

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی آرای کلامی قاضی بیضاوی در تفسیر انوار التنزیل و اسرار التأویل

دکتر هادی رضوان *

چکیده

علامه مفسر قاضی ناصرالدین أبو الخیر (أبو سعید) عبدالله بن عمر بن علی بیضاوی شیرازی از دانشمندان بزرگ قرن نهم هجری است. او در بیشتر دانش‌های زمان خود از جمله فقه، اصول، بلاغت، منطق، حکمت و کلام سرآمد و مورد توجه طالبان علم بود. آن گونه که سبکی در طبقات خود می‌گوید که بیضاوی عهده‌دار منصب قضاوت در شیراز بوده است.

بیضاوی در علوم مختلف دارای تألیفاتی است؛ کتاب *المنهاج* و شرح آن در اصول فقه، *الطوالع* در کلام و *انوار التنزیل و اسرار التأویل* در تفسیر از مهم‌ترین آنهاست. برخی تفسیر بیضاوی را مختصر تفسیر کشاف زمخشری دانسته‌اند. اگر چه بیضاوی در تفسیر خود تقریباً تمام مطالب زمخشری را به خلاصه بیان کرده است، اما هر جا که احساس نیاز کرده آرا و دیدگاه‌های خود را نیز به آن افزوده است.

بیضاوی در مسائل کلامی، همچون متکلمی با مشرب اشعری ظاهر می‌شود و به نقد آرای اعتزالی زمخشری می‌پردازد؛ او اگر چه در برخی موارد نظر کلامی زمخشری را تأیید می‌کند، اما تقریباً در تمام آیاتی که محل نزاع اهل کلام است به تقریر مذهب اهل سنت و مذهب اعتزال و گاه سایر مذاهب کلامی پرداخته و سپس عقیده کلامی اشعری را ترجیح می‌دهد. به عنوان مثال او در تفسیر آیات ۲ و ۳ سوره بقره به گونه‌ای

hrezwan@uok.ac.ir
تاریخ پذیرش: ۸۹/۷/۱

* عضو هیئت علمی دانشگاه کردستان
تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۲۳

تقریباً تفصیلی به بیان معنی ایمان و نفاق نزد اهل سنت و معتزله و خوارج می‌پردازد و در پایان دیدگاه اشاعره را برای خود بر می‌گزیند. یا در تفسیر (و مما رزقناهم ینفقون) از مصادیق کلمه (رزق) سخن می‌گوید و نظرات اشاعره و معتزله را بیان می‌کند و حتی برای اثبات نظر خود استدلال می‌کند.

اشارات کلامی بیضاوی در (أنوار التنزیل) به تمامی صریح نیست، او گاه مسئله مختلف فیه کلامی را زیر الفاظ و عبارات پنهان می‌سازد و در واقع به تعریض از خلافتی کلامی سخن می‌گوید.

اگر چه هدف بیضاوی از نوشتن تفسیر خود تنها تبیین عقاید کلامی نیست و اگر چه او علاوه بر کشف از تفاسیر دیگری چون تفسیر فخر رازی و راغب اصفهانی سود جسته است، اما آن گونه که خود در مقدمه تفسیر اشاره می‌کند، بیان آرای مختلف کلامی و تبیین آنچه خود به آن عقیده دارد - و به گفته خود او آن را عاری از اضلال می‌داند - از اساسی ترین اهداف اوست.

واژگان کلیدی: تفسیر بیضاوی، کلام، تفسیر، معتزله، اشاعره.

مقدمه

علم کلام، اصولی است که در احوال امور عامه و جوهر و عرض و ذات واجب الوجود به بحث و تحقیق می‌پردازد؛ برخی از این امور بالذات نیازمند سمع نیست که در اصطلاح به آن الهیات می‌گویند و برخی دیگر از آن جهت که به امور دین تعلق دارد نیازمند سمع است که آن را سمعیات می‌نامند.

سمعیات در ذات خود نیازمند کتاب و سنت‌اند و عقلیات هم در مقایسه و موازنه امور از آن دو بی‌نیاز نیستند، زیرا عقل در معرض خطاهای حسی و وهمی است (رک. باقر، ج ۱، ص ۷۷-۷۹).

