

کوچ حاجیان از عرفات به مشعر الحرام) به بنی تمیم، پس از آن که چند تن از ایشان عهده‌دار این منصب بودند، نواده اُسَید، معاویه بن شریف، این منصب را به عهده گرفت.^۱ فرزند او مخاشن بن معاویه نیز از داوران عرب بود.^۲ ابن حبیب بغدادی، از نوادگان او، معاویه و صلصل بن اوس را از کسانی دانسته که ولایت موسم و داوری شعر بازار عکاظ را هم‌زمان بر عهده داشته‌اند.^۳ از تبار او، ابوهاله نباش بن زراره است که شوهر حضرت خدیجه رضی الله عنها بود.^۴ از همین تبار است حارث پسر ابوهاله که پس از مسلمان شدن در مکه و اظهار آن، در ستیز با برخی مشرکان در مسجدالحرام، زیر رکن یمانی کشته شد.^۵ همچنین اوس بن حجر که از شاعران عرب روزگار جاهلیت بوده^۶ و حنظلة بن ربیع، از کاتبان رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز از همین نسل هستند.^۷

◀ منابع

الاصنام: ابن الكلبي (م. ۲۰۴ق.)، به كوشش احمد زكي، تهران، ۱۳۶۴ش؛ انساب الاشراف: البلاذري (م. ۲۷۹ق.)، به كوشش زكار و زركلي،

۱. انساب الاشراف، ج ۱۲، ص ۳۶۳.

۲. تاريخ يعقوبي، ج ۱، ص ۲۵۸.

۳. المعجر، ص ۱۸۱.

۴. تاريخ طبري، ج ۳، ص ۱۶۱.

۵. انساب الاشراف، ج ۱۳، ص ۶۵؛ جمهرة انساب العرب، ص ۲۱۰.

۶. تاريخ يعقوبي، ج ۱، ص ۲۶۳؛ انساب الاشراف، ج ۱۳، ص ۹۴.

۷. الانساب، ج ۱، ص ۲۵۴؛ البداية و النهايه، ج ۵، ص ۳۴۲.

بيروت، دار الفكر، ۱۴۱۷ق؛ الانساب: عبدالكريم السمعاني (م. ۵۶۲ق.)، به كوشش عبدالرحمن، حيدرآباد، دائرة المعارف العثمانيه، ۱۳۸۲ق؛ البداية و النهايه: ابن كثير (م. ۷۷۴ق.)، بيروت، دار الفكر، ۱۴۰۷ق؛ تاريخ طبري (تاريخ الامم و الملوك): الطبري (م. ۳۱۰ق.)، به كوشش محمد ابوالفضل، بيروت، دار احياء التراث العربي؛ تاريخ اليعقوبي: احمد بن يعقوب (م. ۲۹۲ق.)، بيروت، دار صادر، ۱۴۱۵ق؛ جمهرة انساب العرب: ابن حزم (م. ۴۵۶ق.)، به كوشش گروهی از علماء، بيروت، دار الكتب العلميه؛ شفاء الغرام: محمد الفأسي (م. ۸۳۲ق.)، به كوشش مصطفى محمد، مکه، النهضة الحديثه، ۱۹۹۹م؛ المعجّر: ابن حبيب (م. ۲۴۵ق.)، به كوشش ايلزه ليختن شتيتير، بيروت، دار الأفاق الجديده؛ معجم البلدان: ياقوت الحموي (م. ۶۲۶ق.)، بيروت، دار صادر، ۱۹۹۵م؛ معجم قبائل العرب: عمر كخّاله، بيروت، الرساله، ۱۴۰۵ق.

سید محمود سامانی



اشاعره: پیروان مذهب کلامی اشعری، دارای دانشوران و پیروان فراوان در حرمین شریفین

مکتب کلامی اشعریان از مذاهب کلامی اهل سنت است. بنیان‌گذار این مکتب ابوالحسن علی بن اسماعیل است. او به ابو موسی اشعری، صحابی پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله نسب می‌برد و از این رو، به ابوالحسن اشعری

تحول در گرایش‌های کلامی او بود. هنگام این رخداد را حدود سال ۳۰۰ق. گزارش کرده‌اند.^۹ برابر گزارش ابن ندیم، در یک روز جمعه ابوالحسن وارد مسجد جامع بصره شد و در خطابه‌ای با صدای بلند به رد معتزله و تخطئه باورهای پیشین خود، از جمله خلق قرآن و نفی رؤیت خدا، پرداخت و از عقاید گذشته‌اش کناره گرفت.^{۱۰} به گفته ابن عساکر، او در مسجد اعلان کرد که مدتی را به تأمل سپری کرده و از طریق ادله عقلی نتوانسته به حقیقت دست یابد و سرانجام با هدایت الهی و مطالعه کتاب و سنت، بطلان باورهای پیشین برای او روشن شده است.^{۱۱}

