



Examination of the Impact of Hadith on Theological Beliefs: A Case Study of Al-Mawardi and His Tafsir Al-Nukat wa Al-Uyun

Abdollah Mirahmadi ^{a*}, Zahra Hamidi ^b,

^a Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities, Khwarazmi University, Tehran, Iran

^b 4th level scholar of Rafiat Al-Mustafa seminary in Tehran, Tehran, Iran

KEYWORDS

Al-Mawardi, Tafsir Al-Nukat, Tafsir Al-Uyun, Mu'tazila, Ash'ari, Comparative Approach

Received: 08 November 2023

Accepted: 01 August 2024

Article type: Research Paper

DOI: 10.22034/thr.2024.2009439.1031

ABSTRACT

In this research, the biography and personality of Al-Mawardi are initially addressed, highlighting his notable contributions to both science and politics, and his numerous works in these fields. Following that, the opinions of prominent Sunni scholars regarding him are presented. Among these, some Ash'ari scholars, such as Ibn Salah and Al-Dhahabi, regard him as a Mu'tazilite and attribute certain beliefs to him. However, some scholars refute these claims, considering him to be of the Ash'ari school of thought. According to them, Al-Mawardi agreed with certain Mu'tazilite ideas while questioning others. This paper examines Al-Mawardi's inclination towards Mu'tazilite ideas, particularly regarding the absence of divine will in the commission of sins by individuals, the free will of individuals in creating good and evil deeds, the issue of predestination, and the rational judgment of good and evil. Additionally, Ash'ari concepts such as the creation of the Quran, the created nature of Paradise, and the vision of God are analyzed and critiqued through content analysis. Instances where Al-Mawardi agrees or disagrees with Mu'tazilite thought are also discussed. Furthermore, Al-Mawardi's interpretative views are compared with the fundamental principles of both the Ash'ari and Mu'tazila schools. In conclusion, these perspectives are summarized, and Al-Mawardi's viewpoints and school of thought are articulated. Generally, theologians and scholars like Al-Mawardi use rational and narration methods to explain and prove religious beliefs and respond to opponents' doubts. In this context, the most important source of narrated beliefs after the Holy Quran is the Hadith, which is duly considered in this research.

* Corresponding author.

E-mail address: mirahmadi_a@khu.ac.ir

©Author





بررسی تأثیر حدیث بر باورهای کلامی؛ مطالعه موردی: ماوردی و تفسیر النکت و العیون

عبدالله میراحمدی^{الف*}، زهرا حمیدی^ب

^{الف} دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، mirahmadi_a@khu.ac.ir
^ب دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه رفیعة المصطفی تهران، تهران، ایران، z.hamidi110@gmail.com

واژگان کلیدی	چکیده
ماوردی، تفسیر النکت و العیون، معتزله، اشاعره، رویکرد تطبیقی	<p>در این پژوهش ابتدا به‌طور مختص به زندگی نامه و شخصیت ماوردی پرداخته شده است که در زمینه علم و سیاست زبان زد بوده و آثار متعددی در این زمینه دارد. سپس سخنان بزرگان اهل سنت در مورد او بیان شده است. در این میان، برخی از اندیشمندان اشعری همچون ابن صلاح و ذهبی او را معتزلی می‌دانند و نسبت‌هایی را به او وارد می‌کنند. برخی اندیشمندان این سخنان را رد کرده و او را اشعری مذهب می‌دانند؛ از نظر آن‌ها ماوردی در برخی مسائل موافق اعتزال بوده و در برخی دیگر باورهای آن‌ها را زیر سؤال می‌برد. در این نوشته شواهد تمایل ماوردی به اندیشه‌های اعتزالی در مورد عدم اراده الهی در ارتکاب گناه توسط بندگان، اختیار بندگان در خلق افعال خیر و شر، مسئله قدر و حسن و قبح عقلی مورد بررسی قرار گرفته است. به اندیشه‌های اشعری مانند قائل بودن به خلق قرآن، مخلوق بودن بهشت و رویت خداوند به روش تحلیل محتوا پرداخته شده و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. مواردی را نیز که در آن ماوردی موافق یا مخالف با اعتزال است بیان شده است. همچنین دیدگاه‌های تفسیری ماوردی با اصول فکری اشاعره و معتزله تطبیق داده شده است. در پایان، جمع‌بندی این نظرها مطرح و دیدگاه و مذهب او بیان شده است. به‌طور کلی، متکلمان و اندیشمندانی مانند ماوردی در آثار خویش به شیوه عقلی - نقلی، به تبیین و اثبات عقاید دینی و پاسخ به شبهات مخالفان می‌پردازند. در این میان، مهم‌ترین منبع عقاید نقلی پس از قرآن کریم، احادیث است که در این پژوهش به آن ترتیب اثر داده شده است.</p>
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۸ مقاله علمی پژوهشی	

۱. مقدمه

علم کلام از کهن‌ترین علوم دینی و دانش‌های اسلامی است که مهم‌ترین رسالت آن تبیین و تثبیت عقاید دینی و پاسخ به پرسش‌ها و شبهه‌های دینی است. بهره‌گیری از روش عقلی و نقلی ویژگی برجسته دانش کلام است؛ بدین معنا که منبع عقاید، متون دینی یعنی قرآن و احادیث است و از طریق عقل می‌توان می‌توان به اثبات پاره‌ای از اعتقادات پرداخت. در این میان، اگر چه تعداد زیادی از آیات قرآن به تبیین و معرفی مسائل کلامی پرداخته است، ولی احادیث اهل بیت علیهم السلام به جزئیات آن می‌پردازد. از این روست که دانشمندان زیادی از دیرباز به در نظر گرفتن روش عقلی و نقلی و توجه به متون روایی به تبیین مسائل کلامی می‌پردازند.

* نویسنده مسئول:

یکی از این دانشمندان ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب معروف به ماوردی است که ایشان بصری و شافعی است که در همه علوم تبحر داشت. برخی از علمای گذشته با توجه به بیان عقایدش در برخی آثارش، مذهب اعتزلیت را به او نسبت می‌دهند و او را نزدیک به نظرات معتزلیون می‌دانند. مُعْتَزَلِه گروهی از متکلمان مسلمان اهل سنت است که معتقد به اصالت عقل در برابر نقل هستند. معتزله عقل نظری را بر آموزه‌های وحیانی حاکم می‌دانند. این اصل، ثمراتی در کلیت نظام فکری و عقاید دینی آنان به همراه داشته و برداشتی ویژه از توحید و عدل الهی به دست داده است و بدین رو، به تأویل آن دسته از متون دینی که به ظاهر، با عقل ناسازگار است، پرداختند. برخی همچون ابن صلاح وقتی وسعت دانش و شاخه‌های فراوانش را دیدند، نظرات او را ذکر کرده و او را از اعتزلیت دور دانستند اشاعره معتقد به جبر هستند و لذا به ایشان قدریه می‌گویند یعنی به قدر و تقدیر معتقدند. بر طبق نظر اشاعره همه اعمال انسانی مخلوق و معلول خداست و آدمی اختیار ندارد. بزرگ‌ترین اختلاف اشاعره و معتزله را باید در مورد دو مسأله توحید و عدل الهی جستجو نمود. بدین ترتیب که اشاعره بر توحید تکیه می‌کردند و از آن معتقد به جبر در رفتار آدمی شدند، اما معتزله توحید را به نحو دیگری تعریف کرده و از عدل الهی ضرورت آزادی و اختیار انسان را نتیجه می‌گرفتند. اشاعره معتقدند که قول به اختیار و فاعلیت انسان در واقع نفی توحید الهی است یعنی شرک است. بر این اساس گرایش ماوردی مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد.