این تعریف اهمیت آیات نور بخش قرآن کریم را در علم کلام روشن می‌سازد. به همین دلیل از یک سو آثار متکلمان اسلامی آکنده از استدلال به آیه‌های قرآنی است و از سوی دیگر مفسرانی که در علم کلام صاحب نظر بوده‌اند به تفسیر خود صبغه‌ای کلامی بخشیده‌اند. از جمله این مفسران، قاضی بیضاوی شیرازی است.

او قاضی القضاة ناصرالدین أبو الخیر عبدالله بن عمر بن محمد بن علی بیضاوی شافعی و از سرزمین فارس است. در شیراز عهده‌دار منصب قضاوت بود و در شهر تبریز وفات یافت. سال وفات او را برخی ۶۸۵ و برخی ۶۹۱ هجری نوشته‌اند (الذهبی، ص ۱۹۶). از مهم‌ترین تألیفات او کتاب المنهاج و شرح آن در اصول فقه، کتاب الطوالع در علم کلام و أنوار التنزیل و أسرار التأویل در تفسیر است (همانجا).

بیضاوی در تفسیر خود از مفاتیح الغیب فخررازی، کشف زمخشری و تفسیر راغب اصفهانی بهره گرفته است و نکته‌ها و لطایف و استنباطات دقیق فراوانی نیز به آن افزوده است (مطهری، ص ۴۱۳-۴۱۲؛ الذهبی، ص ۱۹۶). گاه قرائت‌های مختلف را بررسی کرده و گاه از مسائل صرفی و نحوی سخن به میان آورده و البته در آیات احکام از ذکر مسائل فقهی غافل نبوده است. بیضاوی در این میان بیشتر از همه از کشف زمخشری تأثیر پذیرفته است، تا آنجا که برخی تفسیر او را مختصر الکشاف نامیده‌اند (الاسنوی، ص ۹۳).

تفسیر زمخشری تأثیر شگرفی بر علم بلاغت نهاد و همین باعث شد تا بسیاری از مفسران بعد از او از آراء و نظرات او در کتاب‌های خود سخن به میان آوردند و حتی عین گفته‌های او را نقل کنند.

بیضاوی با آنکه به شدت از زمخشری متأثر بوده و حتی احادیث او را در سوره‌ها را نیز - که به گفته اهل حدیث بیشتر از موضوعات است - به تبعیت از او نقل کرده، در مسائل کلامی گرایش‌های اعتزالی زمخشری را به خوبی دریافته و به نقد و رد آن پرداخته است. این قاضی اشعری مشرب اگر چه گاه نظرات کلامی زمخشری را تأیید می‌کند، اما در بیشتر موارد پس از تقریر مذهب اشاعره و معتزله، دیدگاه کلامی اشاعره را ترجیح می‌دهد، این امر بر اهمیت تفسیر بیضاوی افزوده است. آری تفسیر بیضاوی تنها خلاصه کشف نیست، بلکه یک کلام تطبیقی موجز نیز به شمار می‌آید.

نویسنده این مقاله کوشیده است با جستجوی در این تفسیر، مهم‌ترین و بارزترین دیدگاه‌های کلامی قاضی بیضاوی را در این اثر مهم و تأثیرگذار بررسی و پژوهش کند.

