

بررسی افکار و اندیشه‌های کلامی مولوی کُرد

محمد علی خالیدیان^۱

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۵ اسفند ۱۴۰۰؛ تاریخ پذیرش: ۲۱ شهریور ۱۴۰۱؛ صص. ۱۲۱-۱۳۸

DOI: <https://www.doi.org/10.34785/J013.2022.007>

چکیده

کورتیه

بیرمه‌ندانی نیرانی له ته‌واوی زانسته نیسلا مییه‌کاندا دورنکی سهرنجراکیشیان گیراوه، به‌تاییه‌ت له زانستی که‌لامی نیسلا مییدا جینگا و پی‌نگایه‌کی دیاریان هه‌یه؛ به جورنک که ده‌کرئ بگوترتت زوریه‌ی ده‌ستکه‌وته‌کانی زانستی که‌لام بو بیرمه‌ندانی نیرانی ده‌گه‌رتته‌وه. زانایانیک وه‌ک نیسامولحه‌ره‌مه‌ین، نیسام محمه‌ده‌ زه‌زالی، نیسام فه‌خر رازی، قازی عه‌زؤد نیجی، عه‌للامه‌ ته‌فتازانی، عه‌للامه‌ ده‌وانی، تویرتور سه‌یید شه‌ریف جورجانی و هند. به‌لگه‌ بو ئه‌م بابه‌ته، به‌ره‌ه‌مگه‌لیکی به‌ربلاو و فره‌چه‌شنه که له‌م بواره‌دا هه‌یه و یه‌کیک له‌م موته‌که‌لیمانه‌ سه‌یید عه‌بدولپه‌حیم تاوه‌گوزی، ناسراو به‌ مه‌وله‌ویی کورده. هه‌لبه‌ت ئه‌م زاته‌ گه‌وره‌یه به‌ هو‌ی زالی‌نیی له‌ سهر زانستی که‌لامدا، بابه‌ته‌کانی به‌ شیوه‌ی هو‌نراوه‌ ده‌ربرپوه و مه‌نزوومه‌ی الفضیله و العقیده المرضیه‌ی مه‌وله‌وی له‌پال ئه‌وه‌ی که‌ کورته، ته‌واوی بابه‌ته که‌لامییه‌ باوه‌کانی گرتتوتته‌به‌ر. زانای ناودار و ماموستای مه‌زن مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمی موده‌رپرس ئه‌م به‌ره‌مه‌می به‌ زمانی عه‌ره‌بیی ساکار به‌ ناوی الوسیله‌ شروفه‌ داوه که له‌م وتاره‌دا هه‌ندیک له‌ بیروکه که‌لامییه‌کانی مه‌وله‌وی ده‌خرتته‌ به‌ر لیکۆلینه‌وه.

وشه‌گه‌لی سه‌ره‌کی: که‌لام؛ ئه‌شاعیره؛ مه‌وله‌ویی کورد؛ شیکردنه‌وه؛ به‌راورد کاری.

دانشمندان ایرانی در همه‌ علوم اسلامی و به‌ویژه در علم کلام اسلامی سهم و جایگاه خاصی دارند، تا جایی که می‌توان ادعا کرد که عمده دستاوردهای علم کلام مربوط به ایرانیان است. عالمانی چون امام الحرمین، امام محمد غزالی، امام فخر رازی، قاضی عضد ایجی، علامه تفتازانی، علامه دوانی و محقق سید شریف جرجانی در این حوزه دارای آثار ممتازی هستند. شاهد دیگر بر این مدعا آثار گسترده و متنوع و متعددی است که در این حوزه وجود دارد و یکی از این متکلمان مرحوم سید عبدالرحیم مشهور به مولوی کُرد است که البته ایشان به جهت تسلطی که بر علم کلام داشته است، آن را در قالب شعر سروده و منظومه‌ الفضیله و العقیده المرضیه ایشان در عین اختصار، تمام مباحث کلامی متداول را در خود جای داده است که عالم نامی و مدرس متبحر ملا عبدالکریم مدرس آن را به زبان عربی ساده به عنوان الوسیله شرح کرده است. در این مقاله مقادیری از آرای کلامی ایشان مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: کلام؛ اشاعره؛ مولوی کُرد؛ تحلیل؛ تطبیق.

۱- مقدمه

بررسی افکار کلامی به ما بینش عمیق در حوزه معنانشناسی می‌دهد تا از طریق آن بتوانیم افکار و اندیشه‌های شاعران و عارفان را با یک شیوه موشکافانه و دقیق دریابیم و افاده و استفاده از این علم می‌تواند ما را در درک متون و فهم دشواری‌های آن کمک بکند و علم کلام، دانشجو را به درک زوایای پنهان اندیشه‌ها کمک می‌کند و او را از سطحی‌نگری می‌رهاند و به او وسعت فکری و نگرش عمیق می‌بخشد و از آن‌جا که نوابغ بی‌همتای عالم عرفان و سلوک و شاعران طراز اول شعر فارسی همگی متکلم و حکیم بوده‌اند، فهم و درک کلام ایشان نیاز به آگاهی به علم کلام دارد. در حوزه هستی‌شناسی مسائل و مقولاتی همچون حدوث و قدم، اصالت ماهیت یا اعتباری بودن آن، جعل وجود، علت و معلول، برهان تسلسل و برهان تطبیق، کسب و اختیار، عمومیت قضا و قدر، استطاعت و قدرت، جوهر

و عرض، کفر و ایمان، خیر و شر و دخول شر در قضای الهی، زمان و مکان و در حوزه الهیات مسأله ذات باری تعالی و صفاتش، رابطه ذات و صفات، نفی سببیت و علیت، تجدد امثال، اعاده معدوم، تمام این عناوین مسائلی پیچیده‌اند که در شعر فارسی وجود دارد و اگر کسی به علم کلام و مبانی استدلالی آن به صورت مدلل آگاهی نداشته باشد، از عهده درک آن برنمی‌آید. با توجه به این مسائل معلوم می‌شود که علم کلام عهده‌دار بررسی بنیادی‌ترین ساحت حیات انسان، یعنی باورها و اعتقادات از نگاه دینی می‌باشد و از ابعاد و کارکردهای علم کلام که در واقع وظایف یک متکلم است، می‌توان به استنباط، تبیین، تنظیم، اثبات، رد شبهات و رد مکاتب معارض اشاره نمود؛ بنابراین با توجه به ضرورت مذکور در این مقاله مقادیری از افکار کلامی مولوی گُرد مورد تحلیل و تطبیق قرار گرفته و به این دو سؤال محوری پاسخ داده شده است:

- ۱- مولوی گُرد در بیان افکار و اندیشه‌های خود چه اندازه از مکتب فکری اشعری بهره برده است؟
- ۲- آیا مولوی در تحلیل مسائل کلامی فقط مقلد است و از خود نوآوری ندارد یا محقق و نوآور بوده و دارای اندیشه‌های مستقل است؟

۱-۱- پیشینه تحقیق

در رابطه با بررسی افکار کلامی مولوی گُرد کارهای زیادی به صورت پراکنده انجام گرفته است. از جمله: مقاله پژوهشی جمال احمدی با عنوان «بررسی تطبیقی اندیشه‌های کلامی مولانا جلال‌الدین و مولوی گُرد درباره جبر و اختیار»، خالدیان نیز در مجله ادب و عرفان کردی چند مقوله و مؤلفه از اندیشه‌های کلامی مولوی گُرد را بررسی کرده است. باید یادآوری کرد که افکار کلامی مولوی تاکنون به صورت محققانه و مدقانه مورد تحلیل قرار نگرفته است و در این مقاله مواردی از افکار کلامی مولوی گُرد که جنبه تخصصی دارد، با افکار متکلمان ممتاز و پیشواز مکتب اشعری مانند امام فخرالدین رازی و قاضی عضدالدین ایجی مورد تحلیل و تطبیق قرار می‌گیرد و چگونگی آنها به صورت استدلالی و مذاقه‌های عقلی مطرح می‌شود.

۲- شرح حال مولوی گُرد

سید عبدالرحیم بن سعید، «معدومی تاوگویی» (زاده ۱۸۰۶- درگذشت: ۱۸۸۲ میلادی) یکی از شعرای برجسته و نخبه قرن نوزدهم کردستان است. وی بیشتر اشعارش را به سبک گورانی می‌سرود. او در آثارش تخلص «معدومی» را به کار می‌برد، اما وی بیشتر به «مولوی گُرد» شهرت یافته است. او در روستای سرشاته از توابع شهرستان جوانرود در یک خانواده برجسته روحانی پا به عرصه هستی گذاشت. پدرش ملا سعید در روستای بیژاوا واقع در کردستان عراق مدیر مدرسه بود و خود ملا سعید برای تکمیل معلوماتش در مکاتب مختلف حاضر می‌شد. سید عبدالرحیم مولوی ازدواج کرد و صاحب چندین فرزند شد. همسرش عنبرخاتون قبل از او درگذشت. مولوی در سوگ و ماتم همسرش اشعاری سوزناک سرود. خانه‌اش در آتش سوخت و تمام کتاب‌هایش نیز طعمه آتش شدند. مولوی هفت سال پیش از مرگش، بینایی‌اش را از دست داد. زمانی که به سوی محل اقامت تابستانی‌اش سفر می‌کرد، از اسبش بر زمین افتاد و چند روز بعد در سرشاته نزدیک حلبچه درگذشت.