درباره رویگردانی ابوالحسن اشعری از معتزله، دیدگاه‌هایی دیگر نیز در میان است. از جمله گفته‌اند که ابوعلی جبایی در مناظره با ابوالحسن اشعری بارها شکست خورد.^{۱۲} برخی فشارهای سیاسی حاکمان عباسی (حک: ۱۳۲-۶۵۶ق.) بر معتزله و عقل‌گرایان را دلیل این تحول و تغییر رویکرد دانسته‌اند.^{۱۳} شماری این تحلیل را به دست داده‌اند که ابوالحسن در

شهرت یافته است.^۱ ابوالحسن به سال ۲۶۰ق. در بصره زاده شد و به سال ۳۲۴ق. در بغداد درگذشت.^۲ نیاکان او همه از پیروان اهل حدیث بودند. پدرش هنگام وفات، او را به زکریا بن یحیی ساجی (م. ۲۸۵ق.) سپرد که او نیز از دانشمندان اهل حدیث و شافعی مذهب بود.^۳ وی حدیث را نزد زکریا بن یحیی و دیگر محدثان آن روز بصره فراگرفت^۴ و از درس فقه ابواسحاق مروزی (م. ۳۴۰ق.) فقیه مشهور شافعی بهره برد.^۵ او در بصره به حوزه درس متکلم نامدار معتزلی، ابوعلی جبایی (م. ۳۰۳ق.) راه یافت.^۶ شاگردی او نزد ابوعلی و همراهی بلندمدت با وی، سبب شد که به مکتب اعتزال بگراید. گفته‌اند: او تا ۴۰ سالگی طرفدار مکتب اعتزال بود^۷ و چنان در کلام معتزله سرآمد شد که گاه به نیابت از ابوعلی، اداره مجالس مناظره را بر عهده می‌گرفت.^۸

مهم‌ترین رخداد زندگی اشعری که شکل‌گیری مکتب اشعری را در پی داشت،

۹. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۸۵-۹۴؛ تبیین کذب المفتری، ص ۵۰-۵۴.
 ۱۰. الفهرست، ص ۲۳۱؛ وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۲۸۵.
 ۱۱. تبیین کذب المفتری، ص ۵۰.
 ۱۲. تبیین کذب المفتری، ص ۵۰؛ تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، ص ۲۳۴.
 ۱۳. الملل و النحل، سبحانی، ج ۲، ص ۲۵.

۱. تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۳۴۶؛ تبیین کذب المفتری، ص ۴۶؛ تاریخ الاسلام، ج ۲۴، ص ۱۵۴.
 ۲. المنتظم، ج ۶، ص ۳۳۳؛ وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۲۸۴.
 ۳. تبیین کذب المفتری، ص ۴۷.
 ۴. تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۳۴۶؛ تبیین کذب المفتری، ص ۴۷.
 ۵. تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۳۴۶.
 ۶. تبیین کذب المفتری، ص ۱۱۹؛ وفيات الاعیان، ج ۴، ص ۲۶۷؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۱۸۳.
 ۷. تبیین کذب المفتری، ص ۵۰؛ المنتظم، ج ۶، ص ۳۳۳.
 ۸. تبیین کذب المفتری، ص ۹۸؛ تاریخ الاسلام، ج ۲۳، ص ۱۲۷.

عقاید اهل حدیث خطاهایی فاحش یافت که اصلاح آن‌ها جز از طریق همنوایی و همبستگی با آن‌ها و مخالفت با معتزله صورت نمی‌گرفت.^۱ این تحلیل با رویکردهای صریح اشعری در برابر معتزله پذیرفته نیست.^۲ به نظر می‌رسد پرورش او در محیطی که همه به اهل حدیث گرایش داشته‌اند، نیز می‌تواند از عوامل بازگشت او از جرگه عقل‌گرایان معتزلی باشد.

اشعری دارای نگاه‌های بسیار است. برخی نگاه‌های او را تا ۲۳۰ اثر شمرده‌اند. ابن عساکر ۹۸ اثر او را نام برده است.^۳ آثار بر جای مانده اشعری عبارتند از: *الابانة عن اصول الدینة، اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، مقالات الاسلامیین* که از کهن‌ترین منابع در زمینه فرق و عقاید آنان است، *استحسان الخوض فی علم الکلام*، و *رساله اهل الثغر و الایمان*.^۴ در تحلیل زمانی تدوین آثار اشعری می‌توان به این نتیجه رسید که اشعری اگر چه پس از رویگردانی از اعتزال و گرویدن به اهل سنت، کتاب *الابانه* را نگاشت و به رد اندیشه‌های معتزله و پذیرش کامل افکار احمد بن حنبل پرداخت، بعدها با تألیف آثاری

همچون *اللمع* کوشید با رویکردی عقلی عقاید اهل حدیث را اثبات کند و با تألیف رساله *استحسان الخوض فی علم الکلام* به نقد و تخطئه دیدگاه حنبلیان در تحریم مباحث عقلی و دانش کلام پرداخت. او در این رساله می‌کوشد نشان دهد که عقل در مسائل عقیدتی یکی از منابع شناخت است.