ساختار پژوهش به این صورت است که ابتدا شخصیت ماوردی را معرفی می‌کند و سپس به دیدگاه‌های مختلفی که در خصوص گرایش ماوردی به اشعریت یا اعتزلیت وجود دارد پرداخته و دلایل آن‌ها را ذکر می‌کند. در ادامه دیدگاه‌های تفسیری ماوردی با اصول فکری اشاعره و معتزله مورد تطبیق قرار داده شده و تحلیل می‌گردد و در پایان یک جمع‌بندی ارائه می‌گردد.

در خصوص پیشینه تحقیق می‌توان به مقاله «نگارش‌ها و گرایش‌های سیاسی ماوردی» نوشته محمد نوری در سال ۱۳۷۵، همچنین مقاله «ماوردی، نگاهی به زندگی و آثار او» نوشته چنگیز پهلوان ۱۳۷۲، مقاله «واقع‌گرایی سیاسی اهل سنت و جماعت» اثر احمد بستانی ۱۳۹۵ و مقاله «تراز خداوند، عدالت از منظر ابوالحسن ماوردی» نوشته علی کاظمی و به مقاله «الماوردی بین السلفیه و الاعتزال» نوشته محمد الهاشمی اشاره کرد.

۲. معرفی شخصیت ماوردی و تفسیر وی

ابوالحسن علی بن محمد ماوردی در نیمه دوم قرن چهارم هجری در سال ۲۶۴ هجری قمری در شهر بصره به دنیا آمد. او تحصیلات آغازین خود را در بصره فرا گرفت و از شاگردان ابوالقاسم الصیمری بود و در خانواده‌ای فرهیخته بزرگ شد. در آن زمان او پیشگام جنبش علمی در بسیاری از زمینه‌ها بود و در آخرین روزهای بهار سال ۴۵۰ در بغداد درگذشت. (کمال الدین امام، ۱۴۰۰، ۱۰۴) ماوردی در فقه دارای مذهب شافعی است و در عقیده به اشاعره تمایل دارد و باوجود سلفی بودن ایشان، برخی او را در دو مسأله «خلق شر» و «قدرت انسان» نسبت اعتزلیت می‌دهند.

مطالعه او در زمینه‌های مختلف سبب شده بود که شهرت خوبی در زمان خود داشته باشد و در فقه سررشته خوبی داشت. همچنین یکی از بهترین مفسران در سده‌های متقدم بود. افزون بر این، آثار او از سبک ادبی خاصی برخوردار بود که نشان از استعداد ایشان در این زمینه بود. او زندگی خود را با فروتنی با مقام و موقعیت و ثروت خود و با بزرگواری پشت

سر گذاشت. رهبری شافعیان در زمان وی رشد کرد و فقها با نگاهی باشکوه دیدگاه‌های او را نقل می‌کردند. ماوردی در سیاست استعداد ویژه‌ای داشت. همچنین با توجه به قضاوت‌هایی که در شهرهای مختلف انجام داده بود لقب قاضی القضاة به او داده بودند. بنابراین باید گفت وی سیاستمدار درخشان، نویسنده ادیب، فقیه و از محققان کوشا در زمان خود است. (فؤاد عبدالمنعم، ۱۳۹۷، ۳)

باورهای سیاسی ماوردی در نظریه‌های حقوق عمومی مانند ساماندهی مقامات و مشروعیت انقلاب و انواع دولت‌ها نباید از چارچوب زمانی آن خارج شود وگرنه در این امر دچار خطا می‌شویم. او در زمان خلیفه القائم بامرالله به عنوان نماینده خلیفه به مأموریت‌های سیاسی فرستاده می‌شد و تبحرش در دانش‌های مختلف سبب شد که در زمینه سیاست نوشته‌هایی داشته باشد. افق‌های او به اندازه افق‌های فرهنگی این دوره گسترش یافت. او در قواعد عربی و زبان دانشمند بود و با فلسفه آشنا بود و در سیاست، جامعه و اخلاق سرآمد بود و در زمینه فقه، حدیث و تفسیر قرآن شریف آگاهی داشت. (کمال الدین امام، ۱۴۰۰، ۱۰۶)

تفسیر النکت والعیون ماوردی در میان اهل سنت از شهرت برخوردار است. در مقدمه این تفسیر مصنف بیان می‌کند که ماوردی در این اثر، به جمع میان اقوال و آرای مفسران و اندیشمندان گذشته و معاصر خود پرداخته و ضمن بررسی آن‌ها، به معانی محتمل نیز اشاره کرده است؛ بدین صورت که اقوال مختلف در تأویل آیه را آورده و به تفصیل آن‌ها پرداخته است. همچنین گاهی به توجیه و ترجیح برخی از اقوال پرداخته و در بسیاری فقط به نقل آن‌ها اکتفا نموده و بدون توضیح خاص رها کرده است. (ماوردی، بی تا، ۱/۶) ماوردی در این اثر، افزون بر تبیین لغوی آیات به تفسیر آیاتی پرداخته که معنا و تفسیر آن، از دید عموم مخفی می‌باشد و از تفسیر سایر آیاتی که معنای آن واضح بوده چشم‌پوشی کرده است. (همان، ۱/۶)

۳. دیدگاه‌های متفاوت اندیشمندان پیرامون گرایش ماوردی به اشعریت و اعتزال

برخی از اندیشمندان اهل سنت به معتزلی بودن ماوردی باور دارند. در این میان، حافظ بن صلاح مولف علوم حدیث و حافظ ذهبی تاریخ‌نویس اسلام، بیشترین تأکید را در خصوص معتزله بودن ماوردی بیان می‌کنند. سبکی در کتاب «طبقات الشافعیة» از حافظ بن صلاح می‌نویسد که آنچه ماوردی از اعتزال به آن افتخار می‌کند بیان کرده و می‌گوید من درباره ماوردی که خدا از او راضی باشد و متهم به اعتزال است به نتیجه‌ای نرسیدم و از او عذرخواهی می‌کنم. (سبکی، ۱۳۸۳، ۵/۲۷۰) از جمله کسانی که اعتزالیات را از ماوردی نفی می‌کند و شأن و منزلتش کمتر از کسانی که به او نسبت اعتزالیات داده‌اند نمی‌باشد تاج الدین سبکی است که سیوطی و داوودی در طبقات مفسرین از او نام برده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۳، ۷۲) و حافظ ابن حجر که در لسان المیزان از ماوردی دفاع کرده است و می‌گوید شایسته نیست که اسم اعتزال بر او اطلاق گردد. (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰، ۴/۲۶۰)

سپس ذهبی در نسبت دادن ماوردی به اعتزالیات در کتابش «میزان اعتدال» بر ابن محمد با قضاة ابوالحسن می‌گوید: او صادق هست ولی معتزله است. (ذهبی، بی تا، ۳/۱۵۵) ذهبی نسبت خود را به طور کلی و بدون استناد به مدرک و بدون دلیل به ماوردی وارد کرده است. ذهبی همچنین در کتاب خود به نام «سیر أعلام النبلاء» کلام ابن صلاح را نقل می‌کند که او به اعتزال نسبت داده می‌شود و من پیشتر از او عذرخواهی می‌کردم تا زمانی که یافتم او گاهی اوقات اقوال آن‌ها را انتخاب می‌کند. (ذهبی، ۱۳۷۵، ۲۴/۶۸) برای نمونه در تفسیر خود می‌گوید: خداوند عبادت بت‌ها را نمی‌خواهد و در مورد آیه «جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينًا» (الانعام، ۱۱۲) گفت: حکم کردیم به اینکه آن‌ها دشمنان

