

حسن و قبح عقلی و سرشت خدایی انسان در مکاتب کلامی و اندیشه مولوی

دکتر حسین حیدری *

چکیده

عقلی یا شرعی دانستن خوبی یا بدی کارها از مهم‌ترین مبانی کلامی و دین‌شناسی اندیشمندان و مکاتب کلامی است. به پرسش‌های زیر بر بنیاد این قاعده پاسخ داده می‌شود: آیا خوب بودن و شایسته پاداش بودن کارهایی از قبیل نجات فرد بیگناه، از این سبب است که این اعمال فی نفسه به ترتیب خوب یا بدند؟ یا فقط به دلیل دستور خداوند، خوب یا بد شده‌اند؟ چنانچه حق تعالی قتل بیگناه را دستور می‌داد، بالتبع امری خوب بود؟ همچنین آیا خداوند نیز تابع معیارهای خوبی و بدی است که افعال ذاتاً دارند یا آنچه آن خسرو کند، شیرین بود؟ به پرسشی دیگر، برای مثال اگر خداوند در روز قیامت کودکی را معذب کند، آیا از او هم چنین کاری زشت است؟ یا آنکه خالق کائنات فراتر از معیارهای رایج ارزش‌های انسانی است و از او هیچ کاری قبیح نیست؟ بعد مهم دیگر این قاعده این است که آیا کسانی که پیام انبیا را نشنیده‌اند نیز بر اساس حجت باطنی (عقل نظری و عملی) مورد بازخواست یا پاداش خواهند بود؟ آیا آدمیان پیش از پذیرش دین هم مکلف به شناخت حضرت حق می‌باشند؟ آیا آنچه امور اخلاقی و انسانی نامیده می‌شود دینی‌تر هست؟

از مکاتب کلامی، معتزله و شیعه و ماتریدی طرفدار عقلی بودن و ذاتی بودن حسن و قبح و اشاعره به شرعی بودن آن باور داشته‌اند.

این مقاله به بررسی دیدگاه مولوی در این باب و لوازم پایبندی به این قاعده کلامی می‌پردازد و با نقل سخنان وی در فیه مافیه و مثنوی، مدعی است که بر خلاف نظر بسیاری از مولوی پژوهان، نظرگاه مولانا در این باب با اشاعره همسویی ندارد و با موضع حنفیه ماتریدیه و معتزله شیعه هم‌نواست.

کلید واژه‌ها: حسن و قبح عقلی و شرعی، مولوی، اشاعره، معتزله، حنفیه، ماتریدیه، شیعه.

مقدمه

قاعده کلامی حسن و قبح عقلی یا شرعی، از نظر اهمیت، فقط یکی از اصول و قواعد کلامی فرق اسلامی نیست، بلکه از مهم‌ترین پایه‌های اعتقادی فرق کلامی و «مبنای اصول کثیره است نزد فرقه محقه (لاهیجی، گزیده گوهر مراد، ص ۳۴۵)، زیرا با تغییر در این باور، کل نظام هماهنگ و منسجم کلامی اشعری یا معتزلی فرومی‌ریزد.

پیش از پرداختن به دیدگاه‌ها و دلایل مربوط به معتقدان و منکران عقلی بودن حسن و قبح، ضرورت دارد تعاریف و معانی فعل حسن و فعل قبیح، و معنای مورد نزاع مشخص شود، زیرا بسیاری از منازعات با تعریف درست حسن و قبح پایان می‌یابد:

۱. حسن و قبح یا خوبی و بدی گاه به معنای کمال و نقص، به عنوان دو امر وجودی و حقیقی و نفس‌الامری، مانند مفاهیم ضعف و قدرت و حیات و ممات به کار می‌رود. در این معانی، تشخیص افعال حسن و افعال قبیح، مورد اختلاف نیست و می‌توان برای همگان اثبات کرد که چیزی از جهات خاص، کامل‌تر یا ناقص‌تر از دیگری است.
۲. گاه مراد از امور و افعال حسن و قبیح اموری است که موصل به مطلوب یا غیر موصل به مطلوب فاعل فعلی است، مثلاً خوردن دارو امری احسن است از این جهت که خورنده آن را به بهبود می‌رساند.

حسن و قبح در این معنی وصف فعل است نه فاعل آن و وصفی حقیقی و قابل اثبات در عالم خارج است و می‌تواند نسبی باشد. چنان که دارو امکان دارد در موردی مفید و خوب، و در عین حال در مواردی دیگر، بد و مضر باشد ولی نسبی بودن در اینجا نافی حقیقی بودن آن نیست و در قالب بحث‌های علمی رافع اختلاف است.

۳. افعال حَسَن و قبیح در معنی سوم، افعالی است که فاعل آن افعال صرفاً به دلیل انجام آن افعال، مدح یا مذمت می‌شود، در این دنیا از طرف مردم و در آخرت از ناحیه خداوند. مانند رعایت عدالت که بر حسب دیدگاه معتزله، «عقلاً بماهم عقلاً» انجام دهنده آن را ستایش می‌کنند و در مقابل فاعل ظلم در این عالم بنفسه مورد نکوهش آدمیان می‌باشد و ستایش و نکوهش خداوند نیز بنا بر نظر معتزله، با ستایش و نکوهش آدمیان تطابق دارد.

حسن و قبح در این معنای سوم خاستگاه بسیاری از اختلافات اشاعره با معتزله بوده است و گرچه با دو معنی قبل اشتراک لفظی دارد ولی با آن دو تفاوت اساسی دارد:

- نخست از این جهت که معنی سوم، ویژه افعال آدمی است و نه اشیای خارجی.
- دوم آنکه فقط افعال اختیاری آدمیان مشمول حسن و قبح قرار می‌گیرد و اعمال غیر اختیاری از قبیل ضربان قلب و عمل دستگاه گوارش و خواب دیدن نه خوب است و نه بد؛ چنان که فردی صرفاً به دلیل دیدن خواب خاصی مورد نکوهش یا ستایش قرار نمی‌گیرد (همان، ص ۳۴۵ - ۳۴۴؛ علامه حلی، ص ۲۹).

در خصوص اندیشه‌های عرفانی جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) آثار کثیر ارزشمندی نگاشته‌اند، ولی آراء کلامی وی تا کنون به نحو شایسته مورد ژرف کاوی قرار نگرفته است. این مقاله با رهیافتی تطبیقی به بررسی دیدگاه‌های کلامی او در باب حسن و قبح عقلی می‌پردازد و مدعی است که برخلاف نظر رایج برخی از محققان^۱ نظرگاه کلامی مولوی در این باب و دیگر موارد با آراء ابوالحسن اشعری سازگاری ندارد و با موقف حنفی ماتریدی هم‌نواست.

