



اشعری، ابوالحسن

جلد: 9

شماره مقاله: 3565

**اشعری، ابوالحسن** علی بن اسماعیل بن اسحاق (260-324ق/874-936م)، متکلم نامدار و بنیان‌گذار مکتبی در عقاید اسلامی که پیروانش اشاعره (ه م) خوانده شده‌اند. ویژگی اصلی این مکتب کلامی دفاع عقلانی از عقاید اهل سنت و اصحاب حدیث است، در برابر جریان فکری معتزله که از دیدگاه ایشان بدعت در دین تلقی شده است. مکتب سنت‌گرای اشعری با قبول عامی که نزد غالب اهل سنت یافت، کم‌وبیش ساختار عقاید رسمی آنان را تشکیل داد. ابوالحسن اشعری از دودمان ابوموسی‌اشعری (ه م) صحابی معروف پیامبر (ص) بود. خطیب بغدادی (11/346) و ابن‌عساکر (ص 34) نسب کامل او را تا ابوموسی آورده‌اند. شهرت اشعری به ابن ابی بشر (نک: مسعودی، 343؛ ابن ندیم، 231) به روایت صحیح‌تر به کنیه جد او اسحاق باز می‌گردد و ابوبشر کنیه پدرش نبوده است (دربارۀ بحث‌هایی که در نسب او شده است، نک: ابن‌عساکر، 34-36، 376-374).

اشعری در بصره زاده شد (ابن‌جوزی، 6/333؛ ابن‌ندیم، همانجا؛ قس: ذهبی، سیر...، 15/85). مطابق یکی از قدیم‌ترین گزارشها، پدر ابوالحسن که خود بر مذهب اصحاب حدیث بود، هنگام وفاتش زکریا بن یحیی ساجی (د 307ق)، محدث و فقیه شافعی را وصی خویش قرار داد (نک: ابن‌عساکر، 35). در شمار استادان اشعری نیز از این شخص نام برده شده است. نظر به اینکه وطن و محل تدریس ساجی، بصره بوده است (ذهبی، همان، 14/197-199). باید اشعری سال‌های نخست زندگی و تحصیل را در بصره گذرانده باشد. ابن‌جوزی (همانجا) نیز می‌گوید که وی بیشتر عمر خویش را در بصره به سر برده است. استادان اشعری در حدیث که احتمالاً محضر اکثر آنان را در بصره دریافتند، عبارت بوده‌اند از: ابوخلیفه جمحی، سهل بن نوح بصری، مجد بن یعقوب مغربی و عبدالرحمان بن خلف ضبی (ابن‌عساکر، 400؛ ذهبی، همان، 15/86). وی در تفسیر خود که اکنون در دست نیست، از یحیی ساجی و دیگر استادان خویش در حدیث، روایات بسیار نقل کرده است (همانجا؛ ابن‌عساکر، 124، 400؛ سبکی، 3/354-355). اشعری در بصره به درس ابوعلی جبایی (د 303ق) متکلم بزرگ معتزلی که معتبرترین حوزه درس کلام به شمار می‌آمد، راه یافت (حاکم چشمی، 392؛ ابن‌عساکر، 91). وی همچنین در حلقه درس فقیه معروف شافعی ابواسحاق مروزی (د 340 ق) حاضر می‌شد، نزد او فقه می‌آموخت و او نیز کلام را از اشعری فرامی‌گرفت (خطیب، 11/347؛ ابن‌عساکر، 128؛ سبکی، همانجا).

مهم‌ترین واقعه در زندگی اشعری، تحول عمیقی بود که در اندیشه او روی داد. ابن‌عساکر به نقل از ابن‌فورک تاریخ این فصل تازه از حیات اشعری و انتشار آثار جدید او را بعد از 300 دانسته است (ص 56، 127). اشعری تا دیر زمانی بر مذهب اعتزال بود و با استادش ابوعلی جبایی پیوندی نزدیک داشت. در برخی منابع آمده است که او 40 سال شاگرد ملازم جبایی بود (ابن‌جوزی، همانجا) که البته این مطلب را با توجه به سال درگذشت جبایی نمی‌توان پذیرفت؛ اما این روایت را که وی 40 سال معتزلی بود (همانجا؛ ابن‌عساکر، 39)، می‌توان به معتزلی بودن او تا 40 سالگی تعبیر کرد. در برخی منابع متأخر نیز گفته شده است که مادر اشعری پس از مرگ پدر او به همسری جبایی درآمده، و اشعری فرزندخوانده او محسوب می‌شده است (ابوالفدا، 3/113؛ مقریزی، 2/359).

اشعری درباره کتابی که در موضوع صفات الهی نوشته است، می‌گوید که در آن کتاب به نقد و نقض اثری که خود پیش از کشف حقیقت، بر پایه اصول معتزلی نوشته بوده، پرداخته است. وی می‌افزاید که مانند آن اثر را در نوشته‌های معتزله نمی‌توان یافت (نک: ابن‌عساکر، 131). درباره روی گردانی او از اعتزال روایات گوناگونی وجود دارد و قدیم‌ترین آنها از ابن‌ندیم است که می‌گوید وی روز آدینه‌ای در مسجد جامع بصره بر بلندای قدم نهاد و با صدای رسا خود را معرفی کرد و اعلام داشت که من معتقد بوده‌ام که قرآن مخلوق است و خداوند رؤیت نمی‌شود و افعال بد آدمیان مخلوق خود ایشان است. اکنون توبه کرده‌ام و به رد معتزله معتقد گشته‌ام و عیب و رسوایی ایشان را بر ملا می‌سازم (ابن‌ندیم، 231). به روایت ابن‌عساکر، وی پس از 15 روز کناره‌گیری از مردم به مسجد درآمد و با صدای رسا خود را معرفی کرد و اعلام کرد که آن مدت را به تأمل گذرانده، و نتوانسته است از راه دلایل عقلی به حقیقت دست یابد، و سرانجام به هدایت الهی و بازخوانی کتاب و سنت، بطلان عقاید پیشین بر او آشکار گشته است (ص 39). درباره انگیزه تحول فکری اشعری روایت‌های دیگری نیز وجود دارد که در پاره‌ای از آنها از رؤیا و الهام نیز سخن رفته است (نک: ابن‌عساکر، 38-43، 91؛ ابن‌جوزی، 6/333؛ سبکی، 3/347-349). موضوع دیگری که درباره روی گردانی او از معتزله نقل کرده‌اند، وقوع چند مناظره میان او و استادش ابوعلی جبایی است که همه این مناظره‌ها با غلبه اشعری پایان می‌یابند. مشهورترین آنها بحثی است در موضوع عدل و اصلاح. وی در این بحث می‌کوشد تا برای این اعتقاد معتزله که خداوند همواره بهترین خیر ممکن را به بندگانش می‌رساند، نمونه نقض بیاورد (دربارۀ گزارش‌های گوناگون از این مناظره‌ها، نک: بغدادی، الفرق...، 110-111؛ اسفراینی، 85-86؛ سبکی، 3/356-358؛ فخرالدین رازی، 13/185؛ ابن‌خلکان، 4/267-268). روشن نیست که بحثها میان این دو، بعد از جدایی اشعری از معتزله روی داده است یا آنکه اسباب این جدایی را فراهم ساخته است، اما آنچه در این باره تأمل برانگیز است، نبودن ذکری از این مناظره‌ها در کتاب ابن‌عساکر است، با آنکه به نظر می‌رسد او از نقل هیچ خیر معتزلی در مورد اشعری فروگذار نکرده باشد. وی همین اندازه اشاره می‌کند که اشعری گاهی پرسش‌هایی را در مجلس درس بر استادانش عرضه می‌داشته، اما جواب قانع‌کننده‌ای از آنها نمی‌گرفته است (ابن‌عساکر، 38). اگر تاریخ نگارش رساله‌ی اشعری، چنانکه از دیباچه آن بر می‌آید، 298ق باشد، نظر به اینکه موضوع آن عقاید اهل سنت است و از سوی دیگر در آن انتقاد آشکاری از معتزله دیده نمی‌شود، باید آن را دلیل بر گسستن تدریجی او از معتزله دانست، و گفته ابن‌فورک را در تعیین تاریخ بعد از 300ق به اعلام برائت از آنان بازگرداند.

می‌توان تصور کرد که روی گردانی اشعری از معتزلیان، تا چه حد بر آنان گران آمده است، به‌ویژه آنکه وی با آگاهی کافی از روش و مبانی معتزله و مهارتی که در فن مناظره داشت، به رد ایشان کمر بسته بود. در قدرت جدلی او آورده‌اند که زمانی به نیابت از ابوعلی جبایی مجالس مناظره را به عهده می‌گرفت (همو، 91). از مناظره‌های سخت او با معتزله نیز حکایاتی آورده‌اند (نک: همو، 93-95، 132؛ ذهبی، تاریخ...، 155؛ سبکی، 3/349-350). ابن‌خفیف، از مشایخ صوفیه، در آغاز جوانی شاهد یکی از این مناظرات در بصره بود و از همانجا به اشعری پیوست (ابن‌عساکر، 95-96؛ سبکی، همانجا). از او نقل شده است که «در میان قوم کسی با اشعری در فن نظر برابری نمی‌کند» (ابن‌عساکر، 97). بدینگونه ستیز اشعری با معتزله لطمه شدیدی به اقتدار آنان وارد کرد (نک: خطیب، 11/347؛ ابن‌عساکر، 94؛ ذهبی، همانجا). با اینهمه، گویا برخورد اشعری با گروه‌های مخالف کمتر از برخی متکلمان، آمیخته با تکفیر بوده است. زاهر بن احمد که در لحظه‌های پایانی عمر اشعری در کنار او بوده است، نقل می‌کند که وی به من گفت شهادت بده که من احدی از اهل قبله را کافر نمی‌خوانم، زیرا همه آنان از معبود واحدی سخن می‌دارند و اختلافشان در عبارات است (ابن‌عساکر، 149؛ ذهبی، سیر، 15/88). اشعری در بغداد درگذشت. در بیشتر منابع تاریخ وفات او در فاصله سال‌های 320 و 330 ذکر شده است (خطیب، ابن‌جوزی، همانجا؛ سماعی، 1/267؛ قس: ابن‌اثیر، 8/392)، و این با تعیین سال 324ق که در روایت‌های معتبرتر آمده است، تعارضی ندارد (ابن‌عساکر، 127، 147؛ نسفی، 1/360؛ ذهبی، تاریخ، 156، 158). مدفن او در بغداد، میان

کرخ و باب بصره واقع است (خطیب، همانجا؛ ابن عساکر، 413). ابن عساکر که خود به آنجا رفته، می‌گوید بارها مقبره او مورد تعرض حنابله افراطی قرار گرفته است (همانجا؛ نیز نک: ابن جوزی، همانجا؛ ابوالفدا، 3/113).

از شاگردان اشعری اینان را نام برده‌اند: ابوعبدالله ابن مجاهد بصری (ابن عساکر، 177)، ابوالحسن باهلی (همو، 127، 178؛ بغدادی، الفرق، 221)، ابوسهل صلوکوی نیشابوری (ابن عساکر، 128، 183)، زاهر بن احمد سرخسی (همو، 128، 148، 206)، بندار بن حسین شیرازی صوفی (همو، 179؛ خطیب، همانجا)، ابوزید مروزی (ابن عساکر، 128، 188)، ابوالحسن عبدالعزیز طبری (همو، 195)، ابوالحسن علی طبری (همانجا؛ بغدادی، اصول...، 310)، ابوالحسن رمانی، ابوعبدالله حمویه سیرافی، ابونصر کوار شیرازی (ابن عساکر، 128؛ ذهبی، سیر، 15/87)، ابوجعفر اشعری نقاش (ابن عساکر، 196؛ ذهبی، تاریخ، همانجا)، ابوالحسن کرمانی و ابومجد عرافی (همو، سیر، همانجا؛ ابن عساکر، 181؛ نیز نک: سبکی، 3/368-369؛ عبادی، 99). شماری از این گروه واسطه انتقال سنت اشعری به پیروان برجسته او بوده‌اند، همچون ابن‌مجاهد استاد ابوبکر باقلانی، و ابوالحسن باهلی استاد ابن‌فورک و ابواسحاق اسفراینی (بغدادی، همانجا؛ ابن عساکر، 177، 178).

قیام اشعری به دفاع از عقاید اهل سنت و جماعت اعجاب و ارادت آنان را به او برانگیخت، تا جایی که برخی در ذکر مناقب او به نقل روایاتی از ابن دست پرداختند که پیامبر اکرم (ص) فضایل بسیاری برای خاندان ابوموسی اشعری برشمرده، و ابن مایه تکرم در حق این خاندان را به پیش‌گویی پیامبر (ص) و بشارت او به ظهور ابوالحسن اشعری تأویل کرده‌اند (نک: همو، 57-90، 142-146، 164-165؛ سبکی، 3/361-365). در اغلب این ستایشها چهره‌ای از اشعری به عنوان مصلح دین و «ناصر السنة» ترسیم شده است، چنانکه بر پایه حدیثی مشهور که خبر از احیای شریعت در رأس هر قرن می‌دهد، اشعری مصداق بارز تجدید شریعت در آغاز سده 4 ق دانسته شده است. در این زمینه، خبری که تحول فکری او را به حدود سال 300 ق مربوط می‌سازد، دستمایه‌ای برای پیروان او فراهم ساخته بود (نک: ابن عساکر، 50-56).

با اینهمه، مکتب اشعری در میان غیر معتزله نیز مخالفانی داشت و پاره‌ای شواهد نشان می‌دهد که خود اشعری نیز با برخی از اینگونه مخالفان روبرو بوده است (نک: ابن جوزی، 6/332). در تاریخ عقاید اسلامی برخورد انتقادی گروه‌های غیر معتزلی با فکر اشعری دو وجه داشته است: نخست مخالفت با روش عقلانی او، از جانب کسانی از اصحاب حدیث که علم کلام و نظر را بدعت می‌شمردند، و دیگر برخی آراء خاص وی در مسائلی چون کلام الهی. نمونه‌ای از ستیز سخت و تعصب‌آمیز با او، اثری است از ابوعلی اهواری (د 444ق) منسوب به سالمیه، یکی از فرقه‌های اهل تشبیه، با عنوان «مثالب ابن‌ابی‌بشر الاشعری» که ابن‌عساکر تبیین کذب المفتری را در رد آن نوشت. کتاب تبیین بجز ارزشی که در موضوع حیات و آثار اشعری دارد، منبعی سودمند در تاریخچه معارضه با اشعری و اشعریان به شمار می‌رود (نک: ابن عساکر، 108-114، 332-333، جم: حاکم جشمی، 392؛ ابن جوزی، همانجا؛ ذهبی، سیر، 15/86؛ سبکی، 3/353-354؛ نیز نک: آلار، «اعتراضات...»، 105-93، «ردیه‌ای...»، 165-151، که شامل بخشی از متن اثر ابوعلی اهواری است).

