

## جایگاه و نقش اشعری در تأسیس کلام سیاسی اهل سنت

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۲۷

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۱/۲۰

سیدعلی میرموسوی\*

جماعتی که امروز به اهل سنت شناخته می‌شوند و اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دهند، تا قرن سوم هنوز از نظر اعتقادی صورت‌بندی روشنی نداشتند و با این نام شناخته نمی‌شدند. ابوالحسن اشعری نخستین اندیشمندی بود که توانست بنیان‌های فکری - اعتقادی پراکنده این گروه را سامان بخشد و صورت‌بندی کلامی منسجمی از آن ارائه دهد. پیش از او البته شافعی توانسته بود روش‌شناسی فقه اهل سنت را پایه‌گذاری کند؛ ولی اعتبار آن وابسته به مبانی کلامی‌ای بود که اشعری تأسیس کرد. اهمیت اشعری بیشتر به دلیل نقشی بود که او در تأسیس کلام سیاسی داشت و بر اساس آن برای نخستین بار به تدوین نظریه خلافت پرداخت. این نوشتار در پی بررسی این نقش و توضیح بنیادی است که اشعری برای ساختار اندیشه سیاسی اهل سنت پی ریخت و تداوم نهاد خلافت را تضمین کرد.

کلید واژگان: اشعری، کلام سیاسی، اهل سنت، اشاعره، خلافت، امامت.

## مقدمه

مکتب اشعری نخستین آیین سامانمند و پرشور راست‌کیشی دینی در تمدن اسلامی است که در اوایل قرن چهارم تأسیس شد و تأثیری فراوان بر اندیشه و عمل مسلمانان بر جای نهاد (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۱۵). صورت‌بندی کلامی اندیشه جماعتی را که به اهل سنت شناخته می‌شوند و اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دهند، می‌توان یکی از این آثار دانست. آنان تا این زمان بیشتر مجموعه‌ای گوناگون و پراکنده از فرقه‌ها بودند که بیشتر در مرزبندی با شیعه یا خوارج هویت خود را تعریف می‌کردند و به نام «غیرشیعه» اشتهار داشتند (کرون، ۱۳۱۹، ص ۳۶۹-۳۷۰). هویت‌یابی این جماعت به شکل ایجابی نیازمند تدوین مبانی مشترک اعتقادی و تأسیس بنیانی کلامی برای آنها بود که تا قرن سوم به تعویق افتاده و رسالتی بود که اشعری (۲۶۰-۳۳۱ هـ. ق) بر عهده گرفت. پرسش مهم و اساسی این است که اشعری چگونه این رسالت را به انجام رسانید و کلام سیاسی اهل سنت را بنیان نهاد؟

همچنان که شافعی (۱۵۰-۲۰۴ هـ. ق) نخستین بار روش‌شناسی فقه اهل سنت را تدوین کرد و نقش رأی و کاربرد عقل را در اجتهاد فقهی ضابطه‌مند ساخت، اشعری نیز راه او را در کلام تداوم بخشید و عقلانیت نص‌مدار را در اندیشه و فرهنگ اسلامی استوار ساخت. این مکتب در واکنش به دشواری‌هایی پدیدار شد که عقل اعتزالی در پاسخ آن ناتوان می‌نمود و در پی یافتن راهی میانه برای برون‌رفت از این بن‌بست بود. این واکنش با محدود کردن نقش عقل در فهم دین و ناتوان دانستن آن از تشخیص حسن و قبح و صدور احکام عملی صورت گرفت. همچنین با طرح نظریه کسب، نقش اراده و اختیار انسان در تعیین سرنوشت خویش بشدت محدود شد. بر این اساس اشعری‌گری، زمینه اعتقادی برای تداوم اقتدارگرایی را بیش از پیش فراهم و راه آن را هموار ساخت. نوشتار حاضر با تمرکز بر اندیشه‌ها و آرای بنیانگذار این مکتب کوشش می‌کند و جوه سیاسی آن را بررسی کند. این بررسی با نگاهی به چگونگی پیدایش و برآمدن این مکتب آغاز می‌شود، سپس با مروری بر مبانی فکری اشعری به توضیح جایگاه و نقش او در تأسیس کلام سیاسی اهل سنت خواهد پرداخت. این نقش در سه مورد برجسته‌تر به نظر می‌رسد: نخست محدود کردن عقل در چارچوب نقل؛ دوم نظریه کسب و درنهایت نظریه امامت و خلافت. بنابراین مقاله حاضر در توضیح این موارد سامان خواهد یافت.



## ۱. پیدایش و برآمدن

در تاریخ اندیشه کم نیستند کسانی که در پاره‌ای از عمر خویش دل به مکتبی سپرده‌اند، سپس از آن گسسته و به ستیز با آن برخاسته‌اند. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری از نوادگان ابوموسی اشعری که در نیمه دوم قرن سوم هجری (به سال ۲۶۰ یا ۲۷۰ هـ. ق) در بصره زاده شد، یکی از اینان است. او برخلاف پدرش که پیرو اهل حدیث بود، در مکتب معتزله پرورش یافت و تا چهل سالگی شاگرد برجسته ابوعلی جبایی (۲۳۵-۳۰۳ هـ. ق)، شخصیت نامدار معتزلیان بصره در آن دوران بود. او پس از درگذشت استاد راه بغداد در پیش گرفت و به حلقه درسی ابواسحاق مروزی، فقیه شافعی آن زمان، درآمد. آشنایی و انس با استاد جدید، با رویگردانی از معتزله و تأسیس مکتبی جدید همراه بود که با نام وی شناخته شد.

اما چرا ابوالحسن از معتزله جدا و روی گردان شد؟ در پاسخ به این پرسش حرف و حدیث بسیار است. برخی از گزارش‌ها این تحول را به توصیه‌های پیامبر به وی در هنگام خواب بازگردانده‌اند. در جریان این رؤیا که به شیوه‌های مختلف روایت شده است، پیامبر او را به بازنگری در روش اندیشیدن و پیروی از سنت خویش فراخواند (موسی، ۱۹۷۵، ص ۱۷۲. ابن عساکر، ۱۴۱۶، ص ۴۲-۴۳). برخی دیگر نیز خاستگاه آن را اختلاف با جبایی بر سر مسائلی همچون صفات خدا، وجوب رعایت اصلح بر خداوند و اهل نجات بودن کودکان دانسته‌اند (همان، ص ۱۷۵-۱۷۹). پاره‌ای نیز بر زمینه‌های سیاسی تأکید کرده و خاستگاه آن را رویگردان شدن بخت از معتزله و سرکوب آنان توسط حکومت پنداشته‌اند (همان، ص ۱۸۱). این روایت‌ها هر یک به گونه‌ای بر نگرانی وی از ناسازگاری برداشت‌های معتزله با نصوص دینی انگشت گذارده و از بحران فکری اشعری در دوران میان‌سالی وی پرده برداشته‌اند. بنابراین می‌توان چرخش فکری او را بر اساس این بحران توضیح داد.

مکتب اعتزال از درون اهل رأی و اهل حدیث برآمد و در مباحث کلامی جانب‌گرایش نخست را گرفت. معتزله بر بنیان خرد و فهم متعارف روزگار خود به تفسیر آموزه‌های اعتقادی دین پرداختند و آنچه را که در متون دینی با عقل ناسازگار می‌نمود، تأویل کردند. برداشت خردگرایانه معتزله از نصوص و آموزه‌های دینی به مذاق کسانی که



نگران دریافتی ناب و اصیل از دین بودند، خوش نیامد؛ زیرا با معناهای ظاهری بیان شده در متون دینی ناسازگار می‌نمود. در واکنش به این مشکل تلاش‌هایی برای محدود کردن کاربرد عقل و دامنه تأویل آغاز شده بود که پیدایش فرقه نجاریه نمونه‌ای از آنهاست. اندیشمندانی همچون طحاوی در مصر (۳۳۱/۹۴۲ م) و ابو منصور ماتریدی در سمرقند (۳۳۳/۹۴۴ م) که از معاصران اشعری بودند، در همین راستا تلاش می‌کردند. اما از میان ایشان تنها اشعری توانست مکتبی فراگیر تأسیس کند که در فهم نقل و پاسداری از شریعت و باورهای اهل سنت از عقل بهره جوید.

جدال اهل رأی و اهل حدیث محدود به مباحث کلامی نبود؛ بلکه پیش و بیش از آن در عرصه فقه مطرح بود. در جریان این جدال دو مکتب بغداد و مدینه که ابوحنیفه و مالک برجسته‌ترین نمایندگان آن بودند، به رویارویی پرداختند. شافعی نخستین کسی بود که برای پایان بخشیدن به این جدال و ضابطه‌مند ساختن نقش و کاربرد رأی کوشید و راهی نو در میان این دو گرایش گشود. مهاجرت به بغداد و حضور در حلقه درسی ابواسحاق مرزوی، فرصت آشنایی با دستگاه فکری شافعی را برای اشعری فراهم کرد. این آشنایی همزمان با بحران فکری و نگرانی وی از کاربرد بی‌رویه عقل در فهم و تأویل نقل بود. او برون‌رفت از این بحران را در پیروی از سنتی یافت که شافعی بنیان نهاده بود و بر این اساس راهی میانه در علم کلام تأسیس کرد.

بر این اساس پروژه فکری اشعری را می‌توان ادامه و تکمیل پروژه شافعی دانست. کوشش شافعی بیشتر معطوف به تأسیس روش‌شناسی فقه بود و با تدوین علم اصول طرحی برای عقلانیت اسلامی در افکند که از چارچوب نص فراتر نرود. عقلانیت نص‌مدار، برای تداوم و تثبیت، به تدوین مبانی کلامی نیاز داشت و این رسالتی بود که اشعری بر دوش گرفت. او با آگاهی از ارزش و کارایی خرد در فهم و پشتیبانی از آموزه‌های دینی و نیز در پرتو تسلط بر اندیشه‌های معتزله و چیره‌دستی در فن مناظره توانست بنیادی را که شافعی پی‌ریزی کرده بود، استحکام بخشد. در این راستا نخست به نگارش آثاری در رد مبانی اعتزال پرداخت و سپس آثاری در تبیین دیدگاه و مبانی خود نگاشت (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۵۵۲-۵۷۶). مکتب اشعری بیش از هر چیز بر دیدگاه او در مورد رابطه عقل و نقل استوار بود که در ادامه بررسی خواهد شد.

