

عقاید نَسَفِیّه

نوشتۀ

نجم الدّین عمر بن محمّد نسفی سمرقندی

و
شرح آن

به خامه

سعدالدّین مسعود بن عمر تفتازانی

ترجمه و توضیح و تصحیح

دکتر علی اصغر حلبی

و همکاری

دکتر مهناز صفائی



سرشناسه	: تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲-۷۹۲ ق.، توشیحگر
عنوان قراردادی	: العقائد النسفیة. فارسی. شرح
عنوان و نام پدیدآور	: عقاید نسفیة / نوشته نجم‌الدین عمر بن محمد نسفی سمرقندی؛ شرح آن به خامه سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی؛ ترجمه، توضیح و تصحیح علی‌اصغر حلبی، همکاری مهناز صفایی.
مشخصات نشر	: تهران: زوار، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری	: ۲۴۲ ص.
شابک	: 978-964-401-497-0
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیبا
یادداشت	: نمایه.
موضوع	: نسفی، عمر بن محمد، ۴۶۱-۵۳۷ ق. العقائد النسفیة -- نقد و تفسیر
موضوع	: کلام اشعری
موضوع	: اهل سنت -- عقاید
شناسه افزوده	: حلبی، علی‌اصغر، ۱۳۲۳ -، مترجم، مصحح
شناسه افزوده	: صفایی، مهناز، ۱۳۵۱ -، مترجم، مصحح
شناسه افزوده	: نسفی، عمر بن محمد، ۴۶۱-۵۳۷ ق. العقائد النسفیة. شرح
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۹۲ ع ۷ ت ۲ / ۲۰۵ BP
رده‌بندی دیوبندی	: ۲۹۷/۴۱۴
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۳۰۷۷۸۴



انتشارات زوار

□ عقاید نَسَفِیَّه □

- نوشته / نجم‌الدین عمر بن محمد نسفی سمرقندی □
- و شرح آن به خامه / سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی □
- ترجمه و توضیح و تصحیح / دکتر علی‌اصغر حلبی و همکاری دکتر مهناز صفایی □
- نوبت چاپ / اول - بهار ۱۳۹۳ □
- حروفچینی و صفحه‌آرایی / مریم لک □
- نظارت بر چاپ و صحافی / فرناز کریمی □
- شمارگان / ۱۶۵۰ نسخه □
- چاپ / خاشع □
- شابک / ۰-۴۹۷-۴۰۱-۹۶۴-۹۷۸ □

□ نشانی: تهران - خیابان انقلاب - خیابان ۱۲ فروردین - نبش شهید وحید نظری - پلاک ۲۷۸

تلفن: ۰۳۶۶۴۶۲۵۰۳-۰۳۶۶۴۸۳۴۲۳-۰۳۶۶۴۸۳۴۲۳-۰۳۶۶۴۸۳۴۲۳-۰۳۶۶۴۸۳۴۲۳

قیمت: ۱۵۰۰۰ تومان

فهرست مطالب

۷	—مقدمه مترجم.....
۴۵	—مقدمه شارح یعنی سعدالدین تفتازانی.....
۴۷	۱. احکام شرعی و آنچه بدانها پیوسته است.....
۴۸	۲. علم فقه - و اصول فقه - و علم کلام.....
۵۰	۳. سبب پدید آمدن علم کلام.....
۵۳	۴. حق چیست و ماهیت آن کدام است؟.....
۵۷	۵. اسباب علم.....
۶۷	۶. عالم با همه اجزای خود مُخَدَّث است.....
۷۴	۷. مُخَدِّثِ عالم خداست، و دلایل آن.....
۸۵	۸. علم خدا.....
۹۱	۹. صفاتِ اَزَلیِ خدای تعالی.....
۹۵	۱۰. قرآن کلام خداست و ناآفریده.....
۹۸	۱۱. کلام قدیمی که آن صفتی برای خدای تعالی است.....
۱۰۱	۱۲. تکوین صفتی اَزَلی برای خدای تعالی است.....
۱۰۷	۱۳. سخن در رؤیتِ خدای تعالی.....
۱۱۲	۱۴. خدای تعالی آفریدگار همه افعال است.....
۱۱۷	۱۵. افعال اختیاری بنده.....
۱۲۴	۱۶. بنده بدانچه در توان او نیست مُکَلَّف نباشد.....
۱۲۷	۱۷. مقتول به أَجَل خودش می میرد.....
۱۲۹	۱۸. حرام روزی است.....
۱۳۱	۱۹. خدای تعالی گمراه می کند آن را که می خواهد و راه می نماید آن را که می خواهد.....
۱۳۳	۲۰. آنچه برای بنده اصلح است بر خدای تعالی واجب نیست.....
۱۳۵	۲۱. عذاب قبر و نعمت های آن حق است.....
۱۳۹	۲۲. وَزَن در آن روز حق باشد.....
۱۴۰	۲۳. کتاب [چیزی] است که طاعات بندگان و گناهانشان در آن ثبت شده.....
۱۴۱	۲۴. سؤال حق است.....
۱۴۲	۲۵. حوض حق است.....
۱۴۳	۲۶. صراط حق است.....

۲۷. بهشت و دوزخ حقّ است ۱۴۴
۲۸. گفتار درباره گناهان کبیره ۱۴۶
۲۹. شفاعتِ رسولان و نیکوکاران وقوع می یابد ۱۵۲
۳۰. سخن درباره ایمان ۱۵۶
۳۱. ایمان و اسلام یکی است ۱۶۳
۳۲. سخن در فرستادن رسولان (ع) ۱۶۷
۳۳. شماره پیامبران ۱۷۲
۳۴. سخن درباره فرشتگان ۱۷۵
۳۵. آنچه از کتب بر پیامبران نازل شده ۱۷۷
۳۶. آنچه درباره معراج گفته اند ۱۷۸
۳۷. سخن درباره کرامات ۱۸۰
۳۸. فاضل ترین بشر پس از پیامبر ما (ص) ۱۸۳
۳۹. خلافت پس از پیامبر ماسی سال بود ۱۸۶
۴۰. وجوب نصبِ امام ۱۸۷
۴۱. از شرط های نصبِ امام ۱۹۰
۴۲. جواز نماز پشت هر نیکوکار و بدکاری ۱۹۴
۴۳. یادکردن همه صحابه به نیکی ۱۹۶
۴۴. شهادت به بهشتی بودن «عشره مبشره» و جز آنها ۱۹۸
۴۵. مسح بر دو پائی اقرار حقّ است ۱۹۹
۴۶. سخن در نبیدِ خرما ۲۰۰
۴۷. ولی به پایگاهِ پیامبران نرسد ۲۰۱
۴۸. اوامر و نواهی از بنده ساقط نمی شود ۲۰۲
۴۹. نصوص کتاب و سنت بر ظواهر آنها حمل می شود و کارهایی که به سبب آنها فاعلش کافر می شود ... ۲۰۳
۵۰. نومیدی از رحمتِ خدای تعالی کفر است ۲۰۶
۵۱. هیچ یک از اهل قبله را تکفیر نمی کنیم ۲۰۷
۵۲. تصدیق کاهن کفر است ۲۰۸
۵۳. معدوم شیئی نیست ۲۰۹
۵۴. سخن در دُعای زندگان برای مردگان و تصدّی از سوی ایشان ۲۱۰
۵۵. خدای تعالی دُعوات را می پذیرد و حاجت ها را برآورده می کند ۲۱۱
۵۶. آنچه از شرط های قیامت که بدان خبر داده اند ۲۱۳
۵۷. مجتهد خطا می کند و صواب ۲۱۴
۵۸. گفتار در مفاضله میان بشر و فرشتگان ۲۱۶
- نمایه ۲۱۹

هو اللطيف مقدمه مترجم

۱. این کتاب عقاید تَسْفِيَه و شرح آن را که من ترجمه کرده‌ام چاپی است که طه عبدالرؤف سعد تصحیح کرده و بر آن مقدمه نوشته است، ولی انصافاً نه تصحیح او علمی است و براساس نسخه‌های متعددی است که از این کتاب در دست است؛ و نه مقدمه‌یی که نوشته مشکلی را حل می‌کند، باید گفت صِرْفاً بازاری است و دور از تحقیق. لذا من مجبور شدم که دو نسخه دیگر از اصل کتاب را فراهم کنم و با نسخه‌یی که او به بازار فرستاده تطبیق دهم و اغلاط چاپی و آنچه را که مُصَحِّح عربی زبان اصلاً آنها را استدراک نکرده تصحیح کنم و امیدوارم که در این سعی خود پُربی‌راهه نرفته باشم، «تا چه قبول افتد و چه در نظر آید».

□ □ □

ابوحفص عُمَرُ نَجْم الدِّین الاثریدی النَّسَفی السمرقندی (۵۳۷-۴۶۱ هـ. ق.) فقیه و متکلم سده پنجم و ششم هجری. از آثار او تنها چیزی که چاپ شده همین کتاب عقاید است که به نام *العقاید التَّسْفِيَه* مشهور شده است که صورت «کاته کی زِم»^۱ (یعنی تعلیم امور دینی با سؤال و جواب) داشته است. این مختصر در میان اهل سنت متداول شد و شرح‌های بسیاری بر آن نوشتند، احتمالاً برای اینکه آن نخستین

صورت مختصر عقاید اهل سنت بنابر مذهب اشعری بوده است. این کتاب در اروپا در حدود ۱۸۴۳ م. به همت گرِتون (Cureton) تحت عنوان *اصل اعتقادنامه* (The Pillar of the creed) [شماره دوم] چاپ شد (برای اطلاع از چاپ‌ها و شرح‌های آن و همین‌طور آثار دیگر او، بروکلیمان ۵۵۰-۵۴۸، ۱^۲، ۷۵۸-۷۵۹ SI).

وی از فقیهان و متکلمان حنفی بوده، در نَسَف (نخشب) متولد شده و در سمرقند وفات یافته، حدود صد کتاب از او یاد کرده‌اند، و او را «مفتی ثقلین» لقب داده بودند.^۱ وی به تصوّف نیز علاقه داشته و کتابی به نام *بیان مذهب المتصوّفه* نوشته. و از بیان مختصری هم که درباره «وَلِی» در همین کتاب حاضر می‌کند، آشکار می‌شود که به تصوّف دلبستگی داشته است.



اما تفتازانی، مقصود سعدالدین مسعودبن عُمَر معروف به مَلاَسعد تفتازانی (۷۹۲-۷۲۲ هـ. ق.) است، که عالم و ادیب خراسانی عربی‌نویس بوده. در تفتازان (دهی نزدیک نسای خراسان) از مادر زاد، و در سمرقند درگذشت. در فنون ادبی، منطق، کلام و (اصول حکمت) و فقه و اصول تبخّر داشت، و از علوم دیگر نیز بهره وافی اندوخته بود. معاصر امیر تیمور گورگانی بود و به دستور او به سمرقند رفت، و در آنجا مورد عنایت آن امیر ستمگر و ظالم بود. پس از آنکه تیمور شیراز را فتح کرد، سیدشریف جرجانی (وفات، ۸۱۶ هـ. ق.) به سمرقند آمد، و چنانکه میان دانشمندان معهود بوده و هست، میان آنها نفاق و دشمنی پدید آمد. و از اینجاست که جرجانی در برخی از تألیفات خود به ردّ و طعن عقاید تفتازانی مبادرت کرد. در تاریخ وفاتش اختلاف است.

تفتازانی در رشته‌های گوناگون علوم اسلامی صاحب تألیفات است، که برخی از آنها مانند *مطوّل* از کتب درسی مدارس قدیم است، و نیز خلاصه آن *مختصر المعانی* که در علوم فصاحت و بلاغت است. دیگری *شرح شمسیه*^۲ در منطق است و نیز

1. *Encyclopaedia of Islam* Vol. VII, P. 969, New Edition.

– نیز، حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، ۱۲۲-۱۱۹/۲، که حواشی بسیاری که بر این کتاب نوشته‌اند یاد کرده است.

۲. اصل *شمسیه* از نجم الدّین کاتبی است.

تهذیب المنطق^۱ در منطق و علم کلام. وی عقاید نسقیه را نیز شرح کرده (از نسفی) ولیکن عبارات آن همیشه روشن نیست و مُتَذَبِّح است و خواننده وقتی آنها را با عبارات امثال غزالی در کتاب‌های مختلف او و نیز با آثار امام فخر رازی مقایسه می‌کند می‌بیند که: در بیان اندیشه سادگی ندارد، در حالی که شما از آثار ابو حامد و فخر رازی هر چه می‌خوانید آسان است و به راحتی می‌توان به مقاصد آن دو پی برد. از آثار دیگر او کتاب معروف مقاصد در حکمت و کلام است؛ و نیز شرح کُشَاف زمخشری. در تفسیر قرآن نیز به فارسی اثری دارد به نام کشف الاسرار و عُدَّة الْأَبْرار، که نباید با تفسیر میبیدی با همین نام اشتباه کرد.



باید دانست که داستان علم کلام، یک روایت سوم از یک داستانِ بنا شده بر طرحی است که سه بار گفته شده، آن طرح از تلاقی کتاب آسمانی و فلسفه با یکدیگر فراهم آمده است.

این دو نخستین بار در سپیده دم عصر مسیحیت در اسکندریه با همت و کوشش فیلو^۲ (۲۰ ق. م. / ۴۰ پس از میلاد) با یکدیگر ملاقات کردند، و در نتیجه آن گونه تازه‌یی از فلسفه دینی پدید آمد که نخستین روایت آن همان روایت فیلو شد، و دومین روایت آن به دست پدران اُولیَّة کلیسا فراهم آمد، و سومین آنها همان است که در جهان اسلام پدیدار شد و نام کلام یا علم کلام به خود گرفت.^۳

آنچه برای فیلو مسأله مهم بود این بود که حقیقت دین یهود را با حکمت یونانیان آشتی دهد، ولی ضمناً مقام اول را هم به موسی (ع) بدهد. زیرا فکر می‌کرد که یونانیان معرفت خودشان را از قانون موسی (= Mosaic Law) گرفته‌اند. او بسیاری از اختلافات فلسفه را با دین یهود، از راه تفسیرهای رمزی و تمثیلی کتاب مقدس (Scriptures) حل کرد. او خدا را برتر از همه توضیحات بشری می‌شمرد. و می‌گفت:

۱. این کتاب را مرحوم دکتر حسن ملک‌شاهی ترجمه و تفسیر کرده (دانشگاه تهران).

۲. به فرانسه فیلون گویند (Philo).

۳. Hary Austryn Welfson, *The Philosophy of the Kalam*, 501, Harvard University, 1987.

— این کتاب توسط مرحوم استاد احمد آرام ترجمه شده (فلسفه علم کلام، ۷۷۷، ۱۳۶۸ ه. ش. — انتشارات الهدی).

چون انسان از توصیف ناچار است باید بهترین و کامل ترین صفات متعالی را به او نسبت دهد. به نظر او تا اندازه‌یی خدا برای مردم از طریق «لوگوس» (Logos) یا اصل عقلانی قابل درک است. او این «لوگوس» را نخستین صادر از ذات متعال می‌داند. و می‌گوید: همو فرشته مقرب و روحانی والامقام است. «لوگوس» همچنین روح خردمندی و کلمه خلّاقه (Creative Word) خداست، زیرا همه اشیا بی‌نظم را نظام می‌بخشد و قوام ماده از او است.

انسان موجودی است که دو جنبه دارد: روح معنوی و جسم مادی. کمال مطلوب او باید این باشد که از جسم گریزان شود، و از تأثیرات بد آن برکنار بماند و اندک اندک به سوی خدا برگشاید. مرد عاقل به این نکات که گفتیم عمل می‌کند و می‌بیند که تا حدّ زیادی به یاری و عنایت خدا توفیق می‌یابد. نمونه‌هایی از رسالات فیلو تصنیفاتی است همچون درباره عالم^۱، و «تفسیر رمزی سفر تکوین» (علی اصغر حلبی، تاریخ سیر فلسفه در اروپا، ۱/۱۹۰، نشر قطره، ۱۳۸۳).

این عقاید فیلو به دست پدران کلیسا بسط و گسترش یافت، و چون به دست مسلمانان بویژه در عصر عباسی و مخصوصاً مأمون و دیگران رسید، مباحث مهم کلامی از آن پدید آمد، اگرچه اصل آن برای بسیاری از مردم حتی دانشمندان ناشناخته ماند.



آنچه درباره اشتقاق و تعریف علم کلام و مباحث آن لازم است خود نَسَفِی به اجمال و تفتازانی تا حدودی به تفصیل گفته‌اند، و پرداختن مجدد به آنها لازم نیست و کاری تکراری است. اما در این مقدمه، دو مبحث معتزله و اشاعره را به تفصیل و به زبانی نسبتاً ساده یاد می‌کنیم تا خوانندگان گرامی پس از مطالعه آنها، با آشنایی به موضوع به مطالعه کتاب بپردازند:

حدیثِ رؤیتِ صانع مرا مسلم شد
 که دستِ معتزلی غالب است و وجهِ پدید
 رسول را چو به دنیا نمی توان دیدن
 خدای را به قیامت چگونه بتوان دید؟
 (ظہیر فاریابی، دیوان، ۱۳۷، هاشم رضی)

۱. معتزله

معتزله از یک نظر — دست کم تا روزگار اعتبارِ خود — مهم ترین فرقه کلامی اسلام بوده اند؛ زیرا حاصل اندیشه هایی که از مجادلات در میان جبریه و قدریه و مرجئه 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^۱ 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، قوت یافتن فن جدل، و عقل گرایی و رواج منطق نیز از آثار رواج عقاید این فرقه بوده است. و هر چند اشعریه بعدها در برابر آن ظاهر گشتند. ولیکن تأثر اصول عقاید اشاعره از معتزله نیز امری بدیهی و روشن است. همین طور، این فرقه مقدمات آشتی 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 فعالیت های احزاب گوناگون برکنار نبوده است. مورخان همداستان اند که معتزله به دست واصل بن عطاء و عمرو بن عبید نشأت گرفت، و آن به دنبال خلافتی بود که میان آن دو و حسن بصری (فت ۱۱۰ هـ. ق.) بر سر مسأله مرتکب معصیت کبیره^۲ پدید

1. Theodicy.

۲. به اجماع مسلمانان، معاصی کبیره بر دو نوع است: «کبیره مطلقه»، و آن «شِرک» است، و خداوند آن در ادامه پاورقی در صفحه بعد ←

آمد. ولیکن این خصومتِ دینی باطناً به یک خصومتِ سیاسی برمی‌گردد، و آن خصومت و خلافتی بود که میان امیر مؤمنان (ع) و معاویه در صدرِ اوّل ظهور کرد. و این امر از آنجا پیدا شد که گروهی پدید آمدند که از پیکار کردن در کنارِ علی (ع) سرباز زدند، و از پیکارِ 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 خلافتِ علی (ع) و عایشه با طلحه و زُبَیر است که در مجادلاتِ اهل اعتزال نقش و اهمّیت کمی نداشته است.^۱

و راجح این است که اصل در آغاز به تخطئه هیچ یک از دو حزب تصریح نکرد، ولیکن اظهار داشت که یکی از دو حزب بر ضلالت است، و مرتکبِ کبیره شده است، و از این روی، شهادت یک گروه بر ضدّ دیگری مردود است، و هریک از آن دو به نسبت 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 نیز 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 زادگاهِ خویش شأنی عظیم داشت، و دلیل آن این است که زیدیه، این فرقه را از نخستین خداوندانِ نهضتِ خود شمرده‌اند؛
۲. عباسیان، از برای گسترانیدنِ دعوتِ خود، در مردمِ این گُمان را می‌آفریدند که ایشان اهل بیتِ خالص هستند، و برای رسیدن به مقاصدِ خویش، علویان را نصرت می‌دادند، تا چون به مُلک و پادشاهی رسیدند و موانع را از میان برداشتند، عمرو بن

→ ادامه پاورقی از صفحه قبل

آتش مَخْلَد است؛ و «کبیره غیر مطلقه» که سبک‌تر از اوّلی است، و آن‌تُه چیز است: ۱- کشتن نفسی که خدایش حرام کرده، مگر به حق؛ ۲- زناه؛ ۳- عَقَوِی والدین؛ ۴- شهادت به دروغ؛ ۵- یسخر یا جادویی؛ ۶- خوردنِ مالِ یتیم؛ ۷- ربای‌خواری؛ ۸- واپس نشستن از جهاد؛ ۹- نسبت زنا به زَنانِ شوهردار (= قَذَب مُحْضَنات)، - سیوطی، جامع صغیر، ۱/۸۱.

۱. یازجی و کرّیم، *آعلام الفلّسفة العربیة*، ۱۱۶، لبنان، ۱۹۶۴. با این همه، باید در نظر داشت که «اعتزال» در اینجا به معنی جدا شدن از مردم و «شقّ عصای جمهور» نیست، بلکه همچنانکه نالینو خاورشناس ایتالیایی با استفاده از کلام مسعودی استنباط کرده، به معنی گرفتن حدّ وسط و دوری از دو طرفِ افراط و تفریط در یک واقعه یا مسأله بوده است (→ *مروج الذهب*، ۱۵۲/۳-۱۵۴، چاپ محمد محبی الدّین عبدالحمید).

عبيد 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 می ساخت گسیخته اند، 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 خلافت عباسی به احترام و شوکت عظیمی دست یافتند تا بدانجا که مأمون در دوره خلافت خود، مذهب اعتزال را آیین 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 خلق قرآن را دلیل صحت عقیده شمرد.



این چنین بود که معتزله در اواخر عصر اموی، ظهور کردند، و گرد سر واصل بن عطا گرد آمدند، چه وقتی از حسن بصری از مرتکب کبائر پرسیدند، و او گفت: وی مؤمنی منافق است. و بدین قول خواست رأی خوارج را رد کند که می گفتند مرتکب کبائر کافر است و پاداش 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 میان دو پایگاه ایمان و کفر 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. ق.) را، به دلیل اینکه مبادی اعتزال را انکار می کرد محاکمه کردند؛ و عزت و شوکت آن را تا روزگار واثق نیز امتداد یافت، و رجال آن در مراکز والایی از شئون 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 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 بحث‌های 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 می‌کرد؛ 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 پیداشدن 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، که از نمایندگان آن ابوالهذیل عَکَاف و ابراهیم نظام بلخی بصری نامبردارند؛ سوم: دوره انحطاط، و از نمایندگان آن ابوعلی جُبَّانی و پسرش ابوهاشم ابراهیم است، و در همین دوره است که اشاعره ظاهر گشتند.

مهم‌ترین اندیشه‌های معتزله

این فرقه مذهبی، شیوه‌یی التقاطی 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 شیوه‌یی 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 منزّه می‌دانستند به «مُعْطَلَه» نیز مشهور شدند.

خیاط (وفات، ۳۰۰ هـ. ق.) یکی از پیشگامان معتزله می‌گوید: 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 پای‌بند 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، مانیز در بحث خود از عقاید معتزله به همین پنج اصل بسنده می‌کنیم.

۱. توحید

همه مسلمانان به توحید ایمان داشتند، ولیکن دانشمندان ایشان از سخن گفتن درباره آیاتی همچون آیه استوا و آیه وجه، و آیه یدین، و آیه جهت تن می‌زدند؛ و معتقد بودند که سزاوار چنان است که در این موارد سخن نگوییم و صرفاً ایمان آوریم، چه هر گفتاری در این مباحث به نحوی در معرض خطا قرار می‌گیرد. و حال آنکه معتزله در ردّهای خویش بر مشرکان مجوسی، ثنویه و دهریه، می‌خواستند یگانگی خدای تعالی را به دلیل ثابت کنند. و از این جهت در تحلیل توحید به حدی بعید رفتند، چنانکه بدان منسوب و شناخته شدند. و پیروان آن در قرآن مجید آیاتی یافتند که بر تنزیه دلالت می‌کرد همچون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۴۲ / آیه ۱۱)، و آیات دیگر را که ظاهر آنها دلالت بر تجسیم داشت، تأویل کردند، یعنی به قسم اول متوسّل 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 صفات گوناگونی وارد شده که از آنجمله: قدیم، علیم، سمیع، قدیر، حی و قادر و... است که مسلمانان سلف آنها را ازلی می‌شمردند^۱، و قول هرکس را که این صفات را نفی می‌کرد انکار می‌نمودند، و او را اهل بدعت می‌شمردند.

۱. باید دانست که جَعْدَبْنِ دَرَهَم (وفات، ۱۱۸ هـ. ق.) نخستین کسی بود که در اسلام صفات (زاید بر ذات خدا) را نفی کرد، و جهم بن صفوان (وفات، ۱۲۸ هـ. ق.) این قول را از او گرفت، و مذهبش در خراسان منتشر شد. ضمناً لفظ «قدیم» در قرآن مجید به عنوان صفت باری تعالی نیامده و متکلمان آنرا از حدیث و یا از فیلسوفان گرفته‌اند.

ولی واصل بن عطاء این صفات را نفی می کرد، زیرا به زعم او این صفات به شرک می انجامد؛ 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 معتزله یی که پس از واصل آمدند، از فیلسوفان یونان نیز بهره مند شدند^۱ و گفتند: خدائی تعالی بذات خویش، عالم، بذات خویش قادر، و بذات خویش حئی است و نه به علم و قدرت و حیاتی زاید بر ذات خویش. و همه این ها صفاتی قدیم اند و معانی یی هستند که به ذات او قائم اند، و لذا اگر این صفات در ازلی بودن مشارکت کند، در خدا بودن او نیز مشارکت کرده باشد؛ و در این صورت ازلیات متعدّد باشند و ما در شرک می افتیم. و این مسأله را به صورت زیر مُدلل می ساختند:

— صفات موجوداند: حال یا مستقل از خدا هستند، و یا در ذات خدا هستند.

— اگر مستقل از او باشند، یا مُخَدّث اند، و یا قدیم.

— و جایز نیست که مستقل و محدث باشند، چه در آن صورت خدائی تعالی

نیازمند به أعراض و اجزا شود، و مرکّب گردد؛

— همین طور جایز نیست که صفات او را مستقل و قدیم بشمریم، چه از این کار

شرک پدید می آید و ازلیات تعدّد می یابند. و بنابراین، باقی نمی ماند جز اینکه بگوییم

صفات خدا عین ذات او هستند.

و از این قبیل است سخن ابوالهذیل عَلاف (فت، ۲۲۴ هـ. ق.) که می گوید: خدا

عالم به علم است، و علم او ذات او است؛ و قادر به قدرت است، و قدرت او ذات او

است؛ حتی به حیات است، و حیات او نیز ذات او است.^۲

و انگهی این صفات را سَلْبی می پنداشتند، و مقصود از آن این است که خداوند را

۱. فیلسوفان یونان معتقد بودند که خداوند واحد و بسیط است، و می گفتند: خدا بالذات علیم است نه به علمی زاید بر ذات خویش. و فلوطین، 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 و صفش نباید کرد، زیرا او مصدر آن هر دو است؛ و خلاصه او را جز به سَلْب وصف نمی توان 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».

۲. شهرستانی بر این رفته است که عَلاف این قولی خود را از فیلسوفان یونانی و یا مبدأ آقائیم ثلاثه مسیحی اقتباس کرده است. (العِلّی و النّیّیل، ۱/۵۵، کیلانی)

بدین صفات جز بر سبیل سَلْب وصف نمی توان کرد: پس وقتی که می گوییم که خدا عالم است، معنای آن این است که خدا قطعاً جاهل نیست، و وقتی که می گوییم خدا خیر است، معنایش این است که او قطعاً شر نیست. و با اطلاق صفات مذکور بر او در واقع ضد و نقص را از او نفی می کنیم، و بدان چیزهایی را می شناسیم که در خدا نیست، ولی ماهیت او را نمی دانیم.

اما همه معتزله در فروع تعلیلات خود با یکدیگر همداستان نبودند؛ برخی از آنها این صفات را «معانی» و «احوال» می نامیدند، و برخی دیگر همه صفات مذکور را به سه صفت: علم، قدرت، و ادراک برمی گردانیدند. معتزله بصره بر این عقیده بودند که «اراده» خدا قدیم نیست، بلکه مُحدث است، اما نه در محل. و در «سمع و بصر» نیز - با وجود اتفاق در نفی آندو - اختلاف داشتند، و می گفتند: آن دو نه قدیم اند و نه مُحدث.^۱ و از تعلیل های ایشان یکی نیز این بود که می گفتند. خدا به همه چیز عالم است، و همه چیزها متغیّراند، حال آیا علم او به تغیر این چیزها تغییری می یابد یا نه؟ و از آن چنین جواب می دادند که خدا به ذات خویش عالم است و بدانچه بوده است و خواهد بود نیز عالم است. و در حالی که اشیاء تغیر می یابند، علم خدا تغییری نمی یابد، زیرا خدای تعالی این تغیر را پیش از آنکه به این موجودات برسد یعنی پیش از حدوثنش ادراک می کرده است؛ پس علم او از مکان و زمان مجرّد است، و تقدّم و تأخر در آن راه ندارد، و شامل کلیات 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: خلقِ قرآن: از جمله بحث های معتزله درباره صفات، بحث آن طایفه درباره خلقِ قرآن است^۲، زیرا قرآن کلام خداست و کلام، صفتی از صفات او است. در این

۱. بصریان، و حجابانی بویژه، معتقد بودند که وقتی می گوییم «خدا سمیع است» معنای آن این است که: خدا حی است و آفتی که او را از ادراک مسموع و مرئی - وقتی که پیدا می شوند - منع نمی کند. و هم آنان بر نفی تشبیه همداستان بودند، پس خدا نه به گوش می شنود و نه به چشم می بیند.

۲. منشأ قول به خلق قرآن، ظاهراً، به عقیده یهود به خلق تورات مربوط است، در حالی که منشأ قول به قدّم ادامه پاورقی در صفحه بعد ←

باره و تفصیل عقیده معتزله در این باب به بخش «آفریده و نآفریده بودن قرآن» رجوع شود. (در همین کتاب حاضر).

ج: رؤیت سعیده.^۱ معتزله، در ضمن بحث خود از صفات خدا و بویژه صفت «بصیر» که در قرآن خداوند چندین بار خود را بدان متصف ساخته (مثلاً بقره، ۲/ آیات ۹۶ و ۱۱۰)، بحثی هم درباره رؤیت یا دیدار خداوند در آخرت کرده‌اند، و برخلاف اشاعره، آن را مُنْکِر شده‌اند. تفصیل این مطلب نیز در کتاب حاضر آمده بدانجا نگاه کنند.

۲. عدل

«الْعَدْلُ: هُوَ تَنْزِيهِ الْبَارِي تَعَالَى عَنْ فِعْلِ الْقَبِيحِ وَالْإِخْلَالِ بِالْوَجِبِ» عدل عبارت از منزّه دانستن خدائی تعالی از انجام دادن کار ناپسند و واگذاشتن واجب است. (الباب الحادی عشر، ترجمه و تصحیح و توضیح نگارنده)

خلاف مسلمانان در مورد مسأله قضا و قدر، و تخییر و تسبیر تا زمان ظهور دعوت اسلامی و اندکی پس از آن پیش می‌رود. آیات قرآن مجید خود در این باره چند وجه پیدا کرده است. برخی آنها در جبر و تسبیر وارد شده است از آن جمله:

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

«كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (اعراف، ۸/ آیه ۱۸)

اینها چنین خدا گمراه می‌کند هر کس را که بخواهد و راه می‌نماید آن را که بخواهد.

→ ادامه پاورقی از صفحه قبل

یا أَزَلَّيْتَ آن شبیه به قول مسیحیان به قَدَم کلمه (= لوگوس = Logos) است. مأمون و معتصم و ائمه چنانکه خواهد آمد - قول به خلقت قرآن را تأیید کردند. تنها فرقه‌یی که نه به قدم قرآن و نه به حدوث آن قائل شدند، و در آن باره رایی اظهار نکردند «واقفیه» نام گرفته‌اند و از بزرگان آن احمد بن حنبل (فت، ۲۴۱ هـ. ق.) بود. او تنها می‌گفت «قرآن، کلام خدا است و پس»

— «وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُضْحِي 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 ۳۶)

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

و باز در آن آیاتی است که متضمن معنی حُریت و تخیر است، از آن جمله:

— «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر، ۷۴ / آیه ۴۱)

هرکسی در گرو آن چیزی است که بدست آورده (= می‌آورد).

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

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

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

ما او را [انسان] را راه نموده‌ایم 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 حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ. وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءَ فَلَا مَرَدَّ لَهُ، وَ

مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ» (رعد، ۱۳ / آیه ۱۱). خدا چیزی را که در گروهی هست دگرگونه

نمی‌کند تا اینکه خود آنچه را که خود دارند دگرگونه کنند. و هرگاه خداوند به گروهی

بدی و زبانی بخواهد، او را [از آن کار] باز گرداننده‌یی نباشد، و ایشان را جز از 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 عده‌یی از احادیث نبوی استناد

می‌کردند که بیشتر آنها بر جبر دلالت داشته است، از آن جمله:

— «لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرُهُ وَ شَرُّهُ» (ابن حنبل، مسند، ۱۸۱/۲) — هیچ

بنده‌یی ایمان نیاورده باشد مگر آنکه به قدر [تقدیر الهی] چه نیک و چه بد آن

ایمان بیاورد.

— «مَا بَلَغَ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّ مَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهُ، وَ مَا أَخْطَأَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَهُ» (ابن حنبل، مسند، ۴۴۱/۶). هیچ بنده‌یی به حقیقتِ ایمان نمی‌رسد مگر اینکه بداند که آنچه باید بدو برسد [البته می‌رسد] و خطا نمی‌کند، و آنچه نباید بدو برسد البته بدو نمی‌رسد.

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

پیش از وصفِ این خلافِ قدیم که میان جبریه و قدریه رفت، در اینجا ناچاریم اندکی نیز توقّف کنیم، تا عِلَّتِ تسمیه معتزله به اهل العدل بیشتر روشن شود. زیرا ایشان در موردِ عدل، به مذهبِ قدریه رفته‌اند، تا بجایی که آنان را به قدریه 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 خدائی تعالی نفی کرده‌اند، همین‌طور در این مبحث، بحثِ مختصری درباره «صلاح و اصلح» و «سمع و عقل» و «عَوَض» ضرورت دارد.

الف: افعال. معتزله افعال را، به شیوه غیلان دمشقی^۱، به افعالِ ارادی اختیاری و افعالِ غیرارادی تقسیم می‌کنند. معتزله بر این باورند که افعالِ غیرارادی از صُنْع بنده نیست، و تنها خدا صانع آن است. بدین معنی که خدا آنها را در سرشتِ بنده می‌آفریند همچنانکه در سرشتِ درخت چنین نهاده که میوه خود را بیاورد. و گروهی از آن طایفه از جمله، بشر بن معتمر (وفات، ۲۲۶ هـ. ق.) بر این رفته‌اند که این افعال را نه خدا می‌کند و نه بنده، بلکه این افعال، افعالی متولّد هستند و فاعلی ندارند.

اما افعال ارادی را معتزله از صُنْع بنده می‌شمارند، چه او به انجام دادنِ آنها تواناست و به اراده خود آنها را بجا می‌آورد، و در این راه اختیار و حُرِّیّت لازم را داراست، جز اینکه علم خداوند بر عَمَل انسان سابق است، و هم اوست که بدو قدرت

۱. وفات، حدود ۱۲۲ هـ. ق.

می‌بخشد تا اعمال خود را انجام دهد. و مبدأ حریت را به چند پایه منطقی استوار بسته‌اند که از آن جمله امور زیر است:

— اگر خدائی تعالی آفریدگارِ افعالِ بندگان است، و بندگان آنها را انجام نمی‌دهند، پس چگونه روز رستاخیز از آنها حساب می‌گشدد، 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 خدائی تعالی آفریننده افعالِ بندگان است، فایده فرستادن رسولان و گسترش دادنِ دعوتِ ایشان برای بازگردانیدنِ ایشان از گمراهی‌هایشان چه می‌تواند باشد؟

— اگر خدا آفریدگارِ افعالِ بندگان است، و پس از آن از ایشان حساب می‌کشد بر این پایه که این افعال از ایشان است، این حساب کشیدن ظلم آشکار است، زیرا از اعمالی حساب می‌گشدد که افعالِ ایشان نیست.^۱

— 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 قَدَر رانفی می‌کنند، و خود را نصرت‌دهندگانِ عدلِ الهی می‌شمارند و قائلان به جبر و تسییر را تکفیر می‌کنند.

ب: صلاح 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، اَلَّذَی نیست، یعنی لزوماً صالح‌تر 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 برایِ بندگانِ خود

۱. از پس تقدیر بدکردن، عذاب از عدل نیست ظالم‌اند آنها که این نسبت به داور کرده‌اند! «بنده باید که مخیر باشد در فعل ایمان و ترک آن، و ایمان کسب اختیاری او باشد تا به فعلِ آن مستحقّ مدح و ثواب باشد و به ترکِ آن مستحقّ ذمّ و عقاب...» (عبدالجلیل قزوینی، النقص، ۱۴۵، به اهتمام مرحوم محدث ارموی).

صالح ترین و بهترین چیزهایی که نزد او است انجام می دهد، و اگر نزد او صالح تر از آنچه عطا کرده، باشد و آنرا عطا نکند، این کار را از او بُخل و ظلم می دانند؛ و این کفر است. و بنابراین، در مخلوقاتِ خدا نه ذَرّه یی افزوده می شود و نه ذَرّه یی از آن کاسته می شود، و این برای آن است که او می داند 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 می شمارند برای اینکه شرع بدان امر کرده است، و شرّ نیز برای این شرّ شمرده می شود که شرع از آن نهی کرده است. و حال آنکه معتزله عقل را بهای بیشتری می دهند، و حکم آن را در همه موارد قطعی می شمارند، و بر این نکته اجماع کرده اند که خدائی تعالی موهبت عقل را به انسان اعطا کرده است تا میانِ حُسن و قبح، و خیر و شرّ تمیز دهد، و لذا عقل، بیش از ورود شرع، به ادراک این فرق و تمیز دادنِ آن قادر است. و مهم ترین بحث ایشان در این مبدأ، سرنوشت کسانی است که دعوت پیامبر و احکام شریعت او را در نیافته اند. آیا این عَدّه شکنجه خواهند دید در حالی که فرمان خدا را مخالفت نکرده اند چه آن را نمی دانسته اند؟ و آیا پاداش خواهند یافت، در حالی که مکلف نبوده اند، و بنابراین به موجب فرمانِ خدا نرفته اند تا بدان وسیله سزاوار پاداش باشند؟

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

— اگر دعوت اسلام به او نرسیده باشد، ولی «به عقل خود یگانگی پروردگار خود و عدل و حکمت او را ادراک کرده باشد، حکم او حکم مسلمانان باشد، و او در جهل خود از نبوّت و احکام شریعت معذور باشد.»

— و اگر دعوت اسلام بدو نرسیده و خدای خویش را نشناخته «او را تکلیفی نیست، و در آخرت نیز پاداش و پادافره نخواهد داشت».

— ولی هرکس از آنها خدا را شناخته، و پس از آن انکارش کرده، این کار بر ضدّ او حجتی خواهد بود. و بنابراین، عقل، پیش از آنکه شرع وارد شود، خیر و شرّ را در می یابد. 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 عصیان می‌ورزد؟ معتزله این عقیده را رد کرده می‌گویند: حُرّیت، 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 خواهد آمد آشاعره، هیچ کاری را بر خدا واجب ندانند. ولی معتزله می‌گویند: دردمند شدن برای آدمیان امری واقعی است، چون اسباب این دردمندی از قبیل بیماری، سیل، زلزله و صدها بل هزاران مسأله از این دست وجود دارد، و این در حالی است که خدائی تعالی عادل و بی‌نیاز است، و اگر این امور را برای ابتلاء و امتحانِ بندگان [مثلاً] آفریده است، پس بر او واجب است که دردمند زیان‌دیده را نظر به عَدَلِ خود عَوْض بدهد و درد و آلمی را که به بنده‌اش رسیده در آخرت جبران نماید.^۱

۳. وعد و وعید

خدائی 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 شکنجه دوزخ جاودانه می‌ماند، ولیکن عذابش در آنجا از عذاب کافران سبک‌تر باشد. معتزله، اصل «شفاعت» را انکار می‌کردند، زیرا این اصل با عدالت الهی تعارض می‌یابد، و همین روش «مُحَابَات»^۲ را نیز انکار می‌کردند. و در این باب نیز به آیات بسیاری استناد می‌کردند که نَظَرِ آنان را

۱. - خواجه طوسی، تلخیص المَحْصُل، ۳۴۳ - ۳۴۲، چاپ حاج شیخ عبدالله نورانی؛ گلدزیه، العقیده و الشریعه، ترجمه عربی، مصر، ۱۹۴۶.

۲. «مُحَابَاة»، صورت دیگری از «إِحْبَاط» یا «تَحَابُّط» است. و آن در اصل لغت یعنی إِعْرَاض کردن، و در اصطلاح متکلمان به معنی باطل گشتن ثوابِ عَمَلِ نیک به سبب عَمَلِ بد می‌آید. و دلیل آن - مثلاً - آیه «... لَا تُبْطِلُوا صِدْقَ آيَاتِكُمْ بِالْأَيْدِي» است (بقره، ۲/۲۶۴) = نیکی‌های خود را به منت نهادن و آزار کردن تباه نکنید. اما شیعه نیز مانند معتزله احباط را باطل دانند، و آن را جایز نشمارند. علامه مجلسی در برخی از کُتُبِ خود - از جمله حَقِیَّةُ الْمُتَّقِينَ - آن را جایز دانسته و سید نعمه‌الله جزایری از او پیروی کرده است (- مفید، اوایل المقالات، ۹۲ - ۹۱؛ ابوالفتح رازی، تفسیر، ۳۶۶/۲، شعرانی).

اثبات می کند، از آن جمله:

— «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ» (سبأ، ۳۴ / آیه ۲۲)

آن روز شفاعت نزد او فایده‌ی نمی‌بخشد، مگر برای کسی که او را اِذْن داده باشد.

— «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا» (طه، ۲۰ / آیه ۱۸)

در آن روز میانجیگری سودی نبخشد مگر کسی که خدای بخشنده او را دستوری دهد و به گفتار او خشنود باشد.

— «وَأَتَقُوا يَوْمًا لَّا تُجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ» (بقره، ۲ / آیه ۴۸)

و بپرهیزید [از سختی] روزی که کسی پایندان 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 تبع اوضاعی که اقتضاء 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 اُمتی (= 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).

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 دل بکند، و این ضعیف‌ترین ایمان است»^۱.

و بنابراین مبدأ، معتزله به تعقیب، و اضطهاد^۲ مخالفان خود می‌پرداختند، و در

مواردی حتی قساوت و سخت دلی از خود نشان می‌دادند.

۱. مسلم، صحیح، ۲۲/۲-۲۵.

۲. Execution (= کیش پژوهی)

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 کفر 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 حضيض کفر هم نمی‌افتد. و این قول ایشان برتر از یک مسئله فقهی - اخلاقی نیست، و از لحاظ کلی چندان اهمیتی ندارد. و شکی نیست که معتزله اندیشه «پایگاه میان دو پایگاه» را در 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. «و کذلک جعلناکم أمةً وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس» (بقره، ۲ / آیه ۱۳۷)

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

۲. «ولا تجعل یدک مغلولهً إلی عُنُقِکَ ولا تبسطها کُلَّ البسطِ فتَقفَعُ مَلُوماً تُحسُوراً» و دست خود را به گردن خویش مبنده [= امساک مکن] و آن را یکسره مگشای [= باد دستی و افراط مکن] که سرزنش شده و حسرت زده بنشینی.

۳. «ولا تَجْهَرْ بِصَلَاتِکَ ولا تخافُ بها وابتغِ بَیْنَ ذَٰلِکَ 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 «میانه‌روی» در کارها سفارش کرده است. پیامبر اکرم (ص) می‌گوید: «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَاطُهَا» بهترین کارها میانه‌های آنهاست. و شعبی (۲۰-۱۰۳ هـ. ق.) از جابر بن عبدالله انصاری (فت، ۷۸ هـ. ق.) 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 هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ».^۱ پس راه میانه همان راه راستی

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

است که خدائی تعالیٰ 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 جاحِظ (فت، ۲۵۵ هـ. ق.) یاد می‌کند که عبدالله بن مسعود در خطبه خویش گفت «خیر الامور اوساطها»^۱ و هم جاحِظ از امیر مؤمنان (ع) نقل می‌کند که گفت «كُنْ فِي الدُّنْيَا وَسْطاً»^۲ = در دنیا به راه میانه باش؛ و همو گفت «بهترین [راه برای] این اُمّت، راه میانه است که افراط‌کننده به راه ایشان برمی‌گردد، و از پی در آینده نیز بدانها می‌پیوندد»^۳.

حَسَن بصری (فت، ۱۱۰ هـ. ق.) نیز به «پایگاه میان دو پایگاه» اعتقاد داشته است؛ و روایت کرده‌اند که اعرابی پیش او آمد و گفت: دینی میانه را به من یادده که نه به افراط و نه به تفریط راه داشته باشد. حَسَن گفت «اگر بخواهیم سخن تو را مستقیم‌تر بگوییم باید بگوییم «إِنَّ خَيْرَ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» همانا بهترین کارها میانه‌ترین آنهاست»^۴ و این روایت اخیر اهمّیت بسیار زیادی دارد، زیرا آشکارا اشاره می‌کند به اینکه میان حَسَن بصری و معتزله پیوندی بوده است، و دلالت می‌کند بر اینکه معتزله در مسائلی غیر از نفی قَدَر با حَسَن موافق بوده‌اند، و بعید نیست که عقیده به «پایگاه میان دو پایگاه» را از حَسَن بصری گرفته‌اند، هرچند حَسَن در تطبیق این عقیده بر مرتکب کبیره با آن گروه معارضه‌ی هم داشته است.

همین‌طور، شک نیست در اینکه چون معتزله به خواندن فلسفه آغاز کردند، بر اقوال فیلسوفان یونانی نیز در مورد «پایگاه میان دو پایگاه» — که خود آن فیلسوفان آن را «وَسْطِ زَرِّین»^۵ می‌نامیدند — آگاه گشتند. فیلسوفان 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

۱. البیان والتبيين، ۱/۱۷۷. ۲. همانجا، ۱/۱۷۷.

۳. ابن عبد ربه، العقد الفرید، ۱/۲۵۰ «خَيْرُ هَذِهِ الْأَمَةِ النَّصْطُ الْأَوْسَطُ يَرْجِعُ إِلَيْهِمُ الْغَالِي وَ يَلْحَقُ بِهِمُ النَّالِي».

۴. جاحِظ، البیان والتبيين، ۱/۱۷۷.

کرده است.^۱

خلاصه، چون معتزله آنچه را که در مصادِرِ اسلامی آمده با آنچه از فیلسوفان یونانی – بویژه ارسطو و افلاطون – دیده بودند با هم توفیق دادند، توانستند این عقیده را هرچه بیشتر بسط بدهند، و مبدأ منزلتِ بین‌المنزلتین را مبدائی عقلی سازند، و بدان وسیله میان دو امرِ متناقضِ آشتی پدید آورند، و این خطّ فکری در تعالیم ایشان اثرِ عظیمی نهاد.

اثرِ این کوشش در اقدام ایشان به سازگار ساختن دین و فلسفه با هم نیز سرایت کرد. البته گفته‌اند که معتزله و فیلسوفان 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 «حدّ و سَط» می‌کوشیدند در موارد بسیاری میان آن دو توفیق ایجاد بکنند. دربارهٔ «پایگاهِ میان دو پایگاه» پس از این هم اندک سخن گفته خواهد شد.

در این بخش، به بیانِ اصولِ عقایدِ معتزله که بزرگان آن فرقه بر آن اجماع داشته‌اند بسنده کردیم و از فروعی که بسیاری از معتزله با گرفتنِ آنها نام‌هایی چون واصلیه، عمریه، هذیلیه، نظامیه، بشریه، حائطیه، جاحظیه، و جُبائیه بر خود نهاده‌اند چشم پوشیدیم، زیرا اگر بدین کار پردازیم از هدَفِ خود دور می‌افتیم. چه غرض ما بیان سیر اجمالی تاریخ علم کلام در ایران و جهانِ اسلامی است، و نمی‌خواهیم همهٔ جوانب این علم را بررسی کنیم.

و این اندیشه‌ها هرچند در معرضِ مناقشه، و حتی لعن و تکفیر قرار گرفت، اما معتزله را در بالابردن اندیشهٔ مسلمانان حقّ و فضلی بشمار است، زیرا اولاً آدبِ اسلامی را به معنای فلسفی و عقلی آن سیراب کردند؛ ثانیاً راه را برای کلام اشعریّه هموار ساختند، و مقدمات ظهورِ فلسفهٔ اسلامی را فراهم آوردند، و سلطانِ عقل را در آن علم حاکم گردانیدند، و به مسلمانان یاد دادند که چگونه تعالیم دینی خود را در

۱. - تهذیب الاخلاق، ۴۱-۲۹، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۱، ترجمهٔ این ناتوان، انتشاراتِ اساطیر.

پرتو منطق یونانی عرضه کنند، و بدین ترتیب اصول حُجَّت و مناقشه و جَدَل را استنباط نمایند؛ و حتی کُندی، 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 الهیات آماده سازند.

به سببِ اهمیّتِ این مسأله توضیح زیر نیز لازم و روشنگر است که چنانکه گفتیم خوارج مرتکب معصیتِ کبیره را کافر می‌دانستند و او را مستحقّ عقوبتِ آخرت و فاقدِ حقوقِ مدنی در این دنیا می‌شمردند. برعکس، اهلِ سُنّت چنین کسی را مؤمن می‌خواندند و اگرچه مستحقّ عذابِ آخرت می‌دانستند اما مخلّد در آتش نمی‌پنداشتند بلکه می‌گفتند: او در مشیّتِ خداست؛ اگر خواست او را می‌بخشد و به بهشت می‌بَرَد، و اگر نخواست نمی‌بخشد و به دوزخ می‌بَرَد، ولی در این دنیا می‌تواند از همه حقوق یک شخص مسلمان بهره‌مند شود. اما معتزله می‌گفتند مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بلکه باید فاسق خوانده شود. چنین شخصی در آخرت البته در آتش خواهد بود، هرچند عذابش از کافر سبک‌تر خواهد بود، اما در این دنیا با آنکه مسلم خوانده نمی‌شود، باید با او مانند مسلمانان معامله و رفتار کرد.

واصل بن عطاء و عمرو بن عبید را نه تنها به سببِ بی‌طرفی نسبی در مسأله مرتکب کبیره اعتزالی خوانده‌اند، بلکه به علّتِ گرفتن چنین وضعی در مسأله علی (ع) و مخالفانش نیز اعتزالی خوانده شده‌اند. خوارج گفتند علی (ع) در جنگ با طلحه و زبیر و عایشه (وَقَعَةُ جَمَل) و در جنگ با معاویه (وَقَعَةُ صِفَین) بر حق بود، و این مخالفان همه به سبب جنگ با آن حضرت کافر شدند؛ اما علی نیز هنگامی که رأی به حکمیت داد کافر شد. اهل سُنّت می‌گفتند: در هر دو مورد علی (ع) برحق بود، و مخالفان گمراه شده بودند، اما کافر نگشته بودند (بر همین اساس بود که غزالی بعدها در احیاء نوشت: علی (ع) و معاویه هر دو اجتهاد می‌کردند، هرچند اجتهاد معاویه خطا بود)، و به همین دلیل شهادتِ هر دو طرف مقبول است. واصل بن عطاء در این جا نیز حدّ وسط را گرفت و گفت: یکی از دو طرف مخالف — بی‌آنکه معین شود — فاسق است. و لذا اگر در شهادتی یکی از طرف علی (ع) و دیگری از طرف معاویه

گواهی دهد، آن گواهی پذیرفته نخواهد بود، زیرا مسلماً یکی از دو شاهد فاسق است، ولی اگر هر دو شاهد از یک طرف باشند آن گواهی معتبر است زیرا فاسق هر دوی آنها معلوم نیست؛ اما عمرو بن عبید هر دو طرف را فاسق خواند، و شهادت هیچ یک از دو طرف را مورد قبول ندانست^۱

خلاصه اندیشه‌های معتزله:

معتزله معتقداند که افعال خیر از خدا و افعال شر از انسان است، قرآن مجید مخلوق و مُخَدَّث است و قدیم نیست؛ خدائی 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 صُرُفه است یعنی به دلیل اینکه خدا ذهن‌ها و همت‌ها 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، ۱۴-۱۳، «حاشیه».)

درباره «معتزله» (← ابوالفتوح رازی، تفسیر، ۲/ ۲۰۵-۲۰۴، مرحوم ابوالحسن شعرانی) چنین آمد:

«و این جماعت را برای آن معتزله خوانند که قناده و عمرو بن عبید شاگردانِ حَسَن بصری بودند. و مذهب حَسَن در فاسق آن بُود که منافق بُود. پس از وفاتِ حسن، مناظره رفت و اصل بن عطا را با عمرو بن عبید در این مسأله. و اصل ابطالِ این مذهب بکرد و منزلت بین المنزلتین اظهار کرد. و اول کسی در معتزله که اظهار منزلت بین المنزلتین کرد واصل عطا بود. پس چون حجت بر عمرو بن عبید بایستاد [= یعنی در برابر واصل دلیلی نتوانست بیاورد و عاجز ماند]، گفت: الرجوع الی الحقّ خیرٌ مِنَ التّماذی فی الباطل = با حق آمدن به از آن باشد که بر باطل بایستادن؛ و از مذهبِ حَسَن باز

۱. ← خیاط، الانتصار، ۱۹-۱۷؛ غزالی، احیاء العلوم للذین، ۲/ ۱۹۸-۱۹۶؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ۱۶۸-۱۶۷؛ دائرة المعارف اسلام (انگلیسی)، ۷/ ۷۹۳-۷۸۳، چاپ جدید.

آمد. پس ایشان را برای آنکه اعتزال کردند و دوری جستند از مذهبِ حسن...، معتزلی خوانند. و گفتند: برای آنکه از حلقهٔ قتاده دور شدند و کناره گرفتند، قتاده چون ذکر ایشان کردی گفتی ما فَعَلَتِ الْمُعْتَزِلَةُ [= معتزله چه کردند یا چه گفتند...]

اما باید دانست که این عقیده منزلت که مُعْتَقَدِ معتزله است، قول صحیحی نیست چون یا باید او را مؤمن شمرد یا کافر، و خداوند چیزی جز این دو نفرمود. مؤمن پاک است و نکاح او جایز و میراث از مؤمن می‌برد و بر مرده‌اش نماز کنند و در قبرستان مسلمانان دفن می‌شود؛ و کافر برخلاف این. اما اینکه حسن بصری گوید: فاسق منافق است این هم صحیح نیست زیرا که ظاهر منافق و باطن او مخالف یکدیگر است، و حال آنکه فاسق ظاهرش با باطن مطابق است.

و قول صحیح که دانشمندان شیعه و غالب اهل سنت برآنند این است که عمل جزو ایمان نیست، و لذا آنکه اعتقاد دارد و شهادتین می‌گوید ولی عمل نیک ندارد مؤمن است، پاک است، و نکاح او جایز، و در مسجد درآید و مُصْحَف بدو بفروشند، و بر مرده‌اش نماز گزارند، و در گورستان مسلمانان دفن کنند، هرچند در آخرت به عقوبتِ فسق معذب باشد.

و آن روایت که می‌گوید: ایمان، اقرار به لسان و تصدیق به جَنان و عَمَل به ارکان است چون برخلاف اجماع شیعه و بسیاری از اهل سنت و در حقیقت سیرهٔ مستمرهٔ ایشان است باید آن را رد یا تأویل کرد به ایمان کامل. و اگر یکی از علمای دین چنین تعبیر کند یعنی هر سه جزء را به زبان ذکر کند مرادش ایمان کامل است، چنانکه می‌گویند: «المسلم مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ يَدِهِ وَ لِسَانِهِ» و «الْمُؤْمِنُ مَنْ يُؤْمِنُ بِوَائِقِهِ».

□ □ □

ابن حزم اصول خمسة را چنین یاد کرده است: ۱. خلق قرآن؛ ۲. نفی رؤیت؛ ۳. نفی قَدَر (= جبر)؛ ۴. منزلت بین دو منزلت؛ ۵. نفی صفات (الفصل، ۸۹/۲)، و چون این اصول را مُتَدَمِج و فشرده کنیم تنها سه اصل می‌شود، و ابن حزم در حقیقت، دو اصل وعد و وعید، و امر به معروف و نهی از منکر را رها کرده است. اما حق این است که این تقسیم درست نیست، و اعتماد بر قول ابوالحسن خِیاط (الانتصار، ۱۲۶) و اشعری

(مقالات، ۱/ ۲۷۸) و مسعودی در مروج الذهب (۳/ ۱۵۴-۱۵۲) بیشتر است.

□ □ □

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید، بحث نبوت در این اصول پنجگانه یاد نشده، زیرا معتزله «نبوت» و «معاد» را — هرچند — قبول دارند و دلایل بسیار و بحث‌های بیشماری در باب آن دو مطرح ساخته‌اند، اما آن دو را از «سمعیات» شمرده‌اند. با این همه، خواجه وقتی استطراداً اصول خمسة معتزله را یاد می‌کند، نبوت را نیز یاد می‌کند، «اقول المعتزلة قالوا ان اصول الايمان خمسة: القول بالتوحيد والعدل، وبالنبوة، وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوعد والوعيد؛ و من لم يقرب ببعض هذه لم يكن مسلماً، و من اقر بذلك و اتى بكبيرة لم يكن مؤمناً» (تلخیص المخصّل، ۴۰۴، نورانی). مگر تقدیر این باشد که بنابر عقیده معتزله، معنی «لم يكن مؤمناً» این باشد که «لم يكن مؤمناً ولا كافراً بل واقعاً في منزلة بين منزلتين».

عرصه‌ی کش خاک زرده‌یست
 زر پهنه‌ی بردن آنجا ابله‌یست
 ای سبرده عقل هدیه تا اله
 عقل آنجا کمتر است از خاک راه!
 (مولوی، مثنوی، ۱۳/۴-۳۱۲، نیکلسن)

۲. اشاعره

این فرقه کلامی — که گاهی آن را اشعریه نیز می‌گویند — فرقه‌ی بی‌است که از نزاع جاری میان کسانی که به نص (= قرآن و حدیث) تمسک داشتند، و فرقه‌های معتزله — که به عقل و مباحث فلسفی و تعالیم و أسالیب آن بیشتر اعتماد می‌کردند، پدید آمد، و موقف معتدلی میان این و آن را به خود گرفت. بدین معنی که هرچند که اصول عقلی معتزله را یکسره رها نکردند، اما 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 نص دینی با تعلیم فلسفی

تعارض داشت نصّ دینی را بر تعلیم فلسفی رُحجان نهادند، و بر این اصل تکیه کردند که اسلوب بُرهانی همواره به یقین نمی انجامد. لذا می توان گفت که همچنان که معتزله تمهیدی برای فلسفه مشائی در جهان اسلامی قرار گرفت، اشعریّه و تعالیم ایشان نیز مقدمه‌یی برای هواداران سَلَفِیَّت^۱ شد، یعنی مذهب اصل‌گرایانی که فیلسوفان را تکفیر کردند و اعتماد بر وحی کردند، اما از فلسفی ساختن عقیده نیز سرباز نزدند.

مختصری از تاریخ مذهب 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، مُرجئه را برکشیدند و عقاید آن فرقه را در امپراطوری خود رواج بخشیدند، زیرا مبادی آن فرقه با شیوه خلافت امویان سازگارتر از عقاید فرقه‌های دیگر بود؛ به همین ترتیب مذهب اعتزال نیز مذهب رسمی دولت در دوره مأمون و معتصم و واثق قرار گرفت. مأمون در این باره، بسیار جدی بود، روزگار معتصم نیز ادامه همان شیوه مأمونی بود، چه معتزله بر همه شاه‌رگ‌های زندگانی سیاسی دستگاه خلافت پنجه فرو برده بودند، اما وقتی واثق به خلافت رسید، هرچند از خلافت‌های دینی و مناظرات قائم میان معتزله از یک سوی، و ارباب سنت و حدیث از سوی دیگر دل‌تنگ و ناخرسند بود، ولیکن وی تدبیر ویژه‌یی برای جلوگیری از این خصومت‌ها در پیش نگرفت، و نفوذ معتزله همچنان در تزايد بود تا اینکه متوکل (وفات، ۲۴۷ هـ. ق.) بر سر کار آمد. و او به ایمان سَلَف متمایل‌تر بود، و از معتزله و سیاست رجال آن فرقه نفرت داشت، پس با احتیاط با آن مواجه گشت. و نخستین اقدامی کرد این بود که از جَدَل و نزاع درباره کتاب خدا - و حدوث و قَدَم آن - نهی کرد، و در این باب به همه نواحی خلافت فرمان نوشت؛ اقدام دوم او این بود که فقیهان و محدثان را برکشید، و بر حقوق و رَوایب ایشان افزود، و ایشان را برانگیخت که اصول و عقایدی

را که با مبادی معتزله مُناقشات داشت بیشتر بیان کنند و در میان مردم انتشار دهند؛ و سرانجام خشم و دشمنی خود را آشکار ساخت، و از جمله کارهایی کرد احمدبن ابی دؤاد آبادی (وفات، ۲۴۰ هـ. ق.) را از مرکز خود در سامرا عزل کرد، و او را به زندان انداخت و همه مستملکات او را تصاحب کرد، و به جای او امام احمدبن حنبل مروزی (فت، ۲۴۱ هـ. ق.) را به خود نزدیک ساخت.

