

## بررسی و تحلیل انعکاس آراء و عقاید اشاعره در دیوان امیر خسرو دهلوی

انور ضیائی<sup>۱</sup>

ایوب کوشان<sup>۲</sup>

### چکیده

علم کلام یکی از پیچیده‌ترین و در عین حال جدال برانگیزترین مباحث علوم اسلامی است و از صدر اسلام پیوسته علمای دین را به پاسخگویی به شبهاتی در خصوص جهان بینی اسلامی به ویژه مباحث اصول دین واداشته است. یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری تأثیرگذار در ادبیات فارسی، باورها و اندیشه‌های اشعریانه است که تأثیر آن محدود به زمان و مکان مشخص نیست. کلام اشعری در طول قرن‌های مدید، چهره‌های شاخص ادب فارسی را اعم از شاعران و نویسندگان تحت نفوذ خود داشته است. مکتب کلامی اشعری، توسط ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری از نوادگان ابوموسی اشعری صحابی معروف، در آغاز قرن چهارم هجری بنیان نهاده شد. این مکتب و اصول آن را می‌توان حده واسطی میان دیدگاه‌های کلام ستیزانه تندروان اصحاب حدیث و عقل‌گرایان معتزلی دانست و ویژگی عمده آن دفاع عقلایی از عقاید اهل سنت و اصحاب حدیث در مقابل جریان فکری معتزلی است. از آنجا که در خصوص بررسی آراء و عقاید اشاعره در دیوان امیر خسرو دهلوی کار منسجم و دقیقی شکل نگرفته است، این ضرورت وجود دارد که میزان بازتاب آراء و عقاید اشاعره در دیوان امیر خسرو مورد بررسی قرار گیرد تا میزان انعکاس آراء و عقاید اشاعره در کلام او مشخص شود.

### کلید واژه‌ها:

اشاعره، معتزله، امیر خسرو دهلوی، دیوان اشعار

<sup>۱</sup> - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

<sup>۲</sup> - گروه زبان و ادبیات، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (نویسنده مسؤول) [kooshan@iau.ac.ir](mailto:kooshan@iau.ac.ir)

پذیرش: ۹۵/۱۱/۳۰

اعلام وصول: ۹۵/۰۸/۲۲

## مقدمه

علم کلام، یکی از علوم مستدل و یقین بخشی است که الاهیون با تمسک بدان، عقاید و باورهای دینی خود را هرچه محکم تر و استوارتر می پذیرند و در برابر شبهه های معاندان و دشمنان خود، با ارائه براهین استوار و دلایل بی شمار از عقیده و باور خود دفاع می کنند و به بطلان نظر مخالف می پردازند.

معتزله در قرن دوم و سوم، با به کارگیری علوم عقلی در اثبات دینی و مجهز شدن به سلاح فلسفه و منطق، علاوه بر مبارزه با مخالفان اسلام و پاسخگویی به شبهات مطرح شده از طرف ایشان، در درون جامعه اسلامی نیز به ویژه با حمایت خلفای عباسی و مشخصاً مأمون و معتصم و واثق عباسی به جریان حاکم در حوزه تمدن اسلامی تبدیل شدند و قدرت بسیار یافتند. در این دوره که پیش از ظهور ابوالحسن اشعری بود، تنها مخالفان معتزله، اصحاب حدیث بودند که با توجه به حمایت بیش از حد خلفای عباسی نه تنها کاری از پیش نبردند، بلکه سخت مخدول و منکوب شدند و به جرم مخالفت با عقاید معتزلیان به ویژه در مسأله قدم یا حدوث قرآن، دچار قتل و زجر و شکنجه شدند. همین بدرفتاری ها با مخالفان و سوءاستفاده معتزلیان از قدرت سیاسی، صبر در غلبه بر مخالفان فکری خود، نوعی همدلی و محبوبیت برای اصحاب حدیث در بین عامه مردم ایجاد کرد. لیکن در آغاز قرن چهارم، اوضاع به گونه ای دیگر رقم خورد. در آغاز این قرن اشعری ظهور کرد؛ کسی که خود با چهل سال سابقه اعتزالی گری، از عقاید خود توبه کرد و بر اساس آموزه های اصحاب حدیث، مکتب کلامی را که به نام وی مکتب اشعری نامیده شد، پی ریزی و اصول آن را اعلام کرد. اندکی پیش از این تاریخ نیز، تغییری در رویکرد کلامی خلفای عباسی رخ داده بود و آن تغییر، سیاست دینی ایشان بود، بدین نحو که متوکل عباسی، مذهب اصحاب حدیث را مذهب رسمی حکومت قرار داد و پس از وی نیز خلفای عباسی، همگی در حمایت از اصحاب حدیث و مبارزه با اندیشه اعتزال و معتزلیان کوشیدند. این همه،

زمینه را برای تبدیل شدن کلام اشعری به دیدگاه غالب در جامعه اسلامی از قرن چهارم به بعد فراهم آورد. پیشرفت اشاعره از قرن چهارم آغاز گردید و در قرن پنجم با ظهور متکلمان ناموری چون: قاضی ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ ه. ق.) و امام محمد غزالی (۵۰۵-۴۰۵ ه. ق) به اوج خود رسید. در این قرن، جمهور مسلمانان اهل سنت، خاصه در حوزه خراسان که موطن غزالی است، در اصول پیرو اشعری و در فروع تابع مسلک شافعی بوده‌اند. شاعران و نویسندگان بزرگ ادب فارسی برای بیان اندیشه‌ها و افکار خویش، ابزارهای گوناگونی را به خدمت خود در می‌آوردند و از شیوه‌ها و راه‌های متفاوتی استفاده می‌کردند تا بتوانند صافی ضمیر خویش را به سادگی و روشنی به دیگران انتقال دهند.

اندیشه‌های کلامی، که اساس تفاوت فرق مختلف در اسلام است از همان قرن اول هجری با قوت و شدت مطرح شد و جدال‌های فراوانی را به دنبال داشت. این اندیشه‌ها که با مسایل سیاسی کاملاً گره خورده بود و پیوندی ناگسستنی داشت، چنان بر یکدیگر تأثیر گذاشته که هرگاه موضوعی کلامی در میان مسلمانان به وجود می‌آمد مورد بهره‌برداری سیاستمداران قرار می‌گرفت و هرگاه سیاست حاکمان نیز اقتضا می‌کرد، بنابر مصالح و منافع خویش در ترویج برخی اندیشه‌ها همه کوشش خود را به کار می‌بردند یا مانع رشد و گسترش بعضی از تفکرات به وجود آمده می‌شدند. درباره آغاز علم کلام، نمی‌توانیم زمان مشخصی را معین کنیم اما اگر آن را به عنوان علم عقاید دینی قلمداد کنیم، آغاز آن توأم با اعتقادات انسان‌هاست.

علم کلام اسلامی، در نخستین روزهای ظهور اسلام شکل گرفت. پیامبر اکرم (ص) برای راهنمایی کسانی که طالب حقیقت بودند از دلایل عقلانی برای اثبات وجود خداوند، نبوت، عدل و معاد استفاده کردند، این گروه افراد معمولاً اهل کتب آسمانی و یا بت پرست بودند، گاهی نیز افرادی از روی عناد و انکار به پیامبر اکرم (ص) مراجعه می‌کردند که ایشان با استدلال‌های مناسب آن‌ها را شکست می‌دادند و از دین اسلام و نبوت خودشان دفاع می‌کردند. مثلاً در مورد مسأله تغییر قبله،

یهودیان اعتقاد داشتند که نسخ محال است ولی حضرت، شبهه آن را به شایستگی پاسخ گفتند. پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، امام علی (ع) مرجع پاسخگویی به شبهات دینی بودند، و در این زمان مسأله خلافت و جانشینی پیامبر اسلام (ص)، تبدیل به مسأله مهمی شد که در تکامل علم کلام تأثیر بسزایی گذاشته، چون قبل از آن معمولاً مسلمانان به مسائلی چون قضا و قدر، جبر و اختیار می اندیشیدند و در این زمان اسلام با سرعت زیاد گسترش می یافت و در نتیجه نیاز بیشتری به علم کلام برای پاسخگویی به سؤالات غیر مسلمانان و تازه مسلمانان وجود داشت.

