



«کلام» اشعری در کلام قشیری

جمال احمدی

استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی سنندج

تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۵ * تاریخ پذیرش: ۸۹/۹/۲۲

چکیده

ابوالقاسم قشیری (۴۶۵-۳۷۶هـ) یکی از بزرگ‌ترین عارفان و عالمان قرن پنجم هجری قمری است. او در میدانهای علم و معرفت روزگار خود، سرآمد اقران بود. آثار فراوانی که از او برجای مانده گواه این است که نه تنها در سلوک عرفانی و حکمت عملی، بلکه در حدیث و تفسیر و فقه و کلام هم از توانمندی زایدالوصفی برخوردار بوده است. یکی از دغدغه‌های قشیری بر اساس آنچه که از منابع مختلف گزارش شده، اندیشه‌های کلامی است. به نظر می‌رسد باورهای کلامی قشیری در بازخوانی اندیشه‌های او، همخوانی و تطابق بیشتری با کلام اشعری داشته باشد. این مسأله را می‌توان در آثار او به وضوح مشاهده کرد. در رساله‌ی قشیری، تفسیر لطایف الاشارات، نامه‌ی شکایت اهل سنت و قصیده‌ی الصوفیه آشکارا منظومه‌ی فکری قشیری آمده است.

نگارنده در این مقاله که به روش کتابخانه‌ای صورت گرفته در پی آن است تا با مراجعه به آثار مذکور هر چه بیشتر به اندیشه‌های

قشیری وضوح ببخشد. نتیجه‌ای ک از مقاله گرفته می‌شود حاکی از آن است که آراء قشیری بجز مسأله‌ی صفات خبیره و راه شناخت خداوند همان آراء ابوالحسن اشعری است.

واژه‌های کلیدی:

قشیری، اشعری، ذات و صفات خدا، علم کلام، افعال الاهی.

مقدمه

امام زاهد، استاد ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک ابن طلحه بن محمد الخراسانی النیشابوری القشیری، از بنی قشیر ابن کعب (۴۶۵-۳۷۶ هـ) زاهد و عارف و عالم قرن پنجم هجری است (زرکلی، ج ۴، ۲۰۰۲، ذیل عبدالکریم بن هوازن؛ نیز: ابن خلکان، ۱۹۶۸، ج ۴: ۲۰۵ نیز: الذهبی، ۲۰۰۴: ۲۳۲۶). قشیری در فقه و تفسیر و حدیث و اصول و ادب و شعر و کتابت و علم تصوف علامه بود (همانجا).^۱ او به القابی چون: امام، استاد و زین الاسلام مشهور بود. نسب او به قشیر بدان سبب است که خاندان او از اعراب بنی قشیر بودند که به خراسان آمدند و در آنجا ساکن شدند (رضایتی، ۱۳۸۴: ۱). هنوز طفلی بود که پدر خود را از دست داد و مقدمات ادب و عربیت را نزد شخصی به نام ابوالقاسم الیمنی که با آن خاندان پیوستگی و ارتباط داشت فراگرفت و چون خراج دیهی که در تملک داشت بسیار سنگین بود در صدد برآمد که علم حساب بیاموزد و مستوفی قریه شود و دیه خود را از اجحاف دیوانیان مصون دارد و بدین نیت به شهر نیشابور عزیمت نمود (ابن خلکان، ۱۹۶۸، ج ۴: ۲۰۵، نیز: فروزانفر، ۱۳۷۴: ۱۵ نیز: الذهبی، ۲۰۰۴: ۲۳۲۶). نیشابور در این ایام از لحاظ فرهنگی و نشر علوم و معارف و ادبیات عربی و فارسی، حائز رتبه‌ی اول و مانند بغداد و بخارا و یا برتر بود. قشیری در این شهر به مجلس امام وقت، ابوعلی دقاق در آمد. سخنان ابوعلی دقاق بر دل ابوالقاسم قشیری تأثیر گذاشت و از قصد خویش بازگشت و طریق ارادت سپرد. ابوعلی دقاق به نظر همّت او را جذب کرد و توصیه نمود نزد ابوبکر محمد بن ابوبکر الطوسی فقه بخواند. سپس نزد ابوبکر ابن فورک (وفات ۴۰۶ هـ) علم اصول یاد گرفت و مدتی را پیش ابو اسحاق اسفراینی (وفات ۴۱۸ هـ) بود و ابواسحاق به او توصیه کرد که خواندن کتابهای او برای ابوالقاسم قشیری کافی است. سپس آثار ابوبکر باقلانی (وفات ۴۰۳) را خواند. با وجود همه‌ی اینها، همواره در حلقه‌ی درس ابوعلی دقاق

حاضر می‌شد و سرانجام ابوعلی دقاق دختر خود را به ابوالقاسم قشیری داد و او را داماد خود کرد (ابن خلکان، ۱۹۶۸، ج ۴: ۲۰۶؛ نیز: رضایتی، ۱۳۸۴: ۵).

ابو علی دقاق در سال ۴۰۵ یا ۴۰۶ هجری در گذشت. قشیری بعد از وفات او به حلقه‌ی صحبت ابو عبدالرحمان سلمی پیوست. در این زمان فتنه‌ی بزرگی پدید آمد که باعث شد بسیاری از اشاعره و علمای آنان جلای وطن کنند و یا روانه‌ی زندان گردند. این واقعه‌ی دلخراش^۲ در روزگار سلطنت طغرل بیک سلجوقی به وقوع پیوست. قشیری در این واقعه به بغداد رفت و در آنجا حلقه‌ی درس ترتیب داد و پس از مدتی به حجاز رفته و به امام الحرمین جوینی و یاران او پیوست. پس از مدتی به توصیه قشیری همه‌ی خراسانیان به خراسان برگشتند (همان، ۵).

قشیری به خراسان برگشت و در دورانی که خواجه نظام الملک، وزیر الب ارسلان بود زندگی آسوده‌ای داشت. او تا پایان عمر خود به درس، وعظ و املا‌ی حدیث ادامه داد تا این که صبح روز یک شنبه دهم ربیع الآخر سال ۴۶۵ هجری قمری فرمان حق را اجابت کرد و در کنار قبر پیر خود، ابوعلی دقاق به خاک سپرده شد (همان، ۶).

ابوالقاسم قشیری از شخصیتی جامع و گسترده بهره مند بود. سمعانی می‌گوید: کسی به اندازه‌ی قشیری شریعت و حقیقت را با هم جمع نکرده است (سمعانی، ۱۹۸۸، ج ۴: ۵۰۳)، اما به علت غلبه‌ی بعد عرفانی - که به ویژه با تألیف رساله به دست آمده بود - دیگر جنبه‌های حیات علمی او چندان شهرتی نیافته است. در ایام محنت، وقتی نیشابور را به قصد بغداد ترک کرد، آوازه‌اش قبل از او به بغداد رسیده بود. به همین دلیل بسیاری از علما دورش را گرفتند و از او استماع حدیث می‌کردند. آثار زیادی به ابوالقاسم قشیری نسبت داده شده است. در منابع، ۳۱ اثر به نام او ثبت شده است که تاکنون هفت اثر از آنها به زیور طبع آراسته شده است (فروزانفر، ۱۳۷۴: ۶۷-۶۴، نیز: رضایتی، ۱۳۸۴: ۳۷-۳۶). یکی از ابعاد علمی ابوالقاسم قشیری، کلام اسلامی و توجه به اندیشه‌های اسلامی بر مبنای آرا و نظریات ابوالحسن اشعری است. او در آثار خود به وضوح وابستگی خود را به مکتب فکری ابوالحسن اشعری نشان داده است.

نگارنده در این مقاله بر آن است تا با استخراج اندیشه‌های ابوالقاسم قشیری به ویژه در آثاری چون: تفسیر لطایف الاشارات، شکایه اهل السنه، القصیده الصوفیه و

الرساله و تطبیق آن با اندیشه‌های متکلمان وضوح بیشتری به آن بدهد و به اشتراکات و احیاناً افتراقاتی که با اندیشه‌های اشعری دارد اشاره بکند.

طرح مسأله:

دین به عنوان برنامه‌ای الهی از طرف خداوند برای انسانها، در همه‌ی زمانها و مکانها، وقتی از منشأ وحی نازل می‌شود بدون کمترین نقص و ایراد، صاف و زلال و موافق فطرت آدمیان است. اما به محض اینکه به دست بشر می‌رسد، بشری می‌شود و انسانها برداشتهای خود را از نصوص دین (=قرآن و حدیث) ارائه می‌دهند و نظریات گوناگونی در باب گزاره‌های دینی داده می‌شود در نتیجه تعبیرها و برداشتها متفاوت می‌گردد. این برداشتها گاهی با همدیگر متناقضند و گاهی متضاد. تنها توجیهی که می‌توان از تناقض و تضاد گزاره‌های دینی داشت این است که خداوند با کلام ادبی (=قرآن) انسانها را مورد خطاب قرار می‌دهد، و از ویژگیهای متون ادبی - ولو قرآن - برداشت پذیری آن است. از این گذر تکثر و تنوع اندیشه‌های دینی قابل توجیه و تفسیر است. ممکن است دانشمندی با دو بال علم و اخلاص، به فهم و دریافتی از دین نایل شود که دانشمندان دیگر با همان دو بال علم و اخلاص برداشت دیگری از آن ارائه دهند. هر یک از طرفین دعوا هم برای اثبات نظریات خود البته بی دلیل و سند نیستند بلکه از براهین گوناگون برای اثبات مدعای خود بهره می‌گیرند. اگر نگاهی به گذشته‌ی ملل و نحل بیندازیم به وضوح پی به برداشتها و دیدگاههای دانشمندان اسلامی در باب دین می‌بریم. یکی از این برداشتها و اختلاف نظرها در میان متکلمان بوده است. علم کلام یکی از علوم مستدل و یقین بخشی است که الاهیون با تمسک بدان، عقاید و باورهای دینی خود را هر چه محکم‌تر و استوارتر می‌پذیرند و در برابر شبهه‌های معاندان و دشمنان خود، با ارائه‌ی براهین استوار و دلایل بی‌شمار از عقیده و باور خود دفاع می‌کنند و به بطلان نظر مخالف می‌پردازند. بنابراین «علم کلام، علمی است که آدمیان با استفاده از آن، بر اثبات عقاید دینی خود، با ارائه‌ی حجتها و دفع شبهه‌ها اقتدار می‌یابند» (ایچی، ۱۹۹۷: ۳۱). به عبارت دیگر: «علمی است که از ذات و صفات و احوال ممکنات از مبدأ تا معاد، بر اساس قانون اسلام، بحث می‌کند» (الجرجانی، ۱۴۰۵: ۲۳۷). در رابطه با موضوع علم کلام دو نظریه وجود دارد:

متکلمان گذشته قایل به این هستند که علم کلام دارای موضوع است و متکلمان جدید اساساً علم کلام را علمی بلا موضوع معرفی می‌کنند. تفتازانی می‌گوید: «موضوع علم کلام، قضایای معلوم است از آن جهت که اثبات عقاید دینی به گونه‌ای نزدیک یا دور به آن وابسته باشد» (تفتازانی، ۱۳۷۶: ۹ نیز: همو، ۱۹۸۹: ۱۶۷). صاحب موافق نیز کم و بیش بر همین داستان است (ایچی، ۱۹۹۷: ۳۱). اما آنان که علم کلام را علمی بلا موضوع می‌دانند - و به نظر می‌رسد سخن درستی باشد - به این دلیل متوسل می‌شوند که: چون شبیهاتی که توسط معاندان در دین ایجاد می‌شود، در زمانهای گوناگون به شکلهای مختلفی بروز و نمود پیدا می‌کند 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 (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۹: ۲۲ نیز: سروش، ۱۳۷۷: ۶۵).

چون صوفیان و عرفا از جانب فقها غالباً متهم به بدعت و بدینی می‌شدند و آنان را تفسیق و گاهی تکفیر می‌کردند،^۳ بسیاری از آنان ناچار بودند برای رفع شبهه، در ابتدای آثار خود، نظرشان را به صراحت در باب عقاید و باورهای دینی که غالباً بر وفق مشرب اشاعره بود ابراز کنند. ابوالقاسم قشیری نیز اگرچه آثار متعدد او نشان می‌دهد که او مفسر و محدث و متکلم و فقیه برجسته‌ای است اما رساله‌ی او نشان از آن دارد که همچون غزالی به مذاق او مشی و مشرب صوفیانه خوشتر می‌آمده تا اصول فقها و استدلال متکلمان. باخرزی می‌گوید:

قشیری کلام پاکیزه و خوشایندی دارد. بر مذهب ابوالحسن اشعری اشراف تامی دارد. احاطه‌ی او بر دانشهای گوناگون خارج از توان بشری است. عبارات او برای استفاده کنندگان چون دری یگانه است. آستانه‌ی منبرهای او برای عارفان وساده است. دارای اشعاری است که چون افسر، بر بلندبها نشسته است (به نقل از: الذهبی، ۲۰۰۴: ۲۳۲۷)

کلام او آنقدر نافذ بود و بر مخاطب تأثیر می‌گذاشت که گفته‌اند اگر ابلیس در مجلس او می‌نشست توبه می‌کرد و به راه راست باز می‌گشت (همو: ۲۳۲۶). با وجود غلبه‌ی تصوف بر اندیشه‌های قشیری، می‌توان با نظر به آثار او به عقاید و باورهای کلامی او پی برد و اگرچه اختلاف نظر جزئی با اندیشه‌های اشعری دارد ولی به دفاع از اندیشه‌های او برمی‌خیزد و در این راه هم دچار محنت فراوانی شد.

طرح اندیشه‌های کلامی در آثار قشیری

اگر ما تمامی مباحث علم کلام را منحصر در سه بخش: ذات خدا، صفات خدا و افعال خدا بدانیم، ابوالقاسم قشیری در هر سه زمینه نظر خود را بیان کرده است:

۱. مباحث مربوط به ذات خدا: در کتابهای کلامی در چند مبحث به ذات خداوند می‌پردازند: الف. وجود و ماهیت خدا. ب. روشهای اثبات وجود خدا. ج. برهانهای اثبات وجود خدا. د. امکان شناخت خدا.

صرف نظر از تفاوتی که فلاسفه میان وجود و ماهیت قایل شده‌اند و گروههای گوناگون کلامی هر کدام نظری ویژه در مورد عینیت وجود و ماهیت خدا و یا عدم عینیت آن ارائه داده‌اند، همگی متفقاً و متحداً ذات واجب را باور دارند و از این لحاظ هیچ تفاوتی در میان مشربهای گوناگون فکری و کلامی نیست.^۴ آنچه که ابوالقاسم قشیری در رابطه با ذات خداوند بیان می‌کند عمدتاً مسایلی راجع به توحید و یگانه دانستن و معرفت نسبت به خداوند است. توحیدی که نه با مشبهه قرابتی داشته باشد و نه با معطله نسبتی. همچنین جدا کردن و تشخیص قدیم از محدث:

و آنچه که اهل سنت بر آن بودند بر آن بیستادند از توحیدی که اندر وی تشبیه و تعطیل نه. و بشناختند آنچه حق قدیم بود و به درست بدانستند آنچه صفت موجود بود از صفت عدم. و از بهر این گفت سید این طریقت جنید، رحمه الله که توحید آن است که جدا باز کنی قدیم از محدث (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۳).

او معتقد است که مهمترین عنصر ایمان (=توحید) را نباید از راه تقلید فهمید بلکه با تحقیق باید به ذات خداوند ایمان داشت. و اگر کسی با استدلال و براهین روشن به وجود ذات خداوند پی نبرد و اصل توحید را درک نکند راه نجات را از دست داده و از زیانکاران خواهد بود:

هر که به علم توحید نرسد به گواهی از گواهان او، قدم وی بخزد و اندر هلاک افتد. و مراد بدین آن است که هر که ایمان به تقلید دارد و حقیقت طلب نکند و دلایل توحید نجوید از راه نجات بیفتد (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۳).

قشیری در قصیده‌ی صوفیه نیز پس از حمد و ثنای خدا و درود بر پیامبر اسلام (ص) اولین مطلبی که به بیان آن می‌پردازد توحید است.

وقفْتُ علی معانی ما سألتم
من التوحیدِ اذْکُرُهُ ارتجالاً

«بر آنچه در باره‌ی توحید پرسیده بودید اطلاع یافتیم و [جواب] آن را از آنچه به ذهن می‌رسد بیان می‌کنم.»

آنچه که در کتابهای کلامی راجع به اثبات صانع یا آفریدگار آمده است در کتابهای امثال رساله‌ی قشیریه با معرفت از آن تعبیر می‌شود، و حتی در معنی کلمه‌ی «لیعبدون» در آیه‌ی: «و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون» می‌گویند به معنی «لیعرفون» آمده است (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۴). قشیری شناخت خدا را بر آدمی فرض می‌داند و این شناخت میسور نخواهد بود مگر اینکه «بداند محدث را احداث چون بوده است و صفت آفریننده از صفت آفریده بداند و صفت قدیم از آن محدث جدا باز کند» (همو، ۱۴).

تدلُّ المحدثاتُ علی القَدیمِ یُحَصِّلُهَا و لِم یَقْبَلُ زوالاً

«حوادث بر خداوند قدیم دلالت می‌کند. قدیم، به وجود آورنده‌ی حوادث است ولی خود زوال پذیر نیست.»

اشاعره در مورد خداوند اصلی به نام اصل تنزیه دارند. در این اصل بر آنند تا صفات سلبی را از خداوند دور سازند و خدا را از هر نوع شباهتی با جسم منزّه کنند. مبنای این اصل آیه‌ی: «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری ۴۲، آیه‌ی ۱۱) است. اشاعره در این تعریف تلاش می‌کنند که به گونه‌ای از خداوند بحث کنند که نه شائبه‌ی تشبیه و تجسیم داشته باشد و نه تعطیل و هر صفتی که جهت و مکان را به خداوند نسبت می‌دهد مردود می‌شمارند (ایجی، ۱۹۹۷: ۳۲). قشیری در این مورد می‌گوید:

توحید ان بود که بنده یگانه گردد به حقیقت یگانگی خداوند خویش، به کمال احدیت، که یکی است که زکس نژاد و کس از وی نژاد و چون این بدانست نفی کرد اعداد و انداد را و ماندگی و چگونگی صورت و مثال و آنچه بر وی روا نیست (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۵).

ابوالقاسم قشیری همین اصل تنزیه را در تفسیر آیه‌ی ۲۵۵ سوره‌ی بقره (= آیه‌الکرسی) بازنمایانده است. او اشاره می‌کند که اگر خداوند می‌فرماید: لا اله الا هو؛ خبر از نفی هر نظیر و مانندی می‌دهد و تقدیس و تنزیه خود ثابت می‌کند. و اگر کسی به حقیقت این جمله پی برده باشد هیچ گاه به غیر او متوسل نمی‌شود و از غیر او طلب کمک نمی‌کند. سخنی از غیر خدا نمی‌شنود، شهادت نمی‌دهد مگر به خدا، به کسی غیر از خدا روی

نمی‌آورد، کسی غیر از خدا او را مشغول نمی‌کند. چنین کسی محو خدا است نه غیر خدا (قشیری، بی تا: ۲۴۵).

همچنین در رساله می‌گوید:

هر چه به جسم بدانی او را، عَرَض بود. و هر چه وقت، او را تَألیف کند، وقت او را پراکنده کند. و هر چه وهم را بر وی ظفر باشد، صورت را بدو راه بود، و هر که او را محل بود، کجایی، او را اندر یابد. و هر که او را جنس بود، چگونگی را بدو گذر بود، حق سبحانه و تعالی فوق را بدو راه نه و منزّه است که او را تحت بود و حد را بدو راه نه. و عند گفتن جایز نه، و خلف و أمام صورت نبندد و قبل محال است و بعد گفتن محدود بود. کل، او را جمع نکند و کان، او را یگانه نکند. این همه صفات آفریده است. و صفت او را صفت نه و فعل او را علت نه و بودن او را غایت نه، از احوال و صفات خلق منزّه است. اندر آفریدنش مزاج نه و فعلش علاج نه، جدا باز شد از خلق به قدیمی، چنانکه خلق از او جداست به محدثی. و اگر گویی: کی بود؟ بودن او سابق است. و اگر گویی: هو، ها و واو آفریده است. و اگر گویی: کجاست؟ وجود او ویران کننده‌ی مکان است... هر چه صورت بندد اندر وهم، به خلاف آن است، حد چون توان کرد او را بدان چیزی که از و فرا دیدار آمد و باز او گردد، نه چشم بدو نگریسته و نه ظنّها اندر و رسیده، نزدیکی او کرامت او بود و دوری او خوار بکردن او بود. علو او نه به افراستگی است و مجیء او نه به حرکت است. اوّل و آخر است و ظاهر و باطن و قریب و بعید، آنک چنو کس نیست، شنوا و بینا است (= لیس کمثلہ شیء و هو السميع البصیر) (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۶-۱۵).^۵

قشیری در جای دیگری از زبان شبلی حق تعالی را این گونه معرفی می‌کند:

... هر که از توحید جواب دهد به عبارت، ملحد بود و هر که بدو اشارت کند ثنوی بود و هر که بدو اشارت کند بت پرست بود و هر که در و سخن گوید غافل بود و هر که از و خاموش شود جاهل بود و هر که پندارد که بدو رسید او را حاصل نبود و هر که اشارت کند که از نزدیک است او دور است و هر که از خویشتن وجدی نماید او را نیافته است و هر چه تمییز کنند به وهم و آن را ادراک کنند به عقل در تمام‌ترین معانی آن، همه با شما گردد همچون شما محدث و مصنوع بود. لیس کمثلہ شیء و هو السميع البصیر (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۸۵).^۶

بحث دیگری که قشیری بدان اشارت کرده است، شناخت خدا و امکان شناخت اوست. متکلمان اسلامی وقتی سخن از شناخت (=معرفت) خدا به میان می‌آورند غالباً با کلمه‌ی اثبات از آن تعبیر می‌کنند و راههایی هم برای اثبات خدا ذکر می‌کنند. ایجی در مسلک متکلمان، استدلالات خود را حدوث جواهر، امکان جواهر، حدوث اعراض، و امکان اعراض نام می‌برد (ایجی، ۱۹۹۷: ۷-۸). شیوه‌ی ایجی همان شیوه‌ای است که متکلمان دیگر چون باقلانی و تفتازانی به کار می‌برند (ر.ک: باقلانی، ۱۹۸۷: ۳۸ نیز: تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۱۷-۱۶). غزالی اما در این رابطه به دو گونه به بحث می‌پردازد در تهافت الفلاسفه، الجوامع العوام عن علم الکلام و المنقذ من الضلال، بهترین راه را برای شناخت خدا، قطع علاقه‌های شهوانی، تزکیه‌ی نفس و تخلیه‌ی آن از صفات پست و بالاخره تقوا و فضیلت و بریدن از غیر خدا و فنای فی الله می‌داند که با دو بال علم و عمل می‌توان به آن نایل شد (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۴۴-۱۲۱ نیز: همو، ۱۴۰۶: ۷۸ نیز: همو، ۱۳۴۹: ۸۳-۸۲). اما در احیاء علوم الدین مباحثی را مطرح می‌کند که بیشتر با شیوه‌ی متکلمان همخوانی دارد تا دیگر روشها. برای مثال می‌گوید: از بدیهه‌های عقل است که هیچ حادثی در حدوث خود از سببی که وی را احداث کند بی‌نیاز نباشد، و عالم حادث است، پس از سببی بی‌نیاز نبود (غزالی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۳۷). که البته از نظر غزالی آن سبب خدا است. به طور کلی سه روش برای شناخت خدا به کار گرفته می‌شود: عقلی، نقلی و قلبی (دادبه، ۱۳۷۴: ۲۳۲). حکما و فلاسفه معمولاً از روش عقلی استفاده می‌کنند، متکلمان تلفیقی از روش عقل و نقل و عرفاً غالباً از روش قلب و ندرتاً از نقل هم بهره می‌جویند.

ابوالقاسم قشیری بر این باور است که نخستین فریضه که خداوند بر خلق واجب نمود، شناختن حق است. این شناخت که بر مبنای آیه‌ی «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ذاریات، ۵۶) هدف خلقت نامیده شده، معرفت یا شناختی است که در قلب حادث می‌شود (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۱۶). البته آنچه که معرفت آدمی بدان تعلق می‌بندد صفات خداوند است نه ذات و کنه او. انسان نسبت به شناخت و معرفت خداوند عاجز است: ... پاک آن خدایی را که به معرفت خویش راه نداد مگر به عجز از معرفت خویش (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۱۶). سنایی نیز در همین معنی است که می‌گوید:

عقل حقش بتوخت نیک بتاخت عجز در راه او شناخت، شناخت

از این منظر انسان هیچگاه نمی‌تواند به ذات (=کنه) خداوند احاطه پیدا کند و اساساً شناخت خدا با ابزار بشری میسر نیست. تنها راهی که به وسیله‌ی آن می‌توان به معرفت خدا رسید، خود خداوند است.

هیچ دل را به کنه او ره نیست	جان و دل از کمال او آگه نیست
...با تقاضای نفس و عقل و حواس	کی توان بود کردگار شناس
به خودش کس شناخت نتوانست	ذات او هم بدو توان دانست

همان: ۶۱

معرفت اصطلاحی ویژه‌ی عارفان و صاحب‌دلان است. اما در زبان عالمان همان علم است. به باور صوفیه کسی که صفات و اسماء خداوند را بشناسد به معرفت دست پیدا کرده است: استاد امام گوید رحمه الله: بر زبان علما، معرفت علم بود و همه علم معرفت بود و هر که به خدای عز و جل عالم بود عارف بود و هر که عارف بود عالم بود و به نزدیک این گروه معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد (=عارف) به اسماء و صفات (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۴۰).

۲. صفات الاهی. صفات الاهی یکی از مباحثی است که فصل مشبعی را در کتابهای کلامی به خود اختصاص داده است. معتزله صفات الاهی را انکار کردند و گفتند این که خداوند صفاتی چون: علم و قدرت و حیات و سمع و بصر را به خود نسبت می‌دهد می‌خواهد بگوید که او جاهل و عاجز و میرا و ناشنوا و نابینا نیست. برخی از معتزلی‌ها هم قایل به عینیت ذات و صفات شدند. برخی نیز به مسأله‌ی نیابت صفات اشاره کردند و عده‌ای هم به طور کلی صفات را از خداوند نفی کردند و گفتند اگر صفات خدا را کنار ذات او بپذیریم تعدد و تکثر خدا را قبول کرده‌ایم در نتیجه از توحید دور افتاده‌ایم (عبدالجبار، بی‌تا: ۹۷-۱۱۹ نیز: احمدی، ۱۳۸۶: ۱۳۷-۱۳۵). از این رو غالباً معتزلی‌ها را معطله نامیده‌اند. اشاعره در آثار خود صفات خدا را ثابت کرده و قایل شده‌اند که خداوند دارای صفاتی است که آن صفات نه با ذات او عینیت دارد نه خارج از ذات اوست (اشعری، ۱۳۶۲: ۸۸ نیز: همو، ۱۹۹۰: ۱۲۱-۱۱۳ نیز: همو، ۱۹۵۵: ۳۱-۱۷). آنچه که در دیدگاه اشعری و اشاعره اهمیت دارد این است که او قایل به قدمت صفات خداوند است و آنها را نه عین ذات و نه خارج از ذات می‌دانند «لا هو و لا غیره».

ابوالقاسم قشیری به صراحت نظر خود را راجع به صفات خداوند ابراز داشته است. او صفات ذات خدا را یکی یکی نام می‌برد و می‌گوید: «صفات ذات قائم به ذات اوست و نگویند غیر اوست بلکه صفاتی است ازلی و نعوتی است سرمدی» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۲). در قصیده‌ی صوفیه نیز صفات ذات را پس از اثبات صانع برمی‌شمارد:

تدلُّ المحدثاتُ علی قَدیمٍ	يُحَصِّلُهَا و لَمْ يَقْبَلْ زوالاً
قَدیرُ عَالَمٍ حَى فَریدُ	سَمیعٌ مَبصرٌ لِبَسِّ الْجَمالِ
و لِإِسْتِحْقاقِهِ هَذی الْأَسامی	صَفاتٌ یَسْتَحِقُّ بِهَا الْکَمالِ

قصیده‌ی صوفیه

«عالم آفرینش (=محدثات) بر وجود قدیم دلالت می‌کند. قدیمی که محدثات را آفریده است و خود هیچ وقت نابود نمی‌شود. آن قدیم دارای صفات زیبایی چون: قدیر، عالم، حی و فرید و سمیع و بصیر است. برای این اسامی صفاتی که شایسته و لایق ذات اقدس خداوندی باشد، وجود دارد و آن صفات، صفاتی کامل هستند».

قشیری علاوه بر اثبات صفات ثبوتی به برخی صفات را از خداوند سلب میکند و خداوند را از آنها، بری می‌داند:

فلا یحویه قطرٌ أو مکان	و لا حدٌّ فیستدعی مثلاً
وراءٌ أو مقابله و فوقاً	و تحتاً أو یمیناً أو شمالاً
تقدّسَ أن یکون له شیبیه	تعالی أن تُظنَّ أن یقالا
و لا جسمٌ یماثلُ محدثاتٍ	مؤلفه قصاراً أو طوالاً

قصیده‌ی صوفیه

«خداوند در مکان و جایی قرار نمی‌گیرد و حدّی و تعریفی بر او نمی‌شود کرد تا استدعای ماندنی بکند. پشت سر و رو به رو و بالا و زیر و راست و چپ در مورد خداوند بی‌معنی است. خداوند مقدس‌تر از آن است که شبیهی داشته باشد و برتر از آن است که ظن و قیل و قالی در موردش بشود. او نه جسمی است شبیه آفریده‌ها و نه ترکیب یافته از اشیاء»

نزدیک به همین مفهوم را قشیری در رساله آورده است (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۵) /

علاوه بر صفات ذات و فعل، صفات دیگری در مورد خداوند مطرح‌اند که اصطلاحاً آنها را صفات خبریه گویند. این صفات از دیدگاه اشعری از آنجا که در قرآن و روایات بدان اشاره

شده، به معنایی که مناسب ذات اقدس خداوند باشد پذیرفتنی است. برخی از این صفات چون: وجه و ید و مجیء و عرش و استوا و نزول و غیره است. اشعری این صفات را بدون کیف می‌پذیرد (اشعری، ۱۹۹۰: ۱۱۲-۹۷). این صفات در نظر قشیری به دو بخش تقسیم می‌شوند. برخی از آنها را تأویل می‌کند و برخی را بلا کیف می‌پذیرد. برای نمونه او در نزدیک بودن خداوند به انسان، نه مسافت که معرفت می‌گوید. دوری او را هم به معنی خوار کردن گرفته است (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۸-۱۶). مجیء خداوند هم در آیه‌ی: «و جاء ربک و الملکُ صفاً صفاً» (فجر، ۲۲) به معنی آمدن حکم و امر خداوند تفسیر می‌شود (قشیری، بی‌تا، ج ۸: ۷۷) نیز یکی از معانی ید را در «ید الله فوق ایدیهم» (فتح، ۱۰) قدرت و قوت می‌گوید (همو، ج ۷: ۲۸۲). در رابطه با عرش و استوا، قشیری به هیچ وجه وارد تأویل نمی‌شود و به بلا کیف بودن آن تصریح می‌کند. او در تفسیر آیه‌ی: «الرحمن علی العرش استوی» (طه، ۵) بدون هیچ توضیحی و تفسیری آن را می‌پذیرد (همو، ج ۴: ۴۸۱). در رساله نیز این مسأله به همان شکل بازنمایانده شده است:

ذالنون مصری را پرسیدند از قول خدای عز و جل: الرحمن علی العرش استوی. گفت: ذات خویش اثبات کرد و مکان را نفی کرد و وی موجود است به ذات خود و چیزها موجوداند به حکم او چنانکه خواست. شبلی را پرسیدند هم از این آیه، گفت: رحمان همیشه بود و عرش محدث است و عرش مستوی گشت به خواست رحمان. جعفر بن نصیر را هم از این آیه پرسیدند. گفت: علم او به همه چیزها راست است علمش به یک چیز بیش نیست زانک به دیگر (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۰).

پاسخهای مذکور در واقع می‌خواهد بگوید که مسأله‌ی عرش و استوا از آیات متشابه است و پرسیدن از آن نادرست.^۷

یکی دیگر از مباحثی که غالباً در بحث از صفات الاهی مطرح می‌شود، مسأله‌ی کلام الاهی، حدوث یا قدم آن است. ماجرای خلق قرآن که یکی از مهم‌ترین مباحث علم کلام بود و مطابق یک نظریه، وجه تسمیه‌ی علم کلام هم به این مسأله برمی‌گردد، به دو دوران قبل از اشعری و بعد از اشعری تقسیم می‌شود. قبل از اشعری دو نظریه‌ی افراطی و تفریطی در مورد کلام الاهی وجود داشت. دیدگاهی مربوط به اهل حدیث و حنبله و دیدگاهی مربوط به معتزله. بیشتر علمای اهل حدیث بر این باور بودند که لفظ و معنی کلام الاهی قدیم است (امین، ۲۰۰۲، ج ۳: ۳۴). معتزلی‌ها نیز که مسأله‌ی کلام الاهی را در باب عدل

ذکر می کردند آن را حادث و مخلوق می دانستند (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۳۵۷). این ماجرا در دوران اشعری شکل دیگری به خود گرفت. او نظریه‌ی دیگری ارائه داد و به صراحت دو نظریه‌ی افراطی و تفریطی را مردود دانست و گفت: کلام الاهی از نظر لفظ حادث است و اما از لحاظ معنا قدیم. در نتیجه او به کلام لفظی و نفسی قایل شد و با ارائه‌ی این نظریه به بسیاری از مناقشات متکلمان پایان داد. (ر.ک: اشعری، ۱۹۹۰: ۷۲ نیز: همو، ۱۹۵۵: ۴۶-۳۳). قشیری نیز آشکارا نظر خود را در باب کلام الاهی بیان نموده است. او در تفسیر آیه-ی: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل، ۴۰) می‌گوید: این آیه بر این مطلب دلالت می‌کند که قرآن مخلوق (=حادث) نیست. زیرا اگر مخلوق می‌بود می‌بایست «کن» مقول قول او باشد و آن قول نیز مقول قول دیگری باشد... و این مسأله منجر به تسلسل بی‌پایانی خواهد شد که نهایی بر آن متصور نیست (قشیری، بی تا، ج ۴: ۱۵۰) این شیوه‌ی استدلال همان شیوه‌ای است که اشعری در اللمع دنبال می‌کند (ر.ک: اشعری، ۱۹۵۵: ۳۳).

در قصیده الصوفیة نیز همین نظر را بیان کرده و گفته است:

و ما القرآن مخلوقاً حديثاً و فی انزاله بادٍ و قالاً

و قرآن حادث و آفریده نیست و در انزالش این امر آشکار است و قرآن بدان گویا است. در رساله نیز قدمت کلام الاهی را با این زبان بیان کرده است:

ابراهیم خواص گوید مردی را دیدم که او را صرع رنجه می‌داشت بانگ نماز اندر گوش وی گفتم. دیوی از اندرون وی آواز داد که دست بدار تا این را بکشم که او قرآن را مخلوق گوید (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۱).

سپس قشیری به مسأله‌ی تفکیک کلام لفظی و نفسی می‌پردازد و کلام لفظی (=حروف) را حادث می‌شمارد و نفسی را قدیم.^۸

ابن عطا گوید: چون خدای حروف را بیافرید او را پنهان داشت. چون آدم را بیافرید این سر در وی نهاد. و هیچ کس را از فرشتگان از آن سر خبر نداد. آن سر بر زبان آدم برفت از هر گونه و لغتهای گوناگون. او را خدای عز و جل صورتهای آفرید، آشکارا شد به قول ابن عطا که حروف مخلوق است (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۱) و بعد ادامه می‌دهد و می‌گوید: سهل بن

عبدالله می‌گوید: حروف زبان فعل است نه زبان ذات. به همین دلیل حروف فعلی است در مفعول و این تصریح به مخلوق بودن حروف است (قشیری، ۱۹۹۸: ۱۸).

رؤیت خدا هم بحث دیگری از مباحث علم کلام است که اشعری به تصریح قایل به رؤیت خدا در قیامت شده است و با استناد به آیه‌ی: «وَجِئُوا يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةً أَلِيَّ رِبِّهَا نَاضِرَةً» (قیامه، ۲۳-۲۲) و روایت «تروان ربکم کما تروان القمر لیلہ البدر لا تضارون فی رؤیتہ» معتقد است که خدا را در قیامت می‌توان دید (ر.ک: اشعری، ۱۹۹۷: ۶۴ نیز: اشعری، ۱۹۵۵: ۶۱).

قشیری نیز مطابق با نظر اشعری قایل به رؤیت خدا است:

سهل بن عبدالله گوید: مؤمنان به خداوند خویش نگران باشند به چشم سر و احاطت و ادراک نبود (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۷).

در بخش دیگری از کتاب رساله از زبان سهل بن عبدالله همین نظر آمده است (همان، ۱۳۷۴: ۵۱۶). در قصیده‌ی صوفیه نیز آمده است:

یراه المؤمنون بغير شكٍ
و لم یوجب له وصفاً محالاً

«بدون شک همه‌ی مؤمنان او را می‌بینند و لازم نیست وصف باطلی برای او بشود» قشیری در تفسیر آیه‌ی مورد استناد اشعری برای رؤیت خدا (=قیامه، ۲۳) بر نظر اشعری پای می‌فشارد و چنین بیان می‌کند:

کلمه‌ی نظر که با «الی» مقرون باشد و مضاف به «وجه» بشود کاربردی جز رؤیت ندارد. و خداوند در قیامت کاری می‌کند که نیکان او را بنگرند (قشیری، بی‌تا، ج ۸: ۴).

۳. افعال الاهی: از دیگر مسائلی که در میان متکلمان همواره جدالهای فراوانی برانگیخته است، مسأله‌ی افعال انسان است. این مسأله که از مهم‌ترین مسایل مربوط به افعال الاهی است در باب قضا و قدر (=جبر و اختیار) مجال طرح پیدا می‌کند. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری بشر از آغازین روزهای حیات او بوده است. اینکه ما انسانها در انجام افعال خود مختاریم یا مجبور؟ پرسش بنیادین و ریشه‌ای بوده که در همه‌ی اعصار و قرون رایج بوده است. قبل از اشعری این پرسش نیز همچون مسأله‌ی کلام الاهی دو پاسخ افراطی و تفریطی پیدا کرد: جبریّه معتقد به جبر مطلق بودند و قدریه هم قایل به اختیار مطلق. اما با ظهور ابوالحسن اشعری که به دنبال راه میانه‌ای بود، نظریه‌ی کسب را مطرح ساخت. و گفت انسان خالق نیست بلکه کاسب است (اشعری، ۱۹۵۵: ۶۹) نظریه کسب

مربوط به همه‌ی اشاعره نیست بلکه برخی از آنان از جمله امام الحرمین، نظریات دیگری نیز ارائه کرده‌اند (ایجی، ۱۹۹۷، ج ۳: ۲۰۸).

قشیری نیز در آثار خود به این مسأله اشاره دارد و به وضوح نظر خود را بیان کرده است. در قصیده‌ی صوفی گفته است:

یخلقُ فعلنا خیراً و شرّاً سداداً أو فسداداً أو خبالاً

... و لیس الکسبُ موجب ما یلاقی و لا لجزاءٍ مولانا اعتدالا

فلا قدرُ و لا فی الدین جبرٌ بلی کسبُ شرحتُ به مقالا

«خداوند همه‌ی افعال خیر و شر ما را آفریده است، فعلهای محکم و فساد در کاستی و نقصان. کسب موجب آنچه که برای بشر پیش می‌آید، نیست، اعمال و کردار ما شایسته‌ی پاداش خداوند نیست. در دین نه قدر هست و نه جبر بلکه کسب است که آن را تشریح کردم.»

علاوه بر قصیده‌ی صوفیه، در نامه‌ی شکایت اهل سنت هم بدین مسأله اشاره کرده و بر مبنای روایتی، قدریان را مجوسان امت نامیده است (احمدی، ۱۳۸۹: ۲۲). در رساله‌ی قشیری نیز مسأله‌ی خلق افعال را بیان کرده و از زبان صوفیان خدا را خالق افعال و بندگان را کاسب دانسته است:

واسطی گوید: چون ارواح و اجساد به خدای قایم شدند و بدو پیدا آمدند نه به ذات خویش، همچنین خطرات و حرکات بدو قایم‌اند نه به ذات خویش از بهر آنک خطرات و حرکات فروغ ارواح و اجساداند و پیدا گشت بدین سخن که کسب بنده، خدای آفریند و همچنانکه جواهر را جز خدای نیافریند جزو کس اعراض نتواند آفرید (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۷).

بر همین اساس است که قشیری جهد و تلاش را در تغییر قسمتها و تقدیرها بر نمی‌تابد و می‌گوید:

واسطی گوید: قسمتها کرده است و صفتهاست پیدا کرده، چون قسمت کرده شد، به سعی و حرکت چون توان یافت (همان، ۱۸)

نیز گوید:

از ذالنون مصری همی آید که کسی نزدیک وی آمد که مرا دعا کن. گفت: اگر تو را قوی کرده‌اند اندر عالم غیب به صدق توحید، بس دعای مستجاب که تو را برفته است اندر سبقت، و اگر به خلاف این است؛ فریاد غرقه شده را چون رهاند(همان، ۱۸)

او با تعریضی معتزلی‌ها را که قایل به خلق افعال به وسیله‌ی انسان هستند، در کنار فرعون ذکر کرده و گفته است: اگر فرعون آشکارا ادعای خدایی کرد، معتزله نهانی چنین ادعایی نمودند:

واسطی گوید: فرعون دعوی خدایی کرد آشکارا و گفت: انا ربکم الاعلی و معتزله پنهان دعوی خدایی کردند و گفتند ما هر چه خواهیم توانیم کرد(همان، ۱۸).

ایمان نیز از دیگر مسایلی است که در میان متکلمان اسلامی نظرهایی را برانگیخته است. قشیری در این مسأله، همانند اشعری بر این باور است که ایمان در دل جای می‌گیرد و به معنی تصدیق و پذیرش قلبی است(احمدی، ۱۳۸۹: ۲۴).

ابوعبدالله خفیف گوید: ایمان باورداشتن است به دل بدانچه حق او را بیگاهانند از غیبها(قشیری، ۱۳۷۴: ۱۶).

ایمان گوهری است که در دل جای می‌گیرد و اعمال به جوارح ثمره و میوه‌ی آن است. اقرار به لسان هم از نظر اشعری به شرط گرفته نشده است.

نتیجه گیری

بر اساس آنچه آمد، اندیشه‌های ابوالقاسم قشیری و میزان علاقه مندی او به مشرب فکری اشعری بر ما آشکار می‌شود. او در امهات مسایل کلامی چون: ذات خدا، صفات خدا، رؤیت الاهی، کلام الاهی، قضا و قدر(= جبر و اختیار) و ایمان، همان رأی و نظر را دارد که ابوالحسن اشعری داشته است. اما رأی او در برخی از صفات خبریه چون: وجه و یدین و ضحک و نزول و اصبعین و مجیء - غیر از مسأله‌ی عرش و استوا- با رأی اشعری یکی نیست. این اختلاف مشی به نظر نگارنده ناشی از اندیشه‌های ابومنصور ماتریدی در حوزه‌های خراسان آن روزگار بوده است. در مسأله‌ی راه‌های شناخت خدا هم نظر ابوالقاسم قشیری غیر از نظر اشعری و متکلمان دیگر است. اولاً قشیری به جای کلمه‌ی اثبات از کلمه‌ی معرفت(=شناخت) استفاده می‌کند و ثانیاً معتقد است که هیچ یک از ابزار بشری

قادر به شناخت خدا نیستند. و از منظر او شناخت خدا قلبی است و نه عقلی و نقلی. این شیوهی نگرش نیز منبعث از اندیشه‌های صوفیانه و عارفانه‌ی قشیری است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. استاد امام رضی الله عنه از جمله بزرگان وقت خویش بوده است در علم و معاملت، چنانکه رجوع جمله باز وی بوده است. و به همه زبان‌ها از انواع اهل علم، محمود بود و مقبول جمله عالم، و در جمله، انواع علوم که متداول است در میان خلق از فقه و کلام و اصول و معرفت حدیث و تفسیر قرآن و نحو و عربیت و نثر و نظم و غیر آن، امام بود و در همه متبحر شده و تصانیف نیکو او را میسر شده، و در شرق و غرب منتشر و مقتدی، و امامان وقت که بوده‌اند از تصانیف او، فائده گرفته‌اند (دیباچه ترجمه رساله‌ی قشیری، ۱۳۷۴: ۲).

۲. بنا بر آنچه گفته شده است، واقعه در رابطه با تعصبات مذهبی میان اشاعره و معتزله بوده است. طغرل بیک خود فردی مسلمان و خیر بود، اما وزیر او، عمید الملک ابونصر کندری، معتزلی متعصبی بود که سب شیخین و سایر صحابه را روا می‌داشت. در آن روزگار، ابوسهل بن موفق، یکی از رجال طبقه‌ی چهارم شافعیه، در نیشابور می‌زیست و در بین مردم اعتبار و نفوذی زایدالوصف داشت. ثروتمندی بخشنده بود که منزلش محل گفتگوی دانشمندان و دیدار ائمه فریقین بود. کندری از ترس آنکه مبادا مقام وزارت به او تفویض گردد، پیش سلطان از وی بدگویی می‌کرد. ابوسهل مذهب اشعری داشت و در تبلیغ آن می‌کوشید. کندری به لطایف الحیل موفق شد حکم سب مبتدعین را از سلطان بگیرد. او با استفاده از این فرصت، اشاعره را به جرگه‌ی آنها پیوست. در نتیجه انواع حقارتها و اهانتها متوجه آنان شد، علمای اشعری از وعظ و تدریس منع شدند و از ایراد خطبه‌ی جمعه عزل گردیدند (ر. ک. به: رضایتی، ۱۳۸۴: ۳-۴). ابوالقاسم قشیری نامه‌ی مفصلی به اقصی نقاط عالم اسلامی فرستاد و در آن به تمام شبهات طرح شده به وسیله‌ی کندری و هم‌کیشان او در باره اشعری پاسخ داد. این نامه را که سبکی در طبقات الشافعیه به طور کامل ثبت کرده، توسط نگارنده ترجمه شده است (ر. ک: احمدی، ۱۳۸۹: ۲۳ به بعد).

۳. برای مثال: در آغاز ورود شیخ ابوسعید ابوالخیر به نیشابور، بنا به روایات، قاضی صاعد و ابوبکر اسحاق کرامی، علیه وی محضری ترتیب می‌دهند و به سلطان غزنین می‌فرستند تا درباره‌ی او کسب تکلیف کنند که: « اینجا (=نیشابور) مردی آمده است از میهنه و دعوی صوفی می‌کند و مجلس می‌گوید و بر سر منبر بیت می‌گوید تفسیر و اخبار نمی‌گوید و پیوسته دعوتهای با تکلف می‌کند و سماع می‌فرماید و جوانان رقص می‌کنند... و خلق به یک بار روی به وی نهاده‌اند و گمراه می‌گردند و بیشتر عوام در فتنه افتاده‌اند اگر تدارک این نفرمایند زود خواهد بود که فتنه‌ای عام ظاهر شود.» و از غزنین جواب می‌رسد که: «ائمه‌ی

فریقین، شافعی و ابوحنیفه، بنشینند و تفحص حال او بکنند و آنچه از مقتضای شرع بر وی متوجه شود، بر وی برانند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۶۳ نیز: ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۷۶: ۵۸).

۴. لازم به ذکر است که ما در این پژوهش رأی و نظر فلاسفه را ذکر نمی‌کنیم و نظریات گوناگون آنها را در این رابطه نمی‌کاویم.

۵. این بخش از سخن قشیری بسیار نزدیک به ابیات ذیل از حدیقه‌ی سنایی است:

صمد است و نیاز از او مخذول	احد است و شمار از او معزول
آن صمد نه که حس شناسد و وهم	آن احد نه که عقل شناسد و فهم
یکی اندر یکی یکی باشد	نه فراوان نه اندکی باشد
هرگز اندر یکی غلط نبود	در دویی جز بدو سقط نبود
جسم چند و چرا و چون را هین	به چراگاه دیده بر ز یقین
ذات او بر ز چندی و چونی	نه بزرگیش هست از افزونی
هل و من گفتن اندرو جایز	از پی بحث طالب و عاجز
چند و چون و کجا و کی و کو	کس نگفته صفات مبدع هو
یک غلام است خانه‌زاد از لاش	... در ازل بسته کی بود عملش
که مکان خود مکان ندارد هم	کی مکان باشدش ز بیش و ز کم
آسمان گر، خود آسمان چه کند	با مکان آفرین، مکان چه کند

سنایی، ۱۳۷۴: ۶۴

۶. این عبارت به زبان عربی در کتاب مصباح‌الهدایه نیز آمده است (ر.ک: کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۹).

۷. نظر قشیری در باره‌ی برخی از صفات خبریه خیلی نزدیک به حکیم سنایی غزنوی است. او نیز برخی از صفات خبریه را تأویل کرده می‌گوید:

آمدن حکمش و نزول عطاش	ید او قدرت است، وجه بقاش
اصبعینش، نفاذ حکم و قدر	قدمینش جلال قهر و خطر

سنایی، ۱۳۷۴: ۶۴

البته سنایی در مورد عرش و استوا همان نظر اشعری و قبل از او مالک بن انس و امام احمد حنبل را پذیرفته است:

بسته‌ی استوا علی العرشی	ای که در بند صورت و نقشی
در خور عز لا یزاله نیست	صورت از محدثات خالی نیست

سنایی، ۱۳۷۳: ۶۵

۱. از آنجا که ترجمه‌ی رساله‌ی قشیری از نظر ترجمه دارای نواقص و کاستی‌های فراوانی است، تمامی این مطلب در نسخه‌ی ترجمه نیامده و با مراجعه به اصل رساله‌ی قشیری (متن عربی) به صورت کامل روایت شد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن خلکان، محمد بن ابی بکر، *وفیات الاعیان*، (۱۹۶۸)، تصحیح: احسان عباس، بیروت، دارالثقافه.
۳. احمدی، جمال، *بررسی اندیشه‌های کلامی در آثار سنایی*، (۱۳۸۶) رساله‌ی دکتری دفاع شده در دانشگاه یزد.
۴. احمدی، جمال، *بررسی تطبیقی ترجمه‌ی رساله‌ی قشیری با متن عربی*، (۱۳۸۹)، طرح پژوهشی خاتمه یافته در دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنجند.
۵. امین، احمد، *ضحی الاسلام*، (۲۰۰۴)، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. اشعری، ابوالحسن، *الابانه عن اصول الدیانة*، (۱۹۹۰)، تصحیح: بشیر محمد عیون، دمشق، مکتبه دار البیان.
۷. اشعری، ابوالحسن، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، (۱۹۵۵) تصحیح: حموده غرابه، مصر، مطبعه مصر.
۸. ایجی، عضدالدین، *کتاب المواقف*، (۱۹۹۷)، تصحیح: عبدالرحمان عمیره، بیروت، دارالجلیل.
۹. باقلانی، ابوبکر، *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، (۱۹۸۷)، تصحیح: عماد الدین حیدر، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه.
۱۰. بسیونی، ابراهیم، *الامام قشیری حیات و تصوفه و ثقافته*، (بی تا)، قاهره، مکتبه الآداب.
۱۱. تفتازانی، سعد الدین، *شرح المقاصد*، (۱۹۸۹)، بیروت، عالم الکتب.
۱۲. جرجانی، میر سید شریف، *تعریفات*، (۱۳۷۷)، ترجمه: حسن سید عرب و سیما نوربخش، تهران، فرزانه.

۱۳. جمال الدین لطف الله بن ابو سعید، *حالات و سخنان ابوسعید*، (۱۳۷۶)، تصحیح: محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
۱۴. دادبه، اصغر، *فخر رازی*، (۱۳۷۴)، تهران، طرح نو.
۱۵. الذهبی، ابو عبدالله، *سیر أعلام النبلاء*، (۲۰۰۴)، تصحیح: حسان عبدالمنان، بیت الفکار الدولیه.
۱۶. رضایتی، محرم، *تحقیق در رساله قشیریه*، (۱۳۸۴)، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۷. زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، (۱۹۹۹)، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۸. السبکی، تاج الدین بن علی بن عبدالکافی، *طبقات الشافیه الکبری*، (۱۴۱۳)، تحقیق: محمود محمد الطناجی، بی جا، دار النشر والتوزیع.
۱۹. سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، (۱۳۷۷)، تهران، صراط.
۲۰. السمعی، عبدالکریم منصور التیمی، *الانساب*، (۱۹۸۸)، تحقیق و تعلیق: عبدالله عمر البارودی، بیروت، دارالجنان.
۲۱. عبدالجبار احمد همدانی، *شرح اصول الخمسه*، (بی تا)، بیروت، دار احیا التراث العربی.
۲۲. غزالی، امام محمد، *احیاء علوم الدین*، (۱۳۸۴)، ترجمه: مؤیدالدین خوارزمی، تصحیح: حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۳. غزالی، امام محمد، *اعترافات*، (۱۳۴۹)، ترجمه: زین الدین کیایی نژاد، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
۲۴. غزالی، امام محمد، *الجام العوام عن علم الکلام*، (۱۹۸۵)، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۵. غزالی، امام محمد، *تهافت الفلاسفه*، (۱۳۸۲)، ترجمه: علی اصغر حلبی، تهران، جامی.
۲۶. قشیری، ابوالقاسم، *الرساله القشیریه*، (۱۹۹۸)، تصحیح: خلیل المنصور، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۷. قشیری، ابوالقاسم، *رساله قشیریه*، (۱۳۷۴)، ترجمه: ؟، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۸. قشیری، ابوالقاسم، *التصیفة الصوفیه*، (۱۳۸۴)، مندرج در: تحقیق در رساله قشیریه، تهران، انجمن آثار و مفاخر، ۳۰۳-۳۰۴.

۲۹. قشیری، ابوالقاسم، *تفسیر لطایف الاشارات*، برگرفته از : www.altafsir.com
۳۰. کاشانی، محمود، *مصباح الهدایه*، (۱۳۶۹)، تصحیح: جلال الدین همایی، تهران، هما.
۳۱. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، (۱۳۶۹)، تهران، صدرا.
۳۲. منور، محمد، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید*، (۱۳۷۶)، تصحیح: محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.