در نگاهی به آثار و دیدگاه‌های اشعری می‌توان دریافت که او در رویارویی با دو جریان افراطی معتزله و اهل حدیث کوشیده است راهی میانه بجوید تا عقاید اسلامی را از لغزش‌های عقل‌گرایان معتزله و ظاهرگرایان اهل حدیث نجات دهد. از همین رو، وی در همه آثارش یکسره به ابطال دیدگاه‌های معتزله و اثبات دیدگاه‌های اهل حدیث پرداخت؛ بلکه به تعبیر ابن خلدون، راهی میانه برگزید.^۵ روش اشعری بهره‌گیری از نقل و عقل است. البته در مقام تعارض، نقل را بر عقل مقدم می‌شمرد؛ چنان‌که ظواهر دین را در مبحث صفات ذات و صفات خبریه و چندین مسئله دیگر بر عقل مقدم داشته و با اهل حدیث همراهی کرده است.^۶ به باور اشعری، اگر دین وحیانی نباشد، عقل قدرت تشخیص تکلیف را

۱. تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، ص ۲۲۵.

۲. طبقات الشافعیة الكبرى، ج ۳، ص ۳۴۷.

۳. تبیین کذب المفتوی، ص ۱۲۹.

۴. دفع شبهة التشبیہ، ص ۱۹؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۵، ص ۸۷؛

تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۳۱۹.

۵. مقدمه ابن خلدون، ص ۴۶۴.

۶. مقالات الشیخ، ص ۳۰؛ شرح العقائد النسفیة، ص ۵۵؛ الحاشیة

علی الهیات، ص ۱۵۰.

۷. المحجر الوجیز، ج ۴، ص ۵۱۵؛ الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱،

ص ۹۲، ۱۰۰؛ أضواء علی عقائد الشیعة، ص ۶۲۱.

دارای چشم و گوش و چهره شمرده‌اند. معتزله در تفسیر این آیات، روش تأویل را برگزیده و خدای والا را از این صفات انسانی منزه دانسته‌اند. آنان چشم را به عنایت، دست را به قدرت، و استواء را به تملک و احاطه تأویل کرده‌اند.^۳ اشعری در این مسئله روشی میانه برگزید و بر آن شد که خداوند حقیقتاً صفات یاد شده را دارد؛ ولی چگونگی این صفات بر ما روشن نیست و باید آن‌ها را به صورت «بلاکیف» بپذیریم.^۴

▼ ۲. صفات ازلی خدا: در آیات فراوان قرآن کریم، خداوند به صفاتی چون دانش، قدرت، زندگانی، اراده و همانند آن وصف شده است. در این که آیا حقیقت آن‌ها عین ذات الهی است یا زاید بر آن، همه فرقه‌های کلامی دارای یک دیدگاه نیستند. امامیه و بیشتر معتزله، صفات ازلی خدا را عین ذات او می‌دانند و شماری از اهل حدیث (مشبهه) به زیادت و مغایرت آن‌ها با ذات باور دارند.^۵ اشعری در این موضوع نظریه زیادت را برگزید؛ ولی برای رفع شبهه تعدد قدماء، این قید را افزود که این صفات ازلی نه عین ذات هستند و نه غیر ذات، اگرچه در واقعیت خود

ندارد و راهی جز شک و توقف پیش رو نخواهد داشت.^۱ متکلمان اشعری بعدها نیز بر همین اعتدال پای فشرده‌اند؛ چنان که غزالی، از دانشوران نامدار اشعری، کتابی با عنوان *الاقتصاد فی الاعتقاد* نگاشت. با نگاهی گذرا به مهم‌ترین تقابل‌های کلامی معتزله و اهل حدیث و تأمل در دیدگاه‌های اشعریان در همان موضوعات، می‌توان به روشنی میانه‌روی را در اندیشه‌های اشعریان دریافت.

◀ موضوعات جدلی میان معتزله و

اهل حدیث: مهم‌ترین موضوعات جدلی میان معتزله و اهل حدیث و دیدگاه‌های کلامی اشعریان که در رویارویی با دیدگاه‌های کلامی معتزله شکل گرفته‌اند، عبارتند از:

▼ ۱. صفات خبری: در برخی از آیات قرآن کریم، خداوند به صفاتی مانند صفات انسان وصف شده است؛ مانند داشتن چشم (قمر/۵۴، ۱۴)، دست (ص/۳۸، ۷۵)، و چهره (الرحمن/۵۵، ۲۷) و نشستن بر عرش. (طه/۲۰، ۵) این صفات را از این رو خبری گویند که دلیلی عقلی بر آن‌ها اقامه نشده، بلکه کتاب خدا یا روایتی متواتر از آن‌ها خبر داده است.^۲ ظاهرگرایان اهل حدیث این ویژگی‌ها را به همان معنای ظاهری پذیرفته و خداوند را

۳. الکشاف، ج ۳، ص ۵۲؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۴-۴۶.

۴. الابانه، ص ۲۲؛ مقالات الاسلامیین، ص ۲۱۱، ۲۱۵؛ الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴.