آثار: آنچه از نوشته‌های اشعری بر جای مانده است، بخش اندکی از آثار پرشمار اوست. وی در یکی از آثار خود به نام العمد فی الرؤیة که در 320 ق نگاشته، فهرستی از مصنفات خود را آورده است. بیشترین عناوین آثار او که ابن عساکر در تبیین ذکر می‌کند، از فهرست خود اشعری است. وی این بخش از کتاب مفقود العمده را از طبقات المتکلمین ابن فورک - که منبعی مهم درباره اشعری بوده است - عیناً نقل می‌کند (ص 128-134). این فهرست به علاوه آنچه ابن فورک و ابن عساکر در مورد آثار سالهای 320 ق به بعد، بر آن افزوده‌اند، مجموعه‌ای بالغ بر 100 عنوان است. شماری از آثار از میان رفته اشعری اینهاست:

1. الجوابات فی الصفات، که آن را بزرگ‌ترین کتاب او به شمار آورده‌اند. وی در آن به نقض آنچه پیش‌تر بر مشرب معتزله نوشته بوده، پرداخته است (همو، 131).
  2. کتاب فی تفسیر القرآن، که در دوره‌های بعد به المختزن شهرت داشته است. اشعری این اثر را بیشتر در رد تفسیرهای معتزلیانی چون جیبی و ابوالقاسم بلخی نوشت (همو، 136-137؛ ابن‌فرحون، 2/95). ابن‌عساکر دیباچه این کتاب را نقل کرده است (ص 137-139). پاره‌هایی از آن نیز در «تفسیر» ابن فورک آمده است (نک: I/604). GAL، 611، 3 و 4. الفصول فی الرد علی الملحدین و الخارجین عن الملة کالفلاسفة و الطباغیین و الدهریین...، و کتاب فی الرد علی الفلاسفة (ابن عساکر، 128، 134)، که این دو عنوان نشان دهنده آشنایی او به فلسفه و نحله‌های غیر دینید.
  5. المسائل المنثورة البغدادیة، که گزارشی است از مجالس مناظره او با بزرگان معتزله در بغداد (همو، 132؛ نیز نک: فرانک، 12، 42).
- فهرستی که ابن فورک از آثار دوره اخیر زندگی اشعری به دست می‌دهد، بر آثاری در فقه و اصول نیز مشتمل است (نک: ابن عساکر، 135-136). بسیاری از آثار اشعری تا دوره‌های بعد موجود و مورد استناد بوده‌اند، چنانکه کتاب مجرد مقالات الاشعری از ابن فورک (د 406م) حاوی اقوال و پاره‌های بسیار از 30 کتاب اشعری است که اکنون در دست نیستند. در کتاب ابن‌حزم (د 456ق) نیز از متن دو کتاب الموجز و المجالس مطالبی آمده است (2/303، 322، 5/76؛ نیز نک: ابن ندیم، 231؛ حاکم جشمی، 372). سبکی احتمال داده است که فهرستی که ابن حزم از 55 اثر اشعری در جایی به دست داده، مربوط به آثاری است که خود او دیده است (3/359؛ نیز نک: ابن عساکر، 92). از اشعری این آثار باقی مانده‌اند:

1. الابانة عن اصول الدیانة، کتابی مختصر به سیاق عقیده‌نامه‌ها که شهرت فراوان دارد. این کتاب نخست در حیدر آباد دکن (1321ق) و سپس در قاهره (1348ق) و مدینه (1975م) به چاپ رسیده است. کلاین نیز در 1940م ترجمه‌ای از آن به انگلیسی انتشار داده است.
- در باب اول الابانة خلاصه‌ای از اقوال «اهل بدعت» آمده است و در باب دوم بیان مجملی از عقاید «اهل حق و سنت». نکوهش سختی که در این کتاب نسبت به اهل بدعت رفته، به طور عمده متوجه معتزله است، از آن رو که کتاب الهی را بر پایه آراء خویش تأویل کرده‌اند، بی‌آنکه تفسیرهایشان مبتنی بر قول رسول خدا(ص) یا «سلف متقدم» باشد، و به انکار عقایدی پرداخته‌اند که صحابه و تابعین بر آن اجماع داشته‌اند (الابانة، 7-8). از جمله عقاید معتزله، انکار رؤیت خداوند به ابصار، انکار صفات خیریه، قول به مخلوق بودن قرآن، و اعتقاد به اینکه افعال شر انسانها نمی‌تواند آفریده خدا باشد، مهم‌ترین موضوعات انتقاد از ایشان و مهم‌ترین فصلهای بعدی کتاب را تشکیل می‌دهند. چنین است که می‌توان گفت وجه برجسته این کتاب جنبه سلبی آن است، یعنی آنچه در احتجاج بر ضد مخالفان آمده است. در جنبه اثبات - بر خلاف آنچه در کتاب اللمع به عمل آمده است - بیشتر استدلالها بر پایه متون دینی است و در آنها کمتر کوششی برای تبیین عقلانی دیده می‌شود. بنابراین حاصل کار وی در الابانة، بیش از آنکه نمودار میراث کلامی او باشد، عرضه‌داشت منظمی از گرایشهای اصحاب حدیث به شمار می‌آید.

در اوایل کتاب آمده است: «دینی که ما بر آنیم، تمسک به کتاب خدا و سنت نبی است و آنچه از صحابه و تابعین و ائمه حدیث روایت شده است، و ما به آنچه ابوعبدالله احمد بن محمد بن حنبل قائل بود، معتقدیم و از آن کس که با قول او مخالف باشد، دوری می‌جوئیم، چه او امام فاضل و رئیس کامل و کسی است که خداوند حقیقت را بر او روشن ساخت...» (ص 8-9). وجود چنین عبارتی در الابانة، و نیز خالی بودن آن از آراء خاص اشعری که در مواردی با عقیده احمد بن حنبل تفاوت دارد، می‌تواند وجهی برای بحث در صحت انتساب متن آن به اشعری فراهم آورد، خاصه اینکه نه در فهرست اشعری از آثار خود، و نه در فهرست تکمیلی ابن‌فورک از این کتاب نامی برده نشده است. در مجرد ابن‌فورک نیز ذکر آن در میان نیست، اما ابن‌عساکر که دو فصل نخست کتاب را در تبیین (ص 152-163) می‌آورد، از منزلت آن نزد اشاعره سخن می‌گوید (ص 389). به نظر می‌رسد که عنوان التبیین عن اصول الدین نیز که ابن‌ندیم (همانجا) از جمله آثار اشعری می‌شمارد، صورتی از نام همین اثر است. بنابراین اگر بپذیریم که این کتاب از اشعری است و به سببی در فهرستهای اولیه نام آن از قلم افتاده است، می‌توان از این احتمال سخن گفت که عباراتی از متن موجود بعدها به کتاب الحاق شده باشد، از جمله بخشی که در آن ذکر احمد بن حنبل آمده است. نکته دیگری که در این باره قابل تأمل است، ادعای ابوعلی اهواری است، مبنی بر اینکه اصحاب اشعری کتاب الابانة را سیري در برابر انتقادهای حنبلیان قرار داده بودند (نک: ابن عساکر، 388). از آثاری که در دفاع از صحت متن این کتاب و نفی تعارض میان محتوای آن با آراء خاص اشعری، در مسائلی چون خلق قرآن، نوشته شده، دو ملحق است بر الابانة از مجد عنایت علی حیدر آبادی، و رساله‌ای از ابوالقاسم ابن‌دراس (نک: مآخذ همین مقاله؛ درباره بحثهای مختلفی که در انتساب این اثر شده است، نک: آلار، «صفات...»، 52-51؛ بدوی، I/272-274).

2. اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، در عین اختصار، اثر عمده‌ای است که در زمینه آراء و براهین کلامی او بر جای مانده است. این کتاب به کوشش ملک‌کارتی همراه با ترجمه انگلیسی در بیروت (1953م) به چاپ رسیده است. حموده زکی غرابه نیز تصحیح دیگری از آن را در قاهره (1955م) انتشار داده است.

3. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بزرگ‌ترین اثر بازمانده اشعری، و کتابی مهم در موضوع فرقه‌های اسلامی و آراء مختلف کلامی است. این اثر را باید کهن‌ترین و معتبرترین منبع موجود در زمینه تاریخ عقاید اسلامی محسوب کرد. از بخشهای مهم این اثر، بانی است که به آراء متکلمان در مباحث جهان‌شناسانه، نظیر جوهر، جسم، حرکت و ادراک اختصاص یافته است که از آن مباحث به «دقیق الکلام» تعبیر می‌شود (ص 301-482). اشعری فصلی را نیز به بیان اجمالی عقاید اصحاب حدیث و اهل سنت اختصاص می‌دهد (ص 290-297).

از ویژگیهای این کتاب که بحثهایی را درباره چگونگی تدوین آن برانگیخته است (نک: GAS، I/603)، نداشتن شیوه‌ای واحد، و تشکیل آن از بخشهای ناهمگون است، چنانکه باب دقیق الکلام در واسط کتاب آمده است. آراء و عقاید نیز در برخی موارد بر حسب فرقه‌ها و در موارد دیگر بر پایه تقسیم موضوعی طرح شده‌اند. با اینهمه، روایتهای اشعری (برای نمونه، نک: ص 33، 34، 119-120) از پاره‌های منابع فرقه‌شناختی که اکنون در دست نیستند، بر ارزش کتاب افزوده است.

مقالات الاسلامیین به کوشش هلموت ریتز در 3 جلد در سالهای 1929-1930م در استانبول، و سپس در 1963 و 1980م در آلمان به چاپ رسیده است. تصحیح دیگری نیز به

وسيلة مجد محیی‌الدین عبدالحمید در دو جلد در قاهره (1950-1954م) انتشار یافته است (درباره نسخه‌های خطی گزیده‌ای از این اثر، نک: GAS همانجا). فصل مربوط به خوار نیز به وسیله رش به آلمانی ترجمه شده است.1.

4. رساله فی استحسان الخوض فی علم الکلام، در دفاع از جایز بودن علم کلام و بحث و نظر عقلی در دین. این رساله کوتاه در 1323 و 1344ق در حیدرآباد دکن به چاپ رسیده است. مک کارتی نیز به ضمیمه اللمع، آن را دوباره انتشار داده است. این اثر در فهرستهای آثار اشعری دیده نمی‌شود. برخی محققان نیز به دلایلی انتساب آن را به وی مسلم نشمرده‌اند (نک: بدوی، 275-274/I).

5. رساله کتب بها الی اهل النظر، یا رساله النظر، که آن را در پاسخ به نامه مردم نعر در باب الایواب (دریند، شهری در ناحیه شرق ففاز) درباره عقاید اهل سنت و جماعت در موضوعات مختلف نوشته است. تاریخ نگارش این رساله حدود سال 298ق است. این اثر به وسیله قوام‌الدین در ضمن نشریات دانشکده الهیات در استانبول (1928م) به چاپ رسیده است. تصحیح دیگری از آن به وسیله مجد سید جلیند با عنوان اصول‌الهل‌السنةوالجماعة در ریاض(1407ق/1987م)و1410ق/1989م) انتشار یافته است.

6. رساله الایمان، نوشته‌ای کوتاه که اشبیتا آن را در کتاب خود «درباره تاریخ اشعری» به چاپ رسانده است(2 نیز نک: GAS). I/604، مبانی کلام اشعری: موضوعی که در شناخت اندیشه اشعری اهمیت شایانی دارد، روش و اصولی است که زمینه آراء و برهانهای کلامی او را پدید آورده است. رویکرد خاص اشعری به کتاب و سنت اقتضا می‌کند که وراي آنچه در بیان آراء وی در مسائل متداول کلامی می‌آید، به مبانی حاکم بر این آراء نیز پرداخته شود. باید گفت که تصویر معروف اشعری به عنوان متکلمی مدافع اهل سنت و اصحاب حدیث، اگرچه صادق است، تصویر دقیقی از او نیست و ویژگی او را به درستی نشان نمی‌دهد. از این روست که در چنین بحثی نمی‌توان حتی به برخی گفته‌های خود او اکتفا کرد، از قبیل آنچه در اوایل کتاب الابانه آمده است (نک: سطورپیشین، بخش آثار)، یا فصلی که در مقالات الاسلامیین به ذکر عقاید اصحاب حدیث و اهل سنت اختصاص می‌دهد و در پایان تصریح می‌کند که خود یکسره بر همان عقاید است (ص297)، افزون بر اینکه می‌توان احتمال داد که تصریحهای مطلق از این دست، عبارتهایی درافزوده به متن و غیر اصل باشند.

یکی از سودمندترین منابع درباره کلام اشعری کتابی از ابن‌فورک (د 406ق) شاگرد باواسطه اشعری است، با عنوان مجرد مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری. این اثر به سبب تفصیل و استنادهای آن به آثار از میان رفته اشعری اعتبار منحصر به فردی دارد و ارزش آن به هیچ رو کمتر از آثار موجود اشعری نیست. فصلهایی که ابن‌فورک در موضوع علم و نظر آورده است، و اشاره‌های پراکنده او در توضیح آراء اشعری، مهم‌ترین منبع درباره مبانی کلامی اوست.

از دیدگاه اشعری معرفت انسانی بر دو نوع است: ضروری و اکتسابی. معرفت اکتسابی علمی است که از راه نظر و استدلال عقلی به دست می‌آید، و معرفت ضروری همه شناختهای غیر نظری را در بر می‌گیرد، اعم از شناخت حسی، علم به بدیهات و شناختی که از راه خبر موثق حاصل می‌گردد (ابن فورک، 13، 15، 17). نخستین فعل واجب بر انسان نظر و استدلال برای کسب معرفت به خداوند است. از سوی دیگر معرفت به خدا، به گونه‌ای که انسان را به استانه تعبد برساند، معرفتی اکتسابی است و طریقی جز نظر و استدلال ندارد. این حکم به معنی نفی تقلید در معرفت خداست (اشعری، رساله...، 2، جم؛ ابن‌فورک، 15، 251-252؛ نسفی، 1/28 - 29). اما نکته مهمی که تمایز اشعری را از معتزله در این باره نشان می‌دهد، دیدگاه او درباره منشأ وجوب نخستین واجب، یعنی ملاک وجوب معرفت عقلی به خداست. وی بر خلاف معتزله علم به وجوب نظر را مستقیماً مبتنی بر حکم عقل نمی‌داند، بلکه آن را معرفتی نقلی و حاصل از حکم شارع به شمار می‌آورد، بدین معنی که انسان به حکم شرع، و نه به حکم عقل، مکلف به استفاده از عقل برای شناخت خداوند گردیده است، زیرا عقل شایستگی آن را ندارد که درباره اینکه آیا اساساً آدمی در پیشگاه خداوند به چیزی مکلف است یا نه، داور کند (ابن فورک، 32، 250، 285، 292-293). اصل حسن و قبح شرعی که با نام اشعری شناخته می‌شود، مبتنی بر تمایزی است که وی میان احکام نظری و احکام عملی عقل قائل می‌شود و قلمرو توانایی و واقع‌نمایی عقل را به احکام نظری محدود می‌سازد. بدینگونه از عقل نمی‌توان هیچ گونه حکمی درباره نیک و بد کارها و آنچه فعل یا ترک آن بر انسان واجب است، به دست آورد (همو، 32، 285-286؛ شهرستانی، نه‌ایه...، 371). ابن‌فورک (ص 32-33) می‌گوید که وی به این پرسش که اگر دینی در کار نبود، انسانها چه تکلیفی داشتند، چنین پاسخ می‌گفت که با این فرض کسی که می‌خواست به احکام افعال دست یابد، راهی جز شک و توقف نداشت.