هستند یا آن‌ها را در دشمنی رها کردیم و مانع آن‌ها نشدیم. (ماوردی، بی تا، ۱/۵۵۴) پس تفسیر او ضرر بزرگی زده است. سبکی از قول ابن صلاح بیان می‌کند که او نسبتش با معتزله را کتمان کرده است، اما در خلق قرآن با آن‌ها موافق نیست، ولی در قدر (سرنوشت) نیز موافق آن‌هاست. (سبکی، ۱۳۸۳، ۵/۲۷۰) همچنین در مورد قول خداوند متعال که فرمود: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (القمر، ۴۹) می‌گوید: یعنی به حکم سابق. (ماوردی، بی تا، ۴/۱۴۳)

به نظر می‌رسد بنا به دلایلی ذهبی نظر خود را - نسبت دادن ماوردی به اعتزالییت - بر طبق نظر ابن صلاح بنا نموده است: اول اینکه اکثر سخنان او در منتسب کردن ماوردی همان سخنان ابن صلاح است، خواه آنچه را که در کتاب میزان به طور مختصر بیان کرده یا آنچه را که در سیر اعلام النبلاء به صورت مفصل بیان کرده است. دوم: آنچه که از ادله در انتساب ماوردی به اعتزالی بودن ذکر کرده در تفسیرش موجود است که جز مواردی بیشتر نیست. مساله انتساب ماوردی به اعتزالی را ابن صلاح و اسهب در تفصیلش ذکر کرده‌اند و برخی از ادله را آورده‌اند نه همه آن. با این وجود پوشیده نیست که ذهبی متاخر از وفات حافظ بن صلاح است.

تاج الدین سبکی می‌گوید: علی بن محمد بن حبیب، امام جلیل القدر و معروف به ماوردی است، در مذهب دست بالایی داشت و تسلط کامل در همه علوم داشت. (کمال الدین امام، ۱۴۰۰، ۱۰۶)

سیوطی در شرح حال ماوردی در طبقات مفسرین نظر ابن سبکی را بیان می‌کند که معتقد است او معتزلی نیست، ولی قائل به قول قدر می‌باشد و این بلایی است که بر اهل بصره غلبه پیدا کرد. (سیوطی، ۱۴۰۳، ۷۲)

حافظ بن حجر در لسان المیزان در شرح حال ماوردی می‌گوید: علی بن محمد قاضی القضاة ابوالحسن ماوردی فی نفسه صادق است اما او معتزلی می‌باشد، اگرچه سزاوار نیست او را معتزلی مطلق بنامیم (عسقلانی، ۱۳۹۰، ۴/۲۶۰) و ذهبی می‌گوید چنین اجازه ای نداریم و بیان می‌کند که مذهب او شافعی است. (ذهبی، ۱۳۷۵، ۱۸/۶۴)

یاقوت حموی در مورد ماوردی می‌گوید: ماوردی در سال چهارصد و پنجاه درگذشت، او دانشمند درخشانی بود که در مورد فروع، شافعی و در اصول معتزلی بود؛ بنابر آن چه که من از آن آگاه نیستم. (یاقوت حموی، ۱۳۸۱، ۱۵/۵۳). روشن است که یاقوت حموی زودتر از سبکی و حافظ بن حجر وفات یافته است و وفات او در سال ۶۲۶ق بوده است و دلیل این که کلامش با تاخیر بیان شد این بود که به مسئله نسبت دادن ماوردی به اعتزالی بودن متعلق است که وی به جای موافقت یا تأیید آن را ذکر کرد.

داوودی صاحب کتاب طبقات المفسرین در ترجمه خود بیان می‌کند که ماوردی در همه اصول موافق آن‌ها نبود و در برخی چیزها از جمله این که بهشت مخلوق است مخالف است، در قول قدر موافق آن‌ها بود و این بلایی بود که بر بصریون غلبه پیدا کرد (داودی، ۱۴۰۳، ۱/۴۲۸). سپس کلام سبکی را که سیوطی از او در طبقات المفسرین نقل کرده است، بیان می‌کند.

۴. شواهد تمایل ماوردی به اندیشه‌های اعتزالی از نظر برخی اندیشمندان

آنچه در تفسیر ماوردی ذکر شده است در آیاتی است که اهل تفسیر اشاعره و معتزله در آن با هم اختلاف دارند. در واقع تفسیر او به صراحت به این موارد نپرداخته است و شاید مقصود او بیان آنچه که اعم از حق و باطل و همچنین بیان دیدگاه‌های مخالف و موافق است، باشد. به همین دلیل از اقوال شبیه این موارد وارد شده و به او نسبت اعتزالی داده

شده است. در این بخش شواهدی که برخی از اندیشمندان اهل سنت در تمایل ماوردی به اصول معتزله ذکر کرده‌اند، مورد اشاره قرار می‌گیرد:

۱.۴. عدم اراده الهی در ارتکاب گناه توسط بندگان

یکی از دیدگاه‌های ماوردی که از نظر این صلاح مطابق با اصول اعتقادی معتزله‌اند عبارت است از آنکه خداوند پرستش بت‌ها را نمی‌خواهد. معنایش این است که بنابر اصول معتزله خداوند گناهان را برای بندگان اراده نمی‌کند و این مسئله فرعی است که ذیل اصل عدل نزد آن‌ها قرار می‌گیرد که توسط ابن صلاح بیان شده است. (سبکی، ۱۳۸۳، ۵/۲۷۰؛ ماوردی، ۱۴۱۲، ۱/۵۵۴)

۲.۴. اختیار بندگان در خلق افعال خیر و شر

شاهد دومی که ابن صلاح در تأیید اعتزالی بودن ماوردی ذکر می‌کند چنین است: خداوند شر را خلق نمی‌کند. این هم مسئله فرعی است که ذیل اصل عدل قرار می‌گیرد و این یعنی اینکه خداوند قبیح را انجام نمی‌دهد. افزون بر این ابن صلاح می‌گوید: ماوردی در مورد آیه «وَكذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ ... *» و این گونه برای هر پیامبری دشمنانی از شیاطین انس و جن قرار دادیم» (الانعام / ۱۱۲)، می‌گوید: در «جعلنا» دو وجه وجود دارد: اول: به این معنا که حکم ما این است که آن‌ها دشمن هستند. دوم: ما آن‌ها را بر دشمنی رها کردیم و مانع آن‌ها نشدیم. (سبکی، ۱۳۸۳، ۵/۲۷۰؛ ماوردی، ۱۴۱۲، ۱/۵۵۴)

۳.۴. باور به قدر

سومین شاهی که ابن صلاح در مورد ماوردی ذکر کرده، در جایی که سبکی از آن نقل می‌کند موافقت کردن او با معتزله در مسأله قدر است و این همان بلایی است که بر بصریون غلبه پیدا کرد که دچار نقص و عیب شدند. (سبکی، ۱۳۸۳، ۵/۲۷۰)

حافظ ذهبی نیز در خصوص نظر ماوردی درباره قدر، مطلبی می‌گوید که ابن صلاح نگفته است. از نظر او، ماوردی با معتزله در قدر موافق است و قول ماوردی در مورد آیه «أَنَا كُلِّ شَيْءٍ خَلْقَاهُ بِقَدْرِ...» (القمر / ۴۹) را به عنوان شاهد می‌آورد؛ یعنی به حکم سابق که مدلول این عبارت در تفسیرش می‌آید. (ذهبی، ۱۳۷۵، ۱۸/۶۴)

