

مقدمه

کلام/شعری در دنیای اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد و از بین فرق متعدد اهل سنت، اقبال عمومی خوبی داشته است. به طوری که اندیشمندان اجتماعی بسیاری متأثر از عقاید/شعری بوده‌اند. نمونه بارز آن را می‌توان *ابن‌خلدون* دانست که علم عمران خود را بر پایه کلام/شعری مطرح می‌سازد. برخی سعی می‌کنند قرائت‌های جانب‌دارانه‌ای از کلام/شعری و علم اجتماعی برگرفته از آن ارائه کنند که ضمن بهره‌گیری از آن در جهت اهداف سیاسی و اجتماعی، تفسیری نو از آن ارائه کنند. ما در این نوشتار، درصددیم با استفاده از روش‌شناسی بنیادین، نشان دهیم که دانش اجتماعی متأثر از کلام اشعری، چه ویژگی‌هایی دارد؛ چراکه هر نظریه و اندیشه اجتماعی، لزوماً از مجموعه علل و عواملی تأثیر می‌پذیرد که شامل مبانی وجودی معرفتی و غیرمعرفتی است. اندیشه کلامی در هر تفکری را می‌توان از مهم‌ترین مبانی معرفتی به‌شمار آورد که مانند خون در رگ‌های آن اندیشه جاری بوده، در سراسر آن خود را نشان می‌دهد. به طوری که با وجود اعتقاد به این مبانی، معرفت خاصی به صورت قضیه شرطیه حاصل می‌شود.

بسترهای اجتماعی - تاریخی

در اواخر قرن نخست و اوایل قرن دوم هجری، اهل حدیث بر ظواهر آیات و احادیث تأکید کرده، اما تمرکز اساسی معتزله بر عقل بود به گونه‌ای که عقل را پیراسته از خطا و آسیب دانسته، آیات و روایات مخالف با اندیشه‌های خود را به گونه‌ای تأویل می‌کردند. حاصل کشمکش بین این دو گروه، به میزان حمایت حکومت وقت از هر یک بستگی داشت. امویان، مرجئه و عقاید آن را به دلیل سازگاری مبادی آن، با شیوه خلافتشان در امپراطوری خود رواج بخشیدند (حلبی، ۱۳۷۶، ص ۸۸). تا آغاز حکومت *مأمون* به دلیل حمایت *مهدی عباسی* و *هارون*، قدرت در دست اهل حدیث بود. ولی در دوره *مأمون* و *معتمد* و *واثق*، معتزله مذهب رسمی دولت شد. دوران حکومت *مأمون* (۱۹۵ق) تا آغاز حکومت *متوکل* غلبه با معتزله بود تا آنجا که عقاید آنان، عقیده رسمی حکومت عباسی به‌شمار می‌آمد. با روی کار آمدن *متوکل* (۲۴۷ق)، معتزله افول کرده و اهل حدیث وارد صحنه شده و *احمد بن حنبل* (۲۴۱ق)، به‌عنوان پیشوای عقیدتی در میان اهل حدیث برگزیده شد.

در چنین فضایی، از نظر عامه مردم، اعتقاد به تبعیت عقل از حکم شرع، نوعی تکریم برای دین بوده و آنان فکر غیرعدلیه را می‌پسندیدند؛ زیرا قدرت اندیشه نداشته و طبعاً تعقل را خطرناک می‌دانستند.

ظرفیت‌ها و ضرورت‌های اندیشه اجتماعی در کلام اشاعره

ابراهیم عباسپور / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

eb.abaspour@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۴/۲/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۱۸

چکیده

هر نظریه اجتماعی در بدو شکل‌گیری، از عوامل متعددی تأثیر می‌پذیرد. اندیشه اجتماعی اشاعره نیز مبتنی بر مبادی و مبانی معرفتی و غیرمعرفتی خاصی است که در ریشه کلام اشعری دارد. ابتدای چنین دانشی بر مبانی کلام اشعری، حوزه‌های فکری ویژه‌ای را فعال می‌کند که محافظه‌کاری و تمرکز بر توصیف و تبیین را وظیفه اصلی این دانش قرار می‌دهد. با توجه به عقبه تفکر اشعری، ظرفیت دانش تفسیری، تفهیمی و انتقادی را از آن سلب می‌کند. از سوی دیگر، این دانش را به رئالیست‌ها نزدیک می‌سازد که خود را در حصار امر واقع و رخدادهای گذشته محصور کرده و ظرفیت خروج از وضع موجود و آرمان‌پردازی را نخواهد داشت. در این تحقیق، مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی اشاعره، به‌عنوان مبانی معرفتی آنان بررسی شده و در قالب روش‌شناسی بنیادین، ظرفیت‌های تولید دانش اجتماعی آن مبانی بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: اشعری، حسن و قبح شرعی، کسب، علیت، اراده الهی، گذشته‌گرایی، اندیشه اجتماعی.

بنابراین، منع تفکر توسط متوکل، مورد پسند عامه مردم بوده و به‌عنوان حمایت از دین و سنت پیامبر تلقی شده و موجب محبوبیت متوکل شد (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۴، ص ۸۱۸).

متوکل، تمایل به ایمان سلف داشته و از مجادله درباره کتاب خدا و حدوث و قدم آن نهي می‌کرد. وی فقیهان و محدثان را تکریم کرد تا اصول و عقاید مخالف با مبادی معتزله را در میان مردم انتشار دهند. سرانجام آشکارا/حمادبن حنبل را به خود نزدیک کرد. اختلاف و تکفیر درونی معتزله نیز مزید بر علت شده و موجب پدید آمدن اشاعره گردید (حلبی، ۱۳۷۶، ص ۸۹). ابوالحسن/اشعری پس از چهل سال تعلیم در محضر/ابوعلی جبائی، از معتزله روی گردانده و به مکتب/احمدبن حنبل گروید و به مرور، دارای مکتب کلامی خاصی شد که با وجود برخی اختلاف‌ها، خطوط اصلی آن به مکتب اهل حدیث منتهی می‌شد. /اشعری با وجود تقابل با عقل‌گرایی افراطی معتزله، اعتبار عقل را به‌طورکلی زیر سؤال نبرد. حتی اگر او به عقل هم اعتقادی نداشت، شرایط، اجازه نفی کامل آن را به وی نمی‌داد. او چهل سال در فضایی استدلالی سپری کرده بود و اینک به مخالفت با خصمی برخاسته بود که جز استدلال عقلی نمی‌فهمد. عصر او مصادف با رواج مکاتب و آثار فلسفی است. او برای تقابل با آنها چاره‌ای جز توسل به روشی عقلانی و استدلالی نداشت. این روش عقلی او، پس از وی توسط باقلانی به مبادی فلسفه مجهز شد. اما با توجه به بدبینی غزالی نسبت به فلسفه، او روش /اشعری را به مبادی نقلی تجهیز کرد.

رساله /استحسان خوض در علم کلام او، اعتبار و علاقه وی به گرایش استدلالی را نشان می‌دهد. /اشعری بین احکام نظری و عملی عقل تفاوت قائل می‌شود؛ چراکه عقل در حوزه احکام نظری توانا و واقع‌نماست، اما در حوزه احکام عملی ناتوان است. بنابراین، عقل نمی‌تواند در مورد نیکی و بدی افعال، حکمی صادر کند. به اعتقاد وی، هرچند معرفت عقلانی خداوند واجب است، ولی وجوب آن، نه به حکم عقل، بلکه به حکم شرع است.

راه میانه عقل، نقل و اعتبار هر دو احتمالاً به‌منزله سیاست راهبردی برای توسعه وحدت در جامعه پراکنده اسلامی آن دوره اتخاذ شد. اینکه هم بتوان عقل‌گرایانی چون معتزله را راضی کرد و هم ظاهرگرایانی چون اصحاب حدیث را، انتظار نامعقولی نبود. در عین حال، با تأکید بر نقل، می‌شد از افراط معتزله کاست و با در میان آوردن عقل و اعتبار قائل شدن برای آن، غلظت ظاهرگرایی اصحاب حدیث را کاهش داد.

حاکمان اموی عمدتاً برای توجیه رفتارهای نامشروع خود، جبرگرایی را دامن می‌زدند.

مسئولیت‌پذیری و اعتقاد به قضا و قدر الهی در جوامع دینی، همواره مسئله‌ساز بوده و /اشعری در عصر خود به شدت با آن روبه‌رو بود؛ از یک‌سو، معتزله طرفدار آزادی و اختیار انسان و تنش آن با توحید افعالی بود و از سوی دیگر، قدریه طرفدار جبر که با فهمی نادرست از قضا و قدر، همواره فلسفه شریعت را زیر سؤال برده، راه گریز از پذیرش مسئولیت رفتارهای فردی و اجتماعی را هموار ساخت. /اشعری با ارائه نظریه کسب تلاش کرد که راهی میانه را برگزیند تا به‌زعم خود، ضمن گریز از معایب آن دو، محاسن هر دو را نیز یکجا به دست می‌آورد؛ انسان تنها کاسب افعال خویش است، نه مؤثر و نه خالق (اشعری، ۱۹۵۳، ص ۴۰-۴۱).

مبانی انسان‌شناسی

از میان متکلمان، در مقابل فلاسفه که به اشتراک معنوی وجود معتقدند، اشاعره و برخی دیگر، وجود و هستی را مشترک لفظی بین افرادی که بر آنها صدق دارد، می‌دانند (ژیماره، ۱۳۷۶)؛ آنچه معنا دارد، همان ماهیات است. مانند لفظ «عین» که به واسطه تعدد اوضاع، بر معانی متعددی صدق می‌کند. پس لفظ وجود، بر وجود واجب و ممکنات، از مجردات و مادیات و غیرها، که به اوضاع متعدد وضع شده، صدق دارد و تناسب و اتحاد در بین این معانی وجود ندارد (عارف‌اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۶۷).