اشعری معرفت حاصل از اخبار موثق را معرفتی ضروری دانسته است. از این رو همچنانکه انسان درباره داده‌های حسی، شکی به خود راه نمی‌دهد و در استدلالهای خویش از آنها بهره می‌گیرد، خبر معتبری نیز که از امری غیر محسوس حکایت کند، باید برای او در حکم شهود حسی باشد (همو، 287). بنابراین تکلیف انسانها از آنجا آغاز شده که پیامبر الهی این خبر را آورده است که اگر آنان در دعوی پیامبری او و نشانه‌هایش اندیشه نکنند، به عذاب الهی دچار خواهند بود. با شناختی که انسانها از راستگویی او دارند، اندیشه کردن در نشانه‌های پیامبری او بر آنان واجب می‌گردد و نتیجه این تعقل ایمان به غیب و تسلیم بی چون و چرا به احکام شرع است (همو، 23، 285). بدینگونه ویژگی مهم اشعری این است که به جای آنکه برای نخستین تکلیف آدمی مبنایی عقلانی جست‌وجو کند، آن را مستقیماً بر سخن نبی مبتنی می‌سازد، زیرا از دیدگاه او منبع آگاهی انسانها از غیب، شخص راستگویی است که از آن خبر می‌دهد.

نظر و تعقل در باب عقاید دینی به تعبیر اشعری «استدلال از شاهد به غایب» است، بدین معنی که انسان حکمی را که درباره امور معینی در جهان محسوس صادق می‌داند، به مورد مشابهی در قلمرو ناشناخته سریان دهد (همو، 286). نمونه‌ای از استدلال که به نظر او رکن دین به شمار می‌آید، اثبات حدوث جهان و نیازمندی آن به صانع است (همو، 292). اشعری ضمن اینکه با پذیرش اعتبار قیاس، برخی مفاهیم عقلی و لوازم منطقی آنها را تصدیق می‌کند و در برهانهای خویش به کار می‌گیرد (برای نمونه نک: اشعری، اللمع، 17، 19؛ ابن‌فورک، 254-255، 257-261). بر آن است که نشان دهد نتایج عقلی مانعی بر سر التزام به نصوص دینی نیستند. از این روست که وی حدودی برای احکام عقل قائل می‌شود و در مواردی که معتزله ناگزیر از تأویل بوده‌اند، نشان می‌دهد که در آنجا نمی‌توان حکم غایب را به محک عقل سنجید و به شاهد استناد کرد. ابن‌فورک (ص 287-291، 310-315) فصلی را به دیدگاههای او درباره شرایط استدلال از شاهد به غایب اختصاص داده است که اساس روش وی و تمایز او را از معتزله نشان می‌دهد (نیز نک: شهرستانی، همان، 182 به بعد). بدینگونه یکی از عمده‌ترین ویژگیهای اشعری این است که در عین اعتقاد به اصالت متون دینی، اعتبار عقل و قیاس را می‌پذیرد و می‌کوشد با تعریف حدود کارایی آن، بر موافقت عقل با نقل صحت بگذارد و اقوال یکسویه اصحاب حدیث را به گونه‌ای تعدیل کند. توجه اشعری به لوازم منطقی آراء کلامی در مواردی به تفاوت عقیده او با اصحاب حدیث انجامیده است. این ویژگی که انتقادهایی را از سوی ایشان متوجه او ساخت، چنانکه خواهیم دید، وی را اغلب در موضعی میان اصحاب حدیث و جریان عقل‌گرا قرار می‌دهد، موضعی که ابن‌خلدون (3/1180) از آن به «طریق وسط» تعبیر کرده است.

آراء و عقاید:

1. خداوند و صفات او: اشعری کتاب اللمع را با استدلال بر وجود ذات الهی آغاز می‌کند. برهان او مبتنی بر نیازمندی جهان حادث و متغیر به آفریدگاری مدبر است. بهترین نمونه، تحول آدمی است از نطفه تا کمال انسانی، که اشعری آن را از قرآن کریم (واقعه/58-56 - 59) برگرفته است. وی می‌گوید: همچنانکه انسانها نمی‌توانند پدید آمدن مصنوعات عادی را بدون سازنده‌ای بیرونی تصور کنند، مجموعه منظم هستی نیز چه در آفرینش و چه در تحولات مدام آن باید به صانعی برخوردار از تدبیر نسبت داده شود (اشعری، همان، 6-7؛ نیز نک: شهرستانی، نه‌ایه، 12، 67-68). اشعری سپس این فرض را که جزء نخستین هر شیء - مثلاً نطفه در مورد انسان - قدیم و بی‌نیاز از صانع باشد و تکامل طبیعی را خود سبب گردد، رد می‌کند، به این دلیل که تغیر وانتقال ویژگی حدوث است و نمی‌تواند در قدیم، از آن رو که قدیم است، راه یابد (اشعری، همان، 7). این استدلال اشعری در کلام پیش از او سابقه داشته است و از آن به برهان اتفاق صنع تعبیر می‌شود (نیز نک: ابن فورک، 287). بجز برهان اتفاق صنع که مستقیماً مخلوق بودن جهان را ثابت می‌کند، اشعری برهان دیگری می‌آورد که نتیجه آن اثبات حدوث بودن جهان است. خلاصه این برهان که شهرستانی آن را روایت می‌کند، این است که اگر جواهر یعنی ذرات تشکیل دهنده جهان را قدیم فرض کنیم، ناگزیر باید فرایند اجتماع و افتراق آنها را که جهان مجموعه‌ای از آنهاست، به ذات جواهر نسبت دهیم، حال آنکه ذرات نمی‌توانند بنا بر ذات خویش با هم پیوند یابند یا جدا شوند، زیرا ذره در ذات خود مقتضی هر دو حالت است. بنابراین جهان ترکیب، مبدأ غیر از وجود اجزاء آن دارد (شهرستانی، همان، 11؛ ابن‌فورک، 203؛ نیز نک: ولفسن، 392-386؛ نیز بخش آفرینش و جهان در همین مقاله).

اشعری از نفی حدوث خداوند نتیجه می‌گیرد که خدا به هیچ رو شبیه به مخلوقات خویش نیست، زیرا این همانندی هرچند منحصر به جهتی خاص فرض شود، به این معنی است که ذات او در آن جهت خاص حادث است (اشعری، همان، 7-8؛ نیز نک: نسفی، 1/142). اگرچه این اصل مورد اتفاق همه فرقه‌هاست، تأکید اشعری بر آن، مبنای او در نفی تشبیه بوده است (نک: ابن فورک، 22). استدلال اشعری بر واحد بودن خدا مانند برهان اثبات وجود او مبتنی بر اندیشه نظام است. از دو صانع یا بیشتر فعل استوار و نظم‌آفرین بر نمی‌آید، زیرا در تدبیر جهان دو اراده نمی‌تواند در کار باشد و ناگزیر یکی از دو خواست باید غالب آید و این مستلزم عجز دیگری و نفی خدا بودن اوست (اشعری، همان، 8). این برهان که به «تجانع» شهرت دارد، در کلام معتزله نیز سابقه داشته است (نک: قاضی عبدالجبار، شرح، 285).

اشعری در اللمع به اثبات 7 صفت ذاتی خداوند که مفاهیم صفات دیگر به آنها باز می‌گردد، پرداخته است: عالم، قادر، حی، مرید، متکلم، سمیع و بصیر. خداوند عالم است، زیرا دانا بودن شرط درستی و استواری فعل است و همچنانکه آفریدن نقش زیبا یا ساختن چیزی به دانایی نیاز دارد، آفریدگار جهان باید عالم باشد (ص 10؛ نیز نک: شهرستانی، همان، 67-68). نیز چنین فعلی نمی‌تواند از کسی که قادر و حی (زنده) نیست، پدید آید، چه، اگر این دو صفت شرط نباشد، باید بتوان پذیرفت که آنچه مردمان می‌کنند، ممکن است در حالی که ناتوان یا مرده‌اند، ازایشان سر زند و این محال است (اشعری، همان، 10-11). اشعری 4 صفت دیگر را لازمه صفت حی می‌داند، از آن رو که اگر هر یک از آنها نفی شود، ذات به ضد آن صفت موصوف خواهد بود و این در مورد ذات حی که این صفات در شأن و سزاوار اوست، وجود آفتی را که مانع صفت شده است، لازم می‌آورد، مثلاً

نقی صفت مرید از خداوند به این معنی است که ذات او موصوف به یکی از موانع اراده نظیر سهو باشد و همه اینها از ویژگیهای حدوث است. وی همین استدلال را در مورد دو صفت عالم و قادر نیز به کار می‌برد (نک: همان، 11-12، 17-18؛ ابن‌فورك، 41، 69). اشعری در تقسیم صفات به دو گروه، دلیل صفاتی چون حیات و علم و قدرت را افعال الهی می‌داند. گروه دوم را صفاتی مانند سمع و بصر و کلام و بقا تشکیل می‌دهند که به طریق نفی نقض از ذات الهی اثبات پذیرند (نک: همو، 41؛ درباره صفت بقا در نظر او، نک: شهرستانی، الملل، 1/95؛ ابن‌فورك، 43، 237؛ نسفی، 1/235-236، 240). جدا از این گروه بندی، وی تقسیم مشهور صفات را به ذات و فعل می‌پذیرد (نک: ابن‌فورك، 46، 52، 53).

ابن‌فورك تفصیلی از اقوال او را درباره ادله و معانی یکایک صفات آورده است (ص 42-59). در مورد صفاتی که عقل به آنها گواهی نمی‌دهد، اما ذکرشان در کتاب خدا یا خیر متواتر آمده است (صفات خبریه)، مانند داشتن وجه (چهره) و ید (دست)، عقیده اشعری این است که چنین صفاتی را باید تصدیق کرد، اما به معنایی که مناسب ذات اقدس او باشد. این الفاظ اگر در مورد آدمیان بر اعضا و جوارح دلالت دارند، برای ذات باری نعت و صفتند (ابن‌فورك، 41، 58؛ نیز نک: اشعری، اصول، 70). سخن اشعری گویای دو جنبه‌ای است که عقیده او را در موضعی میان معتزله و حشویه نشان می‌دهد. اعتقاد او به صفت بودن این معانی، نفی دیدگاه معتزله است که با تأویل آنها به معانی دیگری، مثلاً تأویل «ید» به قدرت یا نعمت، آنها را در واقع از معانی خاصشان تهی ساخته‌اند (نک: همو، الابانة، 33-41). از سوی دیگر وی معانی ظاهری این الفاظ را هم به نحوی که بر جسمانی بودن و انسان‌وار بودن خداوند دلالت کنند، نمی‌پذیرد و این از وجوه تمایز او از برخی حنبلیان است. به نظر وی این فرض محال نیست که خداوند صفات دیگری از این دست چون «جسم» یا «متحرک» به خویش نسبت دهد، اما نه به معنای ظاهریشان (نک: الملغ، 9-10؛ ابن‌فورك، 58). اشعری در مورد صفات خبریه‌ای مانند استواء بر عرش نیز که آنها را صفات فعل خدا به شمار می‌آورد، به بیان ابن‌فورك (ص 22، 42) بر این عقیده است که «اطلاق این الفاظ جز به سمع و معانی آنها جز به عقل ثابت نمی‌گردد». باینهمه، وی از هرگونه کوششی برای کشف معانی این صفات پرهیز می‌کند و به عقیده اهل سنت و جماعت کردن می‌نهد که آنها را بدون بحث از کیفیتشان (پلاکیف) تصدیق می‌کرده‌اند (مقالات، 211، 290؛ نیز نک: «الفقه الاکبر»، 13، 14). اما قید مناسبت با ذات الهی و دور بودن معانی این الفاظ از شائبه حدوث و ترکیب در سخن اشعری به معنی نوعی فرا رفتن از ظاهر است. بنابراین می‌توان موضع او را در این خصوص، حدی میان تشبیه و تزییه، یا توقف و تأویل تلقی کرد. بدینگونه قاعده سنتی «پلاکیف» در اندیشه وی بیش از آنکه به معنی تسلیم به ظاهر نص باشد، بیانگر ناتوانی عقل در فهم معانی صفات است. از مسائلی که در باب صفات الهی میان گروه‌های کلامی محل گفت‌وگو بوده است، حدود جواز بندگانه در اطلاق صفت به خداوند، و به بیان دیگر راه معرفت به صفات است. اصحاب حدیث و اهل سنت و جماعت، اطلاق هر صفتی را که عقل مناسب با ذات الهی تشخیص دهد، به او روا نمی‌شمردند و حق سخن گفتن از صفات و تعیین آنها را به کتاب خدا و سنت وامی‌گذارند. از این عقیده - با همه اختلافهایی که در جزئیات آن وجود دارد - به «توقیفی» شمردن اسماء و صفات الهی تعبیر شده است. اشعری نیز با آنکه در اثبات برخی صفات به دلیل عقلی متوسل می‌شود، به ضابطه توقیف پایبند است (نک: الملغ، 10؛ ابن‌فورك، 41-42، 49-50، 57؛ غزالی، 192). از دیدگاه او صفت شمردن الفاظ مترادف با هریک از صفات نیز مشروط به توقیف است (ابن‌فورك، 11، 44، 45). اشعری اجماع امت را نوعی توقیف می‌داند، چنانکه صفت «قدیم» را که فقط مترادف آن (ازلی) در کتاب و سنت آمده است، از باب اجماع امت می‌پذیرد (همو، 42، 326). رأی اشعری در باب توقیف، مناسب با دیدگاه کلی او درباره زبان است. وی از محدودیت عرفی انسانها در کاربرد عام واژگان نیز به «توقیف» تعبیر می‌کرده است، به این معنی که اهل زبان هر واژه را برای دلالت بر قلمرو معنایی ویژه‌ای وضع کرده‌اند که به جهان شناخته آنها وابسته است و از واژه نمی‌توان معنایی بیرون از آن قلمرو اراده کرد (نک: همو، 41-42، 105، 149). بنابراین سخن گفتن انسانها درباره ذات الهی نباید بیرون از تعبیری باشد که او درباره خویش به کار برده است. این گزارش ابن‌فورك از عقیده اشعری که «میان اسماء و صفات خدا و مخلوقات، در اساس وضع تمایز وجود دارد» (ص 42)، باید به این معنی تفسیر شود.