## ۲. عقل در حصار نقل

دیدگاه اشعری در مورد نقش و جایگاه عقل بر معرفت‌شناسی او استوار است. از نظر وی سه واژه عقل، علم و معرفت هم‌معنایند، هرچند عاقل و عالم کاربردهای متفاوتی دارند (ابن‌فورک، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۲۹ و ۲۲۹). همه شناخت‌های انسان از دو گونه بیرون نیستند: ضروری و اکتسابی (همان، ص ۲۵۷). شناخت‌هایی که از راه حس و اخبار، با رعایت شرایط، به دست می‌آیند، ضروری نامیده می‌شوند (همان، ص ۱۵). اخبار راهی برای یافتن چیزهایی است که از راه حس نظر، استدلال دست‌یافتنی نیستند. شناخت‌هایی که از راه حس، نظر، فکر و استدلال به دست می‌آیند، اکتسابی خوانده می‌شوند. نظر عبارت است از اندیشه، تأمل، مقایسه و بازگرداندن آنچه حس ناشدنی است به آنچه از راه حس معلوم شده است (همان، ص ۱۴). گونه‌شناسی اشعری تنها در نامگذاری نوع اخیر با معتزله تفاوت دارد. این تفاوت چنان که در ادامه بیان خواهد شد، به نظریه کسب باز می‌گردد و به این معناست که نظر و اندیشه آن را پدید نمی‌آورد (همان، ص ۱۵).

شناخت‌های ضروری اصل و بنیاد شناخت‌های اکتسابی‌اند؛ همچنان که پاره‌ای از شناخت‌های اکتسابی پایه دیگر شناخت‌هایی از این‌گونه‌اند (همان، ص ۱۰). مواردی همچون علم به وجود مدرکات (جهان خارج)، شناخت انسان از خویش و ویژگی‌ها و حالاتش و شناخت آنچه اخبار متواتر گزارش می‌دهند، از شناخت‌های ضروری‌اند (همان، ص ۲۵۷). این نوع شناخت‌ها مورد اختلاف نیستند و همگان آن را می‌پذیرند؛ درحالی‌که شناخت‌های اکتسابی چنین نیستند. بنابراین شناخت خداوند اکتسابی است؛ زیرا اگر ضروری بود، در مورد آن تردید به ذهن راه نمی‌یافت و انگیزه‌ای برای مخالفت با آن وجود نداشت (همان).

اشعری با طرح مفهوم «دلایل عقول» به بررسی نقش و اعتبار عقل در شناخت می‌پردازد. از نظر او دلالت نشانه‌ای است؛ همچون اشاره یا اثر یا حکم مقتضی حکمی که دال به واسطه آن بر مدلول گواهی می‌دهد. استدلال نیز در دو معنای طلب‌کردن دلیل یا انتزاع دلیل به کار می‌رود. استدلال در کاربرد اخیر یعنی اندیشیدن و تأملی که در جریان آن اندیشمند از شاهد برای غایب گواهی می‌گیرد. در جریان استدلال شاهدی که شناخته شده است، به عنوان اصل مورد تأمل قرار می‌گیرد تا از آن به غایب نامعلوم آگاهی حاصل شود. بنابراین استدلال چیزی جز قیاس غایب بر شاهد نیست که در اصل بر شناخت‌های



ضروری استوار است، هرچند علوم اکتسابی نیز می‌توانند مبنای استدلال قرار گیرند (همان، ص ۳۰۲-۳۰۳).

استدلال بنیان علوم اکتسابی است و شکل معتبر و درست آن، انواع و روش‌های گوناگونی دارد. نخستین نوع آن، استدلالی است که بر پایه شناخت‌های ضروری صورت می‌گیرد. دومین نوع، استدلال بر پایه شناختی است که خود با استدلال به دست آمده است؛ برای نمونه از مشاهده پیوند فعالیت با علم، حیات و قدرت در فاعل‌های محسوس به وجود همین ویژگی‌ها در فاعل نامحسوس پی می‌بریم؛ درحالی که شناخت این پیوند در شاهد یا فاعل‌های محسوس از راه استدلال به دست آمده است. از نظر اشعری اعتبار این نوع استدلال در نهایت به برهان خلف باز می‌گردد؛ یعنی درستی آن با ابطال دلایل و گزینه‌های بدیل اثبات می‌شود (همان، ص ۳۰۴). گونه دیگر استدلال بر انتها بر پایه ابتداست؛ همانند آنکه خداوند با یادآوری آفرینش اولیه انسان به امکان زنده‌گردانیدن مردگان استدلال کرده است.

به هر حال بازگشت همه انواع استدلال به قیاس غایب بر شاهد است و اعتبار آن به درستی این مقایسه بستگی دارد. قیاس پیش از هر چیز بر پذیرش اصل علیت استوار است که اشعری به آن باور دارد. بر این اساس از وجود پیوند و ارتباط علی بین دو وصف یا ویژگی در شاهد می‌توان به وجود همین ارتباط در غایب حکم کرد؛ برای مثال هرگاه مشخص شود علت صدور کارهای حکیمانه در فاعل حاضر زندگی، علم و قدرت است، در مورد فاعل غایب نیز می‌توان چنین حکمی کرد. از دیدگاه اشعری همراهی دو ویژگی در یک چیز، همیشه نشان‌دهنده رابطه علی بین آنها نیست؛ بنابراین همراهی آتش و حرارت یا فاعلیت و جسمانیت را نمی‌توان دلیلی بر چنین رابطه‌ای بین آنها دانست (همان، ص ۳۰۴-۳۰۵).

این دیدگاه دو نتیجه به هم پیوسته برای اشعری در پی دارد که در مجموع نقش عقل را محدود می‌کنند: نخست اسم‌گرایی یا نومیالیسم و دوم تضعیف اعتبار استقرا. به اعتقاد اشعری حکم به پیوند دو ویژگی در غایب همانند پیوند آتش و حرارت، نه به دلیل ذاتی بودن آن، بلکه بر اساس نامگذاری صورت می‌گیرد. در زبان آتش به چیزی گفته می‌شود که دارای نور، حرارت و ماده سوزنده باشد؛ از این رو هر آنچه به این نام خوانده شود، چنین ویژگی‌هایی برای آن قابل تصور است. بی‌اعتباری استقرا نیز از آن روست که بر تعمیم حکم به دست‌آمده از مشاهده موارد جزئی استوار است؛ درحالی که دستیابی به

حکمی کلی از موارد جزئی دلیلی ندارد؛ برای مثال از مشاهده تعداد زیادی انسان سیاه یا آب شیرین نمی‌توان به سیاه‌بودن همه انسان‌ها یا شیرین‌بودن همه آب‌ها حکم کرد (همان، ص ۳۰۶).

اشعری بر این اساس به بررسی توانایی عقل می‌پردازد و قلمرو شناخت‌های عقلی را تعیین می‌کند. از دیدگاه وی توانایی عقل انسانی از دو جهت محدودیت دارد: نخست اینکه همیشه نمی‌توان از شاهد حکمی را به‌درستی استنباط و حکم غایب را به استناد آن مشخص کرد. دوم اینکه دلایل عقلی تنها در شناخت هست‌ها و احکام مربوط به موجودات و ویژگی‌های آنها کاربرد دارند؛ از این‌رو عقل از شناخت تکالیف و بایدها و نبایدها ناتوان است. عقل راهی برای شناخت خوبی و بدی ندارد و به‌تنهایی نمی‌تواند به حسن و قبح پی‌برد. ضرورت‌های عقلی و احکام و جوبی آن نیز تنها به حوزه هست‌ها مربوط است و در مورد افعال و رفتارهای انسان، هیچ‌گونه حکمی، خواه وجوب و خواه حرمت ندارد. بنابراین شناخت این نوع احکام نیازمند منبعی دیگر است و آن چیزی جز سمع و نقل نیست.

اشعری با محدود کردن قلمرو عقل، نه تنها راه خود را از معتزله جدا می‌کند، بلکه با تفکیک قلمرو عقل و سمع، تعارض و ناسازگاری این دو منبع را بسیار کاهش می‌دهد. این دیدگاه اشعری را در موقعیتی بین عقل‌ستیزی مطلق و عقل‌گرایی محض قرار می‌دهد. او برخلاف حنبلیان یا حشویه عقل را یکسره طرد نمی‌کند؛ زیرا «قرآن و سنت عقل را بی‌استفاده نگذاشته و نظر و استدلال را حرام نکرده‌اند؛ از این‌رو به‌کار بستن عقل در فهم شریعت و تأیید آن ضروری و برخلاف پندار حنابله که از ظاهر متون فراتر نمی‌روند، گمراهی نیست» (اشعری، ۱۳۷۳، ه. ق، ص ۹). با وجود این بهره‌بردن از عقل نیز محدودیت دارد و در عرصه احکام شرعی نمی‌توان از عقل یاری جست؛ همچنان‌که نمی‌توان به استناد آن نصوص دینی را تأویل کرد. قلمرو عقل و نقل از یکدیگر جداست و امور عقلی و سمعی با هم آمیخته نشده‌اند. حکم مسائل شرعی از راه سمع مشخص می‌شود و مسائل عقلی نیز به‌خرد واگذار شده‌اند و امور هر یک را باید به‌خود بازگرداند (موسی، ۱۹۷۵/م ۱۳۹۵، ص ۱۹۴). ابن‌فورک دیدگاه اشعری را چنین بیان می‌کند:

دلایل عقلی تنها در برخی از دانستنی‌ها کاربرد دارند و فرد عاقل از راه آنها نمی‌تواند به شناخت قطعی و روشن احکام افعال از نظر قبح و حسن، وجوب و استحباب دست یابد؛ هرچند عقل دلایلی دارد که به واسطه آنها می‌توان به شناخت احکام موجودات همچون حدوث و قدم



دست یافت و ویژگی‌هایی را که بر این احکام مترتب است یا بر اساس آن جریان می‌یابد یا بر آن استوار است، به کمک آن شناخت (ابن‌فورک، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۳).