بر این موارد، اختلاف درونی معتزله را نیز باید افزود، چه با هم مناظره و مجادله می کردند، و خلافشان بسیار بود، چنانکه معتزله بصره معتزله بغداد را تکفیر می کردند، و مثلاً ابوالهذیل عَلاف (وفات، ۲۲۶ هـ. ق.) ابراهیم نظام را در مورد مسأله جوهر فرد تکفیر می کرد^۱، و هرچه این مجادلات بالا می گرفت به اختلال و پریشانی و تفرقه میان این فرقه بیشتر دامن می زد. و شاید آشکارترین خلافتی که پدید آمد خلافت میان ابوعلی جُبائی (فت، ۳۰۵ هـ. ق.) و شاگرد و پسرخوانده اش ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری (وفات، ۳۲۲ هـ. ق.) بود، که در بصره به وقوع پیوست، و تفصیل آن را در کتب مُفَصَّل می توان دید. زیرا چنانکه گفته اند این خلافت و نیز برخی مباحث دیگر، موجب پدید آمدن اشاعره گردید.

در اواسط قرن پنجم نیز وزیر با تدبیر سلجوقی خواجه نظام الملک حَسَن طوسی (فت، ۴۸۵ هـ. ق.) 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 اهل اصطلاح، آن را مذهب «سُنَّت متفلسفه» نامیدند.

غیر از مناظره معروف اشعری و جُبائی درباره سه برادر، اشعری بر معتزله چند نکته دیگر نیز می گرفت که در زیر یاد می کنیم:

۱. معتزله صفات را از خدائی تعالی نفی می کنند، و معنی این حرف در حقیقت

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

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 صفتِ خلق (= آفرینش) با او شریک باشند، و حال آنکه او شبیه چیزی نیست؟ بلکه معتزله بدین اعتبار بندگان را قادر تر 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 خدایِ شرّ است، و حال آنکه معتزله همه بندگان و بلکه آفریدگان را شریک خدا قرار می‌دهند.

۳. خدائی تعالی حتی در انجام دادنِ کارِ خیر مختار نیست، زیرا به زعم 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 حُرمتِ کتابِ خدا را از میان می‌برند؛ و نیز رؤیتِ سعیده و شفاعت را مُنکر هستند؛ و برخی از آنها تا بدانجا پیش رفته‌اند که خلود در بهشت و دوزخ را هم نفی کرده‌اند. و این همه، در مذهبِ اشعری، بانصّ 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 تشریع است؛ و در تعلیل آن توغّل کردند تا بدانجا که یکی از آنها دیگری را تکفیر می‌کرد، و بدین ترتیب در نفوس مؤمنان ایجاد شک کردند، و لذا ایشان دشمنانِ دین‌اند.

مبایذی مذهب اشعریه و آراء مهم آنها

چون مذهب اشعریه، بمنزله ردّیه‌یی در برابر معتزله بوده، لذا شایسته است که اهمّ مباحث این فرقه را در این فصل مستقلاً بیاوریم، مانند بحثِ ایشان در صفاتِ الهی، تخییر و تسبیر، معجزات و کرامات، قضیّه اصحابِ کبائر، اصلِ سمع و عقل. و چون از سویی دیگر، از حقیقتِ دین دفاع کرده، و مذاهب عجیب و مخالف با عقیده

رسمی را رد کرده‌اند^۱، بجاست که برخی از مباحث مهم دیگر آن را نظیر برهان بر وجود خدا، حدود عالم، حقیقت ایمان، و مقننات 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 منطق 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 باره 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 ازلِ خداست، و دیدار خداوند در آخرت امر محالی نیست. و در این راه به 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 - بر وی دست نمی‌دهد. پس اگر موجودات نیز تغییر بپذیرند، علم خدا تغییر نمی‌پذیرد، زیرا خداوند از پیش بدین تبدل علم داشته است. و 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.

۱. چنانکه در رد دهریه، مجوسیه، نئوتیه و جز آنها بسیار نوشته‌اند و فراوان گفته‌اند.

آنگاه در این تعلیل عقلی گام دیگری برداشتند 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 صورت صفت همان ذات باشد، و این خُلف است. و از اینجا برمی آید 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 می گویند. و باید تنها بگوییم «خدا عالم به علم است». و این شیوه را درباره صفات دیگر نیز بکار بردند و از اینجا بود که می گفتند: خدائی تعالی عالم به علم، قادر به قدرت، مرید به اراده، حی به حیات... است. و باز از همین جا بود که می گفتند که: صفات وارد در کتاب عزیز موجود و کائن است، و روا نیست بهر سندی 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 می شمردند. و آنگاه، این جماعت این دلایل عقلی را به براهین نقلی استوار می ساختند که از آیات قرآنی برگرفته بود از جمله این آیه که «عنده مَفَاتِحُ الْغَیْبِ، لَا یَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ، وَ یَعْلَمُ مَا فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ، وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا یَعْلَمُهَا، وَ لَا حَبَّةٌ فِی ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ، وَ لَا زَرْعٌ وَلَا یَابِسٌ إِلَّا فِی کِتَابٍ مَبِیْنٍ» (انعام، ۶ / آیه ۵۹) = کلیدهای پنهانی ها نزد او است، آنها را جز او کسی نمی داند، و او می داند آنچه را که در خشکی و دریاست. و هیچ برگی از درخت نمی افتد مگر اینکه آن را می داند، و نه دانه یی در تاریکی های زمین، و خشک و تری نیست مگر اینکه در کتابی آشکار است.

و باز این آیه که می گوید «أَوَلَمْ یَرَوْا أَنَّ الَّذِی خَلَقَهُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً» (فصلت، ۴۱ / آیه ۱۵) آیا نمی بینند که خدایی که ایشان را آفریده از ایشان به نیرومندی بیشتر است؟ در اینجا نیز خدائی تعالی علم و قوه را به خود نسبت می دهد و بدین ترتیب انکار صفات و نفی آنها را مجالی نمی ماند.

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 اصل کتاب خواهید خواند، و در اینجا از بیان آن تن می‌زنیم تا تکرار نباشد.

ج: رؤیتِ 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 مبرا سازند، ولی اشاعره دیدار او را در آخرت جایز و واقع یعنی ممکن و شدنی می‌دانستند. و آیت معروفی را که معتزله بدان متمسک می‌شدند: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (أنعام، ۶/ ۱۰۳) بدین معنی می‌گرفتند که دیدگان خدا را در این دنیا ادراک نمی‌کنند، نه در آخرت، و الا معنی آیه با آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ...» (قیامت، ۷۵/ ۲۲) متناقض درمی‌آید، و حال آنکه در قرآن تناقضی نیست. برای شرح بیشتر این مبحث به فصل رؤیت در همین کتاب حاضر رجوع فرمایید.



این نمونه‌هایی از رده‌های اشاعره بر معتزله بود، اما این جماعت بر دهریان، ثنویان و جز آنها نیز رده‌هایی 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 اجزایی 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 پدیدآورنده‌یی می‌باید، و او خداست؛

— دومین آنها این است که ایشان موجودات را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنند.^۱ و واجب آن موجودی است که خود علت وجود خویش است و به علتی که او را ایجاد کند نیازمند نیست، و ممکن به خلاف آن است. و در دلیل اول برای ما

۱. در حقیقت این تقسیم — یعنی تقسیم موجودات به ممکن و واجب — بر حسب ظاهر به متکلمان اولیه معتزله، و به امام‌الحرمین جوینی برمی‌گردد. و فارابی و ابن‌سینا این مطلب را از ایشان گرفته و دلیلی بر وجود واحد گرفته‌اند. ولی ابن‌رشد این اعتبار را رد می‌کند.

روشن شده است که عالم حادث است، و نیازمند علتی 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 علتی که پدیدش بیاورد نیازمند شود، و همین علت نیز به نوبه خود نیازمند علت باشد، و همچنان... پس ناچار به منتهی شدن به علتی هستیم که خود را خود پدید آورده است، و این علت همان خداست.

— سومین آنها، دلیل عنایت الهی است که شامل همه موجودات می گردد، زیرا جهان نیازمند کسی است که آن را بگرداند و تدبیر کند، و فرض نبودن او محال است. و او واحد است، زیرا تدبیر دو تن بر یک نظام جریان نمی یابد.

۲. کسب

جبریّه، به مذهب سَلَف می رفتند مبنی بر اینکه انسان مجبور (= مُسَيَّر) است، و حال آنکه معتزله اثبات می کردند که بنده مختار (= مُخَيَّر) است، و مبدأ عدل الهی را در روز شمار بر تخییر می نهادند. اشعریّه بر جبریّه و بر معتزله هر دو اعتراض داشتند، و می گفتند: همه کارهای بندگان مخلوق است، و این خداست که آنها را می آفریند. 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 که از فعل او نیست محاسبه می کند؟ در اینجاست که اشاعره، به شیوه اهل اعتزال، میان افعال «لا ارادی» — مانند رعه و رَعْشه (= لرزش)، و میان افعال «ارادی» تمیز می دهند، و می گویند انسان جز برای افعال ارادی قدرتی ندارد. و خداست که به انسان این قدرت «کاسبه» را می بخشد، و از این جا نتیجه می شود که انسان کاسب این افعال است. و اختیار انسان برای انجام هر کاری تابع اراده او است نه قدرت او. و چون درست شد که انسان این اعمال را به اراده خویش کسب می کند مبدأ عدالت الهی در ثواب و عقاب نیز پدید می آید، 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 اینجاست که قرآن مجید می‌گوید «كُلُّ اَشْرَیْ بِمَا كَسَبَ زَهِیْنٌ» (طور، ۵۲ / آیه ۲۱) = هرکسی در گرو چیزی است که کسب می‌کند؛ و نیز می‌گوید «وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُوْنَ» (صافات، ۳۷ / آیه ۹۶) خدا شما را آفریده است و آنچه را که می‌کنید.

و این چنین، اشاعره به نوعی از جبر (= تسبیر) لطیف معتقد شده‌اند که به نظریه «کَسَب» مشهور شده است.

۳. نفی مبدأ سَبَبِیَّت

عقل‌گرایان به مبدأ سَبَبِیَّت^۱ که ارسطو وضعش 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 قُوّه عطاء ندارند، بلکه آنها این قُوّه را از خدائی تعالی می‌گیرند که او این قُوّه را در آنها بودیعت نهاده است.^۲ همین‌طور، ما به تعاقبِ اشیاء عالم به شیوه مُعینی عادت و الفت گرفته‌ایم، و حال آنکه اگر خدا بخواهد، این تعاقب و توالی را به شیوه دیگری قرار می‌دهد. پس ماده در ماده اثر نمی‌کند، و هرگونه تحویل یا تحوّل بنابر مشیّت خدا و اراده او جریان می‌یابد. هر چیزی که از طبیعت ظاهر می‌گردد حقیقت آن این ظهور نیست، بلکه حقیقت آن این است که طبیعت بنابر اراده خدا که مخلوقات ممکن را سیر می‌دهد تغیر و دگرگونی می‌یابد.

و بدین ترتیب، اشاعره هرگونه علاقه میان سببِ مُبَاشِر و مُسَبَّب را انکار کرده می‌گویند: سبب حقیقی برای هرچه که حادث می‌گردد نه نظام مقرر و نه قوانین

۱. Determinism (جبر علمی = حتمیت).

۲. چنانکه مولوی گوید (مثنوی، ۲۴۳ / ۶، نیک):

هیچ برگی می‌نیفتد از درخت
در دیوان (بیت ۸۰۴۶۷ فروزانفر) گوید:

بی خدای لطیف شیرین‌کار
و یامی گوید (مثنوی، ۸۵-۲/۶۸۴، نیک):

گفت پیغمبر که یزدان مجید
لیک از آن درمان نیابی رنگ و بو
از پی هر درد درمان آفرید
بهر درد خویش بی فرمان او

طبیعی است، بلکه سبب حقیقی خدائی تعالیٰ است. و غَزَّالِی این مطلب را به شیوه خاص خودش چنین بیان کرده است که می‌گوید: بنابر عادتِ مألوفِ ما، وقتی آتش به پنبه می‌رسد آن را می‌سوزانند. و لذا فیلسوفان می‌گویند که: فاعِلِ کارِ خود را به «طبع» می‌کند، مانند آتش که طبیعتِ او سوزانیدن است. آنگاه در ردِّ ایشان می‌گوید: جماد که اراده‌ی ندارد تا فاعلی بالا اختیار باشد، و دلیلی برای فاعلیتِ احتراقِ آتش نداریم جز مشاهدهٔ حسی، و حال آنکه این مشاهده، دلالت به حضور در زمانِ ملاقاتِ آتش با شیء سوختنی دارد نه به سببِ ملاقات. به عبارتِ ساده‌تر، آتش احتراق را در زمانِ ملاقات پدید می‌آورد و نه به سببِ ملاقات یا برخورد با شیء.^۱

غَزَّالِی 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.

خلاصه، استمرارِ عادتِ ما بدین اشیاء – یکی پس از دیگری – در ذهنِ ما جریانِ 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 با هم آییِ خارجی پدیدارها از طریقِ عادت در ذهن منعکس می‌گردد، و این تصوّر را به وجود می‌آورد که پدیدارِ نخستین علتِ پدیدارِ دومین است.^۲

۱. تهافت الفلاسفه، ۱۹۲ هـ. و المشاهده تَدُلُّ عَلَى الْحُضُولِ عِنْدَهُ وَلَا تَدُلُّ عَلَى الْحُضُولِ بِهِ [ای آن آتش تَخْدِثُ الاحتراقَ عِنْدَ المَلَاقَاةِ لَا بِسَبَبِ المَلَاقَاةِ]؛ و ← ترجمه تهافت، به خامه نگارنده، ۲۷ و ۲۹، انتشارات زوار، ۱۳۶۳ هـ. ش.

۲. همانجا، ۱۸۹-۱۸۸، ترجمه نگارنده. برای فهم بیشتر «نفي مبدأ سببیت»، این ابیات مولوی (مثنوی، ۲۵۸/۲، علاء)، روشنگر است:

جمله قرآن هست در نفي سَبَب	عَزَّ دَرِوِش و هَلَاکِ بُولَهَب
مرغ بابیلی دو سه سنگ افکند	لَشْکَرِ رَفَّتِ حَبَش را بشکند
هست بر اسباب اسبابی دگر	در سبب منکر در آن افکن نَظَر

(ادامهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد ←)

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

۴. سمع و عقل

در نظر اشاعره، همه واجبات به آنچه اوامر شرع و نواهی آن مقرر کرده است، برمی گردد. و لذا حکم ساختن عقل در بیان خیر یا شر، بیان عدل الهی، صلاح و اصلح، و ثواب و عقاب جایز نیست. و از این روی، هر کاری که خدا درباره بندگان خود می کند عدل است، زیرا «هر کاری که او می کند از آن نمی پرسند، و حال آنکه از کارهای بندگان پرسیده می شود» (انبیاء، ۲۱ / آیه ۲۳).

و از این روی، در این باب، مسأله خیر و شر، حقیقت ایمان، و معاد را بنابر همین عقیده بیان می کنند:

— خیر و شر:

در رأی معتزله خیر و شر دو اعتبار ذاتی هستند، یعنی آن دو را عقل اثبات می کند، و حال آنکه اشاعره به خلاف ایشان آن دو را تقریری می شمارند، و حاصل مشیت الهی می دانند و می گویند آن دو را شرع اثبات می کند. و شر نیز همانند خیر به اراده خدای تعالی پدید می آید. و اگر به اراده غیر او پدید آید، در ملک خدای چیزی پدید می آید که او اراده نکرده باشد، و این جایز نیست. و اگر شر علی رغم اراده خدا پدید آید، مایه پدید آمدن صفت ضعف در او می گردد. و هرگاه بندگان برخلاف مشیت خدا شر را برگزینند، اقدام ایشان بر آن به منزله عجزی از خدای تعالی شمرده می شود، و این نیز جایز نیست. و چون معتزله می گویند: روا نیست که خدای تعالی را مصدر شر بشماریم، اشاعره در جواب می گویند: خدای تعالی جز عمل عادلانه کاری

→ ادامه پاورقی از صفحه قبل

معجزات خویش بر کیوان زندن
بی زراعت چاش گندم کاشتند
رفعی اسباب است و علت والسلام
وین سبب های دگر فرع خداست!

انبیاء در قطع اسباب آمدند
بی سبب مر بخر را بشکافتند
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام
در حقیقت علت اصلی خداست

انجام نمی‌دهد، و در ایجادِ شرِّ حکمتی است که ما از فهمِ کُنهِ آن عاجز و جاهل ایم.

— حقیقت ایمان:

اشاعره معتقداند که ایمان تصدیق به خدائی تعالی است، و لذا ممکن است که ایمان و فسق در یک شخص گرد آید. و مرتکبِ معصیتِ کبیره چون بمیرد، کار او موقوف به امر و اراده 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.^۱ و آیاتی که در آنها معنی و عید وارد شده بر برخی از فاجران منطبق است، و بطور قطع بر همهٔ آنان منطبق نمی‌شود. همینطور بعثتِ پیامبران در حدّ ذاتِ خویش «از قضایای جائزه است، و واجب یا مُحال نیست»، اما پس از آمدنِ ایشان، ایمان به ایشان از جُملهٔ واجبات می‌شود.

— معاد:

خدا انسان را از عَدَمِ آفریده، و جایز است که پس از عَدَمِش بارِ دیگر او را بیافریند. پس آفرینش در زمانِ اعاده همچون آفرینش در ابتداست. و در کتابِ کریم آمده است که او ظهورِ آتش را در حالِ حرارت و خشکیِ آن از درختِ سبز، با وجودِ سردی و تریِ آن، دلیل بر امکانِ خلقِ حیات در تودهٔ خاک شده و استخوانِ پوسیده قرار داده است، و قدرتِ او را بر آفرینشِ مانندِ آن مدّلل می‌دارد.^۲

پس اعادهٔ ممکن است. و از این روی، تصدیقِ بدان واجب است، زیرا «وقتی

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

۲. اشاره است به آیه «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ» (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، خدائی تعالی خود را به قدرت و وصف می‌کند و می‌گوید: او شما را چنان زنده کند که از درختِ سبز آتش بیرون آورَد: «عبدالله بن عباس گفت: آن دو درخت است که در او آتش باشد. یکی را تَرخ گویند و یکی را عَفْار. چون کسی را آتش بایند، دو شاخ از این دو درخت پیرو چنانکه آب از هر دو می‌چکد و بر هم می‌سایند از میان آن دو آتش بیرون آید... و گفتند: مَرخ نر باشد و عَفار ماده؛ و آن دو را رَزْد و رَزْدَه گویند» (— ابوالفتح، تفسیر، ۲۹۱/۹، شعرانی).

نصّ درباره امر ممکنى وارد شده باشد، به وقوع آن تسلیم باید شد. و عدول از آن جز به دلیل قرینه مانعه جایز نیست.» و اما اخباری که در شرع از اوصافِ معاد - از قبیل قَلَم، لوح، عرش، میزان، صراط، و بهشت و دوزخ - وارد شده، واجب است همه را بر ظاهر آنها جاری ساخت، و چنانکه در نصّ وارد شده بدان ایمان آورد، زیرا وجود آنها و یا اثباتشان امر مُحالی نیست.

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



مسیحیت، اسلام و همین طور یهودیت نظامی است که بطور پایدار درباره اشیاء نظر می دهد، نظری کامل. اگر کسی از آن یک مفهوم اساسی را بیرون بکشد. یعنی اعتقاد به خدا [و همه دانی و همه توانی او را]، در حقیقت همه چیز را در آن درهم ریخته و فرو شکسته است. شخص از هیچ نتیجه و عاقبتی چیزی در دست ندارد. دین از پیش چنین فرض می کند که انسان البته چیزی نمی داند، و نمی تواند بداند که چه چیزی برای او خوب و چه چیزی بد است او به خدایی معتقد است که تنها او همه چیز را می داند. اخلاق دینی (چه اسلامی - چه مسیحی) یک فرمان است یک دستور است: اساس آن استعلایی یا فرادنیوی است و آن فراتر از همه انتقادات است.

(Nietzsche, *Twilight of the Idols*, Tran., by R.T.Holligdale Penguin Books 1975)

این بحث را با دو بیت از زبان سلیمان خطاب به فرستادگان بلقیس پایان می دهیم که مولوی آن را (مثنوی، ۲۱۳-۴/۲۱۲، نیک) اشعریانه بیان کرده است:

من نگفتم که مرا هدیه دهید بلکه گفتم لایق هدیه شوید
می پرستید اخترى کو زَر کنند رُوپه او آرد کواختر کندا



در پایان از دوست و ناشرِ با فرهنگ و خوب خود جناب آقای علی زوّار سپاسگزارم که این کتاب را چاپ کرد. و نیز از حروفچین گرانقدر سرکار خانم مریم لک ممنونم که زحمت بسیار کشیدند و مطالب را به خوبی تنظیم کردند. و خصوصاً از سرکار خانم دکتر مهناز صفایی همکار گرامی خود تشکر می‌کنم که به من یاری دادند و در یافتن و نشان دادن برخی مأخذ عمده کمک بسیار به من کردند. همین‌طور از دوست جوانِ فاضل با فضیلتِ خودم جناب آقای جویا جهانبخش بسیار سپاس دارم که دو نسخه از شرح عقاید نَسَفِیَه و «دیسک» آن را برای اینجناب فراهم کردند و آن را از طریق فاضل ارجمند جناب آقای حمید عطائی نظری دانشجوی دورهٔ دکتری در دانشگاه تهران بدست آوردند. از این دو عزیز گرانمایه بسیار منت دارم و سلامتشان را از حضرت حق تعالی خواستارم، و سرانجام از سرکار خانم لیلی کشانی دانشجوی دکتری و از دانشجویانِ قدیم خودم منت دارم که در نوشتن فهرست کتاب به شیوه‌ی دقیق و زیبا همت کردند.

وَ آخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَ آخِرًا

علی اصغر حلبی

تهران - ۱۴ مرداد ۱۳۹۲ هـ. ش.

به نام خداوند بخشنده مهربان
مقدمه شارح یعنی سعدالدین تفتازانی

سپاس خدایی را که به جلالت ذات و کمال صفات خویش یگانه است، و در صفات جبروت از صفات نقص و نشانه‌های آن مُبرّا و پاک است. و درود بر پیامبرش (ص) که به حُجّت‌های ساطع و بیّنات واضح او مؤیّد است؛ و بر دودمان و یارانش که هادیان راه حقّ و حامیان آن هستند.

و بعد^۱:

پایه علم شرایع و احکام و اساس قواعد عقاید اسلام عبارت از علم توحید و صفات است که به علم کلام موسوم است، که رهاننده از تاریکی‌های شک‌ها^۲ و ظلمات اوهام است.

و نیز چون کتاب مختصر موسوم به العقاید از امام همام، قُدوة عالمان اسلام نجم‌الملّة والدین عُمَرُ النَّسَفیّ — که خدا در بهشت پایگاه او را بلند گرداند — از این فنّ مشتمل بر غُرَرِ فراید و دُرَرِ فواید در ضمن چند فصل گرد آمده است که دین را قواعد و اصول است و بخش‌هایِ نصوصی است که یقین را جواهر و فصوص است، و در غایت تنقیح و تهذیب و نهایت حسنِ تنظیم و ترتیب است، من اقدام به شرح آن کردم

۱. و بعد، و اما بعد را در اصطلاح فصل الخطاب گویند.

۲. در متن ما المنحی عن غیابِ الشُّکوک آمده است وَهَ الْمُنْجِیْ درست می‌نماید.

شرحی که مجملات آن را تفصیل دهد، و سختی‌های آن را بیان کند و پیچیدگی‌های آن را باز کند، و مکنونات آن را آشکار سازد، و همراه با تنقیح سخن را توجیه کند و در ضمن توضیح بر خواسته مؤلف تنبیه دهد، و مقاصد او را پس از تمهید تفسیر دهد، و با تجرید فواید آن را بسیار کند، و گفتار پنهان او را به دور از اطاله و ملال دادن باز نماید، و دو طرف اقتصاد را رعایت کند و از اطناب و اخلال^۱ برکنار باشد.

و خداوند به راه رشاد هدایت‌گر است و مسؤول برای کسب عصمت و سداد است، و او مرا [در این راه] بسنده است و نیکو پایندان است.

و علامه سعدالدین تفتازانی — مسعودبن عمر بن عبدالله گوید:

۱. نه اطناب ملال آورد داشته باشد و نه ابجاز که در معنی خلل وارد کند چه گفته‌اند: «خیر الامور أَوْسَاطُهَا». شیوه بیان چنانکه ابن خلدون، و بسیاری از علمای معانی و بیان گویند، سه است: ۱. اطناب؛ ۲. اخلال (= اختصار)؛ و ۳. مساوات (= وسط و اقتصاد) [«مقدمه، ابن خلدون، ۲۱۱، مصر، ۱۳۲۷ هـ. ق.»].

۱. احکام شرعی و آنچه بدانها پیوسته است

باید دانست که از احکام شرعی برخی به چگونگی عمل متعلق است که آنها را فرعی و عملی گویند؛ و برخی به اعتقاد تعلق دارد و آنها را اصلی و اعتقادی نامند. و علم وابسته به اولی را علم شرایع و احکام گویند بدین سبب که آنها جز از جهت شرع استفاده نمی‌شود، و فهم در زمان اطلاق احکام جز به سوی آنها سبقت نمی‌یابد، و در مرتبه دوم علم توحید و صفات می‌آید، زیرا که آن مشهورترین و شریف‌ترین مقاصد آن [یعنی شرع] است.

و نیز یاران نخستین از صحابه و تابعان — که خشنودی خدا با همه ایشان باشد — به سبب صفای عقایدشان، به برکت صحبت با پیامبر (ع) و نزدیکی عهد به روزگار او، و نیز به سبب کمی وقایع و اختلافات، و امکان ایشان به مراجعه به یتقات، از تدوین این دو علم و ترتیب دادن ابواب و فصول و بیان مباحث فروع و اصول آن دوی نیاز بودند، تا اینکه میان مسلمانان فتنه‌ها پدید آمد و ظلم بر پیشوایان دین غلبه کرد و اختلاف آرا و میل به بدعت‌ها و هوئی‌ها ظاهر گردید، و فتواها و واقعه‌ها بسیار گشت و رجوع به دانشمندان در مهمات لازم آمد. پس به نظر و استدلال و اجتهاد و استنباط، و تمهید قواعد و اصول، و ترتیب ابواب و فصول، و تکثیر مسائل همراه با دلایل آنها و ایراد شبهه‌ها همراه با جواب‌های آنها و تعیین اوضاع و اصطلاحات، و تبیین مذاهب و اختلافات آنها مشغول شدند.

۲. علم فقه - و اصول فقه - و علم کلام

چرا کلام را به این نام خواندند؟ و آنچه را که افاده شناخت احکام عملی از دلایل تفصیلی آنها می‌کند فقه نامیدند؛ و شناخت احوال ادله را به طور اجمال که افاده احکام می‌کند اصول فقه خواندند؛ و معرفت عقاید را از روی دلایل آنها کلام نامیدند، زیرا عنوان مباحث آن چنین بود که می‌گفتند: الکلام فی کذا و کذا؛ و نیز برای اینکه مشهورترین مباحث آن، که بیش از همه مورد نزاع و جدال بود، همین کلام بود تا بجایی که بیشتر متغلبان خلق کثیری از اهل حق را برای خاطر این گشتند که به خلق قرآن قائل نشدند^۱؛ و نیز برای اینکه این علم قدرت بر کلام را در تحقیق شریعات و الزام دشمنان پدید می‌آورد، همانطور که منطق برای فلسفه همین کار را می‌کند؛ و نیز برای اینکه نخستین چیزی که یاد می‌گیرند و یاد می‌دهند به وسیله کلام است، پس این نام را برای این دلایل به آن علم دادند، و پس از آن بدان اختصاص یافت، و برای تمییز از غیر آن، آن را بر علم دیگری اطلاق نکردند.

و باز این علم را برای این کلام خواندند که مباحثه و گردش سخن میان دو جانب به تکلم تحقق می‌یابد، و حال آنکه غیر آن به تأمل و مطالعه کتب تحقق می‌پذیرد؛ و نیز برای اینکه در این علم خلاف و نزاع بیشتر است، و در این کار نیاز مخالفان به کلام و رد کلام مخالفان ایشان شدت می‌گیرد؛ و نیز برای نیرومندی دلایل آن این علم کلام گشته است نه دانش‌های دیگر، چنانکه قوی‌ترین دو کلام را می‌گویند «این کلام

۱. چنانکه می‌دانید این فتنه، یعنی تعصب در باب مخلوق بودن قرآن مجید در زمان مأمون عباسی (وفات، ۲۱۸ هـ. ش.) شدت گرفت. برای آگاهی بیشتر به تاریخ علم کلام، ۱۶۳-۱۵۸ از نگارنده، انتشارات اساطیر.

است»^۱؛ و نیز برای اینکه بر پایه دلایل قطعی است که بیشتر آنها به دلایل سمعی مؤید است، و برای همین از حیث تأثیر در قلب شدیدترین دانش هاست و به تأثیر بیشتر است، پس به کلام نامیده شد که مشتق از کَلَم است و آن جَرَح است یعنی زخم زدن... و این سخن پیشینیان است.^۲

۱. «هذا هو الکلام».

۲. بخاطر آورد که خواجه طوسی نیز «نقد» های امام فخر رازی را بر اشارات شیخ الرئيس «جرح» نامیده است.

۳. سببِ پدید آمدنِ علمِ کلام

و بیشتر خلافتِ آن با فرقه‌های اسلامی بویژه معتزله پدید آمد، زیرا آنان نخستین فرقه بودند که قواعدِ خلاف را با آنچه ظاهر شریعت بدان داده بود تأسیس کردند، و جماعتی از صحابه — که خشنودی خدا با همهٔ ایشان باد — در بابِ عقاید آن راه را پیمودند. و آن چنین است که رئیس ایشان واصل بن عطاء^۱ مجلسِ حَسَن بصری (ره)^۲ را ترک کرد تا بیان دارد که مرتکبِ کبیره نه مؤمن است و نه کافر، و پایگاه او میانِ این دو پایگاه یعنی ایمان و کفر باشد. و حسن گفت: «قد اعتزلَ عَنَّا» از ما کناره گرفت. پس به معتزله نامبردار شدند. و ایشان خود را «اصحابِ عدل و توحید» نامیدند زیرا قائلِ به وجوبِ ثوابِ مطیع و عقابِ عاصی بر خدا، و نفیِ صفاتِ قدیم از وی شدند.

آنگاه ایشان در علمِ کلام توغُّل کردند، و در بسیاری از اصول دست به دامنِ فیلسوفان زدند، و مذهبِ ایشان در میان مردم شیاع گرفت، تا اینکه شیخ ابوالحسن [علی بن اسمعیل] اشعری^۳ به استادِ خود ابوعلی جُبَّانی گفت: دربارهٔ سه برادر چه گویی که یکی از آنان مطیع است، و دیگری عاصی، و سومی کودک؟ گفت: اولی ثوابِ بهشت یابد، دومی در دوزخ شکنجه شود و سومی نه ثواب یابد نه عقاب.

اشعری گفت: اگر سومی بگوید: چرا مرا به کودکی میراندی، و رهایم نکردی تا بزرگ شوم و به تو ایمان آورده واردِ بهشت شوم؟ در این حال خدا چه گوید؟ جُبَّانی گفت: پروردگار گوید: من می دانستم که تو اگر بزرگ می شدی، عصیان می کردی، و به دوزخ می رفتی، پس تو را اصلاح این بود که به کودکی می مردی.

۱. وفات، ۱۳۱ هـ. ق.

۲. وفات، ۱۱۰ هـ. ق.

۳. وفات، ۲۳۲ هـ. ق.

اشعری گفت: پس اگر دومی بگوید: خدا یا چرا مرا کودک نمیرانیدی که تا عصیان نکنم و به آتش در نیایم؟ خدا چه می گوید؟ جَبَّائِی مبهوت شد، و اشعری مذهب او را ترک کرد. و از اینجا بود که او و پیروانش به ابطال رأی معتزله و اثبات آنچه در سنت آمده مشغول گشتند و جماعت مردم بدان شیوه رفتند و اهل سنت و جماعت نام گرفتند.

آنگاه چون فلسفه یونانی به عربی نقل شد، مسلمانان در آن خوض کردند، و به رد کردن فیلسوفان، بویژه در آنچه با شریعت مخالف بود، اقدام کردند، ولی بسیاری از فلسفه را به کلام در آمیختند تا به مقاصد آن دست یابند و به ابطال آن قادر شوند. و این روش ادامه داشت تا اینکه بیشتر علوم طبیعی و الهی را در آن گنجانیدند، و در ریاضیات هم خوض کردند تا کار بدانجا رسید که کلام از فلسفه متمایز نمی شد اگر مشتمل بر سمعیات نبود. و این البته کلام متأخران است.^۱

علم کلام، شرف آن، و غایت و براهین آن

و می توان خلاصه وار گفت که این علم یعنی کلام شریف ترین علوم است زیرا اساس احکام شرعی است، و نیز رئیس علوم دینی است، و معلوماتی که از آن بدست می آید پایه های عقاید اسلامی است، و غایت آن رسیدن به سعادت های دینی و دنیوی است.

ردّ بر آنکس که بر علم کلام انکار دارد و براهین آن

براهین این علم بیشتر حجت های قطعی است که غالباً مؤید به دلایل سمعی است. و آنچه از برخی از پیشینیان نقل شده که در علم کلام طعن کرده اند و از خواندن آن منع نموده اند، در حقیقت آنان یا در دین تعصب داشته اند و یا از تحصیل یقین قُصور کرده اند، و یا قصدشان فاسد ساختن عقاید مسلمانان بوده است، و یا در بعضی

۱. یعنی کلام متقدمان با فلسفه کمتر آمیخته بود تا متأخران. امام فخر رازی در تفسیر کبیر (۲/۱۱۴) و الاربعین فی اصول الدین (۱۳-۱۲، حیدرآباد) و بویژه ابن خلدون (مقدمه، مصر، ۳۱۹) همین عقیده را ابراز کرده اند. و مراد از «سمعیات» قرآن و حدیث و اقوال عالمان دین است (بحر عقلیات).

از غوامض فیلسوف نمایان خوض کرده‌اند که در این باره بد آنها نیازی نبوده است؛ وگرنه چگونه تصوّر منع چیزی را می‌توان کرد که آن اصل واجبات و اساس مشروعات است.^۱

و آنکه می‌چون مبنای علم کلام بر پایه استدلال از وجود مُخَدَّثات بر وجودِ صانع و یگانگی او و نیز صفات و احوالِ او است، آنگاه رفتن از آنها به سوی سمعیات دیگر؛ مناسب چنین می‌نماید که کلام خود را مُصَوَّر به تنبیه بر وجود آن چیزهایی کنیم که از اعیان و أعراض مشاهده می‌شود، و علم خود را به آن تحقق بخشیم تا به وسیله آن دو به شناخت آنچه مقصود مهم‌تر است دست بیابیم. پس [مؤلف] می‌گوید:

۱. از امام ابویوسف و احمد بن حنبل سخنان چندی در ردّ و نقص علم کلام نقل شده است.

۴. حق چیست و ماهیت آن کدام است؟

و اهل حق گویند: آن [یعنی حق] حکم مطابق با واقع است که بر اقوال و عقاید و ادیان و مذاهب، به اعتبارِ مشتمل بودن آنها بر این معنی اطلاق می‌شود. و حکم مقابل باطل است، و اما صدق کار بُرَدش بویژه در اقوال شایع شده و مقابل آن کذب است. و میان آن دو از این جهت فرق می‌گذارند که مطابقه در حق از سویی واقع اعتبار می‌گردد، و حال آنکه در صدق از جانب حکم. پس معنای صدق حکم مطابقت آن با واقع است. و معنای حق بودن آن مطابق بودن واقع با آن است.

قول در حقایق اشیا

حقایق اشیا ثابت‌اند. و حقیقتِ شی و ماهیت آن همان چیزی است که شی بدان همان است نه چیزی دیگر، مانند حیوان ناطق [در ماهیت] انسان، به خلاف خندان یا نویسنده، که از اموری هستند که تصوّر انسان بدون آنها ممکن است، زیرا که آن دو از عوارض‌اند.

و نیز می‌گویند: آنچه به سبب آن شی همان است که هست، به اعتبار تحقّق آن حقیقت است، و به اعتبار تشخّص آن هویت است، و با قطع نظر از آن ماهیت است.^۱ و شی نزد ما همان موجود است. و ثبوت و تحقّق و وجود و کَوْن الفاظ مترادفی هستند، و معنای آنها بدیهی التصوّر است. و اگر گویند حکم به ثبوت حقایق اشیا لغو باشد و مانند این باشد که گوییم: امور ثابت، ثابت‌اند؛ گوییم: مراد از این گفتار این است

۱. این قسمت، عیناً در ترمیمات (۱۷۱، مصر، ۱۹۳۸) سید شریف جرجانی آمده است در زیر ماده «ماهیت»، و احتمالاً جرجانی آن را از تفتازانی گرفته است.

که آنچه را ما حقایق اشیا می‌شماریم، و آنها را به نام‌هایی چون انسان، اسب، آسمان و زمین می‌نامیم، اموری هستند که در نفس الامر موجودند، همچنانکه می‌گویند: واجب‌الوجود موجود است. و این کلامی مفید است و چه بسا احتیاج به بیان دارد، و مانند این قول نیست که: ثابت ثابت است، و نه مانند گفتار گوینده است که می‌گوید: انا ابوالنجم... و شعری شعری، چنانکه بر خواننده پنهان نیست.

و تحقیق این چنان است که شی را ممکن است اعتبارات گوناگونی باشد، که حکم بر آن با نظر به بعضی اعتبارات مفید باشد نه در همه موارد، مانند انسان که اگر آن را از این حیث در نظر بگیرند که جسمی است، و در این صورت حکم بر وی به عنوان حیوان بودن مفید باشد؛ ولی هرگاه آن را از این حیث در نظر بیاوریم که او حیوان ناطق است، این لغو باشد.

و علم به آنها یعنی به حقایق اشیا از تصوّرات و تصدیق به آنها و احوالشان مُحَقَّق است.

و گفته‌اند: مراد علم به ثبوت آنهاست، برای قطع به اینکه آن نه علم به همه حقایق است.

و جواب این است که مراد از جنس ردّ بر قائلان این مطلب است که هیچ شیئی را از حقایق اشیا ثبوتی نیست، و همین‌طور به ثبوت حقیقتی و نه به عدم ثبوت آنها علمی نیست.

و این برخلاف سوفسطائیان است، زیرا از ایشان کسانی هستند که منکر حقایق اشیا هستند، و گمان می‌کنند که حقایق اوهام و خیالات باطل است و آنها را عنادیه^۱ خوانند؛

و از آنان کسانی هستند که منکر ثبوت حقایق اند، و گمان می‌برند که آنها تابع اعتقادات است، چنانکه اگر چیزی را جوهر بدانیم همان جوهر است، یا اگر عرض بشماریم عرض است، یا قدیم بینگاریم قدیم است، و اگر حادث بدانیم حادث است؛

۱. منکران علم به اشیاء در متون اسلامی لا اقل سه گروه‌اند که شارح نام برده، و عین همین مطالب را درباره این سه گروه سید شریف جرجانی در تعریفات (۱۳۸، ۱۰۴) آورده، ولی «سفسطه» را تعریف کرده، اما از «سوفسطائیان» و «لأدریه» بحثی نکرده است.

و آنان عِنْدِیَه‌اند.

و از آنان گروهی هستند که منکر علم به ثبوت و عدم ثبوتِ آن هر دو هستند، و گمان می‌کنند که آنها شاک‌اند. و هم در اینکه شک می‌کنند شاک‌اند و بر همین منوال، و آنان لا اَدْرِیَه^۱ یا نمی‌دانم گرایان‌اند.

— ما را تحقیقی است، و آن این است که ما ضرورتاً به ثبوت برخی اشیا در عالم عیان و ثبوتِ بعضی از آنها به بیانِ جزم داریم، و لذا الزاماً اگر نفی اشیا تحقق نیافت، پس آنها ثابت‌اند، و اگر تحقق یابند، پس نفی حقیقی از حقایق است، زیرا نوعی از حکم است، لذا چیزی از حقایق ثابت می‌شود، و نفی آنها به‌طور مطلق درست نیست. و پنهان نیست که این بیان قولِ عِنَادِیَه را به پایان می‌رساند و باطل می‌سازد.

و نیز آنها می‌گویند: از ضروریاتِ بعضی حسیات‌اند، و حس در بیشتر اوقات خطا و اشتباه می‌کند مانند دویین که یکی را دو می‌بیند، و نیز صفراوی که شیرین را تلخ می‌یابد.

و از آنها اموری بدیهی است، که البته در آن اختلافاتی پدید می‌آید، و در آنها شبهه‌هایی بهم می‌رسد که در حل آنها به نظری دقیق نیاز هست. و نظریاتِ فرع ضروریات‌اند، پس فساد آنها یعنی نظریات مایه فساد آنهاست، و از اینجاست که اختلاف عاقلان درباره آنها زیاد شده است.

گوییم: غلطِ حس در برخی به سبب اسباب جزئی، منافی جزم به برخی از آنها نیست بویژه اگر اسباب غلط را منتفی سازیم، و اختلاف در امر بدیهی به سبب عدم الفت یا پنهانی بودن در تصور، منافی بدهات نیست، و کثرتِ اختلافات به سبب فسادِ نظرها با حقیقت برخی نظریات منافاتی ندارد.

و حق این است که برایِ مناظره با آنان راهی نیست بویژه با نمی‌دانم‌گرایان، زیرا آنها به معلومی اعتراف نمی‌کنند تا با آن مجهولی را بتوان اثبات کرد، بلکه راه [چاره] این است که آنان را به آتش شکنجه کنند تا اعتراف بکنند یا در آتش بسوزند.^۲

۱. نمی‌دانم‌گرایان (= Agnostics).

۲. ظاهراً حکم عجیبی است، ولی حقیقت این است که وقتی عضوی بریده یا سوخته شود منکرِ حس درمی‌یابد که در حکم خود خطا می‌کرده است.

و «سوفسطا» نامی است برای حکمت مُمَوّه و علم مزخرف، زیرا «سופا» به معنی علم و حکمت است و «اسطا» به معنی مزخرف و غلط است، و سفسطه از آن مشتق شده است، همچنانکه فلسفه از «فیلا سופا» مشتق شده یعنی دوستدار حکمت.^۱

۱. اشتقاق بخش دوم درست یعنی فلسفه و فیلسوف از فیلسوفیا (= Philosophia) است، ولی اشتقاق «سوفسطا» درست نیست و آن مشتق از سوفسطیقاتس (Sophisticates) است، یعنی حکمت باطل.

۵. اسباب علم

و اسباب علم که صفتی است که به وسیله آن مذکور برای کسی که بدان قیام کرد متجلی می‌گردد، یعنی واضح و ظاهر می‌گردد هر آنچه یاد می‌شود. و ممکن است که از آن، چه موجود باشد و چه معدوم، تعبیر کرد، و شامل ادراک حواس و ادراک عقل — از تصورات و تصدیقات یقینی و غیر یقینی می‌شود؛ و این به خلاف قول ایشان است که می‌گوید: علم صفتی است که مایه تمیزی می‌شود که احتمال نقیض در آن نمی‌رود، زیرا که اگر شامل ادراک حواس بنابر عدم تقیید به معانی باشد. و حال آنکه تصورات بنابر این اصل که آنها را نقائضی نیست — بنابر آنچه گمان می‌کنند — لذا علم شامل تصدیقات غیر یقینی نمی‌شود.

چنین است، ولیکن سزاوار است که تجلی را بر انکشاف تامی حمل کنیم که شامل ظن نباشد، زیرا علم نزد ایشان مقابل ظن است.

— برای خلق یعنی [اسباب علم] برای مخلوق از فرشته و انسان و جن، به خلاف آفریدگار متعال — زیرا علم او به ذات خویش است نه به وسیله سلبی از اسباب — سه است: حواس سالم، خبر صادق، و عقل، به حکم استقرا.

و وجه ضبط این است که اگر سبب از خارج باشد خبر صادق است، و اگر نه آلتی غیر مدرک باشد حواس است، و اگر نه عقل باشد.

و اگر بگویند: سبب مؤثر در همه علوم خدائی تعالی است، زیرا این علوم به خلق و ایجاد او و بی تأثیری از حس، و خبر صادق و عقل است، و سبب ظاهری مانند آتش برای سوختن همانا عقل است و نه چیز دیگر، و حواس و خبر دادن، تنها آلت‌ها و راه‌هایی است برای عقل در ادراک. و سبب رساننده اجمالاً چنین است که خدائی

تعالی علم را در ما به قدرتِ خود می آفریند و این به شیوهٔ جریانِ عادت است تا شامل مُدَرِّک شود مانند عقل و آلَتِ حَسّ.

و راه [وصول به علم] مانند خبر، در سه چیز منحصر نمی شود، زیرا در اینجا چیزهای دیگری هست مانند وجدان، حُدُس و تجربه. و نظر عقل به معنای ترتیب مبادی و مقدمات.

گوییم: این بنابر عادتِ مشایخ و بزرگان در اقتصار بر مقاصد و اعراض از تدقیقاتِ فیلسوفان است. زیرا ایشان چون بعضی از ادراکات را به دنبال به کار بردن حواسِ ظاهری درمی یابند، ادراکاتی که خواه ذوی العقول باشد یا از غیر ایشان، حواس را یکی از اسبابِ [علم] قرار می دهند.

و چون بیشتر معلوماتِ دینی مستفاد از خبر صادق است، آن را سببی دیگر می شمارند و چون حواسِ باطنی که آنها را حس مشترک و وهم و جز آنها می نامند نزد ایشان ثابت نشده، و نیز چون غَرَضی از تفصیلِ حدسیات و تجربیات و بدیهیات و نظریات به ایشان تعلق ندارد، و مرجع همهٔ آنها به عقل است، آن را سببِ سوم قرار داده اند، که به نظر ایشان به مجرد التفات یا انضمامِ حدس یا تجربه یا ترتیبِ مقدمات به علم منتهی می گردد.

و نیز سببِ تحصیلِ علم این را قرار داده اند که ماگرسنگی و تشنگی داریم، و یا اینکه کُلّ از جزء بزرگ تر است؛ و نیز نور ماه از خورشید مستفاد است و یا «سقمونیا» مُسَهِّل است، و یا اینکه عالم حادث است. و این عقل است که این امور را درمی یابد، هرچند که در بعضی از آنها از حَسّ یاری می جوید.

— و حواس، جمع حاسّه به معنی قوهٔ حَسّاسه پنج است بدین معنی که عقل به ضرورت به وجود آنها حکم می کند، ولیکن حواسِ باطنی بی را که فیلسوفان اثبات می کنند، دلایل وجود آنها بنابر اصولِ اسلامی تمام نیست.^۱

— شنوایی، و آن قوه‌یی است که در عَصَبِ مفروش در مقعرِ صُمّاخ تعبیه شده، و

۱. حواس پنجگانهٔ باطنی به نظر فیلسوفان عبارت‌اند از: حَسّ مشترک، خیال، حافظه، واهمه، و مغکّره یا عاقله. و ناصر خسرو در روشنائی‌نامه (۴۱، کتابخانهٔ تهران ۱۳۴۲ هـ. ش.) آنها را برشمرده است: خیال و وهم و فهم و حفظ دیگر که حَسّ مشترک خوانیش بر سر

بدان صوت‌ها را از راه رسیدن هوای متکثف به کیفیت صوت به صُماخ درمی‌یابد، و این به معنی آن است که در این زمان خدائِ تعالی این ادراک را در نفس می‌آفریند.

— و بینایی، و آن قوه‌یی است که در دو عَصَبِ توخالی‌یی که در دماغ بهم می‌رسند و آنگاه از هم جدا می‌شوند قرار دارد، و آنگاه به دو چشم ظاهر می‌گردند که بدان نورها و رنگ‌ها و اشکال و مقادیر و حرکات و زیبایی و زشتی و جز اینها را از آنچه خدائِ تعالی ادراک آنها را در نفس زمان کاربردن بنده این قوه را می‌آفریند، پدید می‌آید.

و بویایی، و آن قوه‌یی است که در دو زائده برآمده از مقدم دماغ شبیه به دو نوک پستان تعبیه شده که به وسیله آنها بوها را از طریق وصول هوای متکثف به کیفیت بودار به بینی می‌رساند، درمی‌یابد.

— و چشایی، و آن قوه‌یی است که در عصب مغروش بر جرم زبان گسترده شده، که به وسیله آن مزه‌ها را با آمیختن رطوبت لعابی‌یی که در دهان است به مطعموم می‌رساند، و از آنجا به عَصَب می‌رسد.

— و پساوایی، و آن قوه‌یی است که در همه بدن پراکنده است، و به وسیله آن گرمی و سردی و تری و خشکی و مانند آنها زمان تماس و اتصال به آن دریافته می‌شود.

— و به هر حسی از آنها یعنی حواس پنجگانه، اطلاع یافته می‌شود یعنی دانسته می‌شود که برای چه کاری آفریده شده. یعنی آن حس، برای آن است. یعنی خدائِ تعالی هریک از این حواس را برای دریافت چیزهای ویژه‌یی آفریده، مانند گوش برای شنیدن صوت‌ها، و چشایی برای دریافت مزه طعام، و بویایی برای بوها، و به وسیله هیچیک از آنها آنچه به وسیله دیگری ادراک می‌شود دریافته نمی‌شود. و اما اینکه آیا این کار ممکن است یا نه؟ در آن اختلاف است. و درست جواز آن است یعنی که خدائِ تعالی در قوه باصره مثلاً ادراک اصوات را بیافریند.

— و اگر بگویند که: آیا ذائقه قوه‌یی نیست که بدان شیرینی چیزی همراه با گرمی آن دریافته می‌شود؟

— گوییم نه: بلکه شیرینی به چشایی دریافته می‌شود، و گرمی به پساوایی موجود

در دهان و زبان.

— و خبر صادق: یعنی مطابق با واقع. زیرا خبر کلام است، و برای نسبت آن خارجی است که اگر با این نسبت مطابقت کند، صادق باشد و اگر با آن مطابقت نکند، کاذب باشد. لذا صدق و کذب بر این پایه از اوصاف خبر باشد، و نیز هر دو به معنی خبر دادن از چیزی آنچنانکه هست یا آنچنانکه باید باشد و نیست، گفته می شود. یعنی اعلام به نسبت تامه‌یی است بدانچه مطابق واقع است یا مطابق آن نیست. و در این صورت از صفات خبردهنده (مُخْبِر) باشند؛ و از اینجاست که در بعضی کتب «الْخَبَرُ الصَّادِقُ» به صورت وصف، و در برخی دیگر «خَبَرُ الصَّادِق» به صورت اضافه یاد شده است.

— «بر دو نوع است: یکی از آنها خبر متواتر است.» بدین نام نامیده شده برای اینکه یک باره و ناگهانی واقع نمی شود بلکه بر سبیل تعاقب و توالی ظاهر می گردد. و آن خبر ثابت بر زبان‌های قوم است و تَوَاطُّو و سازش کردن آنها با هم به تصوّر نمی آید، یعنی عقل توافقی آنها را «بر دروغ» جایز نمی شمارد، و مصداق آن وقوع و بهم رسیدن علم بدون شبهه است.

«و آن» به ضرورت «مایه علم ضروری می گردد، مانند علم به پادشاهان گذشته و شهرهای خراب گشته»^۱، که هم عطف آن بر پادشاهان محتمل است، و هم بر زمان‌ها [که در کلام مقدّر است]، و اوّلی به صواب نزدیک تر است، و اگرچه بعید تر باشد، پس در اینجا دو امر است: یکی از آن دو این است که متواتر مایه علم است. و این به ضرورت باشد، زیرا ما از پیش خود علم می یابیم که «مکه» و «بغداد» موجود است، و این جز به خبر دادن نباشد؛ و دومی این است که علم حاصل به آن ضروری است، و این برای آن است که برای استدلال کننده و جز او، حتّی کودکانی که راهی برای اکتساب و ترتیب مقدمات ندارند، حاصل می شود. و اما خبر ترسایان در باب قتل عیسی (ع)، و یهود به تأیید دین موسی (ع) تواترش ممنوع است.^۲

۱. پادشاهان زمان‌های گذشته.

۲. اشاره به آیه ۱۵۷ از سوره نساء (۴) قرآن است که درباره عیسی (ع) می گوید: «و ما قتلوه و ما صلیبوه»، ادامه پاورقی در صفحه بعد ←

— و اگر گویند: خبر هریک تن جز ظَنّ افاده نمی کند، و پیوستن گمان به گمان مایه یقین نمی شود.

— و نیز: جوازِ کذبِ هریک، موجب جواز کذب همه باشد، زیرا آن نیز مجموعه آحاد باشد؛

— گوئیم: چه بسا که با اجتماع آن چیزی باشد که آن با انفراد نباشد، مانند قوت و استواری رشته‌یی که از موی و نخ ساخته شده باشد.

— و اگر بگویند: با ضروریات نه تفاوت باشد و نه اختلاف، و ما درمی یابیم که یک نصفِ دو است از حیثِ علم قوی تر از علم به وجودِ اسکندر است، و جماعتی از عقل‌گرایان همچون سَمَنیّه و براهمه افاده علم کردنِ متواتر را انکار کرده اند.

— گوئیم این ممنوع و باطل است، زیرا که انواع ضروریات به واسطه تفاوت در الفّت و عادت و ممارست و به خاطر آوردن و تصوّراتِ اطراف احکام متفاوت اند. و در این باره به مکابره و عناد اختلاف کرده اند. مانند سوفسطاییان که در همه ضروریات اختلاف و انکار کرده اند.

— و نوع دوم: خبر رسول مؤید است یعنی آنکه رسالتش به معجزه ثابت شده است. و رسول انسانی است که خدائی تعالی او را برای تبلیغ احکام به سویی خلق برمی انگیزد، و در آن وجود کتاب را شرط دانسته اند، به خلافِ نبی که آن عام تر است. و معجزه امری است خارجِ عادت، و قصد از آن اظهارِ صدق کسی است که ادعا دارد که او رسولِ خدائی تعالی است.

— و آن یعنی خبر رسول، موجب علم استدلالی است یعنی به استدلال یا نظر در دلیل حاصل می گردد، و آن چیزی است که ممکن است در آن با نظر صحیح در علم به مطلوبی خبری رسید.

— و گفته اند که آن [علم استدلالی] قولی است که از قضایایی تألیف یافته که به ذاتِ خود از آن قول دیگری به دست می آید.

→ ادامه پاورقی از صفحه قبل

«وَلَكِنْ شَيْءٌ لَهُمْ». و قسمت دوم احتمالاً اشاره است به «و قَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاءُهُ» (مانده، ۵/آیه ۱۸).

- و بنابر قول اوّل: دلیل بر وجود پدید می آید و آن عالم است.
- و بنابر قول دوم: می گویم عالم حادث است. و هر حادثی صانعی دارد.
- و اما اینکه می گویند: دلیل عبارت از چیزی است که از علم به آن علم به چیز دیگری لازم می آید؛ با قول دوم سازگارتر است.
- اما اینکه آن یعنی معجزه موجب علم است، به سبب قطع و یقین است به اینکه هر کس که خدا به دست های او معجزه ظاهر می سازد، جهت تصدیق در دعوی رسالت، در آنچه از احکام آورده صادق است، و هرگاه صادق باشد، قطعاً علم به مضمون آن واقع می شود.
- و اما اینکه آن استدلالی است، به سبب توقّف آن بر استدلال است و به یاد داشتن اینکه آن خبر کسی است که رسالت او به وسیله معجزات ثابت شده است، و هر خبری که چنین پایگاهی داشته باشد، آن خبر صادق است، و مضمون آن واقع شدنی است.
- و علم ثابت به آن یعنی به خبر رسول مشابه علم ثابت ضروری است، مانند محسوسات و بدیهیات و متواترات، در یقین آوردن یعنی عدم احتمال نقیض و ثبات یعنی عدم احتمال زوال به تشکیک شک کننده، و آن علم به معنی اعتقاد جزمی و ثابت است؛ و گرنه جهل یا ظنّ و یا تقلید باشد.
- و اگر گویند: این تنها در متواتر ممکن باشد پس به قسم اول بر می گردد.
- گویم: کلام وقتی دانسته می شود که خبر رسول است که از دهان آن حضرت (ص) شنیده شود یا به تواتر و یا به جز این دانسته شود تا آنجا که ممکن است، و اما خبر واحد البته افاده علم نمی کند زیرا در آن شبهه عارض می شود که خبر رسول است یا نه.
- و اگر گویند: پس اگر متواتر باشد یا مسموع از زبان آن حضرت (ص) باشد، علم حاصل بدان ضروری باشد، همچنانکه همین حکم متواترات و حسّیات است؛ ولی استدلالی نباشد.
- گویم: علم ضروری در متواتر از رسول (ص)، عبارت از این است که خبر

رسول (ص) باشد، زیرا این معنی است که خبر دادن به آن متواتر شده. و در آنچه از دهان رسول (ص) شنیده شده، مقصود ادراکِ آن الفاظ است و اینکه کلام رسول خداست.

و استدلالی عبارت از علم به مضمون و ثبوت مدلول آن است. مثلاً اینکه آن حضرت (ص) می‌گوید: «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ» دلیل آوردن برعهده مدعی است، و سوگند خوردن بر عهده آنکس که انکار می‌کند، به تواتر دانسته شده که خبر رسول (ص) است، و آن ضروری است. آنگاه از روی آن دانسته شده که واجب است دلیل آوردن برعهده مدعی باشد، و آن استدلالی است.

و اگر بگویند: خبر صادق مفید علم، منحصر در این دو نوع نیست، بلکه خبر خدای تعالی، فرشته، خبر اهل اجماع، یا خبر مقرون بدان چیزی که احتمال کذب را رفع می‌کند، نیز هست، مانند خبر به آمدن زید زمان شتافتن خویشاوندان به خانه او. —گوییم: مراد به خبر خبری است که به مجرد خبر بودن سبب علم برای همه مردم باشد، با قطع نظر از قرائن مفید به یقین به دلالت عقل. و خبر خدای تعالی یا فرشته آنگاه مفید علم نسبت به عامه خلق است که از سوی رسول (ع) رسیده باشد، پس حکم آن خبر رسول باشد. و اینکه می‌گویند: خبر اهل اجماع در حکم متواتر است، جواب از آن چنین است که به مجرد همین ویژگی، چنین افاده‌یی نمی‌کند، بلکه با در نظر گرفتن آن دلایلی درست است که دلالت بر حُجَّت بودن اجماع داشته باشد.

—گوییم: خبر رسول نیز چنین است و به همین سبب استدلالی قلمداد می‌شود. و اما عقل، و آن قوتی است برای نفس که به سبب آن برای کسب علوم و ادراکات آماده می‌گردد، و این است معنی سخن ایشان که می‌گویند: غریزه‌یی است که در زمان سلامت آلت‌ها، علم به ضروریات به وسیله آن غائبات به وسایط، و محسوسات به وسیله

و گفته‌اند: جوهریست که به وسیله آن غائبات به وسایط، و محسوسات به وسیله مشاهدات ادراک می‌گردد.

—و نیز همو سبب علم است، و برای آن بدین معنی تصریح کرده است زیرا مَلَاجِدِه و سَمْنِیَه در جمیع نظریات، و بعضی از فیلسوفان در الهیات در این باره

خلاف کرده‌اند، و دلیل ایشان کثرتِ اختلاف و تناقضِ آرا بوده است.

— و جواب این است که این امر به سبب فسادِ نظر بوده. بنابراین با نظر صحیح عقل که مفیدِ علم است منافاتی ندارد. و در آنچه خود شما یاد کردید استدلال به نظر عقلی است. پس در آن اثباتِ آن چیزی هست که شما نفی کردید، پس تناقض پیش می‌آید؛ هرچند که آنان گمان کنند که این معارضه فاسد به فاسد است.

— گوییم: یا افاده چیزی می‌کند که در این صورت فاسد نیست، و اگر افاده چیزی نمی‌کند، معارضه نباشد.

و اگر گویند: مفید بودن نظر برای کسب علم اگر ضروری باشد در آن خلاف واقع نمی‌شود، چنانکه می‌گوییم: واحد نصف دو است، و اگر نظری باشد اثباتِ نظر به نظر باشد، و آن دَوْر^۱ است.

گوییم: در ضروری نیز خلاف واقع می‌شود، یا به سبب عناد یا به سبب قصور در ادراک؛ زیرا عقول به حسبِ فطرت، به اتفاق عاقلان و به استدلال از آثار و شهادتِ اخبار متفاوت اند.^۲ و نظری نیز به نظری مخصوص ثابت می‌شود که از آن به نظر تعبیر نمی‌کنند، چنانکه می‌گوییم: عالم متغیر است، و هر متغیری حادث است، و این به ضرورتِ حدوثِ عالم را افاده می‌کند. و این به سبب خصوصیتِ این نظر نیست، بلکه به سببِ درست بودن و مقرون بودن به شرایطِ آن است. پس هر نظر صحیحی که مقرون به شرایط خود باشد مفید است. و در تحقیقِ این منع تفصیل بیشتری هست، ولی شرح آن سزاوارِ این کتاب نیست.