بحث در اینکه صفات خداوند نسبت به ذات او از چگونه ثبوتی برخوردارند، از بحث‌انگیزترین و پیچیده‌ترین مباحث کلامی به شمار می‌آید. نظر اشعری در این باره، حاصل تبیین عقلی اوست از عقیده اصحاب حدیث که برای هر يك از صفاتی که خداوند در کتاب الهی به آنها موصوف شده است، واقعیتی در ذات او قائل بودند. همچنانکه شهرستانی عنوان کلی «صفاتی» را بر مکتب اشعری صادق دانسته است (الملل، 1/93)، وی به اثبات صفات قدیم و ازلی و قائم به ذات خداوند شهرت دارد. با اینهمه، مطالعه تفصیلی آراء و ملاحظات وی در این زمینه، طرح دقیق‌تری از موضع او به دست می‌دهد. این بررسی همچنین معلوم می‌کند که وی کوشیده است با حفظ نگرش کلی اصحاب حدیث، راهی در تحلیل موضوع باز کند که از توالی فاسد دو گرایش مطلق برکنار بماند: یکی تصدیق به حقیقت عینی صفت به گونه‌ای که مستلزم تعدد ذات قدیم باشد؛ و دیگر تجرد ذات خدا از هر گونه صفت، به دلیل تأکید بر وحدت و بساطت آن. در تاریخ مجادلات کلامی، گرایش نخست موضوع انتقاد بر اصحاب حدیث بوده، و گرایش دوم به معتزله نسبت داده شده است.

اشعری بحث خود را در این باره، از نقطه جدایی دو گرایش آغاز می‌کند. تصدیق به صفات الهی، آنگونه که در قالب صفت مشتق بیان می‌شود (مانند «عالم»)، و به همین صورت در قرآن به خداوند نسبت داده شده است، مورد اتفاق همه گروه‌هاست. محل نزاع، ثبوت حالت اسمی صفت است (مانند «علم»)، که مآخذ اشتقاق صفت محسوب می‌شود. اشعری از میان صفات، علم الهی را به عنوان نمونه مورد بحث قرار می‌دهد و نخست به رد یکی از دلایلی می‌پردازد که منکران صفت به معنی اسمی آورده‌اند. حاصل سخن او این است که بر خلاف ادعای منکران، اگر بگوییم که خدا «علم» دارد، نه لازم می‌آید که علم غیر از ذات او باشد و نه به معنی حادث بودن آن خواهد بود (الملغ، 13-14). اشعری بر این عقیده‌اش که عالم بودن خداوند به علم اوست (ابن‌الله عالم بعلم 1/2)، چنین استدلال می‌کند که اگر فرض کنیم برای ذات او علم ثابت نشود، عالم بودن او از دو حال بیرون نیست: یا او به واسطه خود ذات، و نه به علمی که دارد، عالم است یا آنکه با علمی عالم است که لاجرم غیر اوست. در بطلان فرض دوم بحثی نیست و فرض نخست را نیز نمی‌توان پذیرفت، زیرا مستلزم آن است که ذات او همان علم باشد. اشعری به صراحت محال می‌داند که علم عالم باشد یا عالم علم، و به طور عام از تمایز میان ذات خدا و صفات او سخن می‌گوید (همان، 14). حقیقت علم از دیدگاه اشعری عبارت است از «آنچه عالم به واسطه آن معلوم را در می‌یابد» (ابن‌فورك، 10). این تعریف که اشعری در معنی عام علم می‌آورد، حاکی از مبنای اوست درباره تمایز علم از عالم و در نتیجه صفت از موصوف. عالم بودن عالم به جهت معنایی اسمی است که در او وجود دارد و همان مبدأ اشتقاق صفت است هم در مفهوم و هم در لفظ (همو، 11، 44). به عقیده اشعری چنین حکمی عام است و بنابراین بر ذات الهی نیز صدق می‌کند. این نکته گرایش او را به اصالت زبان و دلالت عرفی نشان می‌دهد (نک: اشعری، همان، 12-13؛ ابن‌فورك، 44، 288-289). بنابر این تمامی صفات ذاتی خداوند مانند حیات، قدرت، سمع و بصر و جز آنها، از ثبوتی برخوردارند (اشعری، همان، 14). شهرستانی برهان دیگری را به اشعری نسبت می‌دهد، مبتنی بر این حکم که اگر میان صفت و موصوف یعنی ذات خداوند وحدت تمام باشد، بدین معناست که صفات متعدد او نیز با هم یکی باشند. اما در اختلاف مفهومی صفات، چون دو صفت عالم و قادر شکی نیست. مرجع این اختلاف را نمی‌توان بیرون از این 3 امر فرض نمود: لفظ، حال - چنانکه برخی معتزله قائلند (نک: ه، د، احوال) - و صفت. اختلاف مفهومی نمی‌تواند به صرف لفظ باز گردد. حال نیز از دید اشعری محال است. نتیجه اینکه هریک از آن اوصاف را باید به معنایی قائم به ذات خدا راجع دانست (الملل، 1/94 - 95). ابن‌فورك می‌گوید که وی اطلاق شیء و موجود و قدیم را بر صفات جایز می‌شمرد (همانجا؛ قس: نسفی، 1/56، 258؛ ابن‌حزم، 5/76).

پیش‌تر این گفته از اشعری نقل شد که تصدیق به وجود صفتی چون علم در ذات خداوند بدین معنی نیست که آن صفت غیر از ذات او باشد. این سخن نشانه توجیه اوست به اشکال تفسیری که صفات را، بدون قیدی، زائد بر ذات معرفی کند و دوگانگی آنها را بپذیرد. تهمت اعتقاد به بیش از يك خدا که معتزله بر صفاتیته می‌نهادند، ناشی از چنین تفسیری بوده است. بنابراین وی ضمن آنکه صفات را ازلی و قائم به ذات الهی دانسته، در مورد آنها اطلاق هیچ يك از دو تعبیر «عین ذات» و «غیر ذات» را روا نشمرده است (شهرستانی، همان، 1/95). ابن‌فورك نیز می‌گوید که از دیدگاه وی صفت را نه می‌توان خود ذات دانست، نه جز آن (ص 38). از همین رو نظر اشعری در مورد نسبت میان خود صفات نیز با احتیاط همراه بود، چنانکه در عین اعتقاد به واقعیت صفات، از گفتن اینکه آنها متحدند یا مختلف از یکدیگرند، پرهیز داشت (ابن‌فورك، 40، 58، 209). حکم اشعری به اینکه صفت نه خود ذات است و نه غیر آن، پیشینه‌ای در عقاید کلامی داشته است، به ویژه در آراء ابن‌کلاب (زنده در 240ق) که اشعری در مقالات الاسلامیین تعبیرهایی از همین حکم را بدو و پیروانش نسبت می‌دهد (ص 169-172). اما اگرچه برای این حکم متناقض نما که صفت خدا در عین پیوستگی به ذات، از ذات متمایز است، تبیینی عقلی ارائه نشده است، از دید پیروان اشعری این حکم بیش از آنچه معتزله درباره صفات گفته‌اند، با مفهوم عرفی صفت و موصوف سازگار است، زیرا در عالم محسوس نیز می‌توان از این نسبت دوگانه میان صفت و موصوف سخن گفت (نک: شهرستانی، نه‌ایه، 182، 190؛ ابن‌فورك، 214). مجمل بودن رأی اشعری در این باره، موجب تبیینهای متفاوتی از سوی پیروان او شده است که برخی از آنها مبتنی بر صورتی از نظریه «احوال» (ه) ابوهاشم جبابی معتزلی است، نظریه‌ای که شاید بتوان در آن مناسبتی با دیدگاه اشعری تشخیص داد (نک: شهرستانی، همان، 131؛ جوینی، 80-84؛ ولفسن، 217-211؛ ه، د، احوال).

به گفته ابن‌فورك، اشعری بر خلاف برخی متکلمان در مورد صفات ذات الهی، میان اسم و صفت فرقی نمی‌نهاد و برای موصوف دو گونه صفت قائل بود: یکی آنچه از موصوف جدا نیست، و دیگر آنچه از موصوف جداسفت و قائم به کسی است که از آن صفت سخن می‌گوید. بنابراین هر وصفی اگرچه درباره خداوند باشد، به نظر او هر دو وجه را داراست (ابن‌فورك، 39-40). وی ارتباط اسم و مسمی را ارتباطی ذاتی و مستقیم می‌شمرد و بر آن بود که صفات دلالت‌های جداگانه‌ای دارند که مدلول هر يك از آنها معنایی است متمایز در ذات الهی (نک: همو، 38). در مقابل این دیدگاه، گرایش کلی معتزلیان که می‌کوشیدند دلالت صفات را به يك مدلول عینی واحد یعنی ذات او باز گردانند، اقتضا می‌کرد که اسم را غیر از مسمی، و در واقع عین تسمیه به شمار آورند، یعنی تابع اندیشه و زبان کسی که درباره شیء سخن می‌گوید (برای آگاهی بیشتر، نک: ابن‌تیمیه، الاسماء، 1/96-97).

اشعری بر ازلی بودن صفات ذات چنین استدلال می‌کند که اگر هر یک از این صفات ازلی نباشد، ذات قدیم ازلی به سلب صفت یعنی ضد آن موصوف خواهد بود و این به معنی ازلی بودن ضد است. در این صورت آن ضد نمی‌تواند با وصف ازلی بودن از میان برود و صفت جای آن را بگیرد، زیرا آنچه قدیم و ازلی است، فناپذیر نیست (اللمع، 11-12، 18). این برهان تعبیر دیگری است از این اصل که ازلی نبودن صفات ذات مستلزم راه داشتن حدوث به ذات قدیم باری است. اشعری هرگونه نو شدن (تجدد) را در ذات الهی محال می‌داند. این حکم نتیجه می‌دهد که صفاتی چون علم و اراده یا همه شمولی که نسبت به پدیده‌های متغیر و زمانمند دارند، خود نمی‌توانند با این دو ویژگی همراه باشند. بدین سان صفت در حقیقت خویش، واحد است و تعلق آن به امور متکثر، تعلق است واحد و ازلی. علم و اراده الهی هر پدیده‌ای را با فید زمانی خاص آن فرا می‌گیرد، اما خود علم و اراده از این فید منزه است (نک: شهرستانی، همان، 218-219، الملل، 1/95-96).

با تمایزی که اشعری میان صفات ذات و صفات فعل مانند خلق و رزق و عدل قائل است، صفات فعل از دیدگاه او نمی‌توانند قدیم باشند. بر این مبنا چون آفرینش حادث و غیر ازلی است، اگر خداوند در کلام ازلی، خود را خالق خوانده است، جز به اعتبار آفرینش آینده او نبوده است (اللمع، 19-21؛ ابن فورک، 58، 231).

2. کلام الهی: بحث در این باره تابع نوع نگرش به موضوع صفات خدا و احکام عمومی آنهاست. بنابراین عقیده اشعری در نحوه ثبوت صفات و نفی حدوث آنها در مورد کلام خداوند نیز صدق می‌کند. اما کوشش او در حل دشواریهای دو عقیده متعارض اصحاب حدیث و معتزله در مسأله پراسابقه خلق قرآن، وی را به نظریه‌ای رسانده است مبنی بر تمایز میان کلام نفسی و کلام حادث. این نظریه را که حاوی دیدگاهی کلی درباره کلام و زبان نیز هست، باید یکی از وجوه متمیز مکتب اشعری به شمار آورد.

اشعری به سنت اصحاب حدیث کلام خداوند را صفتی قدیم و قائم به ذات او می‌داند که نفی کننده هر گونه معنایی است که منافی تکلم او فرض شود. به عقیده او ذات حی خداوند واحد همه صفاتی است که مفهوم حیات آنها را اقتضا دارد، مانند کلام و علم. اشعری این نکته را مبنای استدلال بر ازلی بودن کلام الهی قرار می‌دهد. اگر خداوند غیر متکلم فرض شود، معنایی جز این نخواهد داشت که ذاتش موصوف به یکی از اضداد و مواجبات کلام باشد. در این صورت حدوث کلام الهی مستلزم این است که آن ضد - که ناگزیر وصفی ثبوتی و ازلی است - از میان برود و کلام پدید آید، در حالی که وصف قدیم نمی‌تواند معدوم شود یا حدوث یابد، گذشته از آنکه فرض مواجبات تکلم در ذات کامل او ممکن نیست (اشعری، همان، 17-20؛ ابن فورک، 59). استدلال دیگر اشعری این است که کلام یا قدیم است یا حادث. اگر کلام الهی حادث باشد، از 3 حال بیرون نیست: یا خداوند آن را در ذات خویش پدید آورده است، یا آن را وجودی قائم به ذات آفریده است، و یا آن را در مخلوق دیگری حادث کرده است. اما هیچ یک از این 3 حال را نمی‌توان ممکن دانست، از این رو که اولاً ذات خداوند محل حوادث نیست، و ثانیاً کلام صفت است و صفت قائم به خود نتواند بود. اما اگر کلام حادث در محل دیگری باشد، باید تکلم را به آن محل نسبت داد نه به خداوند، چنانکه داشتن هر صفتی به محل آن نسبت داده می‌شود نه به خالق آن (اشعری، همان، 22-23).

نظریه «کلام نفسی» اشعری از نتایج تأکید او بر وحدت هر یک از صفات ذاتی است. کلام ازلی همچون علم و قدرت الهی با شمول بی‌پایانش، در حقیقت خود واحد و تقسیم‌ناپذیر است. از چنین وحدتی لازم می‌آید که کلام خدا در عین آنکه مشتمل بر اقسام گوناگون بیان است، و نیز گزارشهایی از حوادث زمانی در بر دارد، در ذات خود نتواند تقسیم‌پذیر و مقید به زمان باشد، همچنانکه علم او واحد است و احاطه آن بر پدیده‌های متغیر هرگز دلیل بر تغییر آن نیست. بنابراین تمایزی که در آیات کتاب الهی میان اخبار از گذشته و آینده فهمیده می‌شود، در حقیقت این کتاب که اخبار ازلی آن به یکسان شامل همه وقایع از زمانهای مختلف بوده است، جایی ندارد (ابن فورک، 65). به همین گونه تقسیم‌های عمده‌تر درباره محتوای کتاب نیز که میان مفسران و متکلمان از دیر باز شناخته بوده است، نظیر گروه‌بندی آیات به امر و نهی و خبر و وعد و وعید، به حقیقت کلام بستگی ندارد، بلکه امری است اعتباری و وابسته به فهم آدمیان (همو، 62-64، 66-67). به تعبیر ابن فورک کلام الهی از دیدگاه اشعری به همان معنی که ذاتاً کلام به شمار می‌آید، در ذات خود امر و نهی و خبر است ([ابنه] امر لِنَفْسِهِ كَمَا أَنَّهُ كَلَامٌ لِنَفْسِهِ) (ص 58). بنابراین کثرت وجوه و اجزاء سخن خللی به وحدت و بساطت ذات الهی وارد نمی‌آورد. چنین تفسیری نشان می‌دهد که تبیین اشعری بیش از هر چیز مبتنی است بر این اصل که کلام الهی را باید صفتی ذاتی و همچون صفات دیگر بدور از شائبه ترکیب و حدوث تلقی کرد. اما قرآن که همواره مصداق بحث متکلمان درباره کلام الهی بوده است، مجموعه‌ای است از حروف و کلمات به زبان قومی خاص، و چنین وصفی از کتاب خدا با حکمی که اشعری برای کلام الهی قائل می‌شود، سازگار نیست. از اینجاست که وی میان دو مفهوم از کلام الهی فرق می‌نهد: یکی قرآن کریم به عنوان کتابی شامل حروف و عبارات که از راه وحی بر زبان پیامبر جاری شده است؛ و دیگر معنایی ازلی، واحد و نامتناهی که قائم به ذات خداست، یعنی کلام نفسی، و قرآن تعبیر و ترجمان آن معناست. اشعری با این تمایز، صورت مسأله دشوار و تاریخی خلق قرآن را بدینگونه تغییر می‌دهد که آنچه اصحاب حدیث و اهل سنت و جماعت در باره مخلوق نبودن قرآن گفته‌اند، بر کلام نفسی صادق است، اما قرآن را به هیأتی که متشکل از حروف و اجزاء است، باید حادث به اراده الهی دانست. بدین سان اشعری محل نزاع با معتزله را از مخلوق بودن یا نبودن قرآن به اثبات یا نفی مفهوم کلام نفسی تبدیل کرده است.

