

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸
صفحات ۲۳۳-۲۵۵ (مقاله پژوهشی)

ساحت عقل در نگاه اشاعره

سید محمدرضا حسینی*

دانشیار گروه تاریخ، تمدن و ادیان، دانشگاه پیام نور

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۱/۲۱)

چکیده

از آنجایی که نگاه فرّق اسلامی درباره گستره عقل بشری در شناخت دین گوناگون است. این مقاله بر آن است تا در جهت پاسخ به این پرسش‌ها که آیا اشاعره بر افکار ظاهرگرایانه خود باقی ماندند؟ یا عقل را ابزاری برای شناخت دین می‌دانند؟ مبانی فکری و نظری آنها از نظر عقل را بررسی و در نهایت این نتیجه را به اثبات رساند که: با وجود نگاه سنت‌گرایانه اشاعره نسبت به عقل (که بر اساس آن نقل را مقدم بر عقل می‌دانند و توجه خود را به ظواهر قرآن و احادیث معطوف کرده‌اند) به این مفهوم نیست که از توان عقل برای فهم دین بهره نمی‌برند و سخت با آن مخالفند؛ مطابق این نظریه، اشعری که سال‌ها بن‌مایه تفکرات کلامی خود را با تکیه بر عقل اندیشمندانه ارائه می‌داد، چگونه می‌تواند به طور کامل عقل را از ورطه اندیشه‌های خود کنار گذارد و با آن به مخالفت برخیزد؟! بدین جهت ایشان در مسائل دینی و کلامی، مانند قدیم بودن قرآن، شفاعت، نصب امام، به دلیل عقل و در بسیاری از موارد، قائل به تفصیل شده‌اند که در آثار اشعری و پیروانش همچون غزالی و فخر رازی مشهود و گواه این مدعاست.

واژگان کلیدی

اشاعره، اهل حدیث، عقل، معتزله، نقل.

بیان مسئله

عقل، قوی‌ترین ابزار تشخیص در اختیار بشر و برجسته‌ترین تمایز بین انسان و دیگر موجودات است که در پایین‌ترین درجه خود به‌طور متعارف همگان (چه اهل ایمان و چه غیر مؤمن) از آن استفاده می‌کنند؛ از این‌رو تاریخ عقل‌گرایی انسان، به درازای تاریخ حیات اوست؛ و لذا انسان‌های اولیه نیز درجه‌ای از عقل‌گرایی را در شیوه و سلوک سیر تکاملی خود دارا بودند.

اگرچه تعقل و تفکر تشکیک‌پذیر است، همه ادیان، مذاهب و فرقی به‌صورت نسبی عقل‌گرا هستند؛ ولی رویکرد نظری آنان نسبت به ساحت، منزلت و میزان نفوذ عقل و گستره آن متفاوت است؛ بر این اساس شاید برخی عقل‌گرای محض باشند و برای آن شأن مستقلی قائل باشند و بعضی دیگر معتقدند: ورود عقلانیت تنها در حد ضروریات و یا به اندازه‌ای که در آن امکان عبور از این موهبت الهی نباشد، جایز است. حال با توجه به آنچه گفته شد، اشاعره یعنی اشعری و پیروانش (غزالی، فخر رازی و تفتازانی) در گروه کدام دسته از عقل‌گرایان قرار می‌گیرند؟

با مطالعه زندگانی ابوالحسن اشعری، چنین به‌دست می‌آید که پدر او از طرفداران اهل حدیث بوده و با وجود اینکه این امر تأثیرگذاری ویژه‌ای در افکار کودکی و نوجوانی او داشته است، در جوانی به مکتب معتزله گرایش یافت و تا چهل سالگی نزد ابوعلی جبائی (متوفی ۳۰۳ ق) به کسب دانش اصول و مبانی اعتزال اشتغال داشت (ابوزهره، ۱۳۹۳: ۲۶۸) و حتی با تدوین چندین اثر به دفاع از نظریات معتزله پرداخته بود (کربن، ۱۳۹۶: ۱۵۵). به همین دلیل او با اصول و مبانی مکتب اعتزال کاملاً آشنا بود. نخستین اختلاف وی در مناظره‌هایی که با استادش جبائی داشت، در موضوع «خلق قرآن» نمود یافت و در نتیجه از معتزله اعلام براءت کرد (ابن خلدون، ۱۳۵۳، ج ۲: ۹۴۶). پس از آن، وی با چرخش ناگهانی از معتزله، به حمایت از عقاید اهل حدیث پرداخت. او پس از پانزده روز اعتکاف در منزل خود، به مسجد بصره رفت و در جمع حاضران با اظهار توبه از افکار سابق خود، تغییر عقیده داد و در مخالفت با معتزله سخن گفت و به بیان فضایع و معایب معتزله پرداخت.

شهرستانی هم مناظرات کلامی اشعری با استادش ابوعلی جبائی و ناتوانی او در پاسخ

به اشکالات اشعری را عامل کناره‌گیری و چرخش او از مکتب اعتزال می‌داند (شهرستانی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۳۲).

فاخوری دلیل دیگری را برای جدایی اشعری از مکتب اعتزال بیان کرده که گویای طرفداری وی از دیدگاه اشاعره و مخالفت با معتزله است. او علت جدایی اشعری از معتزله را دل‌نگرانی او در انحراف مسلمین از دین خدا و سنت رسول‌الله می‌داند و می‌گوید: به‌نظر می‌رسد اشعری (که خود مسلمان و پرهیزگار بود) نمی‌خواست دین خدا و سنت رسول او، فدای عقاید معتزله (که با تمسک به عقل و پیروی از آن، از راه صحیح اسلام منحرف شده بودند) شود؛ بنابراین، در صدد برآمد تا از قربانی شدن خود در مکتب محدثین و مشبهه که تنها به ظاهر نص توجه داشتند نه به روح حقیقت آن، جلوگیری کند و با بنیان نهادن مکتب فکری جدید، به‌زعم خود مانع سوق دادن دین به جمود و تحجر توسط معتزله شود؛ چرا که از نظر او توسل به فکر عقلی کافی نبود و احساسات دینی را سیراب نمی‌کرد. از این‌رو بر آن شد تا میان روش اصحاب عقل و اصحاب نص، راه میانه‌ای را برگزیند؛ راهی که به نظر خودش، نجات اسلام و خشنودی اکثریت مسلمانان در آن باشد (رک: فاخوری، ۱۳۹۳: ۱۴۶). البته به‌نظر می‌رسد این علت بسیار خوشبینانه باشد، زیرا از سخنان اشعری چنین برداشتی نمی‌شود. ولی آیت‌الله سبحانی می‌گوید: دودمان اشعری، دودمان اهل حدیث بود، و گرایش او به اهل اعتزال به خاطر این بود که ابوعلی جبائی رئیس معتزله در بصره، با مادر او ازدواج کرد و او در خانه ناپدری بزرگ شد، و تحت تأثیر قدرت فکری و عملی جبائی قرار گرفت (سبحانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۳).

برخی نیز درباره علت چرخش اشعری بر این باورند که: رشد عقل‌گرایی و تأثیرات معتزله از یک‌سو، انحطاط و جمود حنابله از سوی دیگر، نص‌گرایان اهل سنت را به فکر بازنگری و پیرایش در دیدگاه‌های سنتی فراخواند و این‌گونه بود که در آغاز قرن چهارم هجری، دو شخصیت بزرگ اهل سنت جریان نص‌گرایی را وارد مرحله تازه‌ای کردند و هر کدام جداگانه به بازسازی اندیشه‌های دینی دست یازیدند. آن دو، ابوالحسن اشعری در بصره و ابومنصور ماتریدی در خراسان و ماوراءالنهر بودند (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۴۴).