۵. الفرق بین الفرق، ص ۳۲۴-۳۲۵؛ الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۱۴.

۱. مقالات الشیخ، ص ۳۰۱؛ الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۲.

۲. الالهیات، ص ۳۱۷.

قائم به ذات هستند.^۱ به دیگر سخن، اشعریان از دیدگاه ذهنی و مفهومی، ذات و صفات را دو چیز می‌دانند؛ ولی از لحاظ مصداق بیرونی، بر آنند که چیزی بیش از حقیقت ذات خداوند وجود ندارد.^۲

۳.۷. حدود و قدم کلام الهی: مسئله

حدوث و قدم کلام الهی جنجالی‌ترین مبحث در ستیزهای کلامی اهل حدیث و معتزله بوده است. در متکلم بودن خدا همه هم‌نظر هستند؛ ولی در حقیقت کلام الهی و این‌که آیا مانند قدرت و دانش از صفات ذات است یا مانند آفرینش و رزق از صفات فعل، اختلاف دارند. اهل حدیث از جمله احمد بن حنبل، کلام خدا را همان اصوات و حروف می‌دانند و بر این باورند که اصوات و حروف قائم به ذات الهی و قدیم هستند.^۳ به گفته احمد بن حنبل، قرآن کلام الهی است و آفریده نیست و هر کس به آفریده بودن آن معتقد باشد، کافر است. آنان توقف در این مسئله را نیز جایز نمی‌شمرند.^۴ اشعریان هم قدم کلام الهی را باور دارند.^۵ بسیاری از آنان تا آن‌جا پیش رفته‌اند که حتی جلد قرآن را نیز قدیم و ازلی دانسته‌اند.^۶

در برابر، معتزله کلام خدا را اصوات و حروف و از صفات فعل می‌دانند و بر حدوث کلام الهی اصرار می‌ورزند.^۷ این باور، شناسه آیین اعتزال به شمار می‌آید. آمیخته شدن مبحث حدوث و قدم کلام الهی با مسائل سیاسی و اقدامات حاکمان، رخدادهای تلخ دوره «محنه» را پدید آورد.^۸ اشعری در این ستیز کلامی راهی میانه برگزید. او دیدگاه اهل حدیث و حنبلیان در ذاتی بودن صفت تکلم و قدیم بودن آن را پذیرفت و به نقد و نفی نظریه حدوث کلام الهی پرداخت. البته تصریح کرد که کلام خدا اصوات و حروف نیست، بلکه کلام او نفسی و به ذات خدا قائم است.^۹ از دیدگاه وی، حروف و اصوات که کلام لفظی‌اند، راهی برای ابراز کلام نفسی هستند. پس کلام نفسی، قدیم و کلام لفظی، حادث است. حتی در دیدگاه او، کلام الهی می‌تواند بدون عبارت و لفظ نیز به اذن خدا شنیده شود؛ چنان‌که برای موسی علیه السلام و پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله در معراج تحقق یافت. البته برای شنوندگان عادی لفظ لازم است.^{۱۰} در تبیین نظریه اشعری گفته‌اند: عبارات و الفاظی که

۱. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۶۱، ۹۵.

۲. جامع الاسرار، ص ۱۲۸-۱۳۹؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۵.

۳. مقالات الاسلامیین، ص ۵۱۷.

۴. تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۲۶۹؛ الالهیات، ص ۲۰۶.

۵. الابانه، ص ۲۳.

۶. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۹۶؛ شرح الاساس الكبير،

ج ۲، ص ۱۰۲.

۷. شرح الاصول الخمسه، ص ۳۵۸؛ شرح الاساس الكبير، ج ۲، ص ۱۰۲-۱۰۳.

۸. الالهیات، ص ۲۲۰.

۹. الابانه، ص ۶۳-۸۷؛ الملح، ص ۳۳-۳۴؛ شرح العقائد النسفیة،

ص ۴۳-۴۴.

۱۰. الابانه، ص ۶۳-۶۴؛ مقالات الشیخ، ص ۶۰.

این، برای برون رفت از پذیرش پیامدهای نظریه خلق اعمال مانند تکلیف ما لایطاق، قبح کیفر و عقاب، عبث بودن وعد و وعید، و مضرتر بودن خداوند برای بنده اش از شیطان، نظریه کسب را که پیشتر از سوی ضرار بن عمر و حسین بن محمد بن عبدالله نجار مطرح شده بود، برگزید و گفت: خداوند خالق افعال ارادی انسان است و انسان کسب کننده آن؛ و در برابر اعمالش به سبب کسب، مسئول است.^۳

در تفسیر حقیقت کسب، دانشمندان کلام اشعری دیدگاه‌های گوناگون دارند.^۴ در مشهورترین تفسیر، کسب به معنای مقارنت وجود فعل با قدرت و اراده انسان است، بدون این که قدرت و اراده او در تحقق فعل اثر داشته باشد.^۵ به رغم کوشش دانشمندان اشعری در تبیین و توجیه نظریه کسب، برخی از محققان اشعری آن را مبهم و معماگونه و تعبیری دیگر از جبر به شمار آورده‌اند.^۶

۵. **رؤیت خداوند:** برخی از آیات قرآن کریم که از رؤیت خداوند در آخرت سخن گفته‌اند، سبب مباحثاتی گسترده میان معتزله و اهل حدیث شده‌اند. معتزله و فلاسفه از نفی

۳. اللمع، ص ۷۱؛ مقالات الاسلامیین، ص ۲۸۱؛ الرسالة السعدیه، ص ۶۶-۶۷.