در اللمع و الابانه برهانهایی در رد اعتقاد به خلق قرآن آمده است، بی آنکه از نظریه‌ای تفصیلی در این باره سخنی رفته باشد. از این رو در انتساب این نظریه و لوازم آن به اشعری ناگزیر باید به گزارشهای معتبر برخی پیروان او استناد کرد. این گزارشها اغلب به نحوی یکدیگر را تأیید می‌کنند که تردیدی در صحت این انتساب مشهور باقی نمی‌ماند، هرچند در آثار موجود اشعری تصریحی به آن دیده نشود. شهرستانی در توضیح عقیده او به وحدت کلام الهی می‌گوید الفاظی که به واسطه فرشتگان بر انبیا نازل شده‌اند، دلالت‌هایی بر کلام ازلی دارند و دلالت، مخلوق و حادث است، و مدلول این الفاظ قدیم و ازلی است (الملل، 1/96). ابن فورک نیز از این مبنای مسلم اشعری یاد می‌کند که معنی حقیقی کلام هم در عرف لغت و هم در آنچه به خداوند نسبت داده می‌شود، چیزی غیر از حروف و اصوات است و اگر نام کلام بر اینها اطلاق می‌گردد، از باب مجاز و توسع در زبان است. چنانکه گاه به دلالت اشاره و نوشتار نیز کلام گفته می‌شود (ص 67، 192). بنابر این کلام همان معنی قائم به نفس یا به تعبیری حدیث نفس است که متکلم با گونه‌ای از دلالت آن را آشکار می‌سازد (نک: شهرستانی، نه‌ایه، 320-322؛ نسفی، 1/282، 283). این تعریف بیانگر اصالت کلام نفسی از دیدگاه اشعری است و در مقابل تصور معتزله قرار می‌گیرد که کلام را حروف و اصوات منظوم، یعنی از مقوله «فعل» به شمار آورده‌اند (نک: قاضی عبدالجبار، شرح، 535-539؛ ابن عقیل، 1/88-89).

ابن فورک از کتاب الموجز اشعری نقل می‌کند که وی برای تسمیه کلام الهی به «قرآن» این وجه را ذکر کرده است که در این تعبیر خداوند از کلام خویش برخی اجزاء قرین برخی دیگر آمده‌اند، و این جمع و تفرقه میان اجزاء در تعبیر و قرائت واقع شده است. نه در خود کلام. بدینگونه کتابهای آسمانی دیگر چون تورات و انجیل نیز هر یک تعبیرهای دیگری به زبانهای گوناگون، از کلام الهی است که حقیقت ازلی آن به هیچ یک از این زبانها و نامها نبوده است (ص 63). بنابر این وصف «عربی» برای قرآن بدین معناست که این تعبیر از کلام الهی به زبان عربی است (همو، 64). اوصاف دیگر قرآن نیز که به هیأت تألیفی آن مربوطند و معتقدان به خلق قرآن به برخی از آنها استناد کرده‌اند، مانند اعجاز قرآن، تقسیم به سوره‌ها و آیات، و طبقه‌بندی آیات به محکم و متشابه و نظایر آنها، هیچ یک اوصاف حقیقی کلام الهی نیستند (همو، 63-64، 178، 179).

اشعری از آن رو که کلام را حقیقتی مجرد از حرف و صوت می‌داند، بر آن بود که کلام الهی می‌تواند آنگاه که برای دلالت بر آن عبارتی هم در کار نباشد، به اذن خداوند شنیده شود، و اینکه شنیدن کلام الهی به وجود عبارت بستگی دارد، در مورد شنوندگان عادی صادق است، اما در موضع عنایت خاص، شنوندان از جانب خدا می‌توانند بی‌واسطه روی دهد، چنانکه در حق موسی (ع) و پیامبر اسلام (ص) در معراج تحقق یافت (ابن فورک، 59-60). نظر اشعری در این خصوص با رای او درباره شرایط رؤیت مناسبتی دارد (نک: نسفی، 1/303).

درباره تلاوت و کتابت انسانها از قرآن که اثبات و نفی مخلوق بودن آن کم و بیش مانند اصل کتاب محل بحث بوده است، اشعری بر خلاف عموم اصحاب حدیث، به حادث بودن قرائت و کتابت قرآن تصریح می‌کند و سخن از خوانده و نوشته شدن کلام الهی را مجازی به شمار می‌آورد (ابن فورک، 60، 179؛ فس: اشعری، الابانه، 32). وی این نظر را مردود می‌داند که قرآن چون نوشته شود، در محل کتابت موجود می‌گردد، همچنانکه حتی از دید او حلول معانی حادث نیز در محل کتابت ممکن نیست. بر این مبنا این آیه را که «آن قرآن مجید است، در لوحی محفوظ» (بروج/85/21)، باید صرفاً به مکتوب بودن در لوح تفسیر کرد (ابن فورک، 61-62، 63). به اعتقاد او طرح موضوع تلاوت با تعبیری چون «به لفظ آوردن قرآن» از بنیاد نادرست است، زیرا اطلاق «لفظ» که موهوم معنی حرکت و جسمیت است، در مورد کلام الهی روا نیست. بنابراین بحث از مخلوق بودن یا نبودن آن نیز جایی ندارد. ابن فورک می‌گوید که اشعری سخن برخی اصحاب حدیث را که هیچ یک از این دو حکم را نمی‌پذیرفته‌اند، چنین توجیه می‌کند که تصریح به مخلوق بودن آنچه از کلام الهی به زبان آورده می‌شود، می‌تواند با سوء تعبیر همراه باشد، چون به هر روی فرق نهادن میان قرائت و آنچه قرائت می‌شود، دشوار است (ابن فورک، 60-61؛ اشعری، مقالات، 292).

گزارشی که اشعری در مقالات الاسلامیین (ص 584-585) از آراء ابن کلاب در باب کلام الهی داده است، حدود تأثیر ابن کلاب را بر نظریه او نشان می‌دهد. می‌توان گفت که اتفاق نظر اشعری با ابن کلاب در اینکه صفت فعل خداوند و آنچه موکول به مشیت اوست، نباید قائم به ذات الهی پنداشته شود، از مبنای تصور کلام نفسی، و دلیل فاصله گرفتن اشعری از اصحاب حدیث است، زیرا از یک سو ایشان نیز تصدیق داشته‌اند که کلام منزل خدا تابع مشیت اوست، و از سوی دیگر اشعری کوشیده است تا مفهوم صفت‌گونه کلام را که ازلی و قائم به ذات الهی است، حفظ و تبیین کند. اما دیدگاه‌های او - که تا حدودی همچون آراء ابن کلاب مورد انتقاد برخی اصحاب حدیث نیز بوده است (نک: ابن جوزی، 6/332؛ ابن حزم، 3/13؛ ابن تیمیة، موافقه...، 1/350-367؛ شهرستانی، نه‌ایه، 313) - از جهاتی با آنچه به ابن کلاب نسبت داده می‌شود، متفاوت است، از جمله درباره منشأ صدور «تعبیر» یعنی کلام حادث الهی یا کتاب منزل؛ و نیز اینکه اشعری بر خلاف او که خطاب کردن به تأفیردگان را محال می‌شمرد، وجوه ضروری سخن همچون امر و نهی و خبر را در مورد کلام نفسی خداوند نیز پذیرفته و نظر ابن کلاب را مستلزم حادث بودن کلام الهی دانسته است (ابن فورک، 58، 66-67، 197، 328).

3. رؤیت خداوند: خاستگاه مسأله رؤیت، آیاتی از قرآن کریم است که در آنها نوید داده شده است که مؤمنان در آخرت به دیدار پروردگارشان نایل می‌آیند (از جمله القیامة/72-75). آراء گوناگون متکلمان در این باره مانند موضوع صفات خیریه به نحوه تلقی عام ایشان از متون دینی بستگی دارد. اشعری با اعتقاد به تأویل‌ناپذیر بودن نصوص صریحی که تعارض با مبانی توحید ندارند، معتقد است که به شهادت قرآن مؤمنان خداوند را به چشم سر نتوانند دید. اهمیت این بحث نزد اشعری او را به نوشتن 3 کتاب و رساله در این زمینه واداشته است (نک: ابن عساکر، 128، 131، 134). به نظر او تصدیق معنای ظاهری اینگونه آیات، مشروط بر این است که بتوان آنها را به وجهی که منافی توحید نباشد، پذیرفت. بدینگونه ادله عقلی که اشعری درباره رؤیت می‌آورد، صرفاً متوجه اثبات ممکن بودن رؤیت است. وی نخست وجوه گوناگونی را که موجب می‌شود نسبت امری به خداوند ناممکن دانسته شود، در چند مورد خلاصه می‌کند. آنگاه نتیجه می‌گیرد که اگر وصفی مستلزم هیچ یک از آن وجوه نباشد، یعنی از آن وصف، حدوث خداوند لازم نیاید و نیز به تشبیه او به مخلوق یا قلب حقیقت و او راه می‌یابد و نه حدوث چیزی در او لازم می‌آید، زیرا میان مرئی بودن و حدوث ملازمة ذاتی نیست. اینکه برخی رؤیت را مستلزم حدوث یا دیگر اوصاف ممتنع در خداوند پنداشته‌اند، از آنجاست که رؤیت‌های عادی ما همواره با احوال خاصی از شیء مرئی مانند رو به رو قرار گرفتن، رنگ داشتن، بعد مکانی و اتصال شعاع نور همراه بوده است، اما اینها اوصاف رؤیت اجسام است نه شرایط کلی رؤیت (همان، 32-33، 36؛ ابن‌فورک، 80، 81-80، 90). اشعری بگانه شرط ذاتی رؤیت را «وجود» می‌داند. بنابراین اگر مانعی در میان نباشد، برای دیده شدن، چیزی بیش از موجود بودن شرط نیست (همو، 80، 80؛ شهرستانی، همان، 365). اشعری اذعان می‌کند که در رؤیت، منظر بیننده جهتی است قابل اشاره، و به این نتیجه غریب می‌رسد که خدا چون دیده شود، قابل اشاره است، اما این دریافتی مجازی است، بدینگونه که برای بیننده او دیدن جهتی خاص می‌تواند با دیدن او همراه شود، در حالی که آنچه جهت‌دار به نظر می‌آید، خود فارغ از جهت و مکان و اشاره است (ابن فورک، 88، 89). خداوند آنگاه که مرئی شود، نیز منزله از هرگونه کیفیت است (همو، 82). وی به موضوع رؤیت از این دیدگاه خاص خویش نیز می‌نگرد که فاعلیت خداوند چندان عام است که به روابط شناخته علت و معلول محدود نمی‌گردد. اگر ما رابطه‌ای علی میان رؤیت، و اوضاعی چون جوهر بودن مرئی یا رو به رو قرار داشتن آن تصور می‌کنیم، ناشی از عادت ما به رؤیت‌های است که خداوند آنها را همواره با آن اوضاع در ما آفریده است. بنابراین او می‌تواند بی‌آنکه شروط مادی رؤیت در میان باشد، در ما رؤیت بیافریند (همو، 84، 88؛ نیز نک: نسفی، 1/393).

تحلیل اشعری در این موضوع نشان می‌دهد که او رؤیت را از حیث تعلق گرفتن به مرئی، از مقوله علم می‌داند، به نحوی که بتوان آن را بدون تأثیر و تأثر میان بیننده و مرئی تصور کرد (نک: شهرستانی، نه‌ایه، 356). از همین رو خود را در برابر این اشکال می‌بیند که بنا بر همان برهان سلبی که بر امکان رؤیت اقامه شد، باید بتوان ادراک خدا را با حواس چهارگانه دیگر نیز روا دانست، و در نتیجه می‌گوید که اگر این معانی را به گونه‌ای که مستلزم اتصال و جسمیت نباشد، بتوان پذیرفت، اطلاق آنها بر ذات الهی منعی ندارد، جز آنکه شارع اجازه سخن گفتن از آنها را نداده است. اما درباره سمع، چنانکه جمهور اصحاب حدیث با استناد به برخی آیات گفته‌اند، رواست که خداوند در حالی که متکلم است، خود را مسموع بنده‌اش قرار دهد (اللمع، 33-34؛ ابن‌فورک، 80؛ نسفی، 1/413).

اشعری پس از اثبات جایز بودن رؤیت، به ذکر دلایلی نقلی می‌پردازد که در اثبات وقوع رؤیت به آنها استناد می‌شود. بحث وی در این بخش به تفسیر آیات و یافتن قرآنی برای نفی معانی مجازی رؤیت در آنها اختصاص یافته است (اشعری، همان، 34-35، نیز نک: الابانة، 13-18؛ ابن فورک، 79، 82، 85؛ شهرستانی، همان، 367-369). وی این آیه را که «لا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ: خداوند را دیدگان در نمی‌یابند» (انعام/103/6)، به رؤیت در این جهان تفسیر می‌کند (اللمع، 35، الابانة، 18-20؛ نسفی، 1/435). به عقیده او اختصاص رؤیت به مؤمنان و وقوع آن در آخرت، تنها با همان دلایل نقلی اثبات پذیر است (ابن‌فورک، 79، 81).

4. افعال انسانی و نظریه کسب: بحث درباره حدود اختیار انسان و چگونگی ربط آن به خلقت عام الهی از عمده‌ترین وجوه کلام اشعری است. وی با طرح نظریه «کسب» که بعدها به دست پیروانش بسط یافت، کوشیده است با حفظ عقیده به اراده و قدرت فراگیر خداوند جایی برای آنچه از خود آدمی بر می‌آید و به اصل تکلیف و ثواب و عقاب معنا می‌بخشد، باز کند.

اشعری فصلی از اللمع را به اثبات مطلق بودن اراده و قدرت الهی که در نظام کلامی او خاص‌ترین صفات خدا به شمار رفته‌اند، اختصاص داده است. اصل نخستین وی این است که همه چیز به اراده خداوند پدید می‌آید و اراده او تنها به امور ذاتاً محال نمی‌تواند تعلق بگیرد. بنابراین افعال انسانها نیز، نیک یا بد، از دایره اراده او بیرون نیستند. نسبت دادن بدیها به غیر خدا در حکم ثبوت و شریک است (ص 24-31، نیز نک: الابانة، 7-8، 46-52).