نخست: حسن و قبح عقلی در آراء متکلمان مسلمان

الف: دیدگاه معتزله و شیعه

عبدالرزاق لاهیجی در توضیح مراد معتزله و شیعه در عقلی بودن حسن و قبح چنین گوید:

بدان که علما را خلاف است در اینکه حسن و قبح افعال عقلی است یا شرعی؟ جمهور امامیه و معتزله و حکما بر مذهب اولند و جمهور اشاعره بر مذهب ثانی و مراد از حُسن فعل، آن است که فاعل آن فعل، مستحق مدح و تعظیم شود و مراد از

قیح فعل، آنکه فاعل آن فعل، مستحق مذمت و تندیم گردد و مراد از این مدح و تعظیم و همچنین از مذمت و تندیم، اعم است از اینکه از جانب خدای تعالی باشد یا از جانب عقلا.

پس مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را، اگر چه شرع بر آن وارد نشده باشد و یا تواند دانست بعضی از افعال را، اگر چه شرع بر آن وارد نشده باشد و یا نتواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقبیح فعلی، اگر چه شرع وارد شده باشد (لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۵۹؛ سبحانی، حسن و قبح عقلی، ص ۲۴-۱۵؛ شهرستانی، توضیح الملل، ص ۶۶؛ حائری، ص ۱۴۸ - ۱۴۷).

مراد از شرعی بودن حسن و قبح آن است که عقل را نرسد به ادراک حسن و قبح و به ادراک جهات حسن و قبح در هیچ فعلی از افعال (لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۵۹).
به گفته لاهیجی:

مراد از عقلی بودن نه آن است که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال، بلکه مراد آن است که افعال، مشتمل است بر جهت حسن و جهت قبح که عقل را رسد معرفت آن جهات یا به استقلال مانند امثله مذکور و یا به اعانت شرع مانند عبادات تعبدیه چه عقل، بعد از ورود شرع به آنها تکلیف به آن از حکیم قبیح می بود و بدان که این اصل یعنی عقلی بودن حسن و قبح اصلی است عظیم، که مبنای اصول کثیره است نزد فرقه محقه... (لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۴۵).
از جمله قواعد کلامی که معتزله بر اساس باور به عقلی یا ذاتی بودن حسن و قبح بنیاد نهاده اند عبارت است از:

۱. معرفت به خدا قبل از پذیرش دین، عقلی است.
۲. بدون دستور شریعت نیز آدمیان برخی از کارها را بنفسه خوب (مستلزم ثواب اخروی) و برخی دیگر را بد (مستلزم عقاب اخروی) می دانند و اگر انبیا هم نمی آمدند، آدمی در قیامت پاسخگوی کارهایش بود.
۳. آنچه عدل است، خدا می کند نه آنچه می کند، عدل است. به تعبیر دیگر خداوند هم تابع ضوابط اخلاقی است که در میان آدمیان مقبول است.^۲
۴. جایز نیست خداوند به آدمیان تکلیف مالا یطاق (فرا تر از توان) کند، همچنین عقاب بلا بیان نیز از او قبیح است.

۵. آدمیان در اعمال خود مختارند، زیرا مسئول دانستن فرد مجبور قبیح است.
۶. افعال حق تعالی معلل به اغراض است و فعل عبث بر او نیز روا نیست.
۷. خداوند به وعده‌های خود در اعطای نعیم اخروی و حتی زیاده بر آن عمل، خواهد کرد.
۸. حق تعالی [بنا بر نظر معتزله] به تهدیدها و وعیده‌های خود در تعذیب فاسقان، بی‌کم و کاست عمل می‌کند و [بنا بر نظر شیعه و ماتریدیه] البته رحمت حق و تخفیف وعیده‌ها نیز از او جایز است.
۹. بسیاری از اعمال و اصول اخلاقی که غیر معتقدان و غیر مرتبطان با انبیا قائلند، مغایر دین نیست و آدمی بدون ارتباط با دین نیز می‌تواند تا حدودی مصیب باشد. بر این اساس، چون کافران نیز در بعضی از موارد به مقتضای حجت باطنی (عقل آدمی) رفتار می‌کنند، مأجور خواهند بود.
۱۰. پس از رحلت پیامبر و انقطاع وحی تشریحی، مؤمنان می‌توانند به مقتضای عقل، به تفسیر و تأویل وحی پردازند و این تفسیرات و تأویلات آنان نیز می‌تواند مقبول باشد همچنین عقل نظری و وجدان آدمی (عقل عملی) مرجع استنباط مسائل مستحدثه است.
۱۱. بسیاری از اصول اخلاقی، به‌ویژه اصل عدالت، نسخ‌ناپذیر است، زیرا فطرت آدمیان تقریباً در جوامع و دوره‌های مختلف ثابت است و در هیچ زمانی و هیچ مکانی، آدمیان عدالت را قبیح ندانسته‌اند.
۱۲. فطرت آدمیان ذاتاً خداجوی و متمایل به خیر است و دست کم عقل آدمی، که در اینجا مراد عقل عملی است، گرایش دینی دارد.
۱۳. خداوند، بی‌جرم کسی را مبتلا به شرور و بلایا نمی‌کند و اگر بر اقتضای حکمت حق، بلیه‌ای به کسی وارد شود، عوض آن در آخرت یا دنیا بر خداوند واجب است و اگر خداوند چنین نکند، عمل قبیحی کرده است.
۱۴. خداوند بهایم و کسانی را که قبل از بلوغ فوت کرده‌اند، در قیامت معذب نخواهد کرد.

ب. دیدگاه اشاعره

در مقابل معتزله، پیشوای اشاعره قبح و حسن افعال را کاملاً منوط و وابسته به دستور شارع (خداوند) می‌داند و برای افعال، صرف نظر از فاعل آنها قائل به حسن و قبح ذاتی و قابل تشخیص به وسیله عقل آدمیان نیست. وی با صراحت می‌گوید:

اگر کسی گوید: دروغ به این دلیل زشت است که خداوند آن را زشت شمرده است در پاسخ می‌گوییم: راست می‌گویی و اگر دروغ را خوب می‌خواند، نیکو شمرده می‌شد... اگر خداوند به دروغ گفتن فرمان دهی بر او اعتراض نیست. اگر بگویند در این صورت پس دروغ گویی را از ناحیه خداوند جایز بدانید همچنانکه امر به دروغ گفتن را از سوی خداوند جایز دانسته‌اید، در پاسخ گفته می‌شود که میان این دو ملازمه‌ای نیست. ممکن است به چیزی (دروغ) فرمان دهد ولی توصیف او به دروغ‌گویی جایز نباشد (اشعری، اللمع، ص ۱۱۷ - ۱۱۶).

ابوالحسن اشعری همچنین اظهار کرده است که:

اگر کسی از ما بپرسد که آیا شایسته است خداوند کودکان را در آخرت معذب گرداند؟ گوییم: آری و اگر چنین کند عادل است. همچنین اگر حق تعالی، مؤمنان را تعذیب کرده و کافران را به بهشت در آورده امر قبیحی مرتکب نشده است هر چند که چنین نخواهد کرد، زیرا خود گزارش داده که کافران را مجازات خواهد کرد و دروغ بر او جایز نیست (همانجا).