و آنچه از آن ثابت شود یعنی آنچه از علم به عقل به بدیهه یعنی به نخستین توجه بدونِ احتیاج به اندیشه ثابت شود، آن ضروری است، مانند علم به اینکه هر چیزی از جزء خود بزرگ‌تر است، زیرا آن پس از تصوّر معنای کُل و جزء و بزرگ‌تر [و کوچک‌تر] بر چیزی متوقف نیست. و هر کس در آن توقف بکند از این حیث که گمان

۱. الدَّوْرُ تَوَقَّفُ الشَّيْءِ عَلَى مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ كَتَوَقَّفِ الْفِ بَ وَ بِالْعَكْسِ وَ هُوَ بَاطِلٌ = دَوْر، توقف یک چیز است بر چیزی که این دومی نیز بر آن یعنی اولی متوقف است مانند توقف الف بر ب و بالعکس، و آن باطل است (جرجانی، تعریفات، ۹۴، مصر، ۱۹۳۸).

۲. به نظرِ اشاعره، عقول متفاوت‌اند. به قول مولوی (مثنوی، ۳/۱۵۳۷، نیک):

آن تفاوتِ هست در عقل بشر که میان شاهدان اندر صور

می‌کند جزء انسان، مانند اینکه مثلاً دست ممکن است از کُلّ بزرگ‌تر باشد، او نه معنی کُلّ و نه معنی جزء را [به درستی] تصوّر کرده است.

— و آنچه به استدلال ثابت شود یعنی با نظر به دلیل، خواه استدلال از علت بر معلول باشد، همچنانکه وقتی آتشی بینند بدانند که آن را دودی باشد؛ یا از معلول بر علت باشد، همچنانکه دودی ببینند، و بدانند که آنجا آتشی هست. و اَوّلی را به نام تعلیل و دومی را به استدلال مخصوص کرده‌اند. و آن اکتسابی است، یعنی به کسب حاصل شده است، و آن مباشرت به اسباب از روی اختیار است، مانند به کار بردن عقل و نظر در مقدمات در امور استدلالی، و شنیدن و گردانیدن حدقه و مانند آن در حیّات.

و اکتسابی عامّ‌تر از استدلالی است، زیرا آن چیزی است که به نظر در دلیل حاصل می‌شود، پس هر استدلالی اکتسابی است و عکس آن درست نیست، مانند دیدن حاصل به قصد و اختیار.

— و اما ضروری، گفته‌اند که آن مقابل اکتسابی است، و آن را چنین تفسیر کرده‌اند که تحصیل آن در قدرت بشر نیست؛ و گفته‌اند که آن در مقابل اکتسابی است، و آن را چنین تفسیر کرده‌اند که بدون فکر و نظر در دلیل حاصل می‌شود. و از اینجا است که بعضی علم حاصل به حواس را اکتسابی دانسته‌اند یعنی به مباشرت اسباب و به اختیار حاصل می‌شود، و بعضی آن را ضروری شمرده‌اند یعنی که بدون استدلال حاصل می‌گردد.

پس آشکار می‌شود که در سخن صاحب بدایه^۱ تناقضی نیست آنگاه که می‌گوید: علم حادث دو نوع است یا ضروری است. و آن چیزی است که خدا در نفس بنده بی‌کسب و اختیار او پدید می‌آورد مانند علم به وجود خود او و تغییر احوال خود او؛ و اکتسابی: و آن چیزی است که خدا در او به واسطه کسب بنده پدید می‌آورد، و به واسطه مباشرت اسباب باشد.

و اسباب آن سه چیز است و آن: حواس سلیم، خبر صادق، و نظری عقل است.

۱. شماره (۷) از همین کتاب حاضر.

آنگاه می‌گوید: و حاصل از نظر عقل نیز به دو نوع است: یکی ضروری که به اول نظر بی فکر کردن حاصل می‌آید، مانند علم به اینکه کُل بزرگ‌تر از جزء خودش است؛ دیگری استدلالی که در آن نیاز به نوعی تفکر است مانند علم به وجود آتش زمان دیدن دود.

— و الهام که آن را به انداختن معنایی در قلب به شیوه فیض تفسیر می‌کنند، از اسباب معرفت به درستی شئی نزد اهل حق نیست، تا بدان اعتراضی بر حصر اسباب علم در سه مورد یادشده وارد شود. و سزاوار آن بود که بگوید که اسباب علم به چیزی، ولیکن خواسته است به این نکته تنبیه دهد که مراد ما به علم و معرفت یکی است، و نه چنانکه بعضی اصطلاحاً علم را به مرکبات یا کُلّیات، و معرفت را به بسائط و جزئیات تخصیص می‌دهند، و خلاصه تخصیص درستی [این تفکیک] از اموری است که درست نیست و وجهی ندارد.

آنگاه ظاهراً چنین می‌نماید که او می‌خواهد بگوید: الهام سببی نیست که به وسیله آن برای عامه خلق علم حاصل آید، تا سزاوار باشد که حصول آن را بر دیگری الزام کند؛ وگرنه شک نیست که به وسیله آن یعنی الهام علم حاصل می‌آید، و در خبر قول به آن وارد شده چنانکه آن حضرت (ص) می‌گوید: اَلْهَمَنِي رَبِّيَ پروردگارم مرا الهام کرد و این از بسیاری از پیشینیان حکایت شده است.

و اما خبر واحد [راوی] عدل و تقلید مجتهد، البته هر دو افاده ظن و اعتقاد جازمی می‌کند که زوال نمی‌پذیرند. پس گویی وی به علم چیزی را اراده می‌کند که شامل آنها نمی‌شود، و اگر نه برای حصر اسباب در سه مورد وجهی وجود ندارد.

۱. یعنی خبر واحدی که راوی عدل نقل می‌کند و تقلید کردن به مجتهد.

۶. عالم با همه اجزای خود مُخَدَّث است

و عالم یعنی ماسوی الله تعالی از موجودات که صانع بدانها شناخته می‌شود. و می‌گویند: عالم اجسام، عالم اعراض، عالم نبات و عالم حیوان و جز آنها، و صفات خدائی تعالی را خارج می‌کند، زیرا آنها غیر ذات خدا نیستند همچنانکه عین او هم نیستند. و عالم با تمام اجزایش از آسمان‌ها گرفته و آنچه در آنهاست و زمین و آنچه بر روی آنهاست، مُخَدَّث‌اند. یعنی از نیستی به هستی بیرون آمده‌اند. و معنی آن این است که معدوم بودند، پس وجود یافتند؛ خلاف قول فیلسوفان که به قَدَم یعنی دیرینگی آسمان‌ها و مواد و صُور و أَشْکالِ آنها و عَنَاصِر و مواد آنها قائل شده‌اند، لیکن به نوع، بدین معنی که آنها هیچیک از صورتی که دارند هرگز از آن خالی نمی‌مانند. آری آنان قول به حدود ماسوی الله را بکار برده‌اند، لیکن به معنی احتیاج به غیر، نه به معنی سبقتِ عدم و نیستی بر آن.

دلیل حدود عالم و تقسیم آن به اعیان و اعراض

آنگاه اشاره به حدود کرده چنین گوید:

چون آن یعنی عالم، اعیان و اعراض‌اند، زیرا اگر به ذات خود قائم باشد عین است، وگرنه عَرَض است.^۱ و هریک از آن دو حادث‌اند چنانکه بیان خواهیم کرد. و مصَنَّف (ره) بدین معنی متعرِّض نشده است، زیرا سخن در این باره دراز است و بدین مختصر سزاوار نیست، و آنگهی کتاب مقصور به ذکر مسائل است نه بیان دلایل. و اعیان آن چیزهایی است که ممکن است قائم به ذات خود باشند به قرینه آنکه آن

۱. عین به معنی ذات است و اعیان به معنی ذَوَات.

را از اقسام عالم قرار داده است. و معنی قیام آن یعنی عین به ذات خود نزد متکلمان این است که متحیز باشد یعنی مکان خاصی را بگیرد و جای گرفتن او تابع جای گرفتن چیز دیگری نباشد، به خلاف عَرَض که تحیز جوهری باشد که همان موضوع آن باشد یعنی محلی که به آن قائم است. و معنای وجود عرض در موضوع این است که وجود او در نفس خود همان وجودش در موضوع است. و لذا انتقال آن از جوهر ممتنع است، به خلاف وجود جسم در حیّز، زیرا وجود او در نفس خود امری، و وجودش در حیّز امری دیگر است، و لذا می تواند از آن انتقال یابد.

و نزد فیلسوفان، معنی قیام شیء به نفس خود عبارت از بی نیازی اوست از محلی که مایه قیام او باشد، و معنی قیام آن به چیزی دیگر اختصاص اوست بدان، به نحوی که اولی نعت و دومی منعت باشد، و یکسان است که متحیز باشد همچنانکه در سیاهی جسم است، یا نباشد همچنانکه در صفات مجردات چنین است.

و آن یعنی آنچه از عالم آن را قیام به ذات خود باشد یا مرکب است از دو جزء یا بیشتر نزد ما و آن جسم است، و نزد بعضی ناچار باید سه جزء داشته باشد، یعنی طول و عرض و ارتفاع، و نزد بعضی هشت جز تا تقاطع ابعاد آن بر زوایای قائمه تحقق یابد. و این تنها نزاع لفظی نیست که راجع به اصطلاح باشد، تا بدین طریق دفع شود که هر کس هر اصطلاحی می خواهد بکاربرد، بلکه آن نزاعی است در این معنی که لفظ جسم به ازاء آن وضع شده است، و اینکه در ترکیب آن دو جزء کافی است یا نه؟

گروه اول حجت انگیزه اند که: اگر به یکی از دو جسم جزء واحدی افزوده شود می گویند آن از دیگری اَجْسَم [=جسیم تر] است، پس اگر صرّف ترکیب در جسمیت کافی باشد، به مجرد جزء، در جسم بودن افزون تر نمی شود، و در آن نظر است^۱، زیرا افعال از جسامت به معنی ضخامت و عِظَم مقدار است. یقال جِسْمُ الشَّیْءِ إِذَا عَظُمَ، فهو جَسِیمٌ و جُسَامٌ بِالضَّمِّ؛ و حال آنکه سخن در جسمی است که اسم است نه صفت. — یا غیر مرکب است مانند جوهر یعنی عینی که نه فِعْلًا و نه هِمًّا و نه فرضاً انقسام می پذیرد.

۱. یعنی مورد اختلاف است.

— و آن جزیی است که تجزیه نمی‌پذیرد، و نگفت جوهر است که از ورود منع در آن احتراز جوید. زیرا آنچه ترکیب نمی‌پذیرد عقلاً منحصر در جوهر نیست، یعنی جوهری که تجزیه می‌پذیرد، بلکه ناچار باید هیولی و صورت و عقول و نفوس مجرّده را ابطال کرد تا این معنی تمام شود. و نزد فیلسوفان جوهر فرد وجود ندارد یعنی جوهری که تجزیه نمی‌پذیرد، و ترکیب جسم همانا از صورت و هیولی است. و قوی‌ترین دلیل اثبات جزء این است که اگر گره‌یی حقیقی بر روی سطحی حقیقی قرار دهند، با آن تنها به جزیی غیر منقسم تماس نمی‌یابد، چه اگر بادو جزء آن تماس یابد، در آن دو خطی بالفعل باشد، پس گره‌یی بر سطحی حقیقی نباشد. و مشهورترین آنها نزد مشایخ دو وجه است:

اولی اینست که اگر عینی به طور بی‌نهایت منقسم باشد، دانه خشخاش کوچک‌تر از کوه نباشد، زیرا هر دوی آنها اجزایشان غیر متناهی است و بزرگی و کوچکی همانا به کثرت و قلت اجزاء باشد و این تنها در متناهی بتصور درمی‌آید؛

دومی اینست که اجتماع اجزای جسم ذاتی آن نیست و گرنه هرگز جدایی نمی‌پذیرفت. و خدائی تعالی قادر است که در آن جدایی و افتراقی به صورت جزء لایتجزّاً بیافریند، زیرا جزیی که درباره آن تنازع کردیم، اگر افتراقش ممکن باشد قدرت خدائی تعالی را بر آن برای دفع عجز لازم می‌آید، و اگر چنین نباشد، مدّعی ثابت می‌شود، و این همه ضعیف است. اما اولی برای اینکه دلالت بر ثبوت نقطه می‌کند، و از آن ثبوت جزء لازم نمی‌آید، زیرا حلول آن در محلّ حلولِ سَرّیانی^۱ نیست، تا از عدم انقسام آن عدم انقسام محلّ لازم آید؛

— و اما دومی و سومی، برای اینکه فیلسوفان نمی‌گویند که جسم از اجزای بالفعل تألیف یافته و آنها نامتناهی اند، بلکه می‌گویند: آن یعنی جسم قابل انقسامات نامتناهی است، و در آن اصلاً اجتماع اجزانیست، و بزرگی و کوچکی در آن به اعتبار مقدار قائم

۱. حلول، بردو قسم است: ۱- سَرّیانی، و آن عبارت از اتحاد دو جسم است به نحوی که اشاره به یکی اشاره به دیگری باشد، مانند حلولِ گلاب در گُل، که ساری را حال و مشرّی را محلّ نامند؛ ۲- جَواری، و آن چنان است که یکی از دو جسم ظرفی برای دیگری باشد مانند حلولِ آب در کوزه (جرجانی، تعریفات، ۸۳-۸۲، مصر، ۱۹۳۸).

به آن است. و افتراق تابعی نهایت ممکن است، پس جزء لازم نمی آید. و اما دلایل نفی نیز از ضعف خالی نیست، و برای همین امام رازی (فخرالدین) در این مسأله به توقُّف مایل شده است.

— و اگر بگویند: آیا این خلاف را فایده‌یی هست؟ گوییم: آری، در اثباتِ جوهرِ فرد از بسیاری از ظُّلُماتِ فیلسوفانِ رهایی وجود دارد، مانند اثباتِ هیولی، و صورتی که به قَدَمِ عالم و نفیِ حشرِ اجساد و بسیاری از اصولِ هندسه که دوامِ حرکاتِ آسمان‌ها و امتناعِ خرق و التیام بر آنها وابسته است می‌انجامد.

— و عَرَضِ آن چیزی است که به ذاتِ خود قائم نیست، بلکه قائم به غیرخودش است، بدین معنی که در تحجُّزِ خود تابع به آن است یا مختص به آن است چون اختصاصِ ناعت به منوعات بنابر آنچه گذشت، نه بدین معنی است که تعقُّلِ آن بدون محلِّ ممکن نیست چنانکه گمان کرده‌اند، زیرا این امر تنها در بعضی اعراض است مانند اعراضِ نِسَبِیه همچون پدری و پسری، زیرا تعقُّلِ یکی از آنها بدون دیگری ممکن نیست. و در اجسام و جواهر حادث می‌گردد. گفته‌اند که این قسمت متمم تعریف است، جهت احتراز از صفاتِ خدائی تعالی، مانند رنگ‌ها، و اصولِ آنها سیاهی و سپیدی است و نیز گفته‌اند: سرخی و سبزی و زردی، و باقی آنها به صورت ترکیب است و اکوان که عبارتند از: اجتماع، افتراق، حرکت، و سکون؛ و طعم‌ها که انواعِ آنها^۱ است: مرارت (تلخی)، خرافت (تندی و گزندگی)، مَلُوحَت (نمکینی)، عَفُوصَت (تلخی و قضی که بلعیدن به سبب آنها دشوار باشد)، حَمُوصَت (ترشی)، قبض (گسی، زُمختی)، حلاوت (شیرینی)، دسومت (چربگینی)، و تفاهت (بدبویی؟) و به سبب ترکیب [آنها] انواعِ بیشماری حاصل می‌گردد؛ و بوی‌ها که انواعِ آنها بسیار است و آنها را نام‌های خاصی نیست، وگرنه ظاهر می‌گشت که جز اکوان هیچ چیز عارض نمی‌گردد مگر بر اجسام. و چون این روشن شد که عالم یا اعیان است و یا اعراض، و اعیان اجسام و جواهر است، گوییم: همه حادث‌اند. اما اعراض بعضی از

۱. طعم‌ها بر دو قسم‌اند: برخی بسیط‌اند و برخی مرکب. طعم‌های بسیط ۹ (ثَه) تاست، و نهانوی در کُشَافِ اصطلاحاتِ الفنون (۱/۱۲۶)، چاپ هند) به نقل از شرحِ مواقفِ سیدشریف جرجانی شرحی در این باب آورده. طالبان به ما خذِ دو گانه رجوع فرمایند.

آنها به مشاهده است، مانند حرکت پس از سکون، و روشنی پس از تاریکی، و سیاهی پس از سفیدی؛ و برخی از آنها به دلیل است، و آن مانند طریان عدم است، همچنانکه در اضداد چنین است، زیرا قَدَم منافی عدم است، چه قدیم اگر واجب لذاته باشد، پس ظاهر است، و گر نه استناد [حدوث] بر او به طریق ایجاب لازم است، زیرا آنچه به قصد و اختیار از چیزی صادر می شود، به ضرورت حادث است. و آنچه به مَوْجِب قدیم مستند است قدیم است به ضرورت امتناع تخلف معلول از علت.^۱

و اما اعیان [حادث اند] برای اینکه از حوادث خالی نیستند، و هر چه از حوادث خالی نباشد خود حادث باشد.

— اما مقدمه نخستین برای این است که [اعیان] از حرکت و سکون خالی نیست، و آن دو حادث اند، و اما عدم خالی بودن آنها از حدوث بدین دلیل است که جسم و جوهر از بودن در حَیْز خالی نیستند، و اگر مسبوق نبود دیگری در این حَیْز می بود، بلکه در حَیْز دیگری بود، پس متحرک است، و معنای سخن ایشان که می گویند: حرکت عبارت از این است که در دو آن در دو مکان باشد و سکون دو کَوْن است که در دو آن در یک مکان باشد، همین است.

— و اگر گویند که: جایز است که اصلاً مسبوق به کَوْنی دیگر نباشد، همچنانکه در آن حدوث چنین است، پس متحرک نباشد همچنانکه ساکن نباشد.

گوییم: این منع ما را زیان نمی رساند به سبب آنچه در آن تسلیم مدعی روشن است. بنابر اینکه کلام درباره اجسام است که اکوان در آنها تعدد می یابند و اعصار و از مان بر آنها تجدد می یابند.

و اما حدوث آن دو، برای آن است که آن هر دو از اعراض اند و اعراض باقی نیستند، و نیز برای اینکه ماهیت حرکت به سبب آنچه در آن انتقال از حالی به حال

۱. فیلسوفان گویند معلول از علت خود تخلف نمی کند، مثلاً هر جا که آتش است حرارت با اوست، و لذا عالم نیز که معلول خداست از علت خود جدا نمی تواند باشد، و این را به «طبع» یا «فیض» تعبیر کنند در برابر اصطلاح «خلق»، که تعبیر اهل دین است. طبع و فیض جبری و قهری است ولی خلق اختیاری. لذا گویند: «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ ثُمَّ ارَادَ الْخَلْقَ فَخُلِقَ» خدا بود و با او چیزی نبود پس آفرینش آفریدگان را اراده کرد و آفرید.

دیگر است، مقتضی مسبقیت به غیر است، و ازلی بودن منافِ آن است، و نیز برای اینکه هر حرکتی بر پایه گذشتن و عدم استقرار است. و هر سکونی جایزالزوال است، زیرا هر جسمی ضرورتاً قابل حرکت است و پیش از این دانسته‌ای که هر چیزی که عَدَمش جایز باشد قَدَم و دیرینگی آن ممتنع باشد.

— و اما مقدمه دوم برای این است که هرچه از حوادث خالی نباشد اگر برای ازل ثابت باشد ثبوتِ حادث در ازل لازم می‌آید، و آن محال است.

و در اینجا بحث‌هایی است:

نخست اینکه: دلیلی بر انحصار اعیان در جواهر و اجسام نیست. و همین‌طور وجود هر ممکنی که قائم به ذاتِ خود باشد ممتنع است، و ممکن است که اصلاً متَحَیز نباشند مانند عقول و نفوس مجردّه‌یی که فیلسوفان بدان قائل اند؛

— و جواب اینست که مُدَعّیِ حدوثِ آن چیزی است که وجودش به دلیل از ممکنات ثابت می‌شود، و آنها عبارت از اعیان متَحَیزه و أعراض اند، زیرا دلایل وجود مجردات ناتمام است، همچنانکه در کتاب‌های مُفَصَّل بیان شده است.

— دوم اینکه آنچه یاد کرده‌اند دلالت بر حدوثِ همهٔ أعراض ندارد، زیرا برخی از آنها چنین است که حدوثِ آنها به مشاهده درک نمی‌شود، و نه حدوثِ اضداد آنها، مانند أعراض قائم به آسمان‌ها از اشکال و امتدادات و نورها.

و جواب این است که این معنی مُخِلّ به غَرَض نیست، زیرا حدوثِ اعیان ضرورتاً مستدعیِ حدوثِ أعراض است، زیرا جز به آنها قائم نیست.

— سومی اینست که ازل عبارت از حالت مخصوصی نیست تا از وجود جسم در آن وجود حوادث در آن لازم آید، بلکه آن عبارت نبودن آغازی است یا از استمرار وجود در زمان‌های مَقْدَر و نامتناهی در زمان گذشته است. و معنای ازلی بودن حرکات حادث این است که حرکتی نیست مگر اینکه پیش از آن حرکت دیگری بوده که به آغاز نمی‌رسیده، و این مذهبِ فیلسوفان است، و آنها مسلم می‌دارند که هیچ چیزی از جزئیات حرکت‌های قدیم نیستند، و سخن تنها در حرکتِ مطلق است.

— و جواب اینست که مطلق را وجودی نیست مگر در ضمن جزئی، پس قَدَم

مطلق با وجودِ حدوث هر جزئی از جزئیات متصوّر نباشد.

— چهارمی اینست که اگر جسمی در حَیْز باشد، عدم تناهی اجسام لازم می آید، زیرا حَیْز عبارت از سطح باطن از حاویِ مماس بر سطح ظاهر از محوئی است.

— و جواب اینست که حَیْز نزد متکلمان عبارت از فراغ متوهمی است که جسم آن را اشغال می کند، و ابعادش در آن نفوذ می یابد آنگاه که ثابت شده باشد که عالم مُخَدَّث است، و معلوم است که ناچار مُخَدَّث را مُخَدِّثی است، و این به دلیل ضرورت امتناع ترجیح یکی از دو طرف ممکن بدون مرجّح است، و از اینجا ثابت می شود که عالم را مُخَدِّثی هست.

۷. مُخَدِّثِ عَالَمِ خداست، و دلایل آن

و پدیدآورندهٔ عالمِ خدائی تعالی است و دلایلی که بر آن اظهار شده. مقصود از محدِّث یا پدیدآورنده، ذاتِ واجب‌الوجودی است که وجود او از ذاتِ او یعنی خود اوست، و اصلاً به چیزی نیازمند نیست، زیرا اگر جایزالوجود بود، از جملهٔ عالم می‌بود، و صلاحیتِ آفریدگاری عالم و پدیدآورندگیِ آن را نمی‌داشت، با اینکه عالم نامی است همهٔ آنچه را که شایسته است از رویِ آنها بر وجودِ آفریدگاری برایِ آن علم بیابند.

و نزدیک به این آن چیز است که می‌گویند: بیگمان پدیدآورندهٔ همهٔ ممکنات ناچار است که واجب باشد، زیرا اگر ممکن باشد از جملهٔ ممکنات باشد و نمی‌تواند آفرینندهٔ آنها باشد.

و چنین گمان برده‌اند که این دلیل بر وجود صانع است بدون آنکه نیازی به ابطال تسلسل باشد. ولی چنین نیست، بلکه این اشاره به یکی از دلایل بطلانِ تسلسل است. و آن اینست که اگر سلسلهٔ ممکنات تا بی‌نهایت [بر همدیگر] مترتب باشند به علتی نیازمند باشند، و جایز نباشد که خود علت و یا بعضی از آن باشد، زیرا محال است که شیء علتِ نفس خود و یا علتِ علت‌های خود باشد، بلکه باید خارج از آنها باشد، پس باید واجب باشد، پس سلسله منقطع می‌گردد.

و از دلایل‌های مشهور، برهانِ تطبیق است. و آن چنین است که از معلولِ اخیر تا بی‌نهایت جمله‌یی را فرض کنند، و از آنچه پیش از آن است یکی را مثلاً تا بی‌نهایت جملهٔ دیگری را فرض می‌کنند، آنگاه دو جمله را تطبیق می‌کنند بدین صورت که قسمت اول از جملهٔ نخستین را به ازای اوّل جملهٔ دوم قرار می‌دهند و دوم را به دوم،

و همین‌طور. پس اگر به ازای هریک از اولی یکی از دومی باشد، ناقض مانند زاید باشد و آن محال است، و اگر در اولی نباشد، در نخستین چیزی پیدا شود که به ازای آن چیزی از دومی پیدا نشود، پس دومی منقطع و متناهی باشد، و از آن تناهیِ اولی لازم آید، زیرا آن بر دومی جز به مقداری متناهی نیفزاید، و زاید بر متناهی به اندازه متناهی به ضرورت متناهی باشد.

و این تطبیق باید چنان باشد که داخل در وجود باشد نه در امری که همی محض باشد، زیرا آن با انقطاعِ وهم منقطع می‌گردد، و نقص به مراتب عدد وارد نمی‌شود بدین صورت که دو جمله منطبق شوند یکی از واحد تابی نهایت، و دیگری از دو تانه به نهایت.

و به معلوماتِ خدائی تعالی و مقدوراتِ او نیز بر نمی‌گردد، زیرا اولی از دومی با وجود عدم تناهی آن دو بیشتر است. و این برای آن است که معنی عدم تناهی اعداد و معلومات و مقدورات اینست که آن منتهی به آخدی می‌شود که فوق آن دیگری را تصوّر نمی‌توان کرد، و نه به معنی آنکه هرچه نهایت ندارد زیر وجود داخل می‌شود، زیرا آن محال است.

— واحد یعنی اینکه آفریدگارِ عالم یکی است، زیرا ممکن نیست که مفهوم واجب‌الوجود جز بر ذات واحدی صادق آید. و مشهور در این باره میان متکلمان بُرهانِ تمنّاع است که از سوره انبیاء، ۲۳ / آیه ۲۲ استنباط کرده‌اند «لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» اگر در آن دو [آسمان‌ها و زمین] معبودانی جز خدا بودند البته تباه می‌گشتند. و بیان آن چنین است که اگر وجود دو خدا ممکن باشد هم ممکن است که میان آن دو تمنّاع یعنی تعارض پدید آید بدین معنی که یکی حرکتِ زید را بخواهد و دیگری سکون او را. زیرا هر دوی این کار در نفس خود ممکن است، و همین‌طور است تعلق اراده به هریک از آن دو، زیرا تضاد میان دو اراده نباشد بلکه میان دو مراد باشد.

و در این صورت یا هر دو امر حاصل می‌آید، و این مایه اجتماع دو ضد می‌گردد، یا حاصل نمی‌آید، و در آن صورت عجز یکی از آن دو لازم می‌آید و آن نشانه حدوث و امکان است، زیرا در آن شائبه احتیاج وجود دارد. پس تعدّد مستلزم امکان تمنّاع است

و آن نیز مستلزم مُحال است، پس مُحال باشد. و این تفصیل آن چیزی است که می‌گویند: اگر یکی از آنها قادر به مخالفتِ دیگری نباشد، عجز او لازم می‌آید، و اگر بتواند عَجَزِ دیگری لازم می‌آید.

و بدانچه گفتیم آنچه می‌گویند که جایز است آن دو بدون تمناع و تعارض متفق شوند دفع می‌گردد؛ یا اینکه ممانعت و مخالفت غیر ممکن است برای اینکه برای هر دو مُحال لازم می‌آید؛ یا اینکه اجتماع دو اراده ممتنع باشد مانند یک اراده یعنی حرکت زید و سکون او با هم.

و باید دانست که قول خدائی تعالی که می‌گوید: «اگر در آن دو معبودانی جز خدا بودند البتّه تباه می‌گشتند» حُجَّتِ اِقناعی است، و ملازم بر آنچه لایق به خطابیّات است عادی است، زیرا عادت به وجود تغالب و تمناع زمانِ اشتغالِ حاکم جاری است، بنابر آنچه خدائی تعالی می‌گوید: «وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلٰی بَعْضٍ» (مؤمنون، ۲۳ / آیه ۹۶) و البتّه برتری می‌یافت بعضی از ایشان بر بعضی. و گر نه اگر فساد بالفعل یعنی خروج آسمان‌ها و زمین از این نظامی که مشاهده می‌رود اراده شده بود، صرف تعدد مستلزم جواز اتفاق بر این نظامی که مشاهده می‌کنیم، لازم نمی‌آمد، و اگر مراد امکانِ فساد باشد دلیلی بر انتقای آن نیست، بلکه نصّ‌ها شاهد است بر درنوردیدن آسمان‌ها و رفع این نظام؛ پس لامحاله ممکن باشد.

— و نباید گفت که ملازمه قطعی است، و مراد به فسادِ آن دو عدمِ تَکُونِ آن دو است، بدین معنی که اگر دو صانع فرض شود البتّه ممکن است میانِ آن دو در افعال تمناع و تعارض باشد، پس یکی از آن دو صانع نباشد، و لذا هرگز مصنوعی پدید نمی‌آید؛

— زیرا ما گوییم: امکانِ تمناع جز عدم تعدّد صانع را لازم نمی‌آورد، و آن مستلزم انتفای مصنوع نیست جز اینکه منع ملازمه وارد می‌آید اگر عدم تَکُونِ بالفعل اراده شود؛ و نیز منع لازم وارد می‌آید اگر بالامکان اراده شود.

— و اگر گویند مقتضای کلمه «لَوْ» این است که انتفایِ دومی در زمان ماضی به سبب انتفایِ اوّل باشد، پس دلالت جز بر این افاده نمی‌کند که انتفایِ فساد در زمان

ماضی، به سبب انتفای تعدّد بوده باشد.

— ما می‌گوییم: بلی به حَسَبِ اصل لغت [چنین است]، لیکن [لَوْ] برای استدلال به انتفای جزا بر انتفای شرط، بدون دلالت بر تعیین زمان، بکار می‌رود، چنانکه می‌گوییم: اگر عالم قدیم باشد البته غیر متغیّر باشد. و آیه از این قبیل است، ولیکن بر بعضی اذهان استعمالِ یکی بجای دیگری مشتبه شده، و این خبط پدید آمده است.

— قدیم این تصریحی است بدانچه التزاماً دانسته می‌شود، زیرا واجب جز قدیم نباشد یعنی وجود او را آغازی نباشد. زیرا اگر حادث باشد مسبوق به عدم بوده باشد، و البته وجودش ضروراً از غیر خودش باشد. و برای همین در سخن بعضی [از متکلمان] وارد شده که: واجب و قدیم دو مترادف‌اند.

لیکن این کلام مستقیم نیست، به سبب قطعیتی که به تغایر دو مفهوم وجود دارد. و اینجا سخن، در تساوی به حَسَبِ صدق است. زیرا بعضی از متکلمان بر این عقیده‌اند که قدیم عام‌تر از واجب است برای اینکه بر صفات واجب بیشتر صدق می‌کند، به خلاف واجب، زیرا واجب بر همه آن صفات صادق نمی‌آید، و حال آنکه در تعدّد صفات قدیم مُحالی نیست، و آنچه مُحال است تعدّد ذَوَاتِ قدیم است.

و در کلام بعضی از متأخران مانند امام حمیدالدین ضریر (ره)^۱ و آنان که تابع او هستند، به تصریح آمده است که واجب الوجود لذاته همانا خدائی تعالی است، زیرا اگر واجب به ذات نباشد، در نفس خود عدمش جایز باشد، و در وجود خود نیازمند مَخْصُصی باشد، پس مُخَدَّد باشد، زیرا به محدث اراده نمی‌کنیم مگر آنچه را که وجودش متعلّق به ایجاد چیزی دیگر باشد.

— آنگاه اعتراضی کرده‌اند به اینکه اگر صفات به ذاتِ خودشان واجب باشند، البته باقی باشند، و بقاء معنی است، پس بقای معنی به معنی لازم می‌آید. و از آن چنین جواب داده‌اند که هر صفتی که باقی باشد به بقایی باقی است که آن نفس همان صفت است. و این کلامی است در غایت دشواری، زیرا قول به تعدّد واجب بذاته، مُنافی

۱. مقصود حمیدالدین علی بن محمد رامشی (وفات، ۶۶۷ هـ. ق.) معروف به «ضریر» است. از فقیهان و متکلمان حنفی، و اهل بخارا بوده، و در عصر وی ریاست علم در ماوراءالنهر به وی نسبت داده می‌شده. آثار زیادی دارد از جمله شرح الجامع الکبیر، شرح المنظومة التَّسْقِیة (— زرکلی، الأعلام، ۴/۳۳۳).

توحید است، و قول به امکانِ صفاتِ منافی قول ایشان است که می‌گویند: هر ممکنی حادث است.

و اگر گمان کنند که این صفات به زمان قدیم‌اند — به معنای اینکه مسبوق به عدم نیستند — و این با حدوثِ ذاتی به معنای احتیاج به ذات واجب — منافاتی ندارد؛ این قولی است که فلاسفه بدان رفته‌اند زیرا که هریک از قِدَم و حدوث را به ذاتی و زمانی تقسیم کرده‌اند. و در آن رَد و رفض بسیاری از قواعد [دینی] است، و برای این مورد تحقیق بیشتری خواهد آمد.

حق، قادر، علیم، سمیع، بصیر، شائی

خدا زنده، توانا، دانا، شنوا و بینا و خواهنده است یعنی مرید است زیرا بدهات عقل بدین نکته جزم دارد که مُحَدِّثِ عَالَم بر این شیوه بدیع و نظام استوار با همه کارهای متقن و نقش‌های زیبا بدون این صفات ممکن نباشد. و اضداد این صفات نقائص‌اند، و تنزیه خدائی تعالی از آنها واجب است و نیز بعضی از این صفات در شرع وارد شده، و اگر برخی وارد نشده باید از شرع برای اثبات آنها استفاده کرد، مثلاً از بحث توحید به وجود صانع و کلام قدیم او استفاده نمود.

صفاتی که از خدا منتفی است و از آنها منزّه است

عَرَض نیست، زیرا عَرَض قائم به ذاتِ خود نیست و نیازمندِ محلّی است که بدان قائم باشد، و در این صورت ممکن باشد، و نیز بقای آن — یعنی عَرَض — ممتنع است، و گرنه بقاء معنایی باشد که بدان قائم شود، و از اینجا قیام معنی به معنی لازم آید، و آن مُحال است، زیرا قیام عَرَض به چیزی معنایش این باشد که تحیز او تابع تحیز آن باشد، و عَرَض به ذاتِ خویش تحیزی ندارد، تا غیر او به تبعیت از آن تحیز یابد. و این مبتنی بر آن است که بقای شیء معنایی زاید بر وجودِ اوست، و همین طور قیام معنایش تبعیت در تحیز باشد.

— و حقّ این است که بقاء استمرار وجود و عدم زوالِ آن است، و حقیقتِ آن

وجود است از حیث نسبت به زمانِ دوم. و معنای سخن ما که می‌گوییم «هستی یافت و باقی نماند» این است که حادث شد ولی وجودش استمرار نیافت و در زمانِ دوم ثابت نماند، و حال آنکه قیام عبارت از اختصاص باعث است، همچنانکه در اوصافِ خدائی تعالی چنین است، و نیز انتفای اجسام در هر لحظه‌یی و مشاهده‌ی بقای آنها به تجدّد امثال، در اعراضِ بعیدتر از این نیست.

آری، تمسک حکیمان در قیامِ عَرَض به عرض به سرعتِ حرکت و کُنْدیِ آن سخنی تمام نیست، زیرا در اینجا چیزی نیست که آن را حرکت و دیگری را سرعت یا کُنْدی بخوانیم، بلکه تنها حرکتی مخصوص است که نسبت به بعضی حرکات سریع و به نسبت با بعضی کُنْد نامیده می‌شود. و از اینجا آشکار می‌شود که تندی و کندی دو نوع مختلف از حرکت نیست، زیرا که انواعِ حقیقی به اضافات مختلف نمی‌شود.

و جسم نیست، زیرا جسم ترکیب‌پذیر و متحیّز است، و این نشانه حدوث است. — و جوهر نیست، اما نزد ما برای اینکه آن نامی است برای جزء لایتجزّاء، و آن متحیّز است، و جزئی از جسم است، و خدائی تعالی از آن یعنی جسم بودن برتر است. و اما نزد فیلسوفان، آنان با اینکه آن را نامی برای موجود نه در موضوع قرار می‌دهند، چه مجرّد باشد چه متحیّز، لیکن آن را از اقسام ممکن می‌شمارند، و به آن ماهیّت ممکنه اراده می‌کنند که وقتی وجود یافت نه در موضوع باشد، و اما هرگاه به آن قائم بالذات و موجود اراده کنند، که در موضوعی هم نباشد، اطلاق آن دو به صانع ممتنع است، زیرا در شرع چیزی درباره‌ی آن وارد نشده، و نیز با اطلاق آندو مرکّب و متحیّز به ذهن متبادر می‌شود.

و اهل تجسیم و ترسایان جسم و جوهر را بر او اطلاق کرده‌اند در حالی که، تنزیه خدائی تعالی از آن واجب است.

— و اگر بگویند چگونه صحیح است که موجود و واجب و قدیم و همانند آنها را بر وی اطلاق کنند در حالی که در شرع وارد نشده است؟ —
— گوییم: به اجماع، و آن از دلائل شرعی است.

— و نیز گفته‌اند که: خدا و واجب و قدیم الفاظ مترادفی هستند، و موجود برای

واجب لازم است، و هرگاه در شرع اذن به اطلاق اسمی به لغتی وارد شده باشد، همان اذن به اطلاق مترادف آن از همان لغت یا از لغت دیگری است. و در آن نظر [واشکال] وجود دارد.

— و متصور نیست یعنی دارای صورت و شکل نیست، مانند صورت انسان یا اسب، زیرا این از خواص اجسام است، که برای آنها بواسطه کمّیات و کیفیات و احاطه حدود و نهایات حاصل می‌گردد.

— و محدود نیست یعنی خداوند حد و نهایت نیست.

— و معدود نیست یعنی دارای عدد و کثرت نیست، به عبارت دیگر یعنی محلّ کمّیات متصل همچون مقادیر و کمّیات منفصل مانند اعداد نیست، و این ظاهر است.

— و متبعض و متجزی نیست یعنی بعض و جزء ندارد.

— و مرکب از این امور نیست، زیرا در هر یک از آنها احتیاجی منافی و جوب، وجود دارد: و هرچه اجزایی دارد و به اعتبار تألیف یافتنش از آنها مترکّب باشد، یا به اعتبار انحلالش به اجزاء، متبعض و متجزی خوانده می‌شود.

— و متناهی نیست زیرا این یعنی تناهی از صفات مقادیر و اعداد است.

— و به ماهیت وصف نمی‌شود، یعنی به مجانست با اشیاء، زیرا وقتی می‌گوییم آن چیست؟ یعنی از کدام جنس است؟ و مجانست مایه تمایز از مجانس‌ها به وسیله فصول مقومه می‌شود، و این ترکیب را لازم می‌آورد.

— و به کیفیت وصف نمی‌شود یعنی به رنگ و مزه و بو و گرمی و سردی و تری و خشکی و جز اینها، چه این‌ها صفات اجسام است و توابع مزاج و ترکیب.

— و در مکانی متمکن نیست، زیرا تمکن عبارت از نفوذ بُعدی در بُعدی دیگر است چه متحقّق باشد یا متوهّم، و آن را مکان خوانند. و بُعد عبارت از امتداد قائم به جسم است یا به نفس خود — نزد آنان که به خلأ قائل‌اند — و خدای تعالی از امتداد و مقدار منزّه است زیرا آندو مستلزم تجزّی‌اند.

— و اگر بگویند: جوهر فرد متحیّز است، و حال آنکه بعد ندارد، و گرنه متحیّز می‌بود.

—گوییم: متمکن خاصّ تر از متحیّز است، زیرا حَیْز فراغ متوهمی است که چیز ممتدّ یا غیرممتدّی آن را اشغال می‌کند، و دلیلی بر عدم تمکن آن در مکان یاد نشده است.

و اما دلیل بر عدم تحیّز این است که اگر متحیّز باشد، یا در ازل بوده، پس متجزّی باشد. و چون در مکانی نبوده در جهتی نیست نه بلندی که مساوی حیّز باشد یا از آن ناقص تر باشد، لِذا متناهی باشد یا بر او افزون باشد، پس متجزّی باشد. و هرگاه در مکانی نباشد در جهتی هم نباشد نه بالا نه پایین و نه جز آن دو، زیرا آن دو یا حدود و اطراف مکان‌ها هستند، یا خود مکان‌ها به اعتبار عُرُوض اضافه بر چیزی.

— و زمان بر وی جاری نمی‌شود، زیرا از زمان نزد ما عبارت از متجدّدی است که متجدّد دیگر به آن اندازه گرفته می‌شود. و نزد فیلسوفان مقدار حرکت است و خدائی تعالی از این معنی منزّه است.

— و باید دانست که آنچه از تنزیهات یاد کرده، بعضی از بعضی بی‌نیاز است، جز اینکه وی در این باره اقدام به تفصیل و توضیح کرده است، تا حقّ واجب را در باب تنزیه و ردّ بر مُشَبَّه و مجسّم و فرقه‌های دیگر ضلالت و طغیان ادا کند به وجهی بلیغ تر و مؤکد تر. و مبالغاتی به تکرار الفاظ مترادف نکرده، و تصریح به اموری کرده که از طریق التزام دانسته می‌شد.

— مبنای این تنزیهات. آنگاه بیگمان مبنای تنزیه از آنچه یاد شد بر این است که [این امور] منافی وجوب وجود است، بنابر آنچه در آن شائبه حدوث و امکان است چنانکه بدان اشاره کردیم. نه چنانکه مشایخ بدان رفته‌اند که معنای عَرَض بحسب لغت: آنچه‌ای است که بقای آن ممتنع است؛ و معنای جوهر آن چیزی است که دیگری از آن ترکیب می‌یابد؛ و معنای جسم آن چیزی است که از غیرخود ترکیب می‌یابد به دلیل قولِ ایشان که: هَذَا أَجْسَمٌ مِنْ ذَاكَ این از آن جسم‌تر است.

و نیز اینکه واجب اگر ترکیب یابد، اجزای آن یا متّصف به صفات کمال می‌شوند و از آن تعدّد واجب لازم می‌آید، و یا این اتصاف پدید نمی‌آید، و در آن صورت نقص

و حدوث لازم می آید.

و باز یا [واجب] بر همه صورت‌ها و شکل‌ها و کیفیات و مقادیر باشد، و در آن صورت اجتماع اضداد لازم می آید. یا بر بعضی از آنها باشد، و در آن صورت در افاده مدح و نقص و در عدم دلالت مُحدثات بر آن یکسان و بر یک پایه باشد، و نیازمند مُخصّصی باشد، و داخل در زیر قدرت غیر باشد، و حادث باشد بخلاف اموری چون علم و قدرت، که آنها صفات کمال‌اند، که مُحدثات بر ثبوت آنها دلالت می‌کند. و اضداد آنها صفات نقصان است و دلالتی بر ثبوت آنها نباشد، زیرا آنها تمسّک‌های ضعیف‌اند و عقاید طالبان راست و مجال طاعنان وسیع می‌سازند، و آنها چنین گمان می‌برند که آن مطالب عالی بر پایه امثال این شبهه‌های واهی‌اند.

— و مخالف به نصّ‌های ظاهری در مورد جهت و جسمیت خدا و صورت و اندام‌ها احتجاج می‌کند، و یا اجتماع می‌کند که هر دو موجود فرضی ناچار یکی به دیگری متصل و با آن مماسّ است یا از آن منفصل است و در جهت مباین است. و حال آنکه خدائی تعالی نه حالّ است و نه مخلوق برای عالم است، تا در جهتی مباین با عالم باشد و متحیز گردد، و جسم باشد یا جزئی از جسم، یا صورت داشته باشد و متناهی باشد.

— و جواب از آن این است که این وهم محض است و حکم بر غیر محسوس است به احکام محسوس.

و دلایل قطعی بر تنزیهاث قائم است، پس واجب است که علم نصوص را به خدائی تعالی واگذارند، بنابر آنچه شیوه سلف بوده که طریق سالم‌تر را انتخاب می‌کردند، یا آنها را به تأویل‌های درست شرح کنند بنابر آنچه متأخران اختیار کرده‌اند تا مطّاعین جاهلان را دفع کنند و طبع قاصران را برای سُلوک در راه استوارتر جذب کنند.

چیزی شبیه خدا نیست

و چیزی مشابه خدا نیست یا مماثل و همانند او وجود ندارد.

اما اگر به مماثله اتحاد در حقیقت اراده شود، ظاهر است که امر چنین نیست. و اما اگر به آن این معنی اراده شود که دو چیز چنان باشند که یکی جای دیگری را بگیرد، یعنی هر کدام صالح و سزاوار باشد برای آنچه دیگری را صالح و سزاوار است، هیچ چیزی از موجودات در چیزی از اوصاف نمی تواند جای او را بگیرد، زیرا اوصاف او از علم و قدرت و جز اینها جلیل تر و عالی تر از آن چیزهایی است که در مخلوقات هست، و هیچگونه مناسبتی میان آن دو وجود ندارد.^۱

در بدایه^۲ می گوید: «دانش ما موجود و عَرَض و مُخَدَّث و جایز الوجود است و در هر زمانی تجلّد می یابد. پس اگر علم را به عنوان صفتی برای خدای تعالی اثبات کنیم، خدا از حیث موجود بودن و صفت قدیم و واجب الوجود باشد، و دائم باشد از ازل تا ابد، و علم مخلوقات به هیچ روی مماثل و مشابه علم او نباشد.» این کلام اوست. و در آن تصریح کرده است به اینکه مماثله نزد ما تنها با اشتراک در همه اوصاف ثابت می شود، چنانکه اگر در یک صفت خدا و خلق اختلاف بیابند مماثله منتفی می گردد.

شیخ ابو معین در تبصره^۳ می گوید: «ما اهل لغت را می یابیم که امتناع نمی کنند از گفتن اینکه زید در فقه مثل عمرو است، هرگاه که در آن با او برابر باشد، و در این باب جای او را بگیرد، و اگرچه میان آن دو به وجوه بسیاری مخالفت باشد. و آنچه اشاعره می گویند که مماثله جز به مساوات از همه وجوه ممکن نباشد، فاسد است. زیرا پیامبر (ص) می گوید: الحنطة بالحطنة مثلاً بِمِثْلِ^۴، و از آن اراده برابری در کیل و وزن کرده نه چیزی دیگر، و اگرچه وزن و شماره دانه ها و سختی و نرمی آنها تفاوت

۱. تَسْنِي، - دائرة المعارف اسلام، ۷/۹۶۹، چاپ جدید.

۲. مقصود از بدایه، البدایة فی الکلام است از ابوتراب ابراهیم بن عبیدالله، و آن مختصری است در همین علم در چهار مقصد، آنگاه مؤلف آن را شرح ممزوجی کرده، و به سلطان سلیم بن بایزید خان تقدیم کرده (- حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۱/۱۸۸).

۳. تبصرة الادلة فی الکلام، کتاب بزرگی است از شیخ امام ابوالمعین میمون بن محمد نسفی (وفات، ۵۰۸)، که در آن مهم ترین مسائل اعتقادی مشایخ اهل سنت را جمع کرده... و هرکس در آن نظر کند درمی یابد که متن عقاید تَسْنِيَّة عُمَر تَسْنِي (یعنی مؤلف کتاب حاضر) مانند فهرستی بر این کتاب است (حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۱/۲۴۴).

۴. گندم در برابر گندم، مانند هم در کیل و وزن.

داشته باشد.»

و ظاهر این است که در اینجا مخالفتی نیست، زیرا مراد اشعری مساوات از همه وجوه است، در آنچه مماثله بدان صورت می گیرد، مانند کیل مثلاً. و بنابراین کلام [صاحب] بدایه هم محملی پیدا می کند، زیرا اشتراک دو چیز در همه اوصاف و مساوات آن دو از همه وجوه تعدد را دفع می کند، لذا تماثل را چگونه تصور می توان کرد؟

۸. علم خدا

— و از علم و قدرتِ او چیزی بیرون نیست، زیرا جهل به بعضی و یا ناتوانی از بعضی نقص است، و نیازمندِ مخصصی است، با اینکه نصّ های قطعی به عموم علم و شمولِ قدرتِ ناطق است. پس او به هر چیزی دانا و بر هر چیزی و کاری تواناست. و نه چنان است که فیلسوفان گمان می کنند که: او جزئیات را نمی داند، و بر بیشتر از یکی قادر نیست. و نه قولِ دهریان^۱ درست است که می گویند که خدا ذاتِ خود را نمی داند؛ و نه قولِ نظام درست است که می گوید: خدائی تعالی بر آفرینش جهل و قبیح قادر نیست؛ و نه قولِ بلخی درست است که قائل است بر اینکه خدا بر همانندِ مقدورِ بنده قادر نیست، و نه سخنِ عامّه معتزله درست است که می گویند: او بر نفسِ مقدورِ بندگان قادر نیست.

— و او را صفاتی هست که قائم به ذاتِ او هستند. چون ثابت شده است که او عالم و حَیّ و قادر و جز اینهاست. و معلوم است که هریک از اینها دلالت بر معنای زائدی بر مفهوم واجب می کند، و همه الفاظ مترادف نیستند، و نیز صدقِ مُشتَقّ بر شیء اقتضای ثبوتِ مأخذ اشتقاق برای او می کند، پس ثابت می شود که او را صفت علم و قدرت و حیات و جز اینها هست. نه چنانکه معتزله گمان می کنند به اینکه او عالم است و علمی ندارد و قادر است و قدرتی ندارد و جز اینها. زیرا این مُحالی ظاهر است و به منزله این است که بگوییم سیاه است ولی سیاهی ندارد. و نصّ های بسیار به ثبوت علم و قدرت و صفاتِ دیگر او ناطق است، و صدورِ کارهای استوار بر وجودِ علم و قدرتِ او دلالت دارد نه از این حیث که به مجرد تسمیه او را عالم و

۱. دهریّه = Materialists

قادر بنامیم.

و نیز نزاع در علم و قدرتی که آنها از جمله کیفیات و مَلَکات نفسانی هستند نیست، از آنچه مشایخ ما که — رحمت خدائی تعالیٰ بر آنها باد — تصریح کرده‌اند که خدائی تعالیٰ زنده است و حیاتِ اَزَلّی دارد که نه عَرَض است و نه مستحیل البقا «و خدائی تعالیٰ عالم است، و او را علم اَزَلّی شامل است که عرض نیست و مستحیل البقا هم نیست» و ضروری و مُکْتَسَب هم نیست. و همچنین است در صفاتِ دیگر؛ بلکه نزاع در این است که همچنانکه هر عالمی از ما را علمی است و آن علم عَرَض قائم بدو و زاید بر اوست و حادث است، آیا صانع عالم را علمی هست، و آن صفت اَزلی قائم به ذاتِ او و زاید بر ذاتِ او هست، و همین‌طور همه صفاتِ دیگر؟ این را فیلسوفان و معتزله انکار می‌کنند، و گمان می‌برند که صفاتِ او عین ذاتِ اوست بدین معنی که ذاتِ او به اعتبار تعلُّق به معلوماتِ عالم است و با تعلُّق به مقدوراتِ قادر است و جز اینها پس در ذاتِ او تَکثُّری لازم نمی‌آید، و نه در قُدَمَا و واجباتِ تعدّدی پدید می‌آید. — و جواب این است که: بنابر آنچه گذشت که تعدّد ذَوَاتِ قدیم از امور مستحیل است، و آن غیر لازم است، و حال آنکه مثلاً بر شما علمِ قدرت و حیات و عالم و حی و قادر و صانع عالم و معبود شدن برای خلق لازم می‌آید، و نیز قائم به ذات نبودن واجب و دیگر مُحَالَات از این دست.

— اَزَلّی بودن [از صفات واجب] است اَمّا نه چنانکه کَرَامِیَه می‌گویند که او را صفاتی است لیکن آنها همه حادث‌اند، زیرا محال است که حوادث قائم به ذاتِ خدائی تعالیٰ باشد.

— صفاتِ او قائم به ذاتش است، و ضرورۀ چنین است زیرا صفتِ چیزی را معنایی نیست مگر به آنچه به وی قائم باشد نه چنانکه معتزله گمان می‌کنند که او متکَلِّم به کلامی است که آن کلام قائم به غیر است، لیکن مرادشان نفی صفت بودن کلام برای اوست نه اثبات بودنِ صفتی برای اوست که قائم به ذاتِ او نیست، و زمانی که معتزله تمسُّک به این می‌کنند که در اثباتِ صفات [زاید بر ذات] ابطال توحید است، به سبب آنکه آنها موجودات قدیم و مُغایر با ذاتِ خدائی تعالیٰ هستند، از آن قِدَم و

دیرینگی جز خدائی تعالیٰ لازم می‌آید، بلکه واجب‌الوجود لذاته، بنابر آنچه در کلام پیشینیان بدان اشاره شده، و در کلام متأخران نیز بدان تصریح شده که: واجب‌الوجود بالذات خدای تعالیٰ و صفاتِ اوست.

و در حالی که ترسیان به اثباتِ سه قدیم کافر شده‌اند، معلوم نیست که اثبات هشت قدیم یا بیشتر چه حالی خواهد داشت.^۱

آنگاه مؤلف اشاره به جواب خود کرده می‌گوید:

— وَ هِيَ لَاهُ وَ لَا غَيْرَهُ یعنی صفات خدای تعالیٰ عین ذات نیستند و نه غیر ذات اویند، پس نه قدیم غیرِ او و نه تكثرٌ قدما لازم می‌آید.

و ترسیان هرچند به قَدَمایِ متغایر تصریح نکرده‌اند، لیکن این برایشان لازم می‌آید زیرا ایشان آقائیم ثلاثه را که وجود و علم و حیات باشد اثبات کرده‌اند و آنها را اب و ابن و روح القدس نامیده‌اند. و گمان بُرده‌اند که اقنومِ علم به بدن عیسی (ع) انتقال یافته، و انفکاک از محلّ و انتقال را جایز شمرده‌اند، لذا آقائیم دَوَاتی متغایر هستند.

و گوینده‌یی را می‌رسد که توقّف تعدّد و تكثرٌ را بر تغایرٌ منع کند و آن را به معنی جواز انفکاک بگیرد، برای قطع به اینکه مراتب اعداد از یک و دو و سه تا جز آن، متعدّد و متكثرٌ است، با اینکه بعضی جزئی از بعض است، و جزء متغایرِ کُلّ نیست.

— و نیز از سویی اهلِ سنّت و جماعت تصوّر نزاعی در کثرتِ صفات و تعدّد آنها نیست چه متغایر باشند یا غیر متغایر. و سزاوار نیست که گفته شود: مستحیلٌ تعدّد دَوَاتِ قدیم است نه یک ذات و صفاتی چند، و بر این قول قناعت نشود که بگویند صفات به ذات خودشان واجب‌الوجوداند بلکه بگویند که: آنها واجب‌اند نه برای غیر خودشان، بلکه برای آنچه عین آنها و غیر آنها، یعنی ذات خدائی تعالیٰ یکی‌اند.

و این مرادِ کسی باشد که بگوید واجب‌الوجود لِذاته: همان خدائی تعالیٰ و صفاتِ اوست، یعنی این صفات برای ذاتِ واجبِ متعال واجب است، و اما آنها در نفسِ خود ممکن‌اند، و در قَدَمِ ممکنِ محالی نباشد اگر به ذاتِ قدیم قائم باشد و به او واجب و از او جدایی ناپذیر باشد. پس هر قدیمی خدا نیست تا از وجودِ قَدَمَا وجودِ

۱. اشاره به هفت صفت خدا و ذات اوست که به اعتبار اشاعره آنها هشت قدیم می‌شوند.

خدایان لازم آید. لیکن سزاوار است گفته شود که: خدای تعالی به صفاتش قدیم است، و قول به قدما را بر زبان نیاورند تا وهم به این سو نرود که هریک از آنها، یعنی قدما - قائم به ذات خود و موصوف به صفاتِ الْوُهِیَّت است.

و به سبب دشواری این مقام است که معتزله و فلاسفه به نفی صفات قائل شده‌اند. و کَرَامِیَه قِدَم آنها را نفی کرده‌اند، و اشاعره به نفی غیریّت و عینیّت آنها رفته‌اند.

— و اگر بگویند این نفی در ظاهر برای رفع دو نقیض و در حقیقت جمع میانِ آن‌دو است؛ زیرا مثلاً نفی غیریّت به صراحت، ضمناً اثبات عینیّت است، و اثباتِ آن با نفی صریح عینیّت جمع میان دو نقیض است، و همین‌طور نفی صریح عینیّت جمع میان آن دو است، زیرا مفهومی از شی، اگر از دیگری مفهوم نشود غیرِ آن باشد و گرنه آن عین اوست، و میان آن دو واسطه‌یی بتصوّر نمی‌آید.

— گوییم: غیریّت را تفسیر کرده‌اند به اینکه دو موجود چنان باشند که با وجود یکی از آن‌دو عدم دیگری مقدّر و متصوّر باشد یعنی انفکاک میانِ آن دو ممکن باشد؛ و عینیّت را به اتحاد مفهوم [تفسیر کرده‌اند] چنانکه اصلاً تفاوت نداشته باشند، پس نقیض هم نباشند، بلکه میان آن دو واسطه‌یی تصوّر بتوان کرد چنانکه شی به حیثی باشد که مفهوم آن مفهوم دیگری نباشد، و بدون آن وجود هم نداشته باشد مانند جزء با کُل و صفت با ذات، و بعضی صفات با بعضی دیگر.

پس ذاتِ خدای تعالی و صفات او اَزَلّی است، و عَدَم برای اَزَلّی مُحال است. و یکی از ده تا چنان است که بقای اوّلی بدون دومی و بقای دومی بدون اوّلی محال است، هرگاه که این از آن باشد. پس عدم ده یکی است. و وجود آن وجود اوست به خلافِ صفاتِ مُخَدَّث، زیرا قیام ذات بدون آن صفات مُعَيَّن متصوّر است، پس غیر از ذات باشد. و این معنی را مشایخ چنین یاد کرده‌اند.

ولیکن در آن نظری هست، و آن اینکه اگر ایشان صِحّت انفکاک را از دو جانب اراده کرده‌اند، به وسیله عالم با صانع و عرض با محلّ نقض می‌گردد، زیرا وجود عالم با نبودن صانع به سبب محال بودن عدم آن و وجود عَرَض مانند سیاهی بدون محلّ

بتصوّر در نمی آید، و آن، با وجود قطع به مغایرتِ اتفاقی، ظاهر است؛ و اگر به یک جانب اکثفا کنند، میان جزء و کلّ و همین طور میان ذات و صفت مغایرت لازم می آید، زیرا قطع داریم که وجود جزء بدون کل جایز نیست و همین طور ذات بدون صفت. و آنچه در استحالة بقای واحد بدون عشره یاد کرده اند، ظاهر الفساد است.

— نباید گفت که: مراد امکان تصوّر هریک از آندو با نبودن دیگری است، اگرچه به فرض باشد و گرچه محال باشد. زیرا عالم البتّه موجود تصوّر می شود، آنگاه به برهان ثبوت صانع طلب می شود، به خلاف جزء با کلّ، زیرا آن همچنانکه وجود ده بدون واحد ممتنع است وجود واحد از ده هم بدون ده ممتنع است، زیرا اگر وجود یابد یکی از ده نباشد. و حاصل آنکه وصف اضافه معتبر است و امتناع انفکاک ظاهر.

— زیرا ما می گوئیم: به عدم مغایرت میان صفات تصریح کرده اند بنابر اینکه عدم آنها به سبب ازلی بودن بتصوّر نمی آید با قطع به اینکه وجود بعضی بتصوّر می آید مانند علم مثلاً، آنگاه از راه برهان اثبات بعضی دیگر طلب می شود. پس معلوم می شود که آنها این معنی را اراده نمی کنند، زیرا که این معنی در عرض همراه محلّ صحیح نمی نماید. و اگر وصف اضافه را اعتبار کنند میان هر دو متضایف عدم مغایرت لازم می آید مانند پدر و پسر و یا مانند دو برادر، و یا مانند علت با معلول بلکه میان دو غیر، زیرا غیر از نام های اضافی است، و کسی قائل بدان نیست.

— و اگر بگویند: چرا روا نیست که مراد ایشان این باشد که صفات به مفهوم او نیست و نه به حسب وجود غیر اوست، همچنانکه همان حکم محمولات دیگر به نسبت با موضوعاتشان است زیرا به حسب وجود اتحاد میان ایشان شرط است تا حمل و تغایر به حسب مفهوم صحیح باشد، و افاده حمل بکند. همچنانکه می گوئیم: انسان نویسنده است بخلاف قول ما که انسان سنگ است، زیرا آن صحیح نیست، و اینکه می گوئیم انسان انسان است که آن افاده معنی نمی کند.