همچنین گفته شده است که ابوالحسن اشعری در برابر دو جریان افراطی معتزله (که تأکید آن بر فهم اصول دین با ابزار عقل و استدلال بود) و تفریطی اهل حدیث (که عقل را تابع نقل می‌دانند) قرار داشت و می‌کوشید تا ضمن پرهیز از ورود به جریان‌های افراط و تفریط، راه میانه‌ای را انتخاب و بی‌آنکه اهمیت وحی را ناچیز پندارد، برای عقل جایگاهی قائل شود.

مفهوم‌شناسی عقل

«عقل» در لغت به مفاهیمی همچون: امساک، منع، درک، فهم، معرفت، قوه، علم، تدبیر، تمیز، تشخیص خیر از شر، حق از باطل و مهارکننده امیال آدمی اطلاق می‌شود و بدین جهت، اصل ماده عقل در نزد لغویون به معنای «منع» و «بازداشتن» بوده است و مشتقات آن را نیز، به معنای اصلی آن باز می‌گرداند (رک: الجوهری، ۱۴۱۰، ج ۵: ۱۷۶۹؛ الراغب، ۱۴۱۲: ۵۷۷ و ۵۷۸؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵: ۲۱۳۹؛ الفیومی، ۱۴۲۳: ۴۲۳ - ۴۲۲). برخی عقل را قوه تشخیص دانسته‌اند که انسان را از حیوان متمایز می‌کند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۴۵۹). با توجه آنچه گفته شد، می‌توان عقل را کنترل‌کننده نفس از عمل نسنجیده، گناه و انحراف دانست.

عقل در نگاه اشاعره

به‌منظور شناخت مراد اشاعره از عقل، با نگاه به شرح المواقف می‌توان گفت: متکلمان اشاعره تعریف جدید و مستقلی از عقل ارائه نکردند (رک: سید شریف، ۱۳۲۵ ق) بلکه به همان نگاه فلاسفه پرداختند.

ابوالحسن اشعری در تعریف عقل چنین می‌گوید: «بخشی از عقل همان علوم بدیهی است که انسان به‌واسطه آن بین خود و سایر موجودات و همچنین بین آسمان و زمین تفاوت قائل می‌شود و بخش دیگر آن، قوه اکتساب علم است» (اشعری، ۱۹۸۰: ۴۸۰).

غزالی اگرچه عقل را کاشف خطاهای حس می‌داند، می‌گوید: «همان‌طور که خطاهای حس با عقل کشف می‌شود، احتمال آن می‌رود که خطاهای عقل نیز با نیروی شناختی

قوی‌تری قابل کشف باشد، و اینکه حقیقت این قوه بر ما معلوم نیست، دلیل بر عدم آن نمی‌تواند باشد» (غزالی، ۱۳۹۰: ۲۲۲۱). وی گستره عقل را چنین بیان می‌کند: اما «شرافت عقل» به معنای توانایی عقل در شناخت همه مسائل نیست؛ عقل در شناخت خود، محدودیت‌هایی دارد و باید حدود عقل را شناخت و متوقع نبود که عقل انسانی، در مواردی که از توان معرفتی او خارج است، دخالت و به آنها معرفت حاصل کند (صلیبا، ۱۹۸۶: ۳۴۹). بنابراین غزالی عقل را به عقل عامه، عقل متکلمان و عقل فلاسفه تقسیم می‌کند.

عقل فلسفی

از جمله کاربردهای واژه عقل، در علم فلسفه بوده که مطابق آن عقل جوهری است که فعلاً و ذاتاً مجرد محسوب می‌شود و مراد از عقل در اینجا همان: «اول ما خلق الله العقل» است که عالم ماورا را تشکیل می‌دهد (سجادی، ۱۳۶۱: ۳۶۳). غزالی از پیروان اشعری، عقل را اشرف اشیا و مرکب دیانت و حامل امانت الهی می‌داند (غزالی، ۱۳۲۳، ج ۱: ۳). وی عقل را فارغ میان آدمی و بهایم، و گوهر فرهنگی او دانسته است (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۶).

فلاسفه مفهوم عقل را در پنج معنا به کار برده‌اند؛ این معانی از نگاه فارابی عبارتند از:

۱. عقل به معنای متعارف، این است که مصلحت و منفعت خود را خوب تشخیص می‌دهد و بر طبق آن سخن می‌گوید و عمل می‌کند؛
۲. عقل به معنایی که علمای منطق به آن می‌دهند، عبارت از استعداد ذهن است که رابطه‌ای را بین دو امر، ادراک و تصدیق می‌کند و همچنین از تصدیقات معلوم خود، به تصدیق مجهولی می‌رساند؛
۳. عقل به معنای قوه طبیعی و آن استعداد درک مبانی اولیه، یعنی دریافت تصورات و تصدیقاتی است که به خودی خود مسلم و بدیهی هستند و مبانی اولیه و اصلی احکام و استدلال‌های ما هستند؛
۴. عقل به معنای اخلاقی که استعداد طبیعی آدمی است به اینکه خیر را از شر و نیک را از بد بازشناسد؛

۵. عقل که سبب معرفت می‌شود، مبنای علم و فلسفه است (افشار، ۱۳۵۴: ۵۳ - ۵۲). اگرچه در این میان طرفداران مکتب تفکیک معتقدند که عقل دینی، غیر از عقل فلسفی است (رک: حکیمی، ۱۳۸۰: ۱۸ - ۷).

عقل در قرآن و روایات

اگرچه واژه عقل در قرآن وارد نشده است، اما با تدبر در آیات، عقل‌گرایی و تعقل در قرآن (که از جایگاه والایی برخوردار است) بر همگان نمایان می‌شود که مشتقات عقل در آیات مختلف قرآن و به تناسب موضوعات مهم وارد شده‌اند. از جمله آنها عبارتند از: «تعقلون» ۲۴ مورد، «یعقلون» ۲۲ مورد، «عقلوه» ۱ (بقره: ۷۵)، «نعقل» ۱ مورد (ملک: ۱۰) و «یعقلها» ۱ مورد (عنکبوت: ۴۳) که در جمع ۴۹ مورد هستند.

روایات فراوانی از پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) و ائمه معصومین (ع) در حقیقت عقل و جایگاه آن بیان شده است که بسیار رزف و دقیق هستند و از زیبایی فصاحت و بلاغت زیادی برخوردارند، از جمله اینکه امام صادق (ع) می‌فرماید: «مَا عَبْدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَأُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» عقل آن است که خدا با آن پرستش شود و بهشت از آن به‌دست آید» (کلینی، ج ۱: ۱۱؛ صدوق: ۲۳۹). چنانکه مرحوم کلینی درباره عقل، نقل کرده است: «خداوند دو گونه حجت برای مردم قرار داد. یکم: حجت ظاهری، که انبیا و ائمه هستند؛ دوم حجت باطنی که عقل است» (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۱۶، ۱۳ و ۲۵). در مجموع واژه عقل و مشتقات آن (اسمی و فعلی) در احادیث شیعه ۳۶۴۴ بار تکرار شده است و این نشان از جایگاه عقل در مذاهب به‌ویژه در مذهب امامیه اثنی عشر است. اما در خصوص ساحت، گستره و حد و مرز عقل در حوزه دین، درباره نگاه اشاعره دو دیدگاه متفاوت وجود دارد.