مولوی کُرد مؤلف پرکاری بود. وی کتابی به نام *الفضیله* تألیف کرد که منظومه‌ای به زبان عربی و شامل ۲۰۳۱ بیت است و در آن عقاید اسلامی را توضیح داده است. معدومی کتاب دیگری را به زبان کردی تحت عنوان *عقیده مولوی* به نظم درآورد که دارای ۱۱۰ بیت است. دو اثر مولوی یکی *العقیده المرضیه* و دیگری *الفوائج* هر دو در سال ۱۹۳۳ چاپ شدند. *العقیده المرضیه* به زبان کردی شامل ۲۴۵۲ بیت و مربوط به تعلیمات مختلف اسلامی است. اثر دیگر *وی الفوائج* نام دارد که به زبان فارسی و دارای ۵۲۷ بیت می باشد (فتاحی قاضی اسماعیل، ۱۳۹۸: ۱۳۷-۱۳۹). بررسی آثار فارسی و عربی و کردی به جا مانده از مولوی کرد بیانگر این است که او در علم کلام اشعری که یکی از علوم پایه‌ای و اساسی در میان علوم اسلامی است، بسیار قوی و غنی بوده است و ایشان علم کلام را در شهر سنندج در خدمت شیخ مهاجر شارح *تهذیب الکلام* تفتازانی خوانده است و مسائل علم کلام و ادله آن را بسیار با زبان ساده بیان کرده است که در این مقاله مقادیری از افکار و اندیشه‌های کلامی ایشان مورد بررسی قرار گرفته است.

۳- بحث و بررسی

۳-۱- رابطه اسلام و ایمان

درباره حقیقت ایمان میان فرقه‌های مسلمین چند نظریه آمده است. در نظریه اول که به نظریه اشاعره معروف شده است، حقیقت ایمان عبارت است از تصدیق به وجود خداوند و پیامبران و امرها و نهی‌های خداوند که به وسیله پیامبران بر بشر فرود آمده است و اقرار زبانی به همه این تصدیق‌ها به معنای شهادت دادن به حقایق واقعی آشکار شده و پذیرفتن آن واقعیت است. در هر صورت در عنصر ایمان دو مفهوم یا دو حالت وجود دارد که عبارتند از: ۱- درک واقعیت موجود؛ ۲- پذیرش آن واقعیت. با توجه به تعریف مذکور، اگر کسی واقعیت را درک نکند یا واقعیت و حقایق موجود را درک نکند، ولی در برابر آگاهی‌های خود، سرسپرده نشود و با واقعیت و حقایق ستیزه کند، چنین شخصی مؤمن نیست؛ پس نتیجه می‌گیریم انسان آن‌گاه وارد حریم ایمان می‌شود که در برابر آنچه معلوم او گردیده است، انقیاد و تسلیم پیشه کند. متکلمان مکتب کلامی اشاعره از مؤسس مذهب که امام ابوالحسن اشعری باشد تا متأخرین، همگی بر این عقیده‌اند که اگرچه اصول عقاید با «عقل» به دست می‌آید، ولی تصدیق بدان با «سمع» واجب می‌گردد. اگر خداوند تصدیق خود و پیامبران را واجب نساخته بود، هیچ‌گونه دلیل عقلی بر وجود این تصدیق وجود نداشت و حقیقت ایمان همین تصدیق واجب شده از سوی خداوند است و کسب ایمان و یا توفیق به درک ایمان منوط به توفیق الهی است. باید یادآور شد که علما در مسأله ایمان دو گروه‌اند که عده‌ای ایمان را بسیط و عده‌ای دیگر، آن را مرکب می‌دانند. سه گروهی که ایمان را بسیط می‌شمارند: ۱- اشاعره می‌گویند که ایمان فقط تصدیق است. ۲- کرامیه می‌گویند: فعل جوارح است. ۳- عده دیگری جوارح را فقط به زبان اختصاص داده‌اند و می‌گویند: ایمان یعنی اقرار به زبان. اما آنان که ایمان را مرکب می‌شمارند، نیز دو گروه‌اند: گروهی می‌گویند: ایمان عبارت است از تصدیق قلب و اقرار به زبان و گروه دوم می‌گویند: ایمان عبارت است از پذیرش قلب و اقرار به زبان و عمل به ارکان که این گروه اهل حدیث هستند. مولوی کرد در آثار کلامی خود یادآور می‌شود که بزرگان و متقدمان گفته‌اند اسلام و ایمان متحدند عده‌ای در توضیح آن گفته‌اند منظورشان این است که اسلام و ایمان الفاظ مترادف و دارای

یک معنی اند، زیرا ایمان عبارت است از تصدیق به تمام آنچه که حضرت رسول(ص) به صورت ضروری و قطعی از جانب خداوند آورده است، و اسلام هم انقیاد و خاضع بودن و گردن نهادن برای احکام است، این انقیاد همان تصدیق به «ما جاء به النبی» است پس اسلام و ایمان یکی اند. عده ای دیگر می گویند: اسلام و ایمان مترادف نیستند، چون اسلام و ایمان برای یک معنی وضع نشده اند، زیرا ایمان عبارت از تصدیق قلبی و اذعان جازم قلبی به معتقدات دینی است، در حالی که تصدیق کیف نفسانی است، و علم است ولی اسلام، تسلیم بودن شرعی است و سرسپردگی قلب و درون انسان در برابر شریعت الهی است و تسلیم فعل است و از مقوله کیف نمی باشد، درحالی که ایمان از مقوله کیف است و تسلیم بودن از مقوله فعل است. پس نتیجه می گیریم که اسلام و ایمان مترادف نیستند. و مراد قدما این بوده است که این دو در تحقق یکی اند و مساوی اند، ولی از نظر مفهوم از هم جدا هستند و ذات شان نیز از هم جدا است، دلیل جدایی ایشان این است که ایمان از مقوله کیف است و اسلام از مقوله فعل است و فعل و کیف با هم متباین اند، ولی در تحقق با هم مساوی اند، هر جا ایمان شرعی تحقق پیدا کند، اسلام هم تحقق پیدا می کند. مرحوم ملا عبدالکریم مدرس نیز در کتاب الوسیله فی شرح الفضیله در تبیین اسلام و ایمان می گوید:

هر جا ایمان شرعی تحقق پیدا بکند اسلام هم تحقق پیدا می کند، و هر جا اسلام باشد ایمان هم هست، و رابطه این دو مانند رابطه «کتابت و ضحک بالقوه» می باشد، همان گونه که ضحک و کتابت مفهوم شان یکی نیست و ذات شان هم یکی نیست ولی بر حسب تحقق با هم مساوی اند، هر جا که کتابت بالقوه باشد، ضحک بالقوه هم هست، یعنی هر دو در انسان محقق می شوند و موضوع شان یکی است (مدرس، ۲۰۱۶: ۲۵).

مولوی گُرد درباره ایمان میگوید:

ته‌سَدِیق و تَبِزَعان قَه‌بووَلی قَه‌لِبی	ته‌عَرِیفی تَبِمان شَه‌رَعَن تالی‌بی؟
بِه مِن عَنَد الرِّبِّ الباری	بِما قَد عِلْم مَجی النَّبِی
عِلمی زَه‌روویچ بویت لَه‌گَه‌لی	تَبِعَتقادی بی یا خَوَّ عَه‌مَه‌لی
عامی تَبِگَه‌بِیچ لَه‌گَه‌ل موسلیمین	وا بَه‌دِیهِی بی بیزانی بَه‌قِین
تَبِعَتقاد بَه‌مَه خَه‌یِرولبَه‌رِیبه	مَه‌عَنای تَه‌سَدِیقِیچ بزانه چِیبه
کما اخبِر بَه و اثابته حق	فِیما اخبِر بَه صادق مَصدق
نَه‌ک بَه تَبِختیار فِی‌عَل تَبِنسَانی	تَبِمان عَه‌رزه و کَه‌یِف نَه‌فَسَانی

(مولوی کرد، ۱۳۵۲: ۴)

معنی بیت‌ها چنین است: اگر می‌خواهید که ایمان را از نظر شرع و دین تعریف کنیم، بدان که ایمان یعنی پذیرش و اذعان قلبی؛ البته اذعان قلبی به هر آنچه پیامبر(ص) از جانب خداوند متعال آورده است، اعم از این که فقط بدان عقیده داشته باشید یا به آن عمل هم بکنید؛ البته باید مؤمن به تمام آنچه پیامبر آورده است علم و آگاهی بدیهی داشته باشد یعنی علم بدیهی و یقین به تمام آنچه پیامبر از جانب خداوند آورده است.