غزالی نیز به پیروی از ابوالحسن اشعری می‌گوید:

اینکه می‌گویند از خدا قبیح صادر نمی‌شود، مقصود از قبیح چیست؟ آیا مقصود این است که فعلی که هماهنگ با غرض خداوند نباشد، از او صادر نمی‌شود، قطعاً باطل و سست است زیرا برای خدا در آفرینش غرضی نیست و از این جهت، قبیح درباره او متصور نیست و اگر مقصود این است که فعلی که تأمین کننده غرض دیگری نباشد، از خدا صادر نمی‌شود، این نیز برای خدا الزام آور نمی‌باشد (سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ص ۲۷۰).

ج: آراء مرجئه حنفی ماتریدی در باب عقلی بودن حسن و قبح

آنچه از مجموع عقاید مختلف مرجئه استنباط می‌شود این است که عموم آنان، ایمان

را شناخت عقلی و تصدیق قلبی تعریف کرده (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۴۳-۱۳۲) و نسبت کافری را فقط در حق کسانی روا دانسته‌اند که به خدا یا رسول یا هر دو معرفت ندارند، هر چند که در عمل مرتکب هر کبیره‌ای شده یا در برخی اعتقادات مخالف دیگران باشند، ابوالحسن اشعری می‌گوید: ثوبانیه (پیروان ابو ثوبان) علاوه بر اقرار لفظی به خدا و رسول، اقرار به غیر از آنچه را که عقل انجام آن را جایز نمی‌شمرد، را شرط ایمان می‌شمردند (همان، ص ۱۳۵).

ابوحنیفه - از پیشوایان بزرگ مرجئه - همچنان در مواجهه با احادیث و قرآن داشته، با رهیافتی عقلانی حکم به وجوب عقلی پاره‌ای از امور قبل از ورود شرع داده و در استنباط احکام به استحسان نیز باور داشته است (محمدی کردستانی، ص ۲۱۸-۲۱۷).

ابن قدامه در تعریف استحسان گوید:

استحسان عبارت است از دلیلی که در ذهن مجتهد پسندیده آمده، ولی از توصیف یافته ذهن خویش ناتوان است (جناتی، ص ۳۱۰).

فقهای شیعه استحسان را - همانند قیاس - قبول ندارند و آن را تبعیت از ظن می‌شمارند. شافعی نیز آن را تشریح کلمه و تبعیت از هوی و هوس می‌دانست در حالی که مالک بن انس استحسان را بر قیاس نیز ترجیح می‌داد و آن را نه جزء از ده جزء علم می‌دانست. از احمد بن حنبل قول ثابتی در دست نیست (همان، ص ۳۲۳، ۳۱۹).

از جمله مستند قائلان به استحسان، آیه فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (زمر/۱۸) است که در آن خداوند تشخیص قول نیکوتر را به عهده خود مردم گذارده است و از کلمه احسن، جواز مراجعه به استحسان فهمیده می‌شود و نیز روایت «مَرَّ آهَ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ» نیز از جمله دلایل آنان در جواز استحسان است. بر حسب توضیحات فوق، به زعم راقم این سطور، قاعده استحسان با اصل حسن و قبح، عقلی تناظر دارد و لذا بر این اساس، صوفیان بسیاری از کارهای خود از قبیل الباس خرقة، بنای خانقاه و اجتماع از بهر سماع و نشستن در چله و غیر آن را، از قبیل استحسان می‌دانستند (کاشانی، ص ۱۴۶).

به باور ماتریدی عقل حجت است و به همین دلیل حق تعالی تکلیف را ویژه صاحبان عقل گردانیده است و عقل صاحبش را به حقیقت امور بینا می‌گرداند در صورتی که طبع

این را روشن نمی‌کند. طبع فقط از امور مشهود و حاضر گزارش می‌دهد ولی با عقل، هم به امور حاضر هم به امور غایب و قوف می‌یابیم و در امور غایب مانند امور حاضر حکم می‌کنیم. همچنین بسیاری از اموری که برای طبع ناگوار و غیر قابل تحمل است از طریق عقل قابل تحمل می‌شود (ماتریدی، التوحید، ص ۲۴۲).

به نظر ماتریدی، تکلیف بر حسب کراهیت و رغبت عقلی و نه طبعی امری معنا پیدا می‌کند زیرا وقتی عقل چیزی را ناگوار دارند، نشانه اختیار است (همو، تأویلات اهل السنة، ج ۱، ص ۲۰۳). از اینجا ماتریدی تکلیف و اختیار را لازم و ملزوم هم می‌شمارد و خاستگاه حسن و قبح عقلی قرار می‌دهد. توضیح اینکه بنابر باور قائلین به حسن و قبح عقلی، امور که اجباری است و آدمی را قدرت و اختیاری در آن نیست، مشمول حسن و قبح و مدح و دم قرار نمی‌گیرد.^۳

در موارد دیگری هم ماتریدی می‌گوید: عقل مناط تکلیف است و حسن و قبح افعال را درک می‌کند و سمع (نقل، شرع) در موافقت با آن آمده است... خدای تعالی آنچه که عقلاً مذموم است قبیح دانسته و آنچه عقلاً ممدوح است حسن دانسته است و انبیاء عظام نیز بر انجام اموری که عقلاً ممدوح است، پای فشرده‌اند تا مردم به رنج نیفتند و احابت دعوت آسان‌تر شود (همان، ص ۱۰۱۷؛ همو، التوحید، ص ۲۲۳-۲۲۱). قاضی عبدالجبار نیز تأکید کرده که شناخت حق از واجباتی است که اگر توانا، بدان نپردازد مستحق نکوهش است (قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۴۳-۴۲). در مقابل موضع یاد شده، اشاعره بر آنند که هیچ امری قبل از ورود شرع واجب نمی‌شود. بغدادی می‌گوید که اصحاب ما می‌گویند که تمام واجبات از سوی شرع و جوبشان دانسته می‌شود و آن کس که در دعوت و رسالت بدان نرسیده، مکلف نیست.^۴

ماتریدی گرچه که در شناخت خداوند و شناخت حسن و قبح ذاتی و عقلی امور، با معتزله همداستان است، ولی قائل به وجوب چیزی پیش از ورود شرع نیست و تأیید شرع را علاوه بر کشف عقل برای واجب دانستن امری لازم می‌داند (رک. الماتریدی، تأویلات اهل السنة، ص ۴۴۴ (به نقل از امام اهل السنة، ص ۳۰۳). مع الوصف ماتریدی همانند معتزله معتقد است که آن کس که دعوت رسول را نشیده و در نتیجه ایمان نیاورده و با همین وضع مرده است، مخلد در نار می‌باشد. در واقع ماتریدی پاره‌ای از امور

را سمعی و پاره‌ای را عقلی می‌داند (ابن‌الهمام، المسایره، ص ۱۰۳، به نقل از امام‌اهل السنه، ص ۳۰۳).