حقیقت ایمان

ایمان از جمله مسائل مهم مورد نزاع میان متکلمان است. ایمان در اصطلاح شرع تصدیق

است به آنچه که بالضروره از اصول دین محمد(ص) شمرده می‌شود، همچون توحید، نبوت، بحث و جزا (البیضاوی، ج ۱، ص ۵۳) و امامت (الحسنی، ص ۲۲۰). این تعریف مورد توافق تمام اهل کلام است، که البته اهل سنت امامت را جزو آن موارد نمی‌دانند، اما اینکه مسمای ایمان اصطلاحی همان اعتقاد و تصدیق است و یا باید اقرار و عمل به مقتضای آن را نیز به آن افزود، مسئله‌ای است که متکلمان مسلمان در آن اختلاف کرده‌اند. برخی همچون ابوالحسن اشعری و ابو منصور ماتریدی و فخر رازی معتقدند که ایمان همان تصدیق است (پرهاروی، ص ۳۹۹)، و اقرار زبانی برای فرد قادر، شرط ایمان است نه رکن آن (المدرس، ص ۴۷)، زیرا فقط در صورت اقرار، احکام اسلامی بر فرد اجرا می‌شود (السعدی، ص ۱۶۵). به عقیده این گروه اعمال، نه رکن ایمان است و نه شرط آن (المدرس، ص ۴۷). اشعری با اشاره به آنکه معنی لغوی ایمان به اتفاق تمام اهل کلام تصدیق است، می‌گوید این معنی بعد از ورود شرع هم ثابت می‌ماند و ایمان همان تصدیق قلبی است و اقرار به زبان همراه انکار قلب ایمان به حساب نمی‌آید (ابن فورک، ص ۱۵۲). به نظر او ایمان زیادت می‌یابد اما نقصان نمی‌پذیرد و مکلف یا مؤمن است و یا کافر و هیچ حد وسطی وجود ندارد؛ فسق کفر نیست و ایمان را نفی نمی‌کند (همان، ص ۱۵۷). این در حالی است که همو در کتاب *الابانه* نظر دیگری دارد، آنجا که می‌گوید ایمان قول و عمل است و زیادت و نقصان می‌پذیرد (الأشعری، ص ۴۹). چنین نظراتی در کتاب باعث شده تا در نسبت این کتاب به اشعری اختلاف پدید آید، برخی معتقدند که این کتاب از آخرین نوشته‌های اشعری است و او در آن از عقاید پیشین خود باز گشته است؛ برخی دیگر هم آن را کتابی ساختگی و منحول می‌شمارند (رک. بدوی، ص ۵۱۸-۵۱۵). در نظر فخر رازی و بسیاری از متکلمان زیادت و نقصان پذیرفتن ایمان فرع تفسیر ایمان است؛ اگر ایمان را تصدیق قلبی بدانیم زیادت و نقصان نمی‌پذیرد و اگر مراد اعمال باشد قابل زیادت و نقصان است (الایجی، ص ۳۸۸). بیشتر امامیه نیز عقیده دارند که ایمان همان تصدیق قلبی است و اقرار زبانی جزئی از حقیقت آن نیست و هیچکدام از آنان عمل صالح و ترک محرمات را از ارکان ایمان نمی‌دانند (الحسنی، ص ۲۲۱). از طرفی لفظ ایمان نزد امامیه با اسلام مترادف است (آل کاشف الغطاء، ص ۱۳۳). اما خواجه نصیر الدین طوسی از متکلمان امامیه معتقد است که ایمان تصدیق قلبی و اقرار زبانی است و تنها تصدیق کافی نیست؛

کفر عدم ایمان است و فسق خروج از طاعت خدا همراه با ایمان می‌باشد، پس فاسق مومن است زیرا تعریف ایمان در مورد وی صدق می‌کند (الطوسی، ص ۱۵۹).

جمهور فقها و از جمله ابوحنیفه عقیده دارند که ایمان عبارت است از تصدیق و اقرار (پرهاروی، ص ۳۹۹). این گروه اعمال را رکن اصلی ایمان نمی‌دانند اما معتقدند که ایمان کامل نیازمند عمل صالح نیز هست (السعدی، ص ۱۶۵). معتزله و خوارج می‌گویند: ایمان تصدیق قلبی، اقرار و عمل به ارکان است و کسی که یکی از ارکان اسلام را ترک کند یا مرتکب کبیره‌ای شود یا کافر است یا مسلمان نیست (پرهاروی، ص ۳۹۹؛ السعدی، ص ۱۶۵)، خوارج چنین شخصی را کافر و معتزله در مرتبه‌ای میان ایمان و کفر می‌دانند (رک. الأسد آبادی، ص ۱۰۰).

قاضی بیضاوی در تفسیر آیه (الذین یؤمنون بالغیب) (بقره/۳) پس از تعریف اصطلاحی ایمان، دیدگاه‌های مختلف کلامی را در این زمینه ذکر می‌کند؛ ایمان نزد جمهور محدثان و معتزله و خوارج مجموع اعتقاد حق و اقرار و عمل به مقتضای آن اعتقاد است، آنکه در اعتقاد خللی وارد سازد کافر و آنکه عمل را مختل نماید فاسق و نزد خوارج کافر است؛ این در حالی است که معتزله چنین شخصی را نه کافر می‌دانند و نه مؤمن (رک. البیضاوی، ج ۱، ص ۵۵-۵۳).