#### پیشینه موضوع تحقیق

در خصوص امیر خسرو دهلوی، تحقیقات و پایان نامه‌هایی از جمله بررسی صور خیال در غزلیات امیر خسرو دهلوی، تأثیر نظامی بر امیر خسرو دهلوی در مثنوی سرایی، ریخت‌شناسی داستان لیلی و مجنون در سه منظومه نظامی، جامی و امیر خسرو دهلوی، بررسی انتقادی و مقایسه لیلی و مجنون نظامی و مجنون و لیلی امیر خسرو، تصحیح انتقادی اعجاز خسروی امیر خسرو دهلوی، تحقیق در دیوان امیر خسرو دهلوی، بررسی باورهای کهن در خمسه امیر خسرو دهلوی و مقایسه آن با خمسه نظامی، بررسی عناصر فرهنگ عامه در دیوان امیر خسرو دهلوی، فرهنگ لغات و تعبیرات دشوار مثنوی‌های امیر خسرو دهلوی، بررسی عناصر داستانی در منظومه مجنون و لیلی امیر خسرو دهلوی، بررسی و مقایسه داستان‌ها و شیوه‌های داستان‌پردازی هفت پیکر نظامی با هشت بهشت امیر خسرو دهلوی، بررسی سیمای زن در مثنوی لیلی و مجنون نظامی و مقلدان او (امیر خسرو دهلوی، جامی، مکتبی شیرازی، هاتفی خرجردی)، واژگان و ترکیبات مثنوی شیرین و خسرو امیر خسرو دهلوی، مقایسه لیلی و مجنون نظامی، امیر خسرو دهلوی، جامی و عبدی بیک شیرازی و... نوشته شده است اما در خصوص بازتاب آراء و عقاید اشاعره در دیوان او تحقیق و پژوهشی انجام نگرفته است.

## روش شناسی تحقیق

روش این تحقیق کتابخانه‌ای است که به شیوه توصیفی - تحلیلی انجام می‌گیرد، توصیفی به این معنا که نمونه و شواهد از دیوان امیرخسرو استخراج می‌گردد و شرح و توضیح داده می‌شود و تحلیلی به این معنا که آن را از دیدگاه صاحب نظران مورد بررسی قرار می‌دهیم.

## مبانی نظری

تعریف‌های مختلفی برای علم کلام ارائه شده است و حتی دانشمندان اسلامی، علم کلام را به عبارت‌های مختلف، اما کاملاً نزدیک به هم تعریف کرده‌اند. بعضی‌ها علم کلام را، علمی می‌دانند که درباره ذات و صفات خداوند و مبدأ و معاد بحث می‌کند و عده‌ای هم علم کلام را علم بحث اصول دین و فقه معرفی می‌کنند.

علم کلام، شاخه‌ای است از شاخه‌های علم حکمت الهی؛ «کلام، علم به قواعد و مسایلی است که نتیجه‌اش توانایی بر اثبات اصول دین، دفع شبهات با دلایل و برهان و تطبیق آن‌ها با قواعد عقلیه است». (صفایی، ۱۳۷۴: ۷)

حکیم سبزواری در حاشیه منظومه می‌گوید، «دسته اول یا معتقدند که موافق با شرع باشد و ایشان متکلمی اسلامی هستند، یا به موافقت انبیاء و شرایع مقید نیستند، ایشان فلاسفه می‌باشند.» (همان: ۷)

ابن خلدون هم معتقد است که «علم کلام، آن دانشی است که متضمن اثبات عقاید ایمانی به وسیله ادله عقل و ردّ بر بدعت‌گذارانی که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند.» (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۹۳۲ - ۹۳۳)

عبدالله احمدیان هم در کتاب سیر تحلیلی کلام اهل سنت می‌گوید: «علم کلام، آگاهی از عقاید و باورهای دینی است (شامل مبدأ، معاد، نبوت و متعلقات آن‌ها) از راه اقامه دلایل و

براهین یقین بخش به گونه‌ای که شبهه انگیزی‌های پوچ گرایان نتوانند هیچ تزلزلی در آن باورها پیدا کند. فایده دنیایی علم کلام رهایی دل‌ها از همه اضطراب‌ها و تهاجم امواج شک و تردیدها نسبت به این جهان و آغاز و فرجام آن و نسبت به مرگ و زندگی و سرنوشت محتوم هر انسان و عواقب رفتار و کردار آن، و همچنین نیل به یک زندگی آرام و بدون دغدغه و تردید و دور از فساد عمل و فساد اخلاق و فساد عقیده (شبییه زندگی در مدینه فاضله) است و فایده اخروی علم کلام نیز نیل به اجر و پاداش‌های بزرگی است که در دنیای دیگر متناسب با درجه یقین و صلابت ایمان اعطا می‌گردد و همچنین رهایی از عذاب‌هایی است که مردمانی بر اثر بی‌اعتقادی یا بداعتقادی به آن گرفتار می‌شوند.» (احمدیان، ۱۳۹۱: ۲۳۳)

موضوع وحدانیت و یگانگی خداوند در کلام تمامی فرق اسلامی، موضوعی مهم و اساسی است و در کلام اشعری نیز جایگاه مهمی دارد. اشعری موضوع وحدانیت را با برهان تمنع و تغالب به اثبات می‌رساند و این برهان مبتنی بر اندیشه نظام است، بدین توضیح که از دو صانع یا بیشتر فعل استوار و نظم آفرین 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 خدای بودن اوست. در خصوص عدل، اشاعره معتقدند که هر تصرفی که خداوند در ملک خویش می‌کند عین عدل و صواب است و ملاک عادلانه بودن فعل او، صادر شدن آن از سوی خداوند است؛ چه این عمل با معیارهای انسانی عادلانه شمرده شود و چه غیر عادلانه، چراکه آن چه حسن و قبح امور را تعیین می‌کند، شارع است و نه عقل و قضاوت آدمیان. بنابراین اشاعره نه عدل را بر خداوند واجب می‌داند و نه وجود شر را در عالم دلیلی بر ظلم و جور خداوند تلقی می‌کند و نه اساساً آدمی را مجاز و قادر به قضاوت درباره افعال خداوند تصور می‌کنند. در خصوص نبوت نیز اشاعره برخلاف معتزله می‌اندیشند و قائل به وجوب بعثت انبیا و ارسال مرسل از جانب پروردگار نیستند و معتقدند که ارسال مرسل از قضایای جایز است نه واجب و نه محال. در

خصوص معاد و کیفیت آن نیز میان اشاعره و معتزله اختلاف نظرهایی وجود دارد. چون بنابر آنچه در آیات مختلف آمده است معاد جسمانی و معاد روحانی با هم توأم است و این همانند نظر اشاعره می باشد. اشعری بهشت و دوزخ را آفریده می داند و معتقد است که بهشت و دوزخ آفریده شده اند؛ درحالیکه این بر خلاف نظر معتزله است؛ زیرا معتزلیان معتقد به آفریده شدن بهشت و دوزخ نبودند و نیز اشاعره میزان سؤال، صراط، بهشت و جهنم را حق می دانستند در حالی که معتزله آن را تأویل می کردند.