در فرایند ضابطه‌سازی برای رأی و عقل، اشعری آن را چنان محصور می‌کند که از چارچوب نصوص دینی فراتر نرود. از نظر وی عقل تنها در شناخت احکام مربوط به حدوث و قدم موجودات و اموری از این قبیل می‌تواند از سمع مستقل باشد. احکام ضروری عقل به این حوزه مربوط است و هیچ‌گونه حکم ضروری در مورد افعال انسان دارا نیست. بر این اساس «از جهت عقلی هیچ حکمی بر فرد عاقل بالغ واجب نمی‌شود، به‌گونه‌ای که برای ترک آن عذاب ببیند» (همان، ص ۱۸۸). به اعتقاد وی هرچند شناخت خداوند از سنخ شناخت‌های اکتسابی است که به یاری عقل تحقق می‌یابد، وجوب آن با دلایل سمعی و نقلی اثبات می‌شود. در واقع تکلیف انسان به بهره‌بردن از عقل برای شناخت خداوند حکمی است که از راه شرع و نقل تعیین می‌شود و عقل را به آن راهی نیست (همان، ص ۳۰).

همچنان که برخی گفته‌اند، معتزله در اعتبار عقل تا به آنجا پیش رفتند که از شریعت عقل سخن گفتند (دینانی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۵). از دیدگاه آنان عقل پیش از آنکه شریعتی بیاید، تکالیف و وظایف انسان را به‌طور کلی بیان کرده است و شریعت برای تعیین موارد جزئی به یاری عقل می‌آید. اشعری با این دیدگاه به‌روشنی مخالفت می‌کند و پرسش از احکام مربوط به زندگی انسان پیش از آمدن شریعت را محال می‌داند؛ زیرا «ما برای خود حالتی پیش از آمدن سمع نمی‌شناسیم» (ابن‌فورک، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۳۰ و ۱۱۳). این سخن به‌ظاهر بر انکار وضعیت پیش از شریعت دلالت دارد یا دست‌کم عقل را قادر به شناخت احکام در آن وضعیت نمی‌داند. از نظر وی «حتی با توهم چنین وضعیتی، باز احکام وجوب و حرمت و استحباب و اباحه در آن جریان ندارد؛ بلکه حکم آن توقف و شک است تا اینکه به دلایل سمعی بیان شود» (همان، ص ۳۱). بنابراین حتی اگر خداوند پیامبری نمی‌فرستاد، احکام حسن و قبح و استحباب و فرمانبرداری و نافرمانی و پاداش و کیفر بر کارهای انسان جاری نمی‌شد و در آن هنگام افراد بالغ احکامی همچون کودکان داشتند، همچنان که خداوند فرموده است: ما کان ما کُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (همان، ص ۱۸۸).

استدلال اشعری بر نفی حسن و قبح عقلی و مرجعیت یگانه سمع در فهم آنها بر دیدگاه او درباره اراده و مشیت مطلقه الهی استوار است. از این دیدگاه «همه کارهای



خداوند بر عدل و حکمت استوار و حق و درست و نیکوست و هیچ یک از آنها زشت یا سفیهانه یا از روی جور و ستم نیست» (همان، ص ۱۴۱-۱۴۲). انتساب این ویژگی‌ها به کارهای خداوند برخلاف آنچه معتزله پنداشته‌اند، به دلیل تطابق آنها با معیارهای پیشینی عدالت و حکمت و حقانیت نیست؛ زیرا این پندار ریشه در قیاس ناروای خداوند با انسان با وجود تفاوت آشکار آنها دارد (همان، ص ۱۴۳). او این استدلال را چنین توضیح می‌دهد:

دلیل اینکه او هرچه بکند حقش را دارد، آن است که او مالک قاهری است که نه مملوک است و نه بالاتر از او کسی است که چیزی را مباح اعلام کند و نه امری و نه نهی‌کننده‌ای، نه بازدارنده‌ای و نه منع‌کننده‌ای و نه کسی که برای او مرزی معین کند و حدی مشخص سازد و چون چنین است هیچ چیز از او قبیح نیست؛ چه علت آنکه چیزی برای ما قبیح می‌شود، آن است که از حد و مرزی که برای ما تعیین شده تجاوز می‌کنیم و کاری را انجام می‌دهیم که حق آن را نداریم؛ اما از آنجاکه خداوند نه در ملک کسی است و نه در فرمان کسی، هیچ چیز از او قبیح نیست (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۶۱۲، به نقل از: اشعری ۱۳۷۴ق، ص ۷۱).

با نفی مرجعیت عقل در تشخیص حسن و قبح، تعارض و ناسازگاری آن با سمع یا نقل نیز منتفی خواهد شد؛ زیرا تنها منبع معتبر برای شناخت احکام شریعت سمع است و عقل را در این عرصه مجالی نیست تا با آن ناسازگار افتد. با وجود این اشعری تعارض را به کلی ناممکن نمی‌داند و با طرح پرسشی در مورد آن به پاسخ می‌پردازد. از نظر وی بر فرض ناسازگاری نیز تقدم با سمع است؛ مگر اینکه تعارض به گونه‌ای باشد که دلایل صدق و راستی را نقض کند؛ یعنی حکم بیان شده مستلزم تکذیب کسی باشد که دلیل بر صداقت وی داریم؛ برای مثال اگر دلیل سمعی عملی را واجب بدانند که همچون بت‌پرستی مشرکانه باشد، پذیرش آن با تکذیب پیامبر خدای یگانه همراه است. در این صورت اعتبار دلیل سمعی آسیب می‌بیند و نمی‌توان از آن پیروی کرد (ابن فورک، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۳۱).

اشعری به گمان خویش راهی برای پایان بخشیدن به جدال اهل حدیث و اهل رأی یافت و با پذیرش سهم رأی و عقل در فهم نصوص دینی کاربرد آن را ضابطه‌مند ساخت. این نگرش هرچند به مذاق معتزله و حنابله خوش نیامد؛ ولی با استقبال عموم فقها و محدثان شافعی و مالکی و حتی حنفی جایگاهی بااهمیت در بین مسلمانان یافت. افزون بر این بنیانی برای راست‌کیشی در امور اعتقادی و عملی فراهم ساخت که اندیشه اسلامی را به جد تحت تأثیر قرار داد. از سوی دیگر پذیرش نقشی حداقلی برای عقل در فهم و تفسیر

متون دینی، راهی برای تداوم مباحث عقلی باز نهاد که به نزدیکی نسل‌های متأخر اشاعره به معتزله انجامید. هرچند، چنان که در فصل گذشته اشاره شد، نسل‌های متأخر معتزلی نیز با محدود کردن نقش عقل به سوی اشاعره گام برداشتند. به هر حال این نگرش نتایج روشنی در بنیاد اندیشه سیاسی این دوران داشت که با اهمیت‌ترین آنها شاید «آموزه کسب» درباره جایگاه و نقش اراده و قدرت انسان در کارهای خویش باشد.

### ۳. کسب و استطاعت؛ در میانه جبر و اختیار

نقش انسان در کارها و سرنوشت خویش موضوع اصلی مناقشه جبرگرایان و معتزله بود. جبرگرایان با انکار اراده و استطاعت هر گونه نقش‌آفرینی انسان در کارهای خویش را رد می‌کردند؛ درحالی که معتزله با پذیرش اصل اختیار اراده انسان را در جایگاهی برتر می‌نشانند و خالقیت او در کارهایش را شناسایی می‌کردند. گروه نخست، اندیشه جبر را نتیجه منطقی یگانه‌پرستی و قدرت مطلقه خداوند در سراسر هستی می‌دانستند و برای پشتیبانی از آن به آیاتی از قرآن استناد می‌جستند که بر نقش منحصر به فرد مشیت و اراده خداوند دلالت دارد. اما معتزلیان اندیشه اختیار و تفویض را نتیجه منطقی عدل الهی و اصل جدایی‌ناپذیر از آن می‌دانستند که بدون آن مسئولیت انسان و پاداش و کیفر او قابل پذیرش نیست. آنان نیز در تأیید باور خود به آیاتی از قرآن استدلال می‌کردند که بر نقش انسان در کارهایش و مسئولیت او در برابر آنها و نیز نفی ستم از خداوند تأکید می‌کرد. اشعری با نگاهی انتقادی به اندیشه و دلایل این دو گروه برای اتخاذ موضعی در میانه جبر و تفویض کوشید و در این راستا «آموزه کسب» را ارائه کرد.

«آموزه کسب» برگرفته از متون دینی و زاینده نگرش خدامدارانه اشعری و برداشت او از جایگاه و نقش خداوند در هستی و زندگی انسان است (کاکایی، ۱۳۷۴). از دیدگاه وی خداوند تنها آفریدگار ابدی و ازلی جهان است که هیچ چیز یا حادثه‌ای جز با علم، اراده و قدرت او هستی نمی‌یابد (ابن‌فورک، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۷۷). اراده از صفات ذات خداوند و مطلق است؛ یعنی هر آنچه را که تعلق اراده به آن امکان‌پذیر باشد، در بر می‌گیرد. برخلاف پندار معتزله در قلمرو سلطنت خداوند هیچ چیزی جز با اراده خداوند هستی نمی‌یابد؛ زیرا هستی یافتن چیزی بدون اراده خداوند به معنای سهو یا غفلت یا سستی و ناتوانی خداوند است. بنابراین هیچ کاری حتی نافرمانی و معصیت بدون اراده خداوند انجام



نمی‌شود. اشعری چنین استدلال می‌کند:

اگر در عالم چیزی وجود داشته باشد که خداوند آن را اراده نکرده باشد، درواقع چیزی موجود شده که او آن را دوست نمی‌دارد و اگر چنین چیزی موجود شود، درواقع چیزی موجود شده که خدا از هستی آن امتناع دارد؛ درحالی که چنین حالتی صفت موجودی ضعیف و مغلوب است و پروردگار ما بسیار والاتر از آن است (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۵۱۷، به نقل: از اشعری، ۱۳۷۴ ق، ص ۲۵).

انسان و کارهایش نیز از این اصل مستثنی نیستند؛ از این رو همه افعال و کنش‌های وی نیز آفریده و مخلوق خدایند. آیات فراوانی از قرآن نیز این برداشت را تأیید می‌کنند (همان، ص ۵۱۱، به نقل از: اشعری، ۱۳۷۴ ق، ص ۳۱). با وجود این کارهای انسان به روشنی بر دو گونه‌اند: نخست کارهای اضطراری که بدون خواست انسان انجام می‌پذیرند، مانند لرزش و حرکت بدن در هنگام بیماری؛ دوم کارهای اختیاری که با خواست وی انجام می‌شوند. نوع اخیر با اراده و قدرتی همراه است که از خواست خداوند سرچشمه می‌گیرد و در هنگام انجام کار در انسان پدید می‌آید. درواقع اراده و قدرت دارای دو نوع قدیم و حادث‌اند و اراده و قدرت انسانی از سنخ اخیرند (ابن‌فورک، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۱۷۷). کسب نیز به معنای کاری است که با این نوع قدرت حادث انجام شود. بنابراین انسان کارهای نوع اخیر را کسب می‌کند و به این اعتبار می‌توان او را نه «خالق» بلکه «مکتسب» دانست.