بیضاوی پس از نقل این نظرات، رأی اشاعره را ترجیح می‌دهد و ایمان را تصدیق تنها می‌داند، زیرا خداوند در موارد متعدد ایمان را به قلب نسبت داده است و می‌فرماید: (أولئك كتب فی قلوبهم الايمان) (مجادله/۲۲)، (و قلبه مطمئن بالإيمان) (نحل/۱۰۶)، (ولم تؤمن قلوبهم) (مائده/۴۱)، (و لما یدخل الإیمان فی قلوبکم) (حجرات/۱۴). علاوه بر آن بارها عمل صالح بر ایمان عطف شده و یا ایمان با معصیت همراه گشته است، مانند: (یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی) (بقره/۱۷۸)، (وإن طائفتان من المؤمنین اقتتلوا) (حجرات/۹)، (الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم) (انعام/۸۲) (البیضاوی، بی تا، ج ۱، ص ۵۳-۵۵)، در این آیات کلمه‌های: القصاص، اقتتلوا و بظلم، دلیل بر معصیت است و در عین حال با ایمان مقارن شده است.

به نظر بیضاوی در زبان عربی نمی‌توان چیزی را بر خود آن چیز عطف نمود و به عبارتی عطف در آیاتی مانند (و بشر الذین آمنوا و عملوا الصالحات) (بقره/۲۵) نشانه مغایرت است و به همین دلیل ایمان غیر از عمل صالح است (همان، ص ۱۱۸).

بیضاوی در جای دیگر از مستمسک معتزله در این باب سخن می‌گوید و با شیوه‌ای علمی از موضع خود دفاع می‌کند. او در تفسیر آیه (یوم یأتی بعض آیات ربک لا ینفع نفساً ایمانها لم تکن آمنه من قبل أو کسبت فی ایمانها خیراً) (انعام/۱۵۸) ظاهر آیه را مؤید نظر اهل اعتزال می‌داند و می‌گوید: "معنی آیه آن است که ایمان در آن روز به حال کسی که قبلاً ایمان نیاورده و یا در ایمان خود هیچ خیری را کسب نکرده باشد سودی ندارد؛ و این دلیل است برای ادعای کسانی که ایمان بدون عمل را بی اعتبار می‌دانند" (البیضاوی، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۵) این معنی هنگامی موجه است که "کسبت" بر "آمنت" عطف شود؛ با چنین تقدیری ایمان به حال دو گروه در آن روز فایده‌ای ندارد: کسانی که قبل از آن روز ایمان نیاورده‌اند و کسانی که قبلاً ایمان داشته‌اند اما کار خیری کسب نکرده‌اند، قسم دوم عین ادعای معتزله است (احمدیان، ص ۵۲-۵۱).

بیضاوی برای حل این مشکل می‌گوید: "اشاعره که ایمان مجرد از عمل را معتبر می‌دانند می‌توانند فایده نداشتن ایمان بدون عمل را به همان روز تخصیص دهند؛ و این سخنی گزاف و از روی هوس نیست، زیرا از اصول مسلم زبان عربی است اگر "و" در سیاق نفی واقع شود به مانند نکره مفید عموم است و در نتیجه "و کسبت" که بر "آمنت" عطف شده و در سیاق نفی "لم تکن" واقع شده است به آن معنی است که ایمان برای کسی که این دو امر در او منتفی باشد سودی ندارد: "ایمان و کسب خیر در آن ایمان قبل از آن روز"، به حکم مفهوم، دو احتمال باقی است: ایمانی که در همان روز حادث شود و کسب خیر در ایمانی که در آن روز حادث شده است. این آیه فقط بر بی فایده بودن دو امر اخیر دلالت دارد و بر عدم نفع ایمان مجرد قبل از آن روز دلیل نیست (رک. البیضاوی، ج ۲، ص ۲۱۶؛ احمدیان، ص ۵۲-۵۱).

البته بیضاوی تنها به تأویل بسنده نمی‌کند و برای تقویت هر چه بیشتر ادعای اشاعره احتمالات دیگری را در آیه بررسی می‌کند؛ به یک احتمال تردید مکتسب از "و" می‌تواند برای اشتراط نفع به یکی از آن دو امر باشد (البیضاوی، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۵)، به این

معنی که مقصود از آوردن آن تنها بیان عموم نفی نیست، بلکه مفید بودن ایمان در آن روز مشروط به یکی از دو امر شده است و این بیان جز با آمدن آن دو امر امکان ندارد. به این ترتیب معنی آیه چنین است آن روز که برخی از نشانه های پروردگار تو فرا رسد ایمان حادث در آن برای کسی که دارای ایمان سابق همراه با خیر و نیز اصل ایمان در گذشته نبوده باشد، هیچ سودی ندارد. این بدان معناست که اگر نفسی یکی از این دو امر را دارا باشد برای او سودمند است؛ این مطلب ادعای اشاعره را مبنی بر آنکه ایمان تنها تصدیق قلبی است ثابت می کند (احمدیان، ص ۵۲-۵۱).