با توجه به موارد فوق، در نگاه ماتریدی تعارضی مابین عقل و شرع وجود ندارد و شرع موافق عقل و احکام آن است. وی اصطلاح فواحش را در قرآن کریم به آنچه که عقل و شرع قبیح می‌داند تفسیر کرده است و در «یأمرن بالمنکر»، منکر را آن چیزی می‌داند که عقل آن را زشت شمارد که «شرك به خدا» است و در «ینهون عن المعروف»، معروف را آن چیزی می‌داند که عقول آن را خوب شمارند (یعنی توحید) (ماتریدی، تأویلات اهل السنه، ص ۶۳۸ و ۷۶۷).

در خصوص اینکه به فرض قبول یا عدم قبول حسن و قبح امور توسط عقل، آیا عقل می‌تواند قبل از ورود حکم شرع امری را واجب گرداند یا خیر، ابوحنیفه - به نقل از ابن‌همام در المنتفی - گفته است که هیچ انسانی در شناختن خالق آسمان‌ها و زمین معذور نیست و اگر حق تعالی رسولی را هم نمی‌فرستاد، بر مردم فرض بود که با عقلشان، خدای را بشناسند (همانجا). بنابراین قول، معتزله این موقف را احتمالاً از ابوحنیفه گرفته‌اند.

بنا بر باور ماتریدی در این جا ایجابی از ناحیه عقل در کار نیست [بلکه خرد کاشف یک حقیقت است] سپس می‌گوید به گفته عقل، خدا عادل است و محال است جائز و ستمکار باشد. همچنان که جایز نیست مطیع را معذب سازد. گفتار ماتریدی درست همان گفتار معتزله است، زیرا معتزله نیز حکم عقل را، حاکم بر خدا نمی‌دانستند، بلکه آن را کاشف از مشیت الهی می‌پنداشتند و گفتند با توجه به مبادی حکیمانه که در ذات خدا هست، صدور فعل قبیح او محال است و یک چنین داوری مابیه محدودیت مشیت الهی نیست (سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۱، ص ۱۸).

دوم: عقلی بودن حسن و قبح در سخنان جلال‌الدین مولوی

۱. جلال‌الدین لازمه حکیم بودن خداوند را عدم تخلف از این اصل می‌داند که جزای نیکی، نیکی است و جزای بدی، بدی است. مولوی خلف وعده و وعید حق را قبیح می‌داند و قبیح را بر حق تعالی جایز نمی‌شمرد و به‌هر حال وی بر حسب حکمت، حق تعالی را مقید به قاعده‌ای اخلاقی می‌داند:

فرمود که حق تعالی آنچه حکم کرده است در ازل که بدی را بدی باشد نیکی را نیکی، آن حکم هرگز نگردد؛ زیرا حق تعالی حکیم است کسی گوید که تو بدی کن تا نیکی یابی؛ هرگز کسی کندم کرد و جو بردارد یا جو کرد و گندم بردارد؟ این ممکن نباشد. ما و همه انبیاء و اولیاء بعمل مثقال ذره خیرا یره و من بعمل مثقال ذره شرا یره (زلزال / ۷-۸) از حکم ازلی، این می‌خواهی که گفتیم (مولوی، فیه مافیه، ص ۶۷).

۲. مولانا در دفتر پنجم مثنوی بر خلاف عقیده اشاعره، تکلیف کردن فرد ناتوان را به انجام کاری فراتر از طاقت، امری قبیح می‌شمرد و بر این اساس به اختیار بندگان استدلال می‌کند.

جلال الدین در اصل فوق، نه تنها خداوند را از عرف آدمیان مستثنی نمی‌کند، بلکه تکلیف مالا یطاق را از سوی او قبیح‌تر می‌داند. مبنای استدلال مولوی در اینجا، ربوبیت و رحیمیت خداوند است:

چونکه گفتم کفر من خواست وی ست	خواست خود را نیز هم می‌دان که هست
زانکه بی‌خواه تو خود کفر تو نیست	کفر بی‌خواهش تناقض گفتنی است
امر، عاجز را قبیحست و ذمیم	خشم بتر خاصه از رب رحیم
چون نه‌ایی رنجور، سر را بر میند	اختیارت هست، بر سبالت مخند

(مثنوی، ۳۱۰۴-۳۰۹۹)

۳. انگیزه اصلی جبر گرایان (مجبوره، اشاعره و...) در اعتقاد به جبر آن است که قدرت خداوند را فراگیرتر نشان دهند و حق تعالی را در مدیریت عالم، عاجز و ناتوان ندانند و همه امور خرد و بزرگ جهان را بر حسب قدرت، رضا و مشیت حق جاری دانند.

مولانا در پاسخ به آنان می‌گوید شما با این باور اگرچه احتمال عجز را از خداوند منتفی دانسته‌اید ولی از سویی دیگر، او را نادان پنداشته‌اید زیرا امر کردن به فردی که عاجز است، نشانه جهل است، زیرا هیچ عاقلی به کسی که پایش شکسته است دستور حرکت نمی‌دهد و اگر چنین کند دلیل بر سفاهت اوست.

در ابیات زیر مولانا همانند ماتریدی بیش از استناد به عدل الهی، به حکم حکمت و علم خداوند، صدور اموری را که آدمیان قبیح می‌دانند، از خداوند جایز نمی‌شمرد:

جمله قرآن امر و نهی ست و وعید
امر کردن سنگ مرمر را که دید؟

هیچ دانا، هیچ عاقل، این کند	با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟
که بگفتم که چنین کن یا چنان	چون نکردید این، موات و عاجزان؟
عقل کی حکمی کند برچوب و سنگ؟	عقل کی چنگی زند برنقش، چنگ؟
کای غلام بسته دست، شکسته پا	نیزه برگیر و بیاسوی و غا
خالقی که اختر و گردون کند	امر و نهی جاهلانه چون کند؟
احتمال عجز از حق رانندی	جاهل و گیج و سفیهش خوانندی
عجز نبود از قدر و گر بود	جاهلی از عاجزی بدتر بود؟
ترک می گوید قنق را از کرم	بی سگ و بی دلق آسوی درم

(همان، ۳۰۲۶-۳۰۳۴)

۴. بنابر تصریح آیات قرآن کریم، خداوند سمیع و بصیر است. مولانا سمیع و بصیر بودن وی را از جمله به این نتیجه تخصیص می دهد که او بیهوده بنده ای را مبتلا یا معذیب نمی کند و خداوند لایسأل به معنایی که اشاعره می گرفتند، نمی باشد،

نیست شاه شهر ما بیهوده گیر هست تمیزش سمیع است و بصیر (همان، ۲۵۴۶)