یکی از انواع توحید، توحید ذاتی است که به معنی بی‌مانند بودن ذات خداوند است؛ موجودی که واجب‌الوجود بالذات بوده و در هستی و کمالات خود، به چیزی نیاز ندارد. بنابراین، همه موجودات جز خداوند، ممکن‌الوجود با لذات و نیازمندند؛ زیرا هر موجود ممکن‌الوجودی مرکب است. لازمه یگانه بودن واجب‌الوجود بالذات، این است که ذات او بسیط باشد و هیچ‌گونه ترکیبی در آن راه نداشته باشد (استادی، بی‌تا، ص ۷۹).

اشاعره، به دلیل اعتقاد به اشتراک لفظی وجود، نوعی استقلال به ذات اشیا و انسان نسبت داده و وجود انسان را در عرض وجود خداوند قرار می‌دهند. از این رو، به‌زعم اینکه اعتقاد به تأثیر و سببیت اشیا، مستلزم اعتقاد به قطب‌ها و منشأها در مقابل خداست، از اشیا نفی تأثیر و سببیت کرده و خواسته‌اند با نفی اثر از اشیا، توحید در خالقیت را تثبیت نمایند. لذا در عین حالی که شرک در خالقیت را نفی کرده‌اند، ناآگاهانه نوعی شرک در ذات را تأیید کرده، در توحید ذاتی دچار اشتباه شده‌اند (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۱۲۷).

در تبیین عمومیت اراده الهی و با عنایت به مطالب مذکور، اشاعره خلق افعال را تنها از جانب خدا

دانسته، افعال انسان را مخلوق او می‌دانند (سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۵) که انسان‌ها قادر به خلق چیزی نیستند؛ چراکه خود مخلوقند (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۰). حتی شرور اعمال انسان را نیز خدا خلق می‌کند و انسان‌ها قدرتی ندارند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۲۱)؛ چراکه خالق بودن انسان در مورد اعمال خود، به شریک بودن در کار خلقت خدا منتهی می‌شود. اگر در این مورد انسان قادر باشد، در همه احوال قادر خواهد بود (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۳، ص ۸۹).

از سوی دیگر، اگر بنده از آفریدن افعال خود عاجز باشد، چگونه مورد محاسبه خداوند قرار خواهد گرفت؟ اینجاست که اشاعره، میان افعال غیرارادی مانند لرزش اعضا و افعال ارادی تمیز داده، معتقدند: انسان جز بر افعال ارادی قدرتی ندارد. خداست که به انسان این قدرت کاسبه را می‌بخشد؛ خدا افعال را آفریده و برای بنده قدرت انجام آن را می‌دهد. اختیار انسان برای انجام هر کاری، تابع اراده او است، نه قدرت او. از این رو، چون انسان این اعمال را به اراده خویش کسب می‌کند، مبدأ عدالت الهی در ثواب و عقاب نیز پدید می‌آید؛ زیرا اتقان فعل و قدرت بر تنفیذ آن نیز از خداست. بنده چیزی جز اراده در برخی افعال، که او را به سوی خیر یا شر متوجه می‌سازد، ندارد (حلبی، ۱۳۷۶، ص ۹۴). آنها در تبیین و توجیه اراده انسان و نفی اتهام جبر، بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله، قدرت انسان بر فعل را توأم با فعل می‌دانند، نه مقدم بر آن (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۳، ص ۸۶).

در سیر تحول تفکر/اشعری، علاوه بر علیت، دو عنوان دیگر سببیت و تولید یا تولد به کار رفته و رسمیت یافته‌اند. هر دو اصطلاح، در مجموع بر تأثیر و تأثر دلالت دارند. اما در سببیت، بخصوص بر عامل انسانی و قصد او برای وصول به مقصود و یا ایجاد حرکتی ویژه، تأکید شده است (طاهری، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵-۱۳۶). دیدگاه اشاعره درباره سبب و ضرورت علی و معلولی، عمدتاً نقلی بوده و نقل، حدود اعتبار سبب را مشخص می‌کند. ایشان با توجه به این نوع ادله، نظریه انتساب دوگانه را مطرح می‌کنند. در این نظریه، خداوند وسائط را به‌عنوان اسباب آشکار ساخته و خود را در پوشش اسباب ثابت داشته است. به این طریق، افعال را هم به اسباب و هم به خود نسبت داده است (همان، ص ۱۵۸).

به نظر اشاعره خالق، فعل را با قدرت قدیم و کاسب فعل را با قدرت حادث انجام می‌دهد. قدرت قدیم، مقصود خود را بدون وسیله و قدرت حادث، فعل را با استمداد از وسیله انجام می‌دهد (همان، ص ۲۲۰-۲۲۱). قدرت حادث، عامل اصلی تعیین‌کننده و جداکننده فاعل و خالق از مکتسب است. این مفهوم موجب می‌شود تا اشاعره خود را از اتهام تقدیرگرایی و جبرگرایی برهانند. در ضمن افزون بر

اینکه عقاید کلامی خود در رابطه با قدرت و اراده الهی را حفظ کنند (همان، ص ۲۲۶-۲۲۹). آنها از یک‌سو، شدیداً از تأویل معنای ظاهر آیات و روایات پرهیز می‌کنند. از سوی دیگر، می‌کوشد تا با قول بلاکیف (یعنی اینکه کیفیت در صفات باری تعالی راه ندارد)، از در افتادن به مهلکه تشبیه و تجسیم فرار نماید، و با قول بالكسب (یعنی اینکه انسان در کردار خود آنچه می‌کند، از راه کسب است نه اقدام)، از غوطه‌ور شدن در جبر دوری کند (عسگری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۴۹).

اشعری در راستای تبیین مسئله کسب، استدلال می‌کند که کافران و مؤمنان، نمی‌توانند کارهایشان را مطابق قصد و هدف خویش انجام دهند؛ چراکه قصد مؤمن با ایمان خویش، قرار دادن خود در معرض کارهای سخت، بیماری‌زا و آسیب‌های مختلف نبوده است. هدف کافر نیز این نبوده که کارهایش در عالم واقع، زشت و منغور باشد. از سوی دیگر، فاعل حقیقی کسی است که کاری را که انجام می‌دهد، مطابق قصدش باشد. پس در واقع، فاعل حقیقی کارهای انسان‌ها نه خودشان، بلکه خداوند است و انسان‌ها، تنها کسب‌کننده فعل خدا هستند.

اشعری، برای نفی جبری بودن افعال انسان‌ها، معتقد است: تمام افعال انسان‌ها جبری نیستند، بلکه عمده حرکت‌های ما اکتسابی است. مثلاً، شخصی که از شدت تب بدنش به رعشه افتاده، رعشه یک حرکت اضطراری است؛ چراکه او نمی‌تواند خود را از این حرکت نجات دهد. اما راه رفتن، نشستن، حرف زدن و... افعال اضطراری نیستند؛ چراکه انسان می‌تواند هر لحظه آن را متوقف کند. بنابراین، به نظر اشعری، انسان‌ها مجبور نیستند و در حوزه افعال خود دارای اختیار و انتخابند. اما اختیاری محدود که در چارچوب خلق از سوی خدا و کسب از سوی انسان معنا پیدا می‌کند. به‌طور خلاصه، کسب قدرتی است که خداوند در انسان هنگام انجام فعل می‌آفریند، چنان تأثیری دارد که فعل با آن تأثیر حادث و واقع می‌شود؛ مقارنت وجود فعل با قدرت و اراده انسان، بدون آنکه قدرت و اراده او در تحقق آن تأثیری داشته باشد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۴۹۴).

مبانی هستی‌شناسی

عام بودن اراده خدا

به اعتقاد اشاعره، همه اعراض و جواهر، حتی انسان و افعال او مراد خدا بوده است و اراده خدا به آنها تعلق گرفته و چیزی در هستی خارج از اراده او نیست (سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۱). آنها این قاعده را در تقابل با معتزله، که اراده خدا را عام نمی‌دانستند، تحت عنوان کلی فراگیر بودن اراده خدا مطرح

می‌کنند (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۹۴-۹۵؛ بحرانی، ۱۳۹۸ق، ص ۴۲، ۶۲ و ۷۲؛ غزالی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۰۱؛ ایجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۲؛ تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۳۲؛ محمدرضان، ۱۹۸۶، ص ۳۶۲). /شعری تحقیق چیزی در قلمرو سلطنت خدا، بر خلاف خواسته او را غیرممکن می‌داند؛ زیرا وقوع چنین امری دو تالی فاسد دارد: قائل بودن سهو و غفلت نسبت به خدا و متصف کردن او به سستی و ناتوانی از رسیدن به آنچه می‌خواهد. حال، اگر اتصاف خداوند به چنین وصف‌هایی را روا ندانیم، پدید آمدن امری در قلمرو سلطنت خداوند، امری محال خواهد بود (شعری، ۱۹۵۳، ص ۴۸-۴۹). بنابراین، از نظر /شعری، همه امور به خواست خدا انجام می‌شود. اگر کسی مؤمن شده، خدا خواسته که مؤمن بشود و شخص کافر از ازل مقدر بوده که کافر شود؛ خدا اگر بخواهد، می‌تواند به کافران لطفی نماید که آنان ایمان آورند. البته در اینجا نمی‌توان گفت که خداوند نسبت به کافران بخل ورزیده است؛ زیرا بخل در جایی صدق می‌کند که شخصی کاری را که بر عهده اوست انجام ندهد، ولی خداوند تفضلاً شخصی را به نعمت ایمان مفتخر می‌نماید. در این صورت، اگر به کسی تفضل نکند، این کار بخل به حساب نمی‌آید (شعری، ۱۹۵۳، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ ابن‌فورک، ۱۹۸۶، ص ۱۲۴-۱۲۵).