بیضاوی در تفسیر (و ما هم بمؤمنین) (بقره ۸) ادعای کرامیه را هم واهی و بی اساس می داند؛ آنان عقیده دارند ایمان تنها اقرار است (پرهاروی، ص ۳۹۹)، اگر چه با تصدیق قلبی همراه نباشد. به نظر بیضاوی طبق این آیه کسی که ادعای ایمان کند و عقیده قلبی او با آنچه می گوید منافات داشته باشد مؤمن نیست (البیضاوی، ج ۱، ص ۷۹).

صفات خداوند

همه متکلمان و حکما در این امر اتفاق نظر دارند که خداوند متعال عالم، قادر، مرید و متکلم و همچنین دارای بقیه صفات (ثبوتیه ذاتیه) است، اما نظری های جداگانه ای را در این زمینه ابراز داشته اند. حکما و معتزله می گویند صفات خداوند عین ذات او هستند و به عقیده جمهور متکلمان صفات خدا غیر خدایند. در این میان اشعری نظر سومی را پیشنهاد کرده و گفته است: صفات خدا نه غیر خدا هستند- آن چنانکه جمهور متکلمان گفته اند- و نه عین خدا هستند- آن طوری که حکما و معتزله گفته اند- بلکه صفات خدا (لا هو و لا غیره) نه عین خدا و نه غیر خدا می باشند (رک. التفتازانی، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ احمدیان، ص ۳۰۳-۲۹۸).

البته اینکه منظور از عین بودن و غیر بودن صفات چیست و چگونه باید شائبه حدود ذات و یا تعدد قدما را زد یا (لا هو و لا غیره) را با چه تأویلی صحیح شمرده اند، خود مباحث مفصل و جداگانه ای می طلبد و در حقیقت بحث پیرامون صفات خداوند از مهم ترین مباحث در عقاید کلامی است و منازعه ها و مشاجره های کلامی فراوانی را سبب شده است (الکلیپاگانی، ص ۷۳) و حتی به عقیده برخی علت آنکه این علم را کلام نام

نهاده‌اند اهمیت مبحث کلام خداوند است (المهاجر، ص ۸). آنچه در این مختصر مد نظر است، بیان دیدگاه قاضی بیضاوی در *أنوار التنزیل* است.

بیضاوی در تفسیر خود اشارات متعددی به مسئله صفات دارد و به طور کلی آرای اشاعره را در این خصوص تأیید می‌کند و آیات قرآنی را با تفکر اعتزالی در تضاد می‌بیند. بیضاوی در تفسیر آیه (ولقد جئناهم بكتاب فصلناه علی علم) (أعراف/۵۲) می‌گوید: "این آیه دلیل است بر آنکه خداوند عالم است با صفت علم" (البیضاوی، ج ۳، ص ۱۱)، منظور بیضاوی از این گفته آن است که خداوند با علمی زائد بر ذات خود عالم است نه آن گونه که حکما و معتزله می‌گویند، زیرا آنان علم خدا را عین ذات او می‌دانند. او در تفسیر (الله لا إله الا هو الحی القيوم) (بقره/۲۵۵) تمام صفات حقیقی و از جمله حیات را برای خداوند واجب و زوال ناپذیر می‌داند، زیرا قوه و امکان نسبت به ذات خداوندی ممتنع است (همان، ج ۱، ص ۲۵۷).

بیضاوی خداوند را عالم به تمام کلیات و جزئیات می‌داند و در ذیل آیه (إن الله لا یخفی علیه شیء فی الأرض و لا فی السماء) (آل عمران/۵) می‌گوید: "خداوند هر چیز موجود در عالم را می‌داند اعم از آنکه کلی باشد یا جزئی، کفر باشد یا ایمان" (همان، ج ۲، ص ۳). منظور بیضاوی آن است که خداوند بر کلیات بر وجه کلی و بر جزئیات بر وجه جزئی آن آگاه است. در واقع این گفته او ردی است بر نظر فلاسفه؛ به عقیده آنان خداوند بر جزئیات نیز به وجه کلی آگاه است: بیضاوی این سخن را نفی علم جزئی از خداوند می‌داند (رک. باقر، ج ۲، ص ۲۶۸).