۵. جلال الدین احکام عقل عملی و رفتار انسان های عاقل - با توجه به معنایی که عقل در میان اندیشمندان مسلمان داشته و عاقل و حکیم به فرد ملتزم به عقل عملی گفته می شده است - معیار رفتار خداوند و حس و قبح افعال او قرار می دهد، از جمله آنکه در دفتر چهارم مثنوی می گوید: خداوند بدون آزمایش و بدون اثبات شایستگی تو، شکر توفیق و معرفت را به تو عطا نمی کند و همچنین بدون ابتلا، تو را به مقامی قروتر نازل نمی گرداند. مولوی در اثبات این ادعا نیز بر مبنای حکیم بودن و عاقل بودن خدا، می گوید آیا تاکنون شده است که عاقلی یا حکیمی، مروریدی گزاینده را به درون مستراحی در اندازد و یا گندم گرانقیمت را در انبار گاه بی ارزش خالی کند؟

پس بدان، بی امتحانی که اله	شکری نفرستد ناجایگاه
این بدان، بی امتحان از علم شاه	چون سری نفرستد در پایگاه
هیچ عاقل افگند در ثمین	در میان مستراحی پر چمین؟
زانگه گندم را حکیم آگهی	هیچ نفرستد به انبار کههی

(همان، ۳۷۳/۴-۳۷۰)

۶. متکلمان شیعی و معتزلی معتقدند خداوند دو حجت برای آدمیان قرار داده است: یکی حجت ظاهری که انبیا و اولیا هستند و دیگر حجت باطنی که عقل و فطرت آدمی است و آدمیان در روز قیامت آدمیان پاسخگوی احکام و فتاوی هر دو حجت خواهند بود.

بنا بر خطبه اول نهج البلاغه، از نظر علی (ع) رسالت مهم همه انبیا این است که عقل فراموش و مخفی شده و به زیر خاک خفته آدمیان را استخراج کنند و در واقع حجت واقعی انسان‌ها همان عقل مدفون شده است و حجت ظاهری زمینه ساز ظهور آن جهت باطنی می‌باشد (نهج البلاغه، ص ۶).

جلال الدین نیز در دفتر چهارم مثنوی عقل را رسول ذوالجلال و حجت خداوند معرفی می‌کند:

وهم مر فرعون عالم سوز را	عقل، مر موسی جان افروز را
رفت موسی بر طریق نیستی	گفت فرعونش، بگو تو کیستی؟
گفت: من عقلم، رسول ذوالجلال	حجة الله ام، امانم از ضلال

(همان، ۲۳۰۹-۲۳۰۷)

مولانا حتی بر آن است که هر جانی، بالقوه پیامبری و الامقام، چون عیسی (ع) است ولی حجاب‌ها، آن جان‌ها را پوشانیده است و قابل ارتفاع می‌باشد. رسالت رسولان و اولیا حق رفع آن حجب است:

گر حجاب از جان‌ها برخاستی گفت هر جانی، مسیح آساستی

۷. در حدیثی پیامبر خاتم فرموده است: «زمانی که مردمان با انجام انواع نیکی‌ها و اعمال شایسته به خداوند تقرب می‌جویند، پس تو با عقلت بدان تقرب جوی». معنی عقل را به اولیا تعمیم می‌دهد و طرفه آنکه به امیرالمؤمنین علی (ع) که از عقل عقلائی زمان خود بوده و حتی به گفته مولانا، باب رحمت ابدی و شیر حق بوده است، از زبان پیامبر توصیه می‌کند که در سایه عنایت و هدایت عاقلی (عقل ایمانی، خود پیامبر) در آید و از نسیم و خنکای روحناز آن بهره‌مند گردد (همان، ۲۳۰۰-۲۳۰۶).

جلال الدین در دفتر چهارم مثنوی نیز با اشاره به حدیث نبوی «الاحمق عدوی و العاقل صدیقی» (نادان دشمن من و عاقل دوست من است)^۵ می‌گوید:

عقل دشنامم دهد، من راضیم
نبود آن دشنام او بی فایده
زآنکه فیضی دارد از فیاضی ام
من از آن حلوای او اندرتیم
احمق ار حلوا نهد اندر برم

(همان، ۱۹۵۱-۱۹۴۷)

۸. مولانا عقل و روح آدمی را دو لطیفه الهی می‌داند که به عالم بالا تعلق دارند، ولی چند روزی در این عالم مادی و در کالبد عنصری محبوس شده و در معرض شهوات قرار گرفته‌اند. وی عقل و روح را به دو فرشته هاروت و ماروت تشبیه می‌کند. این دو فرشته گرچه سحر و صد سحر تقلیم می‌دهند، ولی نکته در خور توجه آنکه، قبل از تعلیم سحر به آدمیان، آنان را از تعلم آن بر حذر می‌دارند و توصیه می‌کنند که بدان وارد نشوند (همان، ۶۲۶/۵-۶۱۹). عرشی و ملکی دانستن روح و عقل، و دین آگاهی آن دو، حتی در درون فاسقان و فاجران، فقط با باور به حسن و قبح عقلی می‌تواند تطبیق کند:

۹. در حدیث آمده است:

خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. فَقَالَ: هِيَ صُورَةٌ مُحَدَّثَةٌ مَخْلُوقَةٌ وَ اصْطَفَاهَا اللَّهُ وَ اخْتَارَهَا عَلَي سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلَفَةِ فَاصْطَفَاهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَالرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ وَ فَقَالَ بَيْتِي وَ نَفَخْتُ مِنْ رُوحِي مَشْبَهَةً وَ مَجَسَّمَةً مِنْ هَذِهِ حَدِيثٌ، تَشَابَهَ ذَاتِ حَقِّ رَا بَا آدَمِيَانِ اسْتِنْبَاطِ كَرْدَه وَ بَرِ اَيْنِ اسَاسِ، اَبْرَاي خَدَاوَنَد قَائِلِ بَه اَعْضَايِي چُون چهره، دَسْت وَ پَا شَدَه اَنَد و لِي مَوْلَانَا اَز حَدِيثِ فَوْقِ، تَشَابَهَ بَر خِي اَز اَوْصَافِ اِنْسَانِي رَا بَا اَوْصَافِ خَدَاوَنَد رَا اسْتِنْبَاطِ مِي كَنَد:

خلق ما بر صورت خود کرد حق و صف ما از وصف او گیرد سبق

(همان، ۱۱۹۴/۴)

جلال الدین در فیه مافیه گوید: «احکام او در همه خلق پیدا شود. زیرا همه، ظل حقند و سایه به شخص ماند. اگر پنج انگشت باز شود، سایه نیز باز شود و اگر در رکوع رود، سایه هم در رکوع رود و اگر دراز شود، هم دراز شود. پس خلق طالب طالب مطلوبی و محبوبی اند - که خواهند تا همه محب او باشند و خاضع و با اعدادی او عدو و با اولیای او دوست. این همه احکام و صفات حق است در ظل می‌نماید. این ظل ما از ما بی خبر است، اما ما با خبریم و لیکن نسبت به علم خدا، این خبر ما حکم بی خبری دارد. هر چه

در شخص باشد، همه در ظل نماید - جز بعضی چیزها پس جمله صفات حق در این ظل ما ننماید - بعضی نماید (مقالات مولانا، ص ۱۴۵).