۳-۲- آیا ایمان امری اختیاری و مقدر است؟

مرحوم سید عبدالرحیم به پیروی از متکلمان پیش از خود ایمان را امری غیراختیاری می‌داند و می‌گوید: خود ایمان مکلف‌به و اختیاری نیست، بلکه اسباب ایمان که نظر و استدلال و تفکر باشد، اختیاری است. در این باره دلیلی اقامه می‌کند و می‌گوید: تصدیق عرض و کیف نفسانی است و کیف نفسانی اختیاری نیست، بلکه اضطراری است در حالی که مکلف‌به، باید اختیاری باشد؛ پس ایمان مکلف‌به نمی‌باشد، ولی اسباب و مقدمات ایمان اختیاری‌اند (مدرس، ۲۰۱۶: ۲۵).

و در عقیده مرضیه در این باره می‌گوید:

نیمان عه‌رز و که‌یف نه‌فسانی	نه‌ک به ئیختیار فی‌عل ئینسانی
به‌لام نه‌سباب ته‌حسیل یه‌کسه‌ر	گشت ئختیارین وه‌ک سه‌رفی نه‌زهر

(همان: ۴)

۳-۳- آیا ایمان مرکب است یا بسیط؟

اگر ایمان را مجموع اذعان قلبی و اقرار به زبان و عمل به ارکان بدانیم ایمان مرکب است اما اگر بگوییم ایمان فقط اذعان قلبی است، و اقرار به زبان و عمل به ارکان را از ماهیت ایمان ندانیم ایمان بسیط است، به بیان دیگر ایمان همان پذیرش قلبی است اعم از این که اقرار به زبان و عمل به ارکان با آن همراه باشد یا نباشد، ولی مرحله کمال ایمان و یا ایمان کامل آن است که با اقرار زبان و عمل به ارکان همراه باشد، باید یادآور شد کسانی که ایمان را بسیط می‌شمارند در میان آنان اشاعره می‌گویند: ایمان فقط تصدیق قلبی است گروه دیگر آن را عمل به جوارح به تنهایی و گروه دیگر آن را فقط اقرار به زبان می‌دانند اما باید یادآور شد از آنجا که مکتب کلامی اشاعره مکتب غالب می‌باشد به طور کلی می‌گویند ایمان همان اذعان قلبی و تصدیق باطنی است (مدرس، ۲۰۱۶: ۶۲).

مولوی در این باره می‌گوید:

مه‌خلوقه نایا یا مه‌خلوق نییه؟	موره‌کبه یا به‌سسته چییه؟
سه‌نائیه خه‌یر یا سه‌لاسییه؟	داخلییه یا خارچییه؟

(همان: ۴)

میان متکلمان اختلاف است آیا ایمان مخلوق است یا مخلوق نیست؟ و آیا ایمان مرکب است یا بسیط و همچنین اختلاف دارند مبنی بر این که اگر مرکب است دو جزء دارد که عبارتند از: اذعان قلبی و عملی، یا اذعان قلبی و اقرار به زبان و آیا عمل در ماهیت ایمان داخل است یا نیست؟ و همچنین متکلمان اختلاف دارند. در مورد این که آیا ایمان افزایش و کاهش دارد یا ندارد؟ عده‌ای گفته‌اند: از آن جا که عمل کم و زیاد می‌شود، به تبع آن ایمان هم کم و زیاد می‌شود؛ ولی اگر ایمان عبارت از تصدیق قلبی باشد که صددرصد یقین است، دیگر کم و زیاد نمی‌شود؛ چون ایمان عبارت است از اعتقاد جازم که صددرصد است، دیگر ایمان خودش کم یا زیاد نمی‌شود؛ ولی متعلق ایمان که عمل باشد، زیاد و کم میشود و امکان دارد مراد از کاهش و افزایش ایمان، ثبات و دوام بر ایمان باشد؛ چون خود ایمان همان تصدیق است که یک چیز است و ثبات بر آن چیز دیگری است و یا امکان دارد مراد اشراق معنوی در

قلب باشد؛ چون ایمان، نور دارد و نور مراتب دارد و خود اعتقاد جازم هم درجات دارد و همه جزمها در یک درجه نمیباشد به عنوان مثال جزمی که در قلب حضرت رسول بوده است با جزمی که ما در قلب خود داریم، یکسان نیست (مدرس، ۲۰۱۶: ۶۲) و سید عبدالرحیم در این باره میگوید:

باقی مهباحس نه حوالئ ثیمان
 وهک دهوری یا نه، زیاد یا نوقسان
 مؤکتهسهب دهوری ثیمان بی تهردید
 له کشف له دهلل یا خو له تهقلید
 (العقیده المرضیه: ۴)

موضوع دیگر دربارهٔ راه‌های به دست آوردن ایمان است و ایشان یادآور می‌شود که ایمان از سه مسیر به دست می‌آید: ۱- با دلیل و استدلال‌های برهان توحید؛ ۲- از طریق سیر و سلوک باطنی و کشف و شهود و ۳- از طریق تقلید از دیگران می‌توان به ایمان دست یافت.

۳-۴- بررسی مسأله عادت الله

حکما و متکلمین (اشاعره و معتزله) در کیفیت پیدایش نتیجه از مقدمات و اثر از مؤثر، اختلاف نظر دارند. حکما به اعداد معتقدند؛ مقصود این است که مقدمات قیاس معدمات هستند، یعنی ترتیب قیاس در فکر انسانی، نفس او را آماده می‌کند که نتیجه قیاس از عالم قدس و مبدأ فیاض الهی بر او افاضه شود. از نظر آنان رسیدن به نتایج فقط از ناحیه تهیه و ترتیب مقدمات و اسباب است. معتزلی‌ها به تولید معتقدند، یعنی رابطه مقدمات و نتایج رابطه علت و معلول است؛ منظور این است که مقدمات قیاس برهانی و دیگر مقدمات و وسایل تکوینی چه در عالم اندیشه و نظر و چه در کارخانه خلقت و عمل، ذاتاً مولد نتایج هستند. آنان سبب را دو قسمت دانسته‌اند: سبب با المباشر و سبب با التولید، مثلاً حرکت دست که موجب حرکت کلید می‌گردد و کلید در را باز می‌کند، حرکت دست با المباشر است؛ اما حرکت کلید از حرکت دست ناشی شده است. اشاعره بر این عقیده‌اند که نتیجه دادن قیاس یا دیگر عوامل و مقدمات نه بر سبب اعداد است که حکما گفته‌اند و نه به تولید علت و معلول است که معتزلی‌ها می‌گویند، بلکه بر سبب عادت الله است؛ به این معنی وقتی که مقدمات و شرایط پیدایش چیزی به درستی تکمیل شود، نتیجه آن را حق تعالی بر حسب مشیت و اراده خود در فکر ایجاد، و بر ذهن ما القا می‌کند و گرنه بر حسب ذات هیچ رابطه علت و معلولی و تولید و اعداد میان مقدمات و نتیجه وجود ندارد. از دیدگاه اشاعره خلق نتایج فقط و فقط منوط و مربوط به اراده باری تعالی است (خالدیان، ۱۳۸۸: ۲۳۶).

سید عبدالرحیم مولوی نیز در این مقوله به پیروی از متکلمان اشعری می‌گوید:

گفتوگوی خهلاف ههس له نهزهردا
 له سیوای ناسین دانای نه کبهردا
 بهلئ له ویدئا بشنهو بی نیزاع
 وجووبی نهزه ههیه به نیجماع
 لاکن "ذلک الوجوب هئا
 عقلاً لدی بعض، شرعاً عندنا"
 نهزه ر عادهتن مهعرفت دهداث
 تهسدیق بهو جوود به وجووب زات
 (العقیده المرضیه: ۶)

یعنی: متکلمان درباره نظر که یکی از مقدمات است، اختلاف دارند که آیا نظر به معنی تفکر و اندیشیدن واجب است یا نه؛ به بیان دیگر آیا میان تفکر و معرفت، رابطه علت و معلولی یا اعداد وجود دارد یا معرفت برحسب عادت الهی و مبتنی بر عادت خداوند می‌باشد؛ زیرا نظر و تفکر موجب شناخت خداوند است و تنها راه شناخت خداوند تفکر و تحقیق در پدیده‌های هستی است. این مورد اتفاق همگان است؛ ولی اختلاف دارند در این که آیا بر ما واجب است که تفکر کنیم آیا این وجوب تفکر، عقلی است یا شرعی است؛ به بیان دیگر آیا شریعت به ما دستور می‌دهد که در پدیده‌های عالم و در خود جهان هستی تفکر کنیم یا عقل به ما دستور می‌دهد؟ مولوی هم می‌گوید برخی آن را عقلی می‌دانند و به نظر ما اشاعره شرعی است.