بیضاوی در زمینه اسمای خداوند قائل به توقیف است. متکلمان در مورد اطلاق اسمای برگرفته از صفات و افعال خدا بر او اختلاف نظر دارند. کرامیه و معتزله عقیده دارند که اگر عقل بر اتصاف خداوند به صفتی وجودی و یا سلبی دلالت کند، می‌توان از آن صفت اسمی برگرفت که مبین آن باشد. نظر باقلانی نیز همین است؛ اشعری و بیشتر پیروان او معتقد به توقیفی بودن اسماء و صفات خداوند هستند، اما غزالی تنها توقیفی بودن اسماء را می‌پذیرد (رک. البیضاوی، حاشیه کازرونی، ج ۱، ص ۱۴۰). منظور از توقیف آن است که اطلاق اسم و یا صفتی خاص بر خداوند مستلزم ورود آن در منابع شرعی است.

بیضاوی در تفسیر آیه (و علم آدم الأسماء کلها) (بقره/۳۱) توقیفی بودن اسماء را می‌پذیرد و می‌گوید: اگرچه می‌توان تعلیم را به خداوند نسبت داد، اما اطلاق لفظ (معلم) بر او جایز نیست، زیرا این لفظ مختص کسی است که پیشه‌اش تعلیم باشد (البیضاوی، ج ۱، ص ۱۴۰). او در تفسیر آیه (ولله الأسماء الحسنی فادعوه بها) (اعراف/۱۸۰)، بر توقیفی بودن اسمای خداوند تأکید می‌کند، زیرا در غیر این صورت ممکن است معنای فاسدی از اسم استنباط شود (رک. البیضاوی، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۴).

کلام الله، حادث یا قدیم؟

از جمله بحث انگیزترین مباحث علم کلام، بحث از کلام الله است. اگرچه معتزله در بسیاری از مباحث با دیگران اختلاف نظر داشتند، اما اختلاف و نزاع هنگامی به اوج خود رسید که معتزلیان مسئله خلق قرآن را مطرح کردند (الحسنی، ص ۱۶۰). دولتی شدن مکتب اعتزال در عصر مأمون و معتصم و واثق عباسی بر شدت این نزاعها افزود و این مسئله طوفان عظیمی از تفرقه و منازعه و داوری‌های خونین به پا کرد (رک. احمدیان، ص ۳۱۳).

معتزله گفته‌اند: کلام الله مخلوق خداست و صفت خدا نیست، آنها برای اثبات ادعای خود به دلایل عقلی و نقلی فراوانی متوسل شده‌اند. در مقابل، اشاعره در این خصوص قائل به تفصیل‌اند. آنها کلام الله را به اقسام ششگانه‌ای تقسیم می‌کنند و می‌گویند: به محض شنیدن کلام خداوند شش فقره کلام تحقق می‌یابد: کلام نفسی (به معنی گویای نفسی)، کلام نفسی (به معنی گویا بودن نفسی) کلام نفسی (به معنی گفته شده نفسی)، کلام لفظی (به معنی گویای لفظی)، کلام لفظی (به معنی گویا بودن لفظی) و کلام لفظی (به معنی گفته شده لفظی) (رک. باقر، ج ۱، ص ۳۲۷ و ج ۲، ص ۲۳۳-۲۳۲). پیروان مکتب اعتزال از آن شش فقره کلام مذکور تنها فقره ششم یعنی کلام لفظی به معنی گفته شده را قبول دارند و آن را حادث و مخلوق در جسمی مانند لوح المحفوظ یا مخلوق در جبرئیل و پیامبر می‌دانند؛ اما به عقیده اشاعره از آن شش فقره کلام مذکور، سه فقره کلام نفسی قدیم و ازلی هستند، با این تفاوت که کلام نفسی به معنی گویایی نفسی صفت حقیقی و قائم به ذات باری تعالی است و کلام نفسی به معنای گویا بودن نفسی و گفته شده نفسی

هر چند قدیم و ازلی هستند اما صفت حقیقی و قائم به ذات باری به شمار نمی آیند (رک. احمدیان، ص ۳۳۵).