مفهوم «کسب» بسی بغرنج و پیچیده است و فهم درست برداشت اشعری از آن به درک تفاوت آن با «خلق» و آفرینش بستگی دارد. از نظر وی «آفرینش یا خلق فعل یا کاری است که با اراده و قدرت قدیمی و دایمی پدید می‌آید؛ ولی کسب یا به‌دست‌آوردن کاری است که با اراده و قدرت حادث انجام می‌شود» (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۰۴-۳۰۵)؛ خلق ایجاد و پدید‌آوردن است، ولی کسب چنین نیست؛ از این رو همچنان که به خالق نمی‌توان اوصافی مانند کاتب، قائم و قاعد را نسبت داد، مکتسب را نیز نمی‌توان به ویژگی‌هایی همچون مبدع، خالق و رازق متصف کرد. درنهایت اینکه خلق نیاز به آگاهی و احاطه به همه جوانب و ابعاد کار دارد؛ درحالی که کسب چنین نیست (موسی، ۱۳۹۵/۱۹۷۵، ص ۲۳۱). بنابراین خلق و کسب دو حیثیت متفاوت را نشان می‌دهند که درباره کارهای انسان می‌توان تصور کرد و بر اساس آن خالق و مکتسب را جدا کرد. قدرت بر آفرینش نیز هرچند با قدرت بر کسب تفاوت دارد، به‌طورهمزمان در کارهای انسان حضور دارند



(بن فورک، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۹۳).

بر این اساس افعال و کارهای انسان از یک سو مخلوق و آفریده خدایند؛ زیرا از اراده و قدرت ازلی و دایمی او سرچشمه می‌گیرند؛ از سوی دیگر اکتساب و دستاورد انسان‌اند؛ زیرا انجام آنها با اراده و قدرت حادث در وی همراه است (همان). خلق ویژگی خداوند است؛ زیرا تنها اوست که به همه جوانب کارهایش آگاهی و احاطه دارد؛ همچنان که کسب ویژگی انسان است؛ زیرا به تمامی ابعاد و جوانب کارهایش آگاهی و تسلط ندارد. بنابراین هرچند مانند معتزله نمی‌توان انسان را آفریننده و خالق کارهای خود دانست، چونان جبریه نیز نمی‌توان همراهی کارهای انسان با اراده و قدرت وی را انکار کرد (همان، ص ۱۷). خداوند در هر حال خالق افعال انسانی است؛ ولی این آفرینندگی می‌تواند اختیاری و همراه با اراده و قدرت حادث باشد (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۲۶). اشعری این‌گونه از اندیشه جبر فاصله می‌گیرد و تعلق همزمان دو نوع قدرت به کارهای اختیاری را امکان‌پذیر می‌داند. به اعتقاد وی جبر به این معنا که انسان اختیار و قدرت نداشته باشد و در کارهایش مجبور باشد، پذیرفتنی نیست (بن فورک، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۱۰).

با تفکیک قدرت آفرینندگی از قدرت بر کسب، پرسش از ماهیت و تأثیر نوع اخیر مطرح می‌شود. دیدگاه اشعری در این باره بر تعریف او از انسان استوار است. او برخلاف معتزلیان و فلاسفه انسان را در اصل موجودی مختار نمی‌داند؛ از این رو اراده و قدرت را همچون اجزای تفکیک‌ناپذیر او قلمداد نمی‌کند. از نظر وی انسان، همچنان که لغت‌شناسان تعریف کرده‌اند، پیکری است که به این شکل خاص ترکیب یافته است؛ همان‌گونه که واژه نخل نیز به ترکیب مخصوصی از درختان اشاره دارد. این موجود آن‌گونه که برخی از معتزله پنداشته‌اند، مجموعه‌ای مرکب از فاعلیت، حیات و قدرت نیست؛ همچنین تعریف برخی دیگر از آنان که انسان را حیوانی توانا دانسته‌اند، نیز درست نیست؛ برخلاف پندار فیلسوفان نیز او را به حیوان ناطق میرا نیز نمی‌توان تعریف کرد (همان، ص ۲۲۴-۲۲۷)؛ بنابراین اراده و قدرت ویژگی‌هایی‌اند که بر این موجود عارض می‌شوند؛ ولی جزء ذاتی وی به حساب نمی‌آیند.

اشعری از این قدرت با عنوان «استطاعت» یاد می‌کند و معتقد است توانایی انسان ذاتی نیست؛ زیرا همیشگی نیست و او گاه توانا و گاه ناتوان است (اشعری، ۱۳۷۴، ص ۴۱)؛ این توانایی حادث است و خداوند در هنگام فعل به انسان می‌دهد؛ از این رو پیش از انجام

کار و پس از آن وجود ندارد؛ همچنین این قدرت را نمی‌توان توانایی بر چیزی و ضد آن دانست؛ زیرا وجود آن مشروط به وجود مقدور است (همان). بنابراین توانایی بر کسب، قدرتی است که در هنگام انجام کار به خواست خداوند در انسان پدید می‌آید و هیچ استقلال‌ی ندارد. بر این اساس برخی دیدگاه اشعری را این‌گونه تفسیر کرده‌اند:

قدرت انسان چیزی نمی‌آفریند، بلکه تنها قدرتی است پذیرنده یا کسب‌کننده اعمالی که خداوند به او افزوده کرده است و پس از پذیرش کاری که آفریده شده تا انسان او را کسب کند، تداوم نمی‌یابد؛ به این معنا که انسان تقریباً بدون قدرت زندگی می‌کند و برای هر یک از کارهای خود به‌شدت نیازمند قدرت خداوند است (موسی، ۱۳۹۵/۱۹۷۵، ص ۲۴۰).

بر این اساس استطاعت، توانایی ناچیز انسانی با تأثیری بسیار اندک است و نقشی جز پذیرش و کسب اعمالی که خداوند می‌آفریند، ندارد. محدودیت و ناپایداری این قدرت، انسان را به‌طورمستمر نیازمند عنایت و لطف خداوند می‌کند و او را همواره به سوی خداوند متوجه می‌کند تا قدرت دریافت کردن و به‌دست آوردن کاری را که خدا می‌آفریند، به او بدهد. اما ناچیزبودن تأثیر این قدرت، مرزبندی بین کسب و جبر را بسیار دشوار می‌کند؛ از این‌رو برخی اندیشه کسب اشعری را نوعی جبرگرایی قلمداد کرده‌اند (همان، ص ۲۳۹). اشعریان متأخر همچون باقلانی و جوینی نیز برای فرار از این اشکال، نقش و تأثیر قدرت انسان را برجسته کردند (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۶۰۶-۶۰۷). در برابر برخی دیگر آن را به معنای تأکید بر ایده ژرف و والای وابستگی همیشگی انسان به خداوند دانسته‌اند (موسی، ۱۳۹۵/۱۹۷۵، ص ۲۴۰). از این دیدگاه استطاعت شرط کسب است و بدون آن فعل پدید نمی‌آید. به هر حال این نگرش به قدرت انسان، ایرادهایی دربارهٔ تکلیف و مسئولیت وی فراروی اشعری قرار می‌دهد که پاسخ آنها بسی دشوار می‌نماید.

نخست اینکه در چارچوب این نگرش، انسان همزمان بر چیزی و ضد آن توانایی ندارد و این مستلزم تکلیف‌بمالایطاق است؛ زیرا انسان در حال کفر توانایی ایمان‌داشتن را ندارد. در پاسخ به این ایراد، اشعری از دو نوع تکلیف‌بمالایطاق سخن می‌گوید: نخست اینکه ناتوانی انسان از انجام تکلیف ناشی از نبود قدرت باشد که خداوند هرگز چنین تکلیفی بر انسان نمی‌نهد. دوم اینکه ناتوانی انسان در انجام تکلیف برخاسته از برگزیدن ضد آن باشد. این ناتوانی در نهایت به اختیار انسان باز می‌گردد؛ از این‌رو اشکالی پیش نمی‌آید (بن‌فورک، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۱۱۲). افزون بر این، تکلیف‌بمالایطاق مورد تأیید دلایل سمعی است؛ زیرا در قرآن از فرمان خداوند به ملایکه در مورد خیردادن از اسما سخن



رفته؛ درحالی که آنان از انجام آن ناتوان بودند (اشعری، ۱۳۷۴، ص ۳۳).

ایراد دوم اینکه با این قدرتِ ناچیزِ توجیهِ مسئولیتِ انسان در برابر کارها و کیفر او در هنگام معصیت و نافرمانی بسیار دشوار خواهد بود. اشعری با تقسیم‌بندی اراده به قدیم و حادث، انسان را دارای اراده حادث و بر این اساس او را در برابر کارهای خود مسئول می‌داند. از نظر وی عادت خداوند بر این جاری شده است که کارها و افعال انسان با خواست و قدرتی که در انسان پدید آورده، انجام شوند. در پرتو این اراده و قدرت، انسان هم در انتخاب کار خود و هم در قصد انجام کار دارای اختیار است. این اختیار محدود برای توجیه مسئولیت انسان و پاداش و کیفر او کافی است؛ زیرا اگرچه انسان به‌تنهایی نمی‌تواند کاری را انجام دهد، قصد او در انجام فعل نقش دارد. اختیار انسانی سبب می‌شود تا «خداوند به عنوان علت حقیقی فعلی را که مطابق انتخاب انسان است بیافریند» (شریف، ۱۳۶۲، ص ۳۲۷).

شهرستانی دیدگاه اشعری در این باره را چنین توضیح می‌دهد:

خداوند قدرت و استطاعت و انتخاب و اراده انجام یک فعل را در انسان خلق می‌کند و انسان که دارای قدرت حادث است آزادانه میان دو چیز یکی را انتخاب می‌کند و قصد یا اراده می‌کند که آن فعل را انجام دهد و هماهنگ با این قصد و نیت هم خداوند عین آن فعل را می‌آفریند و تمام می‌کند (شهرستانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۳).