در دفتر ششم مثنوی نیز، مولوی کائنات را به جوی آبی مانند می‌کند که از خود صفت و رنگی ندارند و صفات حق تعالی را که بر آسمان و عرش استوا دارد، نمایان می‌کنند. اوصاف عالمان، عادلان، لطیفان، پادشاهان و فاضلان همه مجلای اوصاف خداست و به تعبیر جلال‌الدین، عدل و فضل بندگان از گونه‌ای دیگر نیست، بلکه معیاری مشترک مابین خالق با مخلوقات وجود دارد. از این سخن مولوی مستفاد می‌شود که آنچه ما عدل می‌دانیم خداوند نیز عدل می‌داند و آنچه فضل می‌شمیریم، برای خدای نیز فضل محسوب می‌شود (مثنوی، ۳۱۸۳/۶-۲۱۷۲).

۱۰. جلال‌الدین در فیه مافیه به مشروعیت و حتی تقدم و ترجیح فتوای دل بر فتوای دیگران که از ظواهر قرآن و احادیث استنباط شده، قائل است:

«إِسْتَفْتِ قَلْبِكَ وَ إِنِّ إِفْتَاكَ الْمُفْتُونَ، تُوْرَا مَفْتَى اسْتِ در اندرون. فتوای، بر او عرضه دار، تا آنچه او را موافق آید، آن را بگیرد؛ همچنانکه طیب نزد بیمار می‌آید، از «طیب اندرون» [= وضعیت درونی] می‌پرسد که فلان چیز که خوردی، چون بود؟ سبک بودی؟ گران بودی؟ خوابت چون بود؟ از آنچه طیب اندرون خبر دهد، طیب بیرون، بدان حکم کند.

پس اصل آن طیب اندرون است و آن مزاج اوست. چون این طیب ضعیف شود و مزاج، فاسد گردد، از ضعف چیزها به عکس بیند و نشان‌های کژدهد: شکر را تلخ گوید و سرکه را شیرین، پس محتاج شد به طیب بیرونی که او را مدد دهد تا مزاج، برقرار اول آید. بعد از آن، او باز به طیب خود نماید و از او فتوی می‌ستاند.

همچنین، مزاجی هست آدمی را از روی معنی، چون آن، ضعیف شود، حواس باطنه او، هر چه بیند و هر چه گوید، همه بر خلاف باشد. پس اولیاء طیبانند. او را مدد کنند تا مزاجش مستقیم گردد و دل و دینش قوت گیرد که: ارنی الاشیاء کماهی (فیه مافیه، ص ۵۰-۴۹).

چنان که از عبارات مذکور بر می‌آید مراد مولانا از فتوای دل لزوماً فتوای صاحب‌دلان و الامقام و بزرگ نیست، بلکه در داستان مشهور معاویه و ابلیس حتی فتوای دل معاویه را

نیز برای او حجت می‌داند در حالی که جلال الدین، بر حسب استقصای راقم این سطور، در مدح و مقام معاویه سخنی نیاورده است (مثنوی، ۲/۲۷۳۸-۲۷۳۲).
 مستند وی این حدیث است: *إِسْتَفْتِ قَلْبِكَ وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ* (ابی نصر السراج اللمع، ص ۴۵-۱۶، به نقل از احادیث مثنوی ص ۱۸۸) (از دلت فتوی بگیر هر چند مفتیان [بر خلاف تو] فتوا دهند:

پس پیمبر گفت استفتوا القلوب گرچه مفتی تان برون گوید خطوب

(همان، ۶/۳۸۰)

۱۱. مولانا غیر از استناد و اتکا به علم حصولی و مستندات نقلی، در برخی از مباحث مانند جبر و اختیار به سندیت و اعتبار درک وجدانی ارجاع می‌دهد. برای مولانا کارکرد درک وجدانی در تشخیص خوبی و بدی و درستی و خطای برخی از امور اهمیت ممتازی دارد. و حوزه مشروعیت آن در باور مولوی، بیش از علم حضوری در نزد حکماست، زیرا علم حضوری محدود به حیطه شناختی است، ولی درک وجدانی که مولوی گوید، هم حیطه شناختی و هم حیطه اعتباری و ارزشی را در بر می‌گیرد.
 بنا بر سخن مولانا، درک وجدانی به ما می‌گوید که تکلیف ما لایطاق محال است و قبیح است که خداوند به سنگ و چوب فرمان دهد و همچنین عاقلانه نیست که کسی به تصویری حمله آورد یا به غلامی که دست و پایش شکسته است، دستور جنگیدن دهد و صدور چنین دستوری، نشانه جهل آمر آن است. این قبیح بودن در میان آدمیان را مولانا به قبیح شمردن در حق خداوند نیز تعمیم می‌دهد و احکام اخلاقی انسانی را در مورد افعال حق نیز جاری می‌داند.

نهی عقل از تکلیف ما لایطاق در آیات زیر دقیقاً همان موضع معتزله در این باب است:

هر دودریک جدول ای عم می‌رود	درک وجدانی به جای حس بود
امر و نهی و ماجراها و سخن	نغز می‌آید بر او کن یا مکن
این دلیل اختیار ست ای صنم	این که فردا این کنم یا آن کنم
زاختیار خوی گشتی مهتدی؟	و آن پشیمانی که خوردی ز آن بدی
امر کردن سنگ مرمر را که دید؟	جمله قرآن امر و نهی ست و وعید
با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟	هیچ دانا، هیچ عاقل، این کند؟
چون نکردید ای موات و عاجزان؟	که بگفتم که چنین کن یا چنان

عقل کی حکمی کند برچوب و سنگ؟ عقل کی چنگی زند بر نفس، چنگ؟
کای غلام بسته دست، اشکسته پا نیزه برگیر و بیا سوی و غا

۱۲. جلال الدین از زبان سیزده پیامبری که برای قوم سبا مبعوث شده بودند، شکر منع را به حکم عقل فطری واجب می‌داند و همچون معتزلیان و ماتریدی به وجوب امر غیر از طریق شرع و قبل از ورود و شرع باور دارد. در صورتی که بنابر نظر اشاعره، شکر منع فقط در صورتی که شرع بدان تصریح کرده باشد واجب است و قبل از پذیرش این، هیچ امری واجب نیست:

سیزده پیغبر آنجا آمدند گمراهان را جمله رهبر می‌شدند
که هله نعمت فزون شد، شکر کو؟ مرکب شکرار بخشید، حرکوا
شکر منع، واجب آید در خرد ورنه بگشاید در خشم ابد
هین کرم بینید و، این خود کس کند کز چنین نعمت به شکری بس کند؟
سر ببخشد، شکر خواهد سجده بی یا ببخشد، شکر خواهد قعده بی