امیرخسرو دهلوی (۷۲۵-۶۵۱ ه. ق) از عارفان و شاعران پارسی گوی هند است که عمرش در همان دیار سپری شد و با وجود ارتباط تنگاتنگ با دربار و قبول برخی کارهای حکومتی، در شمار نزدیکان نظام الدین اولیاء از بزرگان چشتیه بود. او از دلبستگان سعدی بود، به طوری که در غزلیاتش به شیوه او می رفت و نامش را مکرر در غزل‌های خود می آورد و بارها او را می ستود و حتی می گفت: «جلد سخنم دارد شیرازه شیرازی!». دیوان امیرخسرو شامل انواع مختلف شعر، غیر از مثنوی‌های اوست. واژگان و اصطلاحات به کار گرفته شده در دیوان او نشانگر این مطلب است که امیرخسرو، علاوه بر اطلاعات وسیع از زبان‌های فارسی و ترکی و عربی و ادبیات این سه زبان، به زبان هندی و ادب آن نیز آشنایی داشت.

تنوع سبک که در آثار او محسوس است، رنگ خاصی به شعر او می دهد. هیچ فنی از فنون شعر و هیچ سبکی از اسالیب مهمّ قدام نیست که امیرخسرو، کم و بیش در آن طبع آزمایی نکرده باشد. عبدالحسین زرین کوب در کتاب خود تحت عنوان با کاروان حله، درباره تأثیرپذیری امیرخسرو از شاعران ماقبل خود می نویسد: «خواننده دیوان او جای جای، لحن سنگین و مؤقّر خاقانی را در کنار بیان شیرین سعدی می یابد و گاه اسلوب لطیف نظامی را با شیوه مؤثر و عمیق سنائی همراه می بیند، حتی از توجه به صنعت و تکلف که اسلوب ادیب و صابر و رشید و طواط و عبدالواسع جبلی را بی مزه و خشک کرده است هم غافل نمانده است». (زرین کوب، ۱۳۷۳، ۳۶۶)

امیر خسرو، مردی بود متشرع و متدین و ورود فلسفه و حکمت را در مسایل دینی و توحید جایز نمی‌شمرد، ولی دانستن فلسفه و منطق را در پی بردن به رمز و رازهای طبیعت می‌ستاید و در کنار این که اهل صفای باطن و سوخته و شیدایی عشق بوده، ظاهر دین را تا حدودی حفظ کرده و به اندازه‌ای پایبند اعتقادات خود بود که در تمام آثار خود، بخش‌هایی را به توحید، نعت و ستایش پیامبر (ص) و خلفای راشدین اختصاص داده است. امیر خسرو، حتی طریق خود را که از اهل تسنن بوده، اظهار نموده است و در این رابطه اشعاری دارد که در ضمن آن به مذهب تسنن خود اشاره نموده است:

خوشا هندوستان و رونق دین	شریعت را کمال عز و تمکین
ز علم با عمل دهلی بخارا	ز شاهان گشته اسلام آشکارا
ز غزنه تالب دریا در این باب	همه اسلام بین تو بر یکی آب
نه زان زه دیده زاغان گره گیر	همه در کیش احمد راست چون تیر
نه ترسایی که از ناترس کاری	نهد بر بنده داغ کردگاری
زهی خاک مسلمان خیز دین جو	که ماهی نیز سنی خیزد از جو

(جعفریان، ۱۳۸۷، ۶۵-۶۶)

### قضا و قدر

یکی از مسائلی که دست آویز جبری مسلکان گردیده و به این بهانه طرفدار جبر گردیده اند، مسأله اعتقاد مسلمین به قضا و قدر است. جبریون به غلط پنداشته اند که اعتقاد به قضا و قدر، مساوی با اعتقاد به جبر است؛ یعنی باید پذیرفت که سرنوشت هر انسانی را قضا و قدر الهی از ازل تعیین کرده و تغییر بردار هم نیست. آنکه سعید است از ازل سعید آفریده شده و بر پیشانی او مهر ازلی سعادت خورده است و پاک شدنی نیست (السَّعید سعید فی بطن امه) و آنکه شقی است از ازل شقی خلق شده و محال است که سعید شود (الشَّقِی شقی فی بطن امه).



آنکه فقیر است مجبور است که فقیر باشد. آنکه غنی است قضا و قدر او را مجبور ساخته بر ثروتمندی. آنکه عالم است مجبور است که عالم باشد و آنکه جاهل است دست تقدیر او را جاهل ساخته و راه فراری ندارد. مؤمن، به تقدیر الهی، مؤمن است و کافر، به قضای حتمی پروردگار، کافر است.

«اگر اشعری‌ها بگویند: در کفر و عصیان دو جهت فعل خدا که کفر را آفریده و فعل عبد که کفر را کسب می‌کند وجود دارد و ما باید از آن جهت که کفر، فعل خداست به آن راضی باشیم، ولی از آن جهت که عبد، آن را کسب می‌کند نباید راضی باشیم، خواهیم گفت: اولاً مسلک کسب فی حدّ نفسه باطل است و ثانیاً خود این کسب بودن کفر آیا به قضا و قدر الهی است یا خیر؛ اگر به قضای الهی است پس باید به آن راضی بود؛ و اگر به قضا و قدر الهی نیست پس کلیت گفتار شما نقض می‌شود که گفتید همه کائنات و حوادث و حتی افعال بندگان به قضا و قدر مستند بوده و جبر است.» (محمدی، ۱۳۹۱: ۲۰۹)

مسأله ((قضا و قدر)) یکی از مباحث بسیار مهم کلامی است. این مسأله با آنچه که امروز به ((سرنوشت)) معروف است، ارتباط نزدیکی دارد و نه تنها ذهن فیلسوفان و متکلمان را به خود مشغول داشته، بلکه یکی از مسائل اساسی در زندگی هر انسانی است؛ از این رو بحث سرنوشت از دیر زمان جایگاه خاصی در ادبیات ملل گوناگون داشته است و دست مایه شاعران و داستان‌سرایان و ... برای خلق آثار بزرگ بوده است. طبیعی است که متکلمان و خدا باوران، مسأله سرنوشت را در ارتباط با علم و اراده الهی تفسیر می‌کنند اما ملحدان آن را در چارچوب حتمیت‌های برخاسته از علل و اسباب مادی محصور می‌سازند. به هر ترتیب، اصل مسأله قضا و قدر از مسلمات عقاید اسلامی است و چندان در کتاب و سنت، فراوان از آن سخن گفته شده که هیچ جای انکار و اختلافی باقی نمانده است.

قضا سرنوشت حتمی آدمی است که قابل تغییر نیست و جز خدا کسی بر آن آگاه نیست مانند؛ اجل و مرگ. قضا و قدر از زیرشاخه‌های جبر و اختیار است که فلاسفه و حکما در طی قرون در این مورد به بحث و مناظره نشسته‌اند و کماکان چون جدل جبر و اختیار، این موضوع نیز تا به امروز لاینجل باقی مانده است. این مسأله منشأ بحث‌های زیادی در حوزه کلام شده است، از جمله آن بحث جبر و اختیار است که گروهی چون اشاعره قائل به جبر و معتزله معتقد به اختیار مطلق انسان شدند و مذهب شیعه امامیه، یگانه مذهبی است که راه حد وسط بین آن دو را برگزیده است. خداوند انسان را آفریده و او را با عقل و دانش و آگاهی و قدرت گرامی داشته و برترین موجودات قرار داده است. انسان با عقل خود معنای خیر و حق و هم‌چنین مفهوم شر و باطل را درک می‌کند، و با قدرتی که خدا به وی عنایت کرده یکی از آن دو (جبر و اختیار) را برمی‌گزیند. پس جبر و تفویض وجود ندارد، بلکه امر بین الامرین و حد وسط بین آن دو است. چنان که امام صادق (ع) فرمود «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین و منزله بین المنزلتین» (کلینی، ۱۳۷۵: ۲۲۲)

