مانند فلسفه، کلام، منطق، اخلاق، اصول فقه، فقه،

ریاضیات، نجوم، طب و... به تحصیل، تحقیق و تألیف پرداخت، ولی آثار کلامی او نسبت به سایر آثارش افزایش

چشمگیری دارد که نشانه‌ی علاقه و مهارت بیشتر او در این رشته است. برخی از معروف‌ترین آثار کلامی او

عبارتند از: ۱- الأربعین فی اصول الدین، ۲- اساس التقدیس (تاسیس التقدیس)، ۳- شرح اسماء اللّٰه الحسنی، ۴-

محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، که محقق طوسی آن را نقد کرده و به تلخیص المحصل یا نقد المحصل

معروف است، ۵- المطالب العالیّه، که مفصل‌ترین اثر کلامی او است.

به گفته‌ی ابن خلکان به نقل از کتاب «تحصیل الحق فی تفصیل الفرق»، وی علم کلام را از پدرش ضیاء الدین

عمر آموخت، و او شاگرد ابوالقاسم سلیمان بن ناصر انصاری بود که علم کلام را نزد امام الحرمین فراگرفت، و

امام الحرمین شاگرد استاد ابواسحاق اسفراینی و او شاگرد ابوالحسین باهلی از شاگردان ابوالحسن اشعری بود.

فخرالدین رازی از اصول و مبانی مکتب اشعری پیروی می‌کرد، ولی در استدلال‌های خود از منطق و فلسفه

استفاده‌ی بسیار کرد و از این نظر کلام اشعری را تحول و نیرو بخشید. (۱)

۱- برای آگاهی از تاریخ زندگی و حیات علمی فخر رازی به مقدمه‌ی کتاب «المباحث المشرقیه» رجوع کنید

۶ - عبدالکریم شهرستانی (متوفای ۵۴۸ ه. ق.): وی به سال ۴۷۹ در «شهرستان» واقع در خراسان متولد شد و

پس از مسافرت به برخی بلاد اسلامی در مولد خود در گذشت. او مؤلف کتاب «الملل و النحل» است. این تألیف

از مشهورترین کتب درباره‌ی ملل و نحل است. وی نیز از صاحب نظران بنام کلام اشعری است و کتاب «نهایه

الاقدام فی علم الکلام» را در این فن تألیف کرده است.

۷ - عضد الدین ایچی (متوفای ۷۵۶ یا ۷۵۷ ه. ق.): در ایچ واقع در جنوب اصطهبانات از نواحی شیراز متولد

شد و در کرمان در گذشت. از مشاهیر متکلمان اشاعره است. از آثار معروف او یکی «المواقف فی علم الکلام» و

دیگری «شرح مختصر الاصول» حاجبی است. میر سید شریف گرگانی بر کتاب مواقف شرح مبسوطی نگاشته که

چاپ شده است. شرح مواقف به عنوان مشهورترین و معتبرترین متون کلام اشاعره به شمار می‌رود.

ایچی پیرو مکتب اشعری است، ولی در پاره‌ای از مسایل آرا و دلایل اشاعره را نقد کرده است. چنان که در بحث

صفات باری، دلایل سه گانه‌ی اشاعره بر اثبات زیادت صفات بر ذات را ناتمام دانسته، هر چند استدلال نافیان

صفات زاید بر ذات را نیز نپذیرفته است. (۱)

۸ - سعدالدین تفتازانی (متوفای ۷۹۱ یا ۷۹۳ ه. ق.): در روستای تفتازان از توابع شهر «نساء» واقع در خراسان

به دنیا آمد و در سمرقند وفات کرد. زندگی خود را در راه کسب علم و معرفت و تدریس و تألیف سپری کرد و

در فنون مختلف، به ویژه منطق، ادبیات و کلام به مدارج عالی دست یافت. کتاب معروف او در کلام «شرح

المقاصد» است که از نظر جامعیت در کلام اشعری با «شرح المواقف» جرجانی رقابت می‌کند. دیگر کتاب

معروف وی در کلام «شرح العقائد النسفیة» است. برجسته‌ترین اساتید تفتازانی در علم کلام یکی قاضی

عبدالالدین ایجی و دیگری قطب‌الدین رازی (متوفای ۷۷۶) معروف به صاحب محاکمات بوده است.

۹- میر سید شریف گرگانی (متوفای ۸۱۶ ه. ق): در روستای «تاکو» نزدیکی استرآباد متولد شد، و در شیراز

درگذشت. از متکلمان معروف اشعری است و در دقت نظر بر تفتازانی برتری دارد.^(۲)

۲. (شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۷۴).

۱- شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۵

نتیجه گیری :

اختلاف مذاهب اعتقادی بایکدیگر اختلاف در عمق و اساس عقاید نبوده بلکه فقط در مسائل فلسفی است که با مسایل زیربنایی برخوردی ندارد.

مسایل زیربنایی عبارت اند از توحید، ایمان به پیامبران (ع) و روز قیامت و ملاء که، و اعتقاد به اینکه آنچه پیامبر (ص) آورده، حق است و شک در آن راه ندارد، اما مسائل اختلافی در اطراف جبر و اختیار و مرتکب گناه کبیره و حکم آن و اینکه قرآن مخلوق است یا نه دور زده.

آنچه در پایان به عنوان نتیجه می توان ارائه داد این است که مراد اشاعره از رؤیت حق، غالباً رؤیت حسی است و این چیزی است که برخی آن را انکار می کنند. اشاعره ادله نقلی زیادی چه از آیات و چه از روایات برای مدعی خود ذکر می کنند که بیشتر به ظاهر این آیات و روایات توجه کرده اند. ادله نقلی دیگری که در مقابل مدعی اشاعره قرار دارند، از این ادله است.

منابع:

- ۱- الملل و النحل مؤلف عبدالکریم شهرستانی
- ۲- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی
- ۳- مقدمه‌ی ابن خلدون
- ۴- شرح مبسوط منظومه
- ۵- شرح المواقف مؤلف سعدالدین تفتازانی
- ۶- شرح المقاصد
- ۷- المنار
- ۸- مقالات الاسلامیین
- ۹- کتاب السنه
- ۱۰- آشنایی با علوم اسلامی (کلام - عرفان)، مرتضی مطهری
- ۱۱- فرق و مذاهب کلامی مؤلف علی ربانی گلپایگانی ۱۳۸۱