(همان، ۲۶۶۹/۳-۲۶۶۷)

۱۳. به گفته مولوی، وفاداری از اصول اخلاقی است که حتی خداوند تعالی به جهت آن فخر می‌کند و داشتن این خصیصه را افتخاری برای خود می‌داند. طرفه آنکه این اصل، نه تنها در عالم انسانی، بلکه در عالم حیوانات و از جمله در میان سگان نیز متبوع واقع می‌شود و سگان، هم‌نوعان بی وفا و پیمان شکن خود را مستحق ذم می‌شمرند:

مرسگان را چون وفا آمد شعار رو، سگان را ننگ و بدنامی میار
بی وفایی چون سگان را عار بود بی وفائی چون روا داری نمود؟
حق تعالی فخر آورد از وفا گفت: «مَنْ أَوْفَى بَعَهْدِ غَيْرِنَا»

(همان، ۳۲۳-۳۲۰)

۱۴. خمر و جمع مسکرات به اجماع فقهای مسلمان، حرام است و فقط از فقیهان مشهور، ابوحنیفه فتوا داده است که اگر نقیع زیب و خرما اگر جوشیده شد و دوسوم آن بخار شود، نوشیدنش حلال است مگر آنکه مستی آورد، در صورتی که دیگران به هر صورت، اندک یا کثیر، مسکر یا غیر آن را مطلقاً حرام می‌دانند.

جلال الدین بر مبنای باور به حکمت و حسن ذاتی دستورات خداوند می گوید که می در همه موارد، تالی فاسد ندارد، بلکه فقط وضعیت درونی فرد را تشدید می کند. حال اگر فرد بد باشد، بدتر می شود و اگر دانا باشد دانایی اش افزایش می یابد.

در پاسخ به این پرسش مقدر برای وی و دیگران که پس چرا با اوصاف مذکور می تحریم گردیده، مولانا پاسخ می دهد که در این تحریم، مصلحت کلی و جمعی نهفته است؛ چونکه غالب مردم گرایش به شر دارند، لذا حکم کلی در حرمت آن فرود آمده است.

در این گفته مولانا که خداوند سرنوشت و منافع اکثریت را بر منافع اقلیت ترجیح داده است و فواید و مصالح افراد ملاک عمل خداوند است، فقط بر مبنای قبول حس و قبح عقلی معنی دارد، گر نه در اعتقاد اشاعره، احکام خداوند لزوماً تأمین کننده منافی قابل درک یا غیر قابل فهم، برای آدمی نیست و خداوند نیز لزوماً اصلح را رعایت نمی کند.

از همه جایی خودی شر می کنند	بی ادب را می، چنان تر می کند
گر بود عاقل، نکو فر می شود	ور بود بدخوی، بتر می شود
لیک اغلب چون بدنند و ناپسند	بر همه می را مُحرم کرده اند
حکم، اغلب راست، چون غالب بدنند	تیغ را از دست رهنز بستند

(همان، ۲۱۵۹/۴-۲۱۵۶)

۱۵. مولانا می گوید که همه عالم، اعم از کافر و مؤمن و فاسق، به دنبال یک هدف واحد هستند و همه تحقق آن هدف واحد را بایسته خود دانسته و تمام هم و غم خود را بر آن متمرکز کرده و می کنند و آن هدف، رسیدن به خوشی است.

به عقیده مولوی خوب و لازم دانستن خوشی پیش از دینداری نیز وجود دارد و دین نیز همین امر را نیز مُستحسب و نیکو می شمارد ولی به آنان می گوید، آنچه به عنوان خوشی پذیرفته اید، همه مراقب باشید که خوشی حقیقی باشد و نه تقلبی و به تعبیر مولانا، همه آدمیان دیندار و بی دین به دنبال طلای خوشی هستند و به این اصل اخلاقی خود را ملتزم می دانند؛ فقط تفاوت مؤمنان و غیر مؤمنان در این است که مؤمنان طلای خالص خوشی (اطمینان قلب، سکینه و...) در اختیار دارند، در حالی که غیر مؤمنان طلای ناخالص آن را. رسالت اصلی اولیا و انبیا آن است که خالص را از ناخالص معرفی کنند.

این همه عالم طلب گار خوشند وز خوش تزویر، اندر آتشتند...
یامحک باید میان جان خویش ورندانی ره، مرو تنها تو پیش
(همان، ۷۴۷/۲-۷۴۲)

جلال الدین در فیه مافیہ مولوی صراحت بیشتری دارد:

در آدمی عشقی و دردی و خارخاری و تقاضایی هست که اگر صد هزار عالم
ملک او شود که او نیاساید و آرام نیابد. این خلق بتفصیل در هر پیشه‌ای و صنعتی و
منصبی و تحصیل نجوم و طب و غیر ذالک می‌کنند و هیچ آرام نمی‌گیرند زیرا
آنچه مقصود است، به دست نیامده است.

آخر معشوق را دل آرام می‌گویند یعنی که دل به وی آرام گیرد پس به غیر، چون
آرام و قرار گیرد. این جمله خوشی‌ها و مقصودها چون نردبانی است و چون پاهای
نردبان جای اقامت و باش نیست، از بهر گذاشتن است. خنک او را که زودتر بیدار و
واقف گردد تا راه دراز، بر او کوتاه شود (همان، ۲۶۵/۲-۲۶۳).

به خطا گرفتن مقصود حقیقی و اصلی در اصطلاح امروزه به «از خود بیگانگی» تعبیر
می‌شود. مولانا در خدمت تن بودن را کار بیگانه کردن و گم کردن جوهر خود می‌داند

نتیجه

چنان که مشهور است در باب حسن و قبح عقلی، اشاعره کاملاً در برابر معتزله به شرعی
بودن حسن و قبح امور پایبندند و متکلمان حنفی - ماتریدی با تأکید بر حکمت الهی و
کاشفیت عقل، با اختلاف ظریفی در مجموع موقفی مشابه معتزله دارند.
با بررسی سخنان جلال الدین محمد مولوی در مثنوی و فیه مافیہ روشن می‌شود که
وی:

۱. شکر منعم را در خرد واجب می‌داند. درک وجدانی را به جای حس می‌پذیرد و به
حجیت شرعی فتوای دل در تردیدهای تکلیفی باور دارد.
۲. همه خلایق را ظل حق دانسته و عقل و روح آدمی را دو لطیفه الهی می‌داند که به
عالم بالا تعلق دارند.
۳. مجبور کردن بندگان و به‌ویژه تکلیف کردن فرد ناتوان را از سوی خداوند قبیح و
نشان عجز و جهل او می‌شمرد.