از این دیدگاه انسان از آن رو مسئول کارهای خود شناخته می‌شود که در انتخاب یکی از دو گزینه مختار بوده و انجام آن فعل را قصد و عزم کرده است، هر چند انتخاب و عزم او به‌تنهایی کارساز نیست و درنهایت خداوند است که فعل را می‌آفریند. بنابراین همه کارهای انسان از نیک و بد گرفته تا ایمان و کفر و طاعت و معصیت درنهایت با خواست و قدرت خداوند پدید می‌آیند. این برداشت اشعری را با دشواری انتساب کفر، شر و معصیت به خداوند روبرو می‌کند؛ زیرا با انکار نقش انسان در آفرینش اعمالش و انحصار آنها به خداوند همه این کارها درنهایت به پای او نوشته می‌شوند. اشعری برای حل این دشواری در دو راهی پذیرش نقش مستقل اراده انسانی یا نفی مسئولیت او قرار می‌گیرد. به گمان برخی او چاره‌ای جز پذیرش راه نخست ندارد و مجبور است اراده خدا را تابع اراده انسان سازد؛ ولی او با پرهیز از این کار به راه فرار می‌اندیشد.

پاسخ اشعری بر دو مقدمه استوار است: نخست، همچنان که پیشتر بیان شد، اراده خداوند فرا سوی نیک، بد، طاعت و معصیت است (ابن‌فورک، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۷۰ و

۱۷۵) و دوم اینکه خواست و مشیت خداوند نشان‌دهنده رضایت و خشنودی او از آن کار نیست. از دیدگاه وی معیار خشنودی و ناخشنودی خداوند از کاری فرمان‌دادن به آن یا نهی کردن از آن است (همان، ص ۱۷۸)؛ وانگهی اراده و خواستن چیزی به معنای فرمان‌دادن به آن نیست، همچنان که اراده و علم با امر و نهی تلازم ندارند. چه بسا خداوند به کاری فرمان می‌دهد که اراده انجام آن را ندارد؛ ابراهیم را به سربریدن فرزندش فرمان داد، درحالی که نمی‌خواست او این کار را انجام دهد (همان). کفر و معصیت و شر نیز اگرچه درنهایت به خواست خداوند بازمی‌گردند، به آنها فرمان نداده است. از یک سو نیکی و ایمان و طاعت و از دیگر سو بدی و کفر و معصیت به خواست خداوند تحقق می‌یابد؛ ولی اولاً خداوند به دسته نخست فرمان داده و ثانیاً تحقق همه آنها را به اختیار و قصد انسان خواسته است. بنابراین بدون پذیرش استقلال اراده انسانی همچنان می‌توان از پسندیده‌بودن و ناپسندبودن کارها و مسئولیت او در برابر آنها پشتیبانی کرد.

تقدیرگرایی مکنون در نظریه کسب از وجهی دیگر مسئولیت انسان را ضعیف می‌نماید و انگیزه و امید برای رستگاری و نجات را تضعیف می‌کند؛ زیرا از این دیدگاه انسان مقهور اراده و قدرت خداوند است و اراده و قدرت او به‌تنهایی نقشی در سرنوشت او ندارد. اشعری این اشکال را وارد نمی‌داند؛ زیرا انسان از اراده خداوند آگاهی ندارد و همین ناآگاهی او را به کوشش و امیدوار و به این واقع که در زمره رستگاران و نجات‌یافتگان باشد، امیدوار می‌کند. وانگهی همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، اراده خداوند به معنای سلب اختیار انسان و اجبار او به چیزی که از آن بیزار است و کراهت دارد نیست؛ بلکه او کاری را می‌خواهد که خود انسان آن را برگزیده و انتخاب کرده است. اشعری با وجود این پاسخ درنهایت نیازمند تقویت نقش اراده و قدرت انسان است؛ همچنان که اشعریان متأخر همچون باقلانی و جوینی با درک این ضرورت به بازاندیشی در مفهوم کسب و تقویت نقش اراده و قدرت انسان پرداختند.

شهرستانی در گزارشی از سیر تحول آموزه کسب نخست به توضیح برداشت باقلانی پرداخته است. او در راستای تقویت نقش قدرت انسان دو وجه عام و خاص برای افعال انسان در نظر می‌گیرد. وجه عام همان وجه وجودی فعل است و به ایجاد و حدوث آن اشاره دارد. از نظر او این وجه چونان اصل حرکت است که خواست و قدرت انسانی در پدیدآمدن آن نقشی ندارد. اما وجه خاص بیانگر ویژگی‌ها و هیئت مخصوصی همچون نشستن یا ایستادن است که حرکت در قالب آن تحقق می‌یابد و «حال» نامیده می‌شود.



قدرت حادث در پدید آمدن این ویژگی‌ها که حالت خاص فعل هستند، نقش دارد و از این رو پاداش و کیفر به آن تعلق می‌گیرند. از نظر باقلانی وجود از آن جهت که وجود است حسن و قبح و در نتیجه استحقاق پاداش و کیفر ندارد؛ بلکه حالت خاص فعل است که به خوبی و بدی متصف می‌شود (شهرستانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۹۷-۹۸).

امام‌الحرمین جوینی از این فراتر می‌رود و نقشی بیشتر برای قدرت انسان در نظر می‌گیرد. به اعتقاد او نفی قدرت و استطاعت انسان با حس و عقل ناسازگار است؛ همچنین پذیرش قدرتی که تأثیرگذار نباشد نیز با نبود آن تفاوتی ندارد. تأثیر این قدرت در «حال» نیز قابل تصور نیست؛ زیرا «حال» نزد معتقدان به آن به وجود و عدم متصف نمی‌شود. بنابراین برای تصور نسبت حقیقی قدرت و فعل انسان ناگزیر از پذیرش رابطه سببیت میان آن دو هستیم. هرچند این قدرت نیز خود به سبب دیگری بر می‌گردد تا به مسبب الاسباب برسد؛ از این رو انسان استقلال در سببیت ندارد. از این دیدگاه افعال اختیاری انسان در مرحله نخست به او منتسب می‌شوند؛ ولی در نهایت امر به مسبب‌الاسباب که خداوند است باز می‌گردند (همان، ص ۹۸-۹۹). جوینی با این تفسیر به معتزله بسیار نزدیک می‌شود؛ زیرا هر دو در اینکه انسان فاعل کارهای جزئی خود است اتفاق نظر دارند.

سیر تحول آموزه کسب نزد اشعریان متأخر و کوشش برای تقویت نقش اراده و قدرت انسان از ناپایداری موقعیت اشعری پرده برمی‌دارد و دشواری اتخاذ موضعی در میانه جبر و اختیار را آشکار می‌کند. اشعری از یک سو نمی‌توانست وجود کارهای اختیاری را در انسان انکار کند و از سوی دیگر انجام کاری بدون اراده و خواست خداوند برای وی پذیرفتنی نبود. برای حل این معما او گام در راهی دشوار نهاد و با طرح آموزه کسب تلاش کرد دیدگاهی در میانه جبرگرایان و معتزله برگزیند. کوشش اشعریان متأخر در تعدیل این آموزه نشان داد که تلاش اشعری هرچند با اهمیت ولی چندان رضایت بخش نبود. به هر حال آنچه در اینجا اهمیت دارد، بررسی نتایج و پیامدهای سیاسی این آموزه است.

#### ۴. نتایج و پیامدهای سیاسی کسب

همچنان که بیان شد، آموزه کسب با شناسایی نقشی هرچند اندک برای انسان در انجام کارهایش از اندیشه جبر فاصله می‌گیرد. این نقش البته در سایه اراده و قدرت خداوند پدیدار می‌شود و در قیاس با آن بسیار ناچیز است؛ از این رو انسان در سراسر زندگی و تمامی کارهایش به خداوند وابسته است و بدون خواست و قدرت قدیم و همیشگی او از



انجام هر کاری ناتوان است. بی‌تردید اندیشه جبر با انکار آزادی تکوینی انسان هر گونه نقشی در عرصه سیاسی را از او نفی می‌کند؛ همچنان که پذیرش آزادی تکوینی و اختیار انسان زمینه را برای نقش‌آفرینی سیاسی او فراهم می‌سازد. این تفاوت تأمل درباره تضمینات و استلزامات سیاسی کسب را ضرورت می‌بخشد و ما را با این پرسش روبرو می‌سازد که برجسته‌کردن نقش خواست و قدرت خداوند و تأکید بر وابستگی انسان و انکار استقلال او در انجام کارهایش، چه نتایج و پیامدهایی در حوزه سیاست در پی دارد؟ در پاسخ به این پرسش برخی با تأکید بر درون‌مایه تقدیرگرایانه این آموزه نقش آن را در توجیه اقتدارگرایی و نظام سیاسی مبتنی بر تغلب برجسته کرده‌اند. فیرحی در توضیح این دیدگاه می‌نویسد:

اشعری به رغم آزادی محدودی که به اراده انسان‌ها نسبت می‌دهد، بیشتر به نظریه جبر در افعال سیاسی معتقد است. اراده و مشیت الهی را بدون هیچ قید و شرط آن در زندگی سیاسی مطلق دانسته و می‌گوید: خداوند حق دارد که برخی از انسان‌ها را زیر سلطه برخی دیگر قرار دهد و از میان آنان تنها برخی را که «می‌خواهد» مورد ملامت و تقبیح قرار دهد. بدین ترتیب هرگز نمی‌توان نسبت به عدل و ظلم یا صحت و سقم رفتار سیاسی حاکمان داوری عقلی نمود؛ زیرا که مشروعیت افعال آنان نه در ذات فعل، بلکه در خواست و اراده خداوند نهفته و قابل ارزیابی با ملاک‌های حسن و قبح انسانی نمی‌باشد (فیرحی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۸-۲۴۹).

وی در ادامه استدلال می‌کند که برداشت اشعری درباره نقش استطاعت و قدرت انسان به همراه نظریه او در مورد ایمان، آزادی و مسئولیت انسان را تباه می‌کند. از نظر وی اشعری از یک سو «افعال سیاسی انسان را ناشی از استطاعت انسان نمی‌داند» و از سوی دیگر «ایمان را نیز صرفاً مساوی اقرار و تصدیق به خدا و رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌داند که ربطی به عمل ندارد». بر این اساس «ارتکاب ظلم به عنوان یک فعل سیاسی موجب خروج از ایمان نمی‌شود»؛ از این رو «عدالت و مشروعیت حاکم را به مقیاس اعمال وی نمی‌توان سنجید». بنابراین آموزه کسب اشعری در پیوند با دیگر مبانی او راه را برای سلطه صحابه و قریش بر سرنوشت سیاسی مسلمانان می‌گشاید (همان، ص ۲۴۹).