۴.۴. باور به حسن و قبح عقلی

از نظر حافظ بن حجر، در مورد وجوب احکام که آیا وجوبش از شرع به دست می‌آید یا عقل، ماوردی معتقد است که با عقل به دست می‌آید. این مسأله فرعی است که در اصل عدل داخل می‌شود که همان مسأله حسن و قبح عقلی است. ابن حجر معتقد است مسائلی که معتزله بر آن توافق دارند و معروف است مسئله وجوب احکام و عمل به آن است که آیا از شرع استفاده می‌شود یا عقل که این مذهب می‌گوید از عقل استفاده می‌شود و مسائل دیگری که در تفسیرش و غیر آن یافت می‌شود (از آن جمله) همانا او در تفسیر سوره اعراف به انشاء عبادت بت‌ها اشاره می‌کند و بالاترین اجتهاد او در مقالات معتزله است. (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰، ۳/۱۵۵)

۵. ارزیابی شواهد معتزلی بودن ماوردی با اصول فکری اشاعره و معتزله

در این بخش با مراجعه مستقیم به تفسیر ماوردی، به راستی آزمایی شواهد مورد ادعای ابن صلاح، ذهبی و ابن حجر در تمایل ماوردی به اعتزال می‌پردازیم. سپس دیدگاه اندیشمندان شاخص اشعری و معتزلی را جهت تایید و رد این مسائل بازگو می‌کنیم.

۵. ۱. تحلیل شاهد عدم اراده الهی در ارتکاب گناه توسط بندگان

چنان که پیشتر بیان شد حافظ بن صلاح آن چه را که ماوردی در تفسیر سوره اعراف می‌گوید: همانا خداوند عبادت بت‌ها را نمی‌خواهد سپس چنین بیان می‌کند: موضع سخن ما از آیه قول خداوند است که می‌فرماید: «وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» (الاعراف / ۸۹)، ماوردی در تبیین آن دو قول را ذکر می‌کند: اول: بازگشت به قریه (روستا) فقط به خواست خدا است، چنان که برخی متکلمان این را گفته‌اند. دوم: قول جمهور است، برمی‌گردیم به ملت کفر و عبادت بت‌ها.

سپس بیان می‌کند که اگر گفته شده که خدا عبادت بت‌ها را نمی‌خواهد، پس وجه این سخن از شعیب چیست؟ به این پرسش به سه صورت پاسخ داده شده است: اول: در ملت آن‌ها تعبد به بت‌ها جایز نیست. دوم: اگر او عبادت بت‌ها را بخواهد، پس عبادت او اطاعت خدا خواهد بود زیرا او خواسته است، مانند تعظیم سنگ حجراالاسود. سوم: این قول از شعیب بنابر تبعید (بعد) و امتناع است مانند قول خداوند متعال «حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» و قول آن‌ها تا کلاغ خاکستری. (ماوردی، بی تا، ۳۹-۲/۴۰).

برخلاف دیدگاه ماوردی، اشاعره بر این باورند که اگر گفته شده که خداوند عبادت بت‌ها را نمی‌خواهد پس دلیل این سخن چیست، زیرا مسلم است که خداوند عبادت بت‌ها را نمی‌خواهد و این همان عین مذهب معتزله است. فخر رازی در خصوص این آیه می‌گوید: اصحاب ما به این آیه تمسک کرده و می‌گویند خداوند کفر را می‌خواهد و معتزله تمسک می‌کنند به آن بنا بر این که خداوند جز خیر و صلاح نمی‌خواهد. (فخر رازی، ۱۴۰۱ق، ج ۷، ص ۱۸۵) ابوحیان در تفسیرش می‌گوید که مذهب معتزله قائل است به این که کفر و ایمان به خواست و مشیت الهی نیست. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۸۵-۱۸۷) زمخشری هم در تفسیرش ذیل آیه «الا ان يشاء الله» می‌گوید خداوند متعال اگر بخواهد مؤمنان را به کفر برمی‌گرداند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳/۷۶) ولی ابن منیر آن را رد می‌کند.

معتزله معتقدند که بنده قادر است افعال خیر و شر را خلق و ایجاد کند و در جهان آخرت از نظر ثواب و عقاب مستحق همان چیزی است که انجام داده و خداوند متعال برای افزودن شر و بی‌عدالتی منزه و پاک است و این کار کفر و گناه است، زیرا اگر ظلم خلق کند ظالم است همان‌طور که اگر عدل ایجاد کند عادل است. از نظر آن‌ها خداوند جز خیر و صلاح انجام نمی‌دهد و این از جهت حکمت رعایت صلاح بندگان بر خداوند واجب است. (ر.ک. سفارینی، ۱۴۱۱ق، ۱/۷۶)

بنابراین ماوردی در این مسأله موافق معتزله است و معتقد است خداوند کفر را برای بنده اش نمی‌خواهد، زیرا بر خداوند اصلح واجب است. حال آنکه اشاعره می‌گویند که خداوند کفر را برای بندگانش می‌خواهد، زیرا او مالک همه چیز است و در همه چیز به تنهایی تصرف دارد؛ چنان که می‌فرماید: «لَا يُسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْتَلُونَ» (الانبیاء / ۲۳) که ممکن است خداوند چیزی بخواهد ولی راضی به آن نباشد: «و لا يرضى لعباده الكفر» (الزمر / ۷) و این خواستن موجب

جواز آن نیست.

۲.۵. تحلیل شاهد اختیار بندگان در خلق افعال خیر و شر

پیشتر سخن حافظ بن صلاح ذیل آیه «جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» و دو وجه در تبیین «جعلنا» بیان کردیم. از نظر آلوسی، ظاهر آیه موافق قول اهل سنت است. همانا خداوند متعال خالق شر است، خالق خیر هم است. معتزله در نصوص مختلف خود بیان می کنند که «جعلنا» مثل خلینا یا صیرنا یا امرنا یا اخبرنا یا احکما و... است، تأویلات معتزله غلبه پیدا کرده است. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۸/۴)

فخر رازی در تفسیر این آیه می گوید: خداوند آن ها را دشمن رسول خدا قرار داده و تردیدی نیست که این دشمنی کفر و معصیت است، بنابراین خالق خیر و شر و طاعت و معصیت و ایمان و کفر خداوند است. جیانی جواب می دهد که منظور از این جعل حکم مثل جایی است که وقتی فردی می خواهد به کفر انسان حکم دهد می گوید: اِنَّ کفره، یا از عدالتش بخواهد خبر دهد: اِنَّ عدله، در اینجا هم که خداوند می خواهد بفرماید برای رسول دشمنان است؛ بنابراین می فرماید: اِنَّ جعلهم اعداء.

ابوبکر الاصم می گوید چون خداوند حضرت رسول (ص) را برای جهانیان فرستاد و او را مختص به آن معجزه کرد، پس به او حسادت کردند و این حسادت سبب دشمنی شد پس این تأویل (جعلهم اعداء) مانند این قول است «فأنت الذی صیرتهم لی حسدا» که این پاسخ ضعیف است. (فخر رازی، ۱۴۰۱ق، ۱۶۰-۱۶۱/۷)

ابوحیان می گوید: ظاهر در جعلنا همان مصیرهم اعداء الانبیاء است و این عداوت کفر و معصیت است که خداوند خلق کرده است، معتزله هم چنین تأویلی دارد. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ۴/۲۰۷) زمخشری هم «خلینا بینک و بین اعدائک» را معتقد است و برخی تأویلات دیگر.