موارد مذکور و دیگر نمونه‌های منقول در مقاله نشان می‌دهد که دیدگاه جلال‌الدین در این مهم‌ترین مسئله کلامی به آراء حنفیه- ماتریدیه نزدیک است و افزون بر آن، برخلاف بسیاری از متکلمان به لوازم و پیامدهای نظر خود واقف بوده و بر بنیاد آن نظام دینی خود را بنا می‌نهد.

توضیحات

۱. جلال‌الدین رومی، از نظر کلامی، اشعری است یعنی نه به علیت قائل است و نه به حُسن و قُبْح ذاتی افعال (سروش، ص ۲۸۵؛ همچنین رک. ناصر گذشته، ص ۸۶-۷۱). راقم این سطور در موضوعات دیگر کلامی نیز مدعی ماتریدی بودن مولانا است رک.: حیدری، حسین، «بررسی اندیشه‌های کلامی مولوی در موضوع شفاعت»؛ همو، «دلیل آفتاب».
۲. هر کاری که به هر رویی از ما سرزند، بد باشد، چنانچه از خداوند برتر از همه چیز بر همان رو سرزند، باید از او هم بد باشد (شیخ طوسی، ص ۳۲۴).
۳. مثلاً هیچ کس مؤاخذه و مورد مدح و ذم قرار نمی‌گیرد که چرا در فلان دوره تاریخی زائیده شده است و قس علی‌هذا.
۴. بغدادی، اصول‌الدین، ص ۲۶۳-۲۶۲؛ مستند سخن اشاعره در این باب، آیه «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» است ولی معتزله در این آیه رسول را اعم از رسول باطنی (عقل) و رسول ظاهری (نبی) گرفته‌اند.
۵. المنهج القوی ج ۳ ص ۲۷۱ و مشابه آن از حضرت رضا (ع): صدیق کل امری عقله و عدوه جهله (اصول کافی، کتاب العقل و الجهل) نقل از احادیث مثنوی، ص ۱۲۳
۶. کلینی، ماتریدی، کتاب التوحید، ج ۱ باب ۲ حدیث ۴ و سفینة البحار، ج ۲، ص ۵۵ از شرح جامع / همان.

منابع

قرآن کریم، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ویراسته مسعود انصاری و مرتضی کریمی نیا، چ ۳، تهران، نیلوفر و جامی، ۱۳۷۵.

نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵.

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، الابانه، مع تعليقات عبدالله محمود محمد عمر، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۸.

_____، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع، حققه یوسف مک کارتی الیسوعی، بیروت، مطبعة الکاتولیکیه، ۱۹۵۳.

_____، مقالات الاسلامیین، تصحیح هلموت ریتز، الطبعة الثالثه، التراث الاسلامیه لجمعیه المستشرقیه الالمانیه، استفان فیلد و اولری هرمان، ۱۹۸۰، دارالکتاب العالمیه، الطبعة الاولى ۱۴۱۹/۱۹۹۸ ق.

بغدادی، ابی منصور سعید القاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، تصحیح محمد زاهد بن الحسن الکوثری، نشر الثقافة الاسلامیه، بی تا.

جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد، تهران، کیهان، بی تا.

حائری، مهدی، کاوش های عقلی عملی، بی جا، بی نا، بی تا.

حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، باب حادی عشر با شرح فاضل مقداد (موسوم به النافع یوم الحشر)، ترجمه شهرستانی، تحقیق محمود افتخارزاده، تهران، علامه، ۱۳۷۲.

حیدری، حسین، «بررسی اندیشه های کلامی مولوی در موضوع شفاعت»، مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، شماره ۵۵، بهار ۸۱.

_____، «دلیل آفتاب» پژوهش های فلسفی - کلامی، شماره ۱۵ و ۱۶، بهار و تابستان ۸۲. زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، ج ۶، اطلاعات، ۱۳۷۸.

سبحانی، جعفر، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، توحید، ۱۳۷۱.

_____، حسن و قبح عقلی، بی جا، بی نا، بی تا.

سروش، عبدالکریم، فربه تراز ایدئولوژی، تهران، صراط، ۱۳۷۲.

شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبد الکریم بن احمد، الملل والنحل، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت، دار المعرفه، بی تا.

- _____، توضیح الملل (ترجمة الملل و النحل)، تحرير مصطفى بن خالقداد هاشمى عباسى، تصحيح محمد رضا جلالى نائينى، ۲ ج، تهران، اقبال، ۱۳۵۸.
- طوسى، محمد بن الحسن (شيخ الطائفة)، تمهيد الاصول، ترجمه عبد المحسن مشكوة الدينى، تهران، انجمن اسلامى حكمت و فلسفه، ۱۳۵۸.
- عبد الجبار (قاضى) بن احمد اسد آبادى، شرح الاصول الخمسه، تحقيق دكتور عبد الكريم عثمان، ۲ ج، قاهره، مكتبه وهبه، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۸.
- _____، المغنى فى ابواب التوحيد و العدل، قاهره، وزاره الثقافه و الارشاد القومى لمؤسسه المصرىه العالمه، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲.
- كاشانى، عزالدين، مصباح الهدايتة و مفتاح الكفايتة، باتصحيح و مقدمه جلال همائى، تهران، سنابى، ۱۳۵۲.
- كلينى الرازى، ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق، الاصول من الكافى، تصحيح على اكبر غفارى، ۳ ج، دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۱۸.
- گذشته، ناصر، «تأثير مباني كلامى اشعرى بر تفكر عرفانى مولوى»، مقالات و بررسى ها، تهران، دانشگاه تهران، شماره ۶۲، ص ۷۱ تا ۸۶، زمستان ۷۶.
- لاهيجى ملا عبد الرزاق، سرمايه ايمان، ۲ ج، قم، الزهراء، ۱۳۶۴.
- _____، گزيده گوهر مراد، به اهتمام صمد موحد، تهران، طهورى، ۱۳۶۴.
- ماتريدى السمرقندى، ابى منصور محمد بن محمد بن محمود، تفسير الماتريدى (المسمى تأويلات اهل السنة)، تحقيق الدكتور ابراهيم عوضين والسيد عوضين، قاهره، نشر المجلسى الاعلى للشئون الاسلاميه، لجنة القرآن والسنة، ۱۳۹۱ ق. / ۱۹۷۱.
- _____، كتاب التوحيد، حقه الدكتور فتح الله خليف، بيروت، دار المشرق، ۱۹۷۰.
- محمدى كردستانى، ابوالوجاء، اصول فقه شافعى، بى جا، بى نا، بى تا.
- مغربى، على عبد الفتاح، امام اهل السنة، قاهره، مكتبه وهبه، ۱۹۸۵.
- مولوى، جلال الدين محمد بن محمد، فيه مافيه، با تصحيحات بديع الزمان فروزانفر، تهران، امير كبير، ۱۳۴۸.
- _____، مثنوى معنوى (۳ جلد)، به تصحيح رينولد. الف. نيكلسون، تهران، مولى، ۱۳۶۰.