از نظر اشاعره، قضا امری محتوم است آنان معتقدند که سرنوشت همه موجودات از ازل مشخص گردیده است و امکان تغییر آن وجود ندارد و بی‌شک در زمان تعیین شده به وقوع می‌پیوندد. غزالی که خود پیرو اشعری است همین اعتقاد را پذیرفته است؛ به نظر او هم، آن که در ازل حکم سعادتش رفته، خوشبخت و آن که حکم به شقاوتش رفته بدبخت می‌گردد. «همچنین غالب‌ترین بر دل خایف بیم خاتمت باشد، که نباید که ایمان به سلامت نبرد و تمام‌تر از این خوف سابق بود تا در ازل حکم چه کرده‌اند در شقاوت وی که خاتمت فرع سابقت دارد» (غزالی، ۱۳۷۴: ۴۰۵-۴۰۴)

امیر خسرو دهلوی نیز در اشعار خود به تأثیر بی‌چون و چرای قضا و قدر الهی اشاره می‌کند و از نظر او مراد از قضا و قدر الهی، نظام علی و معلولی است که متکی و منتهی به علم و

اراده خداوند و مظهر خواست و مشیت اوست و هیچ یک از حوادث جهان خارج از آن نیست. قضا و قدر عاملی در کنار سایر عوامل جهان نیست تا برخی امور به اقتضای آن و برخی دیگر از راه‌های دیگر تحقق یابد، بلکه سرچشمه همهٔ عامل‌های جهان است و تمام عوامل هستی ناشی از آن است. هر جریانی که در جهان واقع می‌شود و صورت می‌گیرد به قضا و قدر الهی است و هر جریانی هم که متوقف می‌شود باز به قضا و قدر الهی است.

امیر خسرو دهلوی بارها به لزوم تسلیم در برابر قضا و قدر الهی و ناتوانی آدمی در مقابله یا تغییر سرنوشت خود اشاره نموده است:

برای کس چو نگردد فلک پی تقدیر  
 عنان خویش گذارم به اقتضای قضا  
 (دهلوی: ۲۸)

امیر خسرو بلا و سختی‌های روزگار و هر مصیبتی را که بر سرش می‌آید از قضا و قدر می‌داند؛ لذا از هیچ کسی گلایه و شکایتی ندارد چون معتقد است، اگر دیگران هم در این بلاهای پیش آمده نقشی داشته‌اند آن‌ها هم تسلیم حکم قضا و قدر بوده‌اند و در واقع قضا و قدر بر کل دنیا حتی بر ستارگان و افلاک نیز حاکمیت دارد؛ چون قدما معتقد به تأثیر اختران در تعیین سرنوشت افراد بوده‌اند اما امیرخسرو این را هم ناشی از قضا و قدر می‌داند:

کارچون تقدیر دارد ز اختران رنجش چراست  
 چون کند سلطان سیاست ناله از جلادچيست  
 (همان: ۷۵)

خسروا هرچه تو را برسرت آید نه از اوست  
 عقل داند که سراسر ز قضا می‌آید  
 (همان: ۲۴۶)

خسرو تلاش و کوشش آدمی را برای تغییر سرنوشت و تقدیر خود عبث و بی‌فایده می‌داند و اعتقاد دارد که هیچ حيله و ترفندی نمی‌تواند قضا و قدر را تغییر دهد و انسان در مقابل تقدیر الهی چاره‌ای جز تسلیم ندارد:

کوشد که رهد خسرو بی دل ز غمت، لیک      با حکم قضا حیل و هنجار ننگبند  
(همان : ۱۷۷)

انسان راهی برای فرار از تیر تقدیر الهی ندارد و به هر کجا گریزد عاقبت در دام قضا و قدر الهی گرفتار خواهد شد و محال است که تیر قضا و قدر الهی در اصابت به هدف، کوچکترین اشتباهی داشته باشد.

یا رب به کجا گریزم از تیرت      هر جا که روم خطا نخواهد شد  
(همان : ۱۹۵)

به باور امیر خسرو، کسی در دنیا یافت نمی شود که از خداوند و قضا و قدر الهی ترس و واهمه نداشته باشد و این ترس و واهمه به خاطر حتمی بودن آن است چون معتقد است که قضا و قدر امری محتوم است:

آن کیست که از خدا ترسد      وز شست یسد قضا ترسد  
(دهلوی : ۲۰۳)

امیر خسرو آنقدر خود را اسیر چنگال قضا و قدر می داند که حتی رسوایی خود را نیز به قضا و قدر نسبت می دهد و اعلام می کند که او در مقابل قضا و قدر هیچ اختیار و توانی نداشته و هر آنچه بر سرش آمده ناشی از قضا و قدر بوده است:

زند طعنه که رسوا شدی خسرو      مرا قضا و قدر چون کنم چنین کردند  
(همان : ۳۲۰)

لذا به کلی وجود خود را تسلیم قضا و قدر می کند:

خسرو تن به قضا ده که هواهای کهن      تازه شد از سر و ایام بلا باز آمد  
(همان : ۲۴۸)

قضا و قدر از مهم ترین بحث های کلامی و از جنجال برانگیزترین مباحث بین مسلمانان است که جایی برای اختیار بندگان در آن وجود ندارد. لذا امیر خسرو هم بر اساس اشعری مسلک بودنش برای خود هیچ اختیاری قائل نیست:

کلی اختیار تو خسرو      چون به دست قضاست چه توان کرد  
(همان: ۳۳۶)

امیر خسرو حتی عاشق شدن خود را نیز جبر و اراده خداوند و تحت تاثیر بی قید و شرط  
قضا و قدر دانسته و کاملاً هم به آن راضی و خشنود است:

کار چون تقدیر دارد ز اختران رنجش چراست      چون کند سلطان سیاست ناله از جلا د چیست  
(همان: ۷۵)

نه من اسیر بتانم به اختیار و لیکن      گسست می نتواند کسی کمند قضا را  
(همان: ۲۶)

هجران و جدایی خود را از معشوق به گردن قضا و قدر می گذارد و در این جدایی هیچ  
اختیاری از خود ندارد:

به اختیار نگرده کس از عزیزان دور      ولی چه چاره کنم فرقت قضایی را  
(همان: ۲۸)

گرفتار شدن را در دنیا به بخت و اقبال خودش نسبت می دهد و اگر کسانی آزادند و به  
قید اسارت نیفتاده اند ناشی از بخت مبارک و میمونشان بوده است:

تو آن مرغی که آزادی و در دامی نیفتادی      سزد گرشکر گویی روز و شب بخت همایون را  
(همان: ۳۶)

بدبختی و بداقبالی و سرنوشت شوم را با هیچ قدرتی نمی توان تغییر داد و گریه و زاری و  
اعتراض هیچ تأثیری در تغییر سرنوشت ندارد:

دریا زپی بخت بد از دیده چه ریزم      چون بخت بد خویش به دریا نتوان شست  
(دهلوی: ۵۴)

بخت بدم به نشود ز آب چشم      زآنکه سعادت نه در این انجمنست  
(همان: ۱۲۸)

امیر خسرو معتقد است که قبل از آنکه انسان متولد شود و پا به عرصه هستی بگذارد بخت  
و اقبال خوب یا بد او رقم خورده است و او هیچ دخالتی در تعیین بخت و اقبال خود ندارد:

- خسرو از دوران گیتی محنت و غم دید و بس دولت او بود و بخت او که از مادر نزاد  
(همان: ۲۲۲)
- ستم و جور اطرافیان را در حقّ خود به بخت و اقبال خود نسبت می‌دهد و انگار از دیدگاه  
او بخت و اقبالش چنین بوده که در حقّش جور و ستم روا دارند:
- ای دل سپاس دار که گر دوست جور کرد از بخت نامساعد من بود از او نبود  
(همان: ۲۸۰)
- بخت و اقبال باید همراه باشد و گرنه زیرکی و تلاش و کوشش آدمی برای تغییر درد و  
رنج‌ها بی‌فایده است و اگر بخت مساعد نباشد نمی‌توان ماتم و سوگواری را به شادی بدل کرد:
- بخت باید نه زیرکی که بجهد ماتم خویش سور نتوان کرد  
(دهلوی: ۳۳۶)