— گوئیم: این تنها در مثل عالم و قادر به نسبت با ذات صحیح است نه در مثل علم و قدرت، با اینکه کلام درباره آن است، و نه در اجزاء غیر محموله مانند واحد از عشره، و دست از زید.

و در تبصره یاد کرده است که بودن واحد از عشره و دست از زید از اموری است که هیچ‌یک از متکلمان، جز جعفر بن حارث^۱، دیگری درباره‌ او چیزی نگفته‌اند، و او در این قول با همه معتزله مخالفت کرده، و این قول را از نادانی‌های او بشمار آورده‌اند. و این برای آن است که عشره نامی برای همه افراد است و درباره هر فردی از احاد آن با اغیارش بکار می‌رود، و اگر واحد جز آن باشد جز خودش باشد زیرا آن از عشره است، و عشره بی آن می‌تواند باشد، و همین‌طور اگر دست زید جز او باشد، دست جز خودش باشد. این کلام اوست، و آنچه از ضعف در آن است، پنهان نیست.

۱. جعفر بن حارث را نیافتیم، احتمالاً ابوالفضل جعفر بن حرب همدانی (وفات، ۲۳۶ هـ. ق.) باشد که از معتزله بغداد بود. و در آغاز از شاگردان ابوالهذیل علاف (وفات، ۲۲۶ هـ. ق.) رئیس معتزله بصره بود، ولی از او جدا شد (→ خنایط، الانتصار، ۱۱۳-۱۰۰، چاپ آلبرت نصری نادر، بیروت، ۱۹۵۷؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ۱۵۱ و مابعد).

۹. صفاتِ ازلیِ خدائی تعالیٰ

— و آنها یعنی صفاتِ ازلیِ او عبارتند از:

— علم: و آن صفتی است ازلی که معلوماتِ زمانِ تعلُّشان به آن منکشف می‌شود.

— قدرت: و آن صفتی است ازلی که در مقدوراتِ زمانِ تعلُّشان به آن مؤثر واقع می‌شود.

— حیات: و آن صفتی است ازلی که موجب صحتِ علم می‌شود.

— قُوّت: که به معنی قدرت است.

— سمع: و آن صفتی است که به مسموعات تعلُّق دارد.

— بصر: صفتی است که به مبصرات تعلُّق دارد که ادراکِ تام می‌کند نه بر سیلِ تخیل یا توهم، و نه به طریق تأثیرِ حسی و وصولِ هوا.

و از قِدَم و دیرینگی آن دو قِدَم مسموعات و مبصرات لازم نمی‌آید، همچنانکه از قِدَم علم و قدرت، قِدَم معلومات و مقدورات لازم نمی‌آید، زیرا آنها صفاتِ قدیمی هستند که به سبب حوادث برای آنها تعلّقاتی حاصل می‌گردد.

اراده و مشیت: و آن دو دلالت صفتی در حی می‌کنند که مایه تخصیص یکی از دو مقدور، برای وقوع در یکی از اوقات می‌گردد، با شرطِ مساوی بودن قدرت به کُل، و در آن تعلُّق علم تابع به وقوع است. و در آنچه یاد شد تنبیهی است بر ردّ آنکسی که گمان می‌کند که مشیت قدیم است، و اراده حادث است و قائم به ذاتِ خدائی تعالیٰ؛ و نیز بر کسی که گمان می‌کند که معنی ارادهٔ خدائی تعالیٰ فعلیِ او است: زیرا او نه مُکَرَّه [و مجبور] و نه فراموشکار و نه مغلوب است. و معنی ارادهٔ او به فعلِ دیگری امرِ او است به آن که چگونه کند؟ و هر مکلفی را به ایمان و واجبات دیگر امر کرده است، و اگر او

بخواهد واقع شود.

— و فعل و تخلیق: عبارت از صفتی ازلی است که آن را تکوین نامند. و تحقیق آن خواهد آمد. و از لفظ خلق عدول کرده و علت آن شیوع استعمالش در مخلوق است. — و ترزیق: و آن تکوین مخصوصی است، بدان تصریح کرده تا اشاره باشد به اینکه مانند تخلیق و ترزیق و تصویر و احیا و اِماتت و جز آنها همه اموری است که به خدائی تعالی اسناد داده شده: و همه آنها راجع به صفتی حقیقی ازلی قائم به ذات است، و آن تکوین است، نه چنانکه اشعری گمان کرده است که آنها اضافات، و صفاتی برای افعال است.

کلام: و آن صفتی است ازلی که از آن به نظم مسمی به قرآن تعبیر شده و مرکب از حروف است. و آن چنین است که هر کس امر می کند و نهی می کند و خبر می دهد در نفس خود معنایی می یابد. آنگاه از آن به عبارت یا کتابت یا اشارت دلالت می دهد، و آن غیر از علم است. زیرا انسان از آنچه نمی داند خبر می دهد، بلکه خلاف آن را می داند؛ و غیر اراده است، زیرا او امر می کند بدانچه اراده اش نمی کند. همچون کسی که بنده اش را قصداً به اظهار عصیان و عدم امتثال او امرش دستور می دهد. و این را کلام نفسی می نامند چنانکه اخطل اشاره بدان کرده آنجا که می گوید:

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَأَنَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا^۱.

و عُمَر (رض) می گوید: «أَنِّي زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالََةً»^۲ و ما بسیار به دوست خود می گوییم: در نفس من کلامی است می خواهم که آن را به تو بگویم.

— و دلیل بر ثبوت صفت کلام: اجماع است و تواتر نقل از پیامبران — درود بر ایشان — است که خدائی تعالی متکلم است، با قطع به اینکه تکلم جز با ثبوت صفت کلام مُحال است.

پس ثابت شد که خدائی تعالی را هشت (۸) صفت هست: و آنها عبارتند از علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده، تکوین، و کلام.

۱. شعر از اخطل است. و آن را به فارسی چنین ترجمه کرده اند:

سخن همچو گنجی نهان در دل است زبانه ره گشایی بدان منزل است

۲. من در جان خود گفتاری می پرداختم.

و چون در این سه صفت اخیر هم نزاع و هم خَفایِ بیشتری هست، اشاره به اثبات آنها را مکرّر کرد و آنها را مقدّم داشت. و سخن را اندکی بیشتر تفصیل داد و گفت:

و او یعنی خدائی تعالیٰ متکلمّ به کلامی است که آن صفتی برای او است، به ضرورت امتناع اثباتِ مشتقّ برای چیزی، بی آنکه مأخذ اشتقاق قائم به او باشد. و در این سخن ردّ بر معتزله است که بر این رفته اند که خدا متکلم است به کلامی که آن قائم به غیر است، و صفتی برای او نیست.

— اَزلیّ است به ضرورت امتناعِ قیامِ حوادث به ذاتِ او.

— از جنس حروف و اصوات نیست یعنی ضرورتاً آنها اعراضِ حادث است و حدوثِ بعضی مشروط به انقضایِ بعضی دیگر است، زیرا امتناعِ تکلمّ به حرف دوم بدون انقضایِ حرفِ اوّل بدیهی است. و در این ردّ بر حنبلیان و کرامیان است که قائل اند به اینکه کلام خدای تعالیّ عَرَضی از جنسِ اصوات و حروف است و با این همه قدیم است.

— و آن یعنی کلام، صفتی یعنی معنایی قایم به ذات است منافیِ سکوت که عبارت از ترکِ تکلمّ است با وجودِ قدرت بر آن.

و آفت که عبارت است از عدم فرمانبرداری آلات یا به حَسَبِ فطرت چنانکه در کُنْگی، یا به حسبِ ناتوانی آنها و نرسیدن به حدّ قوت همچنانکه در کودکی چنین باشد.

— و اگر بگویند: این کلام بر کلام لفظی صادق است نه کلامِ نفسی، زیرا سکوت و گنگی منافیِ تلفّظ است.

— گوئیم: مراد سکوت و آفتِ باطنی است به این شیوه که در نفس خود تکلمّ نمی خواهد، یا اینکه بر این کار قادر نیست. پس همچنانکه کلام لفظی و نفسی است، ضدّ آن یعنی سکوت و گنگی هم همچنین است.

— و خدائی تعالیٰ متکلمّ است، بدان امر و نهی می کند و خبر می دهد یعنی اینکه آن یعنی تکلمّ صفتِ واحدی است که به صورتِ امر و نهی و خبر، به اختلافِ تعلّقات

متکثر می‌شود، مانند علم و قدرت و صفاتِ دیگر. زیرا همه آنها صفتِ واحد قدیمی است، و تکثر و حدوث تنها در تعلُّق و اضافات است، بدانچه این قول به کمالِ توحید سزاوارتر است، و نیز برای آنکه دلیلی بر تکثر هر یک از آنها در نفس خود نیست.

— و اگر گویند: اینها اقسامی برای کلام است که وجودشان بدونِ آن معقول نیست.

— گوئیم: این سخن ممنوع و باطل است، نه بلکه زمان تعلُّقاتِ یکی از این اقسام می‌شود، و در آینده نیز پیوسته چنین باشد، و اما در اَزَل اصلاً انقسامی نبوده است.

— و بعضی بدین رفته‌اند که آن یعنی کلام در اَزَل خبر بوده است، و مرجع همه بدان بوده زیرا حاصل امر، خبر دادن از استحقاقِ ثواب بر فعل، و عقاب بر ترک است و نهی بر عکسِ آن؛ و حاصلِ استخبار، خبر از طلبِ اعلام؛ و حاصلِ ندا، خبر از طلبِ اجابت است.

و برای آن ردِّ کرد که ما به ضرورتِ اختلافِ این معانی را بدانیم، و دریابیم که استلزام بعضی از آنها برای برخی موجب اتحاد و یکی بودنِ آنها نمی‌شود.

— و اگر گویند: امر و نهی بدونِ مأمور و مَنهَی سفاهت و کارِ بیهوده است، و خبر دادن در ازل به شیوهٔ گذرا، دروغ محض است و واجب است خدائی تعالی را از آن تنزیه کرد.

— گوئیم: اگر کلام او را در اَزَل امر و نهی و خبر قرار ندهیم، اشکالی پیش نمی‌آید؛ و اگر در اَزَل قرار دهیم، امر در اَزَل برایِ ایجابِ تحصیلِ مأمور به در وقت وجود مأمور، و اهل شدن وی برای تحصیل خودش باشد، پس وجود مأمور در علمِ امر کفایت می‌کند. همچنانکه وقتی شخصی برای خودش پسری فرض می‌کند، و او را می‌فرماید که پس از هستی یافتن چنین یا چنان کند. و خبر دادن به نسبت با ازل به چیزی از زمان‌ها متَّصف نمی‌شود، زیرا به نسبت با خدائی تعالی ماضی و مستقبل و حال نیست زیرا او از زمان مُنَزَّه است، همچنانکه علم او اَزَلی است و به تغیرِ زمان تغیر نمی‌یابد.

و چون به ازلی بودنِ کلام تصریح کرد، اقدام به تنبیه این نکته کرد که قرآن نیز بر این کلام نفّسی قدیم اطلاق می‌شود، همچنانکه بر نظم تلاوت شدنی حادث اطلاق می‌شود. پس گفت:

۱۰. قرآن کلام خداست و ناآفریده

— و قرآن کلام خدائی تعالی است و ناآفریده است، و به دنبال قرآن کلام الله را آورد، به سبب آنچه مشایخ چنین یاد کرده‌اند که قرآن کلام خدائی تعالی و ناآفریده است، و نمی‌گویند: قرآن ناآفریده است تا به فهم خطوط نکند که آن مؤلف از اصوات و حروف قدیم است، همچنانکه حنبلیان از روی جهل یا عناد چنین گفته‌اند، و غیر مخلوق را جای غیر حادث نهاد جهت تنبیه بر اتحاد آن دو. و به قصد جریان دادن کلام بر وفق حدیث، از آنجا که پیامبر (ص) گفت: «القرآن کلام الله تعالی غیر مخلوق». و هر کس بگوید که آن مخلوق است او نسبت به خدای بزرگ کافر است، و نیز برای تنصیب بر محل خلاف به عبارتی که میان دو فرقه مشهور است، و آن اینکه آیا قرآن مخلوق است یا غیر مخلوق، و از اینجا است که مسأله به مسأله خلق قرآن عنوان یافته است.

و تحقیق خلاف میان ما و ایشان به اثبات کلام نفسی و نفی آن بر می‌گردد، و گرنه ما قائل به قدم یا دیرینگی الفاظ و حروف نیستیم، و آنها نیز به حدوث کلام نفسی قائل نیستند. و دلیل ما آن چیزی است که گذشت، و آن اینکه به اجماع و تواتر نقل از پیامبران (ص) به ما رسیده که خدائی تعالی متکلم است، و آن را جز این معنی نباشد که او متصف به کلام است و قیام [کلام] لفظی حادث به ذات متعال او ممتنع است، پس کلام نفسی قدیم ثابت و معین می‌شود.

اما استدلال ایشان به اینکه قرآن متصف بدان چیزی است که از صفات مخلوق است^۱، و نشانه‌های حدوث از تألیف و تنظیم و انزال و تنزیل، و نیز عربی بودن و

۱. اشاره به آیه ۲۲ از سوره انبیاء (۲۱) است که می‌گوید «ما یأتیهم من ذخر من ربهم مُخَذَّثٌ إِلَّا أَشْمَعُوهُ وَهُمْ ادامه پاورقی در صفحه بعد ←

مسموع و فصیح بودن و جز اینها بر آن آشکار است، اینها حُجَّت بر حنبلیان است نه بر ما، چه ما به حدوثِ تنظیمِ قائلیم، و سخن دربارهٔ معنای قدیم است. و معتزله چون امکان انکار متکلم بودن خدائی تعالی را نیافتند، بدین رفتند که خدا متکلم است به معنی ایجادِ اصوات و حروف در جایگاه‌های آن، یا به معنی ایجادِ اشکالِ کتابت در لوح محفوظ، و اگرچه خوانده نمی‌شود — بنا بر اختلافی که در این باب میان ایشان است.

و تو می‌دانی که متحرک آن کسی است که حرکت بدو قائم است، نه آنکسی که آن را ایجاد کرده است^۱، و گرنه ائصاف آفریدگار به اعراضی که خود آفریده صحیح می‌نمود — و خدا از این معنی بسیار والاتر است.

و از قوی‌ترین شبهه‌های معتزله این است که: شما همداستان‌اید بر اینکه قرآن نامی است برای آنچه بر ما میان دقتی المصاحف به تواتر نقل شده. و این مستلزم آن است که در مصاحف مکتوب باشد، و به زبان‌ها خوانده شود و به گوش‌ها شنیده شود. و این همه ضرورتاً از نشانه‌های حدوث است. پس مؤلف در جواب آنها به اشاره می‌گوید:

— و آن یعنی قرآنی که همان کلام خدائی تعالی است.

— در مصاحف ما مکتوب است یعنی به اشکال کتابت و صُورِ حروفی که دالّ بر آن است.

— در دل‌های ما محفوظ است یعنی به ألفاظِ مخیّله.

— به زبان‌های ما قراءت می‌شود یعنی به حروفی که ملفوظ و مسموع است.

→ ادامهٔ باورقی از صفحهٔ قبل

یَلْعَبُونَ». هیچ ذکر تازه‌یی از پروردگارشان برایشان نمی‌آید مگر اینکه آن را در حال بازی کردن گوش می‌دهند. در آیه «ذکر» به معنی قرآن است و مراد به «محدث» حادث و آفریده. ابوالفتح رازی گوید «مُحَدَّث نقیض قدیم باشد، اگر قرآن قدیم بودی و خدائی گفتی محدث است دروغ بودی. اما برخی از اشاعره که گفتند مراد به ذکر محمّد (ص) است از روی تعصّب است... و از قرینهٔ استماع که در آیه است غافل شده‌اند... و اندیشه نکرده‌اند که پیغمبر مسموع نباشد کلام مسموع باشد! ولیکن آنکه خدای نامحسوس را مُرَنّی گوید... عجب نباشد که پیامبر مرئی را مسموع گوید» (تفسیر، ۸/۴۷ استاد ابوالحسن شعرانی).

۱. یعنی خدا متحرک نیست، چون حرکت — از جمله حرکاتِ همهٔ مخلوقات — معلولِ نیاز است و خدا نیازی ندارد.

— به گوش های ما شنیده می شود ایضاً به همان ترتیب.

— در حالی که در آنها حلول نکرده یعنی با این همه اوصاف نه در مصاحف و نه در دل ها و زبان ها و گوش حلول کرده باشد، بلکه آن معنای قدیمی است و به ذات خدائی تعالی قائم است و تلفظ می شود و به نظم که دلالت بر آن دارد شنیده می شود، و به نظم مُخَيَّل حفظ می شود و به نقش ها و صورت و آشکالی که برای حروف دال بر آنها وضع شده کتابت می شود. چنانکه می گویند: آتش جوهری سوزنده است که این به لفظ یاد می شود و به خامه نوشته می شود، و از آن لازم نمی آید که حقیقت آتش صوت و حرف باشد.

— و تحقیق آن چنین است که شی را وجودی در اعیان است، و وجودی در اذهان، و وجودی در عبارت، و وجودی در کتابت. و کتابت دلالت بر عبارت می کند، و آن دلالت بر آنچه در اذهان است می کند، و آنچه در اذهان است دلالت بر آنچه می کند که در اعیان است. پس از حیث آنکه قرآن به چیزی وصف می شود که از لوازم قدیم است، همچنانکه ما می گوییم: قرآن غیر مخلوق است، مراد حقیقت موجود آن در خارج است.

و آنگاه که وصف می شود بدانچه از لوازم مخلوقات و محدثات است، بدان الفاظ منطوقه و مسموعه اراده می شود، چنانکه می گوییم: نیمه قرآن را قراءت کردم، یا مخیله است همچنانکه می گوییم قرآن را از بر کردم، یا در اشکال منقوشه که در آن می گوییم پساویدن قرآن بر ناپاک حرام است. و در زمانیکه دلیل احکام شرعیّه باشد آن لفظ است نه معنی قدیم. پیشوایان اصول آن را به مکتوب در مصاحف تعریف می کنند که به تواتر منقول است، و آن را نامی برای نظم و معنی با هم قرار می دهند یعنی برای نظم از حیث دلالت بر معنی، نه برای مُجَرَّد معنی.

۱۱. کلام قدیمی که آن صفتی برای خدای تعالی است

اما کلام قدیمی که صفتِ خدائی تعالی است، اشعری بدین رفته است که شنیدن آن جایز است. و استاد ابواسحاق اسفراینی آن را منع کرده است، و همین اختیار شیخ ابومنصور^۱ (ره) است.

و معنای قول خدائی تعالی که می‌گوید: «حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه، ۹/ آیه ۶) این است که: حَتَّى يَسْمَعَ ما يَدُلُّ علیه: تا بشنود آنچه را که بدان دلالت می‌کند، چنانکه می‌گویند: علم فلانکس را شنیدم. و موسی (ع) صوتی شنید که دلالت بر کلام خدا داشت، ولیکن چون بی واسطه کتاب و فرشته بود، به نام کلیم اختصاص یافت.

و اگر بگویند: چنانکه کلام خدائی تعالی حقیقه در معنی قدیم بود، و در نظم مؤلف مجاز، می‌بود نفی آن صحیح بود به اینکه بگویند: نظم منزل معجز مفضل در سوره‌ها و آیات، کلام خدائی تعالی نیست، و اجماع برخلاف آن است.

— و نیز معجزی که بدان تحدی شده حقیقه عبارت از کلام الهی است، با قطع به اینکه همین در نظم مفضل مؤلف در سوره‌ها نیز متصور است، زیرا در غیر این صورت برای معارضه صفت قدیم معنایی نمی‌ماند.

— گوئیم: تحقیق این است که کلام خدائی تعالی نام مشترکی است میان کلام نفسی قدیم، و معنی اضافه عبارت از این است که آن صفتی از برای خدائی تعالی است؛ و میان کلام لفظی حادث مؤلف از سوره‌ها و آیه‌ها. و معنی اضافه این است که آن

۱. شیخ ابومنصور محمد بن محمد بن محمود حنفی مائثریدی سمرقندی (وفات، ۳۳۳ هـ. ق.) در فقه و فروع و هم در اعتقادات و اصول هر دو پیرو امام ابوحنیفه بود (حلی، علی‌اصغر، تاریخ علم کلام، ۲۹-۳۰، اساطیر، چاپ سوم، ۱۳۸۹ هـ. ق.).

مخلوقِ خدائی تعالی است و از تألیفات آفریدگان نیست. پس نفی اصلاً درست نیست، و اعجاز و تحدی جز در کلام خدائی تعالی روا نیست.

و آنچه در عبارتِ بعضی مشایخ وارد شده که آن عبارت از مجاز است. معنای آن این است که آن برای نظم مؤلف وضع نشده است، بلکه معنایش این است که کلام در تحقیق و بالذات نامی است برای معنای قائم به نفس و نام‌گذاری لفظ و وضع آن بدین صورت برای همین است، یعنی تنها به اعتبارِ دلالت آن بر معنی است، پس ایشان را در وضع و نام‌گذاری نزاعی نیست.

و بعضی از محققان بدین رفته‌اند که معنی در قول مشایخ ما که می‌گویند کلام خدائی تعالی معنی قدیم است در مقابله لفظ نیست، تا مراد بدان مدلول لفظ و مفهوم آن باشد، بلکه در مقابله عین است، و مراد به آن چیزی است که مانند صفاتِ دیگر قایم به ذات نیست. و مرادشان این است که قرآن نامی برای لفظ است، و معنی شامل آندو است. و آن قدیم است، ولیکن نه آنچنانکه حنبلیان گمان برده‌اند که لفظ مؤلف مرتب‌الاجزا قدیم است؛ زیرا این قول به طور بدیهی مُحال است، به سبب قطع بر اینکه ممکن نیست سین را از بسم‌الله جز پس از تلفظ باء به زبان آورند، بلکه بدین معنی است که لفظ قائم به نفس است و در نفس خود مرتب‌الاجزاء نیست. مانند قائم به نفس حافظ، بدون ترتب اجزاء و تقدّم بعضی بر بعضی، و ترتب تنها در تلفظ و قراءت به سبب نبودن مساعدت آلت حاصل می‌آید.

و اینست معنی قول ایشان، که مقروء قدیم است و قراءت حادث. و اما آنچه به ذاتِ خدائی تعالی قائم است، در آن ترتبی نیست، تا آنجا که هرکس کلام او را می‌شنود، آن را بدون ترتیب در اجزای می‌شنود، زیرا احتیاجی به آلت ندارد، و این حاصل کلام ایشان است.

و این کلامی نیکوست برای کسی که لفظی قائم به نفس غیر مؤلف از حروف منطوقه یا مُحِیْلَه تعقل کند، که وجودِ بعضی مشروط به عدم بعضی دیگر باشد، و نه از آشکال مرتبی باشد که دلالت بر آن بکند.

و ما نیز چنین نمی‌اندیشیم که کلام قائم به نفس حافظ باشد، مگر اینکه

صورت‌های حروف در خیال او مخزون و مرتسم باشد، به نحوی که هرگاه به آنها التفات کند کلامی مؤلف از الفاظِ مخیله یا نقش‌های مرتّب باشد، و هرگاه که تلفظ کند کلامِ مسموعی باشد.

۱۲. تکوین صفتی اَزلی برای خدائی تعالی است

تکوین همان معنی است که از آن به فعل و خلق و تخلیق و ایجاد و احداث و اختراع و مانند آن تعبیر می‌کنند، و تفسیر آن بیرون آوردن معدوم از عَدَم به عالم وجود است.

و تکوین صفتِ خدائی تعالی است برای اینکه عقل و نقل منطبق‌اند بر اینکه او خالق عالم و هستی‌بخش (=مُکَوِّن) آن است، و نیز به سبب امتناع اطلاق اسم مشتق بر چیزی بی آنکه مأخذ اشتقاق باشد، وصفی برای او و قائم به او است.

— اَزلی است به چند دلیل: نخست اینکه قیام حوادث به غیر ذاتِ متعالِ او ممتنع است، بنابر آنچه گذشت؛

— دوم اینکه: او ذاتِ خویش را در کلام اَزلی خود به این وصف کرد که خالق یعنی آفریدگار است. پس اگر در اَزَل خالق نبود، دروغ لازم می‌آمد، یا عدول به مجاز، یا در آینده خالق بود، یا قادر بر خلق است بدون تعذر حقیقت. جز اینکه اگر اطلاق خالق بر وی به معنی قادر بر خلق جایز می‌بود، البته جایز می‌بود هر آنچه را که او بر آن قادر است از أعراض بشمارند.

سوم اینکه اگر او حادث می‌بود، یا به تکوین دیگری می‌بود، پس تسلسل لازم می‌آمد، و آن مُحال است، و از آن استحالة هستی یافتن عام لازم می‌آمد با اینکه آن مشاهده است؛ و یا به تکوین دیگری نبوده، و در آن صورت حادث از مُحَدِّث و احداث بی نیاز باشد، و از آن تعطیل صانع پدید آید؛

چهارم اینکه: اگر او حادث باشد یا در ذاتِ خود حادث باشد و آنگاه محلی برای

حوادث باشد، یا در ذاتِ دیگری حادث باشد چنانکه ابوالهذیل^۱ بدان رفته است و گفته است که: تکوین هر جسمی قائم به خود اوست، پس هر جسمی خالق باشد یا مکنون و پدیدآورنده نفس خود باشد. و در محال بودن آن هیچگونه پنهانی نیست. و مبنای این دلایل بر این است که تکوین صفتی حقیقی است همچون علم و قدرت.

و متکلمان محقق بر آن اند که [صفتِ تکوین] از اضافات و اعتباراتِ عقلی است، مانند بودنِ صانع پیش از هر چیز و همراه هر چیز و پس از هر چیز، و اینکه به زبان‌ها مذکور است و معبودِ ماست و ما را می‌کشد و زنده می‌کند، و مانند این.

و حاصلِ سخن در ازل این است که: او مبدأ آفرینش و روزی دادن و میرانیدن و زنده کردن و جز اینهاست، و دلیلی بر این نیست که آن یعنی تکوین - صفتی دیگر جز قدرت و اراده باشد. زیرا قدرت هر چند نسبتش به وجود پدیدآورنده و عدم او یکسان باشد، لیکن با انضمام اراده یکی از دو جانب تخصیص می‌یابد.

و چون قائلان به حدوثِ تکوین استدلال می‌کنند به اینکه تکوین بدون مکنون یعنی هستی یافته به تصور نمی‌آید مانند ضرب بدون مضروب، و اگر [تکوین] قدیم باشد قدیم بودنِ مکنونات لازم می‌آید و آن محال است؛

در اشاره به جوابِ آنها می‌گوید:

- و او آفرینش عالم و هر جزئی از اجزای آن را در ازل انجام نداده. بلکه در وقت وجود یافتنِ آن برحسب علم و اراده خودش انجام داده، پس تکوین هم در ازل و هم در آید باقی است و مکنون و آفریده حادث به حدوثِ تعلق است، همچنانکه در علم و قدرت و جز از آن دو از صفاتِ قدیم چنین بوده که از قِدَم و دیرینگی آنها قدم متعلقاتِ آنها لازم نمی‌آید، زیرا تعلقاتِ آنها - یعنی صفاتِ قدیم - حادث بوده‌اند. و این تحقیق آن چیز است که می‌گویند اگر وجودِ عالم به ذاتِ خدای تعالی یا به صفتی از صفاتِ او تعلق نگیرد، تعطیل صانع و بی‌نیازیِ تحققِ حوادث از

۱. ابوالهذیل علاف بصری (۲۲۶-۱۳۵ هـ. ق.)، مولای عبدالقیس و شیخ معتزله بصره بود. در کلام و بویژه فلسفه یونانی اطلاع تمام داشت، و در بیان عقاید خاص کلامی خود از آن باری می‌گرفت. برای اطلاع بیشتر، (حلی، تاریخ علم کلام، ۲۰۵-۲۰۴، اساطیر، چاپ سوم، ۱۳۸۹ هـ. ش.).

پدیدآورنده لازم می‌آید، و آن محال است؛ و اگر تعلق بگیرد، یا این کار مستلزم قَدَم آن چیزی می‌شود که وجودش به او تعلق دارد، پس قَدَم عالم لازم می‌آید، و آن باطل است، یا لازم نمی‌آید، پس در این صورت تکوین نیز قدیم باشد با حدوث مَكُونی که بدو تعلق دارد.

و آنچه می‌گویند که قول به تعلق وجود مَكُون به تکوین، قول به حدوث آن است، زیرا قدیم آن چیزی است وجودش به غیر تعلق نداشته باشد، و حادث چیزی است که وجودش به آن یعنی قدیم تعلق دارد؛ در این بیان نظری هست، زیرا این معنای قدیم و حادث بالذات است، بنابر آنچه فلاسفه می‌گویند. و اما نزد متکلمان، حادث آن چیزی است که هستی آن را آغازی باشد یعنی مسبوق به عَدَم باشد، و قدیم به خلاف آن است.

و تنها تعلق وجود آن به غیر، مستلزم حدوث بدین معنی نمی‌شود، برای جواز اینکه محتاج به غیر و صادر از آن باشد و به دوام آن دائم باشد، همچنانکه فیلسوفان بدان رفته‌اند در آنچه از دیرینگی ممکنات، مثلاً هیولانی، ادعا کرده‌اند. بلی اگر صدور عالم را از صانع به اختیار نه به ایجاب اثبات کنیم، به دلیل اینکه متوقف بر حدوث عالم نباشد، قول به تعلق وجودش به تکوین خدائی تعالی، قول به حدوث آن باشد.

و از همین جاست که می‌گویند: تنصیص بر هر جزئی از اجزای عالم، اشاره به ردّ قول کسی است که به قَدَم بعضی اجزاء، همچون هیولانی گمان دارد، و اگر نه آنان به قدم آن به معنای مسبوق نبودن به عدم قائل‌اند، و نمی‌گویند آن را دیگری به وجود نیاورده است.

و حاصل آنکه ما مسلّم نمی‌داریم که تکوینی را بدون مَكُون تصوّر کرد، و نسبت آن با تکوین مانند نسبت ضرب با مضروب است، زیرا ضرب صفتی اضافی است و بدون دو مضاف به تصوّر نمی‌آید یعنی ضارب و مضروب.

و تکوین، صفتی حقیقی است، و آن سرچشمه اضافه‌یی است که همان بیرون آوردن معدوم از عدم به وجود است و عین آن نیست، ولی حتی اگر عین آن باشد چنانکه در عبارت مشایخ وارد شده قول به تحقق آن بدون مَكُون مکابره و انکار

ضروری است، و با این قول آن را دفع نمی توان کرد که ضَرْبِ عَرَضی است که بقای آن محال است، پس ناچار است که به مفعول تعلّق داشته باشد و آلمی از وجود مفعول معه بدو برسد، زیرا اگر تأخّر یابد البتّه منعدم گردد، و آن به خلاف فعل آفریدگار است که ازلی و واجب الدوام است، و تا زمان وجود مفعول باقی می ماند.

— و آن [یعنی تکوین] نزد ما غیر از مَکُون است، زیرا فعل ضروره مغایر مفعول است مانند ضرب با مضروب، و اَکُل با مأکول؛ و نیز برای اینکه اگر فعل نفس مَکُون باشد لازم می آید مَکُون مَکُونی مخلوق به نفس خود باشد به ضرورت آنکه به تکوین مَکُون شده، همان که عین خودش می باشد، پس قدیم باشد و از صانع بی نیاز باشد، و آن مُحال است؛ و نیز اینکه دیگر خالق را با عالم تعلّقی نماند جز اینکه او قدیم تر از آن باشد و بر آن قادر باشد بی آنکه صُنعی و تأثیری در ضرورت هستی یافتن به نفس خودش داشته باشد، و این مایه آن باشد که او آفریدگار نباشد.

— و عالم مخلوقات است او را. پس صحیح نیست بگویم که او آفریدگار و صانع عالم نیست، و این خُلْف^۱ است. و نیز اگر خدائی تعالی مَکُون اشیا نباشد، به ضرورت اینکه مَکُون را معنایی نیست جز کسی که تکوین بدو قائم است. و تکوین اگر غیر از مَکُون باشد به ذات خدائی تعالی قائم نباشد، و این قول صحیح باشد که آفریدگار سیاهی این سنگ سیاه است. و این سنگ آفریدگار سیاهی است، چه خالق و اسود را معنایی نیست الا کسی که آفرینش و سیاهی به او قائم باشد. و آن دو واحدند و محلّ آنها نیز واحد است.

و این همه تنبیه است بر اینکه حکم به مغایرت فعل و مفعول ضروری است. لیکن عاقل را سزاوار است که در امثال این مباحث تأمل کند، و به راسخان در علم اصول (دین) آنچه را که محال بودنش بدیهی و ظاهر است، نسبت ندهد، بویژه کسی که او را کمترین تمییزی باشد، بلکه برای کلام ایشان محملی درست بجوید که سزاوار محلّ نزاع عالمان و اختلاف عاقلان باشد. زیرا کسی که می گوید تکوین غیر از مَکُون است چنین اراده می کند که وقتی فاعل کاری می کند، در اینجا جز فاعل و

۱. برهان خلف، برهانی است که در آن مطلوب را با ابطال نقیض آن ثابت می کنند.

مفعول چیزی نیست.

و اما آن معنی که از آن به تکوین و ایجاد و مانند آن تعبیر می‌کنند، آن امری اعتباری است که در عقل از نسبت دادن فاعل به مفعول حاصل می‌گردد، و امری محقق نیست که در خارج مغایر مفعول باشد، و چنین اراده نشده که مفهوم تکوین عیناً مفهوم مکون باشد تا از این طریق مُحالاتی لازم آید.

و این مثل آن است که می‌گویند: همانا وجود در خارج عین ماهیت است بدین معنی که در خارج ماهیت را تحقق نمی‌یابد و برای عارض آن که وجود نامیده می‌شود تحقق دیگر است تا با هم گرد آیند: قابل و مقبول، مانند جسم و سیاهی؛ بلکه ماهیت هرگاه باشد تکون یا هستی یافتن آن همان وجود اوست، لیکن آن دو در عقل متغایرند، بدین معنی که عقل را بایسته است که ماهیت را بدون وجود در نظر گیرد.

و بالعکس، باطل ساختن این رأی جز به اثبات اینکه اشیا و صدور آنها از آفریدگار باشد تمام نمی‌شود، و این متوقف بر صفتی حقیقی است که قائم به ذات است و مغایر قدرت و اراده است.

— و تحقیق این است که تعلق قدرت بر وفق اراده به وجود مقدور در وقت وجودش، هرگاه به قدرت منسوب باشد آن را ایجاب برای آن نامند، و اگر به قادر نسبت دهند، آن را خلق و تکوین و همانند آن خوانند.

— پس حقیقت آن این است که ذات چنان باشد که قدرتش به وجود مقدور تعلق یابد در وقت لازم خودش، آنگاه به حسب خصوصیات مقدورات خصوصیات افعال تحقق یابد، مانند روزی دادن و صورت بخشیدن و زنده کردن و میرانیدن و جز اینها تا آنجا که پایانی نداشته باشد.

— و اما اینکه هریک از این‌ها، صفتی حقیقی و ازلی باشد، از اموری است که تنها بعضی از دانشمندان ماوراءالنهر بدان قائل بوده‌اند و از آن تعدد قُدما پدید می‌آید، و اگرچه متغایر نباشند.

— و درست‌تر و نزدیک‌تر به حقیقت این است که محققان ایشان بدان رفته‌اند، و آن این است که مرجع همه به تکوین است، و آن اگر به حیات تعلق بیابد احیا نامیده

می‌شود و اگر به مرگ اِمات یعنی میرانیدن، و اگر به صورت تعلّق یابد تصویر، و اگر به رزق تعلّق یابد توزیع نامیده می‌شود، و جز اینها. پس همه تکوین است، و همانا اختصاص آن به تعلّقات مخصوص اختصاص می‌یابد.

— اراده صفتی است خدائی تعالیٰ را ازلی، و قائم به ذاتِ او است. و اراده صفتی است خدائی تعالیٰ را ازلی که قائم به ذاتِ او است. این عبارت را تکرار کرده برای تأکید و تحقیق برای اثباتِ صفت قدیم برای خدائی تعالیٰ که اقتضای تخصیص مکونات به وجهی دون وجهی، و در وقتی دونِ وقتی بکند، نه آنچنانکه فیلسوفان می‌گویند که: خدائی تعالیٰ مُوجِب بالذات است، نه فاعِل به اختیار و اراده؛ و نه آنچنانکه نجّاریه^۱ می‌گویند که: او به ذاتِ خود مُرید است نه به صفتِ خود؛ و یا بعضی از معتزله می‌گویند که او: مرید است به اراده‌یی حادث نه در محلّ؛ و یا اینکه کرامیه می‌گویند که: اراده او در ذاتش حادث است.

و دلیل بر آنچه ما یاد کردیم آیاتی است که ناطق به اثباتِ صفت اراده و مشیئت برای خدائی تعالیٰ است، با قطع به لزوم قیام صفتِ شیء به او، و امتناع قیام حوادث به ذاتِ او.

— و نیز نظام عالم و هستی آن بر وجه اَوْفُق و اَصْلَح دلیل است بر صانع بودن و قادرِ مختار بودن او.

— و همین‌طور است حدوث آن — یعنی عالم — زیرا اگر صانع آن مُوجِب بالذات باشد قَدَم عالم لازم می‌آید به ضرورتِ امتناعِ تخلف معلول از علّتِ موجبۀ آن.

۱. ابو عبدالله حسین بن محمد بن عبدالله رازی از متکلمان سده سوم هجری. در آغاز حانک (= بافنده) یا ترازوساز بوده. معاصر مأمون عباسی بوده و گویند با نظام بصری بلخی درباره جبر بحث کرد و چنان مغلوب او شد که گرفتار تب شدیدی گشت و به سبب همان وفات کرد! (برای اطلاع بیشتر - حلی، تاریخ علم کلام، ۲۱۰-۲۰۹، اساطیر، ۱۳۸۹ هـ. ش؛ خِیاط، الانتصار، ۱۱۳-۱۱۱ چاپ نیبرگ؛ امام فخر، تفسیر کبیر، ۲/۱۵۷، ترجمه ابن ناتوان، اساطیر)

۱۳. سخن در رؤیتِ خدائی تعالیٰ

— و رؤیتِ خدائی تعالیٰ به معنی کشف شدنِ تمام او در دیده است، و آن معنای ادراکی شیئی است چنانکه همین در حسّ بینایی حاصل می‌گردد. و این چنان است که چون ما به بدر می‌نگریم و آنگاه چشم خود را می‌بندیم، در آن خفایی نیست و اگرچه نزد ما در هر دو حال منکشف است، لیکن انکشاف آن در حال نگرستن به آن تمام‌تر و کامل‌تر است، و ما را نسبت به آن در آن زمان حالت ویژه‌یی است که آن را رؤیت می‌نامند؛

— در عقل جائز است، بدین معنی که هرگاه عقل خالی باشد و نفسِ شخص به امتناعِ رؤیت او حکم نکند، از آن جهت که بر این امر بُرهانی نیست با اینکه اصل نبودنِ آن است، همین اندازه برای رؤیت ضروری است، و هرکس ادعای امتناع کند او را واجب است که این امتناع را بیان کند.

و اهل حقّ بر امکانِ رؤیت به دو صورت استدلال کرده‌اند: عقلی و سمعی. بیانِ استدلالِ اوّل چنین است که ما به رؤیتِ اعیان و أعراض قطع داریم، و ضرورت به وسیلهٔ چشم میان جسمی با جسم دیگر و عرضی با عرض دیگر فرق می‌گذاریم، و ناچار باید حکم مشترکی از علتِ مشترکی بکنیم، و آن یا وجود است یا حدوث است و یا امکان، زیرا چهارمی وجود ندارد که میان آنها مشترک باشد. و حدوث عبارت از هستی یافتن پس از نبودن است؛ و امکان عبارت از عدم ضرورت هستی و نیستی است، و عدم را در علت بودن دخالتی نیست، پس وجود به علت بودن معین می‌گردد، و آن میان صانع و غیر او مشترک است، پس صحیح است که از حیثِ تحققِ صحّتِ علت، دیده شود، و آن وجود است، و امتناع آن متوقف بر ثبوت بودنِ شیئی از خواصّ

ممکن به عنوان شرط یا از خواصّ واجب به عنوان مانع است. و همین طور صحیح است که موجودات دیگر از قبیل اصوات و طعم‌ها و بوها و جز آنها را بتوان دید، و اگر دیده نمی‌شود بنابراین است که خدائی تعالی در وجود بنده به شیوه جریان عادت رؤیت آنها را نیافریده، نه اینکه اصلاً رؤیت آنها ممتنع است. و آنگاه که اعتراض کنند که صحّت امری عدمی است و از این روی علّت نمی‌خواهد؛ اگر این مسلم هم باشد، می‌گوید واحد نوعی به امور مختلف تعلیل می‌گردد مانند حرارت که به خورشید و آتش هر دو تعلیل می‌گردد، و علّت مشترک نمی‌خواهد، اگر مسلم دانسته شود، امر عدمی سزاوار علّت برای امر عدمی است. و اگر مسلم دانسته شود، اشتراک وجود را مسلم نمی‌داریم، بلکه می‌گوییم: وجود هر چیزی عین آن است.

— در جواب گوییم که مراد به علّت متعلّق رؤیت و قابل آن است، و در اینکه لازم است امری وجودی باشد خفایی نیست، آنگاه جایز نیست که خصوصیت جسم یا عرض در آن باشد، زیرا نخستین چیزی که ما می‌بینیم شَبَحی از دور است، و همانا از آن هویتی خاصّ درک می‌کنیم نه خصوصیت جوهر بودن یا عرض بودن یا انسان بودن و یا اسب بودن، و مانند اینها را. و پس از رؤیت او به رؤیت واحده که متعلّق به هویت آن است، یا قادر بر تفصیل آنچه در او از جواهر و اعراض هست می‌شویم، و یا اینکه نمی‌شویم.

پس متعلّق رؤیت عبارت از این است که شیء دارای هویتی خاصّ از آن خود باشد، و همین معنای وجود است، و اشتراک آن ضروری است. و البته در این قول نظری هست، زیرا جایز است که متعلّق رؤیت جسمیت باشد و یا آنچه از اعراض تابع آن است، بی آنکه خصوصیت آن را اعتبار کنند.

— و بیان دوم این است که موسی (ع) رؤیت خواست، چنانکه می‌گوید: «رَبِّ ارْزُقْنِي» (اعراف، ۷/آیه ۱۴۳) پروردگار من خود را بمن نمای تا به سویی تو بنگرم، و اگر رؤیت ممکن نبود، طلب کردن آن نادانی می‌بود، درباره آنچه در ذات خدائی تعالی جایز است، و آنچه جایز نیست. و این کار او سفاهت و عبث و طلب محال بود،

و پیامبران از این صفات پاکیزه‌اند، و نیز در آیه رؤیت را به استقرار کوه تعلیق کرده، و آن در نفس خود امری ممکن است، و آنچه به ممکن وابسته باشد خود ممکن است، زیرا معنای آن خبر دادن به ثبوت معلّق، زمان ثبوت معلّق به است، و محال بودن بر چیزی از تقدیرهای ممکن ثابت نمی‌شود.

— و بر آن از چند وجه اعتراض کرده‌اند: قوی‌ترین آنها این است که سؤال موسی (ع) برای خاطر قومش بود، آنگاه که گفتند: «لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» (بقره، ۲/ آیه ۵۵) هرگز به تو ایمان نیاوریم تا اینکه خدا را آشکارا برای ما بنمایی. پس پرسید تا امتناع آن را بدانند، همچنانکه او خود می‌دانست. و نیز بدین دلیل است که ما مسلم نمی‌داریم که مُعَلَّقٌ علیه ممکن است، چه آن استقرار کوه در حالِ تحرُّکِ آن است، و آن ممتنع است.

— و جواب چنین دهیم که هریک از این امور خلاف ظاهر است، و ضرورتی به ارتکاب آنها نیست، بنابر اینکه اگر قوم مؤمن بودند قولِ موسی (ع) ایشان را بسنده بود که: «رؤیت ممتنع است»؛ و اگر کافر بودند، در حکم خدا به امتناع او را تصدیق نمی‌کردند، و به هر صورت که باشد سؤال عَبَث است، و استقرار نیز در حال تحرُّک ممکن است بدین طریق که سکون جایگزین حرکت شود، و همانا محال اجتماع حرکت و سکون است.

— [و رؤیت] واجب است به نقل، و دلیل سمعی بر رؤیت مؤمنان خدا را در سرای آخرت وارد شده و آن واجب است. اما دلیل از کتاب این است که خدای تعالی می‌گوید: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»^۱ (قیامت، ۷۵ / آیه‌های ۲۳-۲۲). چهره‌هایی آن روز سبز و شادان باشند [و] به سوی پروردگارشان نگران؛ و اما حدیث قولِ آن حضرت است که «انکم سترون ربکم کما ترون القمر ليلة البدر»^۲ شما پروردگارتان را خواهید دید همچنانکه ماه را شب بدر می‌بینید. و این مشهور است و

۱. معتزله و شیعه گویند: نظر غیر از رؤیت است. یعنی ممکن است به چیزی نگریست ولی آن را ندید. نظر نگریستن است و رؤیت دیدن. و عرب گوید: «نَظَرْتُ إِلَى الْهَلَالِ فَلَمْ أَرَهُ» به هلال نگریستم ولی آن را ندیدم.

۲. شما پروردگار خودتان را خواهید دید همچنانکه ماه را در شب چهاردهم (بدر) می‌بینید (عزالدین محمود کاشانی، مصباح‌الهدی، ۱۳۱، چاپ استاد همایی، انتشارات سنایی).

آن را بیست و یک (۲۱) تن از بزرگان صحابه (رض) روایت کرده‌اند؛ و اما اجماع، و آن این است که اَمّت بر وقوع رؤیت در آخرت اجماع کرده‌اند. و نیز آیات وارده در این باره بر ظاهر آنها حمل می‌شده، آنگاه مقاله مخالفان بعداً ظاهر گشت و شبهه‌ها و تأویلاتشان شیوع یافت.

— و قوی‌ترین شبهه‌های آنها از عقلیات این است که رؤیت مشروط به اینست که مَرئی در جهت و مقابله با رائی باشد، و میان آن دو مسافتی باشد به نحوی که نه بسیار نزدیک باشد و نه بسیار دور، و شعاعی از چشم به مَرئی بتابد، و همه این امور در حَقّ خدائی تعالی باطل است.

— و جواب: منع این اشتراط است و به آن اشاره کرده می‌گوید:

او نه در مکانی دیده می‌شود و نه در جهتی از مقابله یا اتّصال شعاع و نه به ثبوت مسافتی میان بیننده و میان خدائی تعالی، و قیاس غایب بر شاهد فاسد است.

و بر عدم اشتراط به رؤیت خدائی تعالی ما را در این باب استدلال شده است، و در آن نظر است، زیرا سخن درباره رؤیت به حَسّ باصره است. و اگر گویند، چنانکه رؤیت او جایز می‌بود در حالی که حَسّ سالم و شرایط دیگر موجود بوده باشد، واجب می‌آید که رؤیت شود، وگرنه جایز باشد که به حضور ما کوه‌های بلندی باشد و ما آنها را نبینیم، و این البتّه سفسطه است.

گوییم: این باطل و ممنوع است، زیرا رؤیت نزد ما به آفرینش خدائی تعالی است، پس واجب نمی‌آید که در زمان اجتماع شرایط باشد.

و از سمعیات، قول خدائی تعالی است که: «لَا تُذَرِّكُمُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُذَرِّكُ الْأَبْصَارَ» (أنعام، ۶/ آیه ۱۰۳) = دیده‌ها او را در نمی‌یابند و او دیده‌ها را در می‌یابد.

و جواب آن اینست که پس از تعلیم به اینکه اِبصار برای استغراق است. و فایده آن عموم سلب است نه سلب عموم^۱، و نیز رؤیت عبارت از مطلق ادراک است نه رؤیت بر وجه احاطه به همه جوانب مَرئی، و در آن دلالتی بر عموم اوقات و احوال نیست.

۱. عموم سلب است نه سلب عموم... یعنی سلب نسبی است نه مطلق.

و به آیه بر جواز رؤیت استدلال می‌توان کرد، زیرا اگر ممتنع باشد تمدُّح به نفی آن حاصل نشود، همچون معدوم که به عدم رؤیت آن ستوده نمی‌شود زیرا امری ممتنع است و همان تمدُّح در امکانِ رؤیتِ او است، و اگر دیده نمی‌شود به سبب تمنُّع و تعزُّز به حجابِ کبریایی است.

و اگر ادراک را عبارت از رؤیت بر وجه احاطه به جوانب و حدود بگیریم، باز آیه دلالت بر جوازِ رؤیت می‌کند، بلکه تحقق آن ظاهرتر است، و معنی آن چنین می‌شود که خدائی تعالی با وجودِ مرئی بودن به دیده‌ها ادراک نمی‌شود، زیرا از تناهی و انصاف به حدود و جوانب برتر و متعالی‌تر است.

— و از آنها یکی این است که آیات وارده در مسئله رؤیت مقرون به استعظام و استنکار است.

— و جواب اینست که این کار به سبب تعنت و عنادِ آنان در طلبشان بودن نه برای امتناعِ آن و اگر نه موسی (ع) آنان را از این کار منع می‌کرد، همچنانکه وقتی از او خواستند که خدایانی برای آنان قرار دهد این کار را انجام داد. و گفت: «شما قومی هستید که نادانی می‌کنید» (اعراف، ۷/ آیه ۱۳۸)، و این اشعار بر امکانِ رؤیت در دنیا دارد.

و از اینجا است که صحابه (رض) اختلاف کرده‌اند در اینکه پیامبر (ص) آیا شبِ معراج پروردگارش را دیده یا نه؟ و اختلاف در وقوع، دلیل بر امکان است. و اما رؤیت در خواب، از بسیاری از پیشینیان حکایت شده است، و مخفی نیست که آن نوعی از مشاهده است، که از راهِ دل انجام می‌گیرد نه از راهِ چشم.

۱۴. خدای تعالی آفریدگار همه افعال است

— و خدای تعالی خالق همه افعال بندگان از کفر و ایمان و طاعت و عصیان است، نه چنانکه معتزله گمان برده‌اند که بنده خالق افعال خویشتن است. و پیشینیان ایشان از إطلاق لفظ خالق بر بنده تحاشی می‌کردند، و به لفظ موجد و مخترع و همانند آنها بسنده می‌کردند. و زمانی که جبائی^۱ و پیروانش دیدند که معنای همه یکی است و آن بیرون آورنده از عدم به وجود است، بر اطلاق لفظ خالق [بر بنده] گستاخ گشتند.

— اهل حق به چند وجه احتجاج کرده‌اند:

— نخستین آنها این است که اگر بنده خالق افعال خود بود، البته به تفصیل آنها قادر بود به ضرورت اینکه ایجاد هر چیزی که به قدرت و اختیار باشد جز این نمی‌تواند باشد، و لازم باطل است، زیرا رفتن از جایی به جایی شامل سکّانات فاصله‌دار می‌شود، و نیز حرکاتی که برخی از آنها تندتر و بعضی کندتر است، و رونده را بدین امر آگاهی نیست. و این فراموشی و غفلت از علم نیست، چنانکه اگر از وی بپرسند نمی‌داند؛ و این در ظاهرترین افعال او است.

و اما هرگاه در حرکات اندام‌های او در حال رفتن و گرفتن و حمله کردن و مانند آنها، و نیز در آنچه از تحریک عضله‌ها و تمدید اعصاب و مانند آنها تأمل کنی، امر آشکارتر است.

— دومین آنها^۲ نصّ‌هایی است که در این باره وارد شده، مانند اینکه خدای تعالی می‌گوید: «وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (صافات، ۳۷ / آیه ۹۶) و خدا می‌آفریند شما را و آنچه را که می‌کنید یعنی عمل شما را بنابر اینکه «ما» مصدریه است تا برای حذف

۱. یعنی دلیل سمعی. ۲. یعنی دومین دلیل آفریدگاری خدا.

ضمیر نیازی نباشد؛ یا «ما» موصوله است به معنی معمول شما را. و این مشتمل بر افعال می شود زیرا وقتی می گوییم: افعال بندگان مخلوق خدائی تعالیٰ یا بنده است، به فعل معنای مصدری آن را که ایجاد و ایقاع است اراده نمی کنیم، بلکه مراد ما حاصل مصدری است که متعلق ایجاد و ایقاع است یعنی آنچه مثلاً از حرکات و سکّات مشاهده می کنیم.

و بی خبری و غفلت از این نکته این توهم را ایجاد می کند که استدلال به آیه موقوف بر مصدریّه بودن «ما» است. همچنانکه خدائی تعالیٰ می گوید: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد، ۱۳ / آیه ۱۶) خدا آفریدگار هر چیزی است، یعنی ممکن است به دلالت عقل، و فعل بنده نیز چیزی ممکن است؛ و مانند قول خدائی تعالیٰ که «أَفَنُيَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ؟» (نحل، ۱۶ / آیه ۱۷) آیا کسی که می آفریند همانند کسی است که نمی آفریند، در مقام تمدّح به خالقیت و مناط بودن آن برای سزاواری عبادت است.

— و نباید گفت که در این صورت آنکسی که قائل به خالق بودن بنده برای افعال خود است از مشرکان باشد نه از مؤخّدان؛

— زیرا ما گوییم: اشتراک عبارت از اثبات شریک در الوهیت به معنی وجوب وجود است، همچنانکه مجوس می گویند، یا به معنی استحقاق عبادت است، همچنانکه بت پرستان می کنند. ولی معتزله این معنی را اثبات نمی کنند، بلکه خالقیت بنده را همچون خالقیت خدائی تعالیٰ نمی شمارند، زیرا او به اسباب و آلاتی نیازمند است که آنها را خدائی تعالیٰ آفریده؛ جز اینکه مشایخ ماوراءالنهر در این مسأله در تضلیل خود مبالغه می کنند، تا آنجا که می گویند بیگمان مجوس به حال سعیدتر از ایشان اند، زیرا جز یک شریک اثبات نمی کنند، و حال آنکه معتزله شریکان بیشمار را اثبات می کنند.

و معتزله احتجاج می کنند که ما ضرورتاً میان حرکت راه رونده و حرکت مرتعش فرق می نهیم، و می گوییم که حرکت اولی به اختیار اوست، ولی حرکت دومی به اختیار او نیست، و معتقدیم که اگر همه افعال به خلق خدا باشد [و انسان هیچ گونه اختیار و فعل نداشته باشد] در آن صورت قاعده تکلیف و مدح و ذم و ثواب و عقاب

او در نتیجه معاد و بعث [باطل و عَبَث می شود، و این ظاهر است.

— و جواب اینست که: این انتقاد متوجّه جبرگرایان می شود که کسب و اختیار انسان را اصلاً نفی می کنند. و اما ما آنها را اثبات می کنیم بنابر آنچه اگر خدا بخواهد تحقیق آن را خواهیم آورد.

و نیز معتزله تمسّک به این می کنند که اگر خدا خالق افعالِ بندگان باشد، در آن صورت او قائم و قاعد و خورنده و آشامنده و زنا کننده و دزد باشد و جز اینها. ولیکن این گفتار، نادانی بزرگی است، زیرا متصّف به چیزی آنکسی است که آن چیز بدو قائم است نه آنکه آن را پدید آورده است. آیا نمی بینند که خدای تعالی آفریننده سیاهی و سپیدی در اجسام دیگر است، ولیکن خود به آنها متصّف نیست؟

و چه بسا که متمسّک به قولِ خدائی تعالی می شوند که «فتبارک الله احسنُ الخالقین» (مؤمنون، ۲۳ / آیه ۱۴) پاکی خدائی راست که نیکوترین آفریدگاران است و یا «وَ اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الْبَشَرِ» (مائده، ۵ / آیه ۱۱۰) و یاد کن آنگاه را که از گِل به شکل پرنده می ساختی.

— و جواب این است که خلق در اینجا به معنی تقدیر است.

— وَ هِيَ یعنی افعال العباد افعال بندگان

— همه به اراده و مشیّت اوست. و پیش از این گذشت که آندو نزد ما عبارت از یک معنی است.

— و حکم او: بعید نیست که این اشاره به خطاب تکوین باشد.

— و قضیّه او: یعنی قضای او، و آن عبارت از فعل است با افزونی احکام.

— و نباید گفت که اگر کفر به قضای خدائی تعالی باشد، رضای بدان واجب است، زیرا رضا به قضا واجب است، و حال آنکه لازم باطل است، چه رضای به کفر، کفر است.

— زیرا ما گوییم: کفر مقضیّ است نه قضا، و رضا تنها به قضا واجب است نه مقضیّ.

— و تقدیرِ آن. تقدیر عبارت از تحدید هر آفریده یی است به حدّی که از حُسن و

قیح و سود و زیان از او پدید می‌آید، و آنچه از زمان و مکان آن را دربر می‌گیرد، و آنچه از ثواب و عقاب بر آن مترتب می‌گردد.

— و مقصود، تعمیم ارادهٔ خدا و قدرتِ اوست بر آنچه گذشت از اینکه همه به خلقِ خدائی تعالیٰ است. و آن مستدعی قدرت و اراده برای عدم اکراه و اجبار است.

— و اگر گویند: پس کافر در کفر خود و فاسق در فسق خود مجبور باشند، لذا تکلیف آن دو به ایمان و طاعت صحیح نباشد.

— گوییم: خدائی تعالیٰ از آندو کفر و فسق را به اختیار آن دو اراده کرده، پس جبر نباشد، همچنانکه از آن دو کفر و فسق را به اختیار می‌دانست، و تکلیف مُحال لازم نیامده است.

و نیز معتزله ارادهٔ خدا را برای شرور و قبیح انکار می‌کنند، حتی اینکه می‌گویند: خدائی تعالیٰ از کافر و فاسق ایمان و طاعتِ او را، و نه کفر و معصیتِ خود را اراده می‌کند، با این گمان از سویی ایشان که ارادهٔ قبیح همانندِ خلق و ایجادِ آن قبیح است. و ما این را نمی‌پذیریم. بلکه می‌گوییم: قبیحِ کسبِ قبیح و انصافِ بدان است. پس نزد ایشان بیشتر آنچه از افعال بندگان از ایشان صادر می‌شود، برخلاف ارادهٔ خداست، و این عقیده برآستی زشت است.

از عمرو بن عبید^۱ حکایت شده است که او گفت: هیچ کس مرا ملزم نساخت مانند آنچه مجوسی‌یی مرا ملزم ساخت که در کشتی با من بود. او را گفتم: چه شده است که اسلام نمی‌آری؟ گفت: برای اینکه خدا اسلام آوردنِ مرا نمی‌خواهد، و هرگاه خدا اسلام آوردنِ مرا بخواهد اسلام می‌آورم. من به مجوسی گفتم: خدائی تعالیٰ اسلام آوردنِ تو را می‌خواهد، ولیکن شیاطین رهایت نمی‌کنند. مجوسی گفت: پس من با شریکِ غالب تر باشم!^۲

۱. ابو عثمان عمرو بن عبید بصری، در بصره می‌زیست و با واصل بن عطاء غزالی معاصر و همسال بود. پس از واصل شیخ معتزله شد. مردی عالم و زاهد بود. وفاتش را به سال ۱۴۴ هـ. ق. نوشته‌اند (ع شهرستانی، المَکَل و النَکَل، ۵۸-۵۶، ۱/۵۶، کِلانی).

۲. راغب اصفهانی (معاشرات، ۲/۴۲۱، بیروت، ۱۹۶۱) داستان را بدون ذکر نام عمرو بن عبید آورده است.

و حکایت کرده‌اند که قاضی عبدالجبار همدانی^۱ بر صاحب [بن عبّاد] وارد شد، در حالی که استاد ابواسحق اسفراینی^۲ نزد او بود. چون استاد را دید، گفت: پاکی کسی راست که از فحشاء پاک است؛ استاد بر فور گفت: پاکی کسی راست که در مُلکِ او جاری نمی‌شود جز آنچه می‌خواهد.

و معتزله اعتقاد دارند که امر مستلزم اراده است، و نهی مستلزم عدم اراده، و ایمان کافر را از سوی خدا اراده شده می‌دانند و کُفر او را اراده نشده. و ما می‌دانیم که چیزی ممکن است مراد نباشد، ولی بدان امر کنند، و نیز مراد باشد و از آن به سبب حکمت‌ها و مصالحی نهی بکنند که تنها علم خدای تعالی بدان محیط باشد، یا برای اینکه «آنچه خدا می‌کند از آن سؤال نباشد» (انبیاء، ۲۱/ آیه ۲۳). آیا نمی‌بینی که خواجه هرگاه اراده بکند که بر حاضران عصیان بنده‌اش را آشکار سازد به کاری می‌فرمایدش، ولیکن آن را از او نمی‌خواهد. و در این باب از سوی دو طرف به آیاتی تمسک شده، و باب تأویل بر هر دو فرقه باز است.

۱. وفات ۴۱۵ هـ. ق. از بزرگ‌ترین دانشمندان کلام معتزلی، مؤلف کتاب المُنْفِی فی ابواب التوحید و العَدَلِ.
 ۲. ابواسحق اسفراینی (وفات ۴۱۸ هـ. ق.) از متکلمان بزرگ اشعری.

۱۵. افعال اختیاری بنده

— و بندگان را افعالی اختیاری هست که بدان ثواب یابند، اگر طاعت باشد.