اشعری بر فراگیر بودن اراده خداوند به 3 گونه استدلال می‌کند: 1. اراده از صفات ذات است و از این رو حدی نمی‌پذیرد؛ 2. هر حادثی آفریده خداست و او چیزی را بی‌اراده نمی‌آفریند؛ 3. اگر در قلمرو مَلَک او چیزی باشد که او اراده نکرده است، یکی از این دو نتیجه باطل لازم می‌آید: سهو و غفلت، یا ضعف و عجز از رسیدن به مراد (همانجا). اشعری سپس با قدریان و معتزلیان به احتجاج بر می‌خیزد که اگر وجوب اراده خداوند در مورد فعل او پذیرفته شده است، نمی‌توان آنچه را هم که به غیر خدا نسبت داده می‌شود، بیرون از اراده او دانست، زیرا همه چیز فعل اوست (همان، 25-29). «اگر در عالم چیزی باشد که او اراده نکرده است، از وجود آن اکراه داشته، و در این صورت از پدید آمدن آن نیز ابا و رزیده است و این مستلزم آن است که گناهان، چه او بخواهد و چه نخواهد، صورت بگیرند و این حالت شخص ضعیف و مقهور است» (همان، 25). به عقیده اشعری محال است که خداوند چیزی را بر خلاف علم خویش اراده کند. بنابراین او همچنانکه بر وقوع شر از اهل شر علم دارد، باید گفت که شر را از ایشان و برای ایشان اراده فرموده است (نک: ابن فورک، 69-70، 72-73). بنابراین می‌توان پذیرفت که خداوند امر به چیزی کند که اراده او به ترک آن از سوی مأمور تعلق گرفته است، همچنانکه امر کردن او به آنچه می‌داند که واقع نمی‌شود، رواست. با اینهمه، ابن فورک می‌گوید که اشعری تأکید می‌کرد که چون اراده در معنی وسیع کلمه با معنی امر مناسبت دارد، باید از تصریح به این حکم که خداوند گناه بندگان را اراده فرموده است، پرهیز کرد، از آن رو که به کار بردن هر لفظی که موهوم معنی نادرستی باشد، جایز نیست (ص 70، 98؛ نیز نک: نسفی، 2/691). اشعری میان اراده و مشیت فرقی قائل نشده، و این مبنای او در تفسیر آیاتی در این زمینه بوده است (نک: اللمع، 31؛ ابن فورک، 72).

اشعری در فصلی زیر عنوان «قدر» به اصل فاعلیت خدا و طرح نظریه کسب پرداخته است. از دیدگاه او خالق و فاعل حقیقی هر چیز خداوند است. وی نظر برخی متکلمان را که حکم فعل را از خلق جدا کرده‌اند و انسان را فاعل حقیقی عمل خود شمرده‌اند، مردود دانسته است (همان، 37، 39؛ نیز نک: ابن فورک، 28، 91). بر پایه رأی او در باب حدوث (نک: اشعری، همان، 37-38)، خالق و فاعل هر چیز کسی است که آن را با همه ویژگیهایش و منطبق بر خواست خویش به وجود بیاورد، حال آنکه افعال مردمان با قصد و تصوری که خود از آنها دارند، مطابق نیست، مثلاً کافر فعل خود را نیک و حق می‌پندارد، اما خالق کفر کسی است که آن را زشت و باطل اراده کرده‌است، همچنانکه مؤمن نیز کار نیک خویش را، بر خلاف آنچه غالباً پیش می‌آید، خالی از دشواریهای عملی آن قصد می‌کند (همان، 38-39، 40).

اشعری از اینجا مفهومی از فعل انسانی را عنوان می‌کند که بر آن اساس، فعل آدمیان در عین آنکه به خود آنها نسبت داده می‌شود و اختیار و تکلیف ایشان را موجه می‌سازد، آفریده خداست. اشعری از این مفهوم به «کسب» تعبیر می‌کند و آدمی را مکتسب عمل خویش به شمار می‌آورد، یعنی کسی که عمل را از آن خویش می‌سازد. کسب به تعریف اشعری کاری است که به واسطه قدرتی حادث صورت یابد (همان، 42؛ ابن‌فورک، 92). بدینگونه ملاک انتساب فعل به انسان چیزی بیش از این نیست که به همراه آن فعل، حالت اراده و قدرت انجام آن نیز در او وجود داشته باشد. بنابراین عملی که انسان به اختیار می‌کند، از دو شأن برخوردار است: نخست اینکه اراده انسان بدان تعلق می‌گیرد و قدرت بر آن نیز در او به وجود می‌آید؛ دوم آنکه خداوند آن فعل را با اراده و قدرت خویش پدید می‌آورد. اشعری این وضع دوگانه را به حرکتی تشبیه می‌کند که خداوند در جسمی می‌آفریند، اما جسم است که به تحرك موصوف می‌شود، با این تفاوت که فعل اختیاری مطابق با خواست آدمی تحقق می‌یابد (اشعری، همان، 40، 52؛ ابن‌فورک، 92، 96؛ نسفی، 2/652-653). وی تأکید می‌کند که کسب در عین حال فعل و خلق خداست و همان وجهی که در انتساب حرکات اضطراری (غیر ارادی) انسان به آفرینش خداوند وجود دارد، بر کسب نیز که از حیث صورت و شرایطی چون زمان و مکان مانند دیگر حرکات است، صدق می‌کند (همان، 41-44). با اینهمه، آنچه کسب را از فعل اضطراری تمایز می‌بخشد، این است که انسان تفاوت این دو نوع حرکت را در خویش به نحو شهودی درمی‌یابد. مطابق این مفهوم، اساس اختیار انسان، دریافت او از اختیار خویش است (همان، 41؛ ابن‌فورک، 100). اشعری به اصل اختیار تصدیق داشت و آن را به معنی اراده می‌دانست، اما اصل شمول اراده الهی نزد او حکم می‌کرد که خود اراده و قدرت انسان نیز به اراده و خلق الهی وابسته باشد. ابن‌فورک می‌گوید که وی معتقد بود که خداوند از اختیار و قدرت خویش به آدمی می‌بخشد و این معانی را مقارن با ایجاد فعل در او، برای او حادث می‌کند (ص 76).

در کلام اشعری بحث از استطاعت - یعنی حالتی که انسان را بر انجام فعل قادر می‌سازد - و چگونگی رابطه آن با فعل، در واقع تکمیل‌کننده نظریه کسب است. از دیدگاه اشعری مفهوم استطاعت با قدرت تفاوتی ندارد و باید آن را معنی حادث یا عرضی به شمار آورد که قائم به جوهر موجود زنده است (نک: اللمع، 54؛ ابن‌فورک، 107). تعریف اشعری ناظر به دو ویژگی است که وی برای استطاعت قائل بوده است: نخست اینکه استطاعت چیزی غیر از ذات فاعل است، به این دلیل که انسان در همه احوال از استطاعت برخوردار نیست و این حکم می‌کند که استطاعت همانند حرکت یا علم، صفتی متمایز از ذات آدمی باشد (همانجاها). دومین ویژگی استطاعت مقارن بودن آن با فعل است. اشعری در استدلال بر این مطلب به رأی خویش درباره ناپایداری اعراض استناد می‌کند (ابن فورک، 108-109) و بر این مبنا تصریح می‌کند که تقدم استطاعت بر فعل ممکن نیست، «از آن رو که فعل با همراه استطاعت و با حدوث آن روی می‌دهد یا پس از آن. اگر همراه آن حادث شود، می‌توان گفت که با فعل و برای فعل است، اما اگر پس از آن باشد، به دلیل آنکه استطاعت دوام ندارد، لازم می‌آید که فعل به قدرتی معدوم پدید آید» (اشعری، همان، 54). بنابراین استطاعت آنگاه به معنی حقیقی، استطاعت است که

به فعلی که با آن پدید می‌آید، تعلق بگیرد و به بیان دیگر زمان و محل وجود آن بر زمان و محل صدور فعل منطبق باشد. از این رو قدرت واحد به دو اراده یا دو عمل تعلق نمی‌تواند داشت. اشعری از اینجا نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان گفت فاعلی در آن واحد به فعل و ضد آن قادر است، زیرا شرط قدرت حادث آن است که وجود آن با وجود مقدر همراه باشد (همان، 55-56؛ نیز نک: ابن فورک، 101، 109، 118-119، 223). موارد دیگری که متکلمان در معنی استطاعت آورده‌اند، مانند سلامت و قوت اندامها، هیچ یک از دید اشعری رابطه ضروری با مفهوم استطاعت ندارند (همان، 57-58؛ نسفی، 2/567).

بدینگونه صورت‌بندی فعل اختیاری از دیدگاه اشعری چنین است که خداوند به دنبال اراده انسان به فعل - که خود حادث به اراده الهی است - قدرت انجام دادن آن را به او می‌بخشد و همزمان خود فعل را در تن او می‌آفریند. بنا بر نقل ابن فورک از برخی آثار از میان رفته اشعری، وی رابطه استطاعت و فعل را از نوع رابطه علت و معلول می‌داندسته، و از این تصور برای بیان تقارن استطاعت با فعل و نفی تقدم زمانی استطاعت بهره می‌جسته است (همان، 54-55؛ ابن فورک، 110، 119). در عین حال باید دانست که این رابطه مانند هر نمونه دیگری از پیوند علیت، در اندیشه اشعری خالی از ضرورت ذاتی است. بدین سان خداوند در همه افعال انسانی اراده و قدرت و فعل را خود بر سبیل ابداع و اختراع می‌آفریند (همو، 76، 91، 94، 109-110؛ شهرستانی، 72، 78؛ نیز نک: بخش آفرینش و جهان در همین مقاله). نتیجه دیگری که اشعری از دیدگاه خاص خویش درباره فعل می‌گیرد، انکار مفهوم «تولّد» (آنچه به عنوان اثر بیرونی فعل به فاعل نسبت داده می‌شود) است که در کلام معتزله جایی دارد (نک: ابن فورک، 131-134، 282؛ نیز: ه. د. تولد).

انکار مفهوم تولّد در معنای وسیع‌تر شامل هر گونه علیت میان پدیده‌هاست (نک: بخش آفرینش و جهان در همین مقاله). از نتایجی که اشعری از نفی علیت می‌گیرد، این است که در فرایند استدلال، بین مقدمات و نتایج هیچ رابطه علیّی ضروری وجود ندارد. اشعری از استدلال نیز به کسب تعبیر می‌کند، بدین معنی که علوم اکتسابی نیز همچون افعال اختیاری به خلق الهی و کسب انسانی حاصل می‌شوند. خداوند در پی خلق مقدمات هر نظر و استدلالی در ذهن انسان، نتیجه خاص آن را نیز خود می‌آفریند، نظیر رابطه‌ای که میان قدرت و فعل الهی وجود دارد (ابن فورک، 14، 19، 263).

واژه «کسب» و «اکتساب» در معنی فعل ارادی انسان، پیش از اشعری نیز سابقه داشته است (نک: اشعری، مقالات، 199، 542، 549؛ بغدادی، الفرق، 107؛ شهرستانی، الملل، 1/47؛ نیز نک: ولفسن، 666-665) اما کاربرد خاص آن ناظر به وضع دوگانه فعل ارادی است، بدین معنی که با تأکید بر مخلوق بودن فعل از سوی خداوند، «کسب» برای دلالت بر سهم انسان در افعال خویش وضع شده است. کاربرد کسب را به معنایی مشابه این، به دو شخصیت معتزلی مقدم بر اشعری به نامهای ضرار و نجّار نیز نسبت داده‌اند که البته رأیان در این خصوص از موارد اختلافان با معتزله بوده است (نک: اشعری، همان، 281، 408، 566؛ شهرستانی، همان، 1/89، 91). با اینهمه، به جهت سهم شایانی که اشعری در تبیین و تثبیت این مفهوم داشته است، نظریه کسب را باید از دستاوردهای او به شمار آورد. پیروان برجسته او، قاضی ابوبکر باقلانی و ابوالمعالی جوینی صورتهای دیگری به مفهوم کسب بخشیده‌اند (درباره بسط این نظریه، نک: ه. د. اشاعره، نیز کسب؛ در مورد انتقادهای بر آن، نک: قاضی عبدالجبار، المغنی، 8/83-96؛ یحیی‌بن عدی، 303-313).

به عقیده اشعری قضا و قدر هر امری را فرامی‌گیرد و افعال کسبی را نیز خداوند آفریده، و از آنها خبر داده است (اللمع، 45). بنابراین، قضای الهی اگر به معنی آفرینش نیز به کار رود، هم شامل طاعات بندگان است و هم شامل معاصی ایشان. اما خلق گناه و بدی، نقضی برای ذات او نیست، زیرا به بیان اشعری خداوند همچنانکه فاعل اراده و شهوت و حرکت در مخلوق است و خود هرگز به آن حالات موصوف نمی‌گردد، خالق و فاعل ظلم و به طور کلی شر است «برای مخلوق، نه برای خویش» (همان، 40، 44-47، 52؛ ابن فورک، 97، 143، 148). از این رو اشعری این تفسیر را نمی‌پذیرد که قضا و قدر در مورد افعال اختیاری تنها به معنی امر و تشریح بوده است (همان، 45). بنابراین مسأله وصف خدا به قادر بودن بر ظلم که میان متکلمان محل بحث بوده است، نزد وی صورت دیگری می‌یابد. به نظر او اگر مقصود از ظلم، فعلی باشد که خداوند با صورت بخشیدن به آن، ظالم شود، قدرت او بر ظلم مجال است، اما او را می‌توان قادر بر ظلم دانست، به این معنی که ستمهای بندگان به قدرت او پدید می‌آیند، و چون او ستم را برای غیر می‌آفریند، خود هرگز به آن موصوف نمی‌گردد (ابن فورک، 148-149؛ نسفی، 1/89).

بر پایه تصور اشعری از استطاعت، نسبت دادن «تکلیف ما لا یتطاق» به خداوند جایز است، از آن رو که او کافران را تکلیف به ایمان کرده است، اما اگر ایشان برای ایمان استطاعت داشتند، لازمه استطاعتشان ایمان بود. با اینهمه، اگر مراد از مالا یتطاق، کاری باشد که شخص از انجام دادن آن عاجز است، تکلیف به آن از سوی خداوند ممکن نیست. اشعری توضیح می‌دهد که مفهوم مقابل استطاعت، عجز نیست. کسی که کاری را ترک می‌گوید و به ضدش می‌پردازد، به تحلیل وی استطاعت آن فعل را ندارد، و در عین حال نمی‌توان گفت که نسبت به آن عاجز است (اشعری، همان، 58-60، الابانة، 55؛ ابن فورک، 111، 125، 230-236؛ نسفی، 2/586).

5. عدل الهی: نظریه اشعری درباره عدل الهی یکی از مهم‌ترین وجوه اندیشه کلامی او، و نمونه‌ای برجسته از اختلافات مبنایی وی با معتزله است. فصلی از اللمع با عنوان «فی التعديل والتجوير» به این موضوع اختصاص دارد، اما اثر عمیق نگرش اشعری به مسأله عدل در ابواب دیگر کلام او نیز کم و بیش نمایان است.