۳-۵- تفاوت مذهب فلاسفه با معتزلیان

فلاسفه می‌گویند هنگامی که بندگان مُعدات را فراهم کنند، علم به نتیجه بدون اختیار خداوند، پدید می‌آید، یعنی وقتی که بنده مقدمات و وسایل را فراهم بکند، آن پدیده بدون اختیار خداوند پدید می‌آید، ولی معتزلیان تمام کار و فراهم نمودن مقدمات را و پدید آمدن معلول از نیستی به هستی همه را کار انسان می‌دانند، اما بر این عقیده‌اند که خداوند این قدرت و توانایی را به انسان داده است و انسان خالق افعال خود می‌باشد (ایجی، ۱۳۲۵: ۳۸۰). در میان متکلمان مکتب اشعری امام فخر رازی می‌گوید: پس از این که نظر و تفکر صورت گرفت، علم به مطلوب و نتیجه، عقلاً واجب می‌گردد. اگر مراد امام رازی این است که علم به مطلوب و نتیجه به واسطه نظر از خداوند صادر می‌شود، این مسأله با مبانی اشاعره که همه پدیده‌ها را بی‌واسطه مخلوق خداوند می‌شمارند، منافات دارد؛ به بیان دیگر امام فخر رازی نظر را موجب می‌داند و علم را به طور مستقیم به خداوند نسبت نداده است. این تفکر با یکی از اصول اشاعره که (جميع الممكنات مستنده الى الله) منافات دارد؛ زیرا اشاعره غیر خداوند را خالق نمی‌دانند و امام رازی علم به مطلوب را به نظر نسبت داده است. میر سید شریف جرجانی جواب داده‌اند که خلق علم به نتیجه که لازم نظر است، وقتی که خداوند در نظر اختیار دارد، در خلق نتیجه هم اختیار دارد (ایجی، ۱۳۲۵: ۲۴۶). قید «عقلاً لدی بعضی» در شعر مولوی اشاره به نظر امام رازی دارد.

مرحوم سید عبدالرحیم نیز به پیروی از متکلمان بزرگ مکتب اشعری برای حسن و قبح سه معنی قائل است و

معنی سوم آن را که همان ترتب ثواب و یا عقاب باشد، شرعی می‌داند و در قالب شعر زیبا می‌سراید:

به قه‌بز نهر به به‌ست، زه‌حمت یا ره‌حمت	نهر لوتف و نی‌عمت نهر عونف نی‌عمت
هم‌مووی حکمت و فه‌زل و عیدال‌هت	مونه‌زه له زولم و قویح و جی‌هال‌هت
زولم و سته‌مو مالک عالم!!	ه‌هی قسه‌ی شه‌تهت ک دهرتی له دم
قه‌بیحو (ذوالفعل) مه‌حمود و مه‌لیح	نهی وهم غه‌لهت نه‌ی له‌فزی قه‌بیح
به‌ر له وروودی شه‌رعی موشه‌ره‌ف	حوسن و قویح فی‌عل شه‌خس موکه‌له‌ف
که نه‌مه سه‌به‌ب مه‌دح و سه‌وابه	نه‌و یانه سه‌به‌ب زهم و عی‌قابه
به‌ل نهر سه‌واب دا به‌تاعهت فه‌زل	نهر عی‌قاب دا به‌عیسیان عه‌دله

(العقیده المرضیه: ۸)

موقف معتزلیان و اشاعره درباره جایگاه عقل در دریافت احکام:

معتزلیان عقل را در حسن و قبح عقلی و احکام شرعی مؤسس و حاکم می‌دانند و بر این عقیده‌اند که خود عقل می‌تواند حسن و قبح احکام را درک بکند و دلیلی که در این باره اقامه می‌کنند، این است که شکر مُنعم واجب است و خداوند که این همه امکانات حیاتی و نعمت‌های ظاهری و باطنی را در اختیار انسان قرار داده است، بنابراین برحسب عقل بر انسان واجب است که شکر نعمت‌های خداوند را به جای آورد؛ در حالی که اشاعره می‌گویند قبل از بعثت پیامبران و ورود شریعت حکمی وجود ندارد و در این باره به آیه «ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» (سوره اسرا آیه ۱۵)، استدلال می‌کنند و می‌گویند: اگر عقل انسانی قبل از ورود شریعت حاکمیت داشته باشد، در این صورت مقوله برانگیختن پیامبران و نازل شدن کتاب‌های آسمانی با چالش روبه‌رو می‌گردد. در هر صورت این نزاع میان اشاعره و معتزله در تاریخ کلام اسلامی وجود دارد.

۳-۶- بحث حسن و قبح

متکلمان اشعری حسن و قبح را به سه صورت معنی کرده‌اند:

۱. حسن به معنی ملایمت و هماهنگی و سازگاری با سرشت و طبع انسان و قبح به معنی منافرت و ناهماهنگی با طبع، این مورد را عقلی می‌دانند.

۲. حسن به معنی صفت کمال مانند صفت علم و قبح به معنی صفت نقص مانند جهل این مورد را هم عقلی می‌دانند.

۳. حسن به معنی ترتب ثواب و دریافت پاداش و (قبح) به معنی ترتب عقاب و دریافت کیفر در آخرت شرعی

است. پس اشاعره در این سه مقوله در دو مورد با معتزله موافق و در مورد سوم مخالف هستند.

معتزلیان بر این عقیده‌اند که در ذات افعال خصوصیتی به نام مصلحت یا مفسده وجود دارد که حکم تابع آن خصوصیت مصلحت یا مفسده است، به عنوان مثال در ذات بیع جهت مصلحتی هست که بر خداوند واجب است که به هدف دستیابی به آن مصلحت مندرج در فعل که بیع را تشریح و حلال بکند و حکم خداوند تابع ذات بیع است؛ و یا در «عمل ظلم» در ذات آن قبحی مندرج است و حکم خداوند تابع آن جهت مصلحتی و ذاتی است که در عمل ظلم وجود دارد. اگر شرع هم نمی‌بود و نمی‌گفت ظلم حرام است، عقل آن قبح ذاتی را تشخیص می‌دهد و آن را حرام می‌داند. در حالی که اشاعره می‌گویند: جهت مصلحت و مفسده ذاتی نیست، بلکه عرضی است و چون خداوند به آن دستور داده است، واجب است و یا از آن نهی کرده است، حرام است و فعل از نظر حکم، تابع دستور و فرمان خداوند است. البته اشاعره قائل به تشخیص و درک عقل هستند، اما می‌گویند عقل مصلحت و مفسده عرضی را تشخیص می‌دهد و کاشف از حکم خداوند است (سبکی، ۱۴۲۵: ۶۴-۶۵).

سید عبدالرحیم مشهور به مولوی گُرد همین عقیده اشاعره را در قالب شعر و به عبارتی زیبا تبیین کرده است و حسن و قبح را به سه معنی مذکور آورده است و در پایان مطلب می‌افزاید که ذات عبادت و خود عبادت فی نفسه، نمی‌تواند موجب دریافت پاداش گردد، بلکه اگر عبادت‌ها مورد رضایت خداوند قرار بگیرد، از سر فضل و کرم الهی است و اگر عصیان و نافرمانی موجب کیفر و عذاب شود، آن هم به اقتضای عدل الهی است. پس دریافت پاداش و دریافت کیفر هم مربوط به لطف و عدل یا لطف و قهر الهی است، وگرنه خود عمل فی نفسه تأثیری ندارد. این دریافت مرحوم مولوی دریافتی عارفانه است، نه متکلمانه:

بهر له وروودی شهرع مؤشهرهف
 که ئەمه سه‌به‌ب مه‌دح و سه‌وابه
 ئەو حوسن و قوبحه نازانی نییه
 حوسن و قوبح فینعل شه‌خس موکه‌له‌ف
 ئەویا نه سه‌به‌ب زه‌م و عیقبابه
 شه‌رعه موسه‌به‌ت و موبه‌یی‌نییه
 (العقیده المرضیه: ۳۷)

در پایان مولوی به روش اشاعره می‌گوید: هیچ کاری بر خداوند واجب نیست و خداوند اخلاقاً و امدار کسی نیست و اگر پاداش طاعت را بدهد، این از فضل و بزرگی اوست و اگر گناهکاران را تنبیه بکند، این هم از سر عدل است، یعنی خداوند می‌تواند پاداش اهل طاعت را ندهد و یا گناهکاران را عذاب ندهد؛ ولی از آن جا که وعده کرده است که طاعت را بدون پاداش و گناه را بدون کیفر نمی‌گذارد، به انجام آن اقدام می‌کند.