— و بر آن‌ها عقاب بینند اگر معصیت باشد، نه آنچنانکه جبریّه گمان برده‌اند به

اینکه بنده را اصلاً فعلی نیست، و حرکات او به منزله حرکات جمادات است. و بنده را بر آن قدرت و قصد و اختیاری نیست. و این باطل است، زیرا ما به ضرورت میان حرکت بطش و حرکت ارتعاش فرق می‌گذاریم، و می‌دانیم که اولی به اختیار اوست و دومی نیست، و نیز برای اینکه اگر بنده را اصلاً فعلی نباشد، البته تکلیف او درست نباشد، و استحقاق ثواب و عقاب بر افعال او مترتب نشود، و نمی‌توانیم اقتضای سابق بودن قصد و اختیار را بر سبیل حقیقت به او اسناد دهیم، مانند اینکه نماز کرد و روزه گرفت و نوشت، به خلاف آنچه می‌گوییم غلام قامت بر کشید و رنگش سیاه شد.

و نصّ‌های قطعی این را نفی می‌کند، چنانکه خدائی تعالی می‌گوید: «جَزَاءُ مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (واقعه، ۵۶ / آیه ۲۴) و باز می‌گوید: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف، ۱۸ / آیه ۲۹) و مانند این‌ها.

— و اگر گویند: پس از تعمیم علم خدا و اراده او، جبر قطعاً لازم می‌آید، زیرا آندو

یا به وجود فعلی تعلّق می‌گیرند پس واجب می‌گردد و یا به عدم فعل، و در آن صورت نیز ممتنع باشد، و با وجوب و امتناع اختیاری نباشد.

— گوییم: خدا می‌داند و اراده می‌کند که بنده آن کار را انجام دهد یا آن را به اختیار

خود ترک کند، پس اشکالی پدید نمی‌آید.

— و اگر گویند: پس فعل اختیاری بنده واجب یا ممتنع باشد، و این مُنافی

اختیار است.

— گوییم: این ممنوع و باطل است، زیرا و جوب به اختیار تحقّق بخش اختیار است نه منافی با آن. و نیز این قول با سخن خدائی تعالیٰ نقض می‌شود، برای اینکه علم و اراده او به افعال او تعلّق دارد، پس لازم می‌آید که فعل او بر وی واجب باشد.

— و اگر گویند: فاعل بالاختیار بودن بنده را معنایی نیست مگر آنکه موجد افعال خود به قصد و اراده باشد. و حال آنکه پیش از این گذشت که خدائی تعالیٰ در خلق افعال و ایجاد آنها مستقل است؛ و معلوم است که مقدور واحد زیر دو قدرت مستقل داخل نمی‌شود.

— گوییم: در قوّت این کلام و متانت آن سخنی نیست، جز اینکه وقتی به برهان ثابت شد که خالق همانا خدائی تعالیٰ است، و به ضرورت قدرت بنده و اراده او را در بعضی از افعال مداخله است مانند حرکت بطش، نه در بعضی دیگر، مانند حرکت ارتعاش، برای رهایی از این تنگی به نقض می‌پردازیم و می‌گوییم که: خدائی تعالیٰ خالق همه چیز است، و بنده کاسب است.

و تحقیق مطلب اینست که صرف کردن بنده قدرت و اراده خود را برای فعل کسب است، و ایجاد کردن خدائی تعالیٰ فعل را به دنبال آن خلق. و مقدور واحد داخل در زیر دو قدرت است، لیکن به دو جهت مختلف. چه فعل مقدور خدائی تعالیٰ است از حیث ایجاد، و مقدور بنده است به جهت کسب. و این اندازه در معنی خلق و کسب ضروری است؛ اگرچه نتوانیم بیشتر از این در تلخیص عبارت روشنگر از حقیقت فعل بنده به خلق خدائی تعالیٰ و ایجاد آن بگوییم، با آنچه در آن بنده را از قدرت و اختیار هست.

و متکلمان را در فرق میان آن دو عبارت‌هایی است، از قبیل اینکه می‌گویند: کسب آن چیزی است که به وسیله آلت واقع می‌شود و خلق آن چیزی است که بدون آلت پدید می‌آید؛ و یا اینکه گویند: کسب مقدوری است که در محلّ قدرت او یعنی بنده واقع شده، و خلق مقدوری است که نه در محلّ قدرت او یعنی بنده واقع شده است؛ و باز گویند کسب آن چیزی است که قادر به آن قدرتش به تنهایی صحیح نیست، و حال آنکه خلق چیزی است که افراد قادر به آن صحیح است.

— و اگر بگویند: با این سخن شما آن چیزی را اثبات کردید که به معتزله از اثبات شرکت نسبت دادید.

— گوییم: شرکت این است که دو تن بر یک چیز اجتماع کنند، و هر یک از آن دو بدانچه اوراست انفراد داشته باشد بدون دیگری، مانند شریکان محله و قریه. و همچنانکه اگر بنده را خالق افعالش فرض کنیم، و صانع را خالق اعراض و اجسام دیگر، به خلاف آنچه وقتی نسبت داده شود کاری به دو چیز به دو جهت مختلف، مانند زمینی که ملک خدائی تعالی باشد از جهت آفریدن، و از آن بندگان باشد به جهت ثبوت تصرف، و مانند فعل بنده که منسوب به خدائی تعالی می شود از جهت خلق و منسوب به بنده می شود به جهت کسب.

— و اگر بگویند: پس چگونه کسب قبیح قبیح و سفاهت آمیز می شود و مایه استحقاق ذم و عقاب می شود به خلاف خلق آن.

— گوییم: برای اینکه ثابت شده است که آفریدگار حکیم است و چیزی را نمی آفریند مگر اینکه آن را عاقبت پسندیده باشد. هر چند که ما بر آن اطلاع نداشته باشیم، و از اینجا جزم می کنیم به اینکه آنچه را که ما از افعال قبیح می شماریم، او را در خلق آنها حکمت ها و مصلحت ها است. همچنانکه در آفرینش اجسام خبیث زیانبار درد آور؛ به خلاف کاسب، که او کار نیک می کند و کار بد هم می کند، و ما کسب او از کار قبیح را، با ورود نهی از آن، قبیح و سفاهت آمیز و مایه استحقاق به نکوهش و شکنجه می شماریم.

— و آنچه از آنها نیکوست یعنی آنچه نیکوست از افعال بندگان. و آن چیزی است که در این دنیا متعلق مدح است و در جهان دیگر ثواب بدان تعلق می پذیرد؛ و گرنه بهتر است آن را به چیزی تفسیر دهیم که متعلق به ذم و عقاب نباشد، تا شامل مباح نیز باشد؛

— به رضای خدائی تعالی یعنی به اراده او بدون اعتراض، و قبیح آنها. چیزی است که در دنیا نکوهش بر آن تعلق یابد، و در آخرت عقاب؛ به رضای او نیست به سبب آنچه از اعتراض در آن است. خدائی تعالی می گوید: «وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكَفْرَ» (زمر، ۳۹)

/ آیه ۷) یعنی اراده و مشیئت و تقدیر و رضا و مَحَبَّت به همه تعلق دارد. و امر جز به حَسَن تعلق ندارد و به قبیح تعلق نمی‌یابد.

— و استطاعت همراه فعل است، برخلاف معتزله — و آن حقیقتِ قدرتی است که فعل بدان صورت می‌گیرد، و این اشارتی است بدانچه صاحب تبصره یاد می‌کند مبنی بر اینکه آن عَرَضی است که خدائی تعالی آن را در حیوان می‌آفریند که بدان افعالِ اختیاری را انجام می‌دهد، و آن علتی برای فعل است.

و جمهور^۱ بر این عقیده‌اند که آن یعنی استطاعت شرطی برای آدای فعل است نه علت آن. (چون علت خداست)

و خلاصه، اُن صفتی است که خدائی تعالی آن را زمان قصدِ اکتساب فعل پس از سلامتِ اسباب و آلات می‌آفریند. پس اگر قصدِ کار نیک کند، خدا قدرتِ فعل خیر را در او می‌آفریند، و اگر قصدِ فعلِ شرّ بکند، خدا قدرتِ فعلِ شرّ را می‌آفریند، و او^۲ ضایع‌کننده قدرتِ فعل خیر باشد، پس سزاوارِ نکوهش و شکنجه می‌شود. و برای همین کافران را ذمّ کرد به اینکه «مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ» (هود، ۱۱ / آیه ۲۰) = نمی‌توانستند بشنوند.

و هرگاه استطاعتِ عَرَض باشد، واجب می‌آید که به زمانِ مقارن فعل باشد و نه سابق بر آن، وگرنه لازم می‌آید که فعل بدون استطاعت و قدرتی بر انجامِ آن واقع شود، به دلیل آنچه گذشت که بقایِ أعراضِ ممتنع است.

— و اگر گویند: چون محال بودنِ بقایِ أعراضِ مسلم گرفته شود پس در امکانِ تجددِ امثال به دنبال زوال، نزاعی نباشد، پس وقوعِ فعل بدون قدرت از کجا لازم می‌آید؟

— گوئیم: ما لزومِ این را ادعا می‌کنیم، هرگاه قدرتی که فعل بدان پدید می‌آید، قدرتِ سابق باشد، ولیکن وقتی که شما آن را مثلی متجدّدِ مُقارنِ بگیریید، اعتراف کرده‌اید به اینکه قدرتی که فعل به سبب آن است جز مقارن با آن نمی‌تواند باشد. آنگاه اگر ادعا کنید که آن را ناچار امثالِ سابقی است، تا بدانجا که ممکن

۱. جمهور یعنی قاطبه اشاعره و اهل سنت.

۲. یعنی بنده.

نیست فعل به نخستین چیزی که از قدرت حادث می‌گردد پدید آید، بیان آن بر شما واجب است.

و اما آنچه می‌گویند که: اگر بقای قدرت سابق را تا لحظه فعل فرض کنیم چه به تجدد امثال، و یا به استقامت بقای اعراض؛ اگر به جواز وجود فعلی به وسیله آن در حالت نخستین بگویند، مذهب خود را ترک کرده‌اند، چه مقارنه فعل را به قدرت جایز شمرده‌اند؛ و اگر به امتناع آن قائل شوند، تحکم و ترجیح بلامرّجح لازم می‌آید، زیرا قدرت به حال خود تغیر نیافته، و در آن معنایی حادث نشده، زیرا حدوث این حال بر اعراض محال است.

و چرا فعل به سبب آن [= استطاعت] در حالت دوم واجب می‌شود، و در حالت نخستین ممتنع، در آن نظر است. زیرا قائلان به وجود استطاعت قبل از فعل قائل به امتناع مقارنه زمانی نیستند؛ و به اینکه حدوث هر فعلی واجب است به قدرتی باشد که البته به زمان سابق بر آن است تا حدوث فعل در زمان حدوث قدرت مقرون به همه شرایط ممتنع باشد. و نیز برای اینکه جایز است که فعل در حالت نخستین ممتنع باشد به سبب انتفای شرطی یا وجود مانعی، و در حالت دوم برای خاطر همه شرایط باشد با اینکه قدرتی که صفت قادر است در هر دو حالت یکسان است.

و از اینجاست که بعضی از متکلمان بر این رفته‌اند که اگر به استطاعت اراده قدرت دربرگیرنده همه شرایط تأثیر اراده شود، حق این است که آن همراه با فعل است، وگرنه قبل از آن است.

و اما امتناع بقای اعراض، مبتنی بر مقدماتی است که بیان آنها دشوار است: و آن چنین است که بقای هر چیزی امری محقق و زاید بر آن است؛ و نیز قیام عرض به عرض ممتنع است، و همچنین قیام آن دو با هم در یک محل ممتنع است.

و چون قائلان به وجود استطاعت پیش از فعل استدلال می‌کنند که: تکلیف پیش از فعل حاصل است، به ضرورت کافر مکلف به ایمان است و ترک‌کننده نماز، پس از رسیدن وقت به انجام دادن آن مکلف است، پس اگر در این زمان استطاعت تحقق نیافته باشد، تکلیف عاجز لازم می‌آید، و آن باطل است.

و مؤلف اشاره به جواب می‌کند و می‌گوید: و این اسم اطلاق می‌شود یعنی لفظ استطاعت، بر سلامتِ اسباب و آلات و جوارح یعنی اندام‌ها، چنانکه در قول خدای تعالی آمده «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا» (آل عمران، ۳ / آیه ۹۷).^۱ و اگر بگویند: استطاعت صفت مکلف است، و سلامتِ اسباب و آلات صفتی

برای او نیست، پس چگونه آن را به این امور تفسیر می‌کنید؟

— گوئیم: مراد سلامتِ اسباب و آلات برای اوست، و مکلف همچنانکه به استطاعت انصاف می‌یابد به سلامتِ اسباب و آلات نیز متصف می‌شود، همچنانکه می‌گویند: هو ذو سلامة اسباب او خداوند اسباب سالم است، جز اینکه به سبب مرگ بودن از آن اسم فاعلی مشتق نشده که آن را بدانها حمل کنند برخلاف استطاعت.

— و صحت تکلیف مستند بر این استطاعت است که همان سلامتِ اسباب و آلات است نه استطاعت به معنی اول. و اگر به عجز عدم استطاعت به معنی اول اراده شده باشد، به محال بودن تکلیف عاجز تسلیم نمی‌شویم، و اگر به معنی دوم اراده شده باشد، لزوم آن را نیز مسلم نمی‌داریم، زیرا جایز است که پیش از فعل، سلامتِ اسباب و آلات حاصل آمده باشد، و اگرچه حقیقت قدرتی که فعل بدان صورت می‌پذیرد حاصل نیامده باشد.

و چنین جواب می‌توان داد که قدرت نزد ابوحنیفه (ره) سزاوار هر دو ضد است — چنانکه قدرت صرف شده به کفر عیناً همان قدرتی است که به ایمان صرف می‌شود. و اختلافی جز در تعلق نیست، و آن موجب اختلاف در نفس قدرت نمی‌شود، چه کافر قادر بر ایمانی است که بدان مکلف شده است، جز اینکه او قدرت خود را صرف کفر کرده، و به جای صرف به ایمان آن را ضایع ساخته تا مستحق نکوهش و عقاب شده است.

و پنهان نماند که در این جواب تسلیمی است به اینکه قدرت پیش از فعل باشد، زیرا قدرت بر ایمان در حال کفر، لامحاله قبل از ایمان باشد.

۱. و [فرض] است بر مردم حج خانه خدا [کعبه] بر آن کس که استطاعت این راه را دارد [و] به سوی آن تواند رفت.

— و اگر جواب دهند که: مراد این است که قدرت اگرچه سزاوار هر دو ضد باشد، لیکن از حیث تعلق به یکی از آندو، جز با او نباشد، چنانکه آنچه مقارنه آن برای فعل لازم است همان قدرت متعلق به فعل است، و آنچه مقارنه آن برای ترک لازم می آورد همانا قدرت متعلق بدان است، و اما نفس قدرت البته مقدم است و به هر دو ضد تعلق دارد.

— گوییم: این از اموری است که نزاعی در آن تصور نمی توان کرد، بلکه نوعی کلام لغو و باطل است، پس در آن تأمل کن!

۱۶. بنده بدانچه در توان او نیست مُکَلَّف نباشد

— و بنده بدانچه در توان او نیست مُکَلَّف نباشد، و یکسان است که در نفس خود ممتنع باشد مانند جمع دوضد. یا در نفس خود ممکن باشد لیکن برای بنده انجام دادن آن ممکن نباشد مانند آفریدن جسم.

و اما آنچه ممتنع است بنابر اینکه خدای تعالی خلاف آن را می‌داند، یا خلاف آن را اراده می‌کند مانند ایمان آوردن کافر و طاعت کردن عاصی، در وقوع تکلیف به آن نزاعی نیست زیرا ایمان و طاعت با نظر به نفس خود برای مُکَلَّف مقدور است.

آنگاه تکلیف نکردن بدانچه در وُشع بنده نیست متفق علیه است، زیرا خدای تعالی می‌گوید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره، ۲ / آیه ۲۸۶) خدا مُکَلَّف نمی‌کند کسی را مگر به اندازه توان او؛ و امر در قول خدای تعالی که «أَنْتُمْ بِنَفْسِكُمْ هَؤُلَاءِ» (بقره، ۲ / آیه ۳۱) مرا آگاه کنید به نام‌های اینان، برای تعجیز یعنی عاجز ساختن و ناتوان نمودن مُکَلَّفات است نه برای تکلیف. و در قول خدای تعالی به حکایت از حال مؤمنان «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» ای پروردگار ما بر ما تحمیل مکن آنچه را که ما را بدان طاقت نباشد (بقره، ۲ / آیه ۲۸۶)، مراد از تحمیل تکلیف نیست، بلکه رسانیدن چیزهایی از عوارض به ایشان است که بدان طاقت ندارند.

و نزاع در باب جواز است، معتزله آن را بنابر قبح عقلی منع کرده‌اند، و حال آنکه اشعری آن را جایز می‌شمارد زیرا او هیچ کاری را برای خدا قبیح نمی‌داند.

و نیز بر نفعی جواز به قول خدای تعالی استدلال کرده‌اند که می‌گوید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره، ۲ / آیه ۲۸۶) خدا هیچکس را مکلف نمی‌کند مگر به اندازه توان او.

— و بیان آن این است که اگر جایز باشد از فرض وقوع آن مُحالی لازم نمی آید، چه به ضرورت محال بودن لازم مایه محال بودن ملزوم می گردد تا معنای لزوم تحقق یابد؛ ولیکن اگر واقع شود دروغ بودن کلام خدائی تعالی لازم می آید، و آن محال است. و این نکته یی است در بیان محال بودن وقوع همه آنچه به علم خدائی تعالی یا اراده یا اختیار او، در باب عدم وقوع آن، تعلق می گیرد.

— و حَلّ آن این است که ما مسلّم نمی داریم که هر چه در نفس خود ممکن باشد، از فرض وقوعش محالی لازم نیاید، و همانا این وقوع واجب می بود اگر آن را امتناع به غیر عارض نمی شد، و گرنه البته جایز است که لزوم آن مُحال باشد، بنابر امتناع به غیر. آیا نمی بینی که خدائی تعالی چون عالم را به قدرت و اختیار خویش ایجاد کرد، و عدم آن در نفس خود ممکن است، با اینکه با فرض وقوع آن تخلّف معلول از علّت تامّه خود لازم می آید، و آن مُحال است.

— و حاصل آنکه، ممکن چنان است که در نفس خود از فرض وقوعش محالی لازم نمی آید — اگر به ذات آن نظر بیفکنند؛ ولی اگر به امری زاید بر نفس نظر داشته باشیم، مسلّم نمی توان داشت که مستلزم مُحالی نباشد.

— و آنچه از درد در ضربت خورده به دنبال ضربت انسان و شکست در شیشه به دنبال شکستن انسان آن را پدید می آید، مؤلف این قید را ذکر می کند تا آن را محلّ خلافی سازد بر اینکه: آیا در این کار بنده را صُنعی هست یا نه. و آنچه شبیه آن است، مانند مرگ به دنبال کشتن، این ها همه مخلوق خدائی تعالی است، به سبب آنچه گذشت که آفریدگار تنها خدائی تعالی است، و اینکه ممکنات بی واسطه مستند به او هستند.

— و معتزله چون بعضی افعال را به غیر خدائی تعالی نسبت می دهند، می گویند: اگر فعل از فاعل نه به واسطه فعل دیگری صادر شود، آن فعل به طریق مباشرت است، و گرنه به طریق تولید خواهد بود. و معنای آن این است که فعل برای فاعل خود انجام دادن کار دیگری را ایجاب می کند، مانند حرکت دست که موجب حرکت کلید می گردد، پس درّ حاصلی از ضرب و شکستگی پدید آمده از شکستن است و مخلوق خدائی تعالی نیست.

و نزد ما: همه به آفرینش خدائی تعالی است، و بنده را در آفریدن آنها صُنعی نیست. و سزاوارتر این است که به تخلیق مقید نباشد، زیرا آنچه را که ایشان آن را متولّدات می خوانند بنده را در آن اصلاً صُنعی نیست.

اما تخلیق یعنی آفریدن [از بنده] نیست برای آنکه این کار از بنده محال است، و اما اکتساب نیز [از بنده] نیست زیرا بنده را محال است که چیزی را که قائم به محلّ قدرت نیست کسب کند، و از اینجا است که بنده به عدم حصول آنها تمکُنّی ندارد، به خلاف افعالِ اختیاریِ خودش.

۱۷. مقتول به أَجَل خودش می میرد

و مقتول به أَجَل خود می میرد یعنی در وقتی که برای مرگ او مقدّر شده است، نه چنانکه بعضی از معتزله گمان کرده اند که مقصود از آن اینست که خداوند اجل را بر وی قطع کرده است.

ماراست که بگوییم که خدائی تعالی به أَجَل های مردم حکم کرده بنابر آنچه بدون تردیدی معلوم است و بنابر اینکه چون اجل ایشان فرارسد ساعتی تأخیر نکنند و ساعتی پیش نیفتند.

و معتزله احتجاج کرده اند به احادیثی که دالّ بر این است که برخی از طاعات در عمر می افزاید، و به اینکه اگر [مقتول] به أَجَل خود بمیرد، قاتل سزاوار نکوهش و شکنجه نباشد و دِیه هم بر او لازم نیاید و همین طور قصاص. زیرا موتِ مقتول به خلق و کسبِ خود او نیست.

و جواب از قسمت اوّل این است که خدائی تعالی می دانست که اگر او این طاعت ها را نکرده بود، البته عمرش چهل سال می بود، لیکن او می دانست که اگر مقتول این طاعت ها را بکند، و عمرش هفتاد سال شود، این افزونی بدین طاعت نسبت می یافت بنابر علم خدائی تعالی که اگر آن عبادات نبودند، این افزونی نیز هرگز وجود نمی یافت.

و جواب از قسمت دوم این است که وجوب عقاب و ضمان بر قاتل، تبعیدی است، زیرا مرتکب کاری نهی شده گشته، و کسبِ او فعلی است که خدائی تعالی به دنبال آن مرگ را می آفریند به طریقی که عادت بر آن جاری است؛ زیرا قتل فعل قاتل است به کسب، و اگرچه به خلق از آن او نبوده. و مرگ قائم به میّت است که

مخلوقِ خدائی تعالیٰ است، و بنده را در آن نه به خلق کردن و نه به کسب کردن صنعی بوده است.

و پایه این استدلال بر این است که مرگ امری وجودی است به دلیل آنکه خدائی تعالیٰ می‌گوید «خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» آفرید مرگ را و زندگی را. (ملک، ۶۷/ آیه ۲) و بیشتر متکلمان گویند که: مرگ امری عدمی است، و معنای خلقِ موت تقدیر آن است.

و أَجَلِ یکی است، نه چنانکه بعضی گمان کرده است که مقتول را دو أَجَل باشد: کشته شدن و مردن. و اینکه اگر شخص کشته نشود تا زمانِ اجلش که همان مرگ باشد زندگانی می‌کند. و نیز برخلاف زعم فیلسوفان است که می‌گویند حیوان را أَجَلِ طبیعی است، و آن زمان مرگش است و آن به سبب تحلیل رفتن رطوبتِ بَدَنِّش و انطفای دو حرارتِ غریزی^۱ باشد؛ و نیز اجل‌های اخترامی^۲ — برخلاف مقتضای طبیعتِ او — که به حَسَبِ آفات و امراض باشد.

۱. دو حرارتِ غریزی عبارتند از: حرارت حاصل در اندرون انسان؛ و دیگری حرارت حاصل از اندام‌ها. در این باب سخنانِ دیگری هم گفته‌اند (صدرا، آسفار، ۲/ ۲۲-۲۴، چاپ سنگی).

۲. أَجَلِ یا موت یا مرگ بر دو نوع است: ۱- طبیعی، و آن عبارت از این است که به تعبیر فیلسوفان رطوبت بدن و حرارت‌های غریزی آن پایان می‌یابد و حیاتش خاموش می‌شود؛ ۲- موت اخترامی است که بر اثر آفات و قتل و امراض همچون سل و وباء و سرطان پدید می‌آید.

۱۸. حرام روزی است

و حرام روزی است، زیرا رزق نامی است برای هر آنچه خدا فراراه حیوان قرار می دهد تا آن را بخورد. و آن ممکن است حلال باشد و ممکن است حرام. و این سزاوارتر است از تفسیری که از روزی کرد بدانچه حیوان از آن تغذیه می کند، زیرا که این قسمت دوم از معنای اضافه [حرام] به خدائی تعالی خالی است. با اینکه این مطلب در مفهوم رزق معتبر است.

و نزد معتزله، حرام رزق نیست، زیرا ایشان گاه آن را به مملوکی تفسیر می کنند که مالک آن را می خورد؛ و گاه به چیزی تفسیر می کنند که از انتفاع به آن مانعی نیست، و این جز حلال نباشد.

ولیکن بر قسمت اول این اشکال لازم می آید که آنچه چهارپایان می خورند رزق نباشد؛ و بر هر دو وجه این اشکال لازم می آید که: هرکس طول عمر خود را حرام خورده، خدا اصلاً به وی روزی نداده است.

و مبنای این اختلاف بر این است که نسبت روزی دادن به خدائی تعالی در معنی رزق معتبر است^۱ و اینکه روزی دهنده‌یی جز خدا نیست، و در عین حال بنده خدا برای خوردن حرام نکوهش شده و عذاب خواهد دید، و حال آنکه آنچه مستند به خدائی تعالی باشد قبیح نباشد، و مرتکب آن یعنی خوردنده حرام سزاوار نکوهش و عذاب نباشد.

و جواب این است که این به سبب بدی مباشرت به اسباب روزی و گزینش از

۱. «و تَزُوُّقٌ مِّنْ تَشَاءِ يَغْتَنِي حِسَابُ» (آل عمران، ۳/ ۲۷) و روزی می دهی [ای خدای ما] به هرکس که بخواهی بیرون از شماره. و آیات بسیار دیگر (المعجم المفهرس، زیر «رزق»).

سوی بنده است و همه روزی خود را چه حلال و چه حرام تمام می‌گیرد تا تغذیه به وسیله آن حاصل گردد.

و تصوّر نمی‌توان کرد که انسان روزی خود را نخورد یا غیر او روزی او را بخورد، زیرا آنچه را که خدا به عنوان غذا برای شخصی مقدّر ساخته واجب است که آن را بخورد، و ممتنع است که غیر او آن را بخورد. و اما به معنای مُلک ممتنع نیست.^۱

۱. یکی ملک دیگری را از هرگونه که باشد - بخورد ممتنع نیست.

۱۹. خدای تعالی گمراه می‌کند آن را که می‌خواهد و راه می‌نماید آن را که می‌خواهد

و خدای تعالی گمراه می‌کند آن را که می‌خواهد و راه می‌نماید آن را که می‌خواهد، و این به معنای آن است که ضلالت و گمراهی را می‌آفریند، زیرا تنها او آفریدگار است. و در تقیید به مشیث اشاره به این است که مراد به هدایت بیان راه حق نیست، زیرا در حق همه عام است، و نه به اضلال مراد گمراه ساختن بنده یا گمراه خواندن اوست، زیرا برای تعلیق این کار به مشیث خدا معنایی نیست. بلی البتّه هدایت مجازاً و به شیوه سَبَبِیَّت به پیامبر (ص) نسبت داده می‌شود همچنانکه به قرآن نسبت داده می‌شود.

و نیز اضلال را مجازاً به شیطان اسناد می‌دهند همچنانکه به بُتان.

آنگاه آنچه در کلام بزرگان و مشایخ مذکور است این است که: هدایت نزد ما خلقی اهتدا یعنی آفرینش هدایت یافتن است و مانند این عبارت که «هَدَاهُ اللَّهُ تَعَالَى فَلَمْ يَهْتَدِ» (= خدای تعالی او را هدایت کرد و هدایت نیافت) مجازی است از دلالت و دعوی به هدایت یافتن.

و نزد معتزله، آن یعنی هدایت بیان طریق صواب است، و آن باطل است، زیرا خدای تعالی گوید: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ» (قصص، ۲۸ / آیه ۵۶) و آن حضرت می‌گوید: «اللهم اهْدِ قَوْمِي» خدایا قوم مرا هدایت کن؛ با اینکه او راه را بیان کرد و به هدایت یافتن دعوتشان کرد.

و مشهور این است که هدایت نزد معتزله دلالتی است که طالب را به مطلوب

برساند؛ و نزد ما عبارت از دلالت بر طریقی است که طالب را به مطلوب می‌رساند خواه وصول و اهتدا حاصل بشود یا حاصل نگردد.

۲۰. آنچه برای بنده اصلح است بر خدائی تعالی واجب نیست

و آنچه برای بنده اصلح است، آن بر خدائی تعالی واجب نیست، و گرنه کافر فقیرِ معذّب در دنیا و آخرت را نمی آفرید؛ و آنچه را که از وی بر سرِ بندگان می رود وجود نمی داشت، و استحقاقِ شکر در هدایتِ آفریدگان واجب نمی بود، و اگر انواع خیرات را بر بندگان افزایه می کرد برای این بود که واجبی را ادا کرده باشد.

و نیز نمی بایست امتنانِ خدا بر پیامبر (ص) برتر از امتنان بر ابوجهل... باشد، اگر برای هریک از آندو غایت مقدورِ خود را از اصلح و سزاوارتر انجام می داد، و نیز نمی بایست برای سؤال از عصمت و توفیق و کشفِ زیان و بسط در فراوانی و آسانی معنایی باشد، زیرا آنچه را که در حقّ هریک از ایشان انجام نداده، آن به عنوان مفسده‌یی برای او بود، و خدائی تعالی را واجب بوده که آنها را ترک کند، و در آن صورت در قدرتِ خدائی تعالی به نسبت با مصالح مردم چیزی باقی نمی ماند، زیرا هرچه کرده بود انجام اموری بوده که بر وی واجب بوده است.

و به جانم سوگند که مفاصد این اصل - یعنی وجوبِ اصلح -، بلکه بیشتر اصول معتزله، ظاهرتر از آنست که پنهان بماند، و بیشتر از آنست که بتوان برشمرد. و این به سبب قُصورِ ایشان در [فهم] معارف الهی، و رُسوخِ قیاسِ غایب بر شاهد در سرشتِ آنهاست. و غایت تشبُّثِ ایشان در این اصل آن است که: ترکِ اصلح بخل و سَفَه است. و جواب آن این است که: منع آنچه هست، حقّ منع کننده است، و می تواند از آنچه دارد و می تواند منع کند. و حال آنکه به دلایل قاطع کرم و حکمت و لطفش ثابت شده، و علم او به پایانه‌های کارها محض عدل و حکمت است. از این گذشته کاش می دانستم که معنای وجوبِ شی بر خدائی تعالی کدام است؟ زیرا معنای آن این است

که ترک کننده اش سزاوار نکوهش و عقاب باشد، و آن ظاهر است نه لزوم صدور آن از او به نحوی که ترک آن نتواند بکند، زیرا این امر مستلزم محالی از نوع سَفَه یا جهل یا عبث یا بُخل یا مانند آن می شود، چه [این عقیده] ردّی است برای قاعده اختیار و میلی است به فلسفه که عیب و عَوَارِ آن آشکار است.

۲۱. عذاب قبر و نعمت‌های آن حق است

و عذاب قبر برای کافران و برای بعضی از عاصیان مؤمنان است. و بعضی را مخصوص کرد زیرا از ایشان کسانی هستند که خدای تعالی نمی‌خواهد او را تعذیب کند، پس عذاب نمی‌شود؛ و نعمت دادن اهل طاعت در قبر [حق است] بدانچه خدای تعالی می‌داند و آن رامی‌خواهد.

و این سزاوارتر است از آنچه در عامه کتب می‌آید از اقتصار بر اثبات عذاب قبر بدون آنکه از نعمت دادن او یاد می‌شود، بنابر اینکه نص‌های وارد در آن باب بیشتر است، و به دلیل اینکه عامه اهل قبور کافران و عاصیان‌اند^۱، پس تعذیب به یادکردن سزاوارتر است.

و نیز سؤال مُتَکَرِّر و نکیر هست، و آن دو، فرشتگانی هستند که وارد قبر می‌شوند، و از بنده درباره پروردگارش و دینش و پیامبرش سؤال می‌کنند.

سید ابوشجاع^۲ گفته است: کودکان را سؤال باشد، و نیز پیامبران را نزد برخی از متکلمان. و این امر ثابت است یعنی همه این امور ثابت است، البته به دلایل سمعی، زیرا آنها امور ممکنه است که صادق^۳ از آنها به وسیله نصوص سخن گفته. خدای تعالی می‌گوید: «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر، ۴۰ / آیه ۴۶)، و باز می‌گوید: «أُغْرِقُوا وَادْخِلُوا نَارًا» (نوح، ۷۱ / آیه ۲۵)؛ و پیامبر (ص) می‌گوید: «استنزهوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ» = پاکی

۲. سید ابوشجاع را نیافته‌ام.

۱. از کجا می‌داند که عامه اهل قبور کافران و عاصیان‌اند؟!

۳. صادق = رسول اکرم (ص).

بعجوبید از شاشه کردن [بِر قبور] زیرا که اصل عذابِ قبر از آن کار است. و آن حضرت (ص) می‌گوید اینکه خدائی تعالی می‌گوید: «يُبَيِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَآلِآخِرَةِ» (ابراهیم، ۱۴ / آیه ۲۷)، آیه در عذابِ قبر فرود آمده است، زیرا وی را گویند: «پروردگارت کیست؟ دینت چیست؟ و پیامبرت کدام است؟ پس گوید: پروردگارم الله است، و دینم اسلام است و پیامبرم محمد (ص)». و باز پیامبر (ص) می‌گوید: «هرگاه مرده را در گور نهند دو فرشته سیاه چشم و آبی چشم می‌آیند که یکی از آن دو را منکر و دیگری را نکیر گویند... تا پایان حدیث؛» و باز آن حضرت (ص) می‌گوید: «گور باغی از باغ‌های بهشت یا گودالی از گودال‌های دوزخ باشد».

و کوتاه سخن آنکه احادیث وارد شده در این معنی، و در باب بسیاری از احوال آخرت در معنی متواتر است، هرچند یک‌یک آنها به حدّ تواتر نرسیده است. و بعضی از معتزله و روافض عذابِ قبر را انکار کرده‌اند، زیرا می‌گویند: مرده همچون جماد است و حیات و ادراک ندارد، پس عذاب کردن او مُحال باشد. و جواب از آن است که جایز است که خدائی تعالی در همهٔ اندام‌ها یا برخی از آنها نوعی از حیات به اندازه‌ی بی که الم عذاب را یا لذت تنعیم را دریابد بیافریند، و این مستلزم بازگردانیدن روح به بدن او نیست، و نیز لازم نیست حرکت کند و اضطراب یابد یا اثر عذاب را بر روی خود ببیند، تا بدانجا که غرقه در آب یا آنکه توسط جانوران خورده شده یا در هوا مصلوب گشته عذاب کرده شوند و اگرچه ما بر [چگونگی] آن آگاه نشویم. و هرکس در شگفتی‌های مُلْکِ خدائی تعالی و ملکوت او و غرایب قدرت و جبروت او تأمل کند، امثال این کارها را بعید نشمارد تا چه رسد به استحاله.

و باید دانست که چون احوالِ قبر از اموری است که حدّ وسط میان امرِ دنیا و آخرت است، آن را جداگانه یاد کرد، آنگاه به بیانِ حقیقتِ حشر و تفصیلِ آنچه به امور آخرت تعلق دارد مشغول گشت.

و دلیل همهٔ آنها این است که: این همه امور ممکن است که صادق بدان‌ها خبر

داده و کتاب و سنت بدان ها ناطق است، پس [درستی] آنها ثابت است. و به حقیقت هریک از آنها به تحقیق و تأکید تصریح کرده، و به شأن هریک از آنها اعتنا داشته، لذا می گوید: و بعث — که عبارت است از اینکه خدای تعالی مردگان را از گورها برمی انگیزد بدین نحو که اجزای اصلی آنها را گرد هم می آورد و جان های آنها را به آنها باز می گرداند — حق است؛ بنابر قول خدای تعالی «ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ» (مؤمنون، ۲۳ / آیه ۱۶) و باز می گوید: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (یس، ۳۶ / آیه ۷۹) و جز این ها از نص هایی که قطعاً به حشر اجساد ناطق است.

و فیلسوفان آن را بنابر امتناع اعاده معدوم به عین آن انکار می کنند^۱، و آن با اینکه مطلبی است که بر اثبات آن دلیل قابل اعتنایی ندارند، مُضَرِّ به مقصود نیست، زیرا مراد ما این است که: خدای تعالی اجزای اصلی بدن انسان را گرد هم می آورد، و روح او را به وی باز می گرداند، چه این را اعاده معدوم بعینه بخوانند یا نخوانند. و بدین ترتیب آنچه می گویند ساقط می گردد مبنی بر اینکه اگر انسان انسانی را بخورد، به نحوی که جزئی از بدن او شود، پس این اجزا در آنها اعاده می شود و آن محال است، یا در یکی از آنها، پس دیگری به همه اجزای خود اعاده نمی شود. و این برای آنست که اعاده شده همانا اجزای اصلی باقی مانده از آغاز عمر تا پایان آن است، و اجزای خورده شده فضله یی در اکل است نه اجزای اصلی.

و اگر بگویند: این قول به تناسخ است، زیرا بدن دوم بدن اولی نیست، به دلیل آنکه در حدیث وارد شده که «بهشتیان بی مو و امرد باشند و بر پلک هاشان سیاهی باشد، و دوزخی دندانانش مانند کوه اُحُد باشد»^۲، و از اینجاست که گفته اند: «هیچ مذهبی نیست مگر اینکه تناسخ را در آن قدمی راسخ باشد»^۳؛

گوییم: تناسخ زمانی لازم می آید که بدن دوم از اجزای اصلی برای بدن اول خلق

۱. حاجی سبزواری می گوید (منظومه، ۱۸۱، ناصری):

اعادة المعدوم ممّا امتنعاً و بعضهم فيه الضرورة ادّعى

= بازگردانیدن معدوم از اموری است که ممتنع است (به قول فیلسوفان) و بعضی از آنان (یعنی مؤمنان و مسلمانان) ضرورت اعاده معدوم را ادعا کرده اند.

۲. سیوطی، جامع صغیر، ۱/۱۸۹.

۳. شهرستانی نیز در الملل والنحل (۱۷۲)، چاپ محمد سید گیلانی (این عبارت را آورده است.

نشده باشد، و اگر مانند این [حالت] را تناسخ خوانند، این نزاع در مجرد اسم باشد، و نه دلیلی بر محال بودن اعاده روح به مانند این بدن باشد، بلکه دلایل بر حق بودن آن قائم است، حال چه آن را تناسخ بگویند یا نه.

۲۲. وُزن در آن روز حق باشد

و وزن حق است، بنابر اینکه خدائی تعالی می گوید: «وَأَلْوَزُنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ...» (اعراف، ۷ / آیه ۸) = و سنجش [اعمال] در آن روز [= رستاخیز] حق است. پس کسانی که ترازوی ایشان سنگین باشد، هم ایشان رستگارانند. و میزان عبارت از چیزی است که به وسیله آن کیفیتِ مقادیر اعمال شناخته می شود. و عقل از ادراکِ کیفیت آن قاصر است.

و معتزله آن را انکار می کنند زیرا که اعمالِ اعراض اند، و اگر اعاده آنها ممکن باشد وزن آنها ممکن نیست، زیرا آنها برای خدائی تعالی معلوم است، پس وزن آنها عَبت است.

و جواب این است که در حدیث وارد شده است که کتاب های اعمال وزن می شوند، پس در آن اشکالی نیست. و بنابر فرض اینکه افعال خدا به اغراض معلل باشد، شاید که در وزن حکمی هست که ما بر آن آگاه نمی شویم. و عدم اطلاع ما بر حکمت موجب عَبت نمی شود.

۲۳. کتاب [چیزی] است که طاعاتِ بندگان و گناهانشان در آن ثبت شده

و کتاب آن چیزی است که طاعاتِ بندگان و گناهانشان در آن ثبت شده، که برای مؤمنان از پیش رویشان آورده می‌شود، و برای کافران از سمت چپ و پشت سرشان، حق است، زیرا خدای تعالی می‌گوید: «وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا» (اسراء، ۱۷ / آیه ۱۳) = و برای او روز رستاخیز کتابی بیرون می‌آوریم که آن را گشوده می‌یابد» و باز می‌گوید: «فَأَمَّا مَنْ أُوْقِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا» (انشقاق، ۸۴ / آیه ۸-۷) = و اما آنکس که کتابش را به دست راست او دهند با وی حساب کنند حسابی آسان. و مؤلف کتاب از ذکر حساب سکوت کرده و به بیان کتاب اکتفا کرده است.

و معتزله کتاب را نیز انکار کرده‌اند و آن را عبث پنداشته‌اند، و جواب همان است که [در بیان وزن] گذشت.

۲۴. سؤال حقّ است

و سؤال حقّ است، زیرا خدائی تعالی می گوید: «لنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (حجر، ۱۵ / آیه ۹۲) = البته بپرسیم ایشان را همه. و بنابر آنچه آن حضرت (ص) می گوید: «اللَّهُ يُدْخِلُ الْمُؤْمِنَ، فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهُ وَيَسْتَرِهِ. فَيَقُولُ: اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا؟ اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ أَيْ رَبِّ؛ حَتَّى إِذَا قَرَّرَهُ بِذُنُوبِهِ، وَرَأَى فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ قَدْ هَلَكَ. قَالَ تَعَالَى: سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا، وَ أَنَا أَغْفِرُ هَآلِكَ الْيَوْمَ، فَيُعْطَى كِتَابَ حَسَنَاتِهِ» = خدا به مؤمن نزدیک شود، پس کنف خود را بر روی او نهد و او را بپوشاند، و گوید: آیا فلان گناه خود را می شناسی آیا فلان گناه [خود] را می شناسی؟ بنده مؤمن گوید: آری ای پروردگار من. تا چون به گناهانش اقرار داد، و در نفس خود چنان دید که هلاک خواهد شد، خدائی تعالی گوید: آنها را بر تو در دنیا پوشانیدم، و امروز آنها را برای تو بخشیدم، پس کتاب حسناتش را به دست راست او دهند.^۱

و اما کافران و منافقان را بر سرِ آفریدگان ندا دهد که «هُؤَلاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ الْآلَفَنَةَ اللَّهُ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هود، ۱۱ / آیه ۱۸) = اینان کسانی اند که پروردگارشان را تکذیب کردند آگاه باشید که لعنت خدا بر ستمکاران است.

۱. کَنَفٌ: جانب؛ سایه. و کَنَفٌ: شانه، دوش. حدیث بالفظه کَنَفٌ و به صورتی مبسوط تر در جامع صغیر (۱/۱۲۹، مصر، ۱۹۵۴، چاپ مصطفی محمد عماره) اثر سیوطی آمده است.

۲۵. حوض حق است

و حوض حق است، بنابر قول خدائی تعالی که: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» (کوثر، ۱۰۸/ آیه ۱) = ما کوثر را به تو بخشیدیم. و رسول (ص) گوید: «حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ وَ زَوَانِيهِ سَوَاءٌ، وَ مَائُهُ أَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَ رِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ، وَ كِيزَانُهُ أَكْثَرُ مِنْ نُجُومِ السَّمَاءِ؛ مَنْ يَشْرَبُ مِنْهَا فَلَا يَظْلَمُ أَبَدًا» = حوض من مسیر یک ماه است و گوشه های آن برابرست [= عرض آن مانند طولش است، لذا به شکل مربع است و مساحت آن را نمی داند جز کسی که آن را آفریده است]، و آب آن سفیدتر از شیر است، و بوی آن از مُشگِ دلاویز تر است، و کوزه های آن بیشتر از ستارگانِ آسمان است؛ هر کس از آن بنوشد هرگز تشنه نمی شود. و احادیث در این باب بسیار است.

۲۶. صراط حق است

و صراط حق است، و آن پلی است که بر روی دوزخ کشیده است که نازک‌تر از موی و تیزتر از شمشیر است. اهل بهشت از آن می‌گذرند، ولیکن گام‌های دوزخیان بر روی آن بلغزد.^۱

و این قول را بیشتر معتزله انکار کرده‌اند، زیرا که عبور از آن ممکن نیست، و اگر ممکن هم باشد مایه عذاب مؤمنان باشد.

و جواب این است که: خدای تعالی قادر است که عبور بر آن را ممکن سازد و آن را بر مؤمنان آسان سازد، و چنانکه برخی از آنها از روی آن همچون برقی خاطف بگذرند و برخی مانند بادِ وزنده و برخی همچون اسب، و جز این‌ها، چنانکه در حدیث وارد شده است.

۱. خواجه نصیر طوسی در این باره گوید «... و آنچه در بعضی اشاراتِ نوامیس آمده است که صراطِ خدای از موی باریک‌تر و از شمشیر تیزتر بُود عبارت از صعوبتِ التزامِ طریقِ فضایل باشد...» (اخلاق ناصری، ۱۸، مینوی - حیدری، خوارزمی، ۱۳۶۰ هـ. ش.).

۲۷. بهشت و دوزخ حق است

و بهشت و دوزخ حق است، زیرا آیات و احادیثی که درباره آن دو وارد شده مشهورتر از آن است که پنهان بماند و بیشتر از آن است که شماره توان کرد. و منکران تمسک به این کرده‌اند که بهشتی بدین صفت وصف شده است که عرض آن مانند عرض آسمان‌ها و زمین است، این در عالم عناصر محال است، و در عالم افلاک داخل کردن عالمی در عالم دیگر است، یا عالم دیگری که خارج از آن است، و این مستلزم جواز خرق و الثام است^۱، و آن باطل است. گوییم: این بر پایه اصل فاسد شماس، و ما درباره آن در جای خود سخن گفته‌ایم.

و آن دو، یعنی بهشت و دوزخ، اکنون خلق شده‌اند و موجود هستند، و این برای تأکید و تکرار است.

و بیشتر معتزله، گمان برده‌اند که آن دو روز جزا آفریده می‌شود. دلیل ما، قصه آدم و حواء (ع) است و سکنی دادن آنها در بهشت است و نیز آیات آشکاری که در آماده بودن آن دو آمده است مانند: «أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران، ۳ / آیه ۱۳۳) = آماده شده است برای پرهیزگاران؛ و نیز «أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (بقره، ۲ / آیه ۲۴)، چه در عدول از ظاهر ضرورتی وجود ندارد.

و اگر با این قول، به آیاتی مانند این معارضه کنند که «تِلْكَ الْأَمْثَلُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا

۱. خرق و التیام (شکافتن و پیوستن) اصطلاح فیلسوفان است و می‌گویند: اجرام سماوی شکافته و پیوسته نشوند. امام فخر رازی در تفسیر کبیر (زیر آیه «یوم تشقق السماء» فرقان، ۲۵ / آیه ۲۵) گوید: «حدیث امتناع الخرق والتیام حدیث اللثام» این سخن که شکافتن و پیوستن اجرام سماوی یعنی آسمانها ممتنع است سخن لثیمان است یعنی فیلسوفان!

لِّلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا» (قصص، ۲۸ / آیه ۸۳)؛

گوییم: این احتمال حال و استمرار می‌کند، و اگر آن را مسلم نیز بدانیم، باز قصه آدم از معارضه سالم می‌ماند. آنان می‌گویند: اگر بهشت و دوزخ هم اکنون موجود باشد، هلاک اهل بهشت جایز نباشد، زیرا خدائی تعالی می‌گوید: «أَكُلْهَا دَائِمًا» (رعد، ۱۳ / آیه ۳۵) = خوردنی‌های آن پایدار باشد، لیکن لازم باطل است، چه خدائی تعالی گوید: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۲۸ / آیه ۸۸) = همه چیز هلاک شود مگر ذات او.

گوییم: پنهان نیست در اینکه دوام خوردن [طعام] بهشتی به عین آن ممکن نیست، و همانا مراد به آن دوام این است که هرگاه از آن چیزی فانی شود چیزی به بدل آن بیاید، و این یک لحظه هم منافی هلاک نیست.

جز اینکه هلاک مستلزم فنا نیست، بلکه خارج شدن از انتفاع در معنی آن کافی است، و اگر این نکته را مسلم هم بدانیم جایز باشد که مراد از آن یکی باشد که هر چیزی که ممکن است در حد ذات خویش هالک است، بدین معنی که وجود امکانی با نظر به وجود واجب، به منزله عدم است.

— و آن دو باقی باشند و فنا نپذیرند، و نیز ساکنان آن دو فانی نباشند؛ یعنی دائم باشند و عدم پایدار بر آن دو طاری نگردد، زیرا خدائی تعالی در حق هر دو گروه بهشتی و دوزخی می‌گوید: «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (نساء، ۴ / آیه ۱۶۹)

— و اما اینکه گفته‌اند که آن دو هلاک می‌شوند، و اگرچه یک لحظه باشد، تا تحقیقی برای گفتار خدائی تعالی باشد که «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»، منافی بقا بدین معنی نیست، بنابر اینکه در آیه دلالتی بر فنا نیست.

و جهیمه بدین رفته‌اند که این دو فانی نمی‌شوند و اهل آن دو فانی می‌شوند، و آن قولی است باطل و مخالف کتاب و سنت و اجماع است، و برضد آن شبهه‌ی وجود ندارد تا چه رسد به حجتی.

۲۸. گفتار درباره گناهان کبیره

و کبائر، چنین است که روایات درباره آن اختلاف دارد، و از ابن عمر روایت شده که آن نه چیز است: انباز دانستن به خدا؛ قتل نفس بدون حق؛ و قَذْفِ مُحْصَنَه؛ زنا؛ فرار از جنگ با دشمن دین (زَخْف)؛ سِخْر؛ خوردن مال یتیم؛ و عاق و الدینِ مسلمان؛ و الحاد در حَرَم. و ابوهریره بر این نکات رباخوردن را افزوده؛ و علی (رض) دزدی و شراب‌خواری را افزوده است. و گفته‌اند: هر چیزی که فساد آن مانند چیزهایی که یاد شده یا از آنها بیشتر باشد [جزو کبائر است]؛ و گفته‌اند هر چیزی که شرع درباره آن بویژه وعید داده؛ و گفته‌اند: هر معصیتی که بنده بر آن اصرار ورزد، آن کبیره است، و هر معصیتی که از آن استغفار کند آن صغیره است.

و صاحب کفایه^۱ گوید: درست این است که این دو دو نام اضافی اند^۲ که به ذات خودشان شناخته نمی‌شوند، پس هر معصیتی وقتی به مافوق خود نسبت داده شود صغیره است، و اگر به مادون خود نسبت داده شود، آن کبیره است؛ و کبیره مطلقه عبارت از کفر است، زیرا هیچ گناهی بزرگ‌تر از آن نیست. و در جمله، مراد از کبیره در اینجا اموری غیر از کفر است.

بنده مؤمن از ایمان خارج نمی‌شود؛ به سبب بقای تصدیقی که همان حقیقت ایمان است، برخلاف معتزله، چه به گمان ایشان مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر. و این همان منزلت میان دو منزلت است؛ بنابر اینکه اعمال پیش ایشان جزئی از حقیقت

۱. یعنی نورالدین ابوبکر احمد بن محمود صابونی بخاری حنفی (وفات، ۵۸۰ هـ. ق.) که تفتازانی در شرح عقاید از آن چندبار نقل کرده است (حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲/۳۲۴، آستانه، ۱۳۱۰ هـ. ق.).

۲. یعنی متضایف‌اند و یکی بدون دیگری تحقق نمی‌یابد و معنی پیدا نمی‌کند.

ایمان است.

و نه او را یعنی بنده مؤمن را داخل در کفر می‌کند^۱، برخلاف خوارج، زیرا ایشان بدین رفته‌اند که مرتکب کبیره، و بلکه صغیره نیز کافر است. و میان کفر و ایمان واسطه‌یی نیست.

و ما را چند وجه^۲ است:

نُخست اینکه: همچنانکه پس از این بیان خواهد شد حقیقت ایمان همان تصدیق قلبی است. و مؤمن را از اِتْصافِ به آن بیرون نمی‌آورد مگر آن چیزی که مُنافی آن باشد. و مجرّد اقدام بر کبیره به سبب غلبه شهوت یا حمیت یا اَنْفَت یا کسالت، بویژه اگر همراه با خوفِ عقاب و اُمید عفو و عزم بر توبه باشد، منافی با آن یعنی بقای ایمان نیست.

بلی اگر به طریق استحلال و استخفاف باشد کفر است، زیرا این دو علامتِ تکذیب باشد، و نزاعی نیست در اینکه از گناهان آنچه شارع آن را نشانه‌یی برای تکذیب قرار داده و علم به چنین بودن آنها به دلیل‌های شرعی ممکن است مانند نماز بُردن به بُتان و انداختن مصحف در قاذورات، و تَلْفُظ به کلمات کفر و مانند این‌ها از آنچه به دلایل ثابت شود، البتّه کفر است، و با این بیان حلّ می‌گردد آنچه گفته‌اند که: ایمان هرگاه عبارت از تصدیق و اقرار باشد، سزاوار است که مُقرّر و تصدیق‌کننده کافر نباشد به افعال کفر و الفاظ آن تا زمانی که تکذیب یا شکّ او تحقّق نیافته باشد.

— دوم اینکه: آیات و احادیثی هست که ناطق به اطلاق مؤمن بر عاصی است مانند اینکه می‌گوید: «یا ایّها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی الْقَتْلِ» ای کسانی که قصاص در باب کشتگان بر شما واجب شده (بقره، ۲ / آیه ۱۷۸) و باز می‌گوید: «یا ایّها الذین آمنوا توبوا الی الله توبهً نصوحاً» (تحریم، ۶۶ / آیه ۸) ای کسانی که ایمان آورده‌اید توبه کنید به سوی خدا توبه‌یی مخلصانه؛ و باز می‌گوید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا» (حجرات، ۴۹ / آیه ۹)، و همانند این آن بسیار است.

— سوم اینکه: اجماع امت از روزگار پیامبر (ص) تا روزگار ما چنین بوده است که

۱. یعنی معصیت کبیره.

۲. وجه = جواب.

هر کس اهل قبله باشد ولو بی توبه مرده باشد بر وی نماز گزارند و دعاء و استغفار بر او کنند، با علم به ارتکاب کبائر از سوی وی، بعد از اتفاق به اینکه این کار جز بر مؤمن جایز نیست.

و معتزله به دو دلیل احتجاج کرده‌اند:

— نخست اینکه: اَمّت پس از اتّفاقیان بر اینکه مرتکب کبیره فاسق است، و اختلاف کردند در اینکه او مؤمن است و آن مذهب اهل سنت و جماعت است — یا کافر است، و آن مذهب خوارج است — یا منافق است، و آن قول حسن بصری است — پس ما آنچه را که مُتَّفَقٌ علیه است گرفتیم، و آنچه را که مختلف فیه است ترک کردیم، و اکنون گوییم که: او فاسق است، و نه مؤمن و نه کافر و نه منافق است.

و جواب این است که گوییم: این اِحداث و تکیه بر قول مخالف است زمانی که سَلَف بر آن اجماع کرده‌اند مبنی بر اینکه منزلتی میان دو منزلت وجود ندارد، پس باطل باشد.

— دومی اینست که او مؤمن نیست، زیرا خدائی تعالی می‌گوید: «أَقْنِ كَان مُؤْمِنًا كَمَنْ كَان فَاسِقًا» (سجده، ۳۲ / آیه ۱۸) آیا آنکه مؤمن است مانند کسی باشد که فاسق است؟ و اینجا مؤمن را در مقابل فاسق قرار داد. و نیز قول آن حضرت (ص) که می‌گوید: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ»^۱، و نیز قول آن حضرت (ص) «لَا إِيْمَانُ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ»؟^۲ و نه کافرند، بدلیل اینکه بتواتر رسیده است که از میان امت کسانی بودند، که آنها را نمی‌کشتند، و بر آنها احکام مرتدان را اجرا نمی‌کردند، و آنان را در مقابر مسلمانان دفن می‌کردند.

و جواب این است که مراد به فاسق در آیه، کافر است، و بیگمان کفر از عظیم‌ترین فسق‌هاست، و حدیث بر سبیل تغلیظ و مبالغه در زجر از معاصی وارد شده است، به دلیل آیات و احادیثی که دلالت بر این دارد فاسق مؤمن است، تا بدانجا که آن حضرت (ص) به ابوذر فرمود آنگاه که در این سؤال مبالغه کرد «و اگر زنا کند و دزدی

۱. زناکار زنا نمی‌کند آنگاه که زنا می‌کند در حالی که او مؤمن است (سیوطی، جامع صغیر، ۲/۳۲۱، چاپ مصطفی محمد عماره).

۲. ایمان نیست کسی را که او را امانت نیست.

نماید، به رغم انفِ ابوذر».

و خوارج احتجاج کرده‌اند به نصوص ظاهر در اینکه فاسق کافر است، مانند این قول خدائی تعالی «وَمَنْ لَمْ يَخُفْ يَأْتِ اللَّهَ فَاُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده، ۵ / آیه ۴۴) و کسانی که حکم نکنند بدانچه خدا فرود آورده، پس آن‌ها همان کافران‌اند، و این آیه که «وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور، ۲۴ / آیه ۵۵) و کسانی که بعد از آن کافر شوند، پس آنان همان فاسقان‌اند؛ و مانند این قول آن حضرت (ص) «مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ» هر کس نماز را بعمد ترک کند کافر شده است. و در اینکه عذاب خاص کافران است خدائی تعالی می‌گوید: «إِنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى» (طه، ۲۰ / آیه ۴۸) عذاب برای کسی است که دروغ‌زن شمرد و روی گردانید، و باز می‌گوید: «لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى. الَّذِي كَذَّبَ وَ تَوَلَّى» (لیل، ۹۲ / آیات ۱۶ - ۱۵) درنیا بد به دوزخ مگر شوربخت‌تر، آنکه دروغ‌زن شمرد و روی گردانید؛ و باز می‌گوید: «إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ» (نحل، ۱۶ / آیه ۲۷) = بیگمان آن روز خواری و شوربختی کافران را باشد، و جز اینها.

و جواب این است که: این آیات ظاهرشان به سبب وجود نص‌های قاطع متروک است دال بر اینکه مرتکب کبیره کافر نیست، و اجماع بر این منعقد و حاصل است - بنابر آنچه گذشت، و خوارج از آنچه اجماع بر آن منعقد و حاصل شده خارج‌اند، و اعتنایی به سخن ایشان نیست.

«وَاللَّهُ لَا يَقْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» و خدا نمی‌بخشد که بر او انبار گیرند و این اجماع مسلمانان است، لیکن ایشان اختلاف کرده‌اند در اینکه این عقلاً جایز است یا نه؟ پس برخی بر این رفته‌اند که این عقلاً جایز است، و همانا عدم آن به دلیل سمع دانسته می‌شود؛ و بعضی گفته‌اند که این کار عقلاً ممتنع است زیرا قضیه حکمت تفرقه میان نیکوکار و بدکار است، و کفر در جنایت نهایت است و احتمال اباحه و رفع حرمت را اصلاً بر نمی‌تابد، پس احتمال عفو و رفع غرامت در آن نمی‌رود.

و نیز کافر آن را به درستی کفر می‌داند، و از این روی برای او عفو و مغفرتی طلب نمی‌شود، و در بخشش از وی حکمتی وجود ندارد. و نیز آن اعتقاد ابدی است پس

مستلزم جزای ابد است، و این برخلاف گناهانِ دیگر است.

و می‌بخشد آنچه جز این است برای کسانی که می‌خواهد از صغیره‌ها و کبیره‌ها، همراه توبه و یابی آن، برخلاف معتزله. و در بیان حکم ملاحظه به معنی آیه است که دالّ بر ثبوت آن است. و آیات و احادیث در این معنی بسیار است. ولی معتزله آنها را اختصاص به صغیره‌ها و کبیره‌های مقرون به توبه می‌دهند و به دو دلیل تمسّک می‌ورزند:

— نخستین آنها آیات و احادیثی است که در وعید عاصیان وارد شده است. و جواب از آن چنین است که آنها بنا بر تقدیر عمومشان دلالت بر وقوع می‌کنند و وجوب. و درباره عفو نصّ‌های زیاد هست، پس گناهکار بخشوده را از عموماًت وعید مخصّص می‌سازد. و بعضی گمان برده‌اند که خُلف در وعید، کرمی از سوی خداست، لذا از سویی او جایز است. ولی محققان بخلاف این عقیده دارند و می‌گویند تبدیل قول چگونه ممکن باشد، در حالی که خدائی تعالی گفته است: «مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ» (قاف، ۵۰ / آیه ۲۹) قول [عذاب] نزد من دگرگونه نمی‌شود.

— دومین آنها این است که: گناهکار اگر بداند که بر گناه خود عقاب نخواهد دید این علم تقریری بر گناه و اغرای غیر بر انجام آن می‌شود، و این منافای با حکمت فرستادن پیامبران می‌شود.

و جواب آن این است که مجرّد جواز عفو مایه ظنّ عدم عقاب نمی‌شود، تا چه رسد به علم بدان. و این چگونه ممکن باشد در حالی که عموماًت وارده در بابت وعید مقرون به غایت تهدید است، و همان جانب وقوع را به هر کسی مُرَجّح می‌سازد، و این به عنوان زجر و باززدن از گناه کافیست.