از نظر معتزله عدل همان چیزی است که حکمت آن را اقتضا می کند که صدور فعل بر حسب مصلحت است. یعنی همه افعال خداوند حسنه است و او دچار قبیح نمی شود و بر آن چه که بر او واجب است خللی وارد نمی کند. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱/۵۲)

بنابراین ماوردی در این مسأله موافق قول معتزله است که خداوند شر را خلق نکرده است. حال آنکه قول اشاعره این است که خداوند تعالی خالق خیر و شر است.

۳.۵. تحلیل شاهد باور به قدر

چنان که بیان شد حافظ ابوعمرو بن صلاح معتقد است که ماوردی در مسأله قدر موافق معتزله است. برای مناقشه این نسبت تبیین دیدگاه اندیشمندان اشعری و معتزلی امری ضروری است.

۳.۵.۱. جایگاه قدر از دیدگاه اشاعره و معتزله

جمهور اندیشمندان متقدم اشاعره افزون بر این که قدر را ثابت می کنند و عبد را فاعل حقیقی می دانند و دارای قدرت حقیقی، اما اسباب طبیعی را که شرع و عقل بر آن دلالت می کند رد نمی کنند؛ مانند ایجاد ابرها با باد، بارش باران با ابر و غیره. بنابراین خداوند متعال قدرت عبد و اراده و فعل او را خلق می کند، پس مشیت بنده را اثبات می کند که مشیت او نیست مگر به مشیت الهی.

سفارینی از اندیشمندان اشاعره در لوامع الانوار می‌گوید: قدریه دو گروه هستند: غلوکنندگان و پایین‌تر از آن. اما غلوکنندگان کسانی هستند که سبقت قلم به اشیاء و امور قبل از وجودشان برای خداوند را انکار می‌کنند. آن‌ها معتقدند همانا خداوند امور را ازلی مقدر نکرده است و علمش به آن مقدم نمی‌شود و تعلق نمی‌گیرد. همچنین معتقدند که خداوند به بندگان امر می‌کند، ولی نمی‌داند که چه کسی عمل می‌کند و چه کسی عصیان و نمی‌داند چه کسی وارد بهشت می‌شود و چه کسی وارد جهنم، تا اینکه آن فعل را انجام دهد و بعد از این که انجام داد علمش شامل حال او می‌شود. یعنی عمل سعید و شقی که انجام می‌شود ابتدائاً به آن آگاه می‌شود بدون این که علمش بر آن مقدم باشد، پس عمل او بر آن چه مقدر شده نیست، بلکه یک امر ابتدایی است و هر گاه فردی اراده کند که عملی انجام دهد در نفس او آن چه اراده شده مقدر می‌شود و عمل واقع می‌شود همان طور که در نفس او مقدر شده، چه بسا آن چه مقدر شده در خارج ظاهر می‌شود و این تقدیر نامیده می‌شود. (سفارینی، ۱۴۱۱ق، ۱/۲۹۹)

برای قضاوت درست در مورد معتزله، برخی از اقوال بزرگان آن‌ها را در مسأله قدر و خلق افعال بندگان را بیان می‌کنیم. در بین آن‌ها به قاضی عبدالجبار معتزلی و زمخشری می‌پردازیم که این دو در اقامه حجت بر آن‌ها کفایت می‌کند و اشاعره با آن‌ها مخالفت کرده‌اند.

قاضی عبدالجبار می‌گوید: یکی از چیزهایی که دلالت می‌کند بر این که خداوند متعال خالق افعال بندگان نیست این است که برخی از افعال بندگان ظلم و جور است پس اگر خداوند خالق این افعال باشد لازمه‌اش ظالم بودن خداوند است و خداوند متعال علو و کبیر است و عاری از این چیزهاست. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ۲۴۵)

زمخشری می‌گوید: برخی از شما کفر می‌آورد و آن را انجام می‌دهد و برخی ایمان آورده و فاعل آن است و خداوند عالم به کفر و ایمان شما و عمل‌تان است که علم خداوند حکیم سبقت بر کفر و ایمان بندگان دارد. پس خداوند عالم به قبح قبیح است و همه افعال خداوند حسنه است و این که فاعل قبیح، قبح را خلق می‌کند، ولی خودش دارای وجه حسن است اگر چه بر ما پوشیده باشد، همان طور که حسن بسیاری از مخلوقاتش بر ما پوشیده است و از حکمت آن خبر نداریم. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴/۱۰۴)

یکی از آیاتی که هم اشاعره و هم زمخشری به آن تمسک می‌کنند آیه «قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ و ما تعملون» (الصافات/۹۶ و ۹۵) است، زیرا خداوند عبادت و نحت را به آن‌ها اضافه می‌کند. پس فرمود: أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ؟ و آن‌ها را مذمت می‌کند، اگر عبادت متعلق به آن‌ها نباشد، نشان دهنده حسن اضافه به آن‌ها و مذمت کردن آن‌ها بر آن است. زمخشری می‌گوید که خداوند متعال جوهر افعال را می‌آفریند و اشکال و صورت‌هایش بر بندگان حمل می‌شود. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳/۳۰۴-۳۰۵)

در مورد آیه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» گفته شده که نص صریح در موضع تنازع و خلاف است. قاضی عبدالجبار می‌گوید که ظاهر این آیه ترک شده، زیرا خداوند متعال از اشیاء است ولی خودش خلق نشده است. پس به ظاهر آیه تعلق نمی‌گیرد و این آیه برای مدح است. در مورد افعال بندگان که در آن کفر و الحاد و ظلم باشد مدحی نیست، پس تعلق به ظاهرش حسن نیست. گفته شده که این آیه مانند آیه‌ای است که در قصه بلقیس است: «وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» (النمل/۲۳) در صورتی که در اینجا هم همه اشیاء را نیاورد. زمخشری درباره این آیه سکوت کرده است با این که برخلاف روش اوست. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ۳۸۳)

۵. ۳. ۲. ارزیابی دیدگاه ماوردی پیرامون مسأله قدر

برای پی بردن به دیدگاه‌های ماوردی پیرامون مسأله قدر که آیا موافق گفته‌های معتزله است یا نه به سخنان او در تفسیرش بیان می‌شود.

۱. ماوردی در تفسیر آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (الصافات/۹۶) دو وجه در نظر می‌گیرد: اول اینکه خداوند شما را خلق کرد و عمل شما را خلق کرد. دوم این که خداوند شما را و بت‌هایی را که ساخته‌اید خلق کرد. (ماوردی، بی تا، ۳/۴۱۹) قول اول، قول اشاعره است و قول دوم، قول معتزله است، پس ماوردی در اولی موافق اشاعره و در دومی موافق معتزله است.

۲. توصیف ماوردی در آیه «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأُذُنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي...» (المائده/۱۱۰) ناظر به قول تخلق به معنای انجام و تصور خاک به صورت پرنده است، زیرا خلق فعل به معنای انجام دادن آن به صورت هدف دار و مقدر است نه با لهو و خطر، به همین دلیل برخی افعال الهی مخلوق هستند چون با قصد و تقدیر هستند و برخی از افعال بندگان هم مخلوق هستند زیرا با هدف و تقدیر می‌باشند، اما نه همه افعال آن‌ها که از قول - برخی افعال بندگان مخلوق است - نظر قول معتزله به نظر می‌آید.