از دیدگاه اشعری افعال خداوند سراسر عدل و حکمت است، اما ملاک عادلانه و حکیمانه بودن آنها چیزی جز صادر شدنشان از ذات الهی نیست. اگر فعل خدا عدل دانسته می‌شود، نه از آن روست که معیارهای شناخته انسانها از عدل بر آن صدق می‌کند، بلکه باید گفت چنین فعلی عین عدل و ملاک عدل است، زیرا عملی را باید جور و خلاف عدل دانست که تجاوز از حدود مقرر به شمار رود، در حالی که هیچ حقیقتی فوق ذات خدا و بیرون از ملک او نیست تا بتواند حدی برای فعل او قرار دهد. بنابراین جست‌وجو در وجوه حکمت افعال الهی، از قبیل آنکه نفعی یا دفع ضرری در آن نشان داده شود، لغو و نادرست است، زیرا کار او می‌تواند در عین آنکه حکیمانه است، مشتمل بر این وجوه نباشد (اللمع، 71؛ ابن فورک، 102، 96-140، 125، 104-141). از دید اشعری اعتقاد به اینکه فعل الهی به جهت نتایج مترتب بر آن حکیمانه است، همان توالی فاسدی را دارد که فعل خداوند به اغراض و غایاتی بیرون از ذات او نسبت داده شود (نک: همو، 140). از استدلالهای وی یکی این است که اگر حکیمانه بودن افعال الهی به اموری جز خود افعال نسبت داده شود، لازمه آن قول به قدیم بودن جهان است، زیرا عللی که حکمت افعال الهی مبتنی بر آنها فرض می‌شود، یا قدیمند یا حادث. اگر حادث باشند، خود به علل دیگری نیاز خواهند داشت و این به تسلسل باطل می‌کشد، اما اگر قدیم باشند، فعل خداوند یعنی جهان آفرینش نیز باید قدیم باشد و این عقیده‌ای نادرست است (نک: همو، 141). همه مباحثی که اشعری در باب عدل الهی طرح می‌کند، بر این اصل استوار است که میان حاکم بر نیکی و بدی افعال آدمیان را نباید بر فعل الهی جاری دانست. از این اصل به «حسن و قبح شرعی» تعبیر شده است، در برابر حسن و قبح ذاتی یا عقلی. بدینگونه سخن گفتن از اینکه چه افعالی شایسته ذات الهی نیست، مبنایی جز این ندارد که خود او بندگان را از آنها آگاه فرموده است (نک: همو، 141-142، 147-148).

به عقیده اشعری خداوند می‌تواند بر کافران لطفی روا دارد تا ایمان آورند، اما اگر چنین نمی‌کند، دلیل بخل او نیست، زیرا هیچ آفریده‌ای بر او حقی ندارد (همان، 70؛ ابن فورک، 125). بنابراین او عقلاً حتی ملزم نیست که مؤمنان را به بهشت درآورد و کافران را به دوزخ، مگر از آن رو که خود به ما چنان خیر داده است و کذب در سخن او جایز نیست (اشعری، همان، 71؛ ابن فورک، 99-100). جایز نبودن این کذب نیز نه به دلیل قبح ذاتی آن است، بلکه برای ذات خدا مجال به شمار می‌آید، زیرا با صفت ثابت صدق تناقض دارد، مانند آنچه درباره جهل می‌توان گفت. بنابراین اگر خداوند کذب را قبیح نشمرده بود، قبیحی نداشت، چنانکه او می‌توانست، در عین آنکه کذب برای ذات خودش مجال است، بندگان را امر به کذب کند (اشعری، همان، 71-74؛ ابن فورک، 142-143).

قاعده معتزلی «اصح» و «لطف» در کلام اشعری جایی ندارد. به نظر او ماده لغوی صلاح و اصلح پیوندی با معنی نفع و حظ دارد و به کار بردن آن تنها در جایی رواست که نفعی در میان باشد. بنابراین سخن گفتن از این معانی در مورد افعال خداوند جایز نیست (نک: همو، 126). همچنین اعتقاد به اصلح مستلزم متناهی بودن مقدرات خداست، حال آنکه هیچ صلاح و منفعتی نیست که خداوند نتواند بی‌نهایت بر آن بیفزاید (همو، 36، 127-128). وی تأکید می‌کند که مصلحت هیچ ملازمه‌ای با حکمت و عدل ندارد. افعال خداوند همگی مطابق حکمت و عدلند، اما برخی از آنها هرگز به حال کسانی که موضوع آن افعالند، اصلح نیستند، چنانکه اصلح در حق فرد مکلف آن است که کامروا باشد و از رنج عبادات فارغ. اشعری نمونه‌های دیگری را نیز برشمرده است که از دید او با قاعده اصلح توجیه‌پذیر نیستند (نک: همو، 128-130). به همین گونه لطف خداوند امری است که چون شامل حال کسی شود، بی‌گمان نتیجه‌اش طاعت او خواهد بود، زیرا به عقیده اشعری لطف راستین آن است که نتیجه خود را به بار آورد. از این رو تعریف لطف بر معنایی جز قدرت منطبق نیست، که قدرت همواره مقدر خود را در پی دارد (همو، 124-125). پس اگر کافران - بنا بر رأی اشعری در استطاعت - قدرتی بر طاعت ندارند، باید گفت در امر دین از لطف حق محرومند، زیرا لطف او بی‌پایان است و بر خلاف آنچه معتزله گفته‌اند، می‌توانسته است به کافر نیز اختیار و کسب مؤمنانه ببخشد (اللمع، 70، الابانة، 53-54، 60-65؛ ابن فورک، 34-36، 125-126).

6. ایمان: در مسأله ایمان دیدگاه اشعری در مجموع به نگرش اهل سنت و جماعت نزدیک است. آنان در میان دو موضع افراطی خوار و مرعنه، ضمن آنکه برای عمل به احکام دین جایگاهی در مراتب ایمان قائل بودند، ارتکاب گناهان کبیره را دلیل بر زوال ایمان نمی‌شمردند. اما بررسی آراء اشعری نشان می‌دهد که وی در این زمینه دارای دیدگاه‌های ویژه‌ای است که در مواردی با آنچه به اهل سنت و جماعت نسبت داده می‌شود، اختلاف دارد.

اشعری ایمان را تصدیق به وحدانیت خداوند می‌داند. وی در این تعریف که ارزش عمل را از مفهوم ایمان خارج می‌سازد، به این مبنای خویش در تفسیر متون دینی استناد می‌کند که دلالت‌های شرعی الفاظ از دلالت‌های عرفی آنها جدا نیستند، بدین معنا که الفاظ وارد در کتاب الهی، هرچند کاربردهای اصطلاحی بیابند، معانی لغوی خود را حفظ

می‌کنند. بنابراین آنچه در مفهوم ایمان معتبر است، چیزی بیش از معنی لغوی آن یعنی تصدیق نیست (اللمع، 75؛ ابن فورک، 149-150، 153-156، 191). اما حقیقت ایمان امری قلبی است و اقرار زبانی اگر با انکار قلبی همراه باشد، ایمان نیست، هرچند حکم ظاهری و فقهی ایمان بر آن صدق کند. به همین گونه انکار زبانی اگر با انکار قلبی همراه نباشد، کفر حقیقی نیست (نک: همو، 151). به عقیده اشعری انسان مؤمن اگر دست به گناه زند، فاسق است، اما فسق او مؤمن بودنش را منتفی نمی‌سازد، به این دلیل که صفات فسق و ایمان بنا بر معنی لغوی از هم متمایزند. از همین رو اگر انسان به اعتبار عقیده‌اش به توحید مؤمن باشد، ایمان او جز با انکار باطل نمی‌گردد. این رأی با دیدگاه وی در باب اسم و صفت نیز مناسبت دارد، زیرا ایمان اسمی است که با اِتصاف شخص به آن معنی می‌یابد. از این رو نمی‌توان فرض کرد که شخص مؤمن با ارتکاب فسق، کافر نباشد و در عین حال «مؤمن» نیز خوانده نشود. وی بر این اساس به رد اصل معتزلی «منزلة بین المنزلتین» پرداخته است (نک: همو، 154، 194).

مطابق تعبیری که ابن‌فورک از اشعری نقل می‌کند، «اعمال شرایع ایمانند و شریعت هر امری غیر از خود آن است» (ص 152). شهرستانی از اقرار زبان و عمل به ارکان، به عنوان فروع و نشانه‌های ایمان در نظر وی یاد کرده است (الملل، 1/101، نه‌ایه، 472). این نکته گویای اختلاف رأی اشعری با عقیده مشهور اهل سنت و جماعت است که هرچند گناه را موجب زوال ایمان نمی‌دانستند، اقرار و عمل را از مراتب آن می‌شمردند. بنابراین ایمان به عقیده ایشان حقیقتی قابل زیادت و نقصان بود که نسبتی با چگونگی عمل داشت (نک: اشعری، مقالات، 293). با اینکه جز در بخش مربوط به عقاید اهل سنت و جماعت از مقالات اشعری، در آثار موجود وی سخنی در این باره نیامده است، باید گفت آنچه از گرایش او به جدا شمردن عمل از ایمان حکایت می‌کند، ظاهراً با اعتقاد به نقصان‌ناپذیری ایمان سازگارتر است. ابن‌فورک و ابوالمعبین نسفی سخنی از او نقل کرده‌اند، مبنی بر اینکه ایمان خصلتی واحد، و عبارت از «معرفت» به خدا و وحدانیت اوست، همانگونه که کفر خصلتی است واحد و درونی (ابن فورک، 151، 152؛ نسفی، 2/799). همچنانکه نسفی (همانجا) نیز اشاره می‌کند، عنصر معرفت در این تعریف چیزی بیش از تصدیق قلبی محض است که به اشعری در تعریف ایمان نسبت داده شده است. به نظر اشعری وصف مؤمن شایسته کسی است که عقاید ضروری را دست‌کم با برخی ادله آنها تحصیل کرده باشد، اگرچه نتواند آنها را به‌درستی بیان کند. با اینهمه، اعتقاد سراسر تقلیدی نیز مصداقی از ایمان است (بغدادی، اصول، 252؛ نسفی، 1/28-31، 29-32؛ شهرستانی، همانجا). بدینگونه می‌توان گفت که مقصود وی از اینکه ایمان عبارت از تصدیق است، جدا ساختن مفهوم ایمان از عمل بوده است، و این با اعتقاد او به سهم معرفت در مراتب تصدیق، تعارضی ندارد.

اصل حسن و قبح شرعی در کلام اشعری، جایی برای بحث عقلی درباره ثواب و عقاب الهی نمی‌گذارد. پاداشی که خداوند به مؤمنان می‌بخشد، همچون توفیق ایمان و عمل، چیزی جز ابتدای به فضل و احسان از جانب او نیست، همچنانکه عقاب نیز ابتدای به عدل است، بدین معنا که هیچ عملی از آدمی ذاتاً نوع جزای او را ایجاد نمی‌کند. بنابراین یگانه راه معرفت به معاد و نظام مکافات عمل، خیری است که شارع از سنتهای خویش در این امور به ما داده است. حکم مسائلی چون سزای مؤمن گناهکار، وضع اخروی اطفال یا جاودانگی در دوزخ را نمی‌توان با ملاکهای مستقل از اخبار به دست آورد (اللمع، 71؛ ابن فورک، 144، 157-160، 163، 169).

اشعری می‌گوید اینکه کافران در دوزخ ابدی، و مؤمنان در بهشت جاودان خواهند بود، از راه آیات و اخبار به اثبات رسیده است، اما درباره مؤمنان گناهکار آنچه از این راه به طور مسلم می‌توان گفت، این است که ایشان به عذاب ابدی دچار نخواهند بود. بنابراین ممکن است که خداوند ایشان را بیامرد و به بهشت درآورد، یا نخست به دوزخ برد و سپس به بهشت. لزوم پرهیز از حکم قطعی در این مورد از آن روست که چنین حکمی از اخبار به دست نمی‌آید (نک: همو، 144، 164). اشعری که این رأی را از اصول اهل سنت و جماعت به شمار می‌آورد، نشان می‌دهد که آن هر دو امکان را از آیات و اخبار می‌توان نتیجه گرفت، و چون در این میان دلیلی بر تشخیص عام و خاص وجود ندارد، توقف واجب است (اشعری، مقالات، 293-294، اللمع، 77-80). به عقیده او در موضوع وعد و وعید، احکام مسلم را نیز نمی‌توان از ظواهر آیات و اخبار به دست آورد، مگر با استناد به إجماعی که بر نحوه دلالت آنها حاصل شده است (همان، 78؛ ابن فورک، 144، 163-165). وی تأکید می‌کند که نزد خداوند ملاک ایمان و کفر آدمی، فرجام کار اوست که از پیش در علم الهی معین بوده است. بنا بر این اصل که خود او از آن به «موافات» تعبیر می‌کند، باید به هر روی از داور حزمی درباره ایمان و کفر انسانها پرهیز کرد (نک: همو، 161-163).

7. امامت: در این موضوع آنچه اهمیت دارد، روش کلامی اشعری و استدلال‌هایی است که وی در اثبات عقاید اهل سنت آورده است. جنبه اصلی کار او در این باره، تأکید بر مشروع بودن کلیت جریان است که بر سر جانشینی پیامبر (ص) و در تعیین خلفای چهارگانه روی داد. وی با استناد به اخبار تاریخی و اصول شرعی می‌کوشد تا در مواضع مخالف برخی صحابه برجسته پیامبر در سراسر دوره خلافت وجهی نشان دهد و ایمان و عدالت آنها را تأیید کند. باید گفت دیدگاه معتدل اشعری در موضوع ایمان نیز مبنایی برای تسامح وی در این باب فراهم ساخته است.

به گفته ابن فورک، اشعری در رساله‌ای که به این موضوع اختصاص داده، بر اساس اصل حسن و قبح شرعی لزوم عقلی امامت را انکار کرده است. مطابق این اصل، فرستادن انبیا نیز بر خداوند واجب نبوده است. بنابراین جز احکامی که شارع در این زمینه قرار داده است، تکلیفی بر عهده انسانها نیست (ص 174، 180-181). وی ضمن آنکه وجود هر گونه نصی را بر امامت فردی خاص انکار می‌کند، بر این عقیده است که تعیین هر يك از خلفای چهارگانه مبتنی بر انتخابی بوده است که خبرگان امت (اهل حل و عقد) به عمل آورده‌اند و از راه بیعت، اطاعت از خلیفه - که از دید اشعری لزوماً افضل اهل زمانه بوده - بر همگان واجب گردیده است (اللمع، 81، 83؛ ابن‌فورک، 182-186؛ نسفی، 2/834). ویژگی بحث اشعری در این است که افزون بر این می‌کوشد از همه انواع ادله شرعی در تأیید این مشروعیت مدد بگیرد. إجماع امت، دلیل اصلی اوست که آن را در مورد انتخاب خلیفه اول محقق می‌شمرد. به این جهت تأکید می‌کند که ملاک اجماع چیزی بیش از موافقت ظاهری نیست و شرط موافقت باطنی را به طور کلی نمی‌توان تحصیل کرد (همان، 81-82، الابانه، 72-73). وی همچنین به آیاتی از کتاب خدا و احادیث پیامبر (ص) استناد می‌کند که به تأویل او نشانه‌هایی بر صحت انتخاب خلفا دارند (اللمع، 82-83). دلیل چهارمی که او به میان می‌آورد، اجتهاد است. وی اجتهاد را، با توجه به اینکه نص آشکاری بر تعیین امام وجود ندارد، طریق شرعی انتخاب به شمار می‌آورد (نک: ابن فورک، 181، 183). همچنین از این اصل برای توجیه اختلاف‌های سیاسی بزرگان صحابه بهره می‌گیرد، بدینگونه که این نزاعها را ناشی از اختلاف در اجتهاد آنان می‌شمرد، و به این نتیجه می‌رسد که به‌ویژه به معارضات امام علی (ع) در جنگ‌های جمل و صفین چیزی بیش از خطا در اجتهاد که موجب فسق نیست، نمی‌توان نسبت داد (همو، 187-188؛ اشعری، الابانه، 73-74).