### جبر و اختیار

یکی از مسائلی که از قدیم الایام در میان متکلمین اسلامی مطرح بوده و هست مسأله  
مهمّ جبر و اختیار است. سوال این است که آیا بشر در کارهایی که انجام می‌دهد چه کار خوب  
و چه کار بد مجبور است و هیچ اراده و اختیاری از خود ندارد، بلکه چه بخواهد و چه نخواهد  
آن فعل از او صادر خواهد شد؟ و یا ما انسان‌ها در افعال خود مختار هستیم و هر کاری که انجام  
می‌دهیم به اراده خود ماست و خیری در میانه نیست؟  
در این زمینه به طور کلی دو نظریه وجود دارد:

- ۱- گروهی از دانشمندان اسلامی طرفدار مذهب جبر هستند و به قول پیر هرات  
خواجه عبدالله انصاری: «همه از روز ابد ترسند ولی عبدالله از روز ازل ترسد»؛ یعنی سرنوشت ما  
از پیش تعیین شده و عنان اختیار از کف ما بیرون است. نخستین کسی که مذهب جبر را اختراع

کرد شخصی به نام جهم بن صفوان بود که پیروان او را جهمیه می‌گفتند و امروزه اشاعره پیروان این مسلک بوده، به جبریه یا مجبره شهرت دارند.

۲ - ابولحسن اشعری و بعضی دیگر می‌گویند: فاعل افعالی که به دست ما انجام می‌گیرد خداوند است منتهی عبد تنها مکتسب است.

گروهی دیگر از متکلمین اسلامی که معتزله و امامیه باشند، طرفدار آزادی و اختیار هستند و اولین کسی که این نظریه را اظهار کرد، معبد جهنی عراقی و غیلان دمشقی بودند که در زمان هشام بن عبدالملک زندگی می‌کردند. این گروه دو دسته شده‌اند.

با نگاهی به تاریخ صدر اسلام روشن می‌گردد که اندیشه‌های جبرگرایانه از سده نخست هجری به تدریج در میان مسلمانان رواج یافت و از آن جا که این اندیشه‌ها با منابع حاکمان خود کامه هم خوانی داشت، مورد تایید و تشویق آنان قرار گرفت. به این ترتیب گروهی از اهل حدیث نظریه جبر را برگزیدند. اندیشه جبر در ابتدا از سوی کسانی مانند «جهم بن صفوان» اظهار شد که صفوان معتقد بود که انسان فاقد هر گونه قدرت و اراده و اختیاری است و خداوند افعال انسان را در او خلق می‌کند؛ همان گونه که آثار جمادات را در آنها می‌آفریند.

جبرگرایی افراطی به تدریج صورت معتدل‌تری یافت و با ابداع «نظریه کسب» از سوی اشاعره تلاش شد تا حدی به نقش انسان در اعمال اختیاری او بها داده شود. در مقابل جبرگرایان، گروهی از جمله «معبد جهنی» و شاگرد او «غیلان دمشقی» از اختیار انسان دفاع کردند؛ ولی اندیشه اختیار در میان معتزله به تدریج به سمت تفویض تمایل پیدا کرد. اما اصحاب ائمه (ع) و کسانی که از سرچشمه تعالیم پیشوایان معصوم دین سیراب می‌شدند، توانستند بدون غلطیدن در دامان تفویض، با اندیشه جبر مخالفت کنند و راهی دقیق و ظریف را که نه به جبر و نه به تفویض می‌انجامد، در پیش گیرند.

به این ترتیب، در تاریخ مباحث کلامی جبر و اختیار می‌توان سه نظریه عمده را باز شناخت.

« ۱ - نظریه جبر: این نظریه ابتدا به صورت جبر خالص مطرح شد و سپس با افزودن نظریه کسب جنبه معتدل تری یافت. اشاعره از مهم ترین طرفداران جبرند.

۲ - نظریه تفویض: این نظریه از سوی معتزله و در واکنش به جبرگرایی افراطی طوایفی مانند اشاعره انتخاب گردید.

۳ - نظریه اختیار یا «امر بین الامرین»: متکلمان امامیه با استفاده از بیانات عمیق و راه گشای امامان معصوم (ع) نه نظریه جبر را پذیرفتند و نه از تفویض جانب داری کردند؛ بلکه رأی سومی را برگزیدند که با اقتباس از روایات، به نظریه «امر بین الامرین» معروف است» (سعیدی مهر، ۱۳۹۲: ۳۳۷).

یکی از فرق کلامی که جزء جبریه است فرقه کلامی اشاعره است. البته اشاعره در نظریه جبر به جبریه متوسطه معروفند، یعنی برای بنده در فعل خود اثبات کسب می کنند. کسب در اصطلاح اشاعره به این معنی است که فاعل اعمال انسان خداست، ولی افعال او از طریق بندگان ظهور می کند و این جریان کسب یا اکتساب نام دارد.

اشاعره می گویند: «که خداوند متعال همه امور و افعال را اراده می کند، خواه نیکو باشد یا قبیح، و شر باشد یا خیر، و ایمان باشد یا کفر؛ زیرا او به وجود آورنده و خالق همه موجودات است پس اراده کننده تکوین و ایجاد همه اشیاء خواهد بود.» (مصطفوی، مقداد، ۱۳۸۷: ۱۰۱) «مسأله جبر و اختیار از مهم ترین مسائل کلامی است که مورد توجه گروه های مختلفی از جمله معتزله (قدریه) و اشاعره (جبریه) بوده است. فرقه نخست بر این اصل اعتقاد دارد که انسان در انجام هر کاری که از او سر می زند مختار است پس مجازات یا پاداش دادن به چنین فردی عین عدالت است. درست بر خلاف عقیده این گروه، اشاعره هیچگونه قدرت و اختیاری برای انسان دربر نمی گیرند به نظر آنان انسان در انجام اعمالش مجبور است و هیچ قدرتی از خود ندارد.» (خادمی، ۱۳۸۲: ۶۲) در نتیجه جبر عبارت است از «اسناد افعال بنده به خداست آنگونه که انسان



هیچ اختیاری در افعالی که از او سر می زند نداشته باشد.» (دهخدا، ۱۳۵: ۱۸۴) «همه اشاعره بر این که خداوند افعال بندگان را خلق نموده است با هم اتفاق نظر دارند. در نتیجه تمام رویدادها چه به صورت مستقیم و چه با واسطه فرشتگان فعل خداوند محسوب می شود.» (عطّاران، ۱۳۷۹: ۱۱۷) غزالی هر چیزی را در عالم، فعل و اختراع خداوند می داند و معتقد است خالق افعال بندگان هم اوست؛ این خداوند است که پدیدآورنده هر سختی است: «دانستن آنکه هر چه در عالم حادث است فعل و خلق و اختراع اوست، جز او خالق و محدث نیست. خلق و صنعت ایشان بیافریده و قدرت و حرکت ایشان هست گردانیده و همه افعال بندگان مخلوق اوست و متعلق به قدرت او.» (غزالی، ۱۳۸۶: ۲۴۸)

در جایی دیگر به وضوح بیان می دارد که قدرت مطلق از آن خداوند است و اوست که اراده، قدرت و حرکت را در بنده به وجود می آورد: «و اما قدرت بنده را در آن کمال حقیقی نیست، بلکه بنده را علم حقیقی است و او را قدرتی حقیقی نیست و قدرت حقیقی جز خدای را عزّ و جلّ نیست و آن چه حادث شود از اشیاء در عقب ارادت و قدرت و حرکت بنده، آن به احداث خدای باشد. (همان: ۵۹۴)