عناصر بسیط

اشاعره از نظریه «جزء لایتجزء» یا جوهر فرد، برای تبیین خلق و ربط خداوند به عالم استفاده می‌کنند. در صورت پذیرش غیرقابل انقسام بودن ماده، اصلی متعالی که به این ماده و همه موجودات مرکب تعیین و تشخیص می‌بخشد، اثبات می‌شود؛ یعنی باید اصلی متعالی در به‌وجود آمدن آن دخالت کند. در این صورت، ضمن مدلل بودن اندیشه خدایی خلاق و خالق، این اصل متضمن دوام خلق نیز خواهد بود. اگر ماده موجب کافی ترکیب و تمایز خود را در ذات خود نداشته باشد، باید هر ترکیبی از جوهر فرد، که وجودی را متعین می‌کند، کاملاً عرضی باشد. بنابراین، این عوارض به سبب اینکه در تغییر دائمی هستند، دخالت اصلی متعالی را ایجاب می‌کنند که تصادف‌ها را ایجاد کرده، و قوام می‌دهد؛ یعنی باید ماده و عرض، در هر لحظه‌ای ایجاد شوند و تمامی عالم در هر لحظه به دست خداوند حفظ می‌شود. به عبارت دیگر، خداوند هر لحظه به خلقت خود، برای تداوم خلقت، خلقتی جدید می‌دهد. نظریه جوهر فرد، اشیا را مؤلف از جوهر فرد می‌داند. این جوهر، منفک از اعراض معین نیستند. همچنین اعراض حادثند و لذا محال است جوهر، حدوث داشته باشند. اجتماع و افتراق این جوهر، نیازمند فاعلی است که اشیا را ایجاد کند و آن فاعل، خداست (پاپنز، ۱۳۸۷، ص ۱۸).

به نظر اشاعره، جسم، مکان، اعراض قائم به جسم، حرکت، زمان، و... قائم به تألیف جوهر فردند، که در ذات شبیه هم هستند. از این رو، اجسام شناخته نمی‌شوند، مگر به وسیله اعراضشان (همان). جوهر فرد ناگزیر شامل یک عرض هستند. این اعراض در کوچک‌ترین واحد زمانی باقی نمی‌مانند و در هر زمان خلق می‌شوند. از آنجاکه جوهر، بدون اعراض خلق نشده و اعراض هم تنها بر جوهر حادث می‌شوند و نمی‌توان این دو را به هم قلب کرد. لذا جوهر پیوسته خلق می‌شوند (همان، ص ۱۹). بر این اساس، هرچه در این جهان حادث است، اعم از جوهر، اعراض و افعال و...، مؤلف از جوهر همراه با عرض است و به خلقت مداوم خداوند متکی است (همان).

اشاعره خلق اعراض را مانند خلق جوهر و تمامی حادثات، به خلق‌های مداوم خداوند نسبت می‌دهند و بقای عرض را برای دو زمان نزدیک ناممکن می‌دانند. از سوی دیگر، به ضرورت بقای عرض به بقای جسم و بعکس نیز قائل هستند، و همه را از اراده و قدرت الهی می‌دانند (طاهری، ۱۳۷۶، ص ۲۱۴-۲۱۷).

انکار ضرورت علی

یکی از لوازم تفکر /شعری در مورد عمومیت اراده خداوند، انکار قاعده علیت است. /شعری، روابط ضروری میان اشیا و حوادث در عالم طبیعت را انکار کرده، آن را منافی با قدرت پروردگار می‌داند (همان، ص ۲۷۱). او معتقد است: هر چیزی که در نگاه بدوی به بنده نسبت داده می‌شود، تأمل در آن نشان می‌دهد که خالق اصلی او خداوند است که رابطه‌ای ضروری میان بازبودن چشم و تحقق عمل ادراک وجود ندارد، بلکه میان این دو پدیده، رابطه‌ای امکانی وجود دارد: بازبودن چشم ضرورتاً موجب دیدن نمی‌شود؛ آنچه که بعد از نگاه بنده باعث دیدن می‌شود، مخلوق خداوند است (شعری، ۱۹۵۳، ص ۲۱۴).

در آراء نظام، ادراک به‌مثابه نخستین مرتبه معرفت، از حرکت حواس متولد می‌شود. آنچه از این حرکت متولد می‌شود، ناشی از طبع بوده، که مخلوق خداوند است. رؤیت به دلیل توجه به چیزی و دیدن آن به‌وجود نمی‌آید، بلکه در طبع بصیر و چشم چنین چیزی وجود دارد که مخلوق خداوند است. بنابراین، فعل رؤیت فعل خداوند است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۸-۷۹).

/شعری، همه ممکنات را به صورت ابتدایی و بدون واسطه به خدا مستند دانسته، و در ضمن نظریه عادت‌الله معتقد است: علاقه علی میان حوادث وجود ندارد، بلکه عادت خدا بر این تعلق گرفته که برخی حوادث را در پی برخی دیگر خلق کند. ولی خداوند می‌تواند هرگاه اراده کند، به این رویه

خاتمه داده و آن را قطع کند (بغدادی، ۱۳۴۶، ص ۸۳۱). از نظر اشاعره، معنای «آیا غیر از خدا خالق‌ی هست؟»، این است که هیچ چیزی در جهان از خود اثر و فعلی ندارد. آتش با آب، در ذات خود فرقی ندارد. ولی رسم خدا و عادتش بر این است که وقتی آتش روی پنبه گذاشته می‌شود، خودش مستقیم و بدون دخالت آتش، احتراق ایجاد کند (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۵).

به اعتقاد باقلانی، آنچه ما با حس مشاهده می‌کنیم، ضرورتاً تحقق نمی‌یابد، بلکه بر مبنای عادت جاری بوده و وجود و تکررش بر مبنای طریق واحدی است. به همین دلیل، طبایع اسباب ضروری برای مسببات نیستند؛ چون در غیر این صورت، هرگاه تکرر یافته و متکثر شوند، باید اسباب تکرر پیدا کنند. از این رو، باقلانی تبعیت قطعی مسببات از طبیعت را باطل می‌داند (باقلانی، ۱۹۴۷، ص ۲۶). او معتقد است: ما تغییر جسم را در اثر عوامل معین حس می‌کنیم، ولی رابطه علیت این حالت جدید و آن عامل خاص، از طریق مشاهده قابل اثبات نیست (همان، ص ۳۴).

عزیز عبدالسلام السلمی، هم ضمن تأیید عقیده اشعری مبنی بر انکار رابطه سبب و مسببی بین اشیا، منکران این عقیده را مذمت کرده، آنها را به برخی آیات قرآن ارجاع می‌دهد (خادمی، ۱۳۷۸). اشاعره آنچه را که از پیوستگی میان حوادث طبیعی و نزدیکی میان آنها دیده می‌شود، به دو دلیل باقی نماندن عرض در دو زمان و خلق مدام امور، به جاری شدن عادت‌الله تفسیر کردند (پاییز، ۱۳۸۷، ص ۲۳)، که اراده انسانی در جریان حوادث خارجی جهان، هیچ تأثیری ندارد. اما انسان قادر است که افعال مخلوق خداوند را ذیل قاعده کسب به خود نسبت دهد (همان، ص ۲۹). در واقع، آنها در جهت نفی رابطه علی ادعایی فلاسفه، آن را با مفهوم عادت تبیین می‌کنند. میان فلاسفه و متکلمان مسلمان، در تحلیل اصل علیت و در قواعد فرعی علیت اختلاف نظر وجود دارد. فلاسفه، برای علیت قواعد فرعی متعددی ذکر کرده‌اند که یکی از مهم‌ترین آنها، رابطه ضروری میان علت و معلول یا قاعده ضرورت علی است. اشاعره با قاعده ضرورت علی مخالفت کرده و کوشیده‌اند نظریه «عادت‌الله» را جایگزین ضرورت علی کنند تا در ذیل آن، به تفسیر پدیدارهای جهان هستی اقدام کنند. نظریه «عادت‌الله» اساس نظری متکلمان اشعری درباره اصل علیت است. به نظر می‌رسد، پیش از تفسیر این نظریه بیان برخی نکات مثل تعریف عادت و انگیزه اشاعره از بیان این نظریه لازم باشد.

برخی عادت را چنین تعریف کرده‌اند: عادت برگشت فاعل به مثل آن چیزی است که انجام داده، یا آنچه جاری مجرای آن است؛ موقعی که رجوعی به سوی آن نداشته باشد (شریف، ۳۳۶ق، ص ۷۶۱). علاء‌الدین طوسی، عادت را مشاهده مستمر و مکرر می‌داند (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۶۰۳). در فلسفه،

ارسطو واژه «عادت» در مقابل طبیعت به کار رفته و مراد از طبیعت، چیزی است که همیشه باشد. ولی عادت چیزی است که غالباً هست (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۵۸۵). از سوی دیگر، واژه «عادت» در مقابل ضرورت به کار می‌رود. امر ضروری چیزی است که هرگز قابل تخلف نباشد. بنابراین، به زعم اشاعره، پذیرش نظریه طبیعت و ضرورت در مورد رابطه موجودات با یکدیگر، بیانگر نوعی جبر و حتمیت بوده و با فعال مایشاء بودن خداوند منافات دارد؛ یعنی اگر بگوییم: «طبیعت آتش سوزاندن است»، به این معناست که جهان هستی نظام خاصی دارد و خدا مجبور است که از این نظام تبعیت کند. اشاعره برای اثبات مختار بودن خداوند، قانونمند بودن جهان هستی را انکار کرده، به جای آن از نظریه «عادت‌الله» استفاده کرده‌اند.

غزالی، علت واقعی تداوم امور طبیعی در عالم را استمرار عادت الهی در حوادث عالم می‌داند که موجب این تصور در ذهن شده که حوادث بر طبق همان عادت پیشین جریان خواهند داشت (شیدان‌شید، ۱۳۸۵، ص ۳۰-۳۳). وی بر این باور است که ادعای روابط ضروری میان اشیا و حوادث جهان از سوی فلاسفه، ادعایی بی‌پشتوانه است؛ زیرا فلاسفه در صورتی می‌توانند چنین ادعایی را ثابت کنند که پذیرش روابط احتمالی میان حوادث و اشیا طبیعت، به محال حقیقی (ذاتی) منجر شود.