8. آفرینش و جهان: باتوجه به ویژگی اشعری در طرح ساختاری عقلانی برای عقاید اهل سنت، باید انتظار داشت که در اندیشه کلامی او مباحث جهان‌شناسانه نیز، همچنانکه در کلام معتزله معمول بوده است، سهمی در تبیین عقاید به عهده گرفته باشد. در این صورت ضمن آنکه باید بسط و تثبیت این باب را در کلام اشاعره به پیروان نامدار او ابوبکر باقلانی و ابوالمعالی جوینی نسبت داد، می‌توان حکم کرد که کار ایشان دنباله سنتی است که به دست اشعری در این زمینه نهاده شده است. بااینکه آثار موجود وی کمتر شواهدی در این باره به دست می‌دهند، از برخی منابع دیگر آگاهی‌هایی را می‌توان به دست آورد، به‌ویژه کتاب مجرد ابن‌فورک که فصل‌های چندی را با فواید بسیار به این موضوع اختصاص داده است.

انگیزه اشعریان در پرداختن به مباحث طبیعی و اصطلاحاً «دقیق‌الکلام»، تأکید بر قدرت مطلق الهی و اثبات حضور مستقیم آن در همه پدیده‌ها بوده است. بنابراین اعتقاد به اصل جوهر یا جزء لاینجزاً (تشکیل جهان از ذرات تجزیه‌ناپذیر، نک: ه، د، جزء) و این قاعده که عرض دو لحظه نمی‌یابد («العرض لا یبقی زمانین»)، هرچند اختصاصی به اشعریان ندارد، مهم‌ترین مبانی عقیدتی ایشان را در تبیین حدوث جهان و فاعلیت پیوسته خداوند فراهم ساخته است.

از دیدگاه اشعری، جوهر و اعراض و اجسام، ارکان جهان حادث را تشکیل می‌دهند. جوهر ذره‌ای است پذیرای اعراض که نمی‌تواند عاری از آنها باشد. پاره‌ای از اعراض به نحو ضروری همراه جوهرند و از آنها می‌توان به اعراض اولیه تعبیر کرد، مانند «کون» (هستی) و اوضاع جوهری وابسته بدان، از قبیل سکون و حرکت و آیین (جا) (نک: ابن فورک، 203، 204، 210-211). به تصریح ابن‌فورک، رنگ نیز از دید اشعری در شمار اینگونه اعراض است (همو، 206، 243، 246؛ قس: بغدادی، اصول، 42، 56، که از 8 عرض اولیه نام برده است). جوهر می‌تواند حامل اعراض گوناگون باشد، اما به دلیل ماهیت ذره‌ای جوهر، وجود دو عرض متضاد (از یک نوع) در آن ممکن نیست. به همین گونه عرض واحد را در دو جوهر، و نیز دو جوهر را در یک محل نمی‌توان تصور کرد (ابن فورک، 207).

جوهر یا جزء ممکن است به‌تنهایی و جدا از اجزاء دیگر وجود یابد. مطابق نظر اشعری چنین جزئی در عین انفراد می‌تواند برخوردار از عرضی چون حیات نیز باشد که خود مستلزم اعراضی مانند علم و اراده است (همو، 205، 204). اما بر جزء منفرد هرگز عنوان «جسم» اطلاق نمی‌گردد، چه جسم موجودی است تألیف یافته از اجزاء، و برای پدید آمدنش وجود دست‌کم دو جوهر ضرورت دارد (همو، 206). قول اشعری به اینکه جسم می‌تواند از ترکیب فقط دو جوهر پدید آید، با آراء غالب متکلمان دیگر متفاوت است که شمار بیشتری از جوهرها را برای تشکیل جسم لازم می‌شمردند. ویژگی دیگر جوهر به نظر اشعری این است که در ذات خویش و در حالت انفراد جهتی ندارد. جهت رابطه‌ای نسبی میان جوهرهایی است که به یکدیگر پیوسته، و جسم را پدید آورده‌اند. به بیان دیگر جهت جزء، چیزی جز اجزاء محیط بر آن نیست (همو، 203).

به عقیده اشعری جوهرهای تشکیل‌دهنده اجسام، همه از یک جنسند و به این دلیل اجسام جز اختلافی که به‌واسطه گوناگونی اعراض در آنها پدیدار است، در ذات خود همسانند. نمونه‌ای از اختلاف در اعراض که به ساختمان ترکیبی جوهرها در جسم بستگی دارد، میزان لطافت یا تکاثف اجسام است (همو، 207-209). بنابراین اشعری روح و دیگر مخلوقات غیر مادی را نیز گونه‌هایی از جسم به شمار می‌آورد که لطافت بسیار، آنها را از اجسام دارای جرم متمایز می‌سازد، چنانکه میان همین اجسام نیز درجات متفاوت جرمی وجود دارد (همو، 257).

اشعری حرکت و سکون را اعراضی از جنس عرض گون دانسته است، بدین معنی که این دو حقیقتی جز نسبت میان شیء و محل وجود آن ندارند. متحرك بودن، وصف مطلق



نیست، بلکه نسبت شیء با مکانی است که نخست در آنجا بوده است و سپس در جایی دیگر. بر این اساس اگر فرض کنیم که شیئی در لحظه اول در نقطه الف باشد و در لحظه دوم در نقطه ب، در لحظه نخست سکونی در نقطه الف دارد، اما در لحظه دوم ضمن آنکه ساکن در نقطه ب است، نسبت به نقطه الف متحرک محسوب می‌شود. از این رو ساکن شمردن این شیء در نقطه ب نیز هرگز به این معنی نیست که در آن نقطه درنگی داشته باشد، بلکه ملاک انصاف به سکون و حرکت صرفاً سنجش وضع شیء است با مکان فعلی و مکانی که پیش‌تر در آنجا بوده است و چنین سنجشی فقط ناظر به لحظه حاضر است. بدین سان این دو معنی در نظر اشعری هیچ گونه بستگی به تداوم یا عدم تداوم وضع اشیاء ندارند (همو، 211-212، 243، 245، 262).

دریافت اشعری از حرکت، یکی از لوازم دیدگاه کلی او درباره هستی حادثات است. اینگونه هستی در نظر او ذاتاً زوال‌پذیر و فاقد رونمایه‌ای برای دوام و اتصال است. مطابق این تصور که در کلام اشعریان به «گون منفصل» تعبیر شده است، وجود پیوسته‌ای که در پدیده‌ها به نظر می‌آید، چیزی جز آفرینش دمامد آنها به دست خداوند نیست. دلیل این مطلب آن است که وجود جوهر به نحو ضروری با وجود اعراض خویش همراه است. بنابراین دوام ذاتی جوهر بدون دوام ذاتی اعراضش ممکن نیست، در حالی که عرض هرگز قابلیت دوام ندارد. از اینجاست که باید بقای جوهر را به اصل بقادهنده دیگری که همان خالق هستی است، نسبت داد. اشعری بقا را معنایی متمایز از شیء باقی و در حکم عرضی که بر ذات آن افزوده می‌شود، به شمار آورده است (همو، 237؛ بغدادی، اصول، 90، 230-231). این عرض پیداست که نمی‌تواند به عرضی دیگر تعلق گیرد و به آن دوام بخشد. زیرا عرض بنا بر اصول اشعری قائم به عرض دیگر نتواند بود (ابن فورک، 213، 239). وی در عین آنکه دوام ظاهری اعراض را ناشی از آفرینش پی‌درپی آنها می‌داند، از وجود عرض بقا در اجسام سخن می‌گوید (نک: همو، 238). این نکته نشان می‌دهد که در نظر او برای تبیین دوام اشیاء، عنصری بیش از آفرینش پیاپی اعراض لازم است. بدینگونه حاصل تفسیر اشعری این است که خداوند برای حفظ هستی اجسام، عرض بقا را نیز در آنها می‌آفریند، اما بقا همچون هر عرض دیگری، زوال‌پذیر است و از این رو دوام خود آن نیز ظاهری و ناشی از آفرینشهای متوالی است. بنابراین موجود حادث همچنانکه بقای حقیقی ندارد، فناي آن نیز مستلزم فعل خاصی نیست، یعنی خداوند هرگاه اراده کند که چیزی را از میان ببرد، کافی است که از آفریدن بقا در آن دست بردارد (همو، 240-241؛ بغدادی، همان، 230، 231؛ نسفی، 2/553؛ نیز نک: ولفسن، 523-526). مطابق این دیدگاه، همه چیز در جهان مخلوق به آفرینش ابتدایی و مستقیم خداوند پدید می‌آید. اشعری تصریح می‌کند که هیچ عرضی نمی‌تواند از عرض دیگر ناشی گردد و هیچ رویدادی علت و سبب رویدادی دیگر نیست (ابن فورک، 274-275، 282). وی از این رو نظم متعارفی را که میان روابط پدیده‌ها حاکم است، به «عادت» تعبیر می‌کند، بدین معنی که خداوند سنت خویش را در آفرینش بر این قرار داده است که همواره در پی خلق پدیده‌ای خاص، پدیده معین دیگری را بیافریند، بی آنکه ضرورتی تکوینی قدرت او را محدود سازد (همو، 132، 283). برخی پیروان اشعری مانند باقلانی و غزالی کوشیده‌اند با حفظ این عقیده که خداوند بدون میانجیگری علتها فاعل هر چیز است، بر منای نظریه عادت الهی برای قانون علیت تفسیری ارائه کنند. اشعری به همینگونه وجود طبیعت اشیاء را به عنوان سرچشمه ذاتی فعلیت آنها انکار کرده است (همو، 30، 76، 131-132). این دیدگاه وی با نفی حسن و قبح ذاتی مناسبت دارد. در بهینه هستی همچنانکه ذات هیچ چیز دارای آثار وجودی نیست، نیکی و بدی نیز در ذات اشیاء نیست و آفریدگاری که این اوصاف را بر آنها نهاده، می‌توانسته است نظام دیگری برای ارزش اعمال وضع کند.

مآخذ: ابن‌اتیر، الکامل؛ ابن‌تیمیه، احمد، الاسماء و الصفات، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، 1408/1988م؛ همو، موافقة صحیح المنقول مع صریح المعقول، بیروت، 1405/1985م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، بیروت، 1359ق؛ ابن‌حزم، علی، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، به کوشش مجد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، جده، 1402/1982م؛ ابن‌خلدون، مقدمه، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، 1387/1967م؛ ابن‌خلکان، وفیات؛ ابن‌دریاس، عبدالملک، «رسالة فی الذب عن ابی‌الحسن الاشعری»، ضمن الرسائل السبعة فی العقائد، حیدرآباد دکن، 1400/1980م؛ ابن‌عساکر، علی، تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی‌الحسن الاشعری، به کوشش حسام‌الدین قدسی، دمشق، 1347ق؛ ابن‌عقیل، علی، کتاب الفنون، به کوشش جرج مقدسی، بیروت، 1970م؛ ابن‌فرحون، ابراهیم، الدیاج المذهب، به کوشش مجد احمدی ابوالنور، قاهره، 1394/1974م؛ ابن‌فورک، مجد، مجرد مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری، به کوشش دانیل زیماره، بیروت، 1987م؛ ابن‌ندیم، الفهرست؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، قاهره، 1959م؛ اسفراینی، طاهر، التبصیر فی الدین، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، 1403/1983م؛ اشعری، علی، الابانة عن اصول الدیانة، قاهره، 1348ق؛ همو، اصول اهل السنة و الجماعة (رسالة النفر)، به کوشش مجد سید جلیند، ریاض، 1410/1989م؛ همو، رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام، حیدرآباد دکن، 1400/1979م؛ همو، اللمع، به کوشش زورف مک‌کارتی، بیروت، 1953م؛ همو، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، 1400/1980م؛ بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، استانبول، 1346/1928م؛ همو، الفرق بین الفرق، به کوشش مجد زاهدکوتری، قاهره، 1367/1948م؛ جوینی، عبدالملک، الارشاد، به کوشش مجد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، 1369/1950م؛ حاکم جشمی، محسن، «شرح العیون»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس، 1406/1986م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، 1350ق؛ ذهبی، مجد، تاریخ الاسلام، حوادث سالهای 321-330، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، 1413/1992م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش ابراهیم زبیک، بیروت، 1404/1984م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود مجد طناحی و عبدالفتاح مجد حلوی، قاهره، 1384/1965م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، 1397/1977م؛ شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، به کوشش عبدالعزیز مجد وکیل، قاهره، 1387/1968م؛ همو، نهاية الاقدام، به کوشش الفرد گیوم، پاریس، 1934م؛ عبادی، مجد، طبقات الفقهاء الشافعیة، لیدن، 1964م؛ غزالی، مجد، المقصد الاسنی، به کوشش فضل شحاده، بیروت، 1986م؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فرانک، ر.م.، مقدمه بر الشامل فی اصول الدین جوینی، تهران، 1360ش؛ «الفقه الاکبر»، منسوب به ابوحنیفه، ضمن «شرح الفقه الاکبر»، منسوب به ابوالمنتهی مغنیاوی، الرسائل السبعة فی العقائد، حیدرآباد دکن، 1400/1980م؛ قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، 1384/1965م؛ همو، المغنی، به کوشش توفیق طویل و سعید زاید، قاهره، 1963م؛ قرآن کریم؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش عبدالله اسماعیل‌صاوی، بغداد، 1357/1938م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، 1312ق؛ نسفی، میمون، تبصرة الادلة، به کوشش کلود سلامه، دمشق، 1993م؛ یحیی بن عدی، مقالات، به کوشش سبحان خلیفات، عمان، 1988م؛ نیز:

sh 1 ari par ses contemporains hanbalites? n , Revue des I tudes islamiques, 1960, vol. XXVIII ; id , Le ء Alard, M., X En quoi consiste l'opposition faite H al-A probl I me des attributs divins dans la doctrine d 2 al- A l 1 ar / ... , Beirut , 1965 ; id , X Un pamphlet contre al-A l 1 ar / n , Bulletin d 2 E tudes orientales, Damas, 1970, vol. XXIII; Badawi, A., Histoire de la philosophie en Islam, Paris, 1972; GAS; Wolfson, H. A., The Philosophy of the Kalam, Harvard, 1976

مجدجواد انواری (رب) 6/10/76

ن \* \* 2 (رب) 16/10/76