۳-۷- رؤیت خداوند از دیدگاه بزرگان مکتب اشعری

امام فخر رازی در ذیل آیه «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر» (انعام: ۱۰۳) نظریه معتزله را بر عدم امکان رؤیت خدا رد می‌کند و در نقد معتزله که رؤیت را به معنای ادراک گرفته و در این آیه بر عدم امکان رؤیت خدا، استدلال کرده‌اند، می‌گوید: «نمی‌پذیریم که ادراک بصری عبارت از رؤیت باشد؛ زیرا لفظ ادراک در لغت به معنای رسیدن و پیوستن (لحوق و وصول) است»؛ چنانکه در قرآن کریم فرموده است: «قال أصحاب موسى انا لمدركون» (شعراء: ۶۱) اصحاب موسی گفتند: «تعقیب‌کنندگان به ما می‌رسند» و نیز فرموده است: «حتی اذا ادراکه الغرق» (یونس: ۹۰) چون به غرق پیوست، یا غرق به او رسید و او را فرا گرفت و در عرف گویند: «أدرک فلان فلاناً» فلان به فلان رسید و (ادراک الغلام)؛ پسر بچه به بلوغ رسید و «أدرکت الثمره؛ میوه رسید»؛ بنابراین معلوم می‌شود که ادراک، رسیدن به چیزی است. او معتقد است اگر بتوان چیزی را با تمام حدودش دید، ادراک بصری است و چیزی را که نتوان با چشم به همه حدودش دست یافت، ادراک نامیده نمی‌شود؛ بنابراین رؤیت، جنسی است که در زیر آن دو نوع واقع است؛ رؤیت احاطی و رؤیت غیراحاطی. رؤیت احاطی همان ادراک است و نفی ادراک در این آیه به معنای نفی یک نوع از رؤیت است و نفی نوع موجب نفی جنس نیست؛ بنابراین از نفی ادراک خداوند تعالی، نفی رؤیت او لازم نمی‌آید. (صادقی، ۱۳۹۲: ۸۸)

سید عبدالرحیم هم به پیروی از متکلمان مشهور، رؤیت خداوند را جایز می‌داند و در این باره می‌گوید:

رؤییه‌تی دانای خه‌فی و ناشکار
 جائیزه له لای قه‌وله‌که‌ی موختار
 ئه‌ر جائیز نییه هه‌زه‌تی موسا
 فه‌رموی (لن اراک) یا خۆ (لن اری)
 به له‌نته‌رانی جوای داوه
 ئه‌ی ساته تو تو‌ی به‌م وه‌سفه که هه‌ی
 راویس ئەو نه‌شه‌ه با ته‌شرف بی‌ری
 به چاو فانی ناوینی باقی
 (و لا سیما لدی ذی استماع)
 ئایا بو نائیم ئایا بو بیدار
 (فی ذی النشاه او دارالقرار)
 له‌به‌ر چی فه‌رموی ئه‌رینی ئه‌وسا
 هه‌یچ له جوادا خالیق ئه‌لوه‌را
 ناوینی تو من وا به‌م ئیماوه
 من قائیم به خۆم سه‌ر مه‌دیم وه‌ه‌ی
 ئیبقای حه‌ق خه‌لات به‌قات بنیری
 باقی ده‌وینی باقی و تاقی
 لا یدل النفی علی الامتناع)
 (العقیده المرضیه: ۳۸)

مؤلف در ابیات بالا می‌گوید اگر رؤیت خداوند جایز نیست، چرا حضرت موسی^(ع) از خداوند متعال تقاضای رؤیت می‌کند؟ و می‌گوید: «ربی ارنی» خدایم خود را به من نشان بده و خداوند متعال در جواب حضرت موسی^(ع) آیا فرمودند: «لن أراک: هیچ گاه تو را نمی‌بینم» یا «لن أری: هیچ گاه دیده نمی‌شوم»، بلکه حق تعالی در جواب ایشان فرمودند: «لن ترانی» یعنی تا در این جهان هستید، مرا نمی‌بینید. در این جهان تو که اوصاف بشری دارید و در کسوت جسم و جسمانیّت هستی، مرا که قائم به خود و بی‌نیاز از غیر خودم و ازلی و ابدی هستم، نمی‌توانید ببینید، بلکه صبر کن تا به جهان دیگر بیایید و خداوند بزرگ با ابقای خود صفت بقا را به تو هدیه بکند، در آن هنگام مرا می‌بینید؛ زیرا چشم موجود فناپذیر نمی‌تواند باقی را ببیند، بلکه موجود باقی است که می‌تواند خداوند یگانه و فرد و باقی را ببیند و به‌ویژه به نظر کسانی که حق را می‌شنوند و حق‌پذیرند، حرف نفی (لن) در (لن ترانی) دلالت بر امتناع رؤیت ندارد.

۳-۸- ملاک نیازمندی معلول به علت از دیدگاه حکما و متکلمان

فلاسفه معیار و ملاک نیازمندی معلول به علت را در ذات معلول می‌جویند و آن را ملاک نیازمندی معلول می‌دانند، به عنوان مثال شخصی به نام محمد که اکنون موجود است، در پنجاه سال پیش وجود نداشته است و اکنون موجود است. حال پرسش این است که (محمد) که ممکن‌الوجود است و در ذات خود هیچ گرایشی به وجود و عدم ندارد و نسبت به وجود و عدم یکسان است، چگونه اکنون موجود است؟ فلاسفه می‌گویند: خود این گرایش به وجود و یا ترجیح وجود بر عدم دلیل است بر این که محمد علت بیرونی دارد و متکی به علتی خارجی است؛ پس ملاک نیازمندی معلول به علت در امکان ذاتی است. ولی متکلمان می‌گویند: ملاک نیازمندی معلول به علت، حدوث است، یعنی شخص محمد چون قبلاً نبوده است و سابقه نیستی دارد و اکنون هست؛ پس حتماً علتی دارد. به عبارت دیگر متکلمان ملاک نیازمندی معلول به علت را در زمان آن معلول دنبال می‌کنند، نه در ذات معلول.

استدلالی که فلاسفه برای اثبات دیدگاه خود اقامه می‌کنند، به شرح ذیل است: حدوث در احتیاج مؤخر است؛ چون حدوث پس از وجود است و وجود پس از ایجاد و ایجاد پس از احتیاج است و احتیاج هم پس از علت خود است. در حالی که علت احتیاج باید مقدم بر احتیاج باشد؛ چون علت مقدم بالذات بر معلول است. اگر علت احتیاج، حدوث باشد، باید پیش از احتیاج، وصف حدوث باشد، و باید پیش از حدوث، وجود باشد؛ زیرا حدوث وصف وجود است، لازم می‌آید پیش از احتیاج، حدوث وجود داشته باشد؛ در حالی که حدوث سه مرحله متأخر از احتیاج است. ممکن احتیاج پیدا می‌کند؛ پس مؤثر ایجادش می‌کند، پس از آن موجود می‌شود، پس از آن حدوث پیدا می‌کند؛ پس نتیجه می‌گیریم که حدوث علت نمی‌باشد، نمی‌توان گفت: «حدث زید فاحتاج الی المؤثر فأوجده المؤثر فوجد» این مشکل و ایراد اساسی باعث شده است که فلاسفه علت احتیاج را امکان می‌دانند و می‌گویند: «فامکن زید فاحتاج الی مؤثر فأوجده المؤثر فوجد»؛ زیرا امکان در ازل بوده است و وصف امکان او را محتاج به مؤثر کرده است و امکان پیش از علت بوده است و علت است و موجب نیاز می‌باشد، اما حدوث نمی‌تواند علت نفس الامری باشد؛ زیرا حدوث پس از وجود است و علت نفس الامری نمی‌باشد؛ زیرا حدوث پس از وجود پدید می‌آید و علت احتیاج نمی‌باشد؛ چون علت باید بر معلول مقدم باشد. (مدرس، ۲۰۱۶: ۲۲).