وی محال حقیقی را به سه قسم منحصر کرده و تبیین می‌کند: ۱. نفی بدیهیات عقلی؛ ۲. نفی هر چیزی که متضمن مفهوم شی است؛ ۳. قلب اجناس بدون وجود ماده مشترک (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۶).

اگر روابط میان اشیا و حوادث را ضروری ندانیم، بلکه بر مبنای عادت تفسیر کنیم (مثلاً، از روی عادت اگر غذا بخوریم سیر می‌شویم، و اگر آب بنوشیم، تشنگی ما برطرف می‌شود. اما این احتمال هم وجود دارد که در برخی موارد، ما مثلاً غذا بخوریم و سیر نشویم)، هیچ محالی لازم نمی‌آید. هر امری که محال نباشد، ممکن‌الوقوع خواهد بود. روابط میان اشیا و حوادث در عالم طبیعت دارای این ویژگی بوده و ضرورتی میان آنها وجود ندارد. لذا مقذور خداوند می‌باشند. از سوی دیگر، هر چیزی که تناقض منطقی در پی داشته و به اجتماع نقیضین منجر گردد، محال حقیقی خواهد بود. لذا مقذور خداوند واقع نمی‌شوند. تنها در صورتی درباره روابط میان اشیا و حوادث در عالم طبیعت ادعای ضرورت می‌توان کرد که فرض خلاف آن به محال ذاتی و اجتماع نقیضین منجر گردد. از آنجاکه فلاسفه نمی‌توانند چنین امری را اثبات کنند، ادعای آنها بی‌پشتوانه و بی‌دلیل است.

حداکثر می‌توان درباره روابط میان اشیا و حوادث ادعا کنیم که تاکنون مشاهدات ما این ویژگی‌های خاص را درباره اشیا خاص به ما نشان می‌دهد (مثلاً آب تشنگی و نان گرسنگی را برطرف می‌کند) و

مورد نقضی درباره آنها مشاهده نشده است. عدم مشاهده موارد نقض، نمی‌تواند روابط ضروری میان امور متعارف را نتیجه بدهد. به همین دلیل، *غزالی* تصریح می‌کند که هم پیدایی میان دو چیزی که به نام علت و معلول خوانده می‌شود، ضروری نیست، بلکه خدا اراده کرده است که میان آنها اقتران ایجاد کند. یکی را پس از دیگری ایجاد کند. ممکن است خدا سیرابی را بدون نوشیدن، سیری را بدون خوردن و ... خلق کند.

حسن و قبح شرعی

در نظام فکری اسلامی، ارزش افعال ذاتی آنها بوده و خوبی و بدی، افعال اختیاری انسان و همچنین صفات و ملکات برآمده از رفتارهای اختیاری انسان در ذات و نهاد آنها نهفته است. همه رفتارهای اختیاری انسان فی‌نفسه و با صرف‌نظر از خواست فاعل و یا هرکس دیگری و حتی وجود یا عدم انسان، متصف به خوبی یا بدی است. با فرض نبود هیچ انسانی، باز هم عدالت و امانتداری فی‌نفسه و ذاتاً خوب و ظلم و خیانت‌ورزی در واقع بدند (شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷). اشاعره، حسن و قبح ذاتی افعال را انکار کرده، آن را اعتباری می‌دانند. هیچ عملی با قطع‌نظر از خطاب شرعی حسن یا قبیح نیست، بلکه مساوی‌اند. عدل و ظلم ذاتاً فرقی ندارند، خیانت و امان یکسانند، صدق و کذب همانندند و ... حسن و قبح افعال، صددرصد تابع اعتبار شرع است؛ یعنی هر کاری را شارع تحسین کند، حسن پیدا می‌کند ولو آن کار ظلم، خیانت، کذب یا زنا باشد و ... و هر کاری را که شارع تقبیح کند، آن کار قبیح می‌شود؛ هرچند عدالت، احسان و نماز باشد. «خوب»، آن چیزی است که شارع خوب قرار داده و «قبیح» چیزی است که شارع قبیح شمرده است (محمودی، بی‌تا، ص ۲۰۰-۲۰۳؛ مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۴۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱) و به عبارت دیگر، هرچه خسرو کند شیرین بود. یعنی از دیدگاه اشاعره، هیچ عملی نه مقتضی تحسین عقل است، نه تقبیح آن، بلکه حکم به حسن و قبح منحصراً مستفاد از شرع است (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۳). از این رو، محققان اذعان دارند که اشاعره طرفدار حسن و قبح شرعی بوده (مظفر، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۱؛ کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۶۴)، و منکر ملازمه حکم عقل و شرع هستند (انصاری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۷). البته، از میان معانی مختلف حسن و قبح (ملائم و غیرملائم با طبع و یا موافق و غیرموافق با غرض و ...)، آنچه مورد نزاع و اختلاف است، استحقاق مدح و ثواب یا ذم و عقاب است. از نظر اشاعره، درک این امر منوط به شرع بوده و عقل توانایی درک این امور را ندارد و ملاک تعیین حسن و قبح در این موارد، تنها شرع است (آهنگران، ۱۳۸۷).

تقدم نقل بر عقل و اولویت نص نازل شده اعم از قرآن، سنت و عمل صحابه، از مهم‌ترین اصول اعتقادی اشاعره محسوب می‌شود. آنها با رد توأم آموزه‌های معتزلی و اهل حدیث، حجیت نسبی عقل را پذیرفتند. /شعری، در کلام خود با پذیرش نسبی حجیت عقل آن را در مقام دفاعی به کار گرفت. اما بعد کشفی عقل از نظر وی حجیت ندارد. از نظر /شعری، عقل کمتر از آن است که بتواند درباره حسن و قبح قضاوت کند؛ چراکه حکم عقل در این مورد موجب نفی اراده تام الهی شده و آن را مقید به شروطی می‌سازد؛ زیرا قول به حسن و قبح عقلی، لزوم فعل خدا را ایجاب می‌کند و در مورد عدم وجوب هم همین‌طور.

بنابراین، برای حفظ اراده تام الهی در افعال، اشاعره معتقدند: ابتدا باید آموزه‌های دینی از طریق نقلی مطرح شده، سپس با عقل برای آنها استدلال شود؛ زیرا حسن و قبح عقلی در کلام اشاعره معتبر نیست. آنها با نفی اعتبار حسن و قبح عقلی، ملازمه حکم عقل و شرع را هم رد می‌کنند. از این رو، در کلام سیاسی /شعری نیز همانند اهل حدیث شریعت تقدم دارد و پس از بیان شرعی است که عقل به استنباط می‌پردازد. اشاعره خیر و شر را تقریری دانسته، آن را حاصل مشیت الهی می‌دانند که هر دو را شرع اثبات می‌کند. در نظر اشاعره، شر نیز مانند خیر به اراده خداوند پدید می‌آید؛ چراکه اگر به اراده غیر او پدید آید، در ملک خدا چیزی پدید می‌آید که او اراده نکرده باشد. هرگاه بندگان بر خلاف مشیت خدا شر را برگزینند، اقدام ایشان بر آن به منزله عجزی از خدای تعالی شمرده می‌شود. آنها معتقدند: خداوند جز عمل عادلانه کاری انجام نمی‌دهد. در ایجاد شر حکمتی است که ما از فهم کنه آن عاجزیم (حلبی، ۱۳۷۶، ص ۹۶؛ شعرانی، ۱۳۹۳ق، ص ۴۲۶).

اشاعره با نفی مستقلات عقلیه، عقیده معتزله مبنی بر درک عقل بشر از حسن و قبح، بدون نیاز به ارشاد شرع را تخطئه کرده، مدعی هستند که حسن و قبح امور، منوط به لسان شرع بوده، باید در آن صرفاً تابع و تسلیم سنت اسلامی بود. به اعتقاد آنها، حسن و قبح اموری نسبی و تابع شرایط خاص مکان و زمان و تحت تأثیر یک سلسله تقلیدها و تلقین‌هاست. آنچه معتزله به نام عدل یا عقل یا اختیار و استطاعت طرح کرده‌اند اولاً، از نوع قیاس گرفتن خالق به مخلوق است. ثانیاً، با توحید ذاتی و افعالی ذات حق، منافی است. از این رو، اشاعره مدعی شدند که مسئله حسن و قبح ذاتی عقلی و حکم به اینکه افعال باری تعالی الزاماً باید بر معیار این حسن و قبح‌ها انجام گیرد، نوعی تعیین تکلیف برای خداوند است (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۴۴-۴۹).

مبانی معرفت‌شناسی

در روش‌شناسی تحقیق اشاعره، مشاهده و استقرای امور جزئی و وقایع خارجی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آنان واقع‌گرا بوده و راه شناخت واقع را حس، نقل و عقل و ملاک صدق را مطابقت با واقع می‌دانند. اشاعره در عقل‌نظری، دستاوردهای عقل را معتبر دانسته و برای آن ارزش شناختاری قائل‌اند. ولی در حوزه عمل و عقل عملی، عقل را ناتوان دانسته و فروعاً مسائل را به شرع ارجاع می‌دهند. شرع نیز بدون دخالت عقل و مستقلاً حکم می‌کند و عقل به دستورات شرع رهنمون می‌شود. نزد غزالی، شیوه‌های کسب معرفت عبارتند از: تجربه و حس، استدلال و عقل، نقل و وحی و کشف و شهود (شیدان‌شید، ۱۳۸۵، ص ۴۴). به‌زعم غزالی، از حواس معلومات قطعی به‌دست می‌آید که می‌توان آنها را مقدمه برهان قرار داد. غزالی تجربه را هم یقین‌آور می‌داند؛ تجربیات احکامی است کلی، درحالی‌که حواس صرفاً قضایای شخصی به دست می‌دهند؛ چون حکم در مورد امور کلی از آن عقل است، نه حس. حکم کردن در باب تجربیات نیز کار عقل است؛ البته به کمک حس و مکرر شدن احساس. غزالی به این طریق تلازم موجود بین سبب و مسبب را یقینی می‌داند. اما استنتاج ضرورت عقلی را در حد عقل نمی‌داند و معتقد است: عقل توان فهم کیف ارتباط را ندارد. همچنین ضرورت عقلی میان آن دو را نیز بر اساس قدرت بدون قید و شرط الهی نمی‌پذیرد (همان، ص ۴۴-۴۵). وی در مقام داوری، عقل را تاحدی توسعه داده، ادعا می‌کند که هیچ عامل دیگری نمی‌تواند عقل را از حاکمیت مطلقش خلع کرده، حکمش را نقض کند.