امیر خسرو دهلوی هم تابع جبر است، یکی از اموری که انسان نسبت به آن نهی شده است می خوارگی است؛ حال امیر خسرو می گوید اگر مست و بی خود شده‌ام این نه به اختیار من است؛ زیرا من اراده‌ای از خود ندارم بلکه چیزی در درونم مرا به این کار وا می دارد:

نه من به اختیار چنین مست و بی خودم      چیزی است در دلم که چنین می کند مرا  
(دهلوی: ۲۶)

مرا به مستی معذور دار، ای هشیار      که این زمام نه در دست اختیار منست  
(همان: ۱۱۷)

کسی خواهان جدایی از عزیزانش نیست و فراق و هجران را دوست ندارد، اما این در اختیار آدمی نیست و چاره ای جز گردن نهادن به حکم تقدیر ندارد:

به اختیار نگردد کس از عزیزان دور      ولی چه چاره کنم فرصت قضایی را  
(همان: ۲۸)

امیر خسرو مانند اشاعره در صدد حفظ توحید افعالی است و بر آن تأکید دارد و خود را مقهور خواست و اراده حق می‌داند. ریزش قطرات اشک از چشمانش و زردی رخسارش را به خواست خود نمی‌داند بلکه آن را در ید قدرت حق می‌نهد:

دانید که نی به اختیار است      چشم تر و روی زرد ما را  
(همان: ۳۰)

گهش می فشام سر خود به پای      چه چاره ، نبود اختیارم به دست  
(همان: ۱۳۷)

امیر خسرو عاشق شدن خود را هم به اختیار خودش نمی‌داند:

چه جای طعنه که خسرو چرا به زلفش اسیری      نه من بلای دل به اختیار گزیدم  
(همان: ۴۵۷)

## عدل

اصل عدل الهی گستره وسیعی دارد و پذیرش یا ردّ این اصل، نقش مهمی در تصویر ما از خداوند سبحان و به عبارت دیگر در خداشناسی ایفا می‌کند. این اصل با کلّ نظام تکوینی و تشریحی عالم در ارتباط است و قبول یا ردّ آن می‌تواند کلّ جهان بینی ما را دگرگون سازد. عدل الهی یکی از پایه‌های مهمّ اثبات معاد و پاداش و کیفر اخروی است و این اصل صرفاً بعد عقیدتی و نظری ندارد؛ بلکه ایمان به دادورزی و عدالت پیشگی خداوند، آثار تربیتی خاصی در رفتارهای آدمی و گرایش او به تحقق عدل و ریشه کن نمودن ظلم در روابط اجتماعی و انسانی بر جای می‌گذارد.

«عدل الهی در تاریخ اندیشه کلامی، به ویژه در سده های نخست تاریخ اسلام، بسیار محلّ گفت و گو و نزاع بوده است. امامان معصوم (ع) از همان آغاز بر دادورزی خداوند تأکید

می‌کردند. تا آن جا که این سخن بر سر زبان‌ها افتاد که: «التوحيد و العدل علویان و التشبیه و الجبر أمویان» توحید و عدل دو اصل مورد قبول علی(ع) و خاندان اوست و در مقابل، تشبیه و جبر از اصول مورد تأکید و ترویج خاندان بنی‌امیه است.» (سعیدی مهر، ۱۳۹۲: ۳۱۴-۳۱۳)

متکلمان امامیه و نیز متکلمان معتزلی به پیروی از ائمه اطهار(ع) از اصل عدل طرفداری کردند و به طایفه «عدلیه» معروف شدند و در مقابل اشاعره با ارائه تفسیر خاصی از عدل الهی، عدل به معنای متعارف و معقول آن را انکار کردند. در نظر آن‌ها ممکن است خداوند همه مؤمنان را به دوزخ برد و تمام کافران و مشرکان را به بهشت وارد سازد و اگر چنین کند، عمل او عین عدالت است.

از نظر غزالی خداوند می‌تواند هر نوع تصمیمی نسبت به بنده بگیرد می‌تواند او را به سعادت رساند یا به شقاوت مبتلا گرداند. خدای باورهای غزالی، هرچه کند عین عدالت است حتی اگر بی‌رحمانه‌ترین اقدامات باشد: «آن را که شقاوت حکم کرده است به جهد از آن بنگردد و آن را که سعادت حکم کرده است به جهد حاجت نبود.» (غزالی، ۱۳۷۴: ۵۳۶)

شهرستانی می‌گوید: «به عقیده اهل سنت، خداوند در کارهایش عادل است؛ به این معنا که در مملکت و دارایی خویش تصرف می‌کند و هرچه بخواهد انجام می‌دهد. بنابراین، عدل یعنی قرار دادن هرچیز در جای خویش و این همان تصرف در ملک براساس مشیت و علم است. ظلم بر خلاف این مطلب است. پس درباره خدا، ظلم و ستم در حکم و تصرف، تصور نمی‌شود.» (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۴۲)

از نظر اشاعره هر عملی به ذات خود عدل یا ظلم نیست. هرکاری که خداوند متعال انجام می‌دهد، عدل است تنها فاعل واقعی خداست؛ بنابراین ظلمی وجود ندارد. اگر خداوند یگانه نیکوکاری را پاداش دهد، عدل است و اگر او را پاداش ندهد نیز عدل محسوب می‌شود. اگر

خداوند مجرمی را به خاطر گناهی کوچک مجازاتی سنگین کند، برخلاف عدل نیست. معیار عدل فقط خداوند متعال است.

«اگر خداوند بنده را به علت جرم کوچکی مجازات سختی کند، عدل است. خداوند انسان‌ها را آفرید در حالی که می‌دانست به او کفر می‌ورزند. هر چه او انجام دهد عدل است و ناپسند نیست حتی اگر آن‌ها را عذاب کند و این عذاب ادامه یابد و همچنین اگر خداوند مؤمنان را گرفتار عذاب سازد و کافران را وارد بهشت کند، ناپسند نیست. ما می‌گوییم خداوند این کار را انجام نمی‌دهد؛ زیرا خودش به ما خبر داده که کافران را مجازات می‌کند و خبر دروغ از او محال است.» (اشعری، ۱۹۵۲: ۱۶)

در مسأله عدل الهی از دیدگاه اشاعره، باید توجه خاصی به رابطه خداوند با هستی که انسان نیز بخشی از آن است در نظر اشاعره داشت. رابطه‌ای که از دیدگاه اشاعره رابطه پادشاه یا مالک با ملک و مملکت خویش است. بنابراین هر تصرفی که او در ملک خویش می‌کند عین عدل و صواب است و ملاک عادلانه بودن فعل او، صادر شدن آن از سوی خداوند است؛ چه این عمل با معیارهای انسانی عادلانه شمرده شود و چه غیر عادلانه، چرا که آن چه حسن و قبح امور را تعیین می‌کند شارع است و نه عقل و قضاوت آدمیان. بنابراین اشاعره نه عدل را بر خداوند واجب می‌دانند و نه وجود شر را در عالم دلیلی بر ظلم و جور خداوند تلقی می‌کنند و نه اساساً آدمی را مجاز و قادر به قضاوت درباره افعال خداوند تصور می‌کنند. امام محمد غزالی بر طبق همین دیدگاه اشعری است که در کیمیای سعادت می‌نویسد:

«پس [خداوند] هرچه آفرید به عدل و حکمت آفرید و تمام آفرید، و چنان آفرید که می‌بایست. و اگر به کمال‌تر از این ممکن بودی و نیافریدی، از عجز بودی و یا از بخل و این هر دو صفت بر وی محال است. پس هرچه آفرید از رنج و بیماری و درویشی و جهل و عجز، همه عدل است.» (غزالی، ۱۳۷۴: ۱۲۸)

امیر خسرو هم دقیقاً همین دیدگاه را در خصوص عدل الهی دارد و معتقد است که خداوند حاکم مطلق است و اگر عذاب دهد یا لطف و عنایت خود را شامل حال بندگان کند کاملاً مختار است:

حاکم است از بکشد و بکشد یا بنوازد  
چه کنم بر سر مملوک خودش حکم روان است  
(دهلوی: ۸۶)

حاکم است از بکشد و بکشد یا بنوازد  
چه کنم بر سر مملوک خودش حکم روان است  
(دهلوی: ۸۶)

کشتنم خواهی اینک سرو اینک خنجر  
می کشی یا بزیم چند گهی فرمان چیست  
(همان: ۸۹)

از او یارب نپرسی و مرا سوزی به جای او  
چو سیری نیست از آزار خلق آن ناپشیمان را  
(دهلوی: ۱۲)

خسرواگر کشدت یار مگو کاین ستم است  
عدل خوبان را بیهوده ستم نتوان گفت  
(همان: ۹۱)

بشر چاره‌ای جز تسلیم شدن در مقابل حکم و اراده خدا ندارد چرا که هر آن چه خداوند متعال انجام می‌دهد عین عدل است؛ لذا در مقابل تمام خواست و مشیت الهی باید سرتعظیم فرود آورد:

گنه از جانب ما می کند و می شکنند عهد  
هر چه فرماید اگر چه نه چنانست چنان است  
(دهلوی: ۸۶)

از دیدگاه امیر خسرو هم ستمی که از جانب خداوند بر بنده روا داشته می‌شود را نمی‌توان ستم نامید بلکه هر ستمی هم که از جانب خدا به بنده برسد لطف و کرم اوست:

ستمی کز تو کشد مر ستم نتوان گفت  
نان بیداد تو جز لطف و کرم نتوان گفت  
(دهلوی: ۹۱)

## شفاعت

یکی از اصول اساسی و اندیشه‌های اصیل و اسلامی مسأله شفاعت است که در خصوص قرآن و روایات به کرات از آن سخن رفته است و به سبب اهمیت آن بسیاری فرق درباره آن سخن گفته‌اند و هر مکتب در این زمینه دیدگاه خود را مطرح کرده است.

شفاعت همان مغفرت الهی است که وقتی به خداوند که منبع و صاحب خیرها و رحمت‌ها نسبت داده می‌شود با نام مغفرت خوانده می‌شود و هنگامی که به وسائط و مجاری رحمت منسوب می‌گردد نام شفاعت به خود می‌گیرد. واضح است که هر شرطی برای شمول مغفرت هست برای شمول شفاعت نیز هست؛ از نظر عقلی شرط مغفرت چیزی جز قابلیت داشتن شخص برای آن نیست. اگر کسی از رحمت خدا محروم گردد صرفاً به موجب قابل نبودن خود اوست نه آنکه معاذالله در رحمت خدا محدودیت و ضیق باشد، از نظر متون دینی این امر مسلم است که کفر به خدا و شرک مانع مغفرت است.

«اندر شفاعت اختلاف است میان ما و معتزله، گروهی از ایشان اصل شفاعت را منکراند و گروهی از ایشان چنین گویند که شفاعت پیامبر(ص) را است و لکن شفاعت شمار کردن است که روز قیامت شفاعت کند تا خدای عزّوجلّ با خلق شمار کند، و گروهی از ایشان چنین گویند که شفاعت پیامبر(ص) مر محسنان را است و به جمله همه منکراند شفاعت عاصیان را، زبهر آن که مذهب ایشان آن است که هر که با گناه بمیرد بی توبه جاودانه در دوزخ بماند، نه خدای عزّوجلّ بر او رحمت کند و نه کسی مر او را شفاعت کند.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۵۲۱)

«صاحب گناه کبیره چون بی توبه بمیرد حکم او به مشیت الهی تعلق دارد، یا به رحمت او را بیامرزد و یا حضرت رسالت پناه(ص) را شفیع او گرداند؛ زیرا که در حدیث نبوی آمده است که شفاعتی لاهل الكبائد من امتی. شفاعت من برای صاحبان کبیره هاست از امت من یا آنکه عذاب کند او را به مقدار گناهش» (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱۲۹)

«اشاعره معتقدند شخصی که ایمان دارد ممکن است دچار فسق شود، لذا در هنگام مرگ کار او موقوف به اراده خداست؛ اگر بخواهد می بخشد اگر خواهد شکنجه می کند. آنان شفاعت پیامبر را در باب گناهان و مرتکبان گناه کبیره می پذیرند.» (حلبی، ۱۳۷۶: ۹۶)

«مرجئه نیز مانند امامیه و اشاعره در باب بخشایش گناهان می گویند خداوند متعال گروهی از گناهکاران مسلمان را به دوزخ می فرستد اما به سبب شفاعت پیامبر(ص) از گناهان آنان در می گذرد و آنان را وارد بهشت می کند.» (اشعری، ۱۳۶۳: ۲۹۸)

امیر خسرو معتقد است که خداوند بزرگ گناه کسانی که پیامبر(ص) را شفیع خود قرار می دهند می بخشد:

عاصیان زرد رو را کرد گوار  
از برای روی تو بنواخته  
(دهلوی: ۶۲۲)

هرکس که نام پیامبر(ص) را به عنوان شفیع خود بر زبان بیاورد تمام کارهایش به نظام خواهد بود و گناهانش بخشیده خواهد شد:

هرکس که شفیع برد نامت  
کارش به نظام شد هم آن گاه  
(همان: ۶۲۶)

امیر خسرو به شفاعت شهیدان نیز اینگونه اشاره می کند:

بس کز بلای آشتی چون تو جنگ جوی  
آورده ام شفیع شهیدان پاک را  
(همان: ۲۵)

### حسن و قبح

«اشاعره و معتزله معتقدند که افعال خدا کلا دارای بالاترین درجه حسن می باشند و از قبح و زشتی بکلی مبرا هستند، ولی اشاعره معتقدند اساس حسن افعال، موافقت با شریعت و فرامین خداست و به طور کلی: «القیح ما نهی عنه شرعا و الحسن بخلافه» یعنی کار زشت و ناپسند

همان است که شرع از آن نهی کرده و کار خوب و پسند آن است که شرع از آن نهی نکرده باشد.» (احمدیان، ۱۳۹۱: ۳۶۸-۳۶۹)

«حضرات عدلیه یعنی امامیه و معتزله می‌گویند: حسن و قبح افعال عقلی ذاتی است؛ یعنی بعضی از افعال ذاتاً حسن و برخی ذاتاً قبیح هستند. عقل ما هم با قطع نظر از خطاب شارع می‌تواند حسن برخی افعال و یا قبح آن‌ها را درک کند؛ همانند حکم عقل به حسن عدالت و قبح ظلم. شارع مقدس امر نمی‌کند، مگر به کارهایی که حسن باشند و نهی نمی‌کند مگر از کارهایی که قبیح باشند.» (محمّدی، ۱۳۹۰: ۱۶۷)

«اما اشاعره می‌گویند: حسن و قبح افعال ذاتی نبوده و اعتباری است. به نظر این‌ها هیچ عملی با قطع نظر از خطاب شرعی، حسن یا قبح نیست، بلکه همه کارها با قطع نظر از بیان شارع مساوی‌اند. عدل و ظلم ذاتاً فرقی ندارند، خیانت و امان یکسان‌اند؛ صدق و کذب مثل هم‌اند و عقایدی از این قبیل. آن‌ها می‌گویند حسن و قبح افعال صد درصد تابع اعتبار شرع است و هر کاری که شارع تحسین کند حسن پیدا می‌کند و لو آن کار ظلم باشد، خیانت باشد، کذب باشد یا زنا باشد. هر کاری را که شارع تقبیح کند آن کار قبیح می‌شود، و لو عدالت، احسان یا نماز باشد. شعار اشاعره این است که: «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع» (همان: ۱۶۷)