در هر صورت متکلمان ملاک نیازمندی به معلول در حدوث و فلاسفه در امکان ذاتی می‌دانند. عین این اشکال را شارح مواقف می‌آورد و آن را چنین تحلیل می‌کند: امام فخر رازی بر مسأله حدوث ایرادی گرفته است و ایراد امام فخر به این صورت است: وجود اثر فاعل است و با تأثیر فاعل حاصل می‌شود؛ پس وجود حاصل ایجاد است. پس نتیجه می‌گیریم که حدوث پس از وجود و وجود پس از ایجاد و ایجاد هم بعد از حاجت است و حاجت علت دارد و هر چیزی از علتش مؤخر است؛ پس حاجت از علتش مؤخر است؛ پس حدوث در آخر همه قرار دارد و قبل از حدوث وجود است و قبل از وجود ایجاد و قبل از ایجاد حاجت است و قبل از حاجت، علت حاجت اگر علت حاجت حدوث باشد دور لازم می‌آید.

قاضی عضد اعتراض امام فخر را رد کرده است و می‌گوید: امام رازی میان خارج و ذهن خلط کرده است. دلیلش این است که اموری از قبیل: حاجت و حدوث از امور و موجودات خارجی نمی‌باشد، بلکه هر دو ذهنی هستند و امام فخر توجه نکرده‌اند و از آن دو، توقف درست کرده‌اند؛ در حالی که دور در موجودات خارجی پدید می‌آید و امام، حکم امر خارجی را به امر ذهنی داده است و از دیدگاه متکلمان که قائل به اصالت ماهیت هستند، آنچه در خارج موجود است، ماهیت موجود است؛ در حالی که حدوث و حاجت از امور خارجی نیستند. شارح مواقف یعنی میر سید شریف جرجانی ایراد امام فخر را وارد می‌داند، ولی می‌گوید: امام این دور را میان صفت‌ها می‌داند که حدوث و حاجت باشد؛ در حالی که دور مربوط به اتصاف‌ها است و به نظر میر سید شریف، نفس الامر، عام‌تر از خارج است و حاجت و حدوث در نفس الامر وجود دارند؛ پس ایراد امام وارد است، ولی توقف در اتصاف است نه در صفت. میر سید شریف شارح مواقف، برای نظر مصنف قاضی عضدالدین ایجی توجیه دیگری دارد و آن این است که او بحث را خارج از موضوع می‌داند و می‌گوید:

نَحْنُ نَقُولُ إِنَّ قَوْلَنَا الْمُمْكِنُ مُحْتَاجٌ فِي وُجُودِهِ إِلَى مُؤَثِّرٍ، قَضِيَّةٌ صَادِقَةٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، فَيَكُونُ الْمُمْكِنُ مَوْصُوفًا فِي حَدِّ ذَاتِهِ بِالْحَاجَةِ إِلَى غَيْرِهِ، فَكَمَا أَنَّ اتِّصَافَ الشَّيْءِ بِالصِّفَاتِ الْوُجُودِيَّةِ، يَحْتَاجُ إِلَى عِلَّةٍ هِيَ ذَاتُ الْمَوْصُوفِ أَوْ غَيْرِهِ كَذَلِكَ اتِّصَافُهُ بِالصِّفَاتِ الْعَدَمِيَّةِ مُحْتَاجٌ إِلَيْهَا وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْوُجُودِيَّةِ وَالْعَدَمِيَّةِ أَنَّ الْوُجُودِيَّةَ مُحْتَاجٌ إِلَى الْعِلَّةِ فِي وُجُودِهَا أَيْضًا دُونَ الْعَدَمِيَّةِ إِذْ لَا وَجُودَ لَهَا إِلَّا تَرَى أَنَّهُ إِذَا قِيلَ لَمْ يَصْفُ زَيْدٌ بِالْعَمَى؟ كَانَ سَوْألاً مَقْبُولاً عِنْدَ الْعُقَلَاءِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قِيلَ لَا يَشِيءُ وَجَدَ الْعَمَى فِي نَفْسِهِ وَكَمَا يَجُوزُ أَنْ يُعْلَلَ اتِّصَافَ الشَّيْءِ بِوَصْفٍ مِنَ الْأَوْصَافِ الثَّبُوتِيَّةِ بِاتِّصَافِهِ بِبَعْضِ آخَرَ مِنْهَا كَذَاكَ يَجُوزُ أَنْ يُعْلَلَ اتِّصَافَهُ بِبَعْضِ الْاِعْتِبَارِيَّاتِ بِبَعْضِ آخَرَ مِنْهَا وَأَنَّ الْعِلْلَ هُنَاكَ مَوْصُوفَةٌ بِالتَّقَدُّمِ عَلَى مَعْلُولَاتِهَا كَذَاكَ هَاهُنَا، مَوْصُوفَةٌ بِهِ أَيْضًا إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَالْمَقْصُودُ فِي هَذَا الْمَقَامِ بَيَانُ أَنَّ عِلَّةَ اتِّصَافِ الْمُمْكِنِ بِالْحَاجَةِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ مَاذَا؟ فَذَهَبَ الْقَدَمَاءُ إِلَى أَنَّ تِلْكَ الْعِلَّةَ هِيَ اتِّصَافُهُ بِالْإِمْكَانِ وَذَهَبَ جُمْهُورُ الْمُتَأَخِّرِينَ إِلَى أَنَّهَا اتِّصَافُهُ بِالْحَدُوثِ وَحَدُّهُ أَوْ مَعَ غَيْرِهِ، فَوَرَدَ عَلَيْهِمْ أَنَّ اتِّصَافَ الْحَادِثِ بِالْحَدُوثِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ مُتَأَخِّرٌ بِالذَّاتِ عَنِ اتِّصَافِهِ بِالْوُجُودِ فِيهَا وَاتِّصَافُهُ بِالْوُجُودِ مُتَأَخِّرٌ كَذَلِكَ عَنِ الْإِيْجَادِ وَهُوَ أَيْضًا مُتَأَخِّرٌ كَذَلِكَ عَنِ احْتِيَاجِهِ فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ اتِّصَافُهُ بِالْحَدُوثِ عَلَيْهِ لِاتِّصَافِهِ بِالْحَاجَةِ وَهَذَا كَلَامٌ مُنْفَعٌ لَا مُعَالَطَةَ فِيهِ (ایجی، ۱۳۲۵: ۱۶۳).

استدلال قاضی عضد برای «نفی دور» به این صورت است که حدوث، علت تصدیق به حاجت است، نه حصول آن در خارج؛ زیرا در خارج حدوث و حاجتی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر حکم به حاجت، متوقف بر تصور حدوث می‌باشد و تصور حدوث، علت تصدیق ما می‌شود و دیگر دوری در کار نیست؛ پس حدوث علت نمی‌باشد و «دور» اگر هم باشد، از یک طرف است و تصدیق به حاجت، علت تصور نمی‌باشد تا «دور» لازم آید. میر سید شریف جرجانی شارح موقوف می‌گوید: اگر هم قبول بکنیم که دور لازم می‌آید، لزوم دور به این صورت است که تصور حدوث باعث تصدیق به حاجت می‌شود، ولی در عین حال این حدوث، علت حاجت نیز می‌باشد. اگر این گونه شد، دور لازم می‌آید و دور میان اتصاف‌ها لازم می‌آید. اگر مراد این باشد که حدوث علت برای حکم به حاجت است، مستلزم دور است و مصنف هم حدوث و حاجت را مطرح کرده است؛ البته باید یادآور شد که علت در خارج نیست، بلکه در نفس الامر است و نفس الامر، اعتبار و خارج را با هم دربرمی‌گیرد، یعنی حاجت و حدوث را برمی‌داریم به جای آنها اتصاف می‌آوریم و اتصاف در خارج است و دور لازم می‌آید؛ پس اگر محور بحث بر تصور حدوث به عنوان علت، برای تصدیق به حاجت باشد، دور لازم نمی‌آید؛ زیرا توقف در یک طرف است؛ پس باید یادآور شد که درباره «حدوث» سه قول هست و اعتراض امام فخر وارد است و امام فخر صفت‌ها را مقدم و مؤخر کرده است و مصنف یادآور شدند، این صفت‌ها اعتباری هستند و تقدم و تأخری ندارند؛ بنابراین شارح یادآور شد تقدیم و تأخیر در اتصاف‌ها است و امام فخر اتصاف‌ها را مقدم و مؤخر کرده است و اتصاف‌ها نفس‌الامری هستند و در خارج موجودند.