۴. البراهین، ج ۱، ص ۲۱۷.

۵. شرح تجرید، ص ۳۴۱.

۶. نک: قضا و قدر، ص ۱۸۵، ۱۹۱؛ ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۵۷.

فرشتگان بر پیامبران وحی می‌کنند، دلیل‌هایی بر کلام ازلی هستند و دلیل و نشانه، مخلوق و حادث است؛ ولی مدلول، قدیم و ازلی است. شماری از متکلمان اشعری در دوره‌های بعد درصدد القای این نکته برآمده‌اند که مقصود معتزله از حدوث کلام الهی، همان حدوث لفظی است؛ چنان که مقصود اشعریان از قدمت کلام الهی، کلام نفسی است.^۱

۴. **خلق افعال:** از مسائل اختلافی میان

معتزله و ظاهرگرایان، مسئله «قدر» یا «خلق اعمال» است. آنان اختلاف دارند که آیا انسان آفریننده افعال ارادی خویش است یا خدا آفریننده افعال او است. معتزله با هدف دفاع از عدل و حکمت خداوند، نظریه تفویض را برگزیده و افعال اختیاری انسان را از قلمرو اراده و قدر الهی بیرون دانسته و انسان را خالق افعال خویش شمرده‌اند. در برابر، ظاهرگرایان با هدف دفاع از فراگیری اراده و قدرت الهی و نیز اصل توحید در خالقیت، به عقیده جبر روی آورده و هرگونه خالقیت را از انسان نفی کرده و افعال او، اعم از طاعات و معاصی، را مخلوق خدا دانسته‌اند. از این عقیده به «خلق اعمال» تعبیر می‌شود.^۲ در این موضوع، اشعری نظریه خلق اعمال را برگزید و تصریح کرد که «إن أعمال العباد مخلوقة لله مقدوره». با وجود

۱. شرح المقاصد، ج ۴، ص ۱۴۴؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۰۶.

۲. شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۲۷؛ الفصول المهمه، ج ۱، ص ۲۵۷.

رؤیت سخن گفته و اهل حدیث بر رؤیت خداوند تأکید کرده‌اند. اشعری در این موضوع، اهل حدیث را همراهی کرد. او برای اثبات رؤیت خداوند در آخرت، به روایتی از پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله استناد کرده که مؤمنان در آخرت با دیدگان خود خداوند را می‌بینند؛ درست همان گونه که ماه شب چهاردهم را با چشمان خود می‌بینند.^۱ بعدها متکلمان بزرگ اشعری چون غزالی و فخرالدین رازی، با تأویل رؤیت، تفسیری خردگرایانه از آن به دست دادند. غزالی از رؤیت بلاکیف^۲ و فخر رازی^۳ از رؤیت به مفهوم کشف تام سخن گفتند.

▼ ۶. حسن و قبح ذاتی: متکلمان مسلمان اختلاف دارند که آیا افعال، در ذات خود، خوب یا بد و زشت یا زیبا هستند و آیا عقل توان تشخیص حسن و قبح کارها را دارد و در این صورت، آیا می‌توان گفت خداوند انجام دادن کارهای نیک را از بندگانش می‌خواهد و از کارهای ناروای بندگانش ناخشنود است و آیا انجام دادن کار خوب بر خدا لازم و کار بد ناروا است. معتزله از حسن و قبح عقلی دفاع کرده‌اند و بر آنند که عقل توانایی ادراک خوب و بد و بایدها و نبایدها را دارد.

آنان انجام دادن کارهای خوب را بر خداوند واجب می‌دانند و تصریح می‌کنند که لطف، رعایت اصلح، پاداش دادن به نیکوکاران و کیفر دادن بدکاران و عدم تکلیف مالایطاق بر خداوند واجب است.^۴ ولی اشعریان از حسن و قبح شرعی سخن گفته‌اند و بر این باورند که پذیرش حسن و قبح عقلی مایه محدود گشتن قدرت و مشیت الهی می‌شود؛ زیرا در این صورت، خداوند تنها می‌تواند کارهای خوب را انجام دهد و باید کارهای بد را ترک کند، درحالی که آزادی و قدرت خداوند بی‌کران و نامحدود است. آنان بر این باورند که امور، در ذات خود، نه حسن هستند و نه قبیح؛ پس استحقاق مدح و ذم ندارند.^۵ خوب و بد آن است که خدا آن را خوب و بد بشمارد و هرگاه خدا کافری را روانه بهشت کند و مؤمنی را به دوزخ فرستد، چون خدا چنین خواسته، خوب است.^۶

دیگر آموزه‌های کلامی اشعریان عبارتند از: جواز تکلیف ما لا یطاق از سوی خدا^۷، تحقق ایمان با تصدیق به وحدانیت خداوند^۸، بیرون

۴. شرح الاصول الخمسه، ص ۲۵۱-۳۵۲؛ شرح الاساس الکبیر، ج ۱، ص ۴۶؛ الرسالة السعدیه، ص ۵۳، ۵۹؛ کشف المراد، ص ۳۰۲.