آموزه کسب نزد اشعری همچنان که توضیح داده شد، این برداشت و استدلال را تأیید نمی‌کند؛ زیرا او نه وجود افعال اختیاری را انکار می‌کند و نه به جبر در افعال سیاسی باور دارد. تأکید او بر نقش اراده و مشیت مطلقه الهی نیز در واکنش به دیدگاه معتزله صورت



می‌گیرد؛ زیرا آنان برای تنزیه خداوند از شرور و کارهای ناپسند و زشت انسان، وجود و تحقق چیزی بدون اراده خداوند را ممکن می‌پنداشتند. از نظر اشعری پذیرش چنین فرضی با اثبات سهو و غفلت یا ناتوانی و سستی خداوند همراه است؛ از این‌رو پذیرفتنی نیست ادعای عدم امکان داوری عقلی در مورد رفتار سیاسی حاکمان، صرف نظر از ابهام در استناد آن به اشعری، به معنای نفی مطلق داوری نیست. ارتکاب ظلم نیز هرچند سبب خروج از ایمان نیست؛ ولی فسق را در پی دارد. او در بیان شرایط امامت، چنان که در ادامه بیان خواهد شد، بر شرط عدالت تأکید و امامت فاسق و جائز را نامشروع می‌داند؛ هر چند قیام در برابر او را به دلیل هراس از هرج و مرج جایز نمی‌داند. بنابراین استدلال بالا بر پیوند آموزه کسب با جبر سیاسی و توجیه نظام مبتنی بر تغلب ناتمام است.

از دیدگاه پژوهش حاضر، آموزه کسب در واکنش به دشواری‌های دو آموزه جبر و اختیار مطرح شد و در پی ارائه تفسیری سازگار از اختیار انسان با اراده و قدرت مطلقه خداوند بود. اشعری دفاع از اراده و قدرت مطلق خداوند را به بهای کاهش نقش اراده و قدرت انسان انجام داد؛ ولی آن را فدا نکرد. از این نظر کسب اشعری همانندی‌هایی با امر بین‌الامرین از دیدگاه شیعی دارد. از دیدگاه وی اختیار نسبی انسان همه عرصه‌های زندگی وی از جمله سیاست را در بر می‌گیرد و فعالیت‌های سیاسی او مشمول اجبار نیست. انسان همچنان که در همه کارهای اختیاری دست به انتخاب می‌زند، در زندگی سیاسی نیز این توانایی را دارد. بنابراین آموزه کسب نقش انسان در تعیین سرنوشت خویش را به کلی نفی نمی‌کند؛ بلکه آن را محدود می‌سازد. این محدودیت دو وجه دارد: نخست اینکه وابسته به خواست خداوند است و دوم اینکه از چارچوب مقرر در شریعت و نقل فراتر نمی‌رود. وجه اخیر البته به دیدگاه او در مورد جایگاه و نقش عقل باز می‌گردد و ارتباط مستقیمی با آموزه کسب ندارد. از نظر وی عقل در سیاست نیز همچون دیگر عرصه‌ها حکم روشنی ندارد؛ از این‌رو نیازمند سمع و نقل است. نظریه او درباره امامت که در ادامه بررسی خواهد شد، بر این مبنا استوار است.

## ۵. امامت و خلافت؛ میان گذشته و آینده

اشعری همچنان که برخی به درستی گفته‌اند، نخستین متکلم سنی به معنای دقیق کلمه است که به نظریه‌پردازی درباره خلافت و امامت پرداخته است (جابری، ۱۹۹۴، ص ۱۱۱). این نظریه از یک سو ناظر به گذشته و واقعیت خلافت در میان اهل سنت بود و

از سوی دیگر به تداوم این ساختار و مرزبندی آن با جریان‌های فکری رقیب به‌ویژه شیعه می‌اندیشید؛ به‌ویژه خلافت روبه‌گسترش فاطمی در مصر این مرزبندی را ضرورت می‌بخشید. تا پیش از اشعری خلافت اهل سنت در عمل با تهدیدی در این سطح روبرو نشده بود؛ از این رو نظریه‌پردازی کلامی درباره آن دارای اولویت قلمداد نمی‌شد. اما اشعری در زمانه‌ای می‌زیست که اسماعیلیان فاطمی پرچم خویش را در مصر برافراشته و دروازه‌های خلافت بغداد را تهدید و بنیان نظری آن را دچار تردید کرده بودند؛ بنابراین او رسالت پردازش نظریه‌ای را بردوش گرفت که نه تنها گذشته خلافت را توجیه کند؛ بلکه بنیان آن را در برابر آسیب‌های جدید استوار سازد.

نظریه امامت اشعری بر مبانی بیان شده به‌ویژه دیدگاه وی درباره رابطه عقل و نقل استوار است. به اعتقاد او امامت یکی از احکام شریعت است که وجوب آن از راه سمع دانسته می‌شود و با دلیل عقلی نمی‌توان به آن پی برد (ابن فورک، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۱۸۸). چنانکه پیشتر اشاره شد، او به پیروی از شافعی کتاب، سنت، اجماع و قیاس را منابع اصلی شریعت می‌داند. از میان آنها اجماع یا اتفاق امت مهم‌ترین دلیل بر وجوب امامت است؛ با وجود این دیگر دلایل سمعی از جمله قرآن و سنت نیز بر آن دلالت دارند (همان).

از دیدگاه وی امامت جانشینی پیامبر در اموری همچون اجرای احکام، برپایی حدود، گردآوری خراج، پاسداری از سرزمین، یاری ستم‌دیده و دستگیری ستمگران است (همان، ص ۱۸۸-۱۸۹). ماوردی شاید به پیروی از اشعری، امامت را به جانشینی پیامبر در حراست دین و ریاست دنیا تعریف می‌کند. با وجود این اختیار امام در امور دینی از اجرای احکام فراتر نمی‌رود. بر این اساس امام حق وضع شریعت و تغییر آن را ندارد و از این نظر با دیگر افراد امت یکسان است. او «در چارچوب کتاب و سنت و آنچه که امت بر آن اتفاق دارند و نیز آنچه که با قیاس و استنباط از این اصول به دست می‌آید، موظف است تا حقوق افراد را تأمین کند» (همان). از نظر اشعری وجوب برپایی امامت همچون وجوب شستن مرده و نماز بر آن کفایی است و با اقدام برخی به آن از دوش دیگران ساقط می‌شود.

اشعری در مورد شرایط امامت برداشت رایج نزد اهل سنت را تأیید و با برداشت معتزله و شیعه مخالفت می‌کند. نخست اینکه امام باید قریشی باشد؛ زیرا دلایل سمعی امامت را به گروه ویژه‌ای از عرب اختصاص داده‌اند و حدیث «لائمه من قریش» که البته در برخی اخبار به «ما وجدوا» مقید شده است، بر آن دلالت می‌کند. اما عقل اختصاص آن به



قبیله و طبقه خاصی را واجب نمی‌داند (ص ۱۹۰). افزون بر این «امام باید از نظر علمی آشکار، در فهم و هوش برجسته، آراسته به فضیلت و مشهور به دینداری و از بیشتر افراد متمایز باشد؛ همچنان که در حافظه، حسن سیاست و استقلال در انجام وظایفی که بر دوش دارد، باید چنین باشد» (همان، ص ۱۸۹). او تمامی این شرایط و لزوم رعایت آنها را به دلایل سمعی مستند می‌داند (همان، ص ۱۹۱).

اشعری با برداشت معتزله درباره امامت مفضول مخالفت می‌کند. به اعتقاد وی امام باید «افضل یا برترین اهل علم زمانه خویش، برجسته‌ترین آنان در شجاعت، عدالت، خویشتنداری و حسن سیاست باشد. با وجود چنین شخصی امامت برای فرد پایین رتبه‌تر یا مفضول منعقد نخواهد شد» (همان، ص ۱۸۹). او با استناد به عمل صحابه ادعا می‌کند کسانی که پس از پیامبر امامت را عهده‌دار شدند، به ترتیب برترین افراد عصر خویش بودند (همان، ص ۱۹۰)؛ همچنین او برخلاف شیعه عصمت را تنها برای رسالت شرط دانسته و امامت را به آن مشروط نمی‌داند؛ زیرا امام برخلاف پیامبر خبر از غیب نمی‌دهد و شریعت وضع نمی‌کند، بلکه بر اساس اصول مقرر در شریعت عمل می‌کند. بنابراین «بیش از عدالت ظاهری و استواری در عمل به شریعت و استقلال در انجام تکالیف و پایبندی به آنها در مورد او شرط نیست» (همان، ص ۱۸۹).

سپس اشعری به چگونگی و شیوه تعیین امام می‌پردازد. از دیدگاه وی منبع اصلی برای فهم این موضوع همچون دیگر احکام، نصوص دینی و اجتهاد است. بر این اساس او بیعت و قرارداد را تنها راه تعیین امام معرفی می‌کند؛ مشروط به اینکه از سوی کسانی بسته شود که شایستگی آن را دارند (همان). پیامبر از دو راه می‌تواند قرارداد امامت را منعقد کند: نخست با تصریح به نام و نسب او همچنان که در زمان حیاتش کارگزاران خود را تعیین می‌کرد. دوم از راه بیان اوصاف و ویژگی‌های او که در این صورت امت مکلف به تحقیق و شناسایی فردی با این ویژگی‌ها و انتخاب اوست. اشعری امکان تعیین امام از راه نص را می‌پذیرد؛ ولی برخلاف شیعه معتقد است پیامبر به روش نخست رفتار نکرد و تعیین امام را در چارچوب شرایط به امت واگذار کرد.