آیت‌الله جوادی آملی نقش عقل در نگاه قرآن را «مصباح» می‌داند نه مفتاح یا میزان. وی معتقد است: «تفسیر عقلی، چنانکه گذشت، یا به تفتن عقل از شواهد داخلی و خارجی صورت می‌پذیرد، به اینکه عقل فرزانه و تیزبین معنای آیه‌ای را از جمع‌بندی آیات و روایات دریابد که در این قسم، عقل نقش "مصباح" دارد و نه بیش از آن و چنین تفسیر عقلی مجتهدانه، چون از منابع نقلی محقق می‌شود، جزو تفسیر به مآثور محسوب می‌گردد.

نه تفسیر عقل و یا به استنباط برخی از مبادی تصویری و تصدیقی از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه صورت می‌پذیرد که در این قسم، عقل نقش "منع" دارد نه صرف مصباح. بنابراین، تفسیر عقلی مخصوص به موردی است که برخی از مبادی تصدیقی و مبانی مستور و مطوی برهان مطلب به وسیله عقل استنباط گردد و آیه مورد بحث بر خصوص آن حمل شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۷۰).

وی در جای دیگر درباره جایگاه عقل در اعجاز پیامبران می‌گوید: اعجاز همواره برخلاف عادت بوده است، ولی هیچ‌گاه برخلاف ضرورت عقلی نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۷۲). ایشان مواردی از قرآن را به عنوان شاهد بیان می‌کنند: پس جریان حضرت خلیل و مصون بودن آن حضرت بعد از ورود در آتش، محال عادی است، نه عقلی و از این رو با معجزه ثابت خواهد شد و دلیلی بر حمل آیه «یا نارُ کونی برداً و سَلاماً علیٰ إِبْرَاهیمَ» (انبیاء: ۶۹) بر خلاف ظاهر آن وجود ندارد یا مثلاً داستان رکود آب جاری و پیدایش مسیر خشک در وسط نیل روان و دیگر موارد اعجاز آمیز، همگی از سنخ محال عادی است، نه عقلی (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۷۳).

دیدگاه اول: گرایش اشاعره به اهل حدیث

همان‌طور که پیش از این نیز اشاره شد، اگرچه ابوالحسن اشعری از مکتب معتزله کناره‌گیری کرد و به حمایت از عقاید اهل حدیث پرداخت، با وجود این مطهری معتقد بود که: مخالفت اشعری‌ها با عقل‌گرایی همچنان ادامه داشت (مطهری، ۱۳۷۱: ۶۰).

شهرستانی نیز می‌گوید: اگرچه اشاعره قدری از اهل حدیث فاصله گرفتند و استدلال را در مباحث خداشناسی داخل کردند، در بعضی از آیات همچنان بر ظواهر تکیه نموده و درصددند تا برای خدا صفاتی مانند دیده شدن در قیامت را اثبات کنند (شهرستانی، بی‌تا: ۳۵۶).

برخی بر این باورند: بسیاری از اختلافات آنها در موضوع «خلق قرآن» است (ابن‌خلدون، ج ۲: ۹۴۶؛ شریف، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۳۰). عده‌ای نیز معتقدند که: آنها در موضوع‌هایی همچون توحید و عدل الهی نیز اختلاف شدیدی داشتند.

دلایل قایلان دیدگاه اول

صاحبان این دیدگاه برای اثبات ادعای خود، شواهدی از جایگاه عقل نزد اشاعره ارائه کردند که از جمله آن مسئله حسن و قبح عقلی است. اشاعره معتقدند: عقل عاجزتر از آن است که حسن و قبح یا اصلح و غیراصلح را درک کند. به نظر ایشان، قول به حسن و قبح عقلی مستلزم محدود کردن مشیت و اراده الهی است؛ بنابراین، به جهت تحفظ اطلاق مشیت الهی، اشاعره می‌گویند: حُسن چیزی است که شارع آن را حَسَن اعلام کرده باشد و قُبُح چیزی است که از سوی خداوند قبیح اعلام شده باشد (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۴۸؛ رک: شهرستانی، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۰۲ - ۱۰۱؛ کلاتی، ۱۹۷۷: ۳۰۳ - ۳۰۲؛ رازی، ج ۱: ۲۴۷ - ۲۴۷؛ نفتازانی، ۱۳۰۵، ج ۲: ۱۴۹ - ۱۴۸؛ جرجانی، ۱۳۷۳، ج ۸: ۱۸۳ - ۱۸۱؛ قوشجی: ۳۷۴ - ۳۷۵).

صاحب موافق نیز در تأیید این نظریه می‌گوید: قبیح چیزی است که شارع نهی کرده و حَسَن به خلاف آن است و عقل در حُسن و قُبُح امور حکمی ندارد (جرجانی، ۱۳۷۳، ج ۸: ۱۸۲ ° ۱۸۱). وی در جای دیگر می‌گوید: در افعال ما فعلی قبیح است که شرع از آن نهی کرده باشد و فعلی حَسَن است که شرع به آن امر کرده و یا آن را مستحب یا مباح دانسته باشد و عقل بدون شارع هیچ حکمی در افعال آدمیان ندارد (جرجانی، ۱۴۰۹: ۴۴۳؛ شهرستانی، ۱۴۲۱: ۱۱۵). اشاعره که حسن و قبح ذاتی و عقلی را قبول ندارند، بر این باورند که خدا هر کاری انجام دهد، همان عدل و خوب است، نه اینکه خداوند فعلی که عقل آن را ذاتاً خوب و عدل می‌داند، انجام خواهد داد.

از دیدگاه اشاعره ملاک حُسن و قُبُح، شرع است و عقل ما به تنهایی توانایی شناخت و تمیز خوب و بد را ندارد؛ به همین دلیل، اشاعره معتقدند: «تکلیف به مالایطاق جایز است»؛ زیرا از آنجا که خداوند هر آنچه می‌کند خوب است، پس تکلیف به مالایطاق هم برای خداوند جایز است. حتی بر خداوند جایز محسوب می‌شود که نیکوکاران را عذاب دهد و به ظالمان پاداش نیک دهد و ... مبنای بسیاری از این اندیشه‌ها، اعتقاد به حُسن و قبح شرعی است.

با توجه به آنچه گفته شد، برخی اظهارات مورد ادعای اشاعره را دلیل بر این می‌دانند

که آنها به طور مطلق، منکر حُسن و قُبیح عقلی هستند؛ به این معنا که از نظر آنها عقل هیچ‌گاه نسبت به هیچ کاری حکم به مدح یا ذم صادر نمی‌کند؛ البته عقل درک می‌کند که یک عمل، موافق با غرض یا ملائم با طبع و یا دارای مصلحت است، ولی در مورد انجام‌دهنده آن عمل، حکم به مدح عقل و عقلا صورت نمی‌گیرد و همچنین است حکم به مذمت در مورد کسی که مرتکب کار ناپسندی بشود (آهنگران، ۱۳۸۷، شماره ۱۵: ۱۶۸ - ۱۵۱).