۵. الملل والنحل، سبجانی، ج ۲، ص ۲۷۷.

۶. اللمع، ص ۱۱۶؛ تمهید الاوائل، ص ۲۸۲.

۷. اللمع، ص ۹۸.

۸. اللمع، ص ۱۲۲.

۱. الابانه، ص ۲۵؛ اللمع، ص ۶۴-۶۶.

۲. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۱۲۵.

۳. البراهین، ج ۱، ص ۱۶۶.

فرع است، مقدم شمرده می‌شود.^۵ ابن رشد که در سده ششم ق. می‌زیست، اشعریان را از فرقه‌هایی شمرده که الفاظ شرع را بر پایه عقاید خود تأویل می‌کنند.^۶ امام الحرمین جوینی (م. ۴۷۸ق.) از نخستین دانشمندان اشعری است که در سیر مکتب اشعری به سوی عقل‌گرایی نقش داشته است. او با رد نظریه کسب اشعری، نظریه اختیار را بر پایه اسباب و علل طولی پذیرفت و به قدرت انسان در طول قدرت خدا، باور آورد.^۷

از مصداق‌های روشن سیر مکتب اشعری به سوی عقل‌گرایی، تطور دیدگاه این مکتب در موضوع رؤیت الهی با چشم سر در آخرت است. اشعری با ترجیح دادن عقیده نقل‌گرایان، آشکارا از رؤیت خدا با دیدگان در آخرت سخن گفت. غزالی، متکلم نامدار اشعری، به تأویل پشتوانه‌های این دیدگاه گرایید و نظریه بلاکیف اشعری در صفات خبری را به موضوع رؤیت نیز تسری داد.^۸ بعدها دیگر متکلم اشعری، فخرالدین رازی، با تأویل رؤیت به کشف تام، مفهومی خردگرایانه از رؤیت به دست داد.^۹ در

۵. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۵۴۲.

۶. فصل المقال، ص ۴۶.

۷. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۹۹؛ الملل و النحل،

سبحانی، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۸. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۱۲۵.

۹. البراهین، ج ۱، ص ۱۶۶.

نرفتن مرتکبان گناهان کبیره از قلمرو ایمان^۱، ثبوت نیافتن استحقاق پاداش و عقاب به ادله عقلی^۲، جاودان نبودن مؤمنان در دوزخ^۳، انکار لزوم عقلی امامت مانند نبوت، و لزوم گزینش خلیفه به دست مردم.^۴

◀ عقل‌گرایی در مکتب اشعری: رواج

مباحث عقلی در جوامع اسلامی و وجود زمینه‌های هر چند اندک عقل‌گرایی در آثار و دیدگاه‌های اشعری و همچنین کوشش متکلمان اشعری در دوره‌های بعد برای ارائه مجموعه‌ای پذیرفتنی از معارف و عقاید، زمینه را برای رویکرد بیشتر اشعریان به مباحث عقلی فراهم کرد. دانشمندانی مانند باقلانی، جوینی، غزالی و به ویژه فخرالدین رازی در سیر مکتب اشعری به سوی خردگرایی کوشیدند و در نتیجه به تأویل روی آوردند. به گفته شماری از نویسندگان معاصر، عقاید اشعریان پس از گذشت اندک زمانی از پایه‌گذاری آن، دستخوش تحول شد و اشعریان به عقل‌گرایی بیشتر یافتند تا آن‌جا که عقل را بر نص ترجیح دادند و تصریح کردند که اگر نص بیانگر محال عقلی باشد، باید به تأویل آن پرداخت؛ زیرا عقل اصل است و بر نقل که

۱. اللمع، ص ۱۲۲-۱۲۳.

۲. اللمع، ص ۱۲۵-۱۲۷.

۳. اللمع، ص ۱۲۸.

۴. اللمع، ص ۱۳۳.