۳. دو قول از ماوردی در تفسیر آیه «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ...» (النساء/۷۹) ذکر شده است: اول: یعنی به گناه تو و دوم: به فعل تو. (ماوردی، بی تا، ۱/۴۰۸). پس از قول دوم باز هم نظر معتزله فهمیده می‌شود، ولی صریح نیست.

با توجه به آن چه گفته شد، ماوردی موافق تام معتزله نیست و کلامش آشکار و صریح نیست و از تلبسی برخوردار است که فقط اهل علم به آن پی می‌برند.

۵. ۴. تحلیل شاهد باور به حسن و قبح عقلی

فراتر از مسائل سه گانه که از مهم‌ترین مسائلی است که ماوردی را به معتزله بودن منسوب می‌کنند، دو مسأله حسن و قبح عقلی و وجوب عقلی احکام نیز وجود دارد که ابن حجر به موافقت ماوردی در این دو با معتزله معتقد است. (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰، ۴/۶۰)

مسأله حسن و قبح عقلی ذیل اصل عدل قرار می‌گیرد که معتزله راه شناخت آن را عقل می‌داند نه شرع. در این راستا ماوردی به آیات زیر استناد می‌کند:

۱. «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ...» (الاعراف/۱۵۷) از نظر او، «يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ» همان حق است و «يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ» به معنی باطل است. اما این که حق، معروف نامیده شد چون در عقول صحیح است و منکر باطل نامیده شده است، زیرا منکر صحت در عقول است. (ماوردی، بی تا، ۱/۶۳)

این قول معتزله هم هست که امر به معروف و نهی از منکر نزد آن‌ها در صورت امکان و قدرت بر آن واجب است، با زبان و دست و شمشیر هر گونه که مقدور است. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ۲۴۱)

۲. در تفسیر آیه «الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (التوبه/۶۷) ماوردی در منکر و معروف دو وجه قائل است: منکر همان چیزی

است که عقل آن را شر می‌داند و معروف هر چیزی است که عقل آن را خیر می‌شناسد. (ماوردی، بی‌تا، ۲/۲۰۱) این همان قول معتزله است در صورتی که اشاعره ملاک را شرع می‌دانند.

۳. همچنین ماوردی در آیه «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَبِئْسَ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُودٍ» دو وجه بیان می‌کند. نخست: کسی که هدایت می‌شود، نفسش را هدایت می‌کند. دوم: با علم به حق هدایت می‌شود، پس با عقل هدایت می‌کند. (ماوردی، بی‌تا، ۲/۲۰۱)

با توجه به این شواهد، ماوردی در حسن و قبح عقلی موافق معتزله است. این مسأله جزئی از جزئیات اصل عدل نزد معتزله است.

۶. شواهد تمایل ماوردی به اندیشه‌های اشعری از نظر برخی اندیشمندان

در این بخش به مهم‌ترین مسائلی که از نظر برخی اندیشمندان نشان می‌دهد ماوردی با معتزله مخالف است بیان می‌کنیم. حافظ بن صلاح که بیشترین نسبت‌ها را به ماوردی در مورد معتزله بودن وارد می‌کند، بیان می‌کند که او معتزلی مطلق نیست و در برخی مسائل با آن‌ها مخالف است که به آنها اشاره می‌شود.

۶.۱. شاهد باور به قدیم بودن قرآن

از نظر ابن صلاح، ماوردی در مسئله خلق قرآن با معتزله مخالف است که این مسأله فرعی داخل در اصل عدل می‌شود. دلیل آن را از تفسیر ماوردی بیان می‌کند. تفسیر او در آیه «مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ» (الانبیاء / ۲) دلالت بر این سخن می‌کند که پس از کلمه «محدث» آنچه نازل شده ابتدای تلاوت برای سوره بعد از سوره است. یعنی نزول و تلاوت از جانب جبرائیل بر حضرت رسول (ص) بوده است؛ نه این که مخلوق باشد. (ماوردی، بی‌تا، ۳/۳۶) ابن سبکی و سیوطی نیز چنین چیزی را بیان می‌کنند. سبکی در کتاب طبقات الوسطی می‌گوید: حقیقت این است که همانا او معتزلی محض نیست، همان‌طور که برخی چنین گمان کرده‌اند ولی در قول به قدر موافق معتزله است. (سبکی، ۱۳۸۳، ۵/۲۷۰؛ سیوطی، ۱۴۰۳، ۷۲)

۶.۲. شاهد باور به مخلوق بودن بهشت

طبق دیدگاه ابن صلاح، ماوردی در قول معتزله که می‌گویند بهشت مخلوق نیست مخالفت می‌کند، پس طبق نظر وی بهشت مخلوق است که داوودی در طبقات خودش این سخن را از او ذکر می‌کند که پیشتر به آن اشاره شد. (داوودی، ۱۴۰۳، ۱/۴۲۸)

۶.۳. شاهد باور به رؤیت حسی خداوند در روز قیامت

معتزله مسأله رؤیت خداوند متعال، دیدن خدای متعال در آخرت را نفی می‌کند، اما اشاعره معتقدند که خداوند در روز قیامت دیده می‌شود. از نظر ابن صلاح، ماوردی در این مسأله موافق اشاعره است و در تفسیر آیه «وَجُوهٌ يُّوَمِّدُ نَاصِرَةٌ؛ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (القیامة / ۲۲ و ۲۳) بیان می‌کند منظور از آن نظر به پروردگارش در روز قیامت است. (ماوردی، بی‌تا، ۴/۳۶۱)

۷. ارزیابی شواهد اشعری بودن ماوردی با اصول فکری اشاعره و معتزله

در این بخش مواردی را که ماوردی با معتزله موافق نیست و آن را تایید نکرده است بیان می‌کنیم و آن را با اصول فکری اشاعره و معتزله تطبیق می‌دهیم.

۷.۱. تحلیل شاهد باور به قدیم بودن قرآن

چنان که پیشتر بیان شد ماوردی در مسأله خلق قرآن با اشاعره موافق است، حال آن که معتزله قائل به خلق قرآن هستند. بنابر عقیده متکلمان معتزلی، صفت «متکلم» یکی از صفات خداوند است که آن را از صفات فعل دانسته و خداوند را فاعل کلام می‌شمرند. (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲م، ۷/۵۶) از نظر آن‌ها قرآن، یکی از مصادیق کلام خداوند متعال و وحی اوست که مخلوق و حادث است و خداوند، آن را بر پیامبر خود نازل کرده تا نشانه و دلیلی بر نبوت او باشد. (ابی هاشم، ۱۴۲۲ق، ۵۲۸)

قاضی عبدالجبار در این زمینه می‌نویسد: مذهب ما [معتزله] این است که قرآن، کلام خداوند تعالی و وحی اوست و مخلوق و حادث می‌باشد و خداوند آن را بر پیامبر خود نازل کرده است، تا نشانه و دلیلی بر نبوت او باشد. (همان)

همچنین محمود ملاحمی خوارزمی که از بزرگان معتزله در قرن ششم است، می‌نویسد: بزرگان معتزله معتقدند که قرآن، فعلی از افعال خداوند متعال است که برای تأمین مصالح بندگان آن را بیان کرده است. ربّ و خالق قرآن، خداست و قرآن مانند سایر افعال مخلوق اوست. (ملاحمی خوارزمی، ۲۰۱۰م، ۱۷۹)