شارح برای تبیین موضوع سه مقدمه را ذکر می‌کند که عبارتند از: ۱- عبارت «الممكن محتاج الی مؤثره» قضیه‌ای صادق و مورد اتفاق همگان است. در این عبارت «ممکن» متصف به حاجت است. ممکن موصوف و احتیاج صفت آن است؛ پس ممکن، موصوف به احتیاج است و ممکن محتاج به مؤثر است و موصوف به حاجت است و صفت، امری اعتباری است؛ در حالی که در واقع، ممکن متصف به حاجت است. شارح می‌گوید باید یادآور شد گاهی شیء متصف به امری اعتباری و گاهی به امری وجودی می‌شود؛ به عنوان مثال می‌گوییم: «این کتاب سفید است»، این دو مثال از نظر اتصاف تضادی ندارد؛ در حالی که سفیدی در خارج وجود دارد، ولی حاجت در خارج نیست. اما اتصاف در هر دو یکی است و اتصاف در هر دو علت می‌خواهد؛ زیرا اتصاف امری واقعی است. پس اتصاف به حاجت که عدمی است همانند اتصاف زید به کتابت، علت می‌خواهد، یعنی همان گونه که کتابت امری واقعی و وجودی است و علت می‌خواهد، اتصاف به صفت عدمی هم علت می‌خواهد. با این تفاوت که در اتصاف به صفت وجودی هم برای وجود صفت، نیاز به علت داریم هم برای اتصاف؛ اما در امر عدمی، خود صفت عدمی، علت نمی‌خواهد، ولی اتصافش علت می‌خواهد؛ به عبارت دیگر اتصاف به حاجت، علت لازم دارد و اتصاف به کتابت هم علت می‌خواهد؛ با این تفاوت که در صفت وجودی، خود صفت هم علت می‌خواهد. علاوه بر اتصافش، اما اگر صفت عدمی باشد، علت نمی‌خواهد و حاجت چون عدمی است، علت ندارد. نمی‌شود پرسیم چرا حادث محتاج است؟ ولی اتصاف‌ها در هر دو علت می‌خواهد؛ پس بین اتصاف‌ها تفاوتی نیست، بلکه میان صفت‌ها، تفاوت هست که در آنجا که صفت وجودی باشد، علت می‌خواهد.

به عنوان مثال می‌شود پرسید علت اتصاف به عمی (نابینایی) چیست؟ حتماً علتی دارد؛ ولی نمی‌شود پرسید چرا عمی در خارج هست؟ زیرا عمی در خارج نیست؛ اما اتصاف به «عمی» هست، پس اتصاف صادق است و امر عدمی وجودی را شامل می‌شود و اتصاف به امر عدمی، حکم امر وجودی را دارد و علت دو نوع است: یکی در ذاتیات و دوم در عوارض لازم. برای موردی که ذات آن شیء علت اتصاف به آن صفت می‌باشد، مانند اتصاف «اربعه» به «زوجیت». دوم عوارض مفارق؛ در عوارض مفارق علت اتصاف به عرض مفارق، امری بیرونی است و خود شیء نمی‌باشد؛ پس علت اتصاف گاهی ذات موصوف و گاهی غیرموصوف است؛ پس در اتصاف فرقی نیست، بلکه صفتها فرق دارند. در صفت وجودی همچنان که موصوف شدنش به آن صفت نیاز به علت دارد، اتصافش هم نیاز به علت دارد. مقدمه دوم گاهی اتصاف به صفتی منشأ اتصاف به صفت دیگری می‌شود، به عنوان مثال، اتصاف زید به علم. در عین این که او را باسواد می‌کند، موجب کتابت او هم می‌شود، که کتابت صفت دومی است که بر علم مترتب می‌باشد، و اتصاف مؤخر قائم به اتصاف مقدم می‌باشد. همان‌گونه که اتصاف به صفت وجودی منشأ اتصاف به صفت دیگری می‌گردد، همچنین اتصاف به صفت عدمی می‌تواند منشأ و سبب اتصاف به صفت عدمی دیگری شود. در این موضوع اتصاف به «حدوث» منشأ اتصاف به «حاجت» می‌باشد؛ در حالی که اتصاف به حدوث امری عدمی است و خود حاجت هم عدمی است؛ پس اتصاف به حدوث، علت حاجت می‌باشد و حاجت هم عدمی است؛ پس امر ممکن چون حادث است، به تبع آن حاجت هم دارد؛ پس جایز است که یکی از اتصاف‌ها علت اتصاف دیگری قرار بگیرد؛ بنابراین اتصاف به برخی از امور اعتباری می‌تواند علت اتصاف آن به برخی دیگر از امور اعتباری شود و اتصاف به حاجت، معلول اتصاف به حدوث می‌باشد؛ پس مقدمه اول این شد که «اتصاف» علت لازم دارد.

مقدمه دوم علت اتصاف می‌تواند علت اتصاف دیگری باشد. مقدمه سوم علت باید مقدم باشد؛ پس اتصافی که علت است، بر اتصاف معلول مقدم است. همان‌گونه که در اوصاف ثبوتی علت اوصاف مقدم است بر اتصاف، در اتصاف به صفات عدمی هم علت اتصاف، مقدم است؛ پس اتصافی علت شد برای اتصاف دیگری و آن اتصاف مقدم نمی‌باشد بر اتصاف بعدی و در خارج هم موجود است. در این جا نیز اتصاف به حدوث مقدم بر اتصاف بر حاجت است؛ چون اتصاف به حدوث، علت است و حاجت، معلول است و این اتصاف در خارج است و اتصاف واقعی هم است؛ هرچند خود، صفت اعتباری است؛ پس نتیجه گرفتیم که عامل اتصاف، نزد متکلم «حدوث» و نزد فیلسوف «امکان» است و طبق سخن حکیم دور لازم نمی‌آید؛ ولی طبق سخن متکلم دور لازم می‌آید؛ چون اتصاف به حدوث، متوقف بر وجود و وجود نیز متوقف بر ایجاد و ایجاد متوقف بر حاجت است و حاجت بر علت حاجت و علت حاجت متوقف بر حدوث است و حدوث هم در اول است و هم در آخر و دور لازم می‌آید (ایچی، ۱۳۲۵: ۳۰۰).^۱

۱. باید یادآور شد در تحلیل این مبحث از تقریرهای درس استاد محمد حسن حشمت پور استاد حوزه و دانشگاه

۱۰-۳- دیدگاه‌های مختلف درباره وجود

حکما مشاء می‌گویند: واژه وجود به دو وضع برای «الله» و «ممکنات» وضع شده است؛ به عبارت دیگر کلمه «وجود» یک بار برای وجود خداوند و بار دوم برای هستی ممکنات، وضع شده است و وجود میان خداوند و ممکنات مشترک لفظی است؛ اما در واجب تعالی وجود عین «الله» است؛ ولی در ممکن زاید ذهنی است، یعنی منشأ انتزاع وجود است و منتزعه منه ممکن است. معتزلیان می‌گویند: وجود میان خداوند و دیگر موجودات مشترک معنوی است و وجود هم در «الله» و هم در ممکنات زاید خارجی است؛ به عبارت دیگر وجود عین «الله» نمی‌باشد، بلکه بر ذات الله زاید است همانند عبارت «زید أسود» که زید در خارج متصف به حصه‌ای از سواد است. در جمله «الله موجود» هم حصه‌ای از وجود، عارض ذات الله می‌شود. باید یادآور شد کلمه «حصه» یعنی بهره‌ای از وجود، به عنوان مثال «انسان عالم» که حصه‌ای از انسان است، همان کلی است در حالی که به یک قید، مقید شده است در تقیید. «قید» همیشه خارج است و «تقیید» داخل است، یعنی انسان، انسان مطلق نیست. انسان و عالم هم نیست. انسان مقید است. انسان به علاوه تقید است، پس حصه عبارت است از کلی به علاوه تقید، نه کلی به علاوه قید. کلی به علاوه تقید غیر از کلی به علاوه قید است. قید، علم است یا عالم بودن است؛ در حالی که تقید، حالت ذهنی است، یعنی یک محدودیتی است که ذهن می‌فهمد (تفتازانی، ۱۴۰۷: ۳۸).

۳-۱۰-۱- نظر صوفیه

صوفیه هم نظری همانند مشائیان دارند. با این تفاوت می‌گویند: وجود در واجب تعالی، عین اوست؛ اما در ممکن زاید خارجی است، همانند «سواد» که عرضی خارجی است و یا تشخیصات فردی زید مانند رنگ صورت و قامت او که در خارج وجود دارند و زید بر ذات زید هستند. وجود هم همینطور است و حضرت باری تعالی نیز وجودش توسط عوارض خاص خود او متمایز نیست، بلکه خداوند به ذات خودش متمایز است، به عنوان مثال وجود زید منتزعه‌نه زید است و منشأ انتزاع وجود است؛ پس وجود زید همان عوارض فردی زید است که در خارج وجود دارد و وجود زید همان عوارض است، از قبیل: رنگ صورت و تیپ و قیافه که مبدء آثار است و عین زید هم نیست؛ اما واجب تعالی به ذات خودش متمایز و از غیر جداست، نه به عوارض (مدرس کردستانی، ۱۳۸۹: ۱۲۵-۱۲۶).

۳-۱۰-۲- دیدگاه اشاعره

اشاعره عقیده دارند که وجود، زاید بر ذات و مشترک معنوی است؛ البته وجود نه به معنی هستی و بودن، بلکه وجود به معنی مبدء آثار و در این باره می‌گویند: هم در ممکنات و هم در «الله» وجود به معنی مبدء آثار است و عین «الله» و عین «زید» است و «الله» خودش مبدء آثار است و خداوند صفتی به نام وجود دارد که مبدء آثار می‌باشد (همان: ۱۲۶-۱۲۵). مولوی کرد به پیروی از متکلمان اشاعره در این باره می‌گوید:

زاتی هه‌ر بالذات مه‌علوومه و شوهود	(مبدءاً و مأخذ) بۆ (أخذ وجود)
به ئه‌مریککی تر زیاده (لذات)	وه‌ک مومکن حاجه‌ت هیچ لی روونده‌ات
ئه‌و که‌سه ده‌لی زات واجب مه‌عبود	عه‌ین وجوده قه‌سدی به وجود
ئه‌و سوپوت و که‌ون مه‌شه‌ور نییه	بۆچ ئه‌وه مه‌علووم ئه‌مری زینهنیه
	(العقیده المرضیه: ۱۵)

۴- نتیجه‌گیری

یکی از علوم اسلامی علم کلام است که عالمان و دانشمندان ایرانی در آن ابتکار و نوآوری‌های زیادی داشته‌اند و دلیل بر اثبات این مدعا، آثار متنوع و متعددی است که در این باره وجود دارد. یکی از این نظریه‌پردازان مرحوم سید عبدالرحیم معدومی مشهور به مولوی گُرد است که ایشان تمام افکار و آرای کلامی را با تمام پیچیدگی که دارد در قالب شعر به عنوان *الفضیله و العقیده المرضیه* سروده است و مرحوم ملا عبدالکریم مدرس *الفضیله* را به عنوان *الوسیله فی شرح الفضیله* شرح کرده است. آنچه در این اثر مهم است، این است که مولوی کرد تمام افکار کلامی را در قالب شعر سروده است، همان گونه که ملا هادی سبزواری، فلسفه ملاصدرا را به صورت منظوم درآورده است؛ با این تفاوت که شعر مولوی از نظر ساختار بلاغی و واژگان و عربیت، جایگاه ممتازی دارد که در این مقاله برخی از افکار کلامی از قبیل: رابطه اسلام و ایمان، مرکب و بسیط بودن ایمان، مسأله عادت الله، بحث حسن و قبح، رؤیت خداوند، ملاک نیازمندی معلول به علت و غیره مورد تحقیق قرار گرفته است. در مقوله «ایمان» به این نتیجه رسیدیم که سه گروه ایمان را بسیط می‌شمارند، از جمله اشاعره می‌گویند: ایمان فقط اذعان و پذیرش قلبی است. کرامیه هم می‌گویند: فقط اقرار به شهادتین است و عده‌ای دیگر می‌گویند: ایمان فقط اعمال جوارح است. این سه گروه ایمان را بسیط می‌دانند؛ اما دو گروه دیگر هستند که ایمان را مرکب می‌دانند و از آن دو گروه عده‌ای می‌گویند: ایمان صفت قلب و اقرار به زبان است. گروه دومی می‌گویند: ایمان صفت قلب و اقرار به زبان و عمل به ارکان است و در مورد رابطه ایمان و اسلام مولوی بر این عقیده است: ایمان دو رکن دارد که عبارتند از: اذعان و پذیرش قلبی و اذعان عملی؛ البته باید یادآور شد از نظر اشاعره برای تحقق ایمان همان اذعان قلبی کافی است و اقرار به زبان و عمل به ارکان در ماهیت ایمان داخل نیستند و برای ورود به اسلام اقرار به شهادتین کافی است؛ ولی آیا ایمان در دل فرد وجود دارد یا نه؟ مربوط به ما نیست؛ زیرا ایمان همان اذعان قلبی است.

در بیان مسائلی که محل اختلاف میان متکلمان و حکما است، مسأله‌ای است به عنوان «علت مُحوِجه». مدار بحث بر سر این است که مناط و ملاک نیازمندی و حاجت معلول به علت چیست؟ متکلمان چستی این پرسش را در خارج از خود معلول دانسته‌اند و گفته‌اند: چون اشیاء و معالیل امکانی سابقه نیستی دارند، دلیل است بر این که معیار حاجت، حدوث است، یعنی: اشیایی که در زمان‌های پیش نبوده و اکنون هستند؛ پس حتماً علتی دارند و ملاک نیاز به علت در همان حدوث آنهاست. اما فلاسفه چستی این پرسش را در ذات خود معلول‌ها دانسته‌اند و گفته‌اند: وقتی که ما ذات اشیاء را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم آن‌ها در ذات خود نه‌گرایش به وجود دارند و نه به عدم. به اصطلاح در حالت «لا اقتضا» هستند که همان مرز میان وجود و عدم است و اکنون موجودند؛ پس حتماً علتی دارند که آنها را از آن حالت خارج کرده است و ملاک حاجت به آن علت همان «امکان ذاتی» است. متکلمان چون دلیل حکما را نیرومند و مستدل یافتند، آن را رد نکردند؛ ولی گفتند که امکان با حدوث با هم مناط حاجت هستند.

امام فخر رازی بر مسأله «حدوث» ایرادی وارد کرده‌اند و آن را مستلزم «دور» پنداشته‌اند و دلیل حکما را پذیرفته است و این مسأله متنازع‌فیه در کتاب شرح *المواقف* که از جمله کتاب‌های کلامی مستدل است، مورد بررسی قرار گرفته است و پس از بررسی، استدلال امام فخر مبنی بر این که اگر حدوث معیار باشد، دور لازم می‌آید و جواب قاضی عضدالدین و شارح به صورت مدلل مورد بررسی قرار گرفته است و همچنین مسائل دیگری از قبیل: اسلام و ایمان و رؤیت خداوند و مسأله وجود در این مقاله مورد تحقیق قرار گرفته است. در مورد رؤیت خداوند، مولوی کُرد تحلیل ادبی زیبایی را به کار می‌گیرد و می‌گوید: خداوند در جواب حضرت موسی^(ع) فرموده است «لن اراک» هیچ گاه تو را نمی‌بینم و فرموده است «لن أری» هیچ گاه دیده نمی‌شوم، بلکه فرموده‌اند «لن ترانی» یعنی تا در دنیا هستید نمی‌توانید مرا ببینید و از این عبارت نفی رؤیت لازم نمی‌آید و درباره «عادت الله» نیز به روش اشعریان نفی علیت می‌کند و می‌گوید: عادت خداوند بر این است که پس از این که ما اسباب را به کار گرفتیم، نتایج دلخواه ما را می‌آفریند و در مورد حسن و قبح هم، حسن و قبح به معنی دریافت پاداش و یا کیفر در آخرت را شرعی می‌داند، یعنی فقط در این مورد حسن و قبح افعال را ذاتی نمی‌داند.

منابع

عربی:

ایچی، میر سید شریف. (۱۳۲۵). شرح المواقف. قم: الشریف الرضی.
تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۷). تهذیب الکلام حجازی سقا. قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه. کتاب حقیقه البشر تألیف علامه.
سبکی، عبدالوهاب. (۱۴۲۵). جمع الجوامع فی اصول الفقه. بیروت: دارالفکر.
مدرس، عبدالکریم محمد. (۲۰۱۶). الوسیله فی شرح فضیله. بیروت: دار احیاء التراث.
مدرس کردستانی، محمدباقر مشهور به ملا باقر بالک. (۱۳۸۹) حقیقه البشر. دراسه و تحقیق: مسعود محمد علی فرج،
النشر: المرکز الثقافی پیرعمر.

فارسی:

احمدی، جمال. (۱۴۰۰). «بررسی اندیشه‌های کلامی مولوی کورد». مطالعات ادب اسلامی. دوره ۱، شماره ۱. صص: ۶۳-۸۴.
خالدیان، محمد علی. (۱۳۸۸). تحلیل و تطبیق اندیشه‌های کلامی در مثنوی مولوی. تهران: احسان.
صادقی، هادی. (۱۳۹۲). «پژوهش‌های کلامی». فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی. سال ۱. شماره ۹. صص ۲۶-۳۲.
فتاحی، اسماعیل. (۱۳۹۸). «پژوهش‌های کردشناسی». فصلنامه کشکول. سال ۴. شماره ۲. صص ۱۳۷-۱۳۹.

کُردی:

مولوی کُرد، عبدالرحیم. (۱۳۵۲). العقیده المرضیه. مصر: مطبعة السعادة بجوار محافظه.