تقدم واقعیت بر نظریه

اشاعره، در جریان نزاع بین اهل حدیث و معتزله، راه میانه‌ای را انتخاب کرده، سعی در جمع بین دو رویکرد دارند. منشأ این امور، غالباً در جهت مشروع‌سازی سیاست و نظم موجود است. اندیشمندان اهل سنت در شرایطی که به شدت تحت تأثیر حکام زور و ستمگر وقت بوده‌اند، برداشتی آرمانی از حکومت ارائه نکرده و به بیان احکام واقعی شریعت نپرداخته‌اند، بلکه محور اصلی بحث آنها، مشروعیت‌آرایی حکام غاصب و بهترین شیوه حفظ قدرت سیاسی بوده است.

این شیوه گذشته‌نگرانه و متصلب، بازسازی اکنون بر اساس گذشته، و توجیه محافظه‌کارانه نظم سیاسی و اجتماعی موجود را همواره سرلوحه سیاست‌های خود قرار می‌دهد. چنین تفکری، مستلزم تقدم تجربه بر تئوری و ساختن و توجیه حال بر اساس گذشته است که پایه‌های فقه سنی بر آن استوار

می‌باشد. این امر، متأثر از وقایع تاریخی و اجتماعی و سیاست‌ورزی‌های بزرگان و خلفا بوده که دغدغه انقیاد مردم از خلیفه در نظام اسلامی و حفظ حاکمیت را داشتند.

برهمناساس، لمبتون اهداف جهان اسلام را با بروز مشکلات ناشی از تفرقه در دنیای اسلام دچار نسیان می‌داند. از این‌رو، به اعتقاد وی در کارهای غزالی صحبتی از جنگ‌های صلیبی و تهدید جامعه اسلامی از سوی دنیای غیرمسلمان وجود ندارد. او برای نشان دادن مشروعیت المستظهر و اینکه دستیابی او به امامت، مطابق شرع بوده و همه مردم باید از او اطاعت کنند، مستظهري را می‌نویسد (لمبتون، ۱۳۷۴، ص ۲۹۳-۲۹۶).

به اعتقاد سیدجواد طباطبایی، سیاست‌نامه‌نویسان عموماً به بحث در اکتساب قدرت سیاسی و شیوه‌های نگه‌داری آن و جلوگیری از خروج خوارج و مطاع ساختن رعایا پرداخته‌اند. وی شریعت‌نامه‌ها را عنوانی مسامحه‌ای دانسته که مانند سیاست‌نامه‌ها به توجیه ایدئولوژیک خلافت می‌پردازند، اما در تأسیس نظریه خود از اندیشه سلطنت فاصله گرفته و شریعت را در کانون تفسیر خود قرار می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۲۰-۲۷). بشیریه، علمای سیاسی را اندرزگویانی برای پادشاهان می‌داند که مفهومی تجویزی از سیاست داشتند و مراد آنها از سیاست، کیفیت استوار نگه داشتن دولت بود (آندرووینست، ۱۳۷۱، ص ۶-۷). برخی دیگر معتقدند: محور نظریه‌های اهل سنت، تجلیل از سیاست حاکم به جای استنتاج رأی شرعی و تحلیل آن است. اگر تحلیلی بیان شود، تحلیلی تجلیلی در توجیه عملکرد زمام‌داران است. لذا، نظریه‌های اهل سنت، نظریه‌های پس از وقوع در جامعه می‌باشند (کدیور، ۱۳۷۶، ص ۷۶). از این‌رو، خلافت و تئوری آن براساس ضرورت‌های اجتماعی و واقع‌گرایی فراهم آمده، نظریه خلافت توجیه مآقع و حوادث گذشته بود.

تأکید بر استقراء و تجربه در مقام گردآوری و داوری، از جمله ویژگی‌های پوزیتیویسم است؛ به این معنا که مشاهده همواره بر تئوری مقدم است. ذهن چون کشکولی خالی است که باید از ماده مشاهدات پر شود. توصیه فرانسس بیکن، به طرد هرگونه معلوم غیرمسبق به تجربه، مولود همین بینش است: «مقدم دانستن مشاهده بر تئوری و مسبوق و مصبوغ ندانستن مشاهدات، به تئوری و سعی در پیراستن مشاهدات از جمیع مقدمات و مقارنات ذهنی و علم را بدین معنی عینی خواستن و به شکار فکت‌های عریان رفتن» (آرتوربرت، ۱۳۶۹، ص ۳۷).

روشن است که هم اشاعره و هم اثبات‌گرایی، هریک در حوزه کاری خاص خود کار می‌کنند و تمایزات زیادی دارند، ولی از جهت مقدم ساختن تجربه و مشاهده بر نظریه شباهت‌های زیادی به هم دارند.

شک‌گرایی

نفی قاعده علیت، یکی از اصول هستی‌شناختی اشاعره است که در راستای اراده عمومی الهی مطرح شده است. آنها به تعاقب وقایع قائل بوده و رابطه‌ای سبب و مسببی را بین آنها تصور نمی‌کنند؛ چراکه وقوع همه ممکنات را وابسته به اراده خداوند دانسته، علل طبیعی و مسببات آن را انکار می‌کنند. چنین تفکری، به انکار قاعده زیربنایی مهمی به نام «اصل» علیت می‌انجامد. در تفکر اجتماعی مدرن، با غلبه فلسفه تجربه‌گرایی، مفهوم فلسفی مهمی که از عرصه معرفت کنار نهاده شد، مفهوم «علیت» بود؛ چراکه براساس چنین فلسفه‌ای، هرچه در خزانه معرفت ماست، باید به حس عرضه شده و به محک تجربه حسی درآید. اگر در نهایت، مجرای حسی ورود آن به ذهن شناخته نشد، بی‌اعتبار شده و فاقد ارزش واقع‌نمایی خواهد بود؛ زیرا علم در معنای مدرن آن، ناظر به دانش آزمون‌پذیر است و از این جهت، در مقابل سایر معرفت‌های بشری قرار می‌گیرد که تا مدت‌ها عهده‌دار شناخت واقع بودند و بر مبنای عقل‌گرایی، دانش غیرتجربی و آزمون‌ناپذیر را نیز شامل می‌شدند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۲۳).

یکی از نتایج این رهیافت فلسفی، بی‌اعتباری مفاهیم معقول، کلی و ضروری بود که در ظرف حس و تجربه حسی نمی‌گنجیدند. لذا از صحنه معرفت آدمی طرد شدند. علیت، به‌عنوان یک رابطه ضروری و دائمی میان علت و معلول، در حس و تجربه حسی نمی‌گنجد؛ زیرا امر محسوس همواره جزئی و موقت است و حس، کلیت و ضرورت را بر نمی‌تابد. داده‌های حسی، صرفاً و حداکثر مشعر بر دو صورت حسی‌اند که عادتاً در پی یکدیگر احساس می‌شوند و رابطه میان آن دو را نشان نمی‌دهند. علیت مفهومی است غیرحسی که به رابطه‌ای کلی و ضروری اطلاق می‌شود. اصولاً هیچ نوع رابطه و نسبتی در حس، در قالب یک صورت و یک داده حسی، قابل نمایش نبوده و علیت یکی از مصادیق این قاعده کلی است (حدادعادل، ۱۳۷۹).

با انکار اصل علیت و اضمحلال ذهن و ذهنی‌گرایی، حس‌گرایی مدعی است در مفهوم علیت، ضرورت نهفته است و طریق کشف رابطه علیت بین دو چیز، منحصر در تجربه است. اما تجربه افاده ضرورت نمی‌کند. بنابراین، تعاقب مکرر رویدادها رابطه ضروری میان دو پدیده را اثبات نکرده و تنها ذهن را عادت می‌دهد که با ملاحظه اولی منتظر دومی باشد (طاهری، ۱۳۷۶، ص ۲۷۱).

از نظر اشاعره و از جمله غزالی، طبیعت و ذات، محور ایجاد و وجود یا ارتباط سبب و مسبب نیست، بلکه هرچند در شناخت ما این اتفاق بر حسب ظاهر رخ می‌دهد، اما آنچه که در واقع رخ می‌دهد، اراده الهی است که بر امور ممکن و براساس عادت و سنت الهی رخ می‌دهد. این نظر اشاعره،

ریشه در اصول هستی‌شناسی آنها در نظریه جوهر فرد دارد که خداوند در هر لحظه موجودات را بر اساس سنت خود خلق و محو می‌کند. این تفاوتی است که منطقی ارسطویی فلاسفه، با منطقی مورد قبول اشاعره دارند. طبیعت در آنجا بر حسب ضرورت معنا می‌شود. در اینجا ضرورتی وجود ندارد. از این رو، ما در *ابن‌خلدون* منطقی را علم اکتسابی و صناعی می‌بینیم که در صورت لزوم، می‌توان بدون آن و براساس خلقت خاص انسان در شناخت حقایق، به حقایق در حد عقل دست یافت.