در میان امت «اهل اجتهاد یعنی کسانی که شایستگی حل و عقد را دارند و خود می‌توانند به عنوان امامت انتخاب شوند، حق برگزیدن امام را دارند و امامت کسی که با او پیمان ببندند درست است». تعداد این افراد البته مشروط به عدد خاصی نیست و حتی

می‌تواند یک نفر باشد، همچنان که «ابوبکر با عمر پیمان بست و امت نیز بر آن اجماع کردند و او را بر اینکه به‌تنهایی چنین اقدامی کرده است، سرزنش نکردند» (همان، ص ۱۹۱). اشعری در مورد تعیین امام توسط اهل حل و عقد دو فرض را مطرح می‌کند: نخست اینکه بدون اختلاف فرد واحدی را برگزینند و دوم اینکه به دو گروه تقسیم شوند و هر یک امامی را انتخاب کنند. در فرض نخست همگان موظف به پیروی از او هستند؛ ولی در فرض دوم باید بر اساس معیار افضلیت و تقدم به این اختلاف پایان داد. با یکسان‌بودن این دو معیار باید با پیمانی جدید فردی را که شایسته‌تر است، برگزینند. او بر این اساس می‌گوید:

هرگاه اهل حل و عقد با کسی که شایستگی امامت دارد، پیمان بندند، بر همه مردم پذیرش آن و پیروی از او واجب است. پس اگر کسی در کار فردی که با وی پیمان امام بسته شده خدشه یا خللی وارد کند، به توبه وادار و در صورت خودداری از این کار بازداشته و با وی برخورد می‌شود. اما اگر گروهی با فردی و گروهی دیگر با فردی دیگر پیمان بستند، در صورتی که یکی از آنان از فضیلتی کمتر یا در یکی از شرایط امامت از کاستی برخوردار باشد، بیعت با فردی که شرایط را به‌طور کامل دارد، سزاوارتر است. اگر هر دو از نظر فضیلت و جایگاه و شایستگی یکسان باشند، به زمان پیمان می‌نگرند و امامت از کسی است که پیش‌تر بوده است و اگر هم‌زمان بوده، با کسی که برای این امر شایسته‌تر است، پیمانی جدید بسته و با هر کس هم‌آوردی کند، تا سرحد مرگ مبارزه شود (همان).

سخن بالا به‌روشنی دیدگاه اشعری را در مورد نادرستی و ضرورت برخورد با مخالفت و اعتراض به امام یا زمامدار واجد شرایط را نشان می‌دهد. از نظر وی اگر کسی واجد شرایط نباشد، امامت او معتبر نیست، از این رو «هرگاه گروهی به پشتوانه زور و غلبه با فردی ناشایسته بیعت کردند، امامت برای او منعقد نخواهد شد». با وجود این اشعری بر خلاف معتزله قیام و مقاومت و حتی اعتراض در برابر او را مجاز نمی‌داند. از نظر او «در چنین وضعیتی، خروج بر امام جائز روا نیست، بلکه واجب است که در دل از او بیزاری جست، ولی در ظاهر از وی پیروی کرد تا اینکه به فتنه، آشوب و فساد نینجامد.» مبارزه با امام جائز «تنها برعهده امام قائم عادل است و با حکم و فرمان او مجاز خواهد بود» (همان). به نظر می‌رسد این برداشت در واکنش به اوضاع ناپایدار خلافت در آن دوران مطرح شده باشد. در چنین شرایطی اشعری نمی‌تواند خلافت مبتنی بر تغلب را توجیه کند؛ ولی از فروپاشی آن به‌ویژه با توجه به قدرت فزاینده فاطمیان در مصر و منازعات داخلی نیز بسیار بیمناک است. همچنان که این فورک می‌نویسد:



وی در احکام مربوط به سلطان جائر و نماز گزاردن با او و دادخواهی و قضاوت او به رأی اکثریت فقها گرایش دارد: طرح دعوی، یاری جویی و نماز گزاردن پشت سر او جایز است و فرمان‌های وی هرگاه با کتاب و سنت موافق باشد، نافذ است. همکاری با وی مادام که به جور وادار نشود و به عدل فرمان دهد نیز چنین است. در مورد اعمال جائرانه او به بیزاری قلبی بسنده و قیام مسلحانه بر ضد او ترک شود (همان، ص ۱۹۷).

اشعری در مخالفت با دیدگاه شیعه با انتقال امامت از راه وراثت مخالفت می‌کند. از نظر وی امامت به ارث نمی‌رسد؛ بلکه به وجود شرایط و انتخاب اهل آن وابسته است. با وجود این در راستای توجیه عملکرد دستگاه خلافت، تعیین امام توسط امام قبلی و واگذاری امامت به او را که همان شیوه مرسوم ولایت عهدی است، تأیید می‌کند. از نظر وی «امام می‌تواند ولایت را به غیر خود واگذار کند و برای امامت پس از خود با او پیمان بندد. بر امت است که به این پیمان پایبند و کسی را که او برگزیده انتخاب کنند و نیازی به مشورت با آنان نیست» (همان، ص ۱۹۲). او بر این ادعا رفتار ابوبکر در ماجرای جانشینی عمر را گواه می‌گیرد که با پذیرش همگانی روبرو شد و مخالفان اندک آن نیز در نهایت بازگشتند. به این ترتیب، اشعری برای نخستین بار بنیانی کلامی برای خلافت اهل سنت فراهم کرد که استواری آن نیازمند ارائه تفسیری همسو از تاریخ نیز بود. در این راستا او با بازخوانی گذشته، کوشید تا انطباق آن را با نظریه خود نشان دهد. این کوشش، همچنان که جابری اشاره کرده است، به این دلیل اهمیت داشت که نظریه‌پردازی درباره گذشته را همچون یکی از کارویژه‌های کلام سیاسی قرار داد و «اندیشه سیاسی اهل سنت را چنان در بند توجیه گذشته گرفتار ساخت که همواره مردم را به بازگشت مستمر در جدال‌های تاریخی و فرورفتن در آنها فرامی‌خواند» (جابری، ۱۹۹۴، ص ۱۱۱). در پرتو این کوشش خلافت راشدین تنها الگوی آرمانی و مشروع برای حکومت دینی دانسته شد و واقعیت‌های آن دوران چونان حقایق قلمداد شدند که اصول اندیشه سیاسی اهل سنت را تشکیل می‌دادند. این نگرش البته بر دیدگاهی استوار بود که اشعری درباره «عدالت صحابه» داشت و کاستی‌های نصوص دینی در مورد عمل سیاسی را با آن پوشش می‌داد. وی بر این اساس می‌نویسد:

همه صحابه پیشوایانی هستند که در دینداری مورد اطمینان و غیرمتهم‌اند [نمی‌توان آنان را به بی‌دینی متهم کرد] و خداوند و پیامبر تمامی آنان را ستوده‌اند و ما را به ارج نهادن و بزرگ داشتن و دوستی ایشان و بیزاری از هر که از ایشان عیبجویی کند، فرمان داده‌اند؛ خداوند از همگی آنان خشنود باد (اشعری، ۱۴۱۰، ص ۱۴۹).

اشعری توجیه گذشته را از موضوع افضلیت آغاز و کوشش می‌کند تا برتری ابوبکر را بر همه صحابه نشان دهد و انتقادهای شیعه به او را پاسخ گوید. از نظر وی ابوبکر «داناترین، دلیرترین، زاهدترین، مستقل‌ترین و ضابطه‌مندترین فرد برای امور امت بود». وی در استدلال بر این برداشت او از قرآن، سنت و اجماع یاری می‌جوید (همان، ص ۱۴۵-۱۴۸). او کارنامه ابوبکر در سراسر دوران خلافتش را عادلانه و منطبق با کتاب و سنت ارزیابی می‌کند و رفتار وی در ماجرای فدک را بر حق می‌داند. پس از وی نیز عمر برترین افراد بود که با بیعت او برگزیده شد و فضیلت و الگوی رفتاری و عملکردی همچون خلیفه پیش از خود داشت. پس از وی نیز عثمان برترین فردی بود که شورا وی را برگزید و همواره بر طبق کتاب و سنت و سیره شیخین رفتار کرد و در نهایت ظالمانه به قتل رسید. پس از عثمان نیز علی برترین فردی بود که پیش از این برگزیده شوری بود، با انتخاب اهل حل و عقد به خلافت رسید (همان، ص ۱۴۸. ابن‌فورک، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۱۹۲-۱۹۳).

سپس اشعری به بررسی شیوهٔ به‌امامت رسیدن آنان می‌پردازد و قراردادی بودن و استواری آن بر بیعت را نشان می‌دهد. از نظر وی امامت این چهار تن بر اساس نص پیامبر و اجماع پیشینی نبود؛ بلکه هر کدام از آنان با پیمان اهل حل و عقد به امامت رسیدند و پس از آن اجماع شکل گرفت. بنابراین اجماع تنها عقد و قرارداد را تأکید می‌کرد و از آغاز دلالتی بر امامت آنان نداشت. بیعت البته به معنای دست‌دادن نیست؛ بلکه به معنای رضایت همراه با خیرخواهی در صورت آگاهی به آن است. این وضعیت در مورد سه خلیفه نخست وجود داشت و همه صحابه از خلافت آنان رضایت داشتند. تنها علی علیه السلام از این ماجرا استثنا و خلافت او با حرف و حدیث برخی صحابه همراه شد که البته هیچ تأثیری در درستی آن نداشت.

امامت علی علیه السلام براساس نص خداوند یا پیامبر و نیز اجماع امت نبود؛ بلکه با اجتهاد و نظر امت به این مقام رسید. اشعری بر این اساس ادعای امامیه بر وجود نص پیامبر در مورد امامت علی را به چالش می‌کشد و در دلالت صریح احادیث مشهور مانند «انت منی بمنزله هارون من موسی» و «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» بر این ادعا شک و تردید می‌کند (ابن‌فورک، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۱۹۵). افزون بر این با توجه به اینکه امامت علی علیه السلام بر پایه اجتهاد امت بود، مخالفت کسانی که شایستگی اجتهاد داشتند، به فسق و کفر نمی‌انجامید. با وجود این او با استناد به پیش‌بینی معجزه‌آسای پیامبر در حدیث «الخلافه



بعدی ثلاثون ثم یصیر ملکا»، نه تنها بر حقانیت امامت علی علیه السلام تأکید بلکه آن را پایان دوران طلایی خلافت قلمداد می کند (اشعری، ۱۴۱۰، ص ۱۴۹)؛ بنابراین «پس از علی هیچ کس را نمی توان امام عادل مفترض الطاعه دانست» (ابن فورک، ۱۴۲۵/۲۰۰۵، ص ۱۹۶).

همچنین اشعری به تحلیل و ارزیابی خلافت علی علیه السلام و رخداد های آن دوران می پردازد. از دیدگاه وی عدالت در سیره، احکام و داوری های علی علیه السلام و نیز در گفتار و رفتار و کردار او در سراسر دوران خلافتش آشکار بود. او بر پایه کتاب و سنت و سیره عادلانه گذشته رفتار کرد و هرگز پیمانی را که پیامبر در مورد امت با وی بسته بود، شکست و در عمل به وصایای او اخلال نکرد؛ هم با پیامبر و هم با خلفای پیش از خود صادقانه و خالصانه رفتار کرد و در خودداری از ادعای خلافت در زمان آنان نیز بر حق بود؛ زیرا می دانست هنگام چنین ادعایی نیست. آن هنگام که امر به وی واگذار شد و حق به او رسید نیز به روشنی آن را اعلام کرد و در آن کوتاهی نکرد (همان، ص ۱۹۴).