و عقاب کردن بر صغیره جایز است چه مرتکب آن از انجام کبیره سرباز بزند یا نه، زیرا این داخل قول خدائی تعالی می‌شود که «و یغفر ما دون ذلک لِمَن یُشَاءُ» (نساء، ۴ / آیه ۱۱۶) و می‌بخشاید آنچه کمتر از این است برای کسی که بخواهد، و نیز این قول خدائی تعالی که: «لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا» (کهف، ۱۸ / آیه ۴۹) برکنار نمی‌ماند صغیره و یا کبیره‌یی از علم او مگر اینکه آنها را برمی‌شمارد، و احصاء همانا

به سؤال و مجازات باشد، و نیز آیات و احادیث دیگر.

و بعضی از معتزله بر این رفته‌اند که هرگاه بنده از کبیره‌ها بپرهیزد، تعذیب او جایز نباشد نه بدین معنی که آن عقلاً ممتنع است، بلکه بدین معنی است که آن جایز نیست واقع شود برای اینکه دلایل سمعی اشاره بر این دارد که آن واقع نمی‌شود، برای اینکه خدای تعالی می‌گوید: «إِنْ تَحْتَسِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ» (نساء، ۴ / آیه ۳۱) اگر بپرهیزید از کبیره‌های آنچه از آن نهی شده‌اید گناهان [صغیره‌تان] را برای شما می‌پوشانیم.

و جواب از آن این است که کبیره مُطْلَقَه همان کفر به خداست، زیرا آن در همه اقسام گناه با نظر به انواع کفر، کامل است، و اگرچه همه آنها در حکم از نوعی و ملتی واحدند، ولی با نظر به افراد مخاطبان، باید جمع را با جمع و افراد را با افراد در نظر گرفت، مانند اینکه می‌گوییم: قوم بر چهارپایان خود سوار شدند و جامه‌های خود را به تن کردند و مقصود این است که هریک از آنها بر چارپای خود سوار شد و جامه خود را به تن کرد.

و بخشایش از کبیره، این معنی را پیش از این یاد کرد، جز اینکه آن را باز یاد کرد تا دانسته شود ترک مؤاخذه بر گناه، آن معنی است که لفظ عفو بر آن اطلاق می‌شود، همچنانکه لفظ مغفرت بر آن اطلاق می‌شود و این قول او به هر دو لفظ تعلق می‌گیرد. و این زمانی است که آن قول از روی حلال شمردن لفظ کفر بر زبان نیاید، زیرا استحلال کفر است، به دلیل آنچه در آن تکذیب مُتَنَافِی با تصدیق وجود دارد.

و با این شرحی که گذشت نص‌های دال بر تخلیه عاصیان در آتش و یا سلب ایمان از آنان تأویل می‌گردد.

۲۹. شفاعتِ رسولان و نیکوکاران وقوع می‌یابد

و شفاعت کردن برای رسولان و نیکان در حق اهل گناهان کبیره ثابت است، و این از اخبار مستفیض^۱ برمی‌آید. و این خلاف قول معتزله است. و این مبنی بر آن چیزی است که بحث از جوازِ عفو و مغفرت بدون شفاعت پیش از این گذشت، پس به شفاعت کردن اَوْلٰئِی است. و حال آنکه نزد ایشان هرگاه عفو و مغفرت جایز نباشد، شفاعت هم جایز نباشد.

دلیل ما قولِ خدائی تعالی است که می‌گوید: «وَأَسْتَغْفِرُ لَذَنبِكَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» (محمد، ۴۷/ آیه ۱۹) و باز می‌گوید: «فَمَا تَتَفَعَّلُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ» (مذثر، ۷۴/ آیه ۴۸)، زیرا اسلوب این سخن در جمله بر ثبوت شفاعت دلالت می‌کند، و گرنه برای نفی سود آن از کافران زمان قصدِ تقبیح حال آنها و تحقیق بآس‌شان معنایی نبود، زیرا مثل این مقام اقتضای آن می‌کند که آنان را بدآنچه به ایشان اختصاص دارد بنامند نه بدانچه نسبت به آنها و غیرشان عام باشد.

و مراد این نیست که تعلیق حکم به کافر دلالت بر نفی آن از غیر او می‌کند، تا بر آن ردّ کرد بدین ترتیب که آن حاجتی قائم است بر کسی که مفهوم آن را می‌گوید، و قول آن حضرت (ص) که: «شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي»، مشهور است، و بلکه احادیث در باب شفاعت از حیث معنی متواتر است.

و معتزله به همانند این قول خدائی تعالی احتجاج کرده‌اند «وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي

۱. یعنی اگر عفو و مغفرت خدا جایز نباشد، شفاعت نیز جایز نباشد، چه اگر خدا در حق کسی عفو و مغفرت نداشته باشد به تعبیر سعدی «شَفَاعَتِ هَمَّهِ پیغمبران ندارد سود». و خبر مستفیض، نزدیک به خبر متواتر است و همچون آن معتبر است.

نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلَا يُقَبَّلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ» (بقره، ۲ / آیه ۴۸) و پرهیزید از روزی که نفسی از نفسی دیگر چیزی را جزا ندهد و از او شفاعتی پذیرفته نمی شود؛ و باز می گوید: «مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ» (غافر، ۴۰ / آیه ۱۸) نه ظالمان را یآوری باشد و نه شفاعت کننده‌ی که از او اطاعت کنند.

و جواب: - پس از مسلم دانستن دلالت آن بر عموم در اشخاص و از زمان و احوال - این است که تخصیص آن به کافران واجب است تا میان ادله جمع کنیم. و چون اصل عفو و شفاعت به دلایل قطعی از کتاب، سنت و اجماع ثابت است، معتزله به عفو مطلق صغیره‌ها قائل اند، و درباره کبیره‌ها معتقدند که این کار پس از توبه باشد و معنی شفاعت نزد ایشان افزون گشتن ثواب است، و این هر دو عقیده یعنی شفاعت بعد از توبه و افزون گشتن ثواب فاسد است.

اما نخستین، برای اینکه توبه کننده و مرتکب صغیره‌یی که از کبیره اجتناب می کند نزد ایشان مستحق عذاب نیست، لذا برای عفو معنایی وجود ندارد.
و اما دومی فاسد است برای اینکه نص های دال بر شفاعت به معنی طلب عفو از جنایت است.

و اهل کبائر از مؤمنان در آتش جاودانه نمانند، و اگرچه بی توبه بمیرند، زیرا خدائی تعالی گوید: «قَنْ يَفْعَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزله، ۹۹ / آیه ۷) هر کس همسنگ ذره‌یی از نیکی بکند [جزای] آن را ببیند.

و نفس ایمان عملی نیک است، و دیدن جزای آن پیش از درآمدن به آتش ممکن نیست، آنگاه به آتش درمی آید و جاودانه در آن می ماند، زیرا این به اجماع باطل است، پس خروج از آتش معین می گردد، و این بنا بر قول خدائی تعالی است که: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (توبه، ۹ / آیه ۷۲) خدا مردان و زنان مؤمن را وعده داده است بهشت‌هایی که از زیر آنها جویها روان است؛ و باز می گوید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا» (کهف، ۱۸ / آیه ۱۰۷) بیگمان کسانی که ایمان آوردند و کارهای نیک کردند آنان را بهشت‌های فردوس باشد برای فرود آمدن. و نیز متون دیگر دال بر این است که مؤمن از اهل

بهشت باشد، با دلایل قاطعی که پیش از این گذشت مَبْنِی بر اینکه بنده به سبب معصیت از ایمان خارج نشود.

و نیز خلود در آتش از بزرگ‌ترین عقوبت‌ها باشد، و آن جزای کفر است که اعظم جنایات است و برای آن تعیین شده است، پس اگر بدان غیر کافر را جزا دهند، زیاده بر قدر جنایت باشد، پس عدل نباشد.^۱

و معتزله بدین رفته‌اند که هر کس وارد دوزخ شود، او در آنجا مخلّد بماند، زیرا او یا کافر است و یا صاحب کبیره‌یی که بی توبه مرده است، زیرا معصوم و تائب و صاحب صغیره هرگاه از کبیره‌ها اجتناب کنند، از اهل آتش نباشند — بنابر آنچه از اصولشان گذشت، و حال آنکه کافر به اجماع مخلّد است.

و همین است [وضع] صاحب کبیره بدون توبه [به قول معتزله] به دو جهت: یکی از آن دو اینست که او سزاوار عذاب است، و آن مَضَرّت خالص دائم است، پس با استحقاق ثواب که عبارت از منفعت خالص دائم است منافات دارد. و جواب منع قید دوام است که یاد کردیم، بلکه منع استحقاق به معنایی که ایشان قصد کرده‌اند و آن استیجاب است. و همانا ثواب فضلی از او و عذاب عدل او است. پس اگر بخواهد عفو کند و اگر خواهد او را مدّت درازی عذاب کند آنگاه او را داخل بهشت کند.

دومین آنها این است که: نصّ‌های دالّ بر خلود، مانند اینکه می‌گوید: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا» (نساء، ۴ / آیه ۹۳) و هر کس مؤمنی را بِعَمْد بکشد پس جزای او دوزخ باشد و در آن جاودانه بماند؛ و باز می‌گوید: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا» (نساء، ۴ / آیه ۱۴) و هر کس به خدا و رسول او عصیان ورزد و از حدود او تجاوز کند او را در آتشی اندر آورد که در آن جاودانه بماند؛ و باز می‌گوید: «مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ احاطت به حَظِيَّتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره، ۲ / آیه ۸۱) هر کس گناهی کسب کند و خطای او او را فرو

۱. باید پرسید کدام عدل؟ شما که به عدل اعتقاد ندارید و هرکاری را که خدا بکند عین عدل می‌شمارید!

ببینید مولوی چه می‌گوید (دیوان کبیر، غزلی ۲۰۴۷، بیت ۲۵۴۲۰، فروزانفر):

یکی ستم ز وی از صد هزار عدل به است زهی خوشی ستم لایله! (إلا الله!)

پوشد، ایشان دوزخیان اند در آنجا جاودانه بمانند.

و جواب این است که: قاتل مؤمن به سبب مؤمن بودن جز کافر نباشد، و همین طور است آنکس که از همه حدود تجاوز کند، و همین طور کسی که خطاهایش او را فروگیرد و شامل هر جانبی باشد. و اگر این نکته را مسلم بدانند، پس خلود در مورد مَكْنُثِ طویل به کار رفته است، چنانکه می گویند: «سَجْنٌ مُّخَلَّدٌ» زندانی پایدار. و اگر این را بپذیرند، چنانکه گذشت آیات به معنی عدم خلود عذاب خواهد بود.

۳۰. سخن درباره ایمان

و ایمان در لغت تصدیق است، یعنی اقرار به حکم خبر دهنده و پذیرفتن آن و او را راستگو دانستن، و آن افعال از اَمْن است و حقیقتِ «أَمَنَ بِهِ» یعنی آمَنَهُ مِنَ التَّكْذِيبِ وَ الْخُلَافَةِ است. و آن به لام متعدی می شود، چنانکه در سخن خدائی تعالی چنین است [به حکایت از برادرانِ یوسف] «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا» (یوسف، ۱۲ / آیه ۱۷) و تو به ما تصدیق نداری؛ و باز به باء متعدی می شود چنانکه در قولِ آن حضرت (ص) «الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ» ایمان آنست که به خدا بگروی یعنی تُصَدِّقَ. و حقیقت تصدیق این نیست که نسبتِ صدق به خبر یا خبر دهنده بدون اذعان و قبول در دل واقع شود، بلکه حقیقتِ آن اذعان و قبول آن نسبت است به نحوی که اسم تسلیم بر آن واقع شود؛ چنانکه امام غزالی بر آن تصریح کرده است.

و خلاصه، آن معنایی است که در فارسی از آن به «گرویدن» تعبیر می شود، و آن معنای تصدیقِ مقابلِ تصوّر است، آنجا که در آغاز علم میزان (= منطق) می گویند: علم یا تصوّر است یا تصدیق. و بدین معنی رئیس ایشان^۱ ابن سینا تصریح کرده است، و اگر این معنی برای بعضی از کافران حاصل گردد اطلاق این اسم یعنی کافر بر وی از این جهت است که بر او چیزی از نشانه های تکذیب و انکار هست. چنانکه اگر فرض کنیم که یکی به همه آنچه پیامبر (ص) آورده تصدیق کند و آنها را مسلّم بدارد و بد آنها اقرار و عمل کند، و با این همه با اختیار زَنَار بر میان بندد، یا به اختیار بت را بپرستد، او را کافر می شماریم، به سبب آنکه پیامبر (ص) آن را علامتِ تکذیب و انکار قرار داده است.

۱. اشاره به لقب «شیخ الرئيس» ابوعلی سینا (وفات، ۴۲۸ هـ. ق.) است.

و تحقیق این مقام بنابر آنچه یاد کردم راه را برای تو جهت حلّ بسیاری از اشکالات وارده در مسئله ایمان آسان می‌کند. و هرگاه حقیقت معنی تصدیق را شناختی، باید بدانی که ایمان در شرع عبارت از تصدیق بدان چیزی است که از سوی خدا آمده است: یعنی تصدیق پیامبر (ص) به همه آنچه به ضرورت آمدنش از سوی خدا اجمالاً دانسته می‌شود، و آن برای خروج از عهده ایمان کافیست، و درجه آن از ایمان تفصیلی پایین تر نیست. و مشرک تصدیق کننده به وجود صانع و صفات او مؤمن نباشد مگر به حسب لغت، ولی به حسب شرع مؤمن نباشد، زیرا به توحید خلل کرده، و بدین اشاره دارد قول خدای تعالی که «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف، ۱۲/ آیه ۱۰۶) و بیشترشان به خدا ایمان نمی‌آورند جز اینکه در آن حال نیز مشرک باشند.

و اقرار به آن یعنی به زبان، جز اینکه تصدیق رکن است و هرگز احتمال سقوط ندارد، و حال آنکه اقرار احتمال سقوط را دارد چنانکه در حالت اکراه چنین است.^۱ و اگر گویند که تصدیق ممکن است باقی نماند چنانکه در حالت خواب و غفلت: گوئیم: تصدیق در دل باقی است، و ذُهل همانا در حصول آن باشد. و اگر مسلم بدانند شارع محقق را که ضدش بر آن جریان نمی‌یابد در حکم باقی قرار داده است، چنانکه مؤمن نامی است برای آنکه در حال یا در گذشته ایمان آورده، و آنچه از علامت تکذیب است بر آن راه نمی‌یابد.

و آنچه مؤلف یاد کرده مبنی بر اینکه ایمان همان تصدیق و اقرار است مذهب بعضی از دانشمندان است، و امام شمس الأئمه و فخر الاسلام* آن را برگزیده‌اند. و جمهور محققان بر این رفته‌اند که تصدیق به قلب است، و اقرار تنها شرطی برای اجرای احکام در دنیاست در حالی که تصدیق به قلب امری باطنی است، و ناچار

۱. اشاره به «اکراه» یا زور است که بر کسی وارد آورند که به زبان خدا یا رسول را انکار کند چنانکه در آیه ۱۰۶ سوره نحل (۱۶) بدان اشاره شده است «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ...» چه کسی پس از ایمان آوردن خود کفر ورزد مگر اینکه مکرّه و مجبور شود. و آیه در حقّ عمارِ یاسر آمده که او را شکنجه دادند تا رسول (ص) را ناسزا گفت، برای تفصیل آن (ع) ابوالفتح رازی، تفسیر، ۹- ۱۴۸/ ۸، چاپ مرحوم ابوالحسن شعرانی، اسلامیه، ۱۳۸۵ هـ. ق.)* امام شمس الأئمه و فخر الاسلام را هنوز نیافته‌ام.

باید آن را علامتی باشد.

و هر کس به قلب خود تصدیق کند ولی به زبان اقرار نکند، او نزد خدا مؤمن است، و اگر چه در احکام دین مؤمن نباشد^۱ و هر کس به زبان خود اقرار کند و به قلب خود تصدیق نکند، مانند منافق، به عکس آن است. و این اختیار شیخ ابومنصور (ره) است^۲، و نصّ‌ها آن را یاری می‌دهند. خدائی تعالی می‌گوید: «اولئک کُتِبَ فی قُلُوبِهِمُ الْاِیْمَانُ» (مجادله، ۵۸ / آیه ۲۲) و باز می‌گوید: «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ» (نحل، ۱۶ / آیه ۱۴) و باز می‌گوید: «هرگز ایمان در دل‌های شما داخل نشده»^۳. و آن حضرت (ص) می‌گوید: «اللّٰهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِی عَلٰی دِیْنِکَ وَ طَاعَتِکَ»^۴ و باز آن حضرت (ص) خطاب به أسامة گفت آنگاه که کسی را کشته بود که لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ گفته بود: «هَلَا شَقَقْتُ قَلْبَهُ» = چرا دلش نشکافتی.

و اگر بگوییم که: بلی ایمان همان تصدیق است، ولیکن اهل لغت از آن جز تصدیق به زبان نمی‌شناسند، و پیامبر (ص) و یارانش از مؤمنان به کلمه شهادت قانع بودند، و بدون استفسار از آنچه در قلبشان بوده به ایمانشان حکم می‌کردند.

من گویم: روشن است که معتبر در تصدیق عمل قلب است، چنانکه اگر عدم وضع لفظ تصدیق را به معنایی غیر از تصدیق قلبی فرض کنیم، احدی از اهل لغت و عرف حکم نکرده است به اینکه مُتَلَفَظْ به کلمه صَدَّقْتُ: تصدیق‌کننده پیامبر (ص) و مؤمن به او باشد.

و از این روی، نفی ایمان از بعضی از مُقِرَّانِ به زبان صحیح است، چنانکه خدائی تعالی می‌گوید: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ وَ بِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ» (بقره، ۲ / آیه ۸) و از مردمان کسانی هستند که می‌گویند به خدا و روز بازپسین ایمان آورده‌ایم ولیکن آنان مؤمن نیستند؛ و باز می‌گوید: «قَالَتِ الْاَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا اَسْلَمْنَا» (حجرات، ۴۹ / آیه ۱۴) اعراب گویند: ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده‌اید ولیکن بگویید اسلام آورده‌ایم.

۱. یعنی مسلمانان با او معامله مسلمان نکنند.

۲. مقصود ابومنصور ماتریدی است.

۳. بقیه آیه ۱۴ سوره حجرات است که بعداً می‌آید.

۴. خدایا دلم را بر دین و طاعت خود استوار دار.

و اَمَّا مُقَرِّبُهُ بِزَبَانٍ تَنْهَاهُ، نزاعی نیست در اینکه او لَفْعُهُ مؤمن است، و احکام ایمان ظاهراً بر وی اجرا می شود^۱، و نزاع در این است که او در آنچه میان او و میان خدائی تعالی است مؤمن است یا نه؟ و پیامبر (ص) و کسانی که پس از او بودند همچنانکه بودند به ایمان کسی که به کلمه شهادت تَکَلَّمَ می کردند حکم می کردند، و در همان حال به کفر منافق نیز حکم می کردند، و این دلالت می کند بر اینکه در ایمان کارِ زبان کفایت نمی کند.

و نیز: اجماع حاصل است بر ایمان کسی که به دل تصدیق کند، و قصد اقرار به زبان نماید، ولی مانعی او را از این کار منع کند مانند گُنْگِی و مانند آن. پس آشکار شد که حقیقتِ ایمانِ صِرْفِ [تَکَلَّمَ] به دو کلمه شهادت نیست - بنابر آنچه کَرَامِیَه گمان می کنند.

و از آنجا که مذهب جمهور متکلمان و محدثان و فقیهان این است که: «ایمانُ تصدیق به جَنان و اقرار به زبان و عمل به ارکان است» به نفی این قول اشاره می کند و می گوید:

و اما اعمال یعنی طاعات در نفس خود افزونی می یابند، و حال آنکه ایمان نه افزوده می شود نه کاسته. و در اینجا دو مقام است:

مقام نخست اینکه: اعمال در ایمان داخل نیستند، بدلیل آنچه پیش از این گفتیم که حقیقت ایمان عبارت از تصدیق است، و نیز برای اینکه در کتاب و سُنَّت عطفِ اعمال بر ایمان وارد شده است، چنانکه خدائی تعالی می گوید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (کهف، ۲۸ / آیه ۳۰) آن کسانی که ایمان آوردند و کارهای نیک کردند، با قطع به اینکه عطفِ اقتضای مغایرت و عَدَم دُخول معطوف در معطوف علیه می کند. و نیز این شرط که ایمان شرطِ صَحَّتِ اعمال حساب شده، وارد شده، چنانکه گوید: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ» (نساء، ۴۰ / آیه ۱۲۴) و هر کس کارهای نیک کند از مرد و زن در حالی که او مؤمن باشد، با قطع به اینکه مشروط در شرط داخل نمی شود زیرا اشتراط شیء به نفس خود ممتنع باشد.

۱. یعنی مالش و اولادش حفظ می شود و جزیه از او برداشته می شود و چون بمیرد بر او به شیوه اسلامی نماز می گزارند و در گورستان های مسلمانان دفن می شود و همین طور احکام دیگر.

و نیز اثباتِ ایمان برای کسی که بعضی از اعمال را ترک کرده، شده است، چنانکه خدائِ تعالی می‌گوید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا» (حجرات، ۴۹ / آیه ۹) و اگر دو طایفه از مؤمنان با هم پیکار جویند، بنابر آنچه گذشت (که یکی از این طایفه‌های دوگانه نسبت به دیگری جائز و ظالم باشند)، با قطع به اینکه چیزی بدون رکن خود تحقق نمی‌یابد. و مخفی نماند که این وجوه اقامه حجت بر ضد آنکسی است که طاعات را رکنی از حقیقت ایمان قرار می‌دهد، بدینسان که می‌گوید تارکِ آنها مؤمن نیست، همچنانکه رأی معتزله است؛ نه بر مذهب کسی که بدین عقیده می‌رود که این اعمال رکنی از ایمان کامل است، به نحوی که تارکِ آنها از حقیقتِ ایمان خارج نمی‌شود، چنانکه شافعی بدان رفته است.

و تَمَسُّکَاتِ معتزله به جواب این وجوه پیش از این یاد شد.

— مقام دوم: این است که حقیقتِ ایمان نه افزوده می‌شود و نه کاسته، به دلیلی که پیش از این گذشت که: ایمان تصدیق قلبی است که به حدّ جزم و اِذعان رسیده، و این حالتی است که در آن تصوّر افزونی و کاستی نمی‌رود، چنانکه اگر برای کسی حقیقتِ تصدیق حاصل شده باشد، یکسان است اگر طاعات را بجای آورد یا ارتکاب معاصی کند، چه تصدیق او بر حالِ خود باقی است و اصلاً تغییری در آن پدید نمی‌آید. و آیاتی که دلالت بر افزونی ایمان دارد، آنها را چنانکه ابوحنیفه (ره) یاد کرده، حمل بر این می‌کنند که آنها فی الجمله ایمان آورده‌اند، آنگاه واجبی را پس از واجبی انجام داده‌اند، پس چنان است که به هر واجب خاصی ایمان آورده‌اند.

و حاصل آن این است که اگر به افزونی آنچه ایمان به آن واجب است افزوده می‌شده، این را جز در عصرِ پیامبر (ص) تصوّر نمی‌توان کرد. و در آن نظری هست، و آن اینکه اطلاع بر تفصیل واجبات در عصرهای جز عصرِ رسول (ص) نیز ممکن است.

و ایمان در آنچه اجمالاً دانسته شده و در آنچه به تفصیل دانسته شده واجب است، ولیکن مخفی نیست که ایمان در آنچه به تفصیل دانسته شده افزون‌تر، بلکه کامل‌تر است.

و آنچه یاد کرده است که ایمان به اجمالی از درجه خود ساقط نمی‌شود، آن در مورد اتصاف به اصل ایمان است. و گفته‌اند: ثبات و دوام بر ایمان مایه افزونی بر آن در هر ساعتی باشد.

و حاصل آن این است که: ایمان به افزوده گشتن روزگاران افزون می‌گردد به دلیل آنکه عرضی است که جز به تجدد امثال باقی نمی‌ماند. و در آن نظری هست زیرا حصول مثل پس از انعدام شیئی از نوع افزونی در چیزی نباشد، چنانکه مثلاً در سیاهی جسم.

و گفته‌اند: مراد از آن افزونی ثمره و اشراق نور و ضیای آن در دل باشد، زیرا آن به کارهای نیک افزونی می‌یابد و به معاصی کاستی می‌گیرد.

و هر کس بدین رفته است که اعمال از اجزای ایمان است، قبول افزونی و کاستی نزد او آشکار است. و از اینجاست که گفته‌اند: این مسأله فرع مسأله بودن طاعات از ایمان است.

و یکی از محققان گفته است: نمی‌توان پذیرفت که حقیقت تصدیق افزونی و کاستی نمی‌پذیرد، بلکه به سبب قوت و ضعف متفاوت می‌شود، به سبب قطع به اینکه تصدیق احاد است مانند تصدیق پیامبر (ص) نباشد، و از اینجا بود که ابراهیم (ص) گفت: «قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُ» (بقره، ۲/ ۲۶۰) گفت: آری ولیکن برای اینکه دل من اطمینان یابد.

— اینجا بحثی دیگر باقی می‌ماند، و آن این است که بعضی از قَدَرِیّه^۱ بدین رفته‌اند که ایمان همان معرفت است.

و دانشمندان ما بر فساد آن اتفاق کرده‌اند، زیرا اهل کتاب نبوت محمد (ص) را می‌شناختند همچنانکه پسران خود را می‌شناختند، با قطع به کفرشان برای تصدیق نکردن؛ و نیز برای اینکه از کافران کسانی بودند که حق را به یقین می‌شناختند ولی از راه عناد و استکبار آن را انکار می‌کردند. خدائی تعالی می‌گوید: «وَجَدُوا وَاسْتَفْتَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» (نمل، ۲۷/ ۱۴) ولی [به ستم و برتری جویی] آنها را [آیات ما را] انکار کردند و حال آنکه در درون خودشان به آنها یقین داشتند. پس ناچار باید فرق میان

۱. در اینجا مقصود از قَدَرِیّه، معتزله هستند.

معرفتِ احکام و یقین آوردن به آنها، و تصدیق و اعتقاد به آنها را بیان کنیم، تا ایمان بودن دومی، نه اولی صحیح باشد.

و آنچه در کلام بعضی از مشایخ یاد شده این است که: تصدیق عبارت از پیوند قلب است بر آنچه دانسته شده از اخبارِ خبر دهنده. و آن امری نسبی است که باگزینش تصدیق کننده ثابت می گردد، و لذا آن را ثواب باشد و رأس عبادات قرار گیرد، به خلاف معرفت که آن بسیاری اوقات بدون کسب حاصل می گردد، مانند کسی که چشمش بر جسمی می افتد، و برای او معرفتی حاصل می شود به اینکه آن جسم دیوار یا سنگ است. و باز این گفتارِ بعضی از محققان است که: تصدیق عبارت از این است که به اختیار خود صدق را به مُخبر نسبت بدهی، تا اینکه اگر این معنی در قلب بی اختیار واقع شود، تصدیق نباشد، و اگرچه معرفت باشد. و این دشوار است، زیرا تصدیق از اقسام علم است، و آن از کیفیات نفسانی است نه از افعالِ اختیاری؛ برای اینکه ما زمانی نسبت میان دو چیز را تصوّر کنیم، و شک و رزیم که آیا آن به اثبات یا نفی است، آنگاه برهان اقامه شود بر ثبوت آنها، آنچه برای ما حاصل می شود، عبارت از اذعان و قبول آن نسبت است، و آن غیر از تصدیق و حکم و اثبات و ایقاع است. بلی تحصیل این کیفیت به اختیار و با مباشرتِ اسباب و صرف نظر، و رفع موانع و مانند آنها باشد، و بدین اعتبار تکلیف به ایمان وقوع می یابد، و این است آنچه مراد به آن کسبی و اختیاری است. و معرفت در حصول تصدیق بسنده نیست زیرا این یعنی تصدیق بدون آن یعنی معرفت ممکن باشد.

آری از معرفتِ یقینی به اختیار کسب شده، تصدیق لازم می آید و در این باکی نیست، زیرا در این هنگام آن معنایی پدید می آید که از آن در پارسی به «بگرویدن» تعبیر می شود، و ایمان و تصدیق جز این نیست، و حصول آن برای کافران مُعاند و مستکبر محال است و بر فرض حصول، تکفیر ایشان با انکار ایشان به زبان و اصرارشان بر عناد و استکبار باشد، و این از علامت های تکذیب و انکار باشد.

۳۱. ایمان و اسلام یکی است

و ایمان و اسلام یکی است، زیرا اسلام، همان خضوع و انقیاد است به معنی قبول احکام و اذعان. و حقیقت تصدیق نیز همین است همچنانکه پیش از این گذشت. و این را قول خدائی تعالی تأیید می کند که می گوید: «فَأَخَرْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. قَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»^۱ (ذاریات، ۵۱ / آیه های ۳۶-۳۵)

و در جمله در شرع صحیح نیست حکم بر کسی که او مؤمن است و مُسْلِم نیست، یا مسلم است و مؤمن نیست، و مقصود ما از وحدت آن دو جز این نیست. و ظاهر کلام مشایخ این است که ایشان عدم تغایر آنها را بدین معنی اراده کرده اند که یکی از آن دو از دیگری جدا نمی شود، نه اینکه به حسب مفهوم اتحاد دارند، چنانکه در کفایه یاد شده مبنی بر اینکه ایمان عبارت از تصدیق به خدائی تعالی از آنچه از او امر و نواهی خود دستور داده، و اسلام عبارت از انقیاد و خضوع به الوهیت است، و این تحقق نمی یابد مگر به پذیرش امر و نهی. پس ایمان از اسلام از حیث حکم جدا نیست، لذا متغایر نباشند. و هر کس اثبات تغایر کند، او را گویند: «حکم کسی که ایمان آورده و مسلمان نشده چیست؟ یا اسلام آورده و مؤمن نیست کدام است؟» پس اگر برای یکی حکمی اثبات کرد که آن برای دیگری ثابت نیست [و اگر این اعتراض را پذیرفت]، پس چه بهتر و نیکوتر، وگرنه بطلان قول او ثابت می شود.

و اگر بگویند: که قول خدائی تعالی «قَالَتِ الْاَعْرَابُ اَمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا اَسْلَمْنَا» (حجرات، ۴۹ / آیه ۱۴)^۲ صریح است در اینکه تحقیق اسلام بدون ایمان

۱. پس بیرون آوردیم کسی را که در آنجا از مؤمنان بود و در آنجا جز یک خاندان از مسلمانان نیافتیم.

۲. تازیان گویند ایمان آورده ایم بگو ایمان نیاورده اید ولیکن بگوئید اسلام آورده ایم.

ممکن است؛ گوییم: مراد به آن این است که اسلام معتبر در شرع بدون ایمان یافته نمی شود، و آن به معنی انقیادِ ظاهر است و بدون انقیادِ باطن است، و به منزله متلفظ به کلمه شهادت است، بدون تصدیق در باب ایمان.

و اگر گویند اینکه آن حضرت (ص) می گوید: «اسلام این است که شهادت دهی معبودی جز خدا نیست، و محمد (ص) رسول خداست، و نماز را برپای داری و زکوة را بدهی و رمضان را روزه بداری، و اگر توانگر باشی حجّ بیت کنی...» دلیل است بر اینکه اسلام همان اعمال است نه تصدیق قلبی؛

گوییم: مراد این است که از ثمرات اسلام و علامات آن این است، چنانکه آن حضرت بر قومی که بر او درآمدند گفت: «أَتَذَرُونَ مَا آلاَیْمَانُ بِاللّهِ وَخَذَهُ؟» آیا می دانید که تنها ایمان به خدا چیست؟ گفتند: خدا و رسول او داناتر است. گفت: «شهادت به اینکه معبودی جز خدا نیست و اینکه محمد رسول خداست، و برپا داشتن نماز و دادن زکوة و روزه رمضان، و دادن خمس از غنیمت ها»، و همچنانکه باز گفت: «الایمانُ بِضَعٍّ وَ سَبْعُونَ شُعْبَةً أَعْلَاهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ ادْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ» ایمان هفتاد و چند بخش است: برترین آنها گفتن لا اله الا الله است و فروترین آنها رفع زحمت از راه مردم.

و هرگاه از بنده تصدیق و اقرار پدیدار شد او را صحیح باشد که بگوید: «انا مؤمنٌ حقّاً» من براستی مؤمنم.

و جایز نیست بگوید: «انا مؤمنٌ ان شاء الله»، زیرا اگر برای شک باشد لامحاله کفر است، و اگر برای تأذّب و حواله دادن امور به مشیئتِ خدائی تعالی، یا شک در عاقبت و سرانجام باشد نه در حال حاضر، یا برای تبرّک به ذکر خدای، یا تبرّی از تزکیه نفس خود و اعجاب به خویش باشد، پس اوّلی ترک آن است زیرا به هر صورت مؤهّم شک است.^۱ و به همین دلیل است که می گوید سزاوار نیست و نه می گوید: جایز نیست، زیرا وقتی برای شک کردن نباشد، نفی جواز را معنایی نمی ماند. چگونه؟ و حال آنکه بسیاری از پیشینیان حتی صحابه و تابعان بدان رفته اند. و این مثل این گفتار نیست که

۱. این عقیده به قول معتزله و شیعه نزدیک است.

کسی بگوید: «من جوانم اگر خدا بخواهد»، زیرا جوانی از افعال کسب شده نیست، و نه چیزی که تصوّر بقا بر آن در عاقبت و مآل باشد، و نه چیزی است که بدان تزکیه نفس و [دفع] اعجاب حاصل آید، بلکه مانند این است که کسی بگوید من پارسا و پرهیزگارم **إِنْ شَاءَ اللَّهُ**.

و برخی از محققان بر این رفته‌اند که آنچه برای بنده حاصل می‌گردد همان حقیقت تصدیقی است که به سبب آن از کفر خارج می‌گردد، لیکن تصدیق در نفس خود قابل شدت و ضعف است، و حصول تصدیق کامل نجات‌بخش مشارالیه قول خدای تعالی است «وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (انفال، ۸/ ۴) اینان همان مؤمنانند به راستی، ایشان را نزد پروردگارشان پایه‌هایی است و آمرزش و روزی بسیار؛ و این در مشیئت خداست؛ و نیز بنابر آن چیزی است که از برخی اشاعره نقل کرده‌اند که: صحیح است بگویند: انا مؤمن ان شاء الله، بنابر اینکه عبرت در ایمان و کفر و سعادت و شقاوت به خاتمت است. زیرا که مؤمن نیکبخت کسی است که بر ایمان بمیرد، و گرچه در طول عمر بر کفر و عصیان بوده باشد؛ و کافر شوربخت کسی است که بر کفر بمیرد... و گرچه در طول عمرش بر تصدیق و طاعت زیسته باشد، بنابر آنچه خدای تعالی در حق ابلیس اشاره کرده می‌گوید: «وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره، ۲ / آیه ۳۴) و بنابر قول آن حضرت (ص): «السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيقُ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ»، و مؤلف اشاره به ابطال این معنی می‌کند و می‌گوید: و نیکبخت شوربخت می‌شود به اینکه پس از ایمان مرتد شود، و شوربخت نیکبخت می‌شود به اینکه پس از کافر بودن ایمان آورد. و تغییر در سعادت و شقاوت باشد نه إسعاد و إشفاء که این دو از صفات خدای تعالی است، چه إسعاد و تکوین سعادت، و اشفاء و تکوین شقاوت است.

و بر خدای تعالی دگرگونی راه نیابد، و نیز بر صفات او، بنابر آنچه گذشت، زیرا که قدیم محلّ حوادث نباشد. و حق این است که در معنی خلافی نیست، زیرا اگر به ایمان و سعادت مجرّد حصول معنی مراد باشد، آن در حال حاصل است، و اگر مراد به آن چیزی باشد که نجات و ثمرات بر آن مترتب است، آن در مشیئت خدای تعالی

است، و برای حصول آن در حال قطع نمی توان کرد. پس هرکس به حصول قطع کند
اولی را اراده کرده، و هرکس آن را به مشیئت تفویض کند، دومی را اراده کرده است.

۳۲. سخن در فرستادن رسولان (ع)

و در فرستادن رُسل: جمع رسول - که فعول از رسالت است - و رسالت سعادتِ بنده نزد خدای تعالی و میان خردمندان از آفریدگان اوست تا دشواری های آنان را به وسیله آن آسان کند بویژه در آنچه عقول ایشان از فهم آنها قاصر است از مصالح دنیا و آخرت.

و البته معنای رسول و نبی را در آغاز کتاب شناخته‌ای.

حکمتی است یعنی مصلحت و عاقبت پسندیده‌یی است. و در این اشاره‌یی است بر اینکه فرستادن رسولان واجب است، نه به معنی وجوب بر خدای تعالی، بلکه به معنی اینکه قضیه حکمت اقتضای آن را می‌کند که در آن حکمت‌ها و مصلحت‌هاست، و ممتنع نیست، چنانکه سَمَنیه و براهمه^۱ می‌پندارند، و نه ممکن است که دو طرف آن یکسان باشد، چنانکه بعضی از متکلمان بدان رفته‌اند.

و آنگاه اشاره به وقوع ارسال و فایده آن و راه ثبوت آن و تعیین بعضی از کسانی که رسالت ایشان ثابت شده، می‌کند و می‌گوید: و خدا رسولانی از بشر به سوی بشر فرستاد که بشارت‌دهنده بودند برای اهل ایمان و طاعت به بهشت و ثواب؛ و هشداردهنده برای اهل کفر و عصیان به آتش و عقاب. زیرا این کار از اموری است که عقل را بدانها راه نیست، و اگر هم باشد بوسیله نظرهای دقیق باشد که جز برای افراد

۱. سَمَنیه اصلاً هندی بوده‌اند، و در اوایل عهد عباسی برخی از زنادقه‌ها ظاهراً به این فرقه پیوسته‌اند. به قَدَم عالم و تناسخ اعتقاد داشته‌اند و بعثت انبیا را بیفایده می‌دانسته‌اند. براهمه نیز بعثت انبیا را با وجود عقل در انسان کار ناپایسته و غیر لازم می‌شمردند (→ دائرة المعارف فارسی، ۱۳۳۸؛ شرح الباب الحادی عشر، فاضل مقداد، ترجمه و توضیح این ناتوان، ۱۴۰-۱۳۹، اساطیر، چاپ چهارم).

نادری میسر نیست؛ و بیان‌کننده برای مردم آنچه را که از امور دنیا و دین بدانها نیازمندند. و هم خدائی تعالی بهشت و دوزخ را بیافرید و در آنها ثواب و عقاب را آماده ساخت، و تفصیل احوال آن دو را بیان کرد و راه وصول به نخستین و پرهیز از دومین را روشن ساخت و این از اموریست که عقل را به استقلال یعنی به تنهایی به فهم آنها راه نیست.

و همین‌طور اجسام سودمند و زیانمند را بیافرید، و برای عقول و حواس راهی برای استقلال به شناخت آنها قرار نداد. و همین‌طور قضایایی آفرید که بعضی از آنها از ممکناتی است که راهی به جزم کردن در مورد یکی از دو جانب آن نیست، و بعضی از آنها واجبات یا ممتنعاتی است که برای عقل آشکار نمی‌شود مگر پس از نظر دائم و بحث کامل، به نحوی که اگر انسان بدان مشغول شود، بیشتر مصالح وی معطل می‌ماند، پس از فضل خدائی تعالی و رحمت او فرستادن رسولان برای بیان این معانی است، چنانکه می‌گوید: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء، ۲۱ / آیه ۱۰۷) و ما تو را نفرستادیم مگر رحمتی برای جهانیان.

و ایشان را تأیید کرد یعنی پیامبران را به معجزاتی که ناقض عادات است. و معجزات جمع معجزه است. و آن کاری است به خلاف عادت که به دست مدّعی پیامبری زمان تحدّی منکران ظاهر می‌شود به صورتی که منکران را از آوردن مانند آن ناتوان سازد.

و این برای آن است که اگر تأیید به معجزه نباشد، قبول گفتار او واجب نباشد، و هرگز صادق در دعوی خود از کاذب آشکار نگردد. و زمان ظهور معجزه به صدق وی جزم حاصل می‌گردد و به طریقی که عادت جریان یافته است بدین شیوه که خدائی تعالی علم به صدق را به دنبال ظهور معجزه می‌آفریند، و گرچه نیافریدن علم در نفس خود ممکن است.

و این چنان است که مثلاً اگر کسی در محضر جماعتی ادّعا کند که او رسول فلان پادشاه به سوی ایشان است، آنگاه به پادشاه بگوید که اگر من صادق باشم تو عادت خود را خلاف کن و از مکان خود برخیز، و این سخن را سه بار بگوید، و او این کار را

بکند، برای جماعت علم ضروری عادی به صدق وی در گفتارش حاصل می‌گردد. و گرچه کذب در نفس خود ممکن باشد، زیرا امکان ذاتی به معنی تجویز عقلی منافی با حصول علم قطعی نیست، مانند علم ما به اینکه «کوه أخذ» به زر مبدل نمی‌شود، با اینکه در نفس خود امکان دارد، اینجا نیز همچنان است یعنی علم به صدق او — به موجب عادت — حاصل می‌گردد، زیرا آن یعنی عادت نیز مانند حس یکی از طُرُق علم قطعی است.

و در این علم احتمال بودن معجزه از سوی غیر خدا یا بودن آن نه به غرض تصدیق، یا بودن آن برای تصدیق کاذب و همین‌طور احتمالات دیگر، قدحی و منعی به وجود نمی‌آورد، همچنانکه در علم ضروری حسی به گرمی آتش، امکان عدم حرارت آتش قدحی پدید نمی‌آورد و این بدان معنی است که اگر عدم آن فرض شود، از آن محالی لازم نمی‌آید.

نخستین پیامبران و واپسین ایشان

و اول پیامبران آدم (ع) و آخر آنان محمد (ص) بوده. اما پیامبری آدم (ع) به کتاب است که دلالت می‌کند بر اینکه او امر و نهی کرده^۱، با قطع به اینکه در زمان او پیامبری نبوده، پس آن به وحی بوده لاغیر.

دلایل بر نبوت خاتم پیامبران محمد (ص)

و اما نبوت محمد (ص) از اینجاست که ادعای نبوت کرد و معجزه ظاهر ساخت. اما دعوی نبوت به تواتر دانسته شده. و اما اظهار معجزه از دو وجه بود: یکی اینکه او کلام خدا را ظاهر ساخت و بلیغان [عرب] را با کمال بلاغشان دعوت به تحدی کرد، پس از معارضه کوتاه‌ترین سوره آن عاجز گشتند با وجود کوشش بسیارشان بر آن کار، تا اینکه جان‌های خود را در معرض خطر قرار دادند و از معارضه به حروف اعراض کرده دست به شمشیرهای خود یاختند. و از آنان با بسیاری داعیه‌ها نقل نشده

۱. آدم (ع) خود کتابی نداشت این کتاب با الف و لام عهد ذهنی اشاره به قرآن مجید است که به نبوت آدم (ع) و دعوت او اشاره کرده، و نیز اشاره است به این معنی که به او وحی می‌شده است.

که چیزی نزدیک به آن بیاورند. پس این قطعاً دلالت می‌کند بر اینکه آن کلام از سوی خدای تعالی بوده، و بدان صدق دعوی پیامبر به علمی عادی دانسته شد که چیزی از احتمالات عقلی آن را قبح نتواند کرد بنابر آنچه شأن علوم عادی دیگر است؛ دومی اینکه از او از امور خارق عادت به اندازه‌یی نقل شده که به حدّ قدر مشترک از آن رسیده است، یعنی ظهور معجزه از او به حدّ توأثر رسیده، و اگرچه تفصیل آنها از آحاد است، مانند شجاعت علی (ع) و جُودِ حاتم، زیرا هریک از آن دو به توأثر ثابت شده و اگرچه تفصیل آنها به صورت آحاد است و تنها در کتبِ سیرِ مذکور است.

و ارباب بصیرت بر نبوت او از دو وجه استدلال کرده‌اند:

یکی از آن دو: آنچه از احوال او پیش از نبوت و در حال دعوت و پس از تمام شدن آن به توأثر یادشده، و نیز اخلاق عظیم و احکام حکیمانه‌اش، و اقدام او زمان سختگیری پهلوانان و وثوق او به عصمت خدا در همه احوال، و ثبات او بر حال خویش در زمان‌های سخت و ترسناک، به نحوی که دشمنانش با شدت عداوتشان و حرصشان بر طعن او جای طعن‌یی نیافتند، و نیز بر قبح وی راهی پیدا نکردند. و بیگمان عقل به امتناع گردآمدن این امور جز در پیامبران جزم نمی‌کند. و باز به این دلیل که خدا این کمالات را در وجود کسی جمع می‌کند که می‌داند به او افترا خواهند زد، آنگاه او را بیست و سه سال مهلت می‌دهد، پس از آن دین او را بر همه ادیان ظاهر می‌سازد، و او را برضد دشمنانش یاری می‌دهد، و آثار او را پس از رحلتش تا روز رستاخیز زنده نگاه می‌دارد.

و دومین آنها: اینکه او این کار عظیم را میان قومی ادعا کرد که با آنها نه کتاب بود و نه حکمت بود، و برای ایشان کتاب و حکمت را بیان کرد، و احکام و شرایع را تعلیمشان داد، و مکارم اخلاق را تمام کرد، و بیشتر مردم را در فضایل علمی و عملی کامل ساخت، و عالم را به ایمان و عمل صالح نورانی ساخت، و خدا دین او را بر همه ادیان برتری بخشید، و نبوت و رسالت را جز این معنایی نیست.

و چون نبوت او ثابت شد، و این در حالی است که کلام او کلام خداست که بر او

نازل شده و دلالت می‌کند بر اینکه او خاتم پیامبران است، و به سوی همه مردم مبعوث شده، بلکه به سوی همه جنّ و انس؛ ثابت می‌شود که او واپسین پیامبران است، و نبوت او مختصّ به تازیان نیست، چنانکه برخی از ترسایان گمان می‌کنند. و اگر گویند که در حدیث روایت شده که عیسی (ع) پس از او نازل می‌شود، گوئیم: بلی، ولیکن او تابع محمد (ص) باشد، زیرا شریعت او منسوخ شده، و دیگر وحی برای او نمی‌آید، و نه احکامی ارائه می‌دهد بلکه خلیفه رسول خدا (ص) باشد. و درست‌تر این است که او برای مردم نماز می‌گزارد و امامتشان می‌کند، و مهدی به او اقتدا می‌کند، زیرا او افضل است، پس امامت او سزاوارتر است.^۱

۱. آیات جهانی بودن رسالت این‌هاست: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء، ۲۱/آیه ۱۰۷) و «نذیراً للبشر» (مذثر، ۷۴/آیه ۳۶) و «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً» (اعراف، ۷/آیه ۱۵۸) باید دانست که این قول که حضرت مهدی (ع) به عیسی (ع) اقتدا می‌کند قولی ضعیف است و شیعه آن را نمی‌پذیرند.

۳۳. شماره پیامبران

و در بیان شماره ایشان در بعضی از احادیث روایت شده، که از رسول (ص) در باب شماره پیامبران پرسیدند. گفت: «صدویست هزار تن بوده‌اند» و در روایتی آمده است که «دویست و بیست و چهار هزار تن بوده‌اند»، و سزاوارتر اینست که در تسمیه بر عددی اقتصار نورزند، زیرا خدائی تعالی می‌گوید: «وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ» (نساء، ۴ / آیه ۱۶۴) و رسولانی [آمده‌اند] که آنها را بر تو از پیش یاد کرده‌ایم، و رسولانی [آمده‌اند] که آنها را بر تو یاد نکرده‌ایم، و در یادکردن شماره آن ایمن نخواهیم بود که در میان آنان کسانی وارد شوند که از ایشان نبوده‌اند، اگر عددی بیشتر از عدد ایشان یاد کرده شود، یا از ایشان کسی از شماره بیرون بماند که در میان ایشان بوده است، و اگر عددی کمتر از عدد ایشان یاد شود، یعنی خبر واحد بر فرض اشتمالش بر همه شرایط یادشده در اصول فقه، جز ظن افاده نمی‌کند، و در باب اعتقادات، بویژه اگر مشتمل بر اختلاف در روایت باشد عبرتی یعنی اعتباری نیست، و گفتار به موجب آن به مخالفت با ظاهر کتاب می‌انجامد. و آن این است که بعضی از پیامبران بر رسول (ص) یاد نشده، و این احتمال مخالفت با واقع دارد، و آن شمارش پیامبر (ص) از غیر پیامبران، و شمارش غیر پیامبر (ص) از انبیا باشد، بنابر اینکه اسم عدد در مدلول خود خاص است و احتمال زیادت و نقصان ندارد.

و همه ایشان از خدائی تعالی خبر داده‌اند و برای او تبلیغ کرده‌اند، زیرا این معنی نبوت و رسالت است. و صادق و ناصح بوده‌اند برای مردم برای آنکه فایده بعثت و رسالت باطل نشود. و در این اشاره است به اینکه پیامبران بویژه از دروغگویی در

آنچه به امر شرایع و تبلیغ احکام و ارشاد امت بوده، معصوم بوده‌اند، اما عمداً به اجماع چنین بوده، و اما سهواً نزد بسیاری. و در عصمتشان از گناهان دیگر تفصیلی است. و آن اینست که آنها پیش از وحی و پس از آن از کفر معصوم‌اند، و همین‌طور نزد جمهور از انجام عمدی کبائر معصوم‌اند، به خلافِ حشوئیه. و تنها خلاف در این است که این امتناع به دلیلِ سمع است یا عقل؟ اما اگر سهواً باشد بیشترِ دانشمندان آن را جایز شمرده‌اند.

و اما گناهان کوچک اگر بعد باشد نزد جمهور جایز است، ولی جُبَّانی (ابوعلی) و اتباعش با آن مخالف‌اند، و حال آنکه سهواً بالاتفاق جایز است، مگر چیزی باشد که دلالت بر خِسْت کند همچون دزدیدن لقمه‌یی و کم دادن دانه‌یی. لیکن محققان شرط کرده‌اند که او را تنبیه دهند، تا از آن کار بازایستند. این‌ها همه پس از وحی است. و اما پیش از وحی، دلیلی بر امتناع صدور کبیره وجود ندارد.

و معتزله بدین رفته‌اند که این نیز ممتنع است، زیرا آن مایه نفرتی می‌شود که مانع پیروی مردم از او می‌شود، تا اینکه مصلحتِ بعثت فوت شود. و حق این است که آن منعی مایه نفرت می‌شود که مثلاً سبب زنايِ مادران و فُجور و گناهان کوچکی است که دالّ بر خِسْت است. و شیعه، صدورِ صغیره و کبیره را پیش از وحی و پس از آن منع کرده‌اند، ولیکن ایشان اظهار کفر را به تقیه^۱ جایز شمرده‌اند.

تا اینجا موضوع روشن است. اما آنچه از پیامبران نقل کرده‌اند که إشعار به کذب یا معصیت دارد، آنچه به طریق خبر آحاد نقل شده، مردود است؛ و آنچه به طریق تواتر است، اگر ممکن باشد باید آنها را از ظاهرش برگردانید؛ و گرنه باید حمل بر ترکِ اوّلی کرد یا اینکه پیش از بعثت بوده. و تفصیل این در کتاب‌های مفصّل یاد شده است. و برترین پیامبران – که درود خدا بر ایشان باد – حضرت محمّد (ص) است، بنا بر اینکه خدای تعالی می‌گوید: «کنتم خیر أُمَّةٍ» (آل عمران، ۳/ ۱۱۰) شما بهترین اُمّتی هستید که برای مردم پدید آمده‌اید. و شک نیست که خیر بودن امت به حسب کمال آنها در دین است، و این تابع کمالشان در کمال پیامبران است که از او پیروی

۱. التَّقِيَةُ: كَيْفَانُ الْعَقِيْدَةِ أَتَقَاءُ الْفِتْنَةِ = تقیه پنهان ساختن عقیده از ترس فتنه است. بلی، شیعه صدورِ صغیره و کبیره را از امامان معصوم – علیهم السلام – جایز نمی‌شمارند، و «تقیه» نیز عقیده قاطبه شیعه نیست.

می‌کنند؛ و اما استدلال به قولِ آن حضرت (ص) که «من سرورِ فرزندانِ آدم هستم و در این فخری نیستم»، ضعیف است، زیرا دلالت بر این نمی‌کند که او از آدم فاضل‌تر باشد، بلکه افضل از اولادش هست.

۳۴. سخن درباره فرشتگان

و فرشتگان بندگانِ خدای تعالی هستند و به فرمان او عمل می کنند، چنانکه قولِ خدای تعالی بر آن دلالت می کند: «لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهٖ يَعْمَلُونَ» (انبیاء، ۲۱ / آیه ۲۷) بر او در سخن گفتن پیشی نمی گیرند، و ایشان به فرمانِ او عمل می کنند؛ و باز می گوید: «لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ أَمْرِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ» (انبیاء، ۲۱ / آیه ۱۹) از فرمانِ او گردن نمی کشند و ناتوان نمی شوند.

و به نر و ماده بودن وصف نمی شوند، زیرا برای این معنی نقلی وارد نشده و نه عقل بر آن دلالت می کند. و آنچه بت پرستان گمان برده اند که آنان دخترانِ خدای تعالی هستند مُحال و باطل است و درباره آنها افراط است، همچنانکه قول جهودان که می گویند: یکی از ایشان مرتکب کفر می شود و خدا او را به مسخ عقاب می کند، تفریط و تقصیر در حالِ آنان است.

و اگر گویند: مگر ابلیس کافر نشد در حالی که از فرشتگان بود، به دلیلِ صِحَّتِ استثنای او از میان ایشان؟

گوییم: نه بلکه او از جنّ بود، پس از فرمان پروردگارش سرکشی کرد، لیکن چون در صفت فرشتگان بود از حیث عبادت و رفع درجه، و تنها جنّ مشغول به عبادت در میان ایشان بود، استثنای او از میان ایشان به تغلب روا باشد.

و اما هاروت و ماروت، صحیح درباره آن دو این است که آندو فرشته بودند، و کفر و کبیره‌یی از آن دو صادر نشد، و تعذیب آن دو تنها بر وجه معاتبه بوده است، همچنانکه پیامبران بر لغزش و سهو معاتبه شده‌اند، و آن دو مردم را پند می دادند و سحر

می آموختند، و می گفتند «بیگمان ما فتنه ایم پس کفر مَورِزید^۱» (بقره، ۳ / آیه ۱۰۲)، و البتّه در تعلیم سحر کفر نیست بلکه در اعتقاد و عمل بدان است.

۱. «وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ أَخِيرٍ حَتَّى يَقُولَا نَحْنُ فِتْنَةٌ».

۳۵. آنچه از کتب بر پیامبران نازل شده

و خدای را کتاب‌هایی است که آنها را بر پیامبران خود فرود آورده و در آنها امر و نهی و وعد و وعید خویش را بیان کرده، و آنها همه کلام خدائی تعالی است، و آن یکی است، و تعدّد و تفاوّت تنها در نظم مقروء و مسموع است. و بدین اعتبار، افضل آنها قرآن است، آنگاه تورات، آنگاه انجیل، و آنگاه زَبُور. همین طور، قرآن کلام واحد است، و در آن تصوّر تفصیل نمی‌رود، لیکن به اعتبار کتابت و قراءت جایز است که بعضی سوره‌ها [و آیات] فاضل‌تر باشد، همچنانکه در حدیث وارد شده است.^۱ و حقیقت تفصیل این است که قراءت آن افضل است، برای اینکه آن سودمندتر، یا یاد خدائی تعالی در آن بیشتر است. آنگاه این کُتب به قرآن نسخ شده هم تلاوت و کتابت آنها و هم برخی از احکام آنها.^۲

۱. چنانکه تفصیل سورهٔ «حمد» بر بسیاری از سوره‌ها در کتب حدیث و تفسیر یاد شده است.

۲. آنچه نسخ شده شرایع کتب آسمانی یعنی فروع آنهاست که به مقتضای زمان و مکان و نیز نیاز امت‌ها دگرگون گشته، و گرنه نوامیس ادیان که توحید و نبوت و معاد باشد همواره ثابت و یکسان است یعنی: همهٔ انبیای الهی این امور را تأیید کرده‌اند و همین طور یکدیگر را تصویب کرده‌اند، چنانکه عیسی (ع) گفته است: «و مَبْشُرًا بِرَسُولٍ یَأْتِی مِنْ بَعْدِی اِسْمُهُ اَحْمَد» (صفّ، ۶۱/آیه ۶). لذا ناصر خسرو گفته است: ایشان پیامبران و رفیقانند تو دشمنی به بیهده ترسا را!

۳۶. آنچه دربارهٔ معراج گفته‌اند

و معراج برای رسول خدا (ص) در بیداری بوده و به شخص ایشان به سوی آسمان، آنگاه تا بدانجا که خدای تعالی از علو و بلندی می‌خواست، و این حق است، یعنی به خبر مشهور ثابت است، تا بدانجا که منکر آن مبتدع باشد، و انکار آن و ادعای محال بودن آن بر پایهٔ اصول فیلسوفان است^۱، و گرنه خرق و التیام بر آسمان‌ها جایز است، و اجسام متمائل و همانند هستند، بر هر یکی صحیح است آنچه بر دیگری صحیح باشد، و خدا بر [دگرگون ساختن] همهٔ ممکنات قادر است.

و اینکه می‌گوید: در بیداری، اشاره است به ردّ بر کسی که گمان می‌برد که معراج در خواب بوده، بنابر آنچه از معاویه روایت شده که چون از او دربارهٔ معراج پرسیدند، او گفت «رؤیای صالحه» بود، و از عایشه (رض) روایت شده که او گفت «شب معراج جسد محمد (ص) مفقود نشد» و خدای تعالی می‌گوید: «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ» (اسراء، ۱۷ / آیه ۶۰) و ما رؤیایی را که به تو نمودیم جز فتنه‌یی برای مردم قرار ندادیم.

و جواب چنین داده‌اند که: مراد به این رؤیای به چشم است، و معنای آن این است که جسد او از روح جدا نشد، بلکه با روح خود بود، و معراج از آن روح و جسد هر دو بوده است.

و اینکه می‌گوید: «به شخص خویش»، اشاره است به ردّ بر کسی که گمان برده است که معراج تنها برای روح بوده است. و مخفی نماند که معراج در خواب یا به روح از اموری نیست که آن را یکسره انکار توان کرد، ولی کافران امر معراج را به شدت

۱. بنابر اینکه فیلسوفان می‌گفتند در آجرام سماوی خرق و التیام جایز نیست.

انکار کرده‌اند، و بلکه بیشتری از مسلمانان به سبب همین موضوع مرتد شده‌اند. و اینکه می‌گوید: «به سوی آسمان» اشاره به ردّ است بر کسی که گمان کرده است که معراج در بیداری بوده، و آن جز به بیت‌المقدس نبوده بنابراین آنچه کتاب خدا می‌گوید.

و اینکه می‌گوید: «آنگاه تا بدانجا که خدای تعالی از علوّ و بلندی می‌خواسته»، اشاره به اختلاف اقوال پیشینیان است، چه گفته‌اند: مراد به آن بهشت بوده، و گفته‌اند مراد عرش بوده، و گفته‌اند بالای عرش، و گفته‌اند: به سویی از عالم. ولیکن اِسرائ، از مسجدالحرام به بیت‌المقدس قطعی است و بر پایهٔ کتاب خدا ثابت شده. و معراج از زمین به سوی آسمان مشهور است، ولیکن در مورد از آسمان به بهشت یا عرش یا جز آن، اخبار آحاد است. و پس از همهٔ این‌ها، صحیح این است که آن حضرت (ص) پروردگار خویش را به دل دیده نه به چشمش.

۳۷. سخن درباره کرامات

و کراماتِ اولیا حق و راست است. و وَلِیّ، عبارت از عارف به خدا و صفاتِ اوست به حَسَبِ آنچه ممکن است، و کسی است که مواظب بر طاعات و پرهیزکننده از گناهان است، و از فرورفتن در لَذّات و شهوات اعراض می‌کند.

و کرامتِ او ظهور کاری خارق عادت از سوی اوست که همراه با دعوی نبوت نباشد. و آنچه [از این دست کارها] همراه با ایمان و کارِ پسندیده نباشد استدراج است، و آنچه همراه با دعوی نبوت باشد معجزه است.

و دلیل بر درستی کرامت، آن چیزهایی است که به تواتر از بسیاری از صحابه و پس از ایشان نقل شده، به نحوی که انکارِ آن ممکن نیست، بویژه امرِ مشترک، هرچند که تفصیل آنها آحاد است. و نیز کتابِ خدا به ظهور آن از مریم و از صاحبِ سلیمان (ع)^۱ ناطق است، و پس از ثابت شدن وقوع، نیازی به اثباتِ جواز نیست.

آنگاه — مؤلف — سخنی می‌گوید که اشاره به تفسیرِ کرامت دارد، و به تفصیل بعضی از جزئیات آن می‌پردازد که جَدّاً مُسْتَبَعَد است^۲، پس می‌گوید:

کرامت به شیوه نقض عادت برای ولی ظاهر می‌گردد همچون بُریدن مسافت دور در زمانی اندک، مانند آوردن صاحبِ سلیمان تخت بلقیس را پیش از چشم بهم خوردن با وجود دوری مسافت. و این صاحب بنابر مشهور آصف بن برخیا بوده است.^۳ و ظاهر شدن طعام و شراب و لباس زمان حاجت به آنها، چنانکه در حق مریم بود، زیرا خدائی تعالی می‌گوید: «كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ: يَا مَرْيَمُ أَنَّى

۱. صاحبِ سلیمان، آصف بن برخیاست که تخت بلقیس پیش از یک چشم بهم خوردن نزد سلیمان آورد.