موضوع استوای خدا بر عرش: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه/۲۰، ۵) ظاهر گرایان و ابوالحسن اشعری مفهوم ظاهری آیه یعنی استقرار و نشستن خدا بر عرش را پذیرفته‌اند. اما بعدها متکلمانی مانند امام الحرمین استقرار خدا را بر عرش بلاکیف و با استقرار اشیای مادی متفاوت دانستند.^۱ در سده‌های بعد، غزالی و رازی همانند معتزله، استوای خدا بر عرش را استیلا و غلبه او بر آن شمردند.^۲ رازی در تبیین اندیشه کلام نفسی و لفظی کوشید نظریه اشعریان را با معتزله هماهنگ سازد. او آشکارا گفت: مقصود معتزله از کلام حادث، کلام لفظی و مقصود اشعریان از کلام قدیم، کلام نفسی است.^۳

درباره صفات خبری نیز ابوالحسن اشعری به پذیرش این صفات بدون چگونگی باور یافت. در ادامه، متکلمان اشعری همچون فخرالدین رازی، همانند معتزله و فلاسفه به تأویل این صفات پرداختند و استواء، عین و ید را به استیلا، عنایت و قدرت تأویل کردند. عضدالدین ایجی که در استوار ساختن دیدگاه‌های اشعری نقشی بسزا دارد، در پاره‌ای از مباحث، سخن او را نقد کرده؛

۱. الارشاد، ص ۱۵۶.

۲. الاقتصاد، ص ۲۹-۳۲؛ البراهین، ج ۱، ص ۹۹؛ التفسیر الکبیر، ج ۲۲، ص ۶.

۳. التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۳۱؛ البراهین، ج ۱، ص ۱۵۸.

چنان‌که در موضوع صفات باری، ادله گوناگون اشعریان بر اثبات زیادت صفات بر ذات را ناتمام دانسته است.^۴ محمد عبده را نیز می‌توان در شمار دانشمندان عقل‌گرای متأخر اشعریان نام برد. او ذیل آیه ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (اعراف/۷، ۱۵۷) در مخالفتی صریح با اندیشه اشعریان، به توانایی عقل بر ادراک حسن و قبح افعال باور آورده و مشهور و منکر را پسندیده یا ناپسند نزد عقل دانسته است.^۵

با نگاهی گذرا به دوره‌های کلام اشعری، به روشنی می‌توان دریافت که سیر آموزه‌های این مکتب به سوی عقل‌گرایی بوده و اوج آن را در کوشش‌های علمی فخر رازی می‌توان جست‌وجو کرد.

◀ زمینه‌های تاریخی گسترش کلام

اشعری: دوره زندگانی علمی ابوالحسن اشعری از دوره‌های حساس در تاریخ شکل‌گیری کلام اسلامی است. معتزله و شماری دیگر از گروه‌های عقل‌گرا، صحنه‌گردان رویدادهای علمی آن روزگار بودند. آنان با استدلال عقلی به ترویج دانش کلام می‌پرداختند. در این دوران، معتزله با دو مشکل روبه‌رو شدند: از یک سو، خلفای عباسی آنان را طرد کردند و از سویی دیگر،

۴. المواقف، ج ۳، ص ۱۵۰؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۵.

۵. رسالة التوحید، ص ۵۲، ۶۴، ۱۲۹؛ المنار، ج ۹، ص ۲۲۷.

کوشش‌های برخی از دانشمندان اهل حدیث برای ایجاد جریان کلامی و برون‌رفت از این بن‌بست گزارش شده است. کرایسی (م. ۲۴۸ق). یکی از این چهره‌ها است که در موضوع خلق قرآن، در برابر دیدگاه احمد بن حنبل ایستاد و الفاظ ادا شده هنگام قرائت قرآن را مخلوق خواند.^۴ ابن عساکر سه تن از دانشمندان اهل حدیث به نام عبدالعزیز مکی، حارث محاسبی و ابن کلاب را نام برده و آنان را نخستین متکلمان اهل حدیث برشمرده است.^۵ این تلاش‌ها که درون خانواده اهل حدیث شکل می‌گرفت، چندان توفیق نداشت؛ زیرا افراطیان اهل حدیث، آنان را به بدعت‌گذاری در دین متهم می‌کردند.^۶ بدین روی، درون جریان اهل حدیث، مجموعه‌ای منسجم از آموزه‌های کلامی شکل نگرفت که توان رویارویی با عقل‌گرایان را داشته باشد.

کناره‌جستن اشعری از معتزله و پیوستن او به اهل سنت، دیدگان را به خود جلب کرد. او با ایجاد حوزه‌ای درسی و با آگاهی کافی از مبانی معتزله و مهارتی که در فن مناظره داشت، در رویارویی با معتزله به توفیقاتی دست یافت و به سرعت توانست دیدگاه‌های خود را در مباحث عقیدتی و چالش‌برانگیز آن

به سبب نزدیکی افکار آنان به فلاسفه یونان، جایگاه اجتماعی استواری در میان مردم نداشتند.^۱ افزون بر این، فتنه محنت نیز به نفرت بسیاری از مردم از آنان انجامید؛ زیرا معتزله با نیروی قهری مأمون عباسی در صدد بودند همه مردم را در موضوع حدوث قرآن، تابع عقیده خود کنند. فتنه محنت چنان‌که در منابع تاریخی ذیل رخدادهای سال ۲۱۸ق. به تفصیل گزارش شده، کشتار، حبس، شکنجه و تبعیدی گسترده در پی داشت.^۲

در برابر معتزله، اهل حدیث قرار داشتند که تنها با تکیه بر نقل، خود را موظف به پاسخ‌گویی و رویارویی علمی با گروه عقل‌گرا می‌دانستند. اصرار این گروه بر تعبد به نقل، به اندازه‌ای بود که خود را در برابر عقل‌گرایان معتزلی، «اهل سنت» می‌نامیدند.^۳ پرهیز از هرگونه تأویل در ظواهر قرآن و حدیث و دعوت به تعبد محض، به ویژه در نصوص اعتقادی، بخشی از تعلیمات دینی عرضه شده از سوی آنان را به صورت مجموعه‌ای ناموجه جلوه می‌داد که گاه پذیرش آن را برای همراهان و پیروانشان نیز با مشکل روبه‌رو می‌ساخت. در این اوضاع،

۱. تاریخ علم کلام، ج ۲، ص ۴۵۰.