ارزیابی و توجیه رفتار سیاسی صحابه در دوران زمامداری علی علیه السلام از دیگر موضوعات مناقشه برانگیزی است که در ادامه مورد تأمل اشعری قرار می گیرد. اندیشه سیاسی اهل سنت همچنان که بر اعتقاد به عدالت صحابه استوار است، بر حقانیت خلافت علی علیه السلام نیز تأکید دارد. مخالفت برخی از صحابه با علی علیه السلام و شورش آنان بر وی ناسازگاری این دو اصل را آشکار می کند و اهل سنت را به تأویل و توجیه و می دارد. اشعری با پذیرش خطای آن گروه از صحابه که بر علی علیه السلام شوریدند، کوشش می کند با استناد به اصل اجتهاد این خطا را با عدالت آنان سازگار نشان دهد. از دیدگاه وی کسانی که امامت علی علیه السلام را انکار و بر وی شوریدند همگی بر خطا بودند. این خطا البته برخاسته از اجتهاد آنان در این موضوع بود؛ از این رو با عدالت ایشان ناسازگاری نداشت. او رفتار عایشه را همچون کوششی آشتی جویانه بین دو طایفه در حال نبرد از مسلمانان تحلیل می کند. عایشه در پی جنگ با علی علیه السلام نبود و امامت علی علیه السلام را انکار نمی کرد و چنین کاری درست نبود. طلحه و زبیر نیز هرچند بر علی علیه السلام شوریدند، در نهایت از کار خود پشیمان شدند و بازگشتند و با توبه از دنیا رفتند. اقدام معاویه نیز شورش و بغی و باطل و منکر بود، بر امام عادل خروج کرد؛ ولی او نیز بر اساس اجتهاد به چنین خطایی گرفتار شد؛ از این رو نمی توان آن را فسق و کفر دانست.



استناد به اجتهاد در حل این دشواری با آنچه پیش‌تر از اشعری درباره شیوه تعیین امام بیان شد، ناسازگار می‌نماید. او هرچند تعیین خلیفه را به اهل اجتهاد وا می‌گذارد، معتقد است:

هرگاه اهل حل و عقد با کسی که شایستگی امامت دارد، پیمان بندند، بر همه مردم پذیرش آن و پیروی از او واجب است. پس اگر کسی در کار فردی که با وی پیمان امام بسته شده خدشه یا خللی وارد کند به توبه وادار و در صورت خودداری، از این کار بازداشته و با وی برخورد می‌شود (همان).

این برداشت امکان اجتهاد در برابر خلیفه‌ای را که به شیوه‌ای درست برگزیده شده، منتفی می‌کند؛ از این رو نمی‌توان به استناد آن گناه را به خطا تبدیل کرد و با عدالت سازگار نشان داد. بنابراین توجیه رفتار صحابه بر پایه اجتهاد جز مصادره به مطلوب نخواهد بود؛ از این رو اشعری نیز به آن بسنده نمی‌کند؛ بلکه می‌کوشد رفتار آنان را به گونه‌ای تفسیر کند که با مبنای بیان شده سازگار باشد. با وجود این عدم انطباق این تفسیر با رفتار معاویه او را در نهایت در دام تناقض گرفتار می‌کند.

#### نتیجه

اهمیت و ارزش گفتار اشعری بیش از آنکه مرهون قوت آن باشد، به نقشی وابسته بود که در گردآوری و تدوین مبانی گفتمان غالب داشت. اندیشه سیاسی اهل سنت هرچند پیش از این بر پایه کوشش شافعی از روش‌شناسی مدونی برخوردار شده بود، بر بنیاد کلامی مستحکمی استوار نبود. اصول اعتقادی جریانی که اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دادند، هنوز در چارچوبی منسجم و مستدل گردآوری و تدوین نشده بود. در غیاب این چارچوب، نه تنها اندیشه سیاسی بلکه نهاد بی‌بنیاد خلافت نیز یارای ایستادگی در برابر موج رو به گسترش تشیع و تهدیدهای آن را نداشت. معتزله اگرچه با شیعه مرزبندی داشتند؛ ولی عقل‌گرایی مانع از آن می‌شد تا بتوانند باورهای عموم اهل سنت را در منظومه‌ای گردآورند. در نبود بنیان نظری و در خلأ تئوریک، این اشعری بود که با دریافت ضرورت چنین کاری به آن همت گماشت و توانست جمعی پراکنده را با نام «اهل سنت» یکپارچه سازد و خلافت آنان را بر بنیانی قوی استوار سازد.

بر پایه پژوهش حاضر، اشعری کلام سیاسی اهل سنت را بر بنیاد سه اصل استوار کرد: محدودیت عقل در چارچوب نقل، آموزه کسب و در نهایت خلافت راشدین چونان الگوی آرمانی امامت. در بخش نخست اشعری با تعریف عقل به عنوان قیاس شاهد بر غایب،



نقش و کاربرد آن را به شناخت هست‌ها محدود کرد و آن را از شناخت احکام عملی و بایدها و نبایدها ناتوان دانست. این برداشت اگرچه امکان بهره‌بردن از عقل در فهم شریعت و تأیید و دفاع از آن را می‌پذیرد، با انکار مرجعیت آن در تشخیص حسن و قبح آن را در فهم تکالیف از کار می‌اندازد و به دلایل نقلی و سمعی وابسته می‌سازد. اشعری بر این اساس کاربرد عقل را چنان ضابطه‌مند ساخت که جایگاهی پسین و متأخر نسبت به نقل یافت و ناسازگاری آن دو تا حد امکان کاهش یافت.

آموزه کسب ابتکاری در میانه جبر و اختیار بود که در واکنش به دشواری‌ها فرا روی آنها و در راستای ارائه تفسیری سازگار از اختیار انسان با اراده و قدرت مطلقه خداوند مطرح شد. اشعری دفاع از اراده و قدرت مطلق خداوند را به بهای کاهش نقش اراده و قدرت انسان انجام داد؛ ولی آن را فدا نکرد. این آموزه همچون آموزه شیعی «امر بین الامرین»، اختیار نسبی انسان را در همه عرصه‌های زندگی از جمله سیاست شناسایی می‌کند. آموزه کسب نقش انسان در تعیین سرنوشت خویش را به کلی نفی نمی‌کند؛ بلکه آن را محدود می‌سازد. بر این اساس اراده انسان وابسته به اراده خداوند است و حق فراتر رفتن از محدوده‌ای را که شریعت برای آن مقرر کرده است، دارا نیست؛ بنابراین در عرصه سیاست نیز مکلف به پیروی از نظریه‌ای است که شریعت درباره خلافت پی‌ریزی کرده است.

بر پایه این بنیادها اشعری برای نخستین بار کوشید تا نظریه خلافت و امامت اهل سنت را تدوین کند. این نظریه از یک سو ناظر به گذشته و واقعیت خلافت در میان اهل سنت بود و از سوی دیگر به تداوم آن و مرزبندی با جریان‌های فکری رقیب به ویژه شیعه می‌اندیشید. بر پایه آموزه عدالت صحابه، منبع اصیل و الگوی او در پردازش این نظریه، رفتار و عملکرد سیاسی آنان به‌ویژه در دوران خلافت راشدین بود. او این دوران را چونان الگوی آرمانی برای شناخت مفهوم، ویژگی‌ها، شرایط، شیوه تعیین و قلمرو اقتدار امامت و خلافت معرفی کرد؛ ولی نظریه خود را به‌گونه‌ای سامان داد که بتواند واقعیت خلافت جاری بین اهل سنت را نیز توجیه کند. در این راستا او به تأویل تاریخ خلافت پرداخت تا همسویی آن را با نظریه خویش نشان دهد. کلام اشعری بدین‌سان در پیوند با قدرت پدیدار شد و تداوم ساختار و روابط قدرت را در چارچوب نظام خلافت تضمین کرد.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۲، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
- ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق عباس احسان، بیروت: دارالصادر، ۱۳۹۷ق.
- ابن عساکر، *تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابى الحسن الاشعري*، تصحيح سقا احمد حجازی، بیروت: دارالجيل، ۱۴۱۶ق.
- ابن فورک، محمد بن الحسن، *مقالات الشيخ ابى الحسن اشعري*، تحقيق و ضبط احمد عبدالرحيم السايح، قاهره: مكتب الثقافة الدينيه، ۲۰۰۵ م / ۱۴۲۵ق.
- اشعري، ابوالحسن، *الابانه عن اصول الديانه*، ط ۲، بیروت: دارالكتاب العربي، ۱۴۱۰ق / ۱۹۹۰م.
- \_\_\_\_\_، *استحسان الخوض في علم الكلام*، بیروت: بی نا، ۱۳۷۳ق.
- \_\_\_\_\_، *اللمع في الرد على الزيغ و البدع*، تحقيق الغرايه، قاهره: [بی نا]، ۱۳۷۴ق.
- \_\_\_\_\_، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، تحقيق هلموت ريتز، بیروت: دارالنشر فرانز شتايز، ۱۴۰۰ق.
- بدوی، عبدالرحمن، *تاریخ اندیشه های کلامی*، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
- *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر محمد کاظم بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۶۷.
- شریف، میر محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهیه و ترجمه زیر نظر نصر الله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- شهرستانی، عبدالکریم، *ملل و نحل*، تحقيق محمد سيدگيلاني، بیروت: دارالمعرفه، ۱۹۶۱ م / ۱۳۸۱ق.
- عابد الجابری، محمد، *تكوين العقل العربي*، ط ۶، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربيه، ۱۹۹۴.
- علوی، سعید بن سعید، *الخطاب الاشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الاسلامي*، بیروت: دارالمنتخب العربي، ۱۴۱۲.
- فیرحی، داود، *قدرت دانش مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
- کاکایی، قاسم، *خدا محورى (اکازیر و نالیزم) در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش*، تهران: حکمت،

۱۳۷۴.

- کرون، پاتریشیا، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن، ۱۳۸۹.
- موسی، جلال محمد عبدالحمید، نشاء الأشعریه و تطورها، بیروت: دارالکتب اللبنانی، ۱۹۷۵م/۱۳۹۵ق.