راه خروج از شک‌گرایی و تشابه و تمایز با حس‌گرایی

دانش اجتماعی اشاعره، با توجه به نظریه جوهر فرد و نفی ضرورت علی، شکاکیتی بنیادین در همه معارف بشری ایجاد می‌کند و اساس معقولیت نظام هستی را از بین می‌برد (خادمی، ۱۳۷۸، ص ۴۰). لذا، آنها راه خروج از شکاکیت را توسل به رسم و عادت‌الله می‌دانند؛ زیرا خدا به ما علمی داده که بدانیم این مخلوقات آن کارها را از روی طبیعت و ضرورت انجام نمی‌دهند، بلکه اینها اموری ممکن‌الوقوعند. افزون بر این، براساس تکرار این خصوصیات عادت کرده‌ایم که آینده نیز مانند گذشته باقی خواهد ماند. همین عادت سبب می‌شود که شکاکیت از بین برود.

با ملاحظه مواردی در هستی‌شناسی اشاعره، مانند اشتراک لفظی وجود و بحث علیت، دانش اجتماعی ملهم از کلام اشعری از جهاتی به تفکر تجربه‌گرایانه در دنیای مدرن نزدیک می‌شود؛ چراکه جریان *اشعری*، جریانی ضد عقل است که استدلال عقلی و علیت به معنای عقلی‌اش را برنمی‌تابد. علیت را به معنای توالی زمانی می‌داند و قوه دراکه توالی زمانی، حس است. از این رو، علیت او به علیت جامعه‌شناسی مدرن نزدیک می‌شود. لذا دنیای مدرن، با نگاه به دنیای اسلام، تفکر *اشعری* را با خود همراه‌تر می‌بیند.

البته، با وجود این مشابهت‌ها، اختلافاتی بین مبنای معرفت‌شناختی حس‌گرایی و اشاعره وجود دارد؛ چراکه اشاعره بی‌شک حس و تجربه را یکی از منابع شناخت واقعیات می‌دانند. لذا اشاعره نسبت به حکم عقلی فلاسفه، در مورد ضرورت علی تشکیک می‌کنند. برای مثال، مشاهده سوختن پنبه، هنگام نزدیکی آن به آتش، دلالت ندارد که این مقارنت، علت سوختن پنبه بوده و علت دیگری ندارد.

یکی از تفاوت‌های اشاعره و حس‌گرایان در اینجا ظاهر می‌شود؛ حس‌گرایان با نفی رابطه ضروری علی، هیچ راهی برای غلبه بر شک ندارند. چون آنها هیچ کدام از راه‌های عقل، دل و وحی را برای شناخت واقع حجت نمی‌دانند و نزد آنها فقط تجربه ملاک شناخت واقع است (خادمی، ۱۳۸۰، ص

۳۷۸-۳۷۹). این نوع شکاکیت، یادآور شکاکیت در مکتب کنش متقابل نمادین بر مبنای افکار دیویی، پیرس و ویلیام جیمز است. پیرس، با ارجاع معرفت به یقین روان‌شناختی، نفع‌گرایی را راه خروج از شکاکیت می‌داند.

تفاوت دیگر اشاعره با حس‌گرایی این است که دیدگاه حس‌گرایان در باب علیت، فلسفی است. درحالی‌که، دیدگاه اشاعره کلامی است (طاهری، ۱۳۷۶، ص ۲۷۵). افزون بر این، بحث حس‌گرایان معرفت‌شناسانه و بحث اشاعره وجودشناسانه است که برقراری واقعی رابطه‌ی علیت و ناسازگاری آن با واقعیت عمومیت قدرت و اطلاق اراده خدا را مدنظر قرار می‌دهد (همان، ص ۲۷۶). از سوی دیگر، وقتی ادراک ما نسبت به رابطه علیت توسط حس‌گرایان و واقعیت رابطه مذکور توسط اشاعره مورد سؤال قرار گرفت، نوبت به جایگزین می‌رسد؛ زیرا هر دو مکتب به وجود واقعیتی به نام تعاقب رویدادها آگاه هستند که غیرقابل انکار، یا تردید است. به عبارت دیگر، جریان یکنواختی رویدادها امری است که هر دو مکتب با آن روبه‌رو بوده و ناچارند پس از ابراز نقطه‌نظر اساسی خود، آن را به‌گونه‌ای رضایت‌بخش توجیه کنند. در این مرحله نیز تفاوت مورد اشاره بروز می‌کند. دیدگاه معرفت‌شناسانه از آن جهت که با ذهن انسان سروکار دارد، به یک عادت ذهنی مرسوم به نام «تداعی» ذهنی متوسل می‌شود و دیدگاه هستی‌شناسانه، که با وجود مستقل از ذهن طرف است، عادت الهی را که یک واقعیت خارجی قلمداد می‌شود، توجیه‌گر تعاقب یکنواخت رویدادها معرفی می‌کند.

یکی از مهم‌ترین منابع شناخت اشاعره «نقل» است. ولی حس و تجربه، تنها منبع معرفتی معتبر نزد حس‌گرایان بوده و ملاک معناداری هر چیزی تأثیرپذیری یا تصور است. در حس‌گرایی، اگر در مورد مفاهیمی مانند مفاهیم متافیزیکی (ضرورت علی، جوهر و...) انطباق و تصویری نداشته باشیم، اموری مهم‌ نخواهند بود (خادمی، ۱۳۸۰، ص ۳۷۶).

انکار عقل عملی

منبع معرفتی عقل، به تناسب موضوعات معرفتی خود، به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقل عملی، درباره‌ی هستی‌هایی که با آگاهی و اراده انسان‌ها پدید می‌آیند، داوری می‌کند؛ یعنی به تناسب موضوعات اجتماعی و انسانی خود، درباره‌ی پدیده‌های انسانی و اجتماعی، به داوری ارزشی و هنجاری می‌پردازد. حضور چنین عقلی، با معانی و گزاره‌های بدیهی و نظری، موجب می‌شود تا علوم انسانی و اجتماعی، علاوه بر توصیف و تبیین موضوعات خود، قدرت داوری و ارزیابی آنها را نیز داشته باشند.

داوری‌های انتقادی در حوزه علوم اجتماعی، نظیر داوری‌های متافیزیکی با معیارها و موازین حسی و تجربی تأمین نمی‌شوند. عقل عملی، با حفظ هویت معرفتی خود، به تناسب اهدافی که با کمک عقل نظری بر صحت و سقم آنها داوری می‌کند، مفاهیم و معانی انسانی با عنوان اعتبارات اجتماعی نیز ابداع می‌کند که ظرفیت ترسیم الگوی آرمانی رفتار و زیست انسانی را به وجود می‌آورد. این مدل آرمانی، اساسی برای رویکرد انتقادی به واقعیت‌های اجتماعی فراهم می‌آورد؛ زیرا واقعیت‌های اجتماعی در اغلب موارد، ریشه در اعتباراتی دارند که انسان‌ها بر اساس تمایلات، تعاملات و مناسبات اجتماعی خود ابداع می‌کنند. حضور عقل عملی، مانع از این می‌شود که دانشمند علوم اجتماعی در ظرف واقعیت‌های موجود و آنچه «فهم عرفی» نامیده می‌شود، محصور بماند (پارسا، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴).

چنان‌که علوم انسانی با محدود شدن به روش‌های پوزیتیویستی، ابعاد انتقادی خود را از دست می‌دهند، دانش اجتماعی اشاعره هم با پشت کردن به تعلیمات عقل عملی، ظرفیت اعتبارسازی بر اساس عقل را از دست داده، در چارچوب دانش محافظه‌کارانه قرار می‌گیرد؛ زیرا اعتبارات یک بار برای همیشه تولید نمی‌شوند، بلکه به‌طور مستمر اراده شده و تولید می‌شوند. از این رو، به لحاظ منطقی، دانش اجتماعی آنها نمی‌تواند جنبه تجویزی و انتقادی داشته باشد. بنابراین، علم تدبیری هم نمی‌تواند داشته باشد. به همین دلیل، از این جهت که صرفاً جنبه‌ی توصیفی و تبیینی دارد، به جامعه‌شناسی پوزیتیویستی نزدیک شده و از علم سیاست مدن (جنبه‌ی تدبیری) فاصله می‌گیرد.

محافظه‌کاری

کلام اشعری که نفی عقل عملی در کل فلسفه وجودی آن اشراب شده و اعتباری نداشته باشد، با از دست دادن ظرفیت اعتبارسازی، توان آرمان‌پردازی و تصویر مدینه فاضله بر اساس عقل را از دست می‌دهد. البته آنها با استفاده از شرع و آموزه‌های آن، می‌توانند ظرفیت انتقادی خود را حفظ کنند و به نوعی جامعه آرمانی هم ترسیم کنند. ولی عقل نظری آنها نیز با استفاده از نقل، محافظه‌کارانه و توجیه‌گر خواهد بود. علمشان در سایه حکومت بوده و توجیه جای تفقه را خواهد گرفت. بنابراین، به‌طور کلی می‌توان گفت: اشاعره در عقل نظری و تطبیق فروع بر اصول، عقل را معتبر دانسته و برای آن ارزش شناختاری قائلند. ولی در حوزه فروع و عمل، عقل را ناتوان دانسته و آن را معتبر نمی‌دانند. لذا معتقدند: عقل در این حوزه باید تابع شرع باشد. پیامد شرطی چنین اندیشه‌ای، علم عمران/بن‌خلدون خواهد بود که در دامن اندیشه/شعری شکل می‌گیرد که برخلاف سیاست مدن، باید و نباید در آن راهی ندارد. از این رو، مقدمه، ظرفیت تفاسیر

پوزیتیویستی را پیدا می‌کند؛ چراکه علمی است که باید و نباید، تدبیر و تجویز، ارزش‌گذاری غیرعلمی و... ندارد. *ابن‌خلدون* کاری به مدینه فاضله ندارد و جامعه را جزء یا دنباله طبیعت می‌داند که مشمول قوانین علی است (شیخ، ۱۳۷۱، ص ۲۰۴). وی واقع‌گرایی است که علم عمران خود را با توجه به واقعیات موجود در زندگی قبیله‌ای و حول محور عصیبت در کش‌وقوس بین جامعه بدوی و شهری پایه‌ریزی می‌کند.