۲. انتقادِ تفتازانی از نسفی. ۳. سورة نمل، ۲۷/ آیات ۴۰-۳۹.

لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (آل عمران، ۳ / آیه ۳۷) هرگاه که زکریا در محراب بر وی وارد می شد نزد او روزی می یافت، [و] می گفت: ای مریم این از کجا برای تو رسیده؟ می گفت: آن از سوی خداست.

و رَفَن بر روی آب، چنانکه از بسیاری از اولیا نقل شده است.
و [رفتن] در هوا، چنانکه از جعفر بن ابی طالب^۱ و لقمان سرخسی^۲ و جز آن دو نقل شده است.

و سخن گفتن جماد و گنگ، و دفع شدن بلایی که از سوی دشمنان بوده.
اما کلام جماد، چنانکه روایت کرده اند پیش روی سلمان^۳ و ابودردا، بشقابی بود، پس تسبیح گفت و آن دو تسبیح آن را شنیدند.

و سخن گفتن گنگ، مانند به سخن در آوردن سگ برای اصحاب کُهِف. و نیز همچنانکه روایت کرده اند که پیامبر (ص) گفت: «در حالی که مردی گاوی را می راند، که بار بر پشت او نهاده بود ولی گاو ناگهان روی گردانید و به او گفت: من برای اینکار آفریده نشده ام، مرا برای حرث آفریده اند» مردم گفتند: سبحان الله مگر گاوی سخن گوید؟ پیامبر (ص) گفت: او به من ایمان آورده است.

و جز این ها از امور دیگر مانند اینکه عمر (رض) در حالی که بر منبر مدینه بود سپاه خود را به نهاوند دید، تا اینکه به امیر لشکر خود گفت: ای ساریه، کوه! کوه! و او را از پشت کوه تحذیر کرد تا از مکر دشمن در آنجا ایمن بماند، و شنیدن ساریه کلام او را با وجود دوری مسافت؛

و یا مانند اینکه خالد (بن ولید) سم را خورد بی آنکه زبانی به او برساند؛ و یا مانند جریان نیل به کتاب عُمَر، و امثال این بیشتر از آن است که شماره توان کرد.^۴

۱. در متون شیعه به جعفر طیار لقب یافته است.

۲. این لقمان سرخسی چندان شناخته نیست. عطار در *تذکره الاولیاء* (۶۹۷، چاپ دکتر محمد استعلامی، چاپ چهاردهم، انتشارات زوار) از قول ابوسعید ابی الخیر نقل می کند که «روزی رفتم شیخ لقمان سرخسی را دیدم بر روی خاکستر نشسته، و پاره یی پوستین کهنه می دوخت و چوبی و ابریشم چند بر او بسته که این رباب است... تا آخر»، ولی از رفتن او در هوا ذکر نکرده. به هر صورت اگر روایت عطار درست باشد معاصر ابوسعید (قرن پنجم) بوده است.

۳. در اصل سلیمان بود، و آن حتماً اشتباه است.

۴. در کتب مناقب و *تذکره الاولیاء* از این دست کرامات بسیار است. جریان نیل را به کتاب عُمَر هنوز نیافته ام.
ادامه پاورقی در صفحه بعد ←

و زمانی که مُعْتَزَلَه مُنْکِر به کراماتِ اولیا استدلال می کنند به اینکه اگر ظهور خوارق عادات از اولیا جایز باشد با معجزات پیامبران مشتبّه می شود، و پیامبر از غیر پیامبر متمایز نمی شود، مؤلف در جواب اشاره می کند به اینکه این کار یعنی ظهور خوارق عادات از سوی اولیا یا ولیّی که او از آحادِ اُمّت است، خود معجزه‌یی برای رسولی باشد که این کرامت برای یکی از افراد اُمّت او ظاهر گشته است، زیرا در حقیقت او است که این کرامت را ظاهر می سازد. و او ولیّ است و او ولی نباشد مگر اینکه در دیانت خود راست باشد، و دیانتِ او اقرار به زبان و تصدیق به قلب باشد به رسالتِ رسولِ او با اطاعت از او در اوامر و نواهی او، زیرا اگر این ولی استقلال به نفس خود را ادّعا کند و متابعت ننماید، ولی نباشد، و آن [کرامت] بر دستِ او ظاهر نگردد. و حاصل آنکه: امرِ خارقِ عادت به نسبت با پیامبر (ص) معجزه است، و یکسان است که این کار از سوی او ظاهر گردد یا از سوی افرادی از اُمّتِ او. و به نسبت به ولی کرامت است به سبب خالی بودنِ آن از دعوی نبوّت از سوی آنکسی که این کار از سوی او ظاهر گردد. پس پیامبر ناچار است بداند که او پیامبر است و از قصدِ خود از اظهار کارهای خارق عادت آگاه باشد، و نیز از آنچه به موجب معجزات حکم می کند قطعاً باخبر باشد بر خلافِ ولیّ.

→ ادامه پاورقی از صفحه قبل

ولی به هر صورت، شیعه کراماتی از این دست را از عمر و یا خالد و لید قبول ندارند، زیرا معجزه و کرامت را خاصّین معصوم می دانند.

۳۸. فاضل‌ترین بشر پس از پیامبر ما (ص)

و فاضل‌ترین بشر پس از پیامبر ما - و نیکوتر این است که گفته شود پس از پیامبران - لیکن دور بودن زمان را اراده کرده است، و حال آنکه پس از پیامبر ما پیامبری نیست. و با این همه ناچار از تخصیص عیسی (ع) هستیم، زیرا اگر مراد هر بشری باشد که پس از پیامبر ما موجود می‌شود، به وجود عیسی (ع) نقض می‌شود، و اگر مراد به آن هر بشری باشد که بعد از او متولد می‌شود افاده تفضیل بر صحابه نمی‌کند؛ و اگر هر بشری را که بر روی زمین موجود است اراده کنند، افاده تفضیل بر تابعان و کسان پس از ایشان نمی‌کند؛ و اگر مراد هر بشری باشد که فی الجمله بر روی زمین موجود می‌شود، به عیسی (ع) نقض می‌شود.

ابوبکر صدیق^۱ است که پیامبر (ص) را در پیامبری بی‌شک و تردید و در معراج بی‌چون و چرا تصدیق کرد، پس از آن عمر فاروق است که میان حق و باطل در قضیه‌ها و خصومت‌ها فرق نهاد؛

آنگاه عثمان ذوالنورین است، زیرا پیامبر (ص) رُقیّه را با وی تزویج کرد، و چون رُقیّه درگذشت، امّ کلثوم را با وی تزویج کرد، و چون او درگذشت گفت: اگر دختر سومی داشتم او را نیز با تو تزویج می‌کردم؛

آنگاه علی مرتضی است که از بندگان خدا و از یاران خالص رسول خدا بود. ما پیشینیان را بر این اصل یافتیم.

۱. افضل ناس، پس از رسول اکرم (ص)، به نظر شیعه قطعاً امام علی (ع) است زیرا عُمَر مکرّر گفته است: «لَوْ لَا عَلِيٌّ (ع) لَهْلَكَ عُمَرُ» اگر علی نمی‌بود عمر هلاک می‌شد؛ چه خلیفه دوم بیشتر احکام و داوری‌ها را از آن امام همام می‌پرسیده است.

و ظاهر این است که اگر ایشان دلیلی بر این [ترتیب] نداشتند، بر این اصل حکم نمی کردند. و اما ما دلایل دو طرف را متعارض یافتیم، و این مسأله را چنان نیافتیم که به چیزی از اعمال تعلق داشته باشد، یا توقف در آن به چیزی از واجبات در آنها اخلاقی پدید آورد.

و پیشینیان در تفضیل عثمان بر علی - که خدا از هر دو خشنود است - توافق داشته اند، زیرا از علاماتِ سنت و جماعت تفضیل دو شیخ و محبت دو داماد را قرار می دادند.

و انصاف این است که به افضلیت، کثرت ثواب را اراده کنند، در آن صورت توقف را جهتی است؛ و اگر مراد به آن کثرت آن چیزهایی مراد باشد که خردمندان از فضایل می شمارند، توقف را جهتی نباشد.

- و خلافت ایشان یعنی نیابتشان از رسول (ص) در اقامه دین به نحوی است که بر همه مسلمانان پیروی از آن واجب است.

- بر این ترتیب بود، یعنی خلافت پس از رسول خدا برای ابوبکر، پس از آن برای عمر، پس از آن برای عثمان، و پس از آن برای علی - رضی الله عنهم - بود.

و آن چنین بود که صحابه روزی که رسول (ص) وفات یافت، در سقیفه بنی ساعده گرد آمدند. و رأی ایشان پس از مشاوری و مناظره بر این قرار گرفت که ابوبکر خلیفه باشد، و بر این معنی اجماع کردند^۱، و علی (ع) پس از توقفی اندک^۲ بر سر جمع با او بیعت کرد. و اگر خلافت حق او نبود^۳، البته صحابه با او همدستان نمی شدند، و برضد او، به نفع علی (ع) احتجاج می کردند اگر در حق او نصی بود - چنانکه شیعیان گمان کرده اند.

و چگونه می توان در حق یاران رسول (ص) چنین تصور کرد که بر باطل اتفاق کرده اند و عمل به نص وارد را رها ساخته اند؟

آنگاه چون ابوبکر (رض) از حیات خود نومید شد، عثمان (رض) را فراخواند، و کتاب عهد خود را برای عمر (رض) املا کرد، و چون عثمان نوشت، صحیفه را مهر

۱. چنانکه گفتیم شیعه این خبر را نمی پذیرند.

۲. ظاهراً شش ماه.

۳. یعنی: ابوبکر.

کرد، و آن را برای مردمان بیرون آورد، و دستورشان داد که با آنکه نامش در صحیفه است، بیعت کنند، پس بیعت کردند تا به علی (ع) رسید، و او گفت بیعت کردیم با آنکه در آن است، و اگرچه عمر باشد.^۱

و خلاصه، اتفاق بر خلافت او واقع شد، پس از آن عمر به شهادت رسید و خلافت را به صورت شورئ میان شش تن ترک کرد: عثمان، علی، عبدالرحمن بن عوف، طلحه و زُبَیر، و سعد بن ابی وقاص. آنگاه پنج تن ایشان کار را به عبدالرحمن عوف واگذار کردند، و به حکم او راضی شدند، و او عثمان را برگزید و به محضر صحابه با او بیعت کرد، پس آنها نیز با او بیعت کردند و مُتَقَادِرِ اوامر و نواهی او شدند، و با او نماز جماعت و نماز اعیاد را خواندند. پس اجماع بود.

آنگاه او نیز به شهادت رسید، و کار بی سامان شد. پس بزرگانِ مهاجر و انصار بر گرد علی (ع) جمع شدند، و از او قبولِ خلافت را التماس کردند و با او بیعت کردند، برای اینکه فاضل‌ترین اهل عصرِ خود بود، و سزاوارترین آنها به خلافت.

و آنچه از مخالفت‌ها و محاربه‌ها روی داد، دربارهٔ نزاع در خلافت نبود، بلکه از خطا در اجتهاد بود.^۲ و آنچه از اختلاف میان شیعیان و سنیان در این مسأله واقع شد، و ادعای هریک از دو فرقه در باب داشتن نصّ در مورد امامت اظهار شده، و اظهار سؤال‌ها و جواب‌ها از هر دو جانب، در کتاب‌های مفصل و مطوّل ذکر شده است.

۱. این خبر را حَتّی ابن ابی‌الحدید (شرح نهج البلاغه، ۳۱۳/۴، محمد ابوالفضل ابراهیم) با تردید روایت کرده است. و وجود نصّ در افضلیّت و خلافت را سیّد مرتضیٰ علم‌الهدی در الأمالی (۳۱۸-۳۱۹/۲)، محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، ۱۹۴۹ م.) و علامه جَلّی در کشف‌المراد (۳۱۹-۳۱۸، قم، بی. تا.) یاد کرده‌اند.

۲. همین قول را غزالی در احیاء (۹-۲/۲۹۷، بدوی طباطبائی) و دیگران نیز گفته‌اند، و غزالی مخصوصاً استدلالی طولانی کرده است.

۳۹. خلافت پس از پیامبر ما سی سال بود

و خلافت سی سال بُود آنگاه پس از آن پادشاهی و اُمارت شد، بنابر قول آن حضرت (ص) که «خلافت پس از من سی سال باشد، آنگاه مبدّل به پادشاهی ستمکارانه شود».

و علی (ع) سَرِ سال سیّمین از وفات رسولِ خدا به شهادت رسید. و معاویه و کسانی که پس از او بودند خلیفه نبودند بلکه پادشاه و امیر بودند. و این مشکلی است زیرا اهل حلّ و عقد از اُمّت بر خلافتِ خلفای عبّاسی و بعضی از مروانیان مانند عُمَر عبدالعزیز متفق بوده‌اند. و شاید مراد این بوده که خلافت کِامله‌یی که چیزی از مخالفت و میل از متابعت [هوی] با آن نیامیزد سی سال بوده باشد، و پس از آن هم باشد و هم نباشد.

۴۰. وُجوبِ نصبِ امام

اجماع بر این است که نصب امام واجب است، و خلاف تنها در این است که: آیا بر خدائی تعالی واجب است یا بر خلق، به دلیلِ سَمعی یا عقلی؟
و مذهب اهل سنت این است که آن سمعاً بر خلق واجب است، زیرا آن حضرت (ص) می‌گوید: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»^۱ هر کس بمیرد و امام زمان خود را نشناسد به مرگی جاهلانه مرده است. و نیز برای اینکه اَمّتِ اهِمّ مهمّاتِ خود را پس از وفات پیامبر (ص) نصب امام قرار داده‌اند، تا بدانجا که آن را بر دفن آن حضرت (ص) مقدّم داشته‌اند. و پس از مرگِ هر امامی نیز چنین بوده است؛ و نیز برای اینکه بسیاری از واجباتِ شرعی بر وجودِ امام متوقّف بوده است، چنانکه مؤلف بدین معنی اشاره کرده‌گوید: مسلمانان ناچارند که امامی داشته باشند تا به تنفیذ احکام و اقامه حدودشان، و حفظ ثغور و آماده کردن سپاهیان‌شان و گرفتن سَدّقاتشان، و قهر غلبه‌جویان و دزدان و راه‌زنان‌شان، و قطع منازعات واقع در میان بندگان قیام کند. و پذیرفتن شهادت‌های قائم بر حقوق و تزویج دختران و پسرانی را که اولیائی ندارند، و تقسیم غنائم و مانند این‌ها را که احاد اَمّت برعهده نمی‌گیرند، انجام دهد.

و اگر بگویند: چرا به صاحب‌شوکتی در هر ناحیه اکتفا نمی‌کنند؟ و از کجا نصب کسی که او را ریاست عامّه باشد واجب می‌آید؟
گوییم: زیرا [در غیر این صورت] کار به منازعه‌ها و دشمنی‌هایی می‌انجامد که کارِ دین و دنیا را مختل می‌سازد، همچنانکه در زمانِ ما مشاهده می‌رود.^۲ و اگر گویند باید

۱. - سیوطی، جامع صغیر، ۲/۳۱۷، محمد مصطفی عماره، مصر، ۱۹۵۴.

۲. یعنی روزگار شارح سعدالدین تفتازانی، که تیمورلنگ حکومت می‌کرد.

به صاحب شوکی اکتفا کرد که او را ریاست عامه باشد، حال امام باشد یا نباشد، زیرا انتظام امور بدین کار حاصل می شود، همچنانکه در عهد ترکان چنین بوده است^۱؛ و باز گوییم: آری بخشی از نظام بویژه در کار دنیا حاصل می آید، ولی کار دین مختل می شود، و حال آنکه مقصود مهم تر و عمده بزرگ تر آن است [یعنی دین]. و اگر گویند: بنابر آنچه یاد شد که اگر مدت خلافت سی سال باشد، زمان پس از خلفای راشدی از امام خالی می گردد، و همه امت عصیان می ورزند و میته آنها میته جاهلیت می شود؛

گوییم: در پیش گذشت، مراد از خلافت، خلافت کامل است، و اگر معنی اصلی را مسلم بگیریم، پس شاید پس از آن دَوْر خلافت پایان می آید نه دور امامت، بنابر اینکه امام عام تر است. اما این اصطلاح از اموریست که آن را در میان قوم [سنت و جماعت] نیافته ایم. بلکه از شیعه کسانی هستند که گمان می برند که خلیفه عام تر است، و از اینجاست که به خلافت خلفای سه گانه (= ابوبکر، عمر، و عثمان) قائل اند نه به امامت آنها، و اما خلفای عباسی، امری مشکل است.^۲

— آنگاه سزاوار است که امام ظاهر باشد، تا به او مراجعه کنند، و به مصالح امت قیام کند، تا آنچه غرض از نصب امام است حاصل آید، نه اینکه از دیدگان مردم پنهان باشد، از ترس دشمنان و استیلای ظالمان، و نه اینکه مُتَنظَر باشد تا در روزگاری که صلاح باشد خروج کند، و موارد شر از میان برود و نظام اهل ظلم و عناد منحل گردد. نه چنانکه شیعه — بویژه فرقه امامیه از ایشان گمان می کنند — که امام حق پس از رسول خدا (ص) علی (ع) است.^۳ آنگاه پسرش حَسَن، آنگاه برادرش حسین، آنگاه پسرش

۱. یعنی با وجود خلفای عباسی که «امیرالمؤمنین» خوانده می شدند، همه کارها بدست غلامان ترک انجام می گرفت؛ چنانکه به قول ابن خلدون (وفات ۸۰۶ هـ. ق.) این ترکان روز خلیفه را در قفس می انداختند و شب بیرون آورده و پشت او نماز می خواندند!
و شاعر در این باب گفته است:

خَلِيفَةُ فِی قَفَسٍ بَيْنَ وَ صَيْفٍ وَ بُخَا
يَقُولُ مَا قَالَا لَهُ كَمَا يَقُولُ الْاَبْجَا!

(مقدمه، ۲۶، مصر، ۱۳۲۷ هـ. ق.)

۲. ظاهراً یعنی نه می توان گفت به معنای حقیقی کلمه خلیفه اند و نه امام.
۳. این عقیده برادران اهل سنت است که نویسنده و شارح از آن جماعت اند، ولیکن شیعه دلایل قاطعی ادامه پاورقی در صفحه بعد ←

علی زین العابدین، پس از آن پسرش محمد باقر، پس از آن پسرش جعفر صادق، آنگاه پسر او موسی الکاظم، آنگاه پسر او علی الرضا، آنگاه پسر او محمد تقی، آنگاه پسر او علی النقی. آنگاه پسر او حسن العسکری، آنگاه پسر او محمد القائم یعنی مَهْدِی مُتَنْظَر.

و او از ترس دشمنانش پنهان شده است، و به زودی ظهور خواهد کرد و جهان را پر از قِسْط و عدل خواهد کرد پس از آنکه از جور و ظلم پر شده باشد. و در طولِ عمر و امتدادِ ایامش امتناعی نیست مانند عیسی و خضر — درود بر آن دو و جز آنها. و حال آنکه می دانی که پنهان شدن امام و عدم او، در حصولِ أغراضِ مطلوب از وجودِ امام یکسان است. و نیز ترس او از دشمنان، پنهان بودن او را ایجاب نمی کند به نحوی که از او جز نامی وجود نداشته باشد. بلکه غایت امر اینست که ایجاب می کند دعوی امامت را پنهان سازد، چنانکه در حقّ پدرانش چنین بوده، یعنی آنانکه بر مردم ظاهر بودند، و ادعای امامت نمی کردند.^۱ و نیز در زمان فسادِ روزگار و اختلافِ آرا و استیلای ظالمان احتیاج مردم به امام شدیدتر و فرامیگرداریشان از وی آسان تر است.

→ ادامهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

برای غیبِ آن حضرت دارند و در کتب ایشان به تفصیل یاد شده است (ع علامه حلی: کشف المراد، ۳۱۱-۳۱۲ و مآخذ دیگر).

۱. شهرستانی می گوید (الملل والنحل، ۱/۱۵۴، ۱۹۷۰، مصر، تحقیق عبدالعزیز محمد الوکیل) ابومسلم خراسانی امام صادق (ع) را دعوت به خلافت کرد و امام نامهٔ او را سوزانید و در جوابش نوشت «لَيْسَ الزَّمَانُ زَمَانِي وَلَسْتُ أَنَا مِنْ أَهْلِ» نه روزگار، روزگار من است و نه تو از یاران منی. برای توضیح بیشتر گوییم که در غیبِ آن حضرت (ع) آسرازی بوده و هست که فقط خدای تعالی می داند و هیچ بشری آنها را در نمی یابد «وَلَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ...».

۴۱. از شرط‌های نصبِ امام

و [امام] از قریش باشد، و از غیر ایشان روا نباشد و اختصاص به بنی‌هاشم و اولادِ علی(ع) ندارد. یعنی شرط این است که امام قُرشی باشد، زیرا آن حضرت(ص) می‌گوید: «الْأَمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» امامان از قریش باشند، و این خبر هرچند خبرِ واحد^۱ است، لیکن چون آن را ابوبکر(رض) روایت کرد و با آن برضد انصار احتجاج کرد، و کسی آن را انکار نکرد، پس صورتِ اجماع به خود گرفت، و درباره آن جز خوارج و بعضی از معتزله مخالفت ننموده‌اند.

و نیز شرط نیست که هاشمی یا علوی باشد، زیرا این معنی به دلیل خلافت ابوبکر و عمر و عثمان ثابت شده، با اینکه آنها از بنی‌هاشم نبودند، هرچند که از قریش بودند. و قریش نامی است برایِ اولادِ نضر بن کنانه، و حال آنکه هاشم همان عبدالمطلب، جدّ رسول خدا(ص) بود. و نَسَب آن حضرت(ص) محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قُصَّی بن کِلَاب بن مرّة بن کعب بن لُؤی بن غالب بن فهر بن مالک بن النضر بن کنانة بن خزیمة بن مدرکه بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان است.

اما علویان و عباسیان از بنی‌هاشم بوده‌اند، زیرا عباس و ابوطالب دو پسر عبدالمطلب بودند. و ابوبکر قُرشی بود زیرا او پسر ابوقحافه عثمان بن عامر بن عمرو بن کعب بن لُؤی، و همین‌طور عمر که او پسر خطاب بن ثقیل بن عبدالعزیّ بن رباح

۱. خبر واحد، عبارت از کلامی است که یک تن آن را از رسول(ص) می‌شنود، و آن را دیگری از این یک تن می‌شنود... و همچنان تا به متمسک منتهی می‌شود. و فرق آن با خبر متواتر و خبر مشهور این است که برخلاف آن دو، منکر خبر واحد، به اتفاق، کافر نمی‌شود (جرجانی، تعریفات، ۸۶، مصر، ۱۹۳۸).

بن عبدالله بن قرط بن رزاح بن عَدِی بن کعب بود. و همین‌طور عثمان، که پسر عَفَّان ابن ابی العاص بن امیة بن عبد شمس بن عبد مناف بود.

و نیز در امام شرط نیست که معصوم باشد، به سبب آنچه از دلیل بر امامت ابوبکر گذشت، با عدم قطع به عصمت او؛ و نیز اشتراطِ نیازمندِ دلیلی است، و اما در عدم اشتراطِ عدم دلیل از اشتراط کفایت می‌کند.

مخالف به آیه «لَا يَنْتَظِرُ الْغَدِي الْأَظْلَمِينَ» (بقره، ۲/ آیه ۱۲۴) به پیمان من ستمکاران نایل نمی‌شوند، احتجاج کرده و گوید: غیر معصوم ظالم است، پس عهدِ امامت به او نمی‌رسد. و جواب منعی است زیرا ظالم کسی است که مرتکب معصیت ساقط‌کننده عدالت همراه با عدم توبه و اصلاح شده باشد. پس غیر معصوم لازم نیست که ظالم باشد. و حقیقتِ عصمت این است که خدائی تعالی گناه را با وجود بقای قدرت و اختیار بنده در او نیافریند. و این است معنای قول ایشان^۱: که آن لطفی است از خدائی تعالی که او را بر فعل خیر حمل می‌کند و از شرّ منع می‌کند، با بقای اختیار، تا ابتلا تحقق یابد.

و از اینجاست که شیخ ابو منصور [ماتریدی] (ره) گوید: عصمت محنت را زایل نمی‌کند. و بدین بیان فسادِ قول کسی که می‌گوید: عصمت خاصیتی در نفس شخص است یا آن در بدن اوست که به سبب آن صدور گناه از او ممتنع می‌گردد، ظاهر می‌شود. و این چگونه ممکن باشد زیرا اگر گناه کردن از وی ممتنع باشد، تکلیف او به ترک گناه صحیح نباشد، و بر آن ثواب نیابد.

و فاضل‌ترین اهل زمانش نباشد، زیرا مساوی در فضیلت بلکه مفضولی که به علم و عمل قلیل‌تر باشد، چه بسا که به مصالح و مفاسد امت شناساتر باشد. و بر قیام به واجبات آن توانا تر باشد، بویژه اگر نصبِ مفضول برای دفع شرّ دافع‌تر باشد و از برانگیختنِ فتنه دور تر باشد. و به همین سبب بود که عمر (رض) امامت شوری را میان شش تن قرار داد با قطع به اینکه بعضی از آنها فاضل‌تر از بعضی دیگر می‌بود. و اگر گویند که: چگونه امامت شوری را میان شش تن قرار داد با اینکه نصبِ دو

۱. یعنی شیعه، که امامت را لطف دانند.

امام در یک زمان جایز نیست.

گوییم: آنچه جایز نیست عبارت از نصب دو امام مستقل است که اطاعت هر یک از آنها بالانفراد و جداگانه واجب باشد، به سبب آنکه از این کار امثال احکام متضاد لازم می آید، و اما در شوری همه به منزله یک امام بودند.^۱

و شرط این است که امام خداوند ولایت مطلقه کامله باشد یعنی مسلمان، آزاده، عاقل و بالغ باشد. چه خدا کافران را بر مؤمنان راهی به امامت قرار نداده است. و بنده مشغول به خدمت مولای خود باشد و در دیده مردم حقیر نماید. و زنان نیز به عقل و دین ناقص باشند. و کودک و دیوانه از تدبیر امور قاصر آیند. و از تصرف در مصالح جمهور ناتوان باشند.

و سائس باشد، یعنی مالک تصرف در امور مسلمانان باشد، و این به نیروی اندیشه و فکر و یاری بأس و شوکت او باشد؛ و نیز قادر باشد یعنی به علم و عدل و کفایت و شجاعت نامبردار باشد. و مقصود این است که بر تنفیذ احکام، و حفظ حدود اسلام، و انصاف مظلوم از ظالم توانا باشد، زیرا اخلاص به این امور و ناتوانی از آنها مُخِلّ غَرَض از نصب امام باشد.

و نیز امام به فسق از امامت معزول نمی شود یعنی به خروج از طاعت خدای تعالی؛ و نیز ستم یعنی جور بر بندگان خدای تعالی، زیرا فسق از امامان و خلیفگان پس از خلفای راشدی ظاهر گشته و جور از آنان منتشر شده است. و سَلَف یعنی پیشینیان مسلمان منقاد ایشان بوده اند و جمعه ها و عیدها را به اذن ایشان اقامه می کردند و خروج بر آنها را جایز نمی شمردند، و دلیل آن این است که عصمت را ابتداء در امامت شرط نمی دانستند، پس بقای آنها را سزاوارتر از [فتنه] می شمردند.

و از شافعی (ره) نقل شده است که: امام به فسق و جور معزول شود، و همین طور هر قاضی و امیر. و اصل مسأله این است که فاسق نزد شافعی سزاوار ولایت نیست، زیرا او به نفس خود نمی نگرد، پس چگونه می تواند به نفس غیر نظارت داشته باشد؟

۱. چون قرار بر این بود که یکی از ایشان به خلافت برسد، همچنانکه چنین شد یعنی فقط عثمان به خلافت رسید.

و نزد ابوحنیفه (ره) او سزاوار ولایت است، تا آنجا که برای پدر فاسق صحیح است که دختر صغیرش را تزویج کند. و آنچه در کتب شافعیّه مسطور است این است که قاضی به فسق معزول می‌شود، به خلاف امام.^۱ و فرق این است که در عزل شدن او و وجوب نصب غیر او احتمال برانگیخته شدن فتنه است، زیرا او شوکت حفظ بیضه اسلام را دارد، ولی در مورد قاضی چنین نیست.

و در روایت‌های نادر از این عالمان سه گانه آمده است که: قضای فاسق جایز نیست و بعضی از مشایخ گفته‌اند: هرگاه فاسق تقلّد سیاست کند در آغاز، صحیح است، ولی اگر در حالی که عدل بود مورد تقلید قرار بگیرد، اما با فاسق شدن معزول می‌شود، زیرا مقلّد به عدالت او اعتماد کرده، و لذا بدون عدالت به قضای او راضی نباشد.

و در فتوئ‌های قاضی خان^۲ اجماع بر این شده که اگر قاضی رشوه بستاند، قضای او نافذ نباشد در آنچه رشوه ستانده، و نیز اگر قاضی مقام قضا را به رشوه ستانده باشد، قاضی نباشد، و اگر قضا کند قضای او نافذ نباشد.

۱. یعنی امام ابوحنیفه؟ یا امام احمد حنبل؟

۲. قاضی خان، فخرالدین حسن بن منصور معروف به قاضی خان آوزگندی فرغانی (وفات، ۵۹۲ هـ. ق.). یکی از فقیهان بزرگ حنفی. از آثار اوست: الفتاوی، والمناخیر، وشرح ادب القضاء (زرکلی، الاعلام، ۲/۲۲۴، بیروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۶).

۴۲. جواز نماز پشت هر نیکوکار و بدکاری

و نماز گزاردن پشتِ هر نیکوکار و بدکاری جایز است، بنا بر گفته آن حضرت (ص) که «صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ» پشت هر نیکوکار و بدکاری نماز بگزارید، و نیز دانشمندان اُمتِ پشتِ سر فاسقان و هواپرستان و مبتدعان بی انکار نماز می خوانده اند. و آنچه از برخی سَلَفِ منع نماز در پشتِ فاسق و مبتدع نقل شده، محمول بر کراهت است، زیرا در باب کراهت نماز گزاردن پشتِ فاسق و مبتدع تردیدی نیست. و این زمانی است که فسق و بدعت به حدِّ کفر نینجامد، و اما اگر به [حدِّ کفر] بینجامد، عدم جواز نماز در پشت او تردیدی نیست.

آنگاه معتزله، هر چند فاسق را غیر مؤمن شمرده اند، لیکن نماز گزاردن در پشتِ سر او را جایز می شمارند، به دلیل اینکه شرطِ امامت نزد ایشان، نبودن کفر است نه وجودِ ایمان به معنی تصدیق و اقرار و اعمال با هم.

و نیز بر هر نیکوکار و بدکاری، به اجماع، نماز خوانده می شود هرگاه بر ایمان مرده باشد، و دلیل آن قول آن حضرت (ص) است که می گوید «نماز گزاردن بر کسی را که از اهل قبله است ترک مکنید».

و اگر گویند: «امثالِ این مسائل از فروعِ فقه است و برای بیان آنها در اصولِ کلام دلیلی وجود ندارد...»

گوییم: او چون از مقاصدِ علمِ کلام از مباحثِ ذات و صفات و افعال و معاد و نبوت و امامت بر قانونِ اسلام و شیوه اهل سنت و جماعت فارغ گشت، به تنبیه بر برخی از مسائلی که اهل سنت از غیر ایشان متمایز می شوند اقدام کرد، بویژه آنچه در

آنها با معتزله و شیعه و فیلسوفان و ملحدان و دیگران از هواپرستان و اهل بدعت‌ها مخالف بود. حال یکسان است که این مسائل از فروع فقه یا غیر آن از جزئیات متعلق به عقاید باشد.^۱

۱. آدمی از سخنان تفتازانی و بعضی از نویسندگان اهل سنت به شگفتی می‌افتد که شیعه را در زمره فیلسوفان و ملحدان می‌شمارد! به قول مولوی:

سخت‌گیری و تعصب خامی است تا جنینی کار [ت] خون آشامی است!
خلاصه، شیعه مسلمان است و معتقد به اصول اسلام، و همراه آوردن آنها با فیلسوفان و ملحدان از خامی است و نشان تعصب و بی‌خبری از حقیقت اسلام و ایمان.

۴۳. یادکردن همه صحابه به نیکی

و از یاد کردن صحابه جز به نیکی زبان باز می‌داریم، به دلیل آنچه در احادیث صحیح از مناقب ایشان روایت شده است، و در آنها از طعن کردن آنها منع شده است، مانند اینکه آن حضرت (ص) گفته است «لاتسبوا اصحابی، فلو أن أحدکم انفق مثل أخذ ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصیفه» یاران مرا دشنام بدهید، چه اگر یکی از شما به اندازه کوه أخذ زر انفاق کند به اندازه [فضیلت] یکی از آنان یا نیمه او نرسد؛ و مانند این گفتار آن حضرت (ص) که «اكرما اصحابی، فانهم خياركم» یاران مرا گرامی بدارید، زیرا آنان نیکان شما هستند؛ و نیز مانند این گفتار آن حضرت (ص) که «اللّٰهُ اللّٰهُ فی اصحابی، لا تتخذوهم غرضاً من بعدی. فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِغْتِ أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِغْضِ أَبْغَضَهُمْ، وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللّٰهَ، فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ» خدا را بخدا را در یاران را بیندیشید، و آنان را پس از من مورد غرض و رزی قرار مدهید، پس هرکس ایشان را دوست بدارد به دوستی من دوستشان دارد، و اگر کسی آنان را دشمن دارد، به دشمنی من دشمنشان دارد. و هرکس ایشان را بیازارد البته مرا آزرده است، و هرکس مرا بیازارد خدا را آزرده است، و هرکس خدا را بیازارد، نزدیک باشد که او را گرفتار سازد.

آنگاه در مناقب هریک از ابوبکر و عمر و عثمان و علی و حسن و حسین و غیر ایشان از بزرگان صحابه احادیث صحیحی آمده است.^۱

و برای آنچه از منازعه و محاربه میانشان روی داده، آنها را محمل‌ها و تأویل‌هایی هست. پس دشنام دادن و طعن زدن در ایشان، اگر از اموری باشد که به دلایل

۱. در این باره - به گفتار مناقب، و نیز به کشف الظنون حاجی خلیفه (۵۳۳-۵۲۶/۲، آستانه، ۱۳۱۰ هـ. ق.).

قطعی مخالف باشد، کفر است. مانند قذف عایشه (رض)، و اگر جز این باشد بدعت و فسق است.

و فی الجمله از پیشینیان مجتهد و عالمان صالح، جواز لعن بر معاویه و یارانش نقل نشده، زیرا غایت کار ایشان بغی و خروج از طاعت امام برحق است، و این ایجاب لعن نمی‌کند.

و همانا در یزید بن معاویه اختلاف کرده‌اند، تا بدانجا که در الخلاصه^۱ و جز آنها یاد شده که لعن بر او سزاوار نیست، و نیز بر حجاج، زیرا پیامبر (ص) از لعن نمازگزاران و کسانی که از اهل قبله‌اند نهی کرده است.

و آنچه از لعن پیامبر (ص) برای برخی از اهل قبله نقل شده، وقتی بوده که او از احوال مردم می‌دانسته و غیر او نمی‌دانسته‌اند. و بعضی از دانشمندان لعن بر او را جایز شمرده‌اند، زیرا او زمانی که به قتل حسین (ع) امر داد کافر شد و [بسیاری] از دانشمندان بر جواز لعن بر کسی که او را کشت یا به آن امر داد و یا به آن رضایت داد اتفاق کرده‌اند.

و حق این است که رضای یزید به قتل حسین (ع) و اظهار شادمانی به آن و اهانتش به اهل بیت پیامبر (ص) از اخباریست که معانی آنها متواتر شده، و اگرچه تفصیل آن آحاد است، ما در شأن او توقف نمی‌کنیم، بلکه در ایمانش [شک داریم] — لعنت خدا بر او و بر یارانش و کمک‌کنندگانش باد!

۱. این الخلاصه را، به تعیین، نیافتیم (— کشف الظنون، ۷۲-۱/۴۷۰) که از ۲۱ خلاصه نام برده است.

۴۴. شهادت به بهشتی بودن «عَشْرَةُ مُبَشَّرَةٍ» و جز آنها

و شهادت می دهیم به بهشتی بودن ده تنی که پیامبر (ص) به بهشتی بودن آنها بشارت داد، آنگاه که گفت: «ابوبکر فی الجنة، و عمر فی الجنة، و عثمان فی الجنة، و علی فی الجنة، و طلحة فی الجنة، و الزبیر فی الجنة، و عبدالرحمن بن عوف فی الجنة، و سعد بن ابی وقاص فی الجنة، و سعید بن زید فی الجنة، و ابو عبیده بن الجراح فی الجنة»^۱ و همین طور شهادت می دهیم به بهشتی بودن فاطمه (ع) و حسن (ع) و حسین (ع) به دلیل اینکه در حدیث صحیح روایت شده که «ان فاطمة سَیِّدَةُ نِسَاءِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ سَيِّدَا شَبَابِ اَهْلِ الْجَنَّةِ» و صحابه دیگر جز به نیکی یاد نمی شوند، و برای برخی آنها [از ثواب] بیشتر امیدواریم تا برای دیگران از مؤمنان.

۱. شیعة حدیث «عَشْرَةُ مُبَشَّرَةٍ» را به صورتی که نسفی و تفتازانی بیان کرده اند، نمی پذیرند (← مرتضی علم الهدی، الآمالی، ۱۲ - ۲/۱۱۱، مصر، ۱۹۵۴، محمد ابوالفضل ابراهیم).

۴۵. مسح بر دو پای افزار حق است

و ما مسح کشیدن بر دو پای افزار را در سَفَر و خَضَر حق می دانیم، زیرا آن اگرچه زیاده بر کتاب است، ولیکن به وجود خبر مشهوری ثابت است. از علی بن ابی طالب (رض) از خبر مسح بر دو پای افزار پرسیدند. و او گفت: «جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مَدَّتُهُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ لِلْمُسَافِرِ، وَيَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمُقِيمِ».

و ابوبکر از رسول خدا (ص) روایت کرده که او برای مسافر سه روز و شب های آن را رخصت داده، و برای مقیم یک روز و یک شب، آنگاه که طهارت کرد و پای افزار خود را پوشید بر روی آندو مسح کند.

و حسن بصری (ره) گفته است: «هفتاد تن از صحابه را دریافتم که مسح بر دو پای افزار را روا می شمردند و این کار را می کردند. و از اینجاست که ابوحنیفه (ره) گفته است: «من قائل به مسح نبودم تا اینکه دلیلی مانند روشنایی روز به دستم آمد». و کَرَّخِ^۱ می گوید: «من بر کفر کسی می ترسم که قائل به مسح بر خُفَّین نیست، زیرا آثاری که درباره آن آمده به حَیْزِ تَوَاتُرِ رسیده».

و خلاصه. هرکس مسح بر پای افزار را درست نداند، او از اهل بدعت است، تا بجایی که از انس بن مالک درباره اهل سُنَّت و جماعت پرسیدند گفت: «آنکسی از این جماعت است که شیخین را دوست ندارد، و در دو داماد [علی، عثمان] را طعن نکند و بر دو پای افزار مسح نکند».

۱. ابوالحسن عیبالله بن حسین کَرَّخِ (۳۴۰-۲۶۰ هـ. ق.) فقیه حَنَفِی که ریاست حَنَفِیّه در زمان وی به عراق به وی ختم می شده. زادگاهش کَرَّخ (از محلات بغداد) بود و مرگش به بغداد اتفاق افتاد. رساله فی الْأَصُولِ الَّتِي عَلَيْهَا مَذَاهِبُ فِرْعَوِ الْحَنَفِيَّةِ، و چندین کتاب دیگر نوشته اوست (- زرکلی، الأعلام، ۴/۱۹۳؛ بروکلان، 1/295 S).

۴۶. سخن در نبید خرما

و ما نبید^۱ خرما را تحریم نمی‌کنیم، و آن این است که خرما یا انگور خشک شده را در آب خیس دهند و در ظرفی از خَرْف قرار دهند، تا در آن گزندگی پدید آید همچنانکه فُقَاع را باشد. و ظاهراً از خوردن آن در آغاز اسلام نهی شده بود، زیرا که جرار ظرف‌هایِ خمرها بوده. پس از آن نسخ شده، و تحریم آن از قواعدِ اهلِ سنت و جماعت معدوم شده، برخلافِ قولِ روافض.^۲ و این خلاف آن چیزی است که غلیظ و شدید شود و به مُسْکِر مبدل شود، زیرا قول به حرمت کم و زیاد آن، از اموری است که بسیاری از اهل سنت و جماعت بدان رفته‌اند.

۱. نبید (ج: اَنْبَذَ): مطلق شراب؛ شراب انگور؛ شراب خرما (مُتَهَيِّ الْأَرْب).

۲. خاقانی گوید (دیوان، ۷۹۴، دکتر ضیاءالدین سجادی، زوار، تهران، ۱۳۵۷ هـ. ش.):

زان فُقَاعی که سَنَتِ عُمَر است رافضی نیستم چرا نخورم؟

اولاً تعبیر «روافض» در قولِ تفتازانی و خاقانی توهین‌آمیز است، و در شأن نویسنده و شاعر واقع‌بین نیست، چه اگر کسی فُقَاع نمی‌خورد، گناهی نکرده و طبق عقیده خود رفتار کرده، و باید عقیده دینی هر فرقه‌یی محترم باشد زیرا نبی اکرم (ص) فرموده «يُعْنَتُ بِالْحَنِيفَةِ الْإِسْلَامِ السَّهْلَةَ أَلْسَمَتِجَّةً» با دینی آسان گیر و راحت رسان مبعوث شده‌ام؛ ثانیاً این مسأله مورد اختلاف است، و حکم قطعی درباره آن، یا ناشی از تعصّب است یا بی‌اطلاعی.

۴۷. ولی به پایگاه پیامبران نرسد

و هرگز ولی به پایگاه پیامبران نمی‌رسد، زیرا پیامبران معصوم و مأمون از ترس خاتمه هستند، و به وحی و مشاهده فرشته کرامت یافته‌اند، و به تبلیغ احکام و راهنمایی مردمان پس از انصاف به کمالات اولیا مأمور شده‌اند. و آنچه از بعضی از کرامیه نقل کرده‌اند که جایز است ولی از نبی فاضل‌تر باشد، کفر و ضلالت است. بلی ترددی واقع می‌شود در اینکه مرتبه نبوت فاضل‌تر است یا مرتبه ولایت؟ و این پس از قطع به این باشد که نبی به هر دو مرتبه متصف باشد، و اینکه او فاضل‌تر از ولی است یعنی کسی که پیامبر نیست.

۴۸. اوامر و نواهی از بنده ساقط نمی‌شود

و تازمانی که بنده عاقل و بالغ است هرگز به آن درجه نمی‌رسد که امر و نهی از او ساقط شود، به سبب عام بودن خطاب‌هایی که در باب تکالیف وارد شده، و نیز اجتماعی که مجتهدان در این باره کرده‌اند. ولی بعضی از اهل اباحه^۱ بدین رفته‌اند که بنده چون به غایت مَحَبَّت برسد، و دلش صافی شود، و ایمان را بر کفر اختیار کند، و نفاقی نداشته باشد، امر و نهی از او ساقط می‌شود، و خدائی تعالی او را به سبب ارتکاب گناهان کبیره به دوزخ در نمی‌آورد؛ و بعضی از ایشان بر این عقیده‌اند که عبادات ظاهری از نماز و روزه و زکاة و حج و جز اینها از وی ساقط می‌شود، و عبادت او تفکّر می‌شود.^۲ و این کفر و ضلالت است، زیرا کامل‌ترین مردم در مَحَبَّت و ایمان همانا پیامبران‌اند، بویژه حبیب خدائی تعالی. با اینکه تکلیف‌ها در حق ایشان تمام‌تر و کامل‌تر است. و اما اینکه آن حضرت (ص) می‌گوید: «إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبٌ» هرگاه خدا بنده‌یی را دوست داشته باشد گناهی به او زیان نمی‌رساند. معنای حدیث این است که خدا وی را از گناه معصوم می‌دارد تا زیانش به او نرسد.

۱. گروهی که همه کار را مباح و روا شمارند و به احکام شرع وقعی ننهند.

۲. این قول به برخی از باطنیه و اسماعیلیه نسبت داده می‌شود. و غزالی در *فضایح الباطنیة* و ابن جوزی در *نقد العلم والعلماء* آنها را به شدت دنبال کرده‌اند.

۴۹. نصوص کتاب و سنت بر ظواهر آنها حمل می‌شود و کارهایی که به سبب آنها فاعلش کافر می‌شود

و نصوص کتاب و سنت بر ظواهر آنها حمل می‌شود، مگر اینکه دلیلی قطعی آنها را از ظاهرشان بگرداند مانند آیاتی که ظاهر آنها مُشعر بر جسمیت و مانند آن بوده باشد.

و نباید گفت که این‌ها از نصوص نیستند، بلکه از آیات متشابه‌اند.

زیرا ما می‌گوییم که مراد به نص در اینجا آن چیزی نیست که مقابل ظاهر است و یا مُفسّر و محکم است، بلکه اقسام نظم را بنابر آنچه متعارف است دربر می‌گیرد. پس عدول از آنها یعنی از ظواهر، به معانی‌یی که اهل باطن آنها را ادّعا می‌کنند، و آنان ملاجده‌اند — که باطنیه هم خوانده می‌شوند — و ادّعا می‌کنند که نصوص به معانی ظاهری آنها نیستند، بلکه آنها را معانی باطنی هست و آن را جز امام نمی‌شناسد [باطل است]. و قصدشان به این گفتار، نفی شریعت به طور کلی است، و الحاد است یعنی میل و عدول از اسلام است و پیوند و انصاف به کفر دارد زیرا به نوعی تکذیب پیامبر (ص) است در آنچه آمدنش را به ضرورت می‌دانست. و اما آنچه بعضی از محققان بر این رفته‌اند که این نصوص محمول به ظواهرشان هستند، و با این همه در آنها اشاراتی خفی است که بر ارباب سلوک منکشف می‌شود، که تطبیق میان آنها و میان ظواهر مورد نظر ممکن است، این از کمال ایمان و محض عرفان است.^۱

و ردّ نصوص بدینگونه که احکامی را که نصوص قطعی از کتاب و سنت مانند حشرِ اجساد بر آنها دلالت دارد، انکار کند، کفر است، برای اینکه تکذیب صریح

۱. تقنازانی در اینجا با اهل عرفان همسویی نشان می‌دهد.

خدائی تعالی و رسول (ص) است. پس مثلاً هرکس عایشه را به زنا نسبت کند کافر شده است.

و حلال شمردن گناه، چه صغیره باشد و چه کبیره، کفر است، زیرا به دلیل قطعی معصیت بودن آنها ثابت شده است، و این مطلب را پیش از این دانسته ایم. و خوار شمردن آنها کفر است، و استهزاء بر شریعت کفر است، زیرا این کارها از نشانه های تکذیب است.

و بر این اصول، متفرع می شود آنچه در فتاوی می آید از این قبیل که هرکس حرام را حلال بشمارد، و گرچه حرمت آن برای عینش باشد، و به دلیل قطعی ثابت شده باشد کافر می شود، و گر نه نمی شود، اگر حرمت آن به غیر خودش باشد، و به دلیل ظنی ثابت شده باشد. و بعضی از دانشمندان میان حرام بعینه و حرام لغیره فرقی ننهاده اند و گفته اند: هرکس حرامی را حلال بشمارد که تحریم آن در دین پیامبر (ص) دانسته شده، مانند نکاح محارم، نوشیدن خمر، یا خوردن میتة یا خون یا گوشت خوک، بدون ضرورت، او کافر است.

و اما انجام دادن این کارها بدون حلال شمردن آنها فسق است. ولی هرکس نوشیدن نبید را حلال بشمارد و آن را بنوشد تا اینکه مست شود، او کافر است، اما اگر برای حرامی بگوید این حلال است تا کالایی را رواج دهد یا این کارش به حکم جهل باشد، کافر نمی شود.

و اگر تمنی کند که کاش خمر حرام نمی شد یا روزه ماه رمضان واجب نمی بود به سبب اینکه مایه مشقت او می شود، کافر نمی شود، به خلاف آنچه هرگاه تمنی بکند که کاش زنا حرام نمی شد، و قتل نفس بیگناه حرام نمی شد کافر می شود، زیرا حرمت این چیزها در همه ادیان ثابت است و موافق با حکمت است. و هرکس بخواهد از حکمت خارج شود، او اراده کرده است حکم کند به خدا بدین طریق که آن حکمت نیست. و این از سویی کفری است به پروردگارش.

و امام سرخسی در کتاب الحیض^۱ می گوید: اگر شخص وَطِی زن حائض خود را

۱. مقصود از سرخسی، امام ابوبکر محمد بن سهل سرخسی (وفات، ۵۴۴ هـ. ق.) است و کتاب الحیض از نوشته های اوست (حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲/۲۷۴، آستانه، ۱۳۱۰ هـ. ق.).

حلال بشمارد کافر می‌شود، ولی امام محمد[ین حسن شیبانی از اصحاب امام ابوحنیفه] (ره) می‌گوید: او کافر نمی‌شود. و این صحیح است، و در حلال شمردن لواطه با همسر خویش بنا بر اصح کافر نمی‌شود.

و هر کس خدا را بدانچه سزاوار نیست یا به نامی از نام‌های خدا تسخر زند یا امری از اوامر او، یا وعد و وعید او را انکار کند، کافر می‌شود؛ و همین طور است اگر آرزو کند که پیامبری از پیامبران نمی‌بود و این به قصد استخفاف یا عداوت بوده باشد؛ و همین طور است اگر با رضایت و خشنودی به صورت کسی که کفر می‌گوید خنده زند؛ و همین طور است اگر بر جای بلندی بنشیند، و دژ او گروهی باشند و مسائلی از او بپرسند و او را بخندانند و به پایا به پشت بزنند، همگی کافر می‌شوند؛ و همین است اگر کسی را بفرماید که به خدا کافر شود، یا عزم بر این کرده باشد که به کفر فرمان دهد؛ و همین طور است اگر به زنی فتوی دهد که کفر بورزد تا از همسرش جدا گردد؛ و همین طور است وقتی که شراب می‌خورد یا زنا می‌کند بسم الله بگوید؛ و همین طور است هرگاه به عمد رو به قبله نماز نکند یا بدون طهارت نماز گزارد، کافر می‌شود اگرچه این کار رو به قبله باشد؛ و همین طور است اگر کلمه کفر را به قصد استخفاف نه اعتقاد بر زبان آورد، و غیر این کارها از فروع.

۵۰. نومی‌دی از رحمتِ خدائی تعالیٰ کفر است

و یأس از رحمت خدائی تعالیٰ کفر است، زیرا «از رحمت خدا نومید نمی‌شوند مگر گروه کافران» (حجر، ۱۵ / آیه ۵۶)؛ و نیز امن از خدا کفر است^۱ زیرا از مکر خدا ایمن نشینند مگر گروه گمراهان (اعراف، ۷ / آیه ۹۹).
و اگر بگویند که جزم به اینکه عاصی در دوزخ باشد یأسی است از خدائی تعالیٰ، و باز اینکه مطیع در بهشت باشد امنی از خداست. پس لازم می‌آید که معتزلی کافر باشد چه مطیع باشد چه عاصی؛ زیرا او یا آمین است یا آیس.^۲

۱. یعنی از گرفت و مؤاخذه و عذاب او ایمن نشینند.

۲. جواب این سؤال را نداده است ظاهراً به دلیل دشواری آن و نیز مخالفت شدید با معتزله! هرچند در مطلب (۵۱) توضیحاتی داده، ولی جواب قطعی نداده است.

۵۱. هیچ یک از اهل قبله را تکفیر نمی‌کنیم

و از قواعد اهل سنت این است که هیچکس از اهل قبله را تکفیر نمی‌کنند.

گوییم: این نه یأس است و نه امن، زیرا وی — یعنی اهل قبله — بر فرض عصیان مأیوس نمی‌شود از اینکه خدائی تعالی او را به توبه و عمل صالح توفیق خواهد داد، و فرض طاعت ایمن نیست از اینکه خدا او را خوار کند و به اکتساب گناهان پردازد. و با این اعتقاد جواب از آنچه گفته‌اند ظاهر می‌گردد که: معتزلی هرگاه مرتکب کبیره شود لازم می‌آید که کافر شود به سبب یأس او از رحمت خدائی تعالی، و برای اعتقادش به اینکه او مؤمن است. و این برای آنست که ما مسلم نمی‌داریم که اعتقاد سزاواری‌اش به آتش مستلزم یأس باشد و نیز اعتقاد به عدم ایمان‌اش که آن را به مجموع تصدیق و اقرار و اعمال تفسیر می‌کنند، بنابر انتقای اعمال، موجب کفر باشد. با این استدلال و جمع میان قولشان هیچیک از اهل قبله تکفیر نمی‌شود. و به قول ایشان — یعنی اهل سنت — هرکس به خلق به قرآن بگوید، و رؤیت را محال بداند یا شیخین را سب کند یا آن دو را لعن فرستد، و امثال این سخنان مشکل است.^۱

۱. یعنی کار سخت ناپسندیده‌ی است و دفاع از این دست اعمال و عقاید بسیار دشوار است، و حکم به کفر و ایمان ایشان دشوار است.

۵۲. تصدیقِ کاهن کفر است

و تصدیقِ کاهن بدانچه از غیب خبر می دهد کفر است، زیرا آن حضرت (ع) می گوید: «مَنْ أَتَى كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ عَلَى مُحَمَّدٍ (ص)» هر کس پیش کاهنی برود و او را در آنچه می گوید تصدیق کند البته بدانچه بر محمد (ص) نازل شده کفر ورزیده است.

و کاهن کسی است از انجام گرفتنی های زمانِ آینده خبر می دهد^۱، و مدعی معرفت اسرار و مطالعه علم غیب است. و در میان تازیان کاهنانی بودند که ادعای شناخت اسرار را داشتند. و از ایشان کسی بود که گمان می کرد که او را رئیسی از جن و تابعه^۲ یی هست که اخبار را به او القا می کند. و از ایشان کسی بود که ادعا می کرد که امور را به فهمی که به او اعطا شده استدراک می کند. و منجم هرگاه ادعا می کرد که به حوادثِ آینده آگاهی دارد، او نیز مانند کاهن بود.

و فی الجمله علم به غیب امری است که تنها به خدای تعالی اختصاص دارد، و در آن بندگان را راهی نیست مگر به اعلام از سوی خدا، و الهام به طریق معجزه یا کرامت یا ارشاد به استدلالی از روی نشانه هایی که امکان این کار در آن باشد.

و از اینجاست که در فتاوی ذکر شده که سخنی گوینده زمان دیدن هاله ماه که «باران می آید»، بدونِ علامتی ادعای غیب است، و آن کفر است. و خدا دانایتر است.

۱. مقابل «کاهن»، «عرّاف» است.

۲. در لغت «تابعه»، خادمه، و زنی چنی معنی دارد، و اینجا معنی دوم مراد است. و در اصطلاح شاعران تابعه فرشته یی است که شعر را به شاعران تلقین کند. جمال الدین عبدالرزاق اصفهانی گوید (دیوان، ۳۲۷، وحید): گویند که تابعه کند تلقین شاعر چو قصیده یی کند انشا

۵۳. معدوم شی نیست

و معدوم شی نیست، اگر به شی اراده چیزی ثابت متحقق کنند، چنانکه محققان بر آن رفته‌اند که شیئیت مترادف با وجود و ثبوت است، و عدم مترادف نفی است. و این حکمی است ضروری که در آن جز معتزله نزاع نکرده‌اند چه قائل شده‌اند به اینکه معدوم ممکن در خارج ثابت است.

و اگر اراده کنند که معدوم شی خوانده نمی‌شود، این بحثی لغوی است و بر پایه تفسیر شی است بدین صورت که آیا آن موجود است یا معدوم یا چیزی است که شناخته می‌شود و از آن خبر می‌توان داد. پس در آن به نقل و تتبع موارد استعمال رجوع باید کرد.

۵۴. سخن در دُعایِ زندگان برایِ مردگان و تصدّقِ از سویِ ایشان

و در دعایِ زندگان برایِ مردگان و تصدّقِ ایشان یعنی زندگان از سویِ ایشان یعنی از مردگان.

ایشان را نفعی است یعنی برایِ مردگان، خلافِ معتزله که آنها متمسّک به این اند که قضا تبدّل نمی‌یابد، و هر نفسی مرهونِ بدان چیزی است که کسب کرده، و آدمی به عمل خودش نه به عمل غیر خودش جزا می‌یابد.

و ما گوئیم: آنچه در احادیثِ صحیح وارد شده از دعایِ بر مردگان بویژه در نمازِ جنازه [درست است]، و سَلَفِ آن را به ارث برده‌اند، پس اگر برایِ اموات در آن نفعی نبود البته آن را معنایی نبود. آن حضرت (ص) می‌گوید: «ما مِنْ مَيِّتٍ يُصَلَّى عَلَيْهِ اُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْلُغُونَ مائةَ كُلِّهِمْ يَشْفَعُونَ فِيهِ اِلَّا شَفَعُوا فِيهِ»^۱. و از سعد بن عبّاده [انصاری] نقل شده که به رسولِ خدا (ص) گفت: ای رسولِ خدا امّ‌سعد درگذشت، کدام صدقه در حقّ او فاضل‌تر است. گفت: آب. پس چاهی بکند، و گفت: این برایِ امّ‌سعد است.

و آن حضرت (ص) می‌گوید: «دعا بلا را برمی‌گرداند و صدقه خشم خدا را خاموش می‌سازد»^۲ و همو می‌گوید: «بیگمان وقتی که دانشمند و دانش‌آموز هرگاه بر قریه‌یی بگذرند، خدا عذاب را از مقبرهٔ آن قریه چهل روز برمی‌دارد»، و احادیث و اخبار در این باره بیشتر از آن است که شماره توان کرد.

۱. هیچ مرده‌یی نباشد که اگر جماعتی حدود صد نفر بر وی نماز گزارند و در حق او شفاعت خواهند مگر اینکه شفاعتِ ایشان در حقّ او پذیرفته شود. در جامع صغیر (۲/۲۵۹)، محمد مصطفیٰ عَمّاره) «یبلغون مائةً یشفعون فیهِ» را ندارد.

۲. سیوطی، جامع صغیر، ۲/۲۴.

۵۵. خدائی تعالیٰ دَعَوَات را می‌پذیرد و حاجت‌ها را برآورده می‌کند

و خدائی تعالیٰ دعاها را اجابت می‌کند و حاجت‌ها را روا، زیرا که می‌گوید: «أَدْعُوْنِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» مرا بخوانید تا شما را استجابت کنم (غافر، ۴۰ / آیه ۶۰)، و بنابر قولِ آن حضرت (ص) که «يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ أَوْ قَطِيعَةٍ رَجِمَ مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ»^۱، و باز می‌گوید: «إِنَّ رَبَّكُمْ حَيٌّ كَرِيمٌ، يَسْتَحْيِ مِنْ عَبْدِهِ إِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرُدَّ هُمَا صِفْرًا»^۲ بیگمان پروردگار شما شرمگین کریم است حیا می‌کند از بنده‌اش آنگاه که دو دستِ خویش را به سوی او بالا می‌برد از اینکه آنها را خالی باز گرداند.

و باید دانست که عمده در این کار صدق نیت و خلوص سرشت و حضور قلب باشد، زیرا آن حضرت (ص) می‌گوید: «أَدْعُوا اللَّهَ وَ أَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالْإِجَابَةِ»^۳ به خدا دعا کنید در حالی که دل‌هایتان به اجابت یقین داشته باشد.

و باز باید دانست که خدا دعای کسی را که دلی غافل و لاهی دارد استجابت نمی‌کند.

و مشایخ اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا جایز است که بگویند: دعای کافر مستجاب می‌شود؟ ولی جمهور آن را منع کرده‌اند، زیرا خدائی تعالیٰ می‌گوید: «وَمَا دَعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ» (غافر، ۴۰ / آیه ۵۰)، و نیز برای آنکه او خدا را نمی‌خواند، زیرا او را [به خدایی] نمی‌شناسد، و باز برای اینکه اگر او به خدا اقرار بکند، بدانچه او را وصف می‌کند، سزاوارِ خداوندیش نیست، پس اقرار او نقض می‌گردد. و آنچه در

۱. [دعای] بنده مستجاب شود تا زمانی که به گناه یا قطع رجم دعا نکند [و در اجابت آن از سوی خدا] شتاب کرده شود.

۲. سیوطی، جامع، ۱/۴۲.

۳. همانجا، ۱/۷۵.

حدیث روایت کرده‌اند از این بابت که دعوتِ مظلوم و گرچه کافر باشد مستجاب می‌شود محمول بر کُفرانِ نعمت است.