دلیل مخالفت ماوردی با معتزله در این مسأله، تفسیر او از آیه «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ» (الانبیاء/۲) است که می‌گوید: بعد از کلمه «محدث» آن چه نازل شده ابتدای تلاوت برای سوره بعد از سوره و آیه بعد از آیه است. همان طور که خداوند آن را هر چند وقت یکبار نازل کرد و مراد از آن این است که: او در حال نزول و تلاوت از جبرئیل بر محمد رسول الله است نه آن مخلوقی که معتزله می‌گوید. (ماوردی، بی تا، ۳/۳۶)

این یکی از مسائلی است که ماوردی با معتزله مخالفت می‌کند و همان قول اشاعره را قبول دارد که می‌گویند قرآن مخلوق نیست بلکه کلام الله است. بر اساس نظریه خلق قرآن - در برابر نظریه قدیم و ازلی بودن آن - قرآن مخلوق خدا است و نباید قدیم پنداشته شود. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ۳۵۷) مدافعان این نظریه، قرآن را همان اصوات و حروف منظمی می‌دانند که خداوند در قالب وحی بر پیامبر (ص) نازل کرده است. (قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۹۶۲م، ۷/۵۶) در تقابل با این نظریه، گروهی از متکلمان و اهل حدیث، قرآن را قدیم دانسته و آن را از صفات ذاتی خداوند به حساب می‌آورند. (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۸/۹۲) این گروه قرآن را معنای ازلی (نه اصوات و حروف منظم) به حساب می‌آورند که حقیقت واحدی برای کتاب‌های آسمانی است. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ۳۵۷) به باور آنها، قرآنی که خوانده و شنیده می‌شود، حادث و حاکی از کلام قدیم خدا است. (همان)

۷.۲. تحلیل شاهد باور به مخلوق بودن بهشت

از نظر معتزله بهشت و جهنم پس از این جهان آفریده می‌شوند و ایجاد آن‌ها قبل از قیامت لغو و بیهوده است، خداوند حکیم است و کار بیهوده نمی‌کند. از مسائلی که در آن ماوردی مخالف معتزله است مسئله مخلوق بودن بهشت است، که فقط ماوردی این مسأله را ذکر کرده است. (داوودی، ۱۴۰۳، ۱/۴۲۸)

ابوهاشم جبائی از سران فرق معتزلی در این باره می‌گوید: محال است که بهشت و جهنم وجود داشته باشند، زیرا

قبل از قیامت عالم فانی می‌شود و لازمه این فناء محال بودن وجود کنونی بهشت و جهنم است. (معتزلی، ۱۳۷۸ق، ۱/۱۰۹)

هشام بن عمرو فوطی از سران معتزله و بنیانگذار فرقه هشامیه، انکار وجود بهشت و جهنم را با فتوی به کفر معتقدین به وجود آن بیان می‌کرد. (مبلغی آبادانی، ۱۳۷۳، ۳/۳۰۸) همچنین پیرامون مذهب معتزله در مورد مخلوق بودن بهشت می‌توان به سخن زمخشری در تفسیر آیه «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...» (البقره / ۲۵) اشاره کرد که می‌گوید در مخلوق بودن یا نبودن بهشت اختلاف است.

درباره قول زمخشری که مخلوق بودن بهشت را امری اختلافی می‌داند، باید گفت از اسلوب و روش‌های او در یاری کردن مذهب معتزله این است که اعتقادش را صریحاً بیان نمی‌کند بلکه مقدمه چینی می‌کند، سپس با روش‌های خاص تلاش می‌کند که به بعضی از آن چه که مذهب معتزله به آن اعتقاد دارد، اشاره کند.

طحاوی در عقیده‌اش می‌گوید: جنت و نار مخلوق هستند هرگز فانی نمی‌شوند، خداوند بهشت و دوزخ را پیش از خلقت آفرید. (ابن ابی العز الحنفی، ۱۴۲۶ق، ۴۸۴) ابن ابی العز حنفی شارح اشعری نیز می‌گوید: اشاعره اتفاق نظر دارند که بهشت و دوزخ مخلوق هستند و اکنون موجودند، اما معتزله آن را انکار می‌کنند و می‌گویند خداوند روز قیامت آن را ایجاد می‌کند. معتقدند خلق بهشت پیش از جزا امری بیهوده است، زیرا باید مدت طولانی معطل بماند. سپس نصوصی را که دلالت بر مخلوق و موجود بودن بهشت می‌کند می‌آورند؛ مانند آیه «أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران / ۱۳۳)؛ ابن ابی العز حنفی، ۱۴۲۶ق، ۴۸۵-۴۸۸)

به طور کلی، وقتی آیات بهشت را که ماوردی در تفسیرش آورده را دنبال می‌کنیم می‌بینیم تصریح نکرده به این که بهشت اکنون مخلوق و موجود است و البته به مخلوق بودن آن هم صراحت نداشته است. تا این که قول او را در این آیه «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا» (التحریم / ۱۲) می‌بینیم، بیان وی این گونه است:

ابوالعالیه می‌گوید: زمانی که فرعون از ایمان همسرش اطلاع پیدا کرد، به مردم گفت: از آسیه چه می‌دانید؟ همه او را ستایش کردند. پس به آن‌ها گفت: او ربی غیر از من را می‌پرستد، گفتند او را بکشید. پس آسیه خدای خود را خواند و گفت: «رَبِّ اِبْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ؛ پروردگارا! برای من نزد خودت خانه‌ای در بهشت بنا کن.» پس فرعون با آن‌ها موافقت کرد، پس هنگامی که خانه‌اش در بهشت را دید خندید (فضحکت حین رأت بیتها فی الجنة). فرعون گفت آیا از جنونش تعجب می‌کنید؟ پس او را عذاب کرد و در حالی که لبخند می‌زد روحش قبض شد. (ماوردی، بی تا، ۴/۲۶۸)

شاهد این روایت «فضحکت حین رأت بیتها فی الجنة» است، (این روایت را حافظ بن کثیر در تفسیر خود، ج ۸، ص ۱۹۹ آورده است) یعنی این که بهشت پیش از این حادثه خلق شده بود. پس او موافق اشاعره است، زیرا ماوردی این قول را رد نکرده و اعتراضی هم نداشته است و مسأله خلق جنت از چیزهایی است که نشان می‌دهد ماوردی موافق اشاعره و مخالف معتزله است.

۳.۷. تحلیل شاهد باور به رؤیت حسی خداوند در روز قیامت

ماوردی در مسأله رویت خداوند مخالف معتزله است و معتزله نیز با اشاعره مخالف هستند. اشاعره اتفاق نظر دارند که مؤمنان پس از قیامت، خداوند را در بهشت مشاهده می‌کنند و ادله‌ای از کتاب و سنت بیان می‌کنند، مانند آیات «وُجُوهٌ

يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ». (القيامة / ۲۲ و ۲۳)

در مورد قول «ناضر»، ابن عباس آن را به معنای «ناعمه» (در نعمت و رفاه بودن) می‌داند. محمد بن کعب می‌گوید خداوند به آن صورت‌ها نعمت داده و حسن آن نظر به الله است. مجاهد آن را به معنای مسرور و اُبی صالح به معنای نعمت، می‌دانند. در مورد «اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» گفته‌اند به معنای همان نظر به وجه الله است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳۴۹ تا ۸/۳۶۰)

همچنین اشاعره روایاتی مبنی بر رویت خداوند متعال در روز قیامت آورده‌اند. (صحيح بخاری، کتاب التوحيد، باب قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» ۹/۲۲۹، ح ۶۵؛ مسلم در کتاب الايمان آن را روایت کرده است، باب معرفة طريق الرؤية، ۱/۱۶۳، ح ۱۸۲، و أبو داود، کتاب السنة باب الرؤية، ۴/۲۳۳، ح ۴۷۳۰؛ ترمذی، صفة الجنة، باب ما جاء في رؤية الرب، ۴/۶۸۷، ح ۲۵۵۴)

معتزله با توجه به آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (الانعام/ ۱۰۳) و «قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكِ» (الاعراف/ ۱۴۳) رویت خداوند را در آخرت و به طریق اولی در دنیا نفی می‌کنند. در مقابل، اشاعره به این استدلال معتزله پاسخ می‌دهند و می‌گویند منظور از ادراک همان احاطه به چیزی که خداوند حقیقتاً مورد احاطه واقع نمی‌شود. ادراک به معنای احاطه به چیزی و رسیدن به اعماق آن چیز از همه جهات است و این در مورد خداوند ممتنع است. اگر ادراک بر فرض به معنای رویت باشد، پس نیاز به ابصار (چشم‌های) مخصوص دارد. بنابراین اشاعره رویت خداوند را در دنیا رد می‌کنند و معتزله آن را به صورت ابدی نفی می‌کنند. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ۲۸۲-۲۸۳/۴).