در مقابل چنین تفکری، *فارابی* با استفاده از ظرفیت‌های عقل عملی، پشتوانه عظیمی برای تئوری‌پردازی در مورد مدینه فاضله دارد. او با توجه به این ظرفیت، به نوع‌شناسی انواع جوامع بشری دست زده و مدینه فاضله‌ای را تصویر می‌کند که با حضور مراتب مختلف معرفت عقلی که از عقل ابزاری و تجربی آغاز شده و از مسیر عقل عملی و نظری تا عقل قدسی استمرار پیدا می‌کند، در جست‌وجوی جهان قدسی و معنوی ترسیم شده است (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲).

بنابراین، دانش اجتماعی/شعری، با محروم شدن از رهنمودهای عقل عملی، از بین پارادایم‌های موجود در علوم اجتماعی، جنبه توصیفی و تبیینی خواهد داشت. این خصوصیت، دانش اجتماعی/شعری را با نگرش ساختی کارکردی قرین می‌کند. همچنان‌که نظریات ساختی کارکردی، نمی‌تواند آنچه‌ان که باید و شاید، به قضیه کشمکش پردازند و عمدتاً کشمکش را مخرب دانسته و رخداد آن را به خارج از چارچوب جامعه نسبت می‌دهند.

بنابراین، با توجه به محتوای نظریات ساختی کارکردی، این نظریات چهره‌محافظه‌کارانه پیدا می‌کنند. این قضیه نشان می‌دهد که کارکردگرایان ساختاری، بر مزایای اقتصادی زندگی در جامعه بیشتر تأکید می‌کنند تا بر عدم مزایای آن. کارکردگرایی ساختاری با رویکردی تنگ‌بینانه، مانع بررسی بسیاری از قضایا و جنبه‌های مهم جهان اجتماعی است. این تأکید، به این نظریه رنگ‌وبویی محافظه‌کارانه می‌دهد. چندان که کارکردگرایی ساختاری، غالباً در پشتیبانی از وضع موجود و نخبگان مسلط عمل می‌کند (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۱۵۲).

ابعاد محافظه‌کاری در اندیشه اجتماعی و سیاسی/شعری چشمگیر است؛ چراکه مبانی نظری این اندیشه ظرفیت خروج از وضع موجود را به او نمی‌دهد و اساساً اندیشه/شعری، بر بازسازی و توجیه اکنون و سیاست حاضر بر مبنای سیاست گذشته استوار است. /شعری، وظیفه کلام سیاسی را در قانون‌گذاری و تشریح بر اساس گذشته منحصر ساخت؛ مردم برای حل معضلات زندگی سیاسی خود، همواره چالش‌های گذشته را احیا کرده و در آن وارد می‌شوند. وی با بسیج اصول اربعه همراه با کتاب

و سنت، صحت سیاست گذشته و اصالت و مشروعیت آن را تأیید کرده، از این طریق مشروعیت دینی خلفای راشدین را اثبات می‌کند (جابری، ۱۳۷۰، ص ۱۱۱).

با توجه به تقدم نقل بر عقل و اولویت نص نازل شده، اعم از قرآن، سنت و عمل صحابه، اشاعره در روش‌شناسی عقل‌گرا نیستند، اما با توجه به عقبه‌ای ظاهرگرایانه و نقاط کوری مثل جبر که ظاهرگرایان در فرهنگ ایجاد کردند، ظاهرگرایی با تغییرات عمده و ماهوی خود را در اشاعره بازتولید کرد. اشاعره بسیاری از مبانی خود را از جریان ظاهرگرایی گرفتند، اما تفاوت‌های عمده‌ای داشتند. آنها اهل جدل هستند، برخلاف ظاهرگرایان که سؤال را هم جایز نمی‌دانستند.

اشعری با اشاره به دیدگاه کلی خود می‌نویسد:

قولی که بدان قائل هستیم... عبارت است از: تمسک به کتاب خدا، و سنت پیامبر ﷺ و آنچه که از بزرگان صحابه و تابعین و ائمه حدیث روایت شده، ما به آنها اعتصام نموده و چنگ زده‌ایم. نیز به آنچه *احمد بن حنبل* ... قائل است و بدان وسیله حق را آشکار و گمراهی را دفع کرده و روش و منهج اهل سنت را توضیح داده است (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۰).

وی، به‌رغم آزادی محدودی که به اراده انسان‌ها می‌دهد، بیشتر به نظریه جبر در افعال سیاسی معتقد شده، اراده و مشیت الهی را، بدون هیچ قید و شرطی در زندگی سیاسی مطلق می‌داند:

خداوند برخی از انسان‌ها را زیر سلطه برخی دیگر قرار می‌دهد و از میان آنان، تنها برخی را که می‌خواهد مورد ملامت و تقیح قرار می‌دهد. بدین ترتیب، هرگز نمی‌توان نسبت به عدل و ظلم، یا صحت و سقم رفتار سیاسی حاکمان داوری عقلی نمود؛ زیرا مشروعیت افعال آنان نه در ذات فعل، بلکه در اراده و قدرت خداوند نهفته بوده و قابل ارزیابی با ملاک‌های حسن و قبح انسانی نمی‌باشد (اشعری، ۱۹۵۳، ص ۷۱). در سایه این اعتقاد، ایمان نیز صرفاً مساوی تصدیق و اقرار به خدا و رسول ﷺ بوده که ربطی به عمل ندارد و چون ارتکاب ظلم به‌عنوان یک فعل سیاسی، موجب خروج از ایمان نمی‌شود، عدالت و مشروعیت حاکم را به مقیاس اعمال آنها نمی‌توان سنجید (همان، ص ۷۵-۷۶). چنین اندیشه‌ای که آزادی و مسئولیت سیاسی انسان را تباه می‌کند، در عین حال برای منظومه اشعری در تأمین عدالت و مشروعیت صحابه، به‌ویژه خلافت قریش اهمیت زیادی دارد. به‌رغم تناقضات و رفتارهای غیرقابل تعقل آنان، سلطه صحابه و قریش را بر تمام سرنوشت سیاسی مسلمانان تعمیم و سرایت می‌دهد. به نظر او، همه صحابه رهبرانی هستند که از خطا و اتهام در دین میرا بوده و مورد ستایش خداوند و رسول ﷺ می‌باشند. لذا الگوی عمل سیاسی دیگران خواهند بود (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۶۰).

اجتهاد به رأی

یکی از مبانی معرفت‌شناختی اندیشه/شعری، اجتهاد در علوم شرعی است که آن را از شرایط امامت در جامعه اسلامی می‌داند. *غزالی*، هرچند اجتهاد را ویژگی ضروری و اجتناب‌ناپذیر حاکم اسلامی

نمی‌داند، اما به لحاظ اهمیت اجتهاد در زندگی سیاسی، مراجعه و پیروی حاکم از اجتهاد اهل علم را لازم می‌داند (غزالی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۱). قول به تصویب در احکام سیاست شرعی و عدم خطاپذیری در آن، از جمله اصول معرفتی اهل سنت و اشاعره است. به نظر آنها، خداوند به تعداد آراء مجتهدان حکم دارد. گویی قلمرو آراء اجتهادی در سیاست شرعی را به عهده مجتهدان و دانشمندان گذاشته و هر آنچه محصول اجتهاد آحاد مجتهدان است، مساوی حکم خداوند تلقی شده است. /شعرعی، با تکیه بر تقدم نقل بر عقل، به تصویب آراء اجتهادی فقها و حاکمان پرداخته و می‌نویسد: «هر مجتهدی بر حق است و همه مجتهدان نیز در راه صواب قرار دارند. اختلاف آنان در اصول نیست، بلکه به فروع احکام برمی‌گردد» (کوربن، ۱۳۷۳، ص ۱۶۲).

به‌طورکلی، می‌توان گفت: کلام و قواعد معرفت‌شناختی اشعری، توجیه و تفسیر همان قواعد روش‌شناختی است که شافعی در اصول فقه به کار گرفته است. /شعرعی آراء اهل سنت را در باب امامت سامان داد و عقاید سلف را بازسازی نمود. بدین‌سان، قواعد اعتقادی /شعرعی به توجیه کلامی همان روشی پرداخت که شافعی صدسال پیش وضع کرده و به اجرا گذاشته بود.

ویژگی‌های اندیشه اجتماعی اشاعره

با توجه به مباحث مذکور در مبانی معرفت‌شناختی اشاعره، اندیشه اجتماعی اشعری را می‌توان دارای ظرفیت‌ها و ویژگی‌های زیر دانست:

اندیشه اجتماعی /شعرعی، از بین انگاره‌های اجتماعی مورد بحث در جامعه‌شناسی، در چارچوب انگاره واقعیت اجتماعی قرار می‌گیرد (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۶۳۵). این موضوع را می‌توان هم در سرمشق‌ها (ابن‌خلدون) و موضوع مورد بررسی و روش‌ها و نظریه‌های این انگاره راستی‌آزمایی کرد و این موارد را در علم عمران /ابن‌خلدون ملاحظه کرد.

اندیشه اجتماعی /شعرعی، از بین جنبه‌های تبیینی، توصیفی، هنجاری، انتقادی، تفسیری، به جنبه تبیینی و توصیفی بسنده می‌کند. در این تفکر، جنبه هنجاری به لحاظ نقلی و شرعی مطرح می‌باشد که جامعه آرمانی آن هم بر اساس شرع خواهد بود. چنان‌که در اهل سنت ملاحظه می‌شود. ازاین‌رو، در اندیشه اجتماعی /شعرعی، ظرفیت ترسیم مدینه فاضله بر اساس عقل وجود ندارد. همچنان‌که در /ابن‌خلدون، غایت علم عمران، توصیف و تبیین وقایع اجتماعی براساس مشاهده و تجربه است.

منابع معرفتی در اندیشه اجتماعی اشعری، نقل (کتاب، سنت)، تجربه، عقل و طبق نظر برخی مانند غزالی، شهود است. اشاعره، توانایی عقل را در بُعد کشفی معتبر ندانسته، آن را در مقام استنباط و دفاع از عقاید به کار می‌برند. به عقیده آنها، توان عقل در امور تجربی بوده، نه ماورای حسی، در ماورای حس، تنها شرع حاکم است. در اندیشه اجتماعی اشاعره، استدلال عقلی در بُعد نظری و روش جدلی به کار گرفته می‌شود؛ تفاوتی که با جریان ظاهرگرایی پیدا می‌کند، که آنها حتی سؤال را هم جایز نمی‌دانند. در اندیشه اجتماعی /شعرعی، واقع همواره مقدم بر نظریه بوده و نظریه‌ها عمدتاً پسینی هستند و در راستای توجیه وضع موجود تولید می‌شوند. ضمن اینکه، مفاهیم کلی و عقلی مانند علیت، ضرورت و... در پرتو شرع تبیین می‌یابند و مفاهیم محسوس و زمانی و مکانی در حوزه عقل نظری قرار می‌گیرند. این به دلیل نفی ارزش شناختاری عقل در حوزه فروع و عمل است. این جنبه از دانش اجتماعی اشاعره را می‌توان به نوعی نفی فراواقعیت در اندیشه تفسیرگرایانه دانست که مفاهیم عام و جهان‌شمول را غیرمعتبر می‌داند.

حوزه‌های فعال در اندیشه اجتماعی /شعرعی هم می‌تواند متعدد باشد. مثلاً، در علم عمران، خانواده، سیاست، انحرافات اجتماعی، قشرندگی اجتماعی، جامعه‌شناسی روستایی و شهری، کار و شغل، جنگ و... مورد بحث قرار می‌گیرند. به‌عبارت دیگر، می‌توان اندیشه اجتماعی آنان را نوعی دانش دایره‌المعارفی دانست.

نتیجه‌گیری

با توجه به مبانی معرفتی اشاعره، به‌طورکلی اندیشه اجتماعی آنها می‌تواند دو سطح داشته باشد: سطح اول، بُعد تجویزی علم است که خود را در فقه سیاسی نشان می‌دهد. دو جریان ظاهرگرایی و وحیانی، به لحاظ تجویزی و انتقادی، فقه سیاسی و اجتماعی اهل سنت را ایجاد کردند. این فقه سیاسی و اجتماعی، با ابعاد تجویزی و انتقادی، در تعامل با قدرت و اقتدار عملی قدرت حاکمه و توجیه و مشروع‌سازی آن عمل می‌کرد.

سطح دوم، بعد تبیینی است. وقتی به‌عنوان یک علم مدون درمی‌آید، در قالب علم عمران در اندیشه /ابن‌خلدون طرح می‌شود.

در بررسی مبانی کلامی اشاعره، با برخی از مبانی مواجه هستیم که متفاوت از مبانی علوم جدید می‌باشند. اما در نتایج و روش بررسی، بسیار شبیه به این علوم می‌شوند. از سوی دیگر، با توجه به

مبانی معرفتی، به جریان پوزیتیویستی نزدیک شده و از سویی از آنها فاصله می‌گیرند. ضمن اینکه، با قائل شدن به وجود خارجی برای اعراض و عدم انفکاک اعراض از جواهر- که نمی‌توان جواهر را بدون اعراض شناخت و قرار دادن آنها در مقام صورت و کیفیت و اینکه آنها را حادث و در خلق مداوم ببینیم- نتایجی به بار می‌آورد که آنها را در زمره واقع‌گرایان قرار می‌دهد. بنابراین، دانش اجتماعی اشاعره اولاً، ارسطویی بوده، ثانیاً، به انگاره واقعیت اجتماعی تعلق دارد. چندعاملی است و به جامعه و طبیعت و اقلیم ... اعتنا دارد. ارگانسیست است. اصالت جمعی است. حفظ وضع موجود برای آنان اهمیت داشته، و محافظه‌کارانه است؛ وجود حکومت را ضروری می‌داند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۵، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو.
- ابن جماعه، محمدبن ابراهیم، ۱۴۰۸ق، *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام*، دوحه، دارالتقافه بتفویض من ریاسه المحاکمه الشرعیه.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۷۵، *مقدمه*، ترجمه محمدپروین گنابادی، چ هشتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن فورک، محمدبن حسن، ۱۹۸۶، *مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن الأشعری*، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت، بی‌جا.
- ابوالحسن الأشعری، علی بن اسماعیل، ۱۳۹۷ق، *الابانه عن اصول الدیانه لابی الحسن الأشعری*، تحقیق فوقیه حسین محمود، مصر، دارالانصار.
- _____، ۱۴۰۰ق، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتو، دارالنشر فرانزشتاینر.
- _____، ۱۹۵۳، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، به کوشش ریچارد ژوزف مک کارتی، بیروت، المطبقة الكاثولیکیه.
- ایچی، میرسیدشریف، بی‌تا، *شرح المواقف*، قم، شریف‌رضی.
- آرتوربرت، ادوین، ۱۳۶۹، *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی.
- استادی، رضا، بی‌تا، *شیعه و پاسخ چند پرسش*، قم، مشعر.
- آندرووینست، ۱۳۷۱، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- انصاری، مرتضی، ۱۳۹۰، *فرانداصول*، قم، دارالعلم.
- آهنگران، محمدرسول، ۱۳۸۷، «بازخوانی محل نزاع اشاعره و عدلیه درباره حسن و قبح عقلی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۱۵، ص ۱۵۳-۱۷۰.
- باقلانی، ۱۹۴۷، *التمهید*، ویرایش م. الخضیری و ابوریده، قاهره، دارالفکرالعربی.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۳۹۸ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- بغدادی، ابی منصور عبدالقاهر بن طاهر، ۱۳۴۶، *اصول الدین*، استانبول، مدرسه الالهیات بدارالفنون.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۸۹، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- _____، ۱۳۹۱، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- پانیز، شلومو، ۱۳۸۷، *نظریه جوهر فرد از دیدگاه مسلمین*، ترجمه فرشته آهنگری، تهران، کلک سیمین.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۷۰، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف‌رضی.
- جابری، محمدعابد، ۱۳۷۰، *العقل السیاسی العربی*، بیروت، المرکز الثقافی العربی.

- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، *فرق تسنن*، به کوشش مهدی فرمایان، چ سوم، قم، ادیان.
- حدادعادل، غلامعلی، ۱۳۷۹، «آیا معرفت‌شناسی بدون هستی‌شناسی ممکن است»، *فلسفه*، ش ۱، ص ۶۳-۷۰.
- حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۶، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان*، تهران، اساطیر.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ق، *نهج‌الحق و کشف‌الصدق*، قم، دارالهجره.
- خادمی، عین‌الله، ۱۳۷۸، «ضرورت علی از دیدگاه اشاعره و ابن‌رشد»، *خردنامه صدرا*، ش ۱۶، ص ۳۴-۴۲.
- _____، ۱۳۸۰، *علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا*، قم، بوستان کتاب.
- ریترز، جرج، ۱۳۷۴، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- ژیمازه، دانیل، ۱۳۷۶، «بحث وجود در مذهب اشعری»، ترجمه اسماعیل سعادت، *معارف*، ش ۴۰، ص ۴۳-۶۰.
- سبحانی، جعفر، بی تا، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه امام صادق.
- السیوری حلی، جمال‌الدین مقدادبن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج‌المسترشدین*، به کوشش محمود مرعشی، تحقیق مهدی رجایی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شریف مرتضی، علم‌الهدی، ۱۳۳۶ق، *رسائل الشریف مرتضی: الحدود و الحقائق*، دارالقرآن الکریم.
- شرفی، احمدحسین، ۱۳۸۸، *خوب چیست؟ بد چیست؟*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۹۳ق، *شرح فارسی تجریدالاعتقاد*، بی جا، انتشارات اسلامی.
- شیدان شید، حسینعلی، ۱۳۸۵، *عقل در اخلاق از نظر غزالی و هیوم*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شیخ، محمدعلی، ۱۳۷۱، *پژوهشی در اندیشه‌های ابن‌خلدون*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، *المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- طاهری، سیدصدرالدین، ۱۳۷۶، *علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبائی، سیدجواد، ۱۳۶۸، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، نشر و فرهنگ اسلامی.
- عارف اسفراینی، ملااسماعیل، ۱۳۸۳، *أنوارالعرفان*، قم، بوستان کتاب.
- عسگری، سیدمرتضی، ۱۳۸۸، *عقاید اسلام در قرآن کریم*، ترجمه محمدجواد کرمی، قم، دانشکده اصول دین.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۷ق، *المستصفی من علم الاصول*، تحقیق محمدسلیمان الاشقر، بیروت، مؤسسه الرساله.
- _____، ۱۳۶۳، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، زوار.
- _____، ۱۳۷۸، *المستظهری فی فضائح الباطنیة*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، پاریس، داربیبلیون.
- _____، ۱۴۰۶ق، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، دارالکتب‌العلمیه.
- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۵، *فلسفه حقوق*، چ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.

کدیور، محسن، ۱۳۷۶، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران، نشر نی.

کورین، هانری، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبائی، تهران، کویر.

لمبتون، آن‌کی‌اس، ۱۳۷۴، *دولت و حکومت در اسلام*، ترجمه سیدعباس صالحی و محمدمهدی فقیه‌سی، تهران، عروج.

محمدرمضان، عبدالله، ۱۹۸۶، *الباقلائی و آراؤه الکلامیه*، بغداد، احیاء التراث الاسلامی.

محمدی، علی، بی تا، *شرح کشف‌المراد*، بی جا، دارالفکر.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، «اقسام توحید»، *قیسات*، ش ۳۰ و ۳۱، ص ۱۱-۲۲.

_____، ۱۳۵۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

مظفر، محمدحسن، بی تا، *دلایل الصدق*، بیروت، داراحیاءالتراث العربی.

ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۶۸، *تاریخ علم کلام*، ترجمه احمد آرام، بی جا، الهدی.