و بعضی آن را جایز شمرده‌اند، بنابر قول خدائی تعالی از ابلیس که «أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (اعراف، ۷ / آیه ۱۴) مرا زمان بده تا روزی که بندگان برانگیخته می‌شوند، و خدائی تعالی می‌گوید: «إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ» (اعراف، ۷ / آیه ۱۵) یعنی تواز زمان یافتگانی، و این اجابت است. و ابوالقاسم حکیم سمرقندی و ابونصر دُبُوسی بدین قول رفته‌اند و صدرِ شهید^۱ می‌گوید که: بدان فتوی می‌داده است.

۱. ابوالقاسم حکیم سمرقندی و صدرِ شهید را نیافته‌ام، اما دُبُوسی یعنی عبداللّه بن عمر دُبُوسی، که از فقیهان و متکلمان برجسته اشعری بوده است. وفات او را به سال ۴۳۰ هـ. ق. نوشته‌اند.

۵۶. آنچه از شرط‌های قیامت که بدان خبر داده‌اند

و آنچه پیامبر(ص) خبر داده است از اَشْرَاطِ قِیَامَت، یعنی علامت‌های آن.
از خروج دَجَال و دابّه زمین و یأجوج و مأجوج، و نزول عیسی(ع) از آسمان، و
طلوع آفتاب از سوی مغرب، همه حقّ‌اند، زیرا این‌ها همه امور ممکن است، و صادق
[پیامبر(ص)] بدانها خبر داده است. حذیفه بن اسید غفاری^۱ می‌گوید: رسول خدا بر ما
ظاهر شد و ما سخن می‌گفتیم. گفت: در چه موضوعی سخن می‌گویید؟ گفتیم: درباره
قیامت سخن می‌گفتیم. پیامبر(ص) گفت: رستاخیز برپا نمی‌شود، مگر اینکه پیش از
آن ده آیه را ببینید، آنگاه دود را و دَجَال را و دابّه را و طلوع خورشید از مغرب آن، و
نزول عیسی بن مریم و یأجوج و مأجوج، و سه خسوف: خسوفی در مشرق، خسوفی
در مغرب، و خسوفی در جزیره العرب را یاد کرد و گفت: آخر آنها آتشی است که از
یمن بیرون می‌آید و مردم را به سوی محشرشان می‌راند.
و احادیث صحیح درباره این اَشْرَاط یعنی علاماتِ جَدّاً بسیار است. و در
تفصیل و کیفیت آنها روایات بسیاری آمده که در کتب تفسیر و سیر و تاریخ می‌توان
طلب کرد.

۱. مقصود ظاهراً حذیفه بن یمان (ابو عبد الله) وفات، ۳۶ هـ. ق. از مشاهیر صحابه رسول اکرم باشد، و
عمر او را به ولایت مداین فرستاد (دائرة المعارف فارسی ۱/۸۳۶). غیر از این حذیفه سه (۳) حذیفه دیگر
یافتیم، اما حذیفه متن را نیافتیم.

۵۷. مجتهد خطا می‌کند و صواب

و مجتهد در عقلیات و شرعیات اصلی و فرعی هم خطا می‌کند و هم صواب. و برخی از اشاعره و معتزله بدین رفته‌اند که هر مجتهدی در مسائل شرعی فرعی که [حکم] قاطعی در آن باره نیست، مصیب است. و اختلاف مذکور بر این اختلاف ایشان مبتنی است که آیا خدائی تعالی را در هر حادثه‌یی حکمی معین است، یا اینکه حکم او در مسائل اجتهادی آن چیز است که رأی مجتهد بدان می‌رسد.

و تحقیق این مقام اینست که: مسأله اجتهادی یا چنان است که خدائی تعالی را در آن باره، قبل از اجتهاد مجتهد حکم معینی نباشد، یا حکمی باشد. و در این زمان یا چنان باشد که از سوی خدا بر آن دلیلی نباشد، یا دلیلی باشد. و این دلیل یا قطعی باشد یا ظنی؛ به هر احتمالی جماعتی رفته‌اند.

و مختار اینست که حکم معین است و بر آن دلیلی ظنی است.^۱ اگر مجتهد آن را بیابد به صواب رفته و اگر آن را نیابد خطا کرده است.

و مجتهد به اصابت خود غیر مکلف است به سبب غموض و خفای کار خود. و از این جهت، خطا کار معذور و بلکه مأجور است. و بنابراین مذهب خلافتی در این نیست که خطا کار گناهکار نیست، تنها خلاف در اینست که او ابتداء و انتهاء خطا کار است یعنی نظر به دلیل و حکم با هم. و برخی از مشایخ بدان رفته‌اند، و آن مختار شیخ ابو منصور [ماتریدی] است؛ یا تنها انتهاء خطا کار است یعنی به نظر با حکم، وقتی که در آن خطا می‌کند، و اگر در دلیل وقتی که آن را بر وجهش اقامه می‌کند و همه شرایط و

۱. یعنی در رأی مجتهد، اما به نسبت با خدائی تعالی آن لامحاله قطعی است.

ارکان آن را یکجا گرد می‌آورد، و آنچه از اعتبارات بدانها مکلف است بجای می‌آورد، در اجتهادهای اقامه حجّت قطعی که مدلول آن البتّه حقّ است، برعهده او نیست.

و دلیل بر اینکه مجتهد البتّه خطا می‌کند چند وجه است

نخستین آنها، قول خدای تعالی است که: «فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ» (انبیاء، ۲۱ / آیه ۷۹) آنرا بر سلیمان فهمانیدیم. و ضمیر یا به حکومت برمی‌گردد و یا بر فتوی، و اگر هر یک از دو اجتهاد صواب باشد، البتّه برای تخصیص سلیمان به ذکر، جهتی نباشد، زیرا هر یک از آن دو در این صورت حکم صواب کرده و آن را فهمیده است.

— دوم اینکه: احادیث و آثار دلالت بر تردید اجتهاد میان صواب و خطا می‌کند، بطوریکه این معنی متواتر شده است. و آن حضرت (ص) گوید: «إِنْ أَصَبْتُ فَلَكَ عَشْرَ حَسَنَاتٍ، وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَلَكَ حَسَنَةٌ» اگر صواب گفتم تو را ده حسنه است، و اگر خطا کردی تو را یک حسنه است. و در حدیث دیگری می‌گوید: «جَعَلَ لِلْمُصِيبِ اجْرَيْنِ وَ لِلْمُخْطِئِ اجْرًا وَاحِدًا» صوابکار را دو پاداش و خطاکار را یک پاداش قرار داده است. و از ابن مسعود می‌آید «إِنْ أَصَبْتُ قَرِينَ اللَّهِ، وَإِلَّا فِقِي وَ مِنَ الشَّيْطَانِ» اگر صواب گفتم از خداست، وگرنه از من یا از شیطان است. و تخطئه صحابه همدیگر را در اجتهادات مشهور است.

— سوم اینکه: قیاس ظاهر سازنده است نه ثابت‌کننده، و ثابت به قیاس به نصّ ثابت است. و اجماع کرده‌اند بر اینکه حقّ در آن چیزی است که به نصّ ثابت شود یک چیز باشد نه بیشتر.

— چهارم اینکه: در عموماً وارد در شریعت پیامبر (ص) میان اشخاص تفرقه‌ی نیست. پس اگر هر مجتهدی مُصِيب باشد، اتصاف یک فعل از حَظَر و اباحه یا صحت و فساد یا وجوب و عدم آن میان متنافیان لازم می‌آید.

و همه تحقیق این دلایل و جواب از تمسکات مخالفان را در کتاب ما التلویح فی شرح التنقیح می‌توان دید.

۵۸. گفتار در مفاضله میان بشر و فرشتگان

و رسولان بشر فاضل تر از رسولان فرشتگان اند، و رسولان فرشتگان از عامه بشر فاضل ترند، و عامه بشر از عامه فرشتگان فاضل ترند. اما تفضیل رسولان فرشتگان بر عامه بشر، به اجماع، بلکه به ضرورت ثابت است. و اما تفضیل رسولان بشر بر رسولان فرشتگان و عامه بشر بر عامه فرشتگان به چند دلیل است:

— نخست اینکه خدای تعالی فرشتگان را فرمود که آدم (ع) را سجده کنند — و این بر وجه تعظیم و تکریم بود به دلیل قول خدای تعالی که حکایت می کند «أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ» (اسراء، ۱۷ / آیه ۶۲) آیا دیدی آنکس را که بر من کرامت دادی؟ و باز می گوید: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف، ۷ / آیه ۱۲)، و مقتضای حکمت اینست که امر برای سجود به فروتر باشد بر برتر، نه بالعکس؛

دوم اینکه: هریک از اهل زبان از این گفتار خدای تعالی که می گوید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره، ۲ / آیه ۳۱) می فهمد که قصد از آن بیان تفضیل آدم بر فرشتگان است، و نیز بیان زیادت علم و استحقاق او به تعظیم و تکریم.

— سوم اینکه: خدای تعالی می گوید: «إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمرَانٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ» (آل عمران، ۳ / آیه ۳۳)، و فرشتگان از جمله عالم اند. و البته از این گفتار به اجماع تفضیل عامه بشر را بر رسولان فرشتگان مخصوص کرد، و به آن عمل شد در آنچه غیر آن بود. و پوشیده نیست که این مسأله ظنی است، و در آن به دلایل ظنی بسته می شود؛

— چهارم اینکه: انسان فضایل و کمالات علمی و عملی را، با وجود عوائق و

علائق و موانع از شهوت و غضب و پیداشدن نیازهای ضروری که مانع کسب کمالات است، حاصل می‌کند. و شکی نیست که عبادت و کسب کمالات با وجود شواغل و صوارف دشوارتر است، و در اخلاص داخل تر است، پس او یعنی انسان فاضل تر باشد.

معزله و فلاسفه و برخی از اشاعره به تفضیل فرشتگان رفته‌اند و به چند دلیل تمسک جسته‌اند:

— نخست اینکه: فرشتگان ارواح مجرد کامل بالفعل هستند، و از مبادی شرور و آفات مانند شهوت و غضب و از ظلمات هیولی مبرا هستند، و صورت در آنها بر انجام دادن افعال شگفت نیرومند است، و به شدنی‌ها چه گذشته باشند و چه آینده، بدون غلط دانا ترند.

و جواب آن اینست که مبنای این استدلال بر اصول فیلسوفان است نه بر پایه اصول اسلامی.

— دوم اینکه: پیامبران با وجود فاضل‌ترین بشر بودن از فرشتگان تعلّم و استفاده می‌کنند به دلیل اینکه خدای تعالی می‌گوید: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء، ۲۶ / آیه ۱۹۳)، و باز می‌گوید: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» (نجم، ۵۳ / آیه ۵) و شکی نیست که معلّم فاضل‌تر از متعلّم است.

و جواب آن اینست که تعلیم از خداست و فرشتگان تنها مبلّغان‌اند.

— سوم اینکه: در کتاب و سنت، تقدیم یاد ایشان بر انبیا مَطْرُود آمده. و این نیست مگر به سبب تقدّم ایشان در شرف و رتبه.

و جواب اینست که این به سبب تقدّم ایشان در هستی است، یا برای اینکه وجودشان پنهان تر است، پس ایمان به ایشان قوی‌تر است و به تقدیم سزاوارترند.

— چهارم اینکه: خدای تعالی می‌گوید: «لَنْ يَشْتَكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ» (نساء، ۴ / آیه ۱۷۲) سر باز نمی‌زند مسیح از اینکه بنده‌ی برای خدا باشد و نه فرشتگان مقرب. زیرا اهل زبان از این بیان برتری فرشتگان را بر عیسی (ع) می‌فهمند، زیرا قیاس در همانند این ترقی از فروتر به سوی برتر باشد. چه می‌گویند:

از این کار سر باز نمی‌زند نه وزیر و نه سلطان، و نمی‌گویند نه سلطان و نه وزیر. تازه کسی قائل به فضلِ میان عیسی (ع) و پیامبرانِ دیگر نیست.

— و جواب اینست که: ترسایانِ مسیح را چنان بزرگ می‌شمارند که او را برتر از این می‌شمارند که بنده‌یی از بندگان خدا باشد بلکه سزاوار می‌دانند که او پسر خدا باشد، زیرا او مجرد بود و پدری نداشت. و او برای بینا کردن کور و بهبود دادن پیس قادر بود، و به خلاف بندگانِ دیگر خدا از فرزندان آدم مردگان را زنده می‌ساخت. پس خدائی تعالی بر ایشان ردّ کرد به اینکه مسیح از این کار سر باز نمی‌زند، و نه کسی که در این معنی او برتر از مسیح است، و آنها فرشتگان‌اند که نه پدر دارند و نه مادر، و به اذن خدائی تعالی قادر بر افعالی قوی‌تر و شگفت‌تر از بهبود بخشیدن به کور و پیس و زنده ساختن مردگان‌اند.

پس ترقّی و علوّ، همانا در کار تجرّد و اظهار آثارِ نیر و مند است، نه مطلقِ شَرَف و کمال. پس دلیلی بر برتریِ فرشتگان [بر پیامبران] نیست. و خدا به صواب داناست و او مرجع و مآب است.

نمایه

شامل

۱. اصطلاحات، واژه‌ها و عبارات

۲. اشخاص

۳. اماکن

۴. فرقه‌ها

۵. کتاب‌ها

۶. آیات

۷. احادیث

۸. اشعار عربی

۹. اشعار فارسی

۱۰. عبارات و امثال عربی

فهرست اصطلاحات، واژه‌ها و عبارات

ادراک، ۱۱۱	[استدلال] سمعی، ۱۰۷
اراده، ۱۰۶، ۹۱	[استدلال] عقلی، ۱۰۷
اراده خدا، ۱۱۷	[عقل] استدلالی، ۶۶
ازلی بودن قرآن، ۳۶	[عقل] ضروری، ۶۶
اسباب علم، ۵۷	[گناهان] صغیره، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۷۳
استحلال، ۱۴۷، ۱۵۲	[گناهان] کبیره، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳
استخفاف، ۱۴۷	۱۷۳، ۱۵۴
استدراج، ۱۸۰	اباحه، ۱۴۹، ۲۱۵
استدلال، ۶۵	اتقان، ۳۸
استطاعت، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲	اجتماع، ۷۰
استماع، ۹۶	اجل، ۱۲۸
اسلام، ۱۶۴	اجل‌های اخترامی، ۱۲۸
اشراف قیامت، ۲۱۳	اجماع، ۱۱۰
اصول خمسه، ۳۰، ۳۱	احادیث صحیح، ۱۹۶، ۲۱۰
اصول فقه، ۴۸	احباط، ۲۳
اضطهاد (= تعقیب دینی = execution)، ۲۴	احتجاج، ۸۲
اضلال، ۱۳۱	احداث، ۱۰۱
اطناب، ۴۶	احصاء، ۱۵۰
أعراض ۶۷، ۷۰، ۷۲، ۱۰۷	احوال، ۱۷
أعراض نسبیّه، ۷۰	اختراع، ۱۰۱
اعمال، ۱۵۹	اخلال، ۴۶

بعثت انبیاء، ۱۶۷	اعیان، ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۱۰۷
بویایی، ۵۹	افتراق، ۷۰
بهشت، ۴۳، ۱۴۴، ۱۷۹	افعال، ۲۰
بینایی، ۵۹	اقانیم ثلاثه، ۱۶، ۸۷
پساوایی، ۵۹	اقنوم علم، ۸۷
تابعه، ۲۰۸	اکتسابی، ۶۵
تحابط، ۲۳	اکوان، ۷۰
تخلیق، ۹۲، ۱۰۱، ۱۲۶	الحاد، ۲۰۳
تخییر، ۱۸، ۳۴	الهام، ۶۶
ترزیق، ۹۲	إماتت، ۱۰۶
تسییر، ۱۸، ۲۱، ۳۴	امر به معروف، ۱۵
تصدیق، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵	امکان، ۸۱
تصدیقِ کاهن، ۲۰۸	انباز دانستن به خدا، ۱۴۶
تعلیل، ۶۵	ایجاب، ۱۰۵
تغالب، ۷۶	ایجاد، ۱۰۱
تفاوت (بدبویی؟)، ۷۰	ایمان، ۱۳، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹
تقدیر، ۱۱۴	۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۹۴
تقیّه، ۱۷۳	آفت، ۹۳
تکفیر، ۲۰۷	آمن، ۲۰۶
تکوّن، ۱۰۵	آیات متشابه، ۲۰۳
تکوین، ۹۲، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴	آیس، ۲۰۶
تمانع، ۷۶	باقی، ۱۴۵
تمکّن، ۸۰	بدعت، ۳۶، ۱۹۴
تناسخ، ۱۳۷، ۱۶۷	بدیهه، ۶۴
تنزیه، ۱۴، ۱۵، ۷۹، ۸۱	برهان تطبیق، ۷۴
توحید، ۱۵، ۱۷۷	برهانِ تمانع، ۷۵
جبر، ۲۱، ۱۰۶	برهان خلف، ۱۰۴
جرّح، ۴۹	بصر، ۹۱
جسم، ۶۸	بصیر، ۷۸
جمهور، ۱۲۰	بعث، ۱۳۷

جوازِ نماز، ۱۹۴	حواشِ سالم، ۵۷
جوهر، ۶۸، ۷۹، ۱۰۸	حواشِ سلیم، ۶۵
چشایی، ۵۹	حوض، ۱۴۲
حادث، ۷۷، ۹۹، ۱۰۲	حقّ، ۷۸
حافظه، ۵۸	حیات، ۹۱
حائک، ۱۰۶	خاتمت، ۱۶۵
حدوث، ۷۱، ۷۲، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۱۰۶، ۱۰۷	خادمه، ۲۰۸
حدوثِ ذاتی، ۷۸	خالق، ۱۱۲، ۱۱۸
حدوثِ عالم، ۶۷	خالقیت، ۱۱۳
حرارتِ غریزی، ۱۲۸	خبرِ صادق، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۶۵
حرافت (تندی و گزندگی)، ۷۰	خبرِ متواتر، ۶۰، ۱۵۲
حرام، ۱۲۹	خبرِ واحد، ۱۹۰
حرکت، ۷۰	خرق، ۱۴۴، ۱۷۸
حرّیت، ۲۳	خلافت، ۱۸۴
حسّ مشترک، ۵۸	خُلف، ۱۰۴
حُسن و قبح، ۲۲	خُلف در وعید، ۱۵۰
حقّ، ۵۳، ۱۴۰	خلق، ۷۱، ۱۰۱، ۱۱۸، ۱۴۴
حقایقِ اشیاء، ۵۳	خلقِ قرآن، ۳۰
حقیقتِ ایمان، ۴۲	خوردنِ مالِ یتیم، ۱۴۶
حقیقت، ۵۳	خوردنِ میته، ۲۰۴
حکمت، ۱۴۹	خیال، ۵۸
حکمتی، ۱۶۷	خیر و شرّ، ۲۲، ۴۱
حلالِ شمردنِ گناه، ۲۰۴	دابّه، ۲۱۳
حلاوت (شیرینی)، ۷۰	دجال، ۲۱۳
حلول، ۶۹، ۹۷	دسومت (چربگینی)، ۷۰
حلولِ جواری، ۶۹	دور، ۶۴
حلولِ سریانی، ۶۹	دوزخ، ۴۳، ۱۴۴
حموضت (ترشی)، ۷۰	دیانت، ۱۸۲
حواش، ۵۸	ذکر، ۹۶
حواشِ پنجگانه باطنی، ۵۸	ردِّ نصوص، ۲۰۳

رزق، ۱۲۹	صراط، ۴۳، ۱۴۳
رضا، ۱۱۴، ۱۱۹	صرفه، ۲۹
روزی، ۱۲۹	صفات ازلی خدا، ۹۱
رؤیای صالحه، ۱۷۸	صفات الهی، ۳۴
رؤیت، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۲۰۷	صفات جبروت، ۴۵
رؤیت سعیده، ۱۸، ۳۴، ۳۷	صفات سلبی، ۱۶
زنا، ۱۴۶، ۲۰۴	صفات و ذات الهی، ۳۵
زندقه، ۳۶	صلاح و اصلح، ۲۱، ۴۱
ستم، ۱۹۲	طبع، ۷۱
سحر، ۱۴۶، ۱۷۶	طعم، ۷۰
سعادت، ۱۶۵	عاقی والدین مسلمان، ۱۴۶
سفسطه، ۵۴	عاقله، ۵۸
سکون، ۷۰	عالم، ۱۰۴
سلف، ۱۹۲	عالم اجسام، ۶۷
سمع، ۹۱	عالم أعراض، ۶۷
سمع و عقل، ۲۲، ۳۴، ۴۱	عالم حیوان، ۶۷
سمعیات، ۱۱۰، ۳۱، ۵۱	عالم نبات، ۶۷
سمیع، ۷۸	عبادت، ۲۰۲
سوفسطا، ۵۶	عدل، ۱۵، ۱۸، ۱۵۴
سوفسطیقاس (Sophiticates)، ۵۶	عدم، ۱۰۷
سؤال، ۱۴۱	عذاب، ۱۵۴
شائی، ۷۸	عذاب قبر، ۱۳۵، ۱۳۶
شرعیات، ۲۱۴	عزاف، ۲۰۸
شرک، ۱۱	عرش، ۴۳
شفاعت، ۳۴، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۵	عَرَض، ۶۷، ۷۰، ۷۸، ۱۰۸
شماره پیامبران، ۱۷۲	عشره مبشره، ۱۹۸
شنوایی، ۵۸	عصمت، ۱۹۱
شیوه سبیت، ۱۳۱	عقار، ۴۲
شیئیت، ۲۰۹	عُفُوصَت (تلخی)، ۷۰
صانع، ۱۱۹	عقاب کردن، ۱۵۰

عقل، ۵۷، ۶۳	فقه، ۴۸
عقلیات، ۵۱، ۲۱۴	فیض، ۷۱
علم، ۹۱	فیلسوفیا، ۵۶
علم اصول (دین)، ۱۰۴	قادر، ۷۸
علم ثابت، ۶۲	قبض (گسی، زُمختی)، ۷۰
علم خدا، ۱۱۷	قیح، ۱۱۵، ۱۱۹
علم فقه، ۴۸	قتل نفس بدون حق، ۱۴۶
علم کلام، ۹، ۴۵، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۱۹۴	قدرت، ۹۱
علم لاهوت، ۱۱	قدّم، ۱۷، ۷۲، ۹۵، ۱۶۷
علم میزان (= منطق)، ۱۵۶	قدیم، ۱۶، ۱۷، ۲۹، ۷۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲
علیم، ۷۸	قذف مُحصنه، ۱۴۶
عموم سلب است نه سلب عموم، ۱۱۰	قراءت، ۹۹
عوض، ۲۳	قریش، ۱۹۰
عهد ذهنی، ۱۶۹	قضا، ۱۱۴
عین، ۶۷، ۶۸	قضا و قدر، ۱۸، ۱۹
عینیت، ۸۸	قضیه، ۱۱۴
غیر حادث، ۹۵	قلم، ۴۳
غیر مخلوق، ۹۵	قوت، ۹۱
غیر مرکب، ۶۸	کاسب، ۳۸، ۱۱۸
غیریت، ۸۱	کافر، ۲۵، ۱۱۵، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۶۵، ۲۰۴
فاسد، ۱۵۳	کاهن، ۲۰۸
فاسق، ۱۲، ۲۵، ۲۸، ۲۹، ۱۱۵، ۱۴۸، ۱۴۹	کبائر، ۱۳، ۱۴۶
۱۹۴، ۱۹۳	کبیره مطلقه، ۱۴۶، ۱۵۱
فانی، ۱۴۵	کتاب، ۱۴۰
فرار از جنگ با دشمن دین (زحف)، ۱۴۶	کتف، ۱۴۱
فرستادن رُشل، ۱۶۷	کرامات، ۳۴
فسق، ۱۱۵، ۱۴۸، ۱۹۲، ۱۹۴	کرامت، ۱۸۰، ۱۸۲، ۲۰۱، ۲۰۸
فصل الخطاب، ۴۵	کسب، ۳۸، ۳۹، ۱۱۸
فعل، ۹۲	کفر، ۱۳، ۳۶، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۱
فَقَاع، ۲۰۰	۱۵۴، ۱۶۵، ۱۷۵، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶

مرکّب، ۶۸	۲۰۸، ۲۰۷
مرگ، ۱۲۸	کلام، ۹۸، ۹۲، ۴۸
مساوات، ۴۶	کلیم، ۹۸
مَسْبُوقِیّت، ۷۲	کَنَف، ۱۴۱
مستفیض، ۱۵۲	کُون، ۷۱
مَسح، ۱۹۹	کیفیت، ۸۰
مُسکِر، ۲۰۰	لواطه، ۲۰۵
مسلّم، ۱۶۴	لوح، ۴۳
مَشِیّت، ۹۱	لوگوس، ۱۸، ۱۰
معاد، ۱۷۷، ۴۲، ۳۱	ماهیت، ۱۰۵، ۸۰، ۵۳
معانی، ۱۷	مباشرت، ۱۲۵
معجزات، ۳۴	مبتدع، ۱۹۴، ۱۷۸
معجزه، ۲۰۸، ۱۸۲، ۱۸۰، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۸، ۶۱	مُتَبَعَض، ۸۰
معدود، ۸۰	مُتَجَزِی، ۸۱، ۸۰
معدوم، ۲۰۹	متحقّق، ۸۰
معراج، ۱۷۹، ۱۷۸	مترکّب، ۸۰
معرفتِ یقینی، ۱۶۲	متصور، ۸۰
معصیتِ کبیره، ۴۲	متضایف، ۱۴۶
مفکّره، ۵۸	متکلم، ۹۶، ۹۳
مقروء، ۹۹	متناهی، ۸۰
مکْتَسَب، ۸۶	متولّدات، ۱۲۶
مکلف، ۱۲۴	متوهم، ۸۰
مکُون، ۱۰۴، ۱۰۱	مجتهّد، ۲۱۵، ۲۱۴
مکُون، ۱۰۴، ۱۰۲	محابات، ۲۳
ملوحت (نمکینی)، ۷۰	مُحَدِّث، ۷۴، ۱۶
منافق، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۴۸، ۲۹، ۱۳	مُحَدِّث، ۹۶، ۸۸، ۲۹، ۱۷
منافی سکوت، ۹۳	محدود، ۸۰
منزلت بین دو منزلت، ۳۰، ۲۵	مرارت (تلخی)، ۷۰
منزلت بین منزلتین، ۲۹، ۲۷، ۱۵	مرتدّ، ۱۷۹، ۱۶۵
منکر و نکیر، ۱۳۵	مرخ، ۴۲

مؤمن، ۲۵، ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۶۴، ۲۰۷	نهی از منکر، ۱۵
میزان، ۴۳، ۱۳۹	واحد، ۷۵
نبوت، ۳۱، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۸۰	واهمه، ۵۸
نبیل خرم، ۲۰۰	وجوب، ۱۵۰
نبیل، ۲۰۰	وجود، ۱۰۵
نصب امام، ۱۸۷	وسط‌زین، ۲۶
نصوص کتاب و سنت، ۲۰۳	وعید، ۱۵۰
نظر عقل، ۶۵	وعد و وعید، ۲۳، ۱۵
نفی رؤیت، ۳۰	وقوع، ۱۵۰
نفی صفات، ۳۰	ولایت مطلقه کامله، ۱۹۲
نفی قدر، ۳۰	ولی، ۱۸۰
نفی مبدأ سببیت، ۳۹، ۴۰	هلاک، ۱۴۵
نکاح محارم، ۲۰۴	هویت، ۵۳
نوامیس، ۳۵	هیولی، ۶۹، ۱۰۳، ۲۱۷
نوشیدن خمر، ۲۰۴	یأس، ۲۰۶
نومیدی، ۲۰۶	

فهرست اسامی اشخاص

احمد بن ابی دؤاد آيادی، ۲۳	ابوسعید ابی الخیر، ۱۸۱
ابراهیم (ع)، ۱۶۱	ابوشجاع، ۱۳۵
ابشیهی، ۲۹	ابوطالب، ۱۹۰
ابن جوزی، ۲۰۲	ابوقحافه، ۱۹۰
ابن حزم، ۳۰	ابومسلم (خراسانی)، ۱۸۹
ابن حنبل (احمد)، ۱۳، ۱۹، ۲۰، ۳۳، ۵۱، ۱۹۳	ابومعین، ۸۳
ابن خلدون، ۴۶، ۵۱، ۱۸۸	ابومنصور (ره)، ۹۸، ۱۵۸، ۱۹۱، ۲۱۴
ابن رشد، ۳۷	ابوهاشم ابراهیم، ۱۴
ابن سینا، ۲۸، ۳۷، ۱۵۶	ابوهریره، ۱۴۶
ابن عبد ربّه، ۲۶	ابویوسف، ۵۲
ابن عمر (ع)، ۱۴۶	اخطل، ۹۲
ابن ماجه، ۲۵	ارسطو، ۲۶، ۲۷، ۳۹
ابن مسعود، ۲۱۵	ازموی (محدّث)، ۲۱
ابن مسکویه (رازی)، ۲۶	اسامه، ۱۵۸
ابوالفضل جعفر بن حرب (همدانی)، ۹۰	استعلامی (محمد)، ۱۸۱
ابوالهذیل (علاف)، ۱۴، ۱۶، ۳۳، ۹۰، ۱۰۲	اسفراینی (ابواسحاق)، ۹۸، ۱۱۶
ابوبکر [صدیق]، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱	اشعری (ابوالحسن)، ۱۴، ۳۰، ۳۳، ۴۳، ۵۰
۱۹۶، ۱۹۹	۹۲، ۵۱
ابوتراب ابراهیم بن عبدالله، ۸۳	اصحاب کهف، ۱۸۱
ابوجهل، ۱۳۳	اصفهانى (جمال الدین عبدالرزاق)، ۲۰۸
ابوحنیفه، ۹۸، ۱۲۲، ۱۶۰، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۵	افلاطون، ۲۷
ابودردا، ۱۸۱	امّ سعد، ۲۱۰
ابوذر، ۱۴۸، ۱۴۹	امّ کلثوم، ۱۸۳

- امام الحرمین (جوینی)، ۳۷، ۴۳
 امام فخر (رازی)، ۹، ۴۲، ۴۳، ۴۹، ۵۱، ۷۰، ۱۰۶، ۱۴۴
 امیر تیمور گورکانی، ۸
 انس بن مالک، ۱۹۹
 انصاری (جابر بن عبدالله)، ۲۵
 آدم (ع)، ۱۶۹، ۱۴۴، ۲۱۶
 آرام (احمد)، ۹
 آصف بن برخیا، ۱۸۰
 باقلانی، ۴۳
 بدوی طبانه، ۱۸۵
 بروکلمان، ۸، ۱۹۹
 بصری (حسن)، ۱۱، ۱۳، ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۵۰، ۱۴۸، ۱۹۹
 بغدادی، ۲۹، ۹۰
 بلقیس، ۴۳، ۱۸۰
 پیامبر (ص)، ۹۶، ۱۱۱، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۲، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۷...
 تفتازانی (سعدالدین)، ۸، ۱۰، ۴۵، ۴۶، ۵۳، ۱۴۶، ۱۸۰، ۱۸۷، ۱۹۸، ۲۰۳
 تهانوی، ۷۰
 تیمور لنگ، ۱۸۷
 جاحظ، ۲۶
 جبائی (ابوعلی)، ۱۴، ۱۷، ۳۳، ۵۰، ۵۱، ۱۱۲، ۱۷۳
 جرجانی (سید شریف)، ۸، ۲۹، ۵۳، ۵۴، ۶۴، ۶۹، ۷۰، ۱۹۰
 جزایری (نعمت‌الله)، ۲۳
 جعدین درهم، ۱۵
 جعفر طیار، ۱۸۱
 جعفر بن ابی طالب، ۱۸۱
 جعفر بن حارث، ۹۰
 جعفر صادق (ع)، ۱۸۹
 جهانبخش (جویا)، ۴۴
 جهنم بن صفوان، ۱۵
 حاجی خلیفه، ۸، ۸۳، ۱۴۶، ۱۹۶، ۲۰۴
 حجاج، ۱۹۷
 حذیفه بن اسید غفاری، ۲۱۳
 حذیفه بن یمان (ابو عبدالله)، ۲۱۳
 حسن العسکری (ع)، ۱۸۹
 حسن (ع)، ۱۸۸، ۱۹۶، ۱۹۸
 حسین (ع)، ۱۸۸، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸
 حلبی (علی اصغر)، ۱۰، ۴۴، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۶
 حنفی (نورالدین ابوبکر)، ۱۴۶
 حواء، ۱۴۴
 حیدری، ۱۴۳
 خاقانی، ۲۰۰
 خالد بن ولید، ۱۸۱
 خطّاب بن ثقیل، ۱۹۰
 خنّاط، ۱۵، ۲۹، ۳۰، ۹۰، ۱۰۶
 دُبوسی (ابونصر)، ۲۱۲
 دمشق (غیلان)، ۲۰
 رازی (ابوالفتوح)، ۲۳، ۲۹، ۴۲، ۱۵۷
 رازی (ابو عبدالله)، ۱۰۶
 راغب (اصفهان)، ۱۱۵
 رضی (هاشم)، ۱۱
 رقیه، ۱۸۳
 زبیر، ۱۲، ۲۸، ۱۸۵
 زرکلی، ۷۷، ۱۹۳، ۱۹۹

- زکریّا، ۱۸۱
 زمخشری، ۹
 زوّار (علی)، ۴۴
 سبزواری، ۱۳۷
 سجادی (ضیاءالدین)، ۲۰۰
 سرخسی، ۲۰۴
 سعدبن ابی وقاص، ۱۸۵
 سعدبن عباد، ۲۱۰
 سعدی، ۱۵۲
 سلطان سلیم بن بایزیدخان، ۸۳
 سلمان، ۱۸۱
 سلیمان (ع)، ۱۸۰، ۲۱۵
 سمرقندی، ۲۱۲
 سیوطی، ۱۲، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۸۷، ۲۱۰، ۲۱۱
 شافعی، ۱۹۲
 شعبی، ۲۵
 شعرانی (ابوالحسن)، ۲۳، ۲۹، ۴۲، ۹۶، ۱۵۷
 شهرستانی، ۱۱۵، ۱۳۷، ۱۸۹
 صاحب بن عبّاد، ۱۱۶
 صدار، ۱۲۸
 صفایی (مهنّاز)، ۴۴
 ضریب (حمیدالدین)، ۷۷
 طلحه، ۱۲، ۲۸، ۱۸۵
 طوسی (خواجه)، ۲۳، ۳۳، ۱۴۳
 ظهیر فاریابی، ۱۱
 عایشه (رض)، ۱۲، ۲۸، ۱۹۷، ۲۰۴
 عباس [بن عبدالمطلب]، ۱۹۰
 عبد الرحمن بن عوف، ۱۸۵
 عبدالرؤف سعد (طه)، ۷
 عبدالعزيز محمدالوکیل، ۱۸۹
 عبدالقیس، ۱۰۲
 عبدالله بن عباس، ۴۲
 عبدالله بن مسعود، ۲۶
 عبدالمطلب، ۱۹۰
 عثمان، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۰
 عطار، ۱۹۶، ۱۹۹
 عطّار، ۱۸۱
 عطائی نظری (حمید)، ۴۴
 عفّان ابن ابی العاص، ۱۹۱
 علم الهدی، ۱۹۸
 علی (ع)، ۱۲، ۲۸، ۱۴۶، ۱۷۰، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵
 علی (ع)، ۱۹۰، ۱۹۶، ۱۹۹
 علی الرضّاع، ۱۸۹
 علی النقی (ع)، ۱۸۹
 علی زین العابدین، ۱۸۹
 عمر [فاروق] (رض)، ۹۲، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴
 عمر، ۱۸۱، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶
 عمر عبدالعزيز، ۱۸۶
 عمرو بن عبّید، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۲۸، ۲۹، ۱۱۵
 عیسی (ع)، ۶۰، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۸۳، ۲۱۳
 غزالی، ۲۸، ۲۹، ۴۰، ۴۳، ۱۵۶، ۱۸۵، ۲۰۲
 فارابی، ۲۸، ۳۷
 فاضل مقداد، ۱۶۷
 فاطمه (ع)، ۱۹۸
 فروزانفر، ۱۵۴
 فیلو، ۹، ۱۰
 قاضی خان، ۱۹۳
 قتاده، ۲۹، ۳۰

- قزوینی (عبدالجلیل)، ۲۱
 کاتبی (نجم الدّین)، ۸
 کاشانی (عزالدین محمود)، ۱۰۹
 کافر، ۲۰۳
 کُرتون، ۸
 کرخی، ۱۹۹
 کشانی (لیلا)، ۴۴
 کعبی، ۱۲۸
 کِنَدی، ۲۸
 کیلانی (محمد)، ۱۶، ۱۳۷، ۱۱۵
 گلذیهر، ۲۳
 لقمان سرخسی، ۱۸۱
 لک (مریم)، ۴۴
 مأجوج، ۲۱۳
 ماروت، ۱۷۵
 مأمون، ۱۳، ۱۸، ۳۲، ۴۸، ۱۰۶، ۲۰۱
 متوکل، ۱۴، ۳۲
 محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۹۸
 محمدالقائم، ۱۸۹
 محمد مصطفی عماره، ۲۱۰
 محمد (ص) (← پیامبر)، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۹
 ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۹۰، ۲۰۸
 محمدالتقی (ع)، ۱۸۹
 محمدباقر (ع)، ۱۸۹
 محمد بن حسن شیبانی، ۲۰۵
 محیی الدین عبدالحمید، ۱۲
 مریم (ع)، ۱۸۱
 مسعود بن عمر بن عبدالله، ۴۶
 مسعودی، ۱۲، ۳۱
 مسلم، ۲۴
 مصطفی محمد عماره، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۸۷
 معاویه، ۱۲، ۲۸، ۱۸۶، ۱۹۷
 معتصم، ۱۳، ۱۸، ۳۲
 مفید، ۲۳
 ملکشاهی (حسن)، ۹
 منصور عباسی، ۱۳
 موسی (ع)، ۹، ۶۰، ۹۸، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱
 موسی الکاظم (ع)، ۱۸۹
 مولوی، ۳۱، ۴۰، ۴۳، ۱۵۴
 مینوی، ۱۴۳
 ناصر خسرو، ۵۸، ۱۷۷
 نالینو، ۱۲
 نسفی (ابوحفص عمر)، ۷، ۹، ۱۰، ۴۵، ۸۳
 ۱۸۰، ۱۹۸
 نصری نادر (آلبرت)، ۹۰
 نصر بن کنانه، ۱۹۰
 نظام بلخی (ابراهیم)، ۹، ۱۴، ۳۳، ۸۵، ۱۰۶
 نورانی (عبدالله)، ۲۳، ۳۱
 نیکلسن، ۳۱
 واثق، ۱۸، ۳۲
 واصل بن عطاء، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۲۸، ۵۰، ۱۱۵
 هاروت، ۱۷۵
 همایی، ۱۷۵
 همدانی (عبدالجبار)، ۱۱۶
 یأجوج، ۲۱۳
 یازجی و کرم، ۱۲
 یزید بن معاویه، ۱۹۷

فهرست اماکن و فرقه‌ها

اسکندریه، ۹	مدرسه نظامیه، ۳۳
اصفهان، ۳۳	مدینه، ۱۸۱
آستانه، ۱۹۶، ۲۰۴	مرو، ۳۳
بخارا، ۷۷	مصر، ۴۶، ۵۱، ۶۴، ۶۹، ۱۴۱، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹
بصره، ۱۷، ۳۳، ۹۰، ۱۰۲، ۱۱۵	۱۹۰، ۱۹۸، ۲۳
بغداد، ۳۳، ۹۰، ۱۹۹	موصل، ۳۳
بلغ، ۳۳	نسف (نخشب)، ۸
بیت المقدس، ۱۷۹	نیبرگ، ۱۰۶
بیروت، ۲۷، ۹۰، ۱۱۵، ۱۹۳	نیشابور، ۳۳
تفتازان، ۸	هرات، ۳۳
تهران، ۴۴	هند، ۷۰
جزیره العرب، ۲۱۳	یونان، ۱۶
حیدرآباد، ۵۱	
خراسان، ۸، ۱۴، ۱۵	فرقه‌ها
سامراء، ۳۳	اسماعیلیه، ۲۰۲
سقیفه بنی ساعده، ۱۸۴	اشاعره، ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۱۸، ۳۱، ۳۵، ۳۹، ۴۱، ۶۴
سمرقند، ۸	۸۳، ۸۷، ۹۶، ۱۲۰، ۱۶۵، ۲۱۷
شیراز، ۸	اشعری (اشاعره)، ۱۱، ۸
عراق، ۱۹۹	اشعریه، ۲۷
کرخ، ۱۹۹	امامیه، ۱۸۸
لبنان، ۱۲	انصار، ۱۸۵
ماوراءالنهر، ۷۷، ۱۰۵، ۱۱۳	اهل بدعت، ۱۵
مداین، ۲۱۳	اهل تجسیم، ۷۹

اهل سنت، ۷، ۸، ۱۴، ۲۲، ۲۸، ۳۰، ۵۱، ۸۳، ۸۷	سوفسطانیان، ۵۴، ۶۱
۱۲۰، ۱۴۸، ۱۸۷، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۷	شافعی، ۱۶۰
باطنیّه، ۲۰۳، ۲۰۲	شافعیّه، ۱۹۳
براهمه، ۱۶۷، ۶۱	شیعه، ۱۳، ۲۳، ۳۰، ۱۰۹، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۸۱
بشریّه، ۲۷	۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۵
تابعان، ۱۸۳	عباسیان، ۱۹۰
ترسایان، ۷۹، ۸۷، ۱۷۱، ۲۱۸	عثمانیه، ۱۳
ثنویان، ۳۷	علویان، ۱۲، ۱۹۰
ثنویت، ۱۳	عنادیّه، ۵۴، ۵۵
ثنویّه، ۱۵، ۳۵	فقیهان، ۱۵۹
جاحظیّه، ۲۷	قدریّه، ۱۱، ۱۴، ۲۰، ۱۶۱
جائنیّه، ۲۷	کرامیان (← کرامیّه)، ۹۳
جبرگرایان، ۱۱۴	کرامیّه، ۸۶، ۸۸، ۱۰۶، ۱۵۹، ۲۰۱
جبریّه، ۱۱، ۱۴، ۲۰، ۳۸، ۱۱۷	لاأدریّه (agnostics)، ۵۴، ۵۵
جهمیّه، ۱۶، ۱۴۵	متکلمان، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۵۹، ۱۶۷
جهودان (← یهود)، ۱۷۵	مجسمه (← اهل تجسیم)، ۸۱
حائطیه، ۲۷	مجوس، ۱۱۳
حشویّه، ۱۷۳	مجوسی، ۱۵
حنبلیان، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۹	مجوسیّه، ۳۵
حنفی، ۸، ۷۷، ۱۹۳	محدثان، ۱۵۹
حنفیّه، ۱۹۹	مذهب بودا، ۱۳
خوارج، ۱۳، ۲۸، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۹۰	مرتدان، ۱۴۸
دهریان (← دهریّه)، ۳۷	مرجنّه، ۱۱
دهریّه، ۱۵، ۳۵، ۸۵	مروانیان، ۱۸۶
روافض، ۱۳۶، ۲۰۰	مسیحیان (← ترسایان)، ۱۱، ۱۸
زنادقه، ۱۶۷	مسیحیت، ۴۳
زیدیه، ۱۲	مشبّه، ۸۱
سلفیت، ۳۲	معتزله، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸
سمنیّه، ۶۱، ۶۳، ۱۶۷	۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲
سنت متفلسفه، ۳۳	۳۳، ۳۴، ۳۸، ۵۰، ۵۱، ۸۵، ۸۶، ۹۰، ۹۳، ۹۶

مهاجر، ۱۸۵	۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶،
نَجَّارِیّه، ۱۰۶	۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰،
نظّامیه، ۲۷	۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳،
واصلیه، ۲۷	۱۵۴، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۵،
واقفیه، ۱۸	۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۷
هَذیلِیه، ۲۷	معطله، ۱۴
یهود، ۹، ۱۷، ۶۰	ملاحده، ۶۳، ۲۰۳
یهودیان، ۱۱	ملحدان، ۱۹۵
یهودیت، ۴۳	موحّدان، ۱۱۳

فهرست کتاب‌ها

- احیاء، ۲۸، ۲۹، ۱۸۵
 اخلاق ناصری، ۱۴۳
 الاربعین فی أصول الدین، ۵۱
 اسفار، ۱۲۸
 اشارات، ۴۹
 اعتقادنامه، ۸
 الاعلام، ۷۷، ۱۹۳، ۱۹۹
 اعلام الفلّسفه العربیه، ۱۲
 الأمالی، ۱۹۸
 الانتصار، ۲۹، ۹۰، ۱۰۶
 انجیل، ۱۷۷
 اوایل المقالات، ۲۳
 باب الحادی عشر، ۱۸
 بدایه، ۶۵، ۸۳، ۸۴
 بیان مذهب المتصوّف، ۸
 البیان و التبیین، ۲۶
 تاریخ سیر فلسفه در اروپا، ۱۰
 تاریخ علم کلام، ۴۸، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۶
 تبصره، ۹۰، ۱۲۰
 تبصرة الادله فی الکلام، ۸۳
 تذکرة الاولیاء، ۱۸۱
 تعریفات، ۲۹، ۵۳، ۵۴، ۶۴، ۶۹، ۱۹۰
 تفسیر (ابوالفتح رازی)، ۲۳، ۴۲، ۱۵۷
 تفسیر [کبیر]، ۴۲، ۵۱، ۱۰۶، ۱۴۴
 تلخیص المحصل، ۲۳، ۳۱
 تورات، ۱۷، ۱۷۷
 تهافت الفلاسفه، ۴۰
 تهذیب الاخلاق، ۲۶، ۲۷
 تهذیب المنطق، ۹
 جامع صغیر، ۱۲، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۸۷، ۲۱۰، ۲۱۱
 حلیه المتّقین، ۲۳
 الحیض، ۲۰۴
 الخلاصه، ۱۹۷
 دائرة المعارف اسلام، ۲۹، ۸۳
 دائرة المعارف فارسی، ۱۶۷، ۲۱۳
 درباره عالم، ۱۰
 دیوان (خاقانی)، ۲۰۰
 دیوان (عبدالرزاق اصفهانی)، ۲۰۸
 دیوان کبیر، ۱۵۴
 رساله فی الاصول التی علیها مدارّ
 فروع الحنفیه، ۱۹۹
 روشنائی نامه، ۵۸
 زبور، ۱۷۷
 سنن، ۲۵
 شرح ادب القضاء، ۱۹۳

- شرح الباب الحادی عشر، ١٦٧
 شرح الجامع الكبير، ٧٧
 شرح المنظومه النَسَفِیّه، ٧٧
 شرح شمسیه، ٨
 شرح عقاید نَسَفِیّه، ٤٤
 صحیح، ٢٤
 العقاید، ٤٥
 عقاید النَسَفِیّه، ٧، ٩، ٨٣
 العقد الفريد، ٢٦
 العقيدة والشریعة، ٢٣
 الفتاوى، ١٩٣
 الفرق بين الفرق، ٢٩، ٩٠
 الفصل، ٣٠
 فضایح الباطنیّه، ٢٠٢
 فلسفه علم كلام، ٩
 قرآن، ٢٩، ٩٤، ٩٥، ٩٦
 كشف [اصطلاحات الفنون]، ٩، ٧٠
 كشف الاسرار و عُدّة الابرار، ٩
 كشف الظنون، ٨، ٨٣، ١٤٦، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٤
 كفايه، ١٤٦، ١٦٤
 ما التلويح فى شرح التنقيح، ٢١٥
 مثنوى، ٣١، ٤٠، ٤٣، ٦٤
 المحاضير، ١٩٣
 محاضرات، ١١٥
 مختصر المعاني، ٨
 مروج الذهب، ١٢، ٣١
 المتسطف، ٢٩
 مسند، ١٩، ٢٠
 مصباح الهدايه، ١٠٩
 مطول، ٨
 المعجم المفهرس، ١٢٩
 المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، ١١٦
 مقالات، ٣١
 مقدمة (ابن خلدون)، ٤٦
 الملل و النحل، ١٦، ١١٥، ١٣٧، ١٨٩
 مناقب، ١٨١، ١٩٦
 منتهى الارب، ٢٠٠
 منظومه، ١٣٧
 نقد العلم والعلماء، ٢٠٢
 النقص، ٢١

فهرست آیات واحادیث واشعار عربی و فارسی و عبارات وامثال عربی

- قالت اليهود والنصارى نحن... ٦١
 أدعوني أستجب لكم، ٢١١
 أرايتك هذا الذى كرمت على، ٢١٦
 أعدت للكافرين، ١٤٤
 أعدت للمتقين، ١٤٤
 أغرقوا وأدخلوا ناراً، ١٣٥
 افمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً، ١٤٨
 أفمن يخلق كمن لا يخلق؟، ١١٣
 أكلها دائم، ١٤٥
 الذى جعل لكم من الشجر الاخضر... ٤٢
 الله خالق كل شيء، ١١٣
 ان الخزئ اليوم والسوء... ١٤٩
 ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات...،
 ١٥٣، ١٥٩
 ان العذاب على من كذب و...، ١٤٩
 ان الله اصطفى آدم ونوحاً و...، ٢١٦
 ان الله لا يغير ما بقوم...، ١٩
 ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه...، ١٥١
 ان كان الله يريد ان يغويكم...، ١٩
 انا اعطيناك الكوثر، ١٢٢
 انا خير منه خلقتنى من نار...، ٢١٦
 انا هديناه السبيل إما شاكراً...، ١٩
 انبئوني باسماء هؤلاء، ١٢٤
 أنظرنى الى يوم يُبعثون، ٢١٢
 انك لاتهدى من احببت، ١٣١
 انك من المنظرين، ٢١٢
 أو لم يَرَوْا ان الذى خلقهم اشد...، ٣٦
 او مبشراً برسول يأتى من بعدى...، ١٧٧
 اولئك كتب فى قلوبهم الايمان، ١٥٨
 اولئك هم المؤمنون حقاً لهم...، ١٦٥
 اهدنا الصراط المستقيم، ٢٦
 تلك الداء الآخرة نجعلها...، ١٤٤
 ثم انكم يوم القيامة تبعثون، ١٣٧
 جزاء بما كانوا يعملون، ١١٧
 حتى يسمع كلام الله، ٩٨
 خالدين فيها ابداً، ١٤٥
 خلق الموت والحياة، ١٢٨
 رب ارنى انظر اليك، ١٠٨
 ربنا ولا تحمِلنا ما لا طاقه...، ١٢٤
 علمه شديد القوى، ٢١٧
 عنده مفاتيح الغيب لا يعلم الا...، ٣٦
 فأخرجنا من كان فيها من...، ١٦٤
 فأما من أوتى كتابه يمينه...، ١٤٠
 فتبارك الله احسن الخالقين، ١١٤
 ففهمناها سليمان، ٢١٥
 فما تنفعهم شفاعة الشافعين، ١٥٢

- مَنْ عَمَلْ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ... ١١٧
 مَنْ كَسَبَ سَيئَةً وَاحَاطَتْ بِهِ... ١٥٤
 مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ... ١٥٧
 النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَ... ١٣٥
 نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، ٢١٧
 وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ... ١٥٢، ٢٤
 وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةٍ... ١١٤
 وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ، ١٥٢
 وَاللَّهُ لَا يَغْفِرَ أَنْ يَشْرَكَ بِهِ، ١٤٩
 وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا، ١٤٧، ١٦٠
 وَإِنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ... ٢٥
 وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ، ١٢٩
 وَجَحَدُوا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ، ١٦١
 وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ... ١٧٢
 وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، ٢١٦
 وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ، ١٦٥
 وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا... ٢٥
 وَلَا تَجْهَرْ بِضُلَايِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا... ٢٥
 وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ... ١٩
 وَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ، ٧٦
 وَما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ، ١٦٨، ١٧١
 وَما أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لِّنا، ١٥٦
 وَلَا تُجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً، ٢٥
 وَما تَشَاوُرُونَ إِلَّا بِإِشَاءِ اللَّهِ، ١٩
 وَما جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ... ١٧٨
 وَما دَعَا الْكَافِرِينَ إِلَّا فِتْنَةً، ٢١١
 وَما قَتَلُوهُ وَما صَلَبُوهُ، ٦٠
 وَما يُعْلِمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى... ١٧٦
 وَما يَوْمُكُمْ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا... ١٥٧
 وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا... ١٥٨
 فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ... ١١٧
 فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا... ١٥٣
 قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا... ١٥٨، ١٦٤
 قُلْ لَنْ يَصْبِيحَ إِلَّا ما كَتَبَ اللَّهُ... ١٨
 قُلْ بِحَبِيْبِها الَّذي أُنْشِأَها أَوَّلُ... ١٣٧
 قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمانِ، ١٥٨
 كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ... ١٨
 كُلُّ أَمْرٍ إِذْ بِما كَسَبَ رَهِيْنٌ، ٣٩
 كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، ١٤٥
 كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِيْنَهُ، ١٩
 كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْها زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ... ١٨٠
 كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ، ١٧٣
 لَا تُبْتَغُوا صِدْقًا تَكْمُ بِالْمَنْ وَالْأَذَى، ٢٣
 لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصارُ... ٣٧، ١١٠
 لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِ... ١٧٥
 لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ أَمْرِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ، ١٧٥
 لَا يَصِلُها إِلَّا الْأَشْقَى الَّذي كَذَبَ... ١٤٩
 لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا... ١٥٠
 لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَها، ١٢٤
 لَا يَنْأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ، ١٩١
 لَكِنْ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي، ١٦١
 لَنْ تُؤْمِنُوا لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ... ١٠٩
 لَنْ يَسْتَنْكَفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُوْنُ... ٢١٧
 لِنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، ١٤١
 لَوْ كانَ فِيْها آلَها إِلَّا اللَّهُ... ٧٥
 لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، ١٥
 ما كانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ، ١٢٠
 ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلا شَفِيعٍ... ١٥٣
 ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مَنْ رَّبِّهِمْ مَحْدُثٌ... ٩٥
 ما يُبَيِّدُ الْقَوْلَ لَدَيَّ، ١٥٠

- و مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ... ۱۴۹
و مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ... ۱۴۹
و مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ... ۱۵۴
و مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ... ۱۵۹
و مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءَهُ... ۱۵۴
و نُخْرِجْ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا... ۱۴۰
و نَذِيرًا لِلْبَشَرِ... ۱۷۱
و يَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ... ۱۵۰
وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْلَمُونَ... ۳۹، ۱۱۲
و جَوْهَ يَوْمُنِي نَاضِرُهُ... ۳۷، ۱۰۹
الْوَزْنُ يَوْمُنِي الْحَقُّ... ۱۳۹
وَعَدَالَةُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ... ۱۵۳
و لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ... ۱۱۹
وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ... ۱۲۲
هُؤْلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ... ۱۴۱
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا رِسَالَاتِ اللَّهِ... ۱۷۱
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ... ۱۴۷
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ... ۱۴۷
يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ... ۱۳۶
يَوْمَ تَشْقَى السَّمَاءُ... ۱۴۴
يُؤْمِنُ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ... ۲۴
يُؤْمِنُ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا... ۲۴
- احادیث
- ابوبکر فی الجَنَّةِ وَ عَمَرُ فِی... ۱۹۸
أَدْعُوا اللَّهَ وَ أَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالْإِجَابَةِ... ۲۱۱
إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ... ۲۰۲
اسْتَزْنَاهَا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ... ۱۳۵
اَكْرَمُوا أَصْحَابِي فَانْهَمُوا خِيَارَكُمْ... ۱۹۶
الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَ سَبْعُونَ شُعْبَةً أَعْلَاهَا... ۱۶۴
- الْأَنَمَةُ مِنْ قَرِيشٍ... ۱۹۰
اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي... ۱۳۱
اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي... ۱۹۶
اللَّهُ يُدْنِي الْمُؤْمِنَ، فَيَضَعُ عَلَيْهِ... ۱۴۱
اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ... ۱۵۸
أَلْهَمْنِي رَبِّي... ۶۶
إِنْ أَصَبْتُ فَلَكَ عَشْرَ حَسَنَاتٍ... ۲۱۵
أَنْ رَبَّكُمْ حَيٌّ كَرِيمٌ يَسْتَحْيُ... ۲۱۱
أَنَّ فَاطِمَةَ سَيِّدَةَ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ... ۱۹۸
أَنْتُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ... ۱۰۹
الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمَدْعَى وَ الْيَمِينُ عَلَى... ۶۳
جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مَدَّتَهُ... ۱۹۹
جَعَلَ لِلْمَصِيبِ أَجْرَيْنَ وَ لِلْمُخْطِئِ... ۲۱۵
الْحَنْطَلَةُ بِالْحَنْطَلَةِ مَثَلًا بِمَثَلٍ... ۸۳
حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ وَ زَوَايَاهُ... ۱۴۲
خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَاطُهَا... ۲۵، ۲۶، ۴۶
السَّعِيدُ مَنْ سَعَدَ فِي بَطْنٍ... ۱۶۵
شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي... ۴۲، ۱۵۲
الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمَةٍ... ۲۰
صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ... ۱۹۴
الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ... ۹۵
كُنْ فِي الدُّنْيَا وَسْطًا... ۲۶
لَا إِيْمَانُ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ... ۱۴۸
لَا تَسْبُوا أَصْحَابِي فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ... ۱۹۶
لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَ... ۱۴۸
لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يُؤْمِنَ... ۱۹
لَيْسَ الزَّمَانُ زَمَانِي وَ لَسْتُ... ۱۸۹
مَا أَذْخَرْتُ شَفَاعَتِي إِلَّا لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ... ۴۲
مَا بَلَغَ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ... ۲۰
مَا مِنْ مَيِّتٍ يَصَلِّيَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ... ۲۱۰

عبارات و امثال عربی

- أَتَدْرُونَ مَا الْإِيْمَانُ بِاللّٰهِ وَحْدَهُ؟، ۱۶۴
 اقول المعتزله قالوا انّ اصول...، ۳۱
 إِنْ أَصَبْتُ فَمَنْ اللّٰهُ، وَ الْآلَ...، ۲۱۵
 انا مؤمنٌ ان شاء الله، ۱۶۴، ۱۶۵
 انا مؤمنٌ حقّاً، ۱۶۴
 اَتَى زَوْرَتٌ فِى نَفْسِى مَقَالَةً، ۹۲
 الْإِيْمَانُ أَنْ تَوْمَنَ بِاللّٰهِ، ۱۵۶
 التَّقِيَّةُ كِتْمَانُ الْعَقِيْدَةِ انْقَاءً...، ۱۷۳
 حَدِيْثُ امْتِنَاعِ الْخَرْقِ وَالْإِتْيَامِ...، ۱۴۴
 خَيْرُ هَذِهِ الْأَمَةِ الثَّمَطُ الْاَوْسَطُ...، ۲۶
 الدَّوْرُ تَوَقَّفُ الشَّيْءِ عَلَى مَا يَتَوَقَّفُ...، ۶۴
 الرَّجُوعُ إِلَى الْحَقِّ خَيْرٌ مِنْ...، ۲۹
 سَجْنٌ مَّخْلَدٌ، ۱۵۵
 الْعَدْلُ هُوَ تَنْزِيهِ الْبَارِى تَعَالَى...، ۱۸
 كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ ثَمَّ...، ۷۱
 لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا وَلَا كَافِرًا...، ۳۱
 الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ...، ۳۰
 نَظَرْتُ إِلَى الْهَلَالِ فَلَمْ أَرَهُ، ۱۰۹
 وَالْمَشَاهِدَةُ تَدُلُّ عَلَى الْحَصُولِ...، ۴۰
 هَدَاهُ اللّٰهُ تَعَالَى فَلَمْ يَهْتَدِ، ۱۳۱
 يَقَالُ جَسَمُ الشَّيْءِ إِذَا عَظُمَ...، ۶۸

پایان

مَنْ أَتَى كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَا...، ۲۰۸

- مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ، ۱۴۹
 مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ أَمَامَ زَمَانِهِ...، ۱۸۷
 يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ...، ۲۱۱

اشعار عربی

- اعاده المعدوم ممّا امتنع...، ۱۳۷
 اِنَّ الْكَلَامَ لَفِى الْفَوَادِ وَأَثْمَا...، ۹۲
 خَلِيفَةُ فِى قَفْسٍ...، ۱۸۸

اشعار فارسی

- از پس تقدیر بدکردن، عذاب از...، ۲۱
 ایشان پیامبران و رفیقانند...، ۱۷۷
 آن تفاوت هست در عقل بشر...، ۶۴
 بى خدای لطیف شیرین کار...، ۳۹
 جمله قرآن هست در نفی سبب...، ۴۰
 خیال و وهم و فهم و حفظ دیگر...، ۵۸
 زان فقاعى که سنت عمر است...، ۲۰۰
 سخن همچو گنجی نهان در دل است...، ۹۲
 عرصه یی کش خاک زرّ ده دهیست...، ۳۱
 گفت پیغمبر که یزدان مجید...، ۳۹
 گویند که تابعه کند تلقین...، ۲۰۸
 من نگفتم که مرا هدیه دهید...، ۴۳
 هیچ برگى می نیفتد از درخت...، ۳۹
 یکى ستم زوى از صد هزار عدل...، ۱۵۴