این ادعا که اشاعره به طور کلی منکر حُسن و قبیح عقلی هستند، از کلام تاریخ‌نویسانی چون مقریزی استفاده می‌شود. وی اظهار می‌دارد: از دیدگاه اشاعره، هیچ عملی نه مقتضی تحسین عقل است، نه تقبیح آن، بلکه حکم به حُسن و قبیح منحصرأً مستفاد از شرع است (مقریزی، بی تا، ج ۲: ۳۶۰).

از جواب کسانی که در صدد رد ادعاهای اشاعره برآمده‌اند نیز معلوم می‌شود، اشاعره منکر درک عقل نسبت به حُسن و قبیح هستند تا جایی که درک حُسن و قبیح عقلی از جمله امور ضروری و مورد درک هر عاقلی است؛ لذا اگر کسی به انکار آن بپردازد، گویی منکر یک امر ضروری شده است (حلی، ۱۴۰۷: ۸۳).

نقد دیدگاه اول

اگرچه اشاعره حُسن و قبیح افعال را با هدف اثبات قدرت خداوند و محدود نساختن قدرت او انکار کرده‌اند، همان‌طور که متکلمان شیعه معتقدند، بیشتر استدلال‌های ایشان مغالطی است. چنانکه انکار حُسن و قبیح افعالی چون راستگویی، ستم به مظلوم، احسان به یتیم و ... مغالطه‌ای آشکار در برابر وجدان است (معروف الحسینی، ۱۳۷۱: ۲۶۵). چنانکه در مقابل عقیده اشاعره، از مسلمات اعتقادی امامیه این است که همه افعال، جدای از بیان شارع، دارای ملاکات واقعی عقلی هستند؛ از این رو بعضی از افعال مانند حُسن عدل و قُبیح ظلم، دارای حُسن و قُبیح ذاتی بوده و به‌خوبی یا بدی توصیف می‌شوند.

همچنین پاره‌ای از افعال، اقتضای حُسن و قبیح دارند که اگر مانعی ایجاد نشود، حُسن یا قبیح هستند؛ مانند: صدق، که اقتضای حُسن و کذب که اقتضای قبیح دارد، اما اگر در جایی صدق سبب قتل بی‌گناهی شود، قبیح و اگر کذب موجب حفظ جان او شود، حُسن است.

همچنین دسته‌ای از افعال به صورت لاقضا هستند مانند: زدن که برای ادب کردن، خوب و برای انتقام، بد است. حال باید توجه داشت که اگر اشاعره در تعارض میان عقل و نقل، نقل را مقدم می‌دارند، دلیل بر عقل‌گریزی آنان است؟ در حالی که تقدم، معانی متعدد دارد؛ شاید تقدم نقل به معنای حجیت باشد؛ شاید مراد از تقدم، اولویت باشد؛ و یا احتمال داده شود که مراد از تقدم، طریقت در فهم وحی یا مراد از تقدم نقل بر عقل، نقل استقلال در صدور حکم باشد.

مطلب حائز اهمیت این است که اشاعره معتقدند: قول به حُسن و قبح عقلی مستلزم محدود کردن مشیت و اراده الهی است و اینکه حُسن چیزی محسوب می‌شود که شارع آن را حُسن اعلام کرده باشد و قُبْح چیزی است که از سوی خداوند قبیح اعلام شده باشد و اینکه شرع مصالح و مفاسد را تشخیص می‌دهد، همه این‌ها خود به حکم عقل است، گویا توجه ندارند که با حکم عقل چنین قضاوت کردند، نه با حکم شرع؛ پس چگونه منکر عقل و حکم آن هستند؟!

دیدگاه دوم: اشاعره حد وسط عقل‌گرایی و ظاهرگرایی

برخی می‌گویند ابوالحسن اشعری پس از جدایی از معتزله، در مقابل دو جریان افراطی معتزله (که عقل را به عنوان یگانه ابزار شناخت حقیقت می‌دانستند) و اصحاب حدیث (که شیوه‌ای عقل‌ستیزانه داشتند و با تکیه بر نقل، به تفسیر ظاهری آیات می‌پرداختند و از تأویل عقلانی قرآن سخت پرهیز داشتند) قرار گرفت.

اشعری و پیروان او کوشیدند که در برابر این تندروی‌ها و کندروی‌ها، راه میانه‌ای بیابند که ابن‌خلدون در مقدمه تاریخ خود بخشی از افراط‌ها، تفریط‌ها و میانه‌روی آنها را گزارش کرده است (ابن‌خلدون، ۱۳۵۳، ج ۲: ۹۴۷ - ۹۴۲). آیت‌الله سبحانی معتقد است: او هرچند در کتاب «الابانه» مکتب اهل حدیث را به طور دربست پذیرفت و از احمد بن حنبل به عنوان پیشوای عقاید نام برد و حتی در کتاب «مقالات اسلامیین» در بخش مربوط به عقاید اهل حدیث، اعتراف می‌کند که «من همه را پذیرفتم» (اشعری: ۳۲۵) ولی در عین حال، به خاطر آگاهی کامل از مکتب اعتزال و مفاسد عقیده اهل حدیث، توانست مکتب معتدلی را

پایه‌ریزی کند، هرچند نظریات او در مکتب آنان، یک نوع تصرف سطحی و ظاهری بود (سبحانی، ۱۳۷۸: ۳۳). اشعری در کتاب «مقالات اسلامیین» و «اختلاف المصلین» به بحث‌های عقلی، توجه کامل داشت و بسان یک معتزلی استدلال می‌کند و اصولاً این دو کتاب اخیر وی، شباهتی به کتاب «الابانه» ندارد (سبحانی، ۱۳۷۸: ۳۳).

کُربن نیز ایشان را میانه‌رو در دو جریان افراط و تفریط می‌داند و می‌گوید: نظام فکری اشعری معطوف به آشتی دادن میان دو حد افراط و تفریط است، این گرایش کمابیش در همه راه‌حل‌هایی که اشعری پیشنهاد کرده به چشم می‌خورد (کربن، ۱۳۹۶: ۱۵۸).

همچنانکه عده‌ای از متکلمان می‌گویند: «اشعری و سپس اشاعره تلاش کردند مطابق دیدگاه خود، شیوه میانه‌ای پیدا کنند». آنها معتقدند: «اشعری تلاش کرد تا تضاد موجود میان عقل‌گرایی و ظاهرگرایی را از بین ببرد» و در این راستا بیشترین سعی او بر این بود که اهل حدیث را وادار به استفاده از عقل در مباحث اعتقادی کند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۱۸۷).

کُربن درباره روش اعتدالی اشعری می‌گوید: مکتب اشعری با کوشش برای تحدید قلمرو خاص عقل و قلمرو ایمان، میان این دو افراط و تفریط راهی میانه گشود. اگرچه درست است که واقعیت معنوی واحدی می‌تواند با عقل و با ایمان درک شود (کُربن، ۱۳۹۶: ۱۶۷).

شریف نیز بر این باور است که اشعری در قبال دو مکتب فکری کاملاً متخالف که در زمان او رایج بود، موضع میانه‌ای اتخاذ می‌کند. وی ناگزیر بود که با هر دو طرف، مخالفت کند. در یک سو معتزله بودند که عقل را به وحی ترجیح داده و آن را تنها ملاک حقیقت و واقعیت قرار داده بودند و از این راه آهسته آهسته به صورت بدعتگذاران به نسبت بی‌ضرر درمی‌آمدند. در سوی دیگر گروه‌های «راست‌کیش» بودند، خصوصاً ظاهریه، مجسمه، محدثان، و فقها که همگی مخالف این بودند که از عقل یا علم کلام برای دفاع از عقاید دینی یا تبیین آنها استفاده کنند و هرگونه بحث درباره آنها را بدعت می‌انگاشتند و محکوم می‌کردند (شریف، ۱۳۶۲: ۳۲۰).