در این بخش به مهم‌ترین مواردی که ماوردی در مسأله رؤیت مخالف معتزله و موافق با اشاعره است، بیان می‌شود: ماوردی در تفسیر آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» سه قول مطرح می‌کند: ۱. در روز قیامت به پروردگارش نگاه می‌کند؛ چنان که حسن و عطیه عونی گفته‌اند. (ماوردی، بی‌تا، ۴/۳۶۱) این همان قول اشاعره است که ماوردی موافق آن است. هر چند این قول را از زبان دیگران بیان می‌کند. ۲. به ثواب پروردگارش نگاه می‌کند؛ چنان که ابن عمر و مجاهد آن را می‌گویند. ۳. به امر پروردگارش نگاه می‌کند؛ چنان که عکرمه آن را گفته است. (همان)

گویا این دو قول رویت را نفی کرده است، جز این که یکی از دو قول، قول صحابی و تابعی است و قول دوم قول تابعی است. اما قول مجاهد در تفسیر طبری موجود است که مانند قول اُبی صالح است. قول ابن عمر نزد طبری برخلاف چیزی است که ماوردی ذکر کرده، زیرا در آنجا اثبات رویت ذکر شده و به تأویل ثواب هم برده نشده است. (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۹۲-۱۹۳/۱۴) اما قول عکرمه، در تفسیر طبری و درالمنثور بر خلاف آن چه که ماوردی ذکر کرده موافق اشاعره بوده و رویت را اثبات می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۹۲/۱۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۸/۳۴۹) ابوحیان چنین می‌نویسد: ابن عطیه می‌گوید که معتزله بر این قائلند که معنی آیه نظر به رحمت الهی یا ثواب و ملک خداوند است پس بر آن قادرند. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ۸/۳۸۹)

با توجه به آن چه که ماوردی گفته تماماً موافق یا مخالف معتزله نیست و آن چه در موافقت یا مخالفت اشاعره مطرح کرده، به این نتیجه می‌رسیم که هر دو امر احتمال دارد و نمی‌توان یکی از اقوال را ترجیح داد. اگر ماوردی فقط قول اول را بیان می‌کرد موافق اشاعره و مخالف معتزله بود و اگر فقط قول دوم و سوم را بیان می‌کرد موافق معتزله بود. به هر حال در این مسأله نمی‌توان فهمید که ماوردی موافق اشاعره و مخالف معتزله است.

۸. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب گفته شده به این نتیجه می‌رسیم که ماوردی در برخی موارد مانند مسأله قدر و حسن و قبح عقلی موافق معتزله و در برخی موارد دیگر مانند خلق قرآن و رویت خداوند متعال مخالف با معتزله است و قول اشاعره را قبول دارد که می‌گویند قرآن مخلوق نیست بلکه کلام الله است. از آنجایی که ماوردی در اثر تفسیری خود، به تفسیر آیاتی پرداخته که معنا و تفسیر آن، از دید عموم پنهان می‌باشد و از تفسیر سایر آیاتی که معنای آن واضح بوده چشم‌پوشی کرده است، نمی‌توان اندیشه صریح او را به دست آورد. برخی بر این نظرند که با توجه به اثر تفسیری و دیدگاه‌هایی که از اندیشمندان معتزله مطرح می‌کند او را به اعتزالی بودن نزدیک می‌کند. پس ماوردی معتزلی مطلق نیست، ولی در برخی اقوال موافق آن‌ها است. روشن است که لفظ اعتزال به کسی اطلاق نمی‌شود، مگر این که معتزلی صرف باشد و به اصول پنجگانه معتقد باشد و در چیزی با آن‌ها مخالفت نکند.

۹. فهرست منابع

- قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، *تفسیر روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن ابی العز حنفی، محمد بن علی، *شرح العقیده الطحاویه*، بغداد، دارالکتب العربی، ۱۴۲۶ ق.
۳. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین ابوالفضل، *لسان المیزان*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۰ ش.
۴. ابوحنیان، محمد بن یوسف، *تفسیر بحر المحیط*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.
۵. ابی هاشم، احمد بن حسین، *شرح اصول خمسسه*، تحقیق عبدالکریم عثمان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۶. پهلوان، چنگیز، (۱۳۷۲)، «ماوردی نگاهی به زندگی و آثار او»، *مجله کلک*، شماره ۴۷ و ۴۸، ۱۳۷۲.
۷. جرجانی، علی شریف، *شرح المواقف*، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۸. حموی، یاقوت، *معجم الادباء*، تهران، سروش، ۱۳۸۱.
۹. داودی، محمد بن علی، *طبقات المفسرین*، بی تا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان، *سیر اعلام النبلاء*، قاهره، دارالمعارف، ۱۳۷۵.
۱۱. _____، *میزان الاعتدال فی أسماء الرجال*، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۸۲.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳.
۱۴. سفارینی، محمد بن احمد، *لوامع الانوار البهیة*، بیروت، المکتب الاسلامی دارالخانی، ۱۴۱۱ ق.
۱۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *طبقات المفسرین*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳ ق.
۱۶. _____، *الدر المنثور*، قم، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

۱۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
۱۸. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، لبنان، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۱۹. عبدالمنعم، فؤاد، من قضاة الاسلام الماوردی، منبر الاسلام شماره ۳، ۱۳۹۷ق.
۲۰. فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۲۱. قاضی عبدالجبار، ابن احمد، شرح الاصول الخمسة، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۲. _____، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، بی نا، بی جا، ۱۹۶۲م.
۲۳. کمال الدین امام، محمد، «الموردی حیاتہ وافکارہ السیاسیة»، مجله منبرالاسلام، شماره ۴، ۱۴۰۰ق.
۲۴. مآوردی، علی بن محمد، النکت و العیون (تفسیر المآوردی)، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
۲۵. _____، تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق الملک و سیاسة، محقق: محیی هلال سرخان بیروت، دارالنهضة العربية، ۱۴۰۱ق.
۲۶. مبلغی آبادانی، عبدالله، تاریخ ادیان و مذاهب جهان، بی جا، منطق، ۱۳۷۳.
۲۷. معتزلی، ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۷۸.
۲۸. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، الفائق فی اصول الدین، محقق فیصل بدیر عون، قاهره، دار الکتب و الوثائق القومیة، ۲۰۱۰م.
۲۹. نوری، محمد، «نگارش ها و گرایش های سیاسی مآوردی»، مجله حکومت اسلامی، شماره ۲، ۱۳۷۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی