

## بررسی اندیشه‌های کلامی مولوی کُرد

جمال احمدی<sup>۱</sup> (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۵

تاریخ الوصول: ۲۰۲۰/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۳۰

صفحات: ۶۳-۸۴

تاریخ القبول: ۲۰۲۱/۱۰/۲۲

### چکیده

عبدالرحیم تاوه‌گوزی، مشهور به مولوی کُرد و متخلص به معدوم (۱۸۸۲-۱۸۰۶م)، بدون تردید از بزرگترین شاعران کُرد زبانی است که نه تنها در هنر شاعری، بلکه در عرفان و کلام و تفسیر و حدیث نیز از عداد دانشمندان روزگار خود به شمار می‌رفته است. تجربه‌های او در میدانهای شعر و کلام اسلامی، میزان توانمندی او را در این دو حوزه به خوبی روشن می‌کند. او سه منظومه به زبانهای فارسی، کردی و عربی در علم کلام اسلامی سروده است. بیشتر اندیشه‌های وی برگرفته از کلام اشعری است که بر اساس حدیثی از پیامبر(ص)، در تعریف ایمان، احسان و اسلام، در منظومه-هایش تشریح کرده است. این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای نوشته شده، حاکی از اندیشه‌های کلامی مولوی به ویژه در منظومه عربی «الفضیله» است. نتایج پژوهش نشان از آن می‌دهد که بیشتر باورهای کلامی مولوی برگرفته از کلام اشعری است و در برخی موارد، چون: جبر و اختیار، خلافت و امامت، و کلام الهی، دیدگاههای تا حدودی متفاوت دارد.

**کلید واژه‌ها:** مولوی کُرد، کلام اسلامی، اشاعره، معتزله، امامیه.

## المولوي الكرد وآراؤه الكلامية

### الملخص

لا ريب أن السيد عبدالرحيم تاوجوري، المشهور بمولوي والمتخلص بمعدوم (1882-1806م)، من فحول الشعراء الأكراد. وهو في العرفان و الكلام و التفسير و الحديث، من أبرز علماء عصره وفريد دهره. أبان تجاربه مدى قدراته في ميادين الشعر و الكلام الاسلامي. هو أنشد ثلاثة دواوين نُظمت باللسان الكردي و الفارسي و العربي في علم الكلام الإسلامي. أخذ أكثر آراءه الكلامية من آراء الأشعري وقد وصفها وفقاً للحديث النبوي المشهور في تعريف الإيمان و الإحسان و الإسلام... تمت كتابة هذه المقالة بناءً على طريقة و صفة تحليلية باستخدام مؤلفات المكتبية. وإنه مبني على آراء المولوي الكلامية، خاصة في الفضيلة. تشير نتائج البحث إلى أنّ معظم معتقدات المولوي، مستمدة من آراء الأشعري. وفي بعض آرائه، مثل: الجبر و الاختيار، الخلافة و الامامة، الكلام الالهي و الخ، هناك آراء مختلفة نوعاً ما.

<sup>۱</sup> پست الکترونیک: jahmady52@yahoo.com

**الكلمات الرئيسية:** المولوى الكرد، الكلام الإسلامى، الأشاعرة، المعتزلة، الإمامية.

## ۱- مقدمه

با پدید آمدن کلام اسلامی در میان مسلمانان و فرقه‌ها و ملل و نحل، این علم در دورانه‌های گوناگون دستخوش تحولات مختلف شد. صرف نظر از اینکه فرقه‌هایی چون: خوارج، مرجئه، معتزله، اهل حدیث و حنبله، اشاعره، ماتریدیه، امامیه و باطنیه در چند قرن اول مبنای نظری اندیشه‌های خود را تئوریزه کردند، خیلی به طول نینجامید که هریک از این فرقه‌ها نیز خود، به فرقه‌های دیگر منقسم شدند و تا اواخر قرن پنجم هجری، بر مبنای کتابهای ملل و نحل، بیش از هزار فرقه کلامی را می‌توان احصا کرد. تولد این فرقه‌ها در میان مسلمانان تا حدودی بنا به دلایل تاریخی و تنوع فکری انسانها، اجتناب ناپذیر بود.

اگر ما در این نوشتار، کاری به فرقه‌های کلامی دیگر، جز اشاعره نداشته باشیم، می‌بینیم که همین فرقه، خود در طول سده‌ها، تحولات مختلفی به خود دیده است. ابوالحسن اشعری (متوفی به سال ۳۳۰ هـ)، بنیانگذار مکتب اشعری، سه دوره فکری داشته است. در ابتدا به دلیل قرابت با ابوعلی جبایی (۳۰۳-۲۳۵ هـ)، به مکتب معتزله پیوست. او پس از سالها معتزلی بودن، در مناظراتی که با ناپدری خود (جبایی) داشت و نیز خوابی که به پیامبر دیده بود (امین، ۲۰۰۵) از اعتزال برگشت و اندیشه‌های حنبله را پذیرفت. کتاب «الابانه عن اصول الدیانة» که در آن از اندیشه‌های امام احمد بن حنبل دفاع می‌کند، مربوط به این دوران است. ولی خیلی زود متوجه اشتباهات حنبله و اهل حدیث شد و از آنان فاصله گرفته، مکتب خود را که بعدها به نام خودش (اشعری) شهرت پیدا کرد، پدید آورد. کتاب «اللمع فی رد أهل الزیغ والبدع» اثری است که در آن افکار و اندیشه‌های جدید خود را به بحث گذاشت. این اثر که به نظر می‌رسد، آخرین اثر تألیفی ابوالحسن اشعری باشد، حاوی مطالبی چون: ذات و صفات، افعال باری، رؤیت الهی، کلام الهی، قضا و قدر، استطاعت و معاد و نبوت است. او در کتاب اللمع، غالباً، برای گزاره‌های فکریش، هم از استدلالهای نقلی بهره می‌گیرد و هم از استدلالهای عقلی.

نکته جالب توجهی که هست، این است که پس از تئوریزه شدن مکتب اشعری در جهان اسلام، از طرفی مکتب اعتزال به شدت روی در سراسیابی نهاد و در برخی آثار کلامی تکفیر شدند. از طرف دیگر با پدید آمدن شخصیت‌های مهم و ذی نفوذی در این مکتب، خود دستخوش تحولاتی شد.

در یک بررسی کلی، و بر مبنای نظر نگارنده، مکتب اشعری در جهان اسلام، با پدید آمدن محمد بن عبدالوهاب (۱۷۹۲-۱۷۰۳ م)، در عربستان و بنیاد نهادن فرقه منسوب به خودش (وهابیت)، به دلیل مخالفت کلام و فلسفه با مبنای نظری این فرقه، کلام اشعری شکست فاحشی خورد. در ایران نیز، با پدید آمدن سلسله صفویه در سال ۹۰۷ هـ مکتب اشعری جایگاه خود را از دست داد. با وجود این دگرگونی‌های مختلف، این تفکر در برخی نواحی هنوز پیروانی داشت و آثاری در دفاع از مکتب اشعری نوشته می‌شد. یکی از نواحی که هم تشیع و هم تفکر محمد بن

عبدالوهاب کمتر توانست در دورانی بر آنجا تأثیر بنهد، کردستان به طور کلی بود. از این روی، در کردستان، بودند کسانی که هنوز در فضای افکار اشعری نفس می‌کشیدند و آثاری در دفاع از او نوشتند. برای مثال: احمد خانی (۱۷۰۶-۱۶۵۰)، مولانا خالد نقشبندی (۱۲۴۲-۱۱۹۳)، شیخ مهاجر (۱۳۰۵-۱۲۱۱)، شیخ احمد سلیمانی (۱۳۰۵-۱۲۰۸)، و مولوی کرْد (۱۸۸۲-۱۸۰۶م) را می‌توان نام برد.

مولوی کرْد، سه کتاب در علم کلام با نامهای «فوائح» به زبان فارسی، «عقیده مرضیه» به کردی و «الفضیله» به زبان عربی، در قالب نظم سروده است. این سه اثر که مدتها در کردستان، به طلاب علوم دینی تدریس می‌شد، مهم‌ترین آثاری هستند که در کلام اشعری در این جغرافیا و مقطع زمانی آفریده شده‌اند.

نویسنده در این نوشته، قصد دارد با خوانش کتاب الفضیله، نگاهی توصیفی-تحلیلی به آن کرده مهم‌ترین اندیشه‌های او را بازنماید.

#### ۱-۱- پیشینه

مولوی کرْد، از شاعران و عالمان پرآوازه کرْد در دو سده پیش است. آثاری که از او به جای مانده، میزان توان او را در هنر شاعری و علوم اسلامی به ویژه علم کلام آشکار می‌کند. کسانی که به مولوی کرْد و آثار او پرداخته‌اند، گرچه اندکند، اما همان اندکها نیز بیشتر به دیوان شعر هورامی او پرداخته‌اند. و کمتر به آثار دیگر او، به ویژه منظومه‌های کلامی پرداخته‌اند. اگر ما پژوهش‌هایی که بر روی دیوان هورامی مولوی کرْد شده را در نظر بگیریم، تا آنجا که نگارنده این سطور با استقراء جستجو کرده، هیچ کتاب مستقلی، جز کتاب نگارنده این مقاله با عنوان: «اندیشه‌های کلامی مولوی کرْد» چاپ شده به سال ۱۳۹۱، یافت نشد. محمد علی خالدیان نیز در همایش بین‌المللی ادبیات کردی دانشگاه کردستان به سال ۱۳۸۹، در شش صفحه فهرست وار به تمامی مسایل کلامی مولوی کرْد پرداخته است. همچنین احمدی (نویسنده این مقاله)، به صورت تطبیقی اندیشه‌های کلامی مولانا جلال الدین و مولوی کرْد را با هم بررسی کرده و آن را دوفصلنامه ادب نامه تطبیقی، سال اول، شماره اول به سال ۱۳۹۳ چاپ و منتشر کرده است که اختصاصاً به مسأله جبر و اختیار با نگاهی تطبیقی پرداخته است. لازم است اشاره شود که ملا عبدالکریم مدرس کتاب الفضیله را شرح میسوزی به عربی کرده و آن را تحت عنوان «الوسیله فی شرح الفضیله» چاپ و منتشر کرده است. این است که پژوهشهای بسیار اندکی بر روی آثار کلامی مولوی کرْد صورت گرفته است.

## ۲- بحث و بررسی

## ۲-۱- علم کلام و موضوع آن

علم کلام، یکی از علوم مستدل و یقین بخشی است که الهیون با تمسک بدان، عقاید و باورهای دینی خود را هرچه محکم‌تر و استوارتر می‌پذیرند و در برابر شبهه‌های معاندان و دشمنان خود، با ارائه براهین استوار و دلایل محکم از عقیده و باور خود دفاع می‌کنند و به بطلان نظر مخالف می‌پردازند. «علم کلام، در واقع، علمی است که آدمیان با استفاده از آن به اثبات عقاید دینی خود، با ارائه حجتها و دفع شبهه‌ها اقتدار می‌یابند» (ایجی، ۱۹۷۷: ۳۱). به عبارت دیگر و تعریف مناسب‌تر این‌که: «علم کلام، آگاه شدن به اموری است که انسان با داشتن آن در اثبات عقاید خود برای دیگران و ملزم کردن آنان بدان اعتقاد، از طریق ادله و رد شبهه‌هایی که پیرامون آنها مطرح شده است، توانایی کامل به دست می‌آورد» (بدوی، ۱۳۷۴: ۴۰).

در رابطه با موضوع این علم، با مطالعه کتابهای قدیم و جدید کلامی به دو رأی بر می‌خوریم: عده‌ای قایل هستند که علم کلام موضوعی معین دارد و عده‌ای اساساً علم کلام را علمی بلاموضوع می‌دانند. تفتازانی و ایچی، موضوع علم کلام را قضایایی معلوم می‌دانند که اثبات عقاید دینی بدان متعلق است (تفتازانی، ۱۳۷۶: ۹؛ نیز همو، ۱۹۹۷: ۱۶۷؛ نیز ایچی، ۱۹۹۷: ۳۱). در مقابل این استدلالها، برخی از متکلمان معاصر، علم کلام را علمی بلاموضوع می‌دانند. به طور خلاصه، دلایل آنان این است که: چون شبهاتی که توسط معاندان در دین ایجاد می‌شود، در زمانهای گوناگون به شکلهای مختلفی بروز و نمود دارد و از طرفی مباحث کلامی هم گاهی به نسبت این فراز و فرودها به گونه‌های مختلفی ظاهر می‌شوند، پس نمی‌توان موضوع خاصی برای آن در نظر گرفت (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۲ و سروش، ۱۳۷۷: ۶۵).

بلا موضوع بودن علم کلام، نظریه جدیدی است و در میان متکلمان جدید به دلیل ورود دیدگاهها، رویکردها و فلسفه‌ها و نظریه‌های جدید پدید آمده است. وگرنه در کتابهای قدیمی متکلمان گذشته مسایل علم کلام، موضوعاتی مشخص و معین است که غالباً با تحشیه و تعلیق و تبیین بیشتر، همان مباحث پرورده می‌شود. مولوی کرد نیز در هر سه منظومه کلامی خود، به موضوعهای معین علم کلام بر مبنای کتابهای کلامی کلاسیک مقید است و هر سه کتاب را در شرح بخشی از حدیث پیامبر (ص) به نظم درآورده است. این حدیث که از حضرت عمر شنیده شده، موضوعات مختلفی را در بر می‌گیرد. شخصی در کسوت آدمی‌زاد بر پیامبر (ص) وارد می‌شود و از او پرسشهایی می‌پرسد. از جمله، تعاریف: «احسان»، «ایمان»، «اسلام» و «روز قیامت و نشانه‌های آن» را از پیامبر سؤال می‌کند. پیامبر در تعریف ایمان می‌فرماید: «... أن تؤمن بالله وملائکته وکتابه ورسله والیوم الآخر وتؤمن بالقدر خیره وشره». این بخش از حدیث، مولوی را بدان سو می‌کشد تا

تعریف ایمان را که به اختصار و ایجاز در حدیث آمده، مشیع و مفصل ذکر کند. فصل بندی مباحث کلامی مطرح شده در الفضیله، بجز مباحث نسبتاً مفصل آغاز کتاب که نصف کتاب را هم به خود اختصاص داده، بر مبنای همان حدیث به: ایمان به خدا، ایمان به فرشتگان، کلام الهی، نبوت، معاد و قضا و قدر پرداخته است. در بحث ایمان به خدا، مباحث دیگری چون: صفات خدا، افعال الهی، حسن و قبح اعمال و رؤیت خدا مطرح می‌شود.

## ۲-۲- ایمان به خدا

مولوی در منظومه عربی «الفضیله» به تفصیل به برخی مباحث فلسفی عمیق پرداخته است که ما آن مباحث را نه در فواید می‌بینیم و نه در عقیده المرضیه. برخی از این مباحث طرح شده در الفضیله، حقایق اشیاء و ثبوت آن، تقسیم علم به تصور و تصدیق، کلیات خمس، اقسام تصور و تصدیق، اسباب علم، دلیل و اقسام آن، وجود و ماهیت، قدم و حدوث، وحدت و کثرت، علت و معلول، دور و تسلسل، مقولات عشر و نقد بعضی از آراء فلاسفه است. این مطالب به استثنای بحث وجود و ماهیت و نظریات گوناگون درباب آنها در عقیده المرضیه که تعداد ابیات آن از فضیله هم بیشتر است وجود ندارد. به طور کلی در یک مقایسه اجمالی و مختصر، دو منظومه فضیله و عقیده المرضیه در نسبت با هم دارای نواقص و کاستیهایی هستند. کتاب فضیله رنگ و بوی فلسفی دارد. و مباحث فلسفی بیشتر در استخدام مباحث کلامی قرار گرفته است.

مولوی در آثار کلامی خود پس از تحمیدیه و درود و سلام بر پیامبر (ص) به تعریف ایمان می‌پردازد و متناسب با اعتقادات اشعری، ایمان را تعریف می‌کند. همان طور که اشعری ایمان را تصدیق و پذیرش قلبی می‌داند، مولوی نیز به همان تعریف بسنده می‌کند:

یا ایها الناس اعبدوا ربکم	هو الذی خلقکم ربکم
لتعبدهو تم العباده	شجره مثمه ره الإباده
من غیر ایمان و ما الإیمان	تصدیقنا القلبی و الإذعان
بکل ما یعلم أن جاء به	ضروره بیننا من ربه
تلفظ القادر بالشهاده	شرط کما رجح جل الساده

(مولوی، ۱۹۷۲: ۴۵-۴۳)

ترجمه: ای مردم! پروردگار خود را عبادت کنید. او کسی است که شما را آفریده تا او را عبادت کنید. عبادت خدا درخت پر میوه‌ای است. اما اگر بدون ایمان و معرفت باشد، مایه هلاک و نابودی است. ایمان نیز تصدیق قلبی و اذعان (اقرار) به «ما جاء به النبی» است. همان گونه که بزرگان اشعری گفته‌اند، اقرار [جزو رکن ایمان نیست. بلکه] شرط آن است.

مولوی اگرچه در تعریف ایمان، اقرار را نیز به شرط می‌گیرد، اما همان گونه که در جای دیگر بدان اشاره کرده، مقصود از اذعان و اقرار، اجرای احکام اسلامی بر مؤمن است و گرنه تعریف ایمان همان تصدیق قلبی است. این مطلب را نیز ملا عبدالکریم مدرس در حاشیه همان ابیات گفته است که به شرط گرفتن اقرار، برای ورود به اسلام و تسلیم شدن است و ایمان همان تصدیق است (مدرس، ۱۹۷۲: ۴۵).

مولوی در ادامه مطالب خود در مورد ایمان به چهار مطلب دیگر اشاره می‌کند، اما به نظریه‌ها نمی‌پردازد و به تفصیل آنها را نمی‌کاود. این نظریه‌ها موارد ذیل هستند:

از دیاد و نقصان ایمان، ایمان حادث است یا قدیم، ایمان بسیط است یا مرکب، آیا لفظ ان شاء الله (استثنا) در ایمان لازم است یا خیر (مولوی، ۱۹۸۸: ۴۸ و مولوی، ۱۹۷۲: ۴۶). از نظر مولوی ایمان به سه شکل حاصل می‌شود: کشف، استدلال و تقلید. این سه شیوه کسب البته معتبر است و شخص را مؤمن می‌کند:

يَكْسِبُ بَعْدَ الْفَضْلِ وَالتَّأْيِيدِ      مِنْ كَشْفٍ، أَوْ بَرَهَانٍ أَوْ تَقْلِيدٍ  
(مولوی، ۱۹۸۸: ۴۵)

ترجمه: ایمان، پس از فضل و تأیید الهی، از طریق کشف، استدلال و یا تقلید حاصل می‌شود. البته مولوی، ایمان تقلیدی را آن گونه که ایمان کشفی و استدلالی می‌پذیرد، پذیرا نیست:

وَ اخْتِيارِ قَوْلِ أَكْثَرِ الْفُحُولِ:      امْتِناعِ التَّقْلِيدِ فِي الْإِصْـمُولِ  
(همان: ۵۴)

ترجمه: البته بیشتر علمای بزرگ، تقلید را در اصول عقاید جایز نمی‌دانند.

## ۲-۲-۱- صفات الهی

در اصطلاح علم کلام، هر چه عَرَض و قائم به دیگری باشد، مانند سفیدی، که قائم به خود نیست بلکه قائم به جسم است، صفت است. صفت در برابر ذات خدا است و ذات خدا چیزی است که قائم به نفس خود باشد. مانند: جسم (مصاحب، ۱۳۸۷: ذیل صفت؛ نیز: پاکتچی، ۱۳۷۷: ۶۱۸/۱). اگر لفظی دلالت بر صفت تنها بکند بدون در نظر گرفتن صفتی برای او، اسم است. پس، علم، اراده، قدرت، و حیات، صفات خداوند هستند و عالم و مرید و قادر و حی اسماء او. به طور کلی سه نظر در مورد صفات حق تعالی وجود دارد: نظر اشاعره، نظر معتزله و حکمای اسلامی. در اینکه خداوند دارای صفات است اختلافی ما بین متکلمان، چه اشاعره و چه معتزله وجود ندارد. اما در کیفیت استحقاق باری تعالی به این صفات، و ارتباط آنها با توحید، اختلاف نظر و عقیده وجود دارد. معتزله می‌گویند: هر گاه بگوییم خدا عالم است، ذات و صفتی را قایل شده‌ایم، اگر این صفت را معنایی زائد بر ذات خداوند بدانیم به این معنی که بگوییم آن صفت، چیزی غیر از ذات است و در عین حال قدیم

است، از توحید دور شده‌ایم و به تعدد قدما گرائیده‌ایم (احمدیان، ۱۳۸۱: ۳۰۲). این است که مخالفان معتزله گاهی آنها را معطله نامیده‌اند و گفته‌اند که معتزله با این باور، صفات خدا را تعطیل کرده‌اند. اشاعره بر خلاف معتزله معتقدند که صفات خداوند قائم به ذات اوست. به این معنی که صفات، نه ذات اوست و نه غیر او (لا هو ولا غیره) (اشعری، ۱۳۶۲: ۸۸؛ نیز: همو، ۱۹۹۰: ۱۲۱-۱۱۳؛ نیز: همو، ۱۹۵۵: ۱۷-۳۱). نکته دیگری که در مورد اشعره لازم است گفته شود این است که آنان صفات خدا را قدیم می‌دانند. حکما و فلاسفه نیز از عینیت صفات و ذات سخن گفتند (دادبه، ۱۳۷۳: ۲۴۴).

مولوی نیز در منظومه‌های خود به تفصیل در مورد صفات خداوند بحث کرده است. او هم نظر خود را راجع به عینیت یا عدم عینیت ذات و صفات گفته است و هم به تقسیم صفات خداوند به ذات و فعل و یا سلبی و ثبوتی اشاره داشته است. بر مبنای نظر مولوی، اسماء و صفات خدا قدیم‌اند و خارج از درک آفریده‌ها.

مولوی به برخی از صفات سلبی خداوند اشاره می‌کند. صفات سلبی، صفاتی هستند که ضد آنها از خداوند سلب می‌شود و شامل پنج صفت: قدیم (حادث نیست)، وحدانیت (شریک ندارد)، مخالف با حوادث (شبهه چیززی نیست)، بقاء (عدم در او راه ندارد)، قائم به ذات خود (جوهر و جسم و عرض نیست):

وخمسها سلبیه تفصیلاً	من قولنا اسمعوا و عوا دلیلاً
قدمه بقاءه فی قدسه	قیامه بذاته و نفسه
خلافه لسائر الذوات	من الکوائن الحوادث
وحدته فی حجب الجلال	فی الذات و الصفات و الإفعال

(مولوی، ۱۹۷۲: ۴۷۷-۴۷۵)

ترجمه: پنج صفت از آنها سلبی هستند که لازم است بشنوید و آنها را به خاطر بسپارید. قدیم بودن و ماندگاری و قائم به ذات خود بودن، مخالف سایر موجودات و حوادث و سرانجام وحدت در ذات و صفات و افعال.

مولوی در منظومه‌های خود در ادامه مباحثی مربوط به صفات خداوند، به مسأله صفات ثبوتی می‌پردازد. در این بخش هم مولوی صفات ثبوتی خداوند را به دو دسته صفات ذات و فعل تقسیم بندی می‌کند، صفات ذات، صفاتی هستند که خداوند به ضد آنها متصف نیست. مانند: قادر، عالم، حی، بصیر، سمیع و غیره. همچنین صفات فعل، صفاتی هستند که خداوند هم به آنها و هم به ضد آنها متصف است. مانند: رضا و سخط، رحمت و غضب، اعزاز و اذلال و احیاء و اماتة (جرجانی، ذیل صفت). او صفات ذات را در چند مرحله بررسی می‌کند:

و للمعانی سبعا صفات	علم و اراده قدره حیاه
---------------------	-----------------------

(مولوی، ۱۹۷۲: ۴۹۱)



ترجمه: برای افاده معانیی قائم به خدا هفت صفت ثبوتی هست. چهار صفت از آنها، علم و اراده و قدرت و حیات است.

مولوی اولین صفتی که در منظومه‌ها از آن یاد می‌کند و آن را امام الصفات نامیده و سبب صفات دیگری چون: علم و قدرت و... می‌شود، حیات نامیده است. حیات در مورد خداوند بدین معنی است که او زنده به ذات خود است و از این لحاظ با همه زندگان دیگر که قائم به او هستند تفاوت دارد (مولوی، ۱۹۷۲: ۵۱۹). پس از حیات، به صفت علم پرداخته است. مطلب بسیار مهمی که مولوی درباره علم خدا بیان می‌کند این است که علم خدا را مبدأ انکشاف می‌داند. بدین معنی که علم خدا کاشف است نه موجب و تابع معلومات است یعنی خداوند می‌داند که آدمیان با خواست و اراده و اختیار خود اعمال و افعال خود را انجام می‌دهند.

سومین صفت که مولوی بیان کرده، صفت اراده است. صفت اراده تابع علم است یعنی هرچه علم به وجود آن تعلق پیدا کند اراده نیز به آن متعلق می‌شود و بلافاصله بدون تخلف به وجود می‌آید. در همین بخش مولوی به بطلان رأی فلاسفه راجع به قدمت ماده و تأثیر افلاک بر سرنوشت آدمیان می‌پردازد و می‌گوید: مگر ممکن است که فلک بتواند اراده‌ای داشته باشد (فوائح، ۱۹۹۵: ۶۵). چهارمین صفت از صفات حضرت حق، قدرت اوست. صفت قدرت عامل به وجود آوردن موجودات است. قدرت تابع اراده است و اراده تابع علم. خلاصه سخن اینکه قدرت سرچشمه فعل و ترک فعل است. و هیچ چیزی نیست که انجام دادن یا انجام ندادن آن بر خداوند واجب باشد. بر اساس سنت الهی، خداوند برای انجام کارها آلات و اسباب به کار می‌گیرد، اما اگر بخواهد، علی‌رغم نظر برخی از فلاسفه و حکما نیازی به اسباب و آلات ندارد (مولوی، ۱۹۸۸: ۱۹۹). در تعلق بستن قدرت خدا به مقدرات، حکما و متکلمان نظریات متفاوتی دارند. حکما بر این باورند که خداوند برای به وجود آوردن ممکنات، ماده قدیمی‌ای نیاز دارد. چرخش افلاک هم در جهت آماده کردن ماده ممکنات است. او به رد نظر حکما می‌پردازد و بیان می‌کند که جزئیات یکایک حادثانند و مسبوق به عدم. هر چیزی که مسبوق به عدم باشد، بر مجموعه آن نیز قابل تعمیم است. اما نظر متکلمان در این مورد این است که اراده به عنوان یکی از صفات خدا به مقدرات تعلق می‌بندد و نیستی به هستی بدل می‌شود. او در همین راستا در منظومه فضیله به رد فلاسفه می‌پردازد که معتقدند خداوند اولین چیزی که آفرید عقل اول بود و عالم کثرت منبعث از عقل اول جامه هستی بر خود پوشید. او به تصریح بیان می‌دارد که خدا هستی را از عدم (نیستی) به عرصه وجود (هستی) آورد:

مستنداً للخالق المعبود

بالجمله الكل من الموجود

اعم فاحکم بمقول خیرنا

فعدنا بدءاً، و عند غیرنا

(مولوی، ۱۹۷۲: ۵۱۸)

ترجمه: خلاصه، همه موجودات وابسته به خالق معبود هستند. نزد ما متکلمان، خدا همه چیز را از عدم آفرید، اما غیر ما از فلاسفه و معتزله آن را به گونه دیگری بیان می‌کنند پس نظر کن تا بهترین قول را برگزینی.

اما این که گفته می‌شود اراده تابع علم است بدین معنا است که همان گونه که علم خدا کاشف اللمکنات است، اراده او نیز تابع اراده آدمیان است. بدین معنی که تا وقتی انسانها اراده نکنند و بر انجام فعلی تصمیم نگیرند، خداوند هم اراده آن را نمی‌کند. بنابراین انسان در انجام افعال خود مختار است و نه مجبور. صفات پنجم و ششم و هفتم، سمیع و بصیر و متکلم است. این صفات از صفات ذات خداوندند و از دیگر صفات او چون: علم و قدرت و حیات و اراده جداست. آنچه که مولوی در این بخش بر آن تأکید می‌کند، این است که شنیدن و دیدن و کلام خدا با آدمیان متفاوت است و به هیچ وجه به مانند انسانها نیاز به گوش و چشم و زبان ندارد و اگر کسی قایل به این ماندگی باشد مشبیه و مجسمه است:

سمع کلام بصیر و لا یری عقل لها شبهاً بأوصاف الوری  
(مولوی، ۱۹۷۲: ۵۲۱)

ترجمه: از دیگر صفات حق تعالی سمع و بصر و کلام است. صفاتی که عقل شبیهی برای آنها نمی‌یابد و مانند صفات بشری است.

از دیگر صفاتی که مولوی اشاره داشته، صفات فعل است. صفات فعل، صفاتی هستند که خداوند به آنها و ضد آنها متصف است. مانند: رضا و سخط، رحمت و غضب، اماتة و احیا، اذلال و اعزاز (جرجانی: ذیل واژه). مولوی صفات فعل را متعلق به اراده و قدرت می‌داند و آنها را قدیم نمی‌داند. مثلاً زید را امروز خلق می‌کنند و رزق می‌دهند، آن خلق کردن و رزق دادن قدیم نیستند. اما اگر بگویی خدای متعال در ازل قدرتی دارد که زید را بعد از آن خلق می‌کند و رزق می‌دهد بدین اعتبار قدرت ازلیه اگر قدیمشان بگویی موجه است (مولوی، ۱۹۹۵: ۸۱).

## ۲-۲-۲- افعال الهی

مولوی در این بخش دو مسأله اساسی را مطرح می‌کند. یکی غایت‌مندی افعال الهی و دیگری نظام احسن. به طور کلی اشاعره بر این باورند که: خداوند در افعال خود هیچ غرضی را دنبال نمی‌کند، زیرا اگر خداوند دنبال غرضی بود نشان دهنده این بود که ناقص است و با حصول آن غرض کامل می‌شود. و غایت‌مند بودن افعال الهی به معنای نیاز داشتن ذات تعالی به آن اغراض است (ایجی، ۱۹۹۷: ۲۹۴/۱ و باقلانی، ۱۹۸۷: ۵۰). ماتریدی بر این باور است که کسانی که دنبال غرض افعال الهی

هستند، غرض را با حکمت و مصلحت اشتباه کرده‌اند. از این رو آنان در آثار خود قایل به حکمت و مصلحت هستند و خداوند در آفرینش هر آفریده‌ای حکمت و مصلحتی را دنبال می‌کند (ماتریدی، بی تا: ۸۱).

مولوی در منظومه فوائح در دو بیت نظریه اشاعره و ماتریدی را جمع کرده و می‌گوید: در افعال الهی هیچ غرضی نیست و اگر غرض و علتی ندارد در عوض پر مصلحت و پر حکمت است:

در افعالش غرض همچون علل نیست      عبث را فرصت و فعل و خلل نیست  
اگرچه جملگی بی‌علت آمد      ولی پر مصلحت، پر حکمت آمد  
(مولوی، ۱۹۹۵: ۹۰)

در الفضیله نیز می‌گوید:

لا قبیح، لا ظلم، و لا اعلیه، لا      غرض فی أفعاله جلّ علا  
فقدان درک عقلنا بالحقم      لم یف حکمه الحکم الأعظم  
(مولوی، ۱۹۷۲: ۶۵۵-۶۵۴)

ترجمه: افعال الهی، نه زشت، نه ستم، نه علت و نه غرضی دارد. اما اینکه عقل ما حکمتهای افعال الهی را نمی‌داند به معنی نبودن حکمت در افعال خدا نیست.

مولوی در همین ارتباط به مسأله نظام احسن اشاره دارد و آن را پذیرفته و هیچ اعتراضی به کارگاه خلقت روا نمی‌بیند.

اگر بر چشم دل ننهاده‌ای دست      در امکان نیست «ابدع» ز آنچه شد هست  
ز نظم و امر بی‌موقع مقدس      کس و از وی سؤال؟ الا که ناکس  
(مولوی، ۱۹۹۵: ۹۰)

مولوی در ادامه بحث از نظام احسن به انکار شرور چون اشاعره می‌پردازد و هر نوع شری را از هستی نفی می‌کند. او می‌گوید: خدایی که بدون هیچ تردیدی مالک الملک و حکیم و علیم و بی نقص است آنگاه که دست قدرت از آستین غیب در آورد در عالم ملک و ملکوت تصرف می‌کند و اگر لطف و نعمت یا عفو و ندمت از خود نشان دهد، همگی فضل و حکمت و عدالت است و از ظلم و جور و قبح و جهالت منزّه است. مگر ممکن است فعل زشت از خدای علیم سر بزند. بنابراین چه از نظر فعل و چه از نظر حکمت از زشتی و بدی دور است. هستی هم ملک اوست و هرگونه بخواهد در آن تصرف می‌کند.

## ۲-۲-۳- حسن و قبح اعمال

در میان فرقه‌های کلامی این نظر وجود دارد که آیا خوبی و بدی اعمال را عقل می‌تواند تشخیص دهد یا شرع یا هر دو؟ به طور کلی معتزله و امامیه معتقدند که حسن و قبح افعال، امری عقلی است خواه شارع به آن حکم بکند یا نکند (توسی، ۲۰۰۵: ۹۸).

اشاعره می‌گویند که حسن و قبحی که درباره آن بحث می‌شود، فقط به وسیله شرع دانسته می‌شود. به این معنی که عقل نمی‌تواند درباره خوبی و بدی حکم کند که در نزد خداوند خوب یا بد است بلکه هر کاری که پروردگار جهان به انجام آن امر کرده، خوب، و هر عملی که خداوند از آن نهی کرده بد است. نیز عقیده دارند که عقل در حد ذات و از روی انگیزه‌های خود در تقبیح و تحسین آن عمل دخالتی ندارد. اما معتزله می‌گویند: فعل نزد خداوند جهت مقبح و محسن دارد و ناگزیر عقل آن را درک می‌کند. مانند خوبی راستی که سودمند است و زشتی دروغ که زیان آور است (احمدیان، ۱۳۸۱: ۳۶۸ و تفتازانی، ۱۹۸۹: ۲۸۲/۲). ماتریدی که دیدگاه‌های شبیه به اشاعره دارد در این مورد ویژه بر این باور است که عقل بشری حسن و قبح بسیاری از امور را می‌تواند تشخیص دهد و حسن و قبح برخی دیگر را نمی‌تواند دریابد و باید به سمع و اخبار (شرع) پناه برد (الزین، ۱۹۸۵: ۲۰۱ و ماتریدی، بی‌تا: ۲۲۱).

مولوی به این عقیده باور دارد که عقل انسان نمی‌تواند حسن و قبح اعمالی را تشخیص دهد که انجام آن موجب مدح یا ذم خداوند قرار گیرد و در آخرت هم موجب ثواب و عقاب. اما حسن و قبح اعمالی که صفت کمال و یا نقص، چون علم و جهل و یا راستی و دروغ و غیره، برای عقل انسان قابل تشخیص است. همچنین عقل می‌تواند حسن و قبح اعمالی را که با هدف و غرض فاعل هم خوانی داشته باشد، مانند آماده کردن اسباب رسیدن به مراد و خواسته، بداند (تفتازانی، ۲۸۲/۴).

فلم تجد حکماً لعقل عاقل	بحسن أو قبح لفاعل فاعل
بإن ذا یستوجب الثوابا	و أن ذا یستوجب العقابا
ما قبح الله هو القبیح	ما حسن الحسَنُ و الملیح

(مولوی، ۱۹۷۲: ۶۵۵)

ترجمه: نمی‌توان با توجه به دلایلی که پیش‌تر ذکر شد، عقل عاقلان را به عنوان تشخیص دهنده اعمال حسن و قبحی دانست که فاعل با انجام آن مستوجب ثواب یا عقاب گردد. بنابراین فعل زشت و قبیح و یا حسن آن است که خداوند بر قبح یا حسنش اشاره فرموده باشد.

در ادامه بحث از حسن و قبح اعمال، مولوی به مسأله دیگری اشارت دارد و آن عدل و انجام فعل اصلح از طرف خدا است. در اصطلاح معتزله هرگاه گفته شود، خداوند «عادل» است مراد آن است که افعال او همه نیکو و پسندیده است. بنابراین او فعل قبیح انجام نمی‌دهد و از آنچه بر او واجب است فروگذار نمی‌کند (عبدالجار، بی‌تا: ۲۰۴). اشعری با نظر معتزله مخالف است و آزادی

مشیت الهی را بدون هیچ قید و شرطی مطلق می‌داند. او بر این اساس می‌گوید: خداوند حق دارد اطفال را در آخرت به درد و رنج گرفتار سازد و اگر چنین کند، عین عدل است. او حق دارد در مقابل جرمی کوچک مجازاتی بی‌نهایت دهد. نیز حق دارد برخی از موجودات زنده را مسخر برخی دیگر کند و از میان آنها تنها برخی را مورد ملامت و تقبیح قرار دهد، هم چنین حق دارد کسانی را بیافریند که می‌داند کافر خواهند شد و حق دارد به کفار لطف کند تا ایمان بیاورد (اشعری، ۱۹۳ و ۱۸۷؛ نیز همو: ۱۵۳). مولوی نیز در طرح مسأله عدل الهی همچون اشاعره است. او می‌گوید که حکم هر گونه که باشد، حکم خداست. و بر واجب الوجود رعایت فعل اصلاح واجب نیست. همچنین بر خداوند واجب نیست که نسبت به بندگان لطف داشته باشد. و بر خدا واجب نیست به بندگان خود پاداش بدهد و گناهکاران را عقاب کند. اگر پاداش به بندگان راستین خود داد فضل است و اگر گناهکاران را عذاب بدهد عدل خواهد بود. خدا می‌تواند گناه‌کاران را پاداش دهد و فرمان برداران را عقاب کند. می‌تواند بچه‌های بی‌گناه را آزار دهد و هیچ وقت مملوک نمی‌تواند بر مالک خود اعتراض کند:

بفضله ثَوَّبَ مَنْ قَدِ ثَوَّبَا	بعدله عَدَّبَ مَنْ قَدِ عَدَّبَا
بفضله یقول: لا کبیره	و عدله یقول: لا صغیره
و له أن یعذب المطیعاً	و له أن یشوَّب الشنیعاً
و جاز أن عاقبَ ذا الصغیره	و أن عفا عن صاحب الکبیره

(مولوی، ۱۹۷۲: ۶۵۸)

ترجمه: خداوند بدون استحقاق بنده و وجوب بر خود به بندگان پاداش می‌دهد و اگر کسی را هم عذاب داد عدل است. فضل او می‌گوید کبیره‌ای نیست و عدل نیز می‌گوید: صغیره‌ای نیست. او می‌تواند بنده فرمانبرداری را عذاب دهد و نیز به بنده خطاکار پاداش دهد. و جایز است صاحب گناهان صغیره معاقب گردد و صاحب گناهان کبیره پاداش گیرد.

## ۲-۲-۴- رؤیت الهی

رؤیت به معنی دیدن با چشم سر و دانستن است. در اصطلاح دانش کلام، مراد از رؤیت آن است که با دو چشم ظاهری، آفریننده را توان دید یا نتوان دید. اهم دیدگاه‌ها در این باره دیدگاه مثبت و منفی است. اشعری از کسانی است که قایل به رؤیت خداوند است. او برای اثبات نظر خود هم از استدلال‌ات نقلی استفاده می‌کند و هم عقلی (اشعری، ۱۹۶۶: ۶۳، و باقلائی، ۱۹۸۷: ۳۰۲). دیدگاه دیگری که وجود دارد، دیدگاه معتزله و امامیه است. آنان بر این باورند که هیچ گاه نمی‌توان آفریننده را دید (عبدالجبار، بی‌تا: ۱۶۶-۱۵۵ و حلی، ۱۳۸۵: ۸۶-۸۴). مولوی به صراحت در ابیات آغازین در مورد رؤیت خدا نظر مثبتی دارد و می‌گوید: خدا را می‌توان (ممکن است) چه در دنیا و چه در آخرت، چه در

خواب و چه در بیداری دید و اگر رؤیت جایز نبود حضرت موسی از خداوند درخواست دیدن او را نمی‌کرد و خدا هم در پاسخ، با «لن ترانی» پاسخ نمی‌داد:

تراه عین ساکن العمیم      تلذذت بوجهه الکـریم  
 من غیر کیفیت او مقابله      أو جهه فنعمت المعاملة  
 لدى فطانه لحق حائزة      رؤيته عقلا و نقلا جائزة  
 (مولوی، ۱۹۷۲: ۶۸۰)

ترجمه: چشم آدمیان، خدا را در روز آخرت می‌بیند و لذت خواهد برد. اما دیدن او خارج از کیفیت و مقابله و جهت است. نزد زیرکان و خردمندان رؤیت خداوند عقلا و نقلا جایز است. مولوی برای رؤیت خدا، دلایلی علاوه بر دلایل اشعری ذکر می‌کند (مولوی، ۱۹۸۸: ۲۷۳).

### ۲-۳- ایمان به فرشتگان

از دیگر مباحث اعتقادی، اعتقاد به فرشتگان است. فرشتگان بندگان مکرمی هستند که دائم بر اطاعت خدایند و در شکلهای گوناگون ظاهر می‌شوند و کارهای مهم را بر عهده دارند. در میان آنها مذکر و مؤنث نیست و در عصمت و فضل بر انبیا در میان بزرگان اختلاف نظر هست (تفتازانی، ۱۹۸۹، ۶۲/۵). برخی فرشتگان را دو نوع می‌دانند: یک دسته کارشان تقدیس خداوند است و غرق در عبادتند و مکلف به خدمت بشر نیستند. اینان همان ملائکه مقربین یا علیون هستند. دسته دیگر کارشان خدمت به انسان و برآورد کردن نیازهای آدمیان است (السعدی، ۱۳۸۳: ۲۳۱).

مولوی اصل دوم از اصول شش گانه ایمان را باور به فرشتگان می‌داند. فرشتگان جسمی نورانی و لطیف دارند. آنان پاک و قدسی و مطیع اوامر خداوند هستند. هیچ نافرمانی از آنان دیده نمی‌شود و اگر در ماجرای خلقت آدم و خلیفه شدن او به ظاهر اعتراض کردند، پرسش از حکمت آفرینش موجود تازه بود و قصد رخنه گرفتن از فعل رب العزه نداشتند. در الفضیله گوید:

لله عزَّ و علا عبادُ      جُبل فی طبعهم الرشاد  
 نوریه أجسامهم لطیفه      و غیر ذا مقالة ضعیفة  
 جماعة صغیره العرائک      اشتهروا فی الشرع بالملائک  
 (مولوی، ۱۹۷۲: ۷۲۲)

ترجمه: خداوند بلند مرتبه بندگان دارد که در سرشت آنان غیر از وصول به حق چیزی تعبیه نشده است. اجسامی لطیف و از نور آفریده هستند و غیر از آن هر سخن دیگری در مورد آنان ضعیف است. آنان گروهی پاک هستند که به ملائکه مشهور شده‌اند. مولوی در ادامه به ماجرای هاروت و ماروت و خلقت آدم و فرشتگان اشاره دارد (همان منبع: ۷۲۳).

## ۲-۴- کلام الهی

یکی از نظریاتی که در وجه تسمیه علم کلام گفته شده و به احتمال درست باشد، این است که گفته می‌شود علم کلام از مجادلات و مناقشاتی که در دوران مأمون عباسی بر سر حدوث قرآن در گرفت، نامگذاری شده است. آنان می‌گویند که چون درباره حدوث و قدم قرآن جدالهای فراوان رخ داد و بسیاری از اندیشمندان و عالمان دچار محنت شدند و به زندان افتادند و مدت طولانی ادامه پیدا کرد، این علم را به علم کلام نامگذاری کردند.

به طور کلی سه دیدگاه در این باره وجود دارد. دو دیدگاه مربوط به قبل از اشعری و یک دیدگاه هم از آن ابوالحسن اشعری. قبل از اشعری حنابله قایل به قدمت قرآن و کلام الهی بودند و معتقد بودند که کلام الهی قدیم است. آنان هیچ تفکیکی ما بین کلام نفسی و لفظی نمی‌کردند (امین، ۲۰۰۴: ۳۴/۳). در مقابل معتزله کلام الهی را حادث و مخلوق می‌دانستند. آنان چون قرآن را فعل خدا می‌دانستند آن را حادث می‌گفتند (عبدالجبار، بی‌تا: ۳۵۷). ابوالحسن اشعری، به دلیل اینکه متکلم را یکی از صفات الهی می‌داند از این رو در بحث از کلام الهی تابع نظر پیشین خود در مورد صفات است. و چون صفات خدا را قدیم می‌داند کلام الهی را نیز قدیم می‌داند. او در آثار خود دلایل مختلفی بر قدمت کلام الهی ذکر می‌کند (اشعری، ۱۳۹۷: ۶۵-۷۴). نکته‌ای که درباره دیدگاه اشعری در این باره شایان توجه است این است که او کلام الهی را به کلام نفسی و لفظی تقسیم می‌کند و کلام نفسی را قدیم می‌داند و کلام لفظی را حادث (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱۲۳).

مولوی مسأله کلام الهی را همچون سایر مباحث علم کلام در سه منظومه خود آورده و آن را به بحث گذاشته است. بخش اول منظومه‌های مولوی، مباحثی متفرقه و غیر کلامی است. از جمله: تعداد کتابهای منزله، نام آنها، عدم تحریف و لزوم ایمان داشتن به آنها و غیره است. بخش بعدی مطالب مولوی در مورد کلام الهی، مربوط به علم کلام، همچون: قدیم و حادث بودن قرآن، کلام لفظی و نفسی و ذهنی و خطی و غیره است. مولوی در این بخش با اسلوب و روش خاصی مطلب را به بحث گذاشته و اگرچه رأی و نظر دیگر فرق را اشاره می‌کند، تلاش می‌کند مسأله را از منظر اشاعره بررسی کرده و اثبات نماید.

مولوی در بخش اول فواید به تعداد کتابهای آسمانی اشاره می‌کند و کتابهای آسمانی را در تعداد معدود و محدودی منحصر نمی‌داند. به نظر می‌رسد مولوی که کلام الهی را نامحدود دانسته، ناظر به آیه ۱۰۹ از سوره کهف است که فرمود: **قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جُنُودًا مِمَّا كَفَّ** (کهف: ۱۰۹).

این معنی از کلام الهی در منظومه الفضیله چنین آمده است:

ما جاء من كتبه المظهرة      من ذلكم ورقة مختصرة  
من قبله بربكم لم يهدء      «لنفد البحر» عليه اقراء

(مولوی، ۱۹۷۲: ۷۳۴)

ترجمه: صفحات کمی از کتابهای آسمانی از جانب خداوند نازل شده است. اگر کسی به این تعداد معدود آرام نمی‌شود آیه «لنغد البحر» را بر او بخوانید.  
مولوی در ادامه همین مطالب، به مباحثی پرداخته که غالباً ما آنها را در جزو مباحث کلامی ذکر نمی‌کنیم. برای مثال مولوی باور دارد که مطابق آیه ۷ از سوره آل عمران «راسخون در علم» معنی آیات متشابه را می‌دانند:

نصوصه کالسنن الزواهر  
ما امکن احمليها على الظواهر  
كسلفٍ فَوْضٍ فِي نَحْوِ الْمَشْكَلِ  
أَوْ فَصَّلَانِ خُلُوفٍ، وَ أَوَّلِ  
(مولوی، ۱۹۷۲: ۷۳۹)

ترجمه: نصوص قرآن همچون سنن نورانی و درخشان است و بدون هیچ دلیلی نباید به معنی دیگر روی آورد. اما معنی آیات متشابه را یا باید مانند سلف به خداوند واگذار کرد و یا اینکه همچون خلف تأویل و معنی درست و صحیحی برای آن یافت.  
بخش بعدی منظومه‌های سه‌گانه مولوی، به صورت جدی و با تبیینی کاملاً فنی و استدلالی به مسأله قدم و حدود قرآن می‌پردازد. البته مولوی در بخش پیشین به قدمت کلام الهی اشاراتی داشت، اما در اینجا بیشتر به تقسیم آن به کلام نفسی و لفظی اشاره می‌کند و در جهت دیدگاه و نظریات اشعری و اشاعره به اثبات آن می‌پردازد.

مولوی در ابتدا کلام را یکی از صفات خدا می‌داند از این رو آن را بر مبنای باور خود، قدیم می‌شمارد. سپس برای روشن شدن مطلب به مثالی متوسل می‌شود و می‌گوید که اگر کسی بخواهد مطلبی، چه خبری، چه امری و چه استفهامی بگوید؛ معنایی وجدانی در ذهن دارد که آن معنا غیر از سایر صفات دیگر چون: حیات و علم و قدرت و غیره است. معنا را هم با الفاظ خود تعبیر می‌کنید و به مخاطب هم منتقل می‌کنید. این معنا کلام نفسی است. در این میان تفاوتی میان زبانها هم وجود ندارد و این معنای وجدانی، بسیط و واحد و قائم به ذات تو است. مولوی از این مثال محسوس استفاده می‌کند و آن را در مورد کلام الهی نیز منطبق می‌داند. این شیوه استدلال در مورد کلام نفسی البته در آثار اشعری به هیچ وجه دیده نمی‌شود. مولوی بیان می‌کند که کلام نفسی خداوند به همین شکل است. صفتی جدای از دیگر صفات است. غیر مخلوق است و بسیط و قائم به ذات حق، نه حرف است و نه صوت و نه کثیر و نه قلیل، نه عربی است و نه سریانی و نه یونانی و نه عبرانی و به طور کلی از حوادث بری است و در هیچ چیزی حلول ندارد و خداوند بدان صفات تا ابد متکلم است:

کلامه المنزه النفسی  
متصف بقدم قدسی  
واحد قائمه بالذات  
بسیطه کسائر الصفات



(مولوی، ۱۹۷۲: ۷۲۹)

ترجمه: کلام پاک الهی، نفسی است و قدیم است. یکی است و قائم به ذات است و همچون سایر صفات بسیط است.

مولوی در ادامه توضیحات خود راجع به کلام الهی، چهار وجود را برای قرآن نام می‌برد: عینی، ذاتی، لفظی و خطی. مطابق این تعبیر، وجود عینی همان وجود نفسی است که قائم به ذات حق تعالی است. منظور از وجود ذهنی نیز کلمات و عبارات و آیاتی است که حافظان قرآن در ذهن دارند. وجود لفظی نیز الفاظی است که قرائت می‌شود و وجود خطی یا کتبی، آیه‌های نوشته شده قرآن است (مولوی، ۱۹۸۸: ۳۳۵). بی‌تردید بر این اساس حدوث قرآن به وجود ذهنی و لفظی و خطی بر می‌گردد و قدیم به وجود عینی:

بمقتضی وجوده فی العین      سُقِلَ عَنْ صَدءِ كُلِّ شَیْنٍ

(مولوی، ۱۹۷۲: ۷۲۹)

ترجمه: کلام الهی به مقتضای وجود، عینی (نفسی) است و از هر عیب و نقصی بری است. آخرین مطلبی که مولوی در مورد کلام الهی مطرح می‌کند این است که چون کلام نفسی قابل شنیدن نیست از این رو کلام لفظی بر نفسی دلالت می‌کند. بنابراین شنیدن کلام لفظی و فهم کلام نفسی است. و اگر در قرآن آمده که «کلم الله موسی تکلیما» شیوه‌ای مخصوص از کلام بوده که بدون تردید لفظی نبوده است (مولوی، ۱۹۸۸: ۳۶۶-۳۶۴).

## ۲-۵- نبوت

نبوت از ریشه نبأ و در لغت به معنی خبر دادن، پیام آوری و پیامبری است و در اصطلاح دانش کلام در دو معنی به کار می‌رود: الف. نبوت عامه؛ ب. نبوت خاصه.

در نبوت عامه به چند مسأله اساسی اشاره می‌شود: تعرف نبی، معجزه و وحی. معتزله مسأله نبوت را در باب عدل بررسی می‌کنند. به این دلیل که چون خداوند می‌داند صلاح آدمیان در شریعت و شرعیات است پس ناگزیر است ما را از آن آگاه سازد تا چیزی در آنچه بر خدا واجب است اخلال ایجاد نکند (عبدالجبار، بی‌تا: ۳۸۰). آنان بر این باورند که بعثت انبیا لطف خداوند است و البته لطف او واجب عقلی است (همان: ۳۸۶).

اعتقاد داشتن به پیامبری پیامبر اسلام را نبوت خاصه می‌نامند. آنچه در باب معجزه، وحی و حسن بعثت گفته شده، معانی و ویژگی‌هایی است که در باب همه پیامبران صادق است. اما آنچه اختصاصاً در نبوت خاصه مطرح می‌شود، دلایلی اثبات پیامبری حضرت محمد (ص) از دیدگاه متکلمان است. مطلب دیگری که درباره انبیا مطرح است، عصمت آنهاست. پیروان ادیان بر عصمت انبیا در ابلاغ رسالت اتفاق نظر دارند. اما در اینکه به صورت سهو و فراموشی خطایی از نبی سر بزند

اختلاف هست. مثلاً از ازارقه که فرقه‌ای از خوارج هستند، معتقدند که پیامبران می‌توانند دروغ هم بگویند (جرجانی، ۱۹۹۷: ۴۱۵).

معتزله خطای عمدی را عقلاً از پیامبران جایز نمی‌دانند ولی سهواً می‌پذیرند. گناهان صغیره را هم اکثر معتزله غیر از جبایی قبول کرده‌اند (همانجا). جاحظ هم صدور کبیره را قبل از بعثت جایز می‌داند (همان: ۴۱۶).

مولوی نیز به مسأله نبوت به تفصیل پرداخته و می‌گوید: باید باور داشته باشید که انبیا به وسیله خدا مبعوث شده‌اند تا پیام الهی را بی‌کو و کاست به دست مردم برسانند و راهنما و راهبر جامعه بشری باشند. پیامبر باید راست گفتار و راست کردار باشد. متخلق به فضایل اخلاقی و محاسن رفتاری باشد. آزاد و مذکر باشد. دارای اندیشه والا و ذهنی وقاد و فکری وسیع باشد. نسبت به هم عصیان خود کامل‌تر باشد. هم چنین از آغاز پیامبری باید از بیماری‌هایی که باعث می‌شود مردم از او دور شوند مبرا باشد:

بأن ذاك مجتبی، حرّ ذکر	عُرِفَ الرسول، من نوع البشر
عدلاً و عقلاً فطنه و رأياً	اکملُ أهل العصر غیر الانبیا
أو أن ما أرسله، بالمدعوه	خلقاً، و عقده لموسی حُلّت
و عهد الامهات و الخناء	سَلِمَ من دناءه الآباء
مقارن کبرص، جُذام	و من منفر لطبع العام
لنحو یعقوب بدا من العمی	فَلَم یرد بلاء ایوب، ما

(مولوی، ۱۹۷۲: ۶۹۲)

مولوی در بخش بعدی اشاره به معصومیت پیامبران می‌کند و می‌گوید که آنها از هر گناهی چه صغیره و چه کبیره معصومند. و اگر گاهی در قرآن دیده می‌شود که برخی از پیامبران از فرمان الهی سرباز می‌زنند، و خداوند بر آنان عتاب می‌کند همچون عتاب اربابی بر بنده و مملوکش است. و یا مانند آن است که خدا بنده‌اش را به خاطر «ترک اولی» یا «خلاف اولی» سرزنش می‌کند:

و ذا لیدی الأصلح قد تحقّقاً	ذو عصمه عن الذنوب مطلقاً
فکونه ذاعصمه لذا لزم	إذ فضله علی الملائک جُزم
من نسبه العصیان و العتاب	و ذا الذی تراه فی کتاب
و ربنا مالکننا و مولی	یحملُ ذا علی خلاف الأولی

(مولوی، ۱۹۷۲: ۶۹۵)

ترجمه: پیامبران کسانی هستند که نزد محققان معصوم‌اند و از گناه به دورند. زیرا فضل آنان بر فرشتگان قطعی است. فرشتگانی که معصوم‌اند. و آنچه که در قرآن راجع به عصیان و عتاب نسبت به پیامبران آمده است، بر خلاف اولی حمل می‌شود.

## ۲-۶- معاد

متکلمان و فیلسوفان از سه دیدگاه، مسأله امکان معاد را مورد توجه و بررسی قرار داده‌اند: ۱. دیدگاه مثبت. بر مبنای این دیدگاه، امکان تحقق معاد را عقل و نقل می‌دانند. ۲. دیدگاه منفی. دیدگاه حکمای طبیعی و مادی است. امکان معاد را نفی می‌کنند. ۳. دیدگاه توقف و تردید که بر طبق آن، دلیل قطعی بر امکان معاد و نیز برهانی استوار بر نفی معاد وجود ندارد (دادبه، ۱۳۷۳: ۲۸۷). مطلب دیگری که در این باره ذکر شده این است که معاد، جسمانی، روحانی و یا جسمانی-روحانی است. به طور کلی متکلمان اشعری و معتزله غالباً معاد را جسمانی روحانی می‌دانند (همان: ۲۸۹). مولوی در این باره می‌گوید: آدمیان دو جهان دارند، جهان اول، دنیای مادی است که در آن انسانها تلاش می‌کنند و سعی دارند خود را پرورش دهند. جهان دیگر هم قیامت یا معاد است که منزل پاداش و سزای مؤمنان و گناهکاران است. او به نشانه‌های معاد هم اشاراتی دارد. با آیاتی فراوان معاد را ثابت می‌کند و به رد تناسخ می‌پردازد. معاد را نه فقط روحانی که جسمانی نیز می‌داند و منکران معاد جسمانی را گمراه به حساب می‌آورد (مولوی، ۱۹۸۸: ۵۸۹). از مسایل طرح شده در کنار معاد، شفاعت است. او معتقد است که شفاعت برای کسی که خدا به او اذن بدهد وجود دارد وقتی اندوه، همه آدمیان را در روز حشر فرا می‌گیرد، پیامبر «أمتی، أمتی» گویان به شفاعت کبرا می‌پردازد. پس از شفاعت کبرای پیامبر، خداوند به دیگران نیز اجازه شفاعت می‌دهد.

## ۲-۷- قضا و قدر

مولوی در آغاز این بخش به تعریف قضا و قدر می‌پردازد. او دو تعریف از قضا ارائه می‌دهد که سرآغاز بحث‌های اصلی و جدی وی در مسأله جبر و اختیار می‌شود. او قضا و قدر را این گونه تعریف می‌کند: قضا عبارت است از اراده و خواست ازلی خداوند در ارتباط با اشیاء، آن گونه که در ازل هستند. قدر نیز ایجاد و خلق هر یک از آفریده‌ها در زمان معین است (مولوی، ۱۹۸۸: ۶۷۴، همو، ۱۹۷۲: ۵۵۳). تعریف دیگری که از قضا ارائه می‌دهد در واقع اساس اندیشه‌های او را در باره جبر و اختیار رقم می‌زند. از نظر او قضا به معنی علم الهی است:

یا: قه‌زا «علم الحق عزَّ جَلَّ أولاً بذی الأشیاء فی الأزل»

(مولوی، ۱۹۸۸: ۶۷۴)

در بیت بعد هم قَدَر را ایجاد اشیاء در وقت معین متناسب با قضا (علم الهی) در عالم شهادت می‌داند (همانجا). مولوی مسأله جبر و اختیار را از طریق علم الهی حل می‌کند.

خداوند عالم به هر چیز جزئی و کلی است. همه چیز کوچک و بزرگ در لوح محفوظ یا ام‌الکتاب نوشته شده و علم الهی بر آن محیط است. علم الهی بر همه چیز در عالم ممکنات که خورشید بر آن می‌تابد از دانه خردل و ذره گرفته تا نگاه‌های نهانی و میل به یمین و یسار و خطرات قلب و جان، محیط است و در علم او و ام‌الکتاب موجود است (مولوی، ۱۹۷۲: ۵۵۴).

برای انجام هر فعلی، قدرت و اراده‌ای نیاز است. به همین دلیل مولوی در بحث از صفت علم، به صفت اراده و قدرت نیز می‌پردازد. او می‌گوید: قدرت تابع اراده است و اراده هم تابع علم. هر چیزی که علم به وجود آن تعلق پیدا کند، اراده نیز بدان تعلق می‌یابد و بلافاصله بدون تخلف به وجود می‌آید (همو، ۱۹۹۵: ۶۵).

قدرت به عنوان چهارمین صفت از صفات ذات، عامل موجودات است. همان طور که اراده تابع علم بود، قدرت نیز تابع اراده است. قدرت خدا به مقدرات تعلق می‌بندد و موجودات آفریده می‌شوند. اینکه گفته می‌شود قدرت تابع اراده است و اراده هم تابع علم، بدین معنی است که همان گونه که علم خدا کاشف‌الممکنات است اراده او نیز تابع اراده آدمیان است. یعنی تا وقتی انسانها اراده نکنند و بر انجام فعلی تصمیم نگیرند خدا هم اراده نمی‌کند. بنابراین انسان در افعال خود مختار است و نه مجبور.

مبدأ انکشاف بودن علم خدا بدین معنی است که علم خدا کاشف است نه موجب و تابع معلومات است. یعنی خداوند می‌داند که آدمیان با خواست و اراده و اختیار خود اعمال و افعال خود را انجام می‌دهند. علم خدا از آن حیث که حکایت از معلومات می‌کند معلوم است. بنابراین او بر این باور است که صورت علمی همان علم خدا است و صورتهای علمی به خدا مکشوفند و به تنهایی وجود خارجی ندارند (مولوی، ۱۹۹۵: ۶۱). در الفیضه می‌گوید:

قدرت‌ه و فوق‌الارادة کما  
توجهت توجهاً فی الازل  
بجسب العلم الخیط علماً  
لطرف الممكن فی المستقبل  
فأثرت بمقتضی حکمت‌ه  
فأوجدت کلاً بعین وقت‌ه

(همو، ۱۹۷۲: ۵۵۵)

ترجمه: قدرت خدا مطابق اراده اوست همان طور که با علم محیط او همه چیز دانستنی است. قدرت خدا در هنگام ایجاد، متناسب با علم الهی در لوح‌المحفوظ پس از تعلق بستن قدرت او به اقتضای حکمت بالغه به آفریده‌ها تعلق می‌بندد و هر چیزی را در وقت معین به دریای هستی می‌آورد.

مولوی اشاره کرد که خداوند خالق و آفریننده هستی است. اعمال و افعال انسانها نیز بخشی از هستی است که آفریده اوست:

أفعالنا مخلوقة للباري      لكننا فيها ذوو اختيار  
(همو: ۵۶۱)

از نظر مولوی دو دسته نسبت به افعال انسان، دچار افراط و تفریط شدند: یک دسته جبریه و دسته دیگر قدریه (معتزله). مولوی در میان این افراط و تفریط توصیه به نظریه مابین (وسط) می‌کند:

به مابین آی از افراط و تفریط      که جبر و کره تفویض است و تسلیط  
(همو، ۱۹۵۵: ۲۳۹)

نظریه سومی که پیش‌تر ابوالحسن اشعری ارائه داده بود نظریه کسب است. مولوی هم بر همین نظریه کسب اشعری پای می‌فشارد و آن را موافق با مشرب خود می‌داند و از آن دفاع می‌کند و در برابر شبهه‌های احتمالی به پاسخ می‌نشیند (همو، ۱۹۸۸: ۶۳۲).

### ۳- نتیجه‌گیری

بر مبنای آنچه آمد، می‌توان به این انجام رسید که: مولوی یکی از متکلمان صاحب اثر و مؤثر در قرن نوزدهم میلادی است. در آثاری که به زبان‌های کردی، فارسی و عربی در علم کلام آفریده به تفصیل و بسیار هنرمندانه اندیشه‌های خود را عرضه کرده است. او سه منظومه: فوائح (به فارسی)، عقیده المرضیه (به کردی) و الفضیله (به عربی) را در علم کلام سروده است. مبنای هر سه منظومه، شرح بخشی از حدیث پیامبر اسلام (ص) است که موضوعات مختلفی چون: تعریف اسلام، ایمان، احسان، روز قیامت و نشانه‌های آن را بیان می‌کند. این شیوه بیان مباحث کلامی، غالباً در میان متکلمان اشعری و ماتریدی و معتزلی رایج نبوده است.

بر مبنای روایت مشهور، مولوی در شش باب و فصول گوناگون به طرح مباحثی چون: ذات و صفات خدا، رؤیت الهی، افعال الهی، فرشتگان، کتابهای آسمانی، پیامبران و معاد و قضا و قدر اشاره داشته است. او در بسیاری از این مسایل همان استدلالهای رایج متکلمان گذشته را به کار برده است اما در برخی مطالب نیز، چون: جبر و اختیار، کلام الهی، معراج، خلافت و امامت، دیدگاه‌های جدیدی ارائه داده است. آنچه روشن است این است که طرح مسایل گوناگون نشان از اشعری بودن و تفکر اشعری داشتن مولوی است.

### منابع

قرآن کریم.

امین، احمد (۲۰۰۴)، *ضحی الاسلام*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

- امین، احمد (۲۰۰۴)، *ظهر الاسلام*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- احمدیان، عبدالله (۱۳۸۱)، *سیر تحلیلی کلام اهل سنت*. تهران: احسان.
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۹۷)، *الابانه عن اصول الديانه*، تصحیح: فوکیه حسین محمود. قاهره: دار الانصار.
- اشعری، ابوالحسن (۱۹۵۵)، *اللمع فی رد اهل الزيغ والبدع*. تصحیح: حموده غرابه. مصر: مطبعه مصر.
- ایجی، عضالدین (۱۹۹۷)، *کتاب المواقف*. تصحیح: عبدالرحمن عمیره. بیروت: دار الجیل.
- باقلانی، ابوبکر (۱۹۸۷)، *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، تصحیح: عماد الدین حیدر. بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴)، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*. ترجمه: حسین صابری. تهران: آستان قدس.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۳۷۶)، *شرح القائد النسفیة*. سنندج: دارالکردستان.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۹۸۹)، *شرح المقاصد*. بیروت: نشر عالم الکتب.
- توسی، نصیرالدین (۲۰۰۵)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. شرح: علامه حلی. بیرون: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- الجرجانی، السید شریف (۱۴۰۵)، *التعریفات*. بیروت: دارالکتب العربی.
- حلی، علامه (۱۳۸۵)، *باب حادی عشر*. ترجمه: علی شیروانی. قم: دارالفکر.
- دادبه، اصغر (۱۳۷۴)، *فخر رازی*. تهران: طرح نو.
- الزین، الشیخ محمد خلیل (۱۹۸۵)، *تاریخ الفرق الاسلامیه*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- اسعدی، عبدالملک (۱۳۸۳)، *شرح عقاید اهل سنت*. ترجمه: امیر صادق تبریزی. سنندج: کردستان.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۲)، *الملل و النحل*. ترجمه: محمد رضا جلالی نائینی. تهران: اقبال.
- قاضی عبدالجبار ابن احمد همدانی (بی تا)، *شرح اصول الخمسه*. بیروت: دار احیا التراث العربی.
- ماتریدی، ابومنصور (بی تا)، *التوحید*. الاسکندریه: دارالجامعات المصریه.
- مولوی، عبدالرحیم (۱۹۷۲)، *الوسیله فی شرح الفصیله*. شرح: ملا عبدالکریم مدرس. بغداد: مطبعه الارشاد.
- مولوی، عبدالرحیم (۱۹۸۸)، *عقیده المرضیه*. شرح: ملا عبدالکریم مدرس. سنندج: کانی کتاب.
- مولوی، عبدالرحیم (۱۹۹۵)، *فوائد الفوائج*. شرح: ملا عبدالکریم مدرس.