با اینکه اشعری نظام فکری خود را میان افراط و تفریط تنظیم کرده بود و سعی بر حفظ آن داشت، طولی نکشید که عقاید اشعریان دستخوش تحولات شدید و سریع شد و به عقل گرایی بیشتری یافتند؛ «تا آنجا که آن (عقل) را بر نص ترجیح دادند و چنانکه خیالی و عبدالحکیم، در حواشی خود بر عقاید نسفی گفتند: در مواردی که نص حاکی از چیزی می‌باشد که عقل آن را ممتنع می‌شمارد، باید به تأویل آن پرداخت؛ چرا که عقل بر نقل مقدم است، عقل اصل است و نقل فرع؛ زیرا نقل موقوف است بر اثبات صانع و اثبات عالمیت و قدرت او، پس در ابطال عقل به وسیله نقل، ابطال اصل است به وسیله فرع، و این هم ابطال عقل است و هم ابطال نقل» (فاخوری، ۱۳۹۳: ۱۵۴).

آنچه فاخوری درباره دیدگاه اشعری آورده است، همان نگاه معتزله به عقل بود؛ بنابراین اگرچه اشعری با عقل مانند اصحاب حدیث به مخالفت نپرداخت، شاگردان وی همچون باقلانی (متوفی ۴۰۳ ق) و جوینی (متوفی ۴۷۹ ق) بعد از او برای عقل جایگاه ویژه‌ای قائل شدند، به نحوی که خشم اهل سنت را برانگیخت و مخالفت شدید آنان را به دنبال داشت؛ با توجه به این، جوینی از بصره به بغداد گریخت و سپس به حجاز رفت و پس از آنکه نظام‌الملک به قدرت رسید، با ایجاد مدرسه نظامیه بغداد و نیشابور و با توجه به اینکه منظومه فکری نظام‌الملک اشعری بود، جوینی را برای تدریس به مدرسه نظامیه نیشابور فرستاد.

اگرچه ابوالحسن اشعری از قیاس و عقل استدلالی معتزله روی برگرداند و به اهل حدیث تمایل پیدا کرد، نتوانست از نگاه به عقل (که سال‌ها بر آن اساس می‌اندیشید و خمیرمایه فکری او را تشکیل می‌داد) به طور کامل کناره جوید؛ بدین جهت در مسائل دینی، قائل به تفصیل شد و این در آثار علمی او هویداست و با در نظر داشتن این مهم که اهل حدیث، اشاعره را (به دلیل اینکه آنها عقل را در منابع دینی دخالت داده‌اند) تکفیر می‌کردند، حال با توجه به مطالب یادشده چگونه می‌توان پذیرفت که اشاعره به طور سالبه کلیه، عقل را رد می‌کردند؟!

دلایل قایلان دیدگاه دوم

صاحبان این دیدگاه نیز برای اثبات ادعای خود، شواهدی ارائه کردند، از جمله اینکه:

«اشاعره برای اثبات وجود خدا به برهان عقلی رو می‌آورد». تبیین دلایل این گروه در چند بند مطرح خواهد شد.

الف) عقل در علم کلام

فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶ ق) بنیانگذار مکتب فلسفی کلام اشعری، برهان فلسفی و کلامی اثبات وجود خدا را در دو برهان فلسفی: امکان اجسام، و امکان اعراض طبقه‌بندی و نامگذاری کرده است (رازی، بی‌تا: ج ۹: ۱۷؛ ۱۳۳۹، ج ۱: ۲۵۴).

برهان امکان اجسام: یعنی جهان بدان سبب که نبوده و سپس بود شده، حادث است. و از آنجا که هر حادثی بالضروره به محدثی نیاز دارد، جهان نیز به محدثی نیاز خواهد داشت. برهان امکان اعراض که از آن به دلیل انفس و آفاق تعبیر می‌شود: یعنی تحول نطفه به علقه و مضغه و گوشت و خون، به‌خودی‌خود صورت نمی‌گیرد، بلکه به متحول‌کننده نیاز دارد و همچنین اختلاف فصل‌ها، اختلاف احوال نباتات یا حیوانات از وجود علت برتری گواهی می‌دهد (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۵۱ - ۴۵۰؛ رازی، ۱۳۴۱، ج ۱: ۷۵ ° ۶۹).

تفتازانی (متوفی ۷۹۳ ق) از سران اشاعره نیز می‌گوید: «عقل در حُسن و قُبْح افعال به این معنا که فاعل حُسن، مستحق مدح در نزد خداست و فاعل قُبْح مستحق مذمت است، حکمی ندارد، بلکه حُسن چیزی است که شارع بدان امر کرده و قُبْح چیزی است که شارع از آن نهی کرده باشد، بدون اینکه عقل جهت حُسن یا قُبْحی در ذات فعل لحاظ کند، حتی اگر شارع آنچه را که نهی کرده، بدان امر کند و به عکس، جهت حُسن و قُبْح فعل تنها وابسته به حکم خداست، اما عقل می‌تواند آن را بفهمد» (تفتازانی، ۱۳۰۵، ج ۴: ۲۸۳ - ۲۸۲).

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که برخی از اشاعره در کارکرد عقل در حقایق دین به تفصیل و در برخی از حقایق، برای عقل استقلال قائلند و در برخی دیگر حکم عقل را نیازمند تأیید شارع می‌دانند. افرادی همچون محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ ق) حُسن و قُبْح عقلی را پذیرفته‌اند و در بحث حُسن و قُبْح، تابع اشاعره و مخالف معتزله‌اند (غزالی، ۱۳۲۳، ج ۱: ۵۵). وی در تعریف خُلُق حَسَن می‌گوید: «اگر هیأت راسخ

در نفس که کارها از آن به سهولت و آسان صادر شود، بی‌آنکه به اندیشه و رؤیت حاجت بود. پس اگر هیأت چنان باشد که از او فعل‌های خوب که در عقل و شرع ستوده بوده، صادر گردد، آن را خوی نیک خوانند و اگر فعل‌های زشت از او صادر شود، آن را خوی بد گویند (غزالی، ۱۳۸۶: ۱۱۳) خُلق به گونه‌ای باشد که افعال که عقلاً و شرعاً جمیل و محمودند، از آن صادر شود، آن را خُلق حسن می‌نامند» (مبارک، ۱۹۲۴: ۵۷). غزالی همچنین در باب حسن و قبح نیز معتقد است که: محققان از عالمان مسلمان از گذشته تا حال معتقدند که حُسن و قُبْح پاره‌ای از امور، ذاتی آنهاست و عقل ابتدا می‌تواند آن را درک کند ... اما می‌دانیم که عقل بی‌نیاز از شریعت نیست و مطالبی هست که تنها از طریق نبوت شناخته می‌شود (غزالی، ۱۹۹۹: ۱۱۱ - ۱۱۰).

همان‌طور که او در تعریف هدایت عامه می‌گوید: «هدایت عامه این است که آدمی میان خیر و شر فرق بگذارد. این هدایت شامل همه آدمیان است و از دو راه حاصل می‌شود، پاره‌ای به واسطه عقل و پاره‌ای به برکت پیامبران» (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۷۷).

اما باید در نظر داشت که غزالی با وجود اینکه به مدت پنج سال، از سال ۴۸۴ تا ۴۸۸ ریاست مدرسه نظامیه بغداد را در ضمن تدریس فقه شافعی و کلام بر عهده داشت، به صوفیگری روی آورد؛ برخی از اندیشمندان در همین زمینه می‌گویند: «اگر به سیر تاریخی تفکر اشاعره توجه کنیم، می‌یابیم که اشاعره در گذر ایام از ظاهرگرایی اهل حدیث فاصله گرفته و به عقل‌گرایی نزدیک‌تر شده‌اند؛ اگرچه هنوز در حد و مرز مسائلی که عقل به تنهایی می‌تواند آنها را بفهمد، و مسائلی که باید به وحی رجوع کرد، اتفاق نظر کامل ندارند؛ چنانکه از مقایسه سخنان عبده و محمد غزالی آشکار می‌شود که عبده میدان وسیع‌تری را برای عقل باز می‌کند و به روش فکری امامیه نزدیک‌تر می‌شود» (الله بداشتی، ۱۳۸۹: ۳۹ - ۱۸).

غزالی که از منادیان مکتب کلامی اشاعره در قرن ششم محسوب می‌شد، در مقام پاسخ به این پرسش که چه مذهبی داری؟ چنین می‌گوید: «در معقولات مذهب برهان و در شریعات مذهب قرآن، هیچ‌کس از ائمه را تقلید نمی‌کنم، نه شافعی بر من حظی دارد و نه ابوحنیفه بر من براتی» (غزالی، ۱۳۶۳: ۱۲).

وی می‌گوید: «کسی که بصیرت عقلش نافذ نباشد، از دین به‌جای مغز و حقیقت آن، پوست و ظواهر آن و بلکه خیالات و امثله آن را می‌بیند. علوم شرعی جز با علوم عقلی درک‌شدنی نیست. عقلیات مانند داروها یی برای صحت است و شرعیات هم چون غذا ست. نقل از عقل آمده و نباید این را معکوس کرد (غزالی، ۱۳۷۴: ۱۲۳). این بیان غزالی گویای مرجح دانستن عقل بر نقل است.

فخر رازی نیز برای وجوب شرعی امامت، چنین استدلال می‌کند: «نصب امام، موجب دفع ضرر از نفس است و دفع ضرر از نفس، واجب است؛ پس نصب امام، واجب است. رازی پس از ادعای اینکه مقدمه اولی از ضروریات است، می‌گوید: مقدمه دوم نیز مورد وفاق همه عقلای عالم است. چه کسانی که منکر حُسن و قُبْح اشیا هستند و چه کسانی که آن را قبول دارند، زیرا کسانی که حسن و قبح اشیا را انکار می‌کنند، می‌گویند: وجوب دفع ضرر از نفس، به اجماع انبیا و رسل و جمیع امم و ادیان، ثابت است و آنان که حسن و قبح اشیا را باور دارند، می‌گویند: وجوب دفع ضرر از نفس، از بدیهیات عقلی است، پس در هر صورت، وجوب دفع ضرر از نفس، مورد توافق عقلای عالم است» (رازی، ۲۰۰۲: ۴۲۰).

با توجه به آنچه گفته شد، بنا بر نظر اشعری، استفاده از عقل در فهم و تأیید شرع یک ضرورت است، نه ضلالت؛ اما استفاده از عقل مطلق نیست، بلکه باید مقید به نص باشد، وگرنه عقل به بیراهه می‌رود. در صورت تعارض عقل و نقل، اشعری جانب نقل را می‌گیرد و معتقد است که عقل باید تابع نص باشد. البته اشعری در عمل به این میانه‌روی مقید نیست. گاهی عقل گرایانه و گاهی نقل‌گرایانه مشی می‌کند. هر چند تلاش می‌کند که میانه‌روی در تمامی نظریات وی محفوظ باشد (رک: ابوالحسن اشعری، رساله استحسان الخوض فی علم الکلام). آیت‌الله سبحانی می‌گوید: شیخ اشعری در عین اعتماد بر کتاب و سنت، به عقل نیز اعتماد می‌کرد، و استدلال‌ات عقلی را در زمینه مسائل عقیدتی محترم می‌شمرد و حتی در این زمینه رساله خاصی نوشت به نام «استحسان الخوض فی علم الکلام» (سبحانی، ۱۳۷۸: ۳۲).

نتیجه اینکه، اشاعره عقل را در شناسایی امور الهی و روحانی نارسا و قاصر دانسته و اصول عقلی را فقط در حیطه امور تجربی و طبیعی قابل اطلاق می‌دانستند.

ذکر این مطلب ضروری به نظر می‌رسد که بیشترین اختلاف اشاعره و معتزله در مورد دو مسئله توحید و عدل الهی پدید آمده است؛ بر این اساس، ابوالحسن اشعری که از قیاس و عقل استدلالی جدلی اعتزالی رویگردان شده بود، به اهل حدیث تمایل پیدا کرد، اما نتوانست از شاکله عقلی اعتزالی خود (که سال‌های مدیدی بر آن اساس می‌اندیشید) به‌طور کامل بیرون بیاید، بلکه در معارف دینی، تفصیل قائل شد؛ از این‌رو، اگر چه جنبش اشعری با پرهیز از عقل‌گرایی و تأویل آغاز شد، مایه‌های عقل‌گرایی در آثار اشعری از یک‌سو و تأثیرات میراث عقل‌گرایی در جامعه اسلامی از سوی دیگر، زمینه را برای بازگشت پیروان اشعری به عقل‌گرایی و تأویل فراهم کرد و بزرگان مکتب اشعری مانند باقلانی، جوینی، غزالی و سرانجام فخر رازی عقل‌گرایی را تجدید کردند؛ بنابراین، اشعری همان‌گونه که از کسانی که نظر عقلی را حرام می‌دانستند، انتقاد می‌کردند، رأی کسانی را هم که در اتکای به عقل راه مبالغه می‌پیمودند (چون معتزله) رد می‌کردند (فاخوری، ۱۳۹۳: ۱۴۸). بگزار ضمن تأیید عقل‌گرایی اشاعره از شاگردان مؤثر او چنین یاد می‌کند: از باقلانی، شاگرد اشعری نیز همچون کسی که مسئولیت عمده‌ای در نظام‌مند کردن آرای اشعریان دارد، یاد کردیم. در مورد دیگر آموزه‌های اشعریان به‌جز باقلانی، از غزالی و نیز فخرالدین رازی نیز می‌توان یاد کرد که در شرح و بسط عقلانی این آیین نقش بسزایی داشتند (بگزار، ۱۳۸۷: ۹۱)؛

ب) روش عقلی - نقلی

پیش از این گفته شد که اگرچه اشاعره از عقل‌گرایی و تأویل پرهیز داشتند، در عمل و نظر عقل‌گرا بودند و این عقل‌گرایی در آثار پیروان اشعری مشاهده می‌شود. آنها در میان دو روش متعارض عقل‌گرایی معتزلیان و ظاهرگرایی اهل حدیث، روشی عقلی - نقلی برگزیدند. غزالی در روش عقلی - نقلی خود از احادیث پیامبر (ص) کمک می‌گیرد که فرمود: «لَا يُعْجِبُكُمْ إِلَّا مَآءُ أَمْرِي حَتَّى تَعْرِفُوا عَقْلَهُ؛ از اسلام کسی، تحسین نکنید تا اینکه عقل او را بشناسید» و در جای دیگر فرمود: «لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ» (کراجکی: ج ۲: ۳۱) یعنی کسی که عقل ندارد، دین نیز ندارد (غزالی، ۱۳۷۴: ۱۱۷). وی در کتاب «احیاء علوم الدین» تلاش می‌کند که نگاه خود به عقل را با دین منطبق کند.

روش اشعری، حد میانه اعتزال و اصحاب حدیث است، یعنی از سویی برخلاف معتزله که در مسائل عقیدتی به حکومت عقل بر نقل معتقد بودند، عقل را تابع و خادم نقل شناخت، و از سوی دیگر با وجود قول اصحاب حدیث که به کارگیری عقل را در تبیین اصول دین بدعت و حرام می‌انگاشتند، با روش عقلی و کلامی به شرح و تبیین آن پرداخت و در نتیجه کلام مستقلی به وجود آورد که اصول و قواعدش اغلب با عقاید اصحاب حدیث سازگار آمد و لذا اکثر اصحاب حدیث، روش و کلام وی را پذیرفتند (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۱۵۲). او تلاش کرد که تضاد موجود میان عقل‌گرایی و ظاهرگرایی را از بین ببرد و در این زمینه بیشترین سعی وی بر این بود که اهل حدیث را به استفاده از عقل در مباحث اعتقادی وادار کند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۱۸۷).

ابوزهره که بر میانه‌رو بودن اشعری تأکید دارد، می‌گوید: «با وجود اینکه اشعری در اختلاف‌هایی که میان فقیهان و محدثان با معتزله پیش آمده بود با اندیشه‌های فقیهان و محدثان هماهنگ بود و با اینکه او به‌طور کامل به ظواهر آیات تمسک جست، بر هیچ‌گونه تأویلی اعتماد نمی‌کرد، به‌طور کلی از پیروان مذاهب گوناگون دور بود. در حقیقت، اندیشه‌های او حد وسطی میان افراطی‌های تندرو و حد اعتدال بین نفی و اثبات و جذب‌شدگان دو طرف درگیری بود که همان معتزله و حشویه و جبریه به‌شمار می‌رفتند» (ابوزهره، ۱۳۹۳: ۲۷۷).

همچنین وی ادعا می‌کند که اگر کسی زندگانی اشعری را بررسی کند، درمی‌یابد که با آگاهی گسترده‌ای او چنین سازگار است که شیوه‌ای میانه و دور از هرگونه غلو و تندروی را برگزیند. کتاب مقالات الاسلامیین او برای تبیین همین اندیشه‌هاست. او در نظریه‌های فلسفی مرتبط با قرآن، همان حد وسط را برگزید؛ هرچند گاهی در مسائلی که درباره آن آیه‌ای یا روایتی وارد شده باشد، با برخی فقیهان هم‌عقیده می‌شود؛ برای شخص جست‌وجوگر، اثبات این میانه‌روی در اندیشه‌های او امر دشواری نیست (ابوزهره، ۱۳۹۳: ۲۷۷).

کُربن نیز می‌گوید: مکتب اشعری، با کوشش برای تحدید حدود قلمرو خاص عقل و قلمرو ایمان میان این دو افراط و تفریط راهی میانه گشود (کُربن، ۱۳۹۶: ۱۶۷).

اشعری می‌پذیرد که هیچ نصی دال بر قدیم بودن قرآن وجود ندارد. بدین جهت می‌کوشد تا این مطلب را در تفسیر «أَنْ تَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» با دلیل عقلی به اثبات برساند. وی می‌گوید: معنای آیه چیست «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰) محققاً منظور از کائنات حادث است. زیرا اگر کلام خدا نیز داخل این مقوله باشد، خود کلمه «کن» که از کلام خداست، برای وجود یافتن، نیازمند به کلمه «کن» دیگری دارد و همچنین تا بی‌نهایت. پس باید کلام خدا ازلی باشد و هیچ کلمه «کن» بر آن سبقت نداشته است (فاخوری، ۱۳۹۳: ۱۵۰).

اشاعره نیز همانند بسیاری از مفسران قرآن به تفسیر عقلی نیز توجه دارند. در این میان می‌توان به یکی از مهم‌ترین و مفصل‌ترین تفاسیر کلامی قرآن «مفاتیح الغیب»، معروف به «تفسیر کبیر» اثر فخرالدین محمدبن عمر رازی (متوفی ۶۰۴) اشاره کرد که در اواخر سده ششم و اوایل سده هفتم هجری قمری، با تکیه بر اصول عقاید اشعری نگاشته شده است. در تفسیر فخرالدین رازی به دلیل نگرش‌های عقلی، اقوال حکیمان و فیلسوفان و نزاع‌های عقلی وجود دارد. مثلاً در تفسیر آیه چهل و هشتم سوره بقره، تأویل فلاسفه درباره شفاعت را ذکر کرده و به تبیین آن پرداخته است (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵۵).

نتیجه‌گیری

۱. ابوالحسن اشعری شخص دانشمند و باهوشی بود، در اواخر سده سوم و اوایل سده چهارم، در حالی که معتزله تنها مکتب کلامی بدون معارض در میان اهل سنت بود، مذهب کلامی جدیدی را تأسیس کرد؛

۲. برخی معتقدند هدف اشعری تلاش برای هماهنگ کردن وجدان دینی با تفکر اصیل اسلامی بود؛ زیرا گرایش علمی او پیش از آنکه فلسفی باشد، کلامی بود. بدین جهت مباحث او با فلسفه چندان آمیختگی نداشت. در واقع می‌توان گفت: اندیشه کلامی اشعری در سده‌های چهارم و پنجم هجری توسط پیروانش پرورش و به‌مرور زمان سامان‌یافته و نظام‌مند شد؛

۳. اشاعره در ابتدا در مقابل جریان عقل‌گرایی افراطی معتزلی و تأویل، توجه خود را به ظواهر قرآن و احادیث معطوف و با انکار نقش عقل و در ضدیت با آن، مواضع سختی را اتخاذ کردند و انتقادهای زیادی علیه جریان عقل و عقل‌گرایی به راه انداختند. این حرکت دقیقاً برخلاف معتزله بود که محوریت را به عقل داده بودند؛

۴. اشاعره که از عقل‌گرایی و تأویل پرهیز داشتند، در عمل و نظر عقل‌گرا بودند و این عقل‌گرایی در آثار پیروان اشعری مشاهده می‌شود. آنها در میان دو روش متعارض عقل‌گرایی اعتزال و ظاهرگرایی اهل حدیث، روشی عقلی - نقلی برگزیدند و اعتدال روش اشاعره است؛

۵. اشعری و به‌ویژه پیروانش تلاش کردند از ظاهرگرایی محض فاصله بگیرند و تضاد موجود میان عقل‌گرایی و ظاهرگرایی را تا حدودی از بین ببرند و بیشترین سعی آنان این بود که اهل حدیث را وادار کنند تا به استفاده از عقل در مباحث اعتقادی روی آورند. اما تحولاتی که در منظومه فکری اشاعره پس از ابوالحسن اشعری (یعنی دوران باقلانی که از صاحب‌نظران نسل دوم مکتب اشعری است و جوینی) رخ داد که خشم اهل سنت را در پی داشت، موجب نزدیکی اشاعره به اندیشه عقل‌گرایی شد و این با نظام فکری اشعری که میان دو جریان افراط و تفریط واقع شده بود، فاصله داشت که با تأسیس مدرسه نظامیه در بغداد و نیشابور توسط نظام‌الملک وزیر سلجوقی و حضور و تدریس غزالی در نظامیه بغداد و تدریس جوینی در نظامیه نیشابور تقویت شد؛

۶. اگر برخی بر این باورند که اشاعره با عقل‌گرایی موافق نیست و به اهل حدیث گرایش دارد، منشأ آن سخنان ابوالحسن اشعری در مسجد بصره است و این قضاوت درستی در حق او و پیروانش نیست؛ زیرا آن سخنان آغازین روز جدایی او از اعتزال بود و این به مفهوم پیوستن وی به اردوگاه فکری اهل حدیث نیست؛ بلکه نخستین گام او در اقدام به ساخت منظومه فکری اعتدال میان دو جریان متناقض افراط و تفریط است. اگرچه در این مسیر موفقیت چندانی هم کسب نکرد.

کتابنامه

– قرآن.

۱. ابن اثیر الجزری، مجدالدین ابوالسعادات المبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، قم: اسماعیلیان.
۲. ابن خلدون (۱۳۵۳). *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
۴. ابن منظور الأنصاری، محمد بن مکرم بن علی، أبوالفضل، جمال الدین (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۵. ابوزهره، محمد (۱۳۹۳). *تاریخ مذاهب اسلامی*، ترجمه علیرضا ایمانی، چ دوم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۶. اشعری، ابوالحسن (۱۹۵۵). *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، مصر: شرکت مساهمه مصری.
۷. اشعری، علی (۱۹۸۰). *مقالات الاسلامیین*، به کوشش ریتر، ویسبادن: بی نا.
۸. الفراهیدی، عبدالرحمن الخلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق). *العین*، قم: دارالهجره.
۹. الله بداشتی، علی (۱۳۹۲). *توحید و صفات الهی*، قم: انتشارات دانشگاه قم.
۱۰. _____ (پاییز و زمستان ۱۳۸۹). «جایگاه عقل در الهیات از نگاه متکلمان مسلمان»، *فصلنامه عقل و دین*، شماره پیاپی ۳.
۱۱. ایجی، میر سید شریف (۱۳۲۵ ق). *شرح المواقف*، چ اول، قم: الشریف الرضی.
۱۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی (۱۳۶۶). *غررالحکم و درر الکلم*، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۱۳. آهنگران، محمد رسول (زمستان ۱۳۸۷). «بازخوانی محل نزاع اشاعره و عدلیه درباره حسن و قبح عقلی»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، شماره ۱۵.

۱۴. بگّار، عثمان (۱۳۸۷). *تاریخ و فلسفه علوم اسلامی*، ترجمه محمد رضا مصباح، چ دوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۵. تفتازانی، عمر (۱۳۰۵ ق). *شرح المقاصد*، چ سنگی، استانبول: بی‌نا.
۱۶. تفتازانی، مسعودبن عمر (۱۳۹۳). *شرح العقاید النسفیة*، چ اول، ناشر امام ربانی: بی‌نا.
۱۷. جرجانی (۱۳۲۵ ق). *شرح المواقف*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره: بی‌نا.
۱۸. جوهری، ابونصر، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ ق). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، لبنان: دارالعلم للملایین.
۱۹. حکیمی، محمد رضا (آذر ۱۳۸۰). «عقل خودبنیاد دینی»، *مجله بازنتاب اندیشه*، شماره ۲۱.
۲۰. رازی، محمد فخرالدین (۱۳۳۹). *لباب الاشارات*، بی‌جا، بی‌نا.
۲۱. _____ (۱۳۳۹). *لباب الاشارات، همراه التنبیها و الاشارات ابن سینا*، به کوشش محمود شهابی، تهران، بی‌نا.
۲۲. _____ (۱۴۱۱ ق). *کتاب المحصل*، چ اول، قاهره: دارالتراث.
۲۳. _____ (۱۴۲۰ ق). *التفسیر الکبیر*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۴. _____ (۲۰۰۲ م). *الاربعین فی اصول الدین*، چ اول، بیروت: دارالحیل.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). *مفردات ألفاظ القرآن*، چ اول، دمشق: نشر دارالعلم الدار الشامیه.
۲۶. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۷). *فرق و مذاهب کلامی*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۷. _____ (۱۳۸۳). *کلام تطبیقی*، چ اول، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۸. _____ (۱۴۱۲ ق). *الكلام المقارن*، چ اول، قم: دفتر نماینده ولی فقیه در امور اهل سنت بلوچستان.
۲۹. سبحانی، جعفر (۱۴۲۱ ق). *بحوث فی الملل و النحل*، چ دوم، قم: مرکز مدیریت حوزه

علمیه قم.

۳۰. شریف، میرمحمد (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۳۱. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۹۵ ق). *الملل و النحل*، به کوشش محمد کیلانی، بیروت: دارالمعرفه.

۳۲. _____ (بی تا). *نهایه الاقدام فی علم الکلام*، ألفرد جیوم، بی جا، بی نا.

۳۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرين و مطلع النیرین*، تهران: انتشارات مرتضوی.

۳۴. غزالی، محمدبن محمد (۱۳۳۲). *المستصفی من علم الاصول*، مصر: ناشر بولاق.

۳۵. _____ (۱۳۸۲). *کیمیای سعادت*، کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۶. _____ (۱۳۸۶). *احیاء العلوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

۳۷. _____ (۱۳۹۰). *المنقذ من ظلال*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، چ اول، قم: انتشارات مولی.

۳۸. فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۹۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالحمید آیتی، ایران: انتشارات علمی فرهنگی.

۳۹. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۱۸ ق). *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، بیروت: دارالکتب العربی.

۴۰. _____ (۱۳۸۲). *چهارده رساله*، ترجمه سید محمد باقر سبزواری، ایران: دانشگاه تهران.

۴۱. _____ (۱۳۴۱). *البراهین*، به کوشش محمد باقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.

۴۲. _____ (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقیة*، قم: بیدار.
۴۳. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۴۲۵ ق). *الشافی فی العقائد و الاخلاق و الاحکام*، تهران: داراللوح المحفوظ.
۴۴. فیومی، محمد ابراهیم (۱۴۲۳ ق). *الشیعه العربیه و الزیدیة*، قاهره: دارالفکر العربی.
۴۵. قوشجی، علی (بی تا). *شرح تجرید الاعتقاد*، چ سنگی.
۴۶. کرین، هانری (۱۳۹۶). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، چ سوم، تهران: انتشارات مینوی خرد.
۴۷. کلاتی، یوسف (۱۹۷۷). *لباب العقول*، به کوشش فوکیه حسین محمود، قاهره: بی نا.
۴۸. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۳). *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۹. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). *گوهر مراد*، به کوشش زین العابدین قربانی، تهران: کنگره بزرگداشت لاهیجی.
۵۰. مبارک، زکی (۱۹۴۲). *الاخلاق عند الغزالی*، القاهره: دارالشعب.
۵۱. مجلسی، محمد باقر (بی تا). *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تصحیح هاشم رسولی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۲. مرتضی، مطهری (۱۳۷۱). *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا.
۵۳. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، نشر آثار المصطفوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۴. معروف الحسنی، هاشم (۱۳۷۱). *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، مشهد: آستان قدس رضوی.
۵۵. نراقی، محمد مهدی (بی تا). *جامع السعادات*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.