مکنم شیخ نصیحت که مکن سجده بتان را      چو بود مذهب ما این نتوان گشت ز مذهب  
(دهلوی، ۱۳۴۰: ۴۹)



## نتیجه گیری

در بررسی حیات فکری ایران دوره اسلامی، دو جریان فکری عمده می‌باید مورد توجه و بازاندیشی قرار گیرد. جامعه ایران دوره اسلامی نمی‌توانست از میراث فکری گذشتگان خود جدا باشد. اندیشه سیاسی پیش اسلام، بخصوص از قرن سوم هجری با ترجمه آثار گذشتگان که در دستور کار حکومت‌های ایرانی و برخی از خلفای عباسی قرار گرفت، به طور رسمی وارد حوزه اندیشه سیاسی ایرانیان مسلمان شدند. جریان فکری دوم برخاسته از آموزه‌های اسلامی بودند. بر اساس تعالیم اسلامی دو مذهب فکری معتزله و اشاعره در جهان اسلام ظاهر شد که طرفداران هر گروه در مناقشه دایم فکری و سیاسی با گروه دیگر بود. این دو نحله فکری در ایران نیز، به تبع دیگر مناطق جامعه اسلامی و به مقتضای شرایط زمانی تأثیر گذار بودند، اما کلام اشعری جایگاه ویژه‌ای در جامعه ایران یافت. و امیر خسرو مباحث توحیدی را بیشتر از منظر عرفان بیان کرده‌اند، در برخی مواقع عقاید آن‌ها به کلام نزدیک شده است. امیر خسرو دهلوی، در زمینه توحید ذات به مانند متکلمان معتقد است که ذات خداوند، یکتا و یگانه و بی‌مثل و مانند است. در مرحله دیگر توحید که توحید افعالی است در این زمینه میان متکلمان از جمله اشاعره، معتزله و شیعه اختلاف است. امیر خسرو در مورد (توحید افعالی) به اشاعره تمایل دارد. امیر خسرو عقل را ناتوان از شناخت خدا می‌داند و معتقد است برای شناخت خدا، نمی‌توان به عقل تکیه کرد. از دیدگاه اشاعره تنها راه شناخت خدا، سیروسلوک و صفای باطن است که در نتیجه آن، حجاب‌ها از پیش چشم بنده برداشته می‌شود و عرفان حقیقی تحقق می‌یابد. از دیدگاه امیر خسرو دهلوی، عدل خداوند ایجاب می‌کند که اگر مجموع مخلوقات را به بهشت استراحت راه دهد حیث نباشد و اگر سایر مخلوقات را به دوزخ سوزان گدازد جور نباشد؛ زیرا ظلم تصرف است در غیر مالک خویش یا وضع کردن چیزی در غیر موضوع خویش، او مالک مطلق است از او متصور نمی‌شود ظلمی و به او منسوب نمی‌شود جوری. دیدگاه امیر خسرو دهلوی، در زمینه قضا و قدر مانند اشاعره است. طبق دیدگاه آنان آن چه انسان در سرنوشت خود به آن دچار می‌شود از قبل برای او رقم خورده است و انسان هیچ

توانایی در تغییر آن ندارد و باید در مقابل خواست و اراده خداوند تسلیم بود. امیر خسرو، در  
افضلیت انبیاء بر خلائق از جمله ملائکه، دیدگاهی چون اشاعره دارد و برای حضرت محمد(ص)  
جایگاهی برتر از تمام انبیاء و رسولان الهی قائل است.

شفاعت نیز از جلوه‌های لطف حضرت حق است که گناهکاران را به واسطه شفاعت کسانی که  
به آنان اذن شفاعت داده است مورد مغفرت و بخشایش خود قرار می‌دهد. امیر خسرو در مسأله  
شفاعت دیدگاه معتزله و خوارج را مبنی بر اینکه شفاعت فقط شامل افراد بی‌گناه و کسانی است که  
قبل از مرگ توبه کرده‌اند، نمی‌پذیرند و با اشاعره و امامیه و مرجئه همراه و موافق هستند. اما دیدگاه  
او در مورد تعداد شافعان مانند امامیه است که علاوه بر پیامبر(ص) به شفاعت دیگران نیز اعتقاد  
دارند؛ همچنین از دیدگاه آنان علاوه بر این کسان، اشخاص دیگری نیز هستند که با توجه به شرایط  
ویژه‌شان، خداوند به آنان نیز اذن شفاعت می‌دهد.

Archive of SID

فهرست منابع و مآخذ

- ۱- ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۸۸)، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوازدهم.
- ۲- احمدیان، عبدالله، (۱۳۹۱)، *سیرتحلیلی کلام اهل سنت*، تهران، انتشارات احسان، چاپ چهارم.
- ۳- اشعری، ابوالحسن، (۱۳۶۳)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
- ۴- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۹۵۲)، *اللمع فی الردّ علی اهل الزيغ و البدع*، بنشره و تصحیحه الاب رتشر د یوسف مکارثی الیسوعی، بیروت، المطبعه الکاتولیکیه.
- ۵- بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۷۴)، *تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام*، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- ۶- حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۶)، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- ۷- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *آشنایی با علوم قرآنی*، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۸- خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، *فرهنگ علم کلام*، انتشارات صبا.
- ۹- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۵۲)، *لغت نامه*، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۱۰- دهلوی، امیر خسرو، (۱۳۴۰)، *دیوان اشعار*، با تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی، انتشارات سنایی، تهران، چاپ اول.
- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۳)، *باکاروان حله*، تهران، انتشارات علمی، چاپ ۷.
- ۱۲- سعیدی مهر، محمد، (۱۳۹۲)، *آموزش کلام اسلامی*، قم، انتشارات طه، چاپ ۱۱.
- ۱۳- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۲)، *توضیح الملل*، ترجمه ملل و نحل، توضیح و ترجمه سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، انتشارات اقبال، چاپ سوم.
- ۱۴- صفایی، سید احمد، (۱۳۷۴)، *علم کلام*، دانشگاه تهران، چاپ اول.

- ۱۵ عطّاران، محمّد، (تابستان ۱۳۷۹)، *علّیت و اخلاق از منظر غزالی و کانت*، روانشناسی و علوم تربیتی، شماره ۲.
- ۱۶ غزالی، ابو حامد، (۱۳۸۶)، *احیاء العلوم الدّین*، ترجمه مؤیدالدّین محمّد خداوندی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- ۱۷ \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۸ فاضلی، قادر، (۱۳۷۴)، *اندیشه‌های عطّار*، تهران، انتشارات طلایه، چاپ اول.
- ۱۹ کلینی، محمّد بن یعقوب، (۱۳۷۵)، *اصول کافی*، ترجمه محمّد باقر کمره‌ای، قم، دفتر انتشارات اسوه، چاپ سوم.
- ۲۰ محمّدی، علی، (۱۳۹۰)، *شرح کشف المراد*، قم، انتشارات اندیشه مولانا، چاپ اول.
- ۲۱ مستملی بخاری، خواجه امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمّد، (۱۳۶۳)، *شرح التّعرف لمذهب التّصرّف*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمّد روشن، ربع دوم از فلسفه و عرفان چاپ اول، انتشارات اساطیر، تهران.
- ۲۲ مصطفوی، حسن و فاضل مقداد، (۱۳۸۷)، *توضیح و تکمیل شرح باب حادی عشر*، تألیف علامه حلّی، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، انتشارات اساطیر، چاپ پنجم.

## مقالات:

- ۱ جعفریان، رسول، (پاییز و زمستان ۱۳۸۷)، «احمد سرهندی و رابطه شیعیان خراسان و هندوستان»، پیام بهارستان، دوره دوم، شماره ۱۰۲.
- ۲ عین الله، خادمی، (تابستان ۱۳۸۲)، «خلق افعال از دیدگاه متکلمان»، کلام اسلامی، شماره ۴۶.