۲. تاریخ طبری، ج ۷، ص ۲۰۵؛ الکامل، ابن اثیر، ج ۶، ص ۴۲۳.

۳. اللؤلؤ، ج ۱، ص ۱۴، ۷۹؛ معرفة الثقات، ج ۱، ص ۵۷؛ الفهرست، ص ۲۳۰.

۴. الکامل، ابن عدی، ج ۲، ص ۳۶۵؛ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۵۴۴.

۵. تبیین کذب المفتری، ص ۱۱۹.

۶. تبیین کذب المفتری، ص ۳۷۵.

روزگار تبیین و تدوین کند. مکتب کلامی جدید که در میانه اعتزال و اهل حدیث بود، به زودی با استقبال معتدلان اصحاب حدیث از مالکیان و شافعیان روبه‌رو شد و در سرزمین‌های اسلامی پیروانی یافت. ولی حنبلیان که افراتیان اصحاب حدیث بودند، در کنار معتزله به مخالفت با اشعریان پرداختند. پاسخ‌های اشعری به پرسش‌گران سرزمین‌های گوناگون از جمله خراسان، گرگان، فارس، دمشق، عمان و مصر بیانگر گستره توجه به مذهب کلامی جدید در دوره زندگانی اشعری است. پاسخ‌های اشعری به پرسش‌های مردم سرزمین‌های گوناگون در فهرست آثار او دیده می‌شوند.^۱

بی‌تردید شاگردان بی‌واسطه و با واسطه ابوالحسن اشعری در استوارسازی اندیشه‌های مکتب اشعری و ترویج آن در سرزمین‌های اسلامی، نقشی اساسی داشتند. ابن عساکر نام شاگردان اشعری را همراه شرح حال آنان آورده است. در این فهرست، به وضوح دیده می‌شود که بیشتر شاگردان اشعری، ایرانی و سپس عراقی بوده‌اند. شماری از آنان عبارتند از: ابوعبدالله بن مجاهد بصری، ابوالحسن باهلی بصری، ابن سمعون بغدادی، ابوسهل صعلوکی نیشابوری، زاهر بن احمد سرخسی، بندار بن حسین شیرازی، ابوزید مروزی،

۱. تبیین کذب المقتری، ص ۱۳۲-۱۳۳، ۳۸۰.

ابوالحسن عبدالعزیز طبری، ابوعبدالله حمویه سیرافی، ابونصر کوار شیرازی و ابوالحسن کرمانی.^۲ در نسل دوم شاگردان اشعری، دانشمندانی چون قاضی ابوبکر باقلانی (م. ۴۰۳ق.)، ابوفورک اصفهانی (م. ۴۰۶ق.) و ابواسحاق اسفراینی (م. ۴۱۸ق.)، هر سه از شاگردان باهلی بصری، دیده می‌شوند. اینان در استوارسازی و بازنگری مذهب اشعری نقشی اساسی داشته‌اند. به گفته ابن خلدون، باقلانی به تهذیب کلام اشعری پرداخت و مقدماتی عقلی را که ادله کلامی بر آن‌ها پایه نهاده شده بود، تأسیس کرد.^۳ به گزارش ابن عساکر، ابن فورک در اصفهان، شیراز، ری و سرانجام تا پایان عمر در نیشابور^۴ و ابواسحاق اسفراینی نیز در اسفراین و سپس در نیشابور به تبلیغ مذهب اشعری پرداختند.^۵ در میان دانشوران سده‌های بعد که در تحکیم بنیان‌های مذهب اشعری نقش داشته‌اند، می‌توان از این کسان نام برد: امام الحرمین جوینی (م. ۴۷۸ق.)، ابوحامد محمد بن محمد غزالی (م. ۵۰۵ق.)، فخرالدین رازی (م. ۶۰۶ق.)، عضدالدین ایجی (م. ۷۵۶ق.)، سعدالدین تفتازانی (م. ۷۹۱ق.)، میر سید شریف جرجانی

۲. تبیین کذب المقتری، ص ۱۷۸-۲۰۴.

۳. مقدمه ابن خلدون، ص ۴۶۵.

۴. تبیین کذب المقتری، ص ۲۳۰-۲۳۱.

۵. الانساب، ج ۱، ص ۱۴۴؛ تبیین کذب المقتری، ص ۲۴۰-۲۴۱.