قاضی بیضاوی هم با داشتن چنین تصویری از "کلام الله" به دفاع از اشاعره می پردازد و در تفسیر خود بارها از این اختلاف سخن می گوید.

او در تفسیر آیه (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخیر منها أو مثلها) (بقره/۱۰۶) می گوید: معتزله قائل به حدوث قرآن هستند، زیرا آنها تغییر و تفاوت ناشی از نسخ را از لوازم حدوث می پندارند، اما در واقع تغییر و تفاوت از عوارض آن معنای قدیم و قائم به ذات نیستند، بلکه از لوازم امور متعلق به آن معنی می باشند (البیضاوی، ج ۱، ص ۱۷۸).

بر پایه آنچه که قبلاً ذکر شد منظور از کلام بیضاوی آن است که این تغییرات و تفاوت هایی که در نسخ آیات الهی دیده می شود مربوط به سه قسم آخر اقسام ششگانه کلام است و متوجه سه قسم اول (کلام نفسی) نمی شود. بیضاوی در توضیح آیه (ولما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه) (اعراف/۱۴۳)، با ذکر روایتی که طبق آن موسی علیه السلام کلام خداوند را از تمام جهات می شنیده عقیده اشاعره را تکرار می کند و می گوید: این روایت به ما می فهماند که شنیدن کلام قدیم از جنس کلام محدثین نیست (البیضاوی، ج ۳، ص ۲۶).

بیضاوی در جای دیگر (همان، ج ۱، ص ۶۷) به یکی از قوی ترین دلایل معتزله اشاره می کند و می گوید: معتزله به آمدن افعال ماضی در قرآن احتجاج می کنند و وجود فعل ماضی در قرآن را دلیل حدوث آن می دانند، زیرا خبر با صیغه ماضی دلیل تقدم وقوع مخبر عنه از لحاظ زمانی است و هر آنچه که از لحاظ زمانی بر دیگری مؤخر باشد حادث است و صیغه های ماضی نشان می دهند که خبر مؤخر از مخبر عنه است (رک. البیضاوی، حاشیه الکازرونی، ج ۱، ص ۶۷). بیضاوی در جواب این شبهه کلام الله را به علم خدا تشبیه می کند و می گوید: همان گونه که در علم مقتضای تعلق و حدوث آن مستلزم حدوث علم نیست، در کلام الله هم به همان گونه است (همان، ج ۱، ص ۶۷). منظور آن است که در کلامی مانند (إنا أرسلنا نوحاً) معنی عبارت قائم به ذات خداوند است، هر چند که لفظ، به اقتضای احوال گوناگون ممکن است تغییر پیدا کند.

رؤیت خداوند

از دیگر مسائل کلامی که بیضاوی در تفسیر خود به آن می‌پردازد و رأی اشاعره را در آن خصوص تأیید می‌کند، مسئله رؤیت خداوند است.

حشویه و مشبهه معتقدند که خداوند متعال به مانند سایر مرئیات به شیوه مکیف و محدود دیده می‌شود؛ در مقابل، معتزله و جهمیه و نجاریه می‌گویند: خداوند را به هیچ شیوه‌ای نمی‌توان دید. ابوالحسن اشعری هم راه میانه را پیموده و می‌گوید: خداوند را بدون حلول و حدود و کیفیت می‌توان دید، همان‌گونه که خداوند ما را می‌بیند در حالی که محدود و مکیف نیست (رک. ابن عساکر، ص ۱۵۰).

بیضاوی در تفسیر آیه (رب أرنی انظر الیک) (أعراف/۱۴۳) به این اختلاف کلامی اشاره می‌کند و آن را دلیلی بر جواز رؤیت خداوند می‌داند. به نظر او طلب یک امر مستحیل از سوی انبیا محال است، مخصوصاً اگر چنین طلبی مقتضی جهل به ذات خداوندی باشد. به همین دلیل خداوند خواسته موسی علیه السلام را با عبارت (لن ترانی) رد کرد نه با عباراتی مانند: (لن أری، لن أریک و لن تنظر إلی)، این پاسخ از جانب خداوند دلیل آن است که موسی خود از دیدن خداوند ناتوان است زیرا ابزار این رؤیت هنوز در او پدید نیامده است (البیضاوی، ج ۳، ص ۲۷).

معتزله معتقدند که این درخواست تنها به سبب سرزنش و نکوهش قوم موسی علیه السلام بود که گفته بودند (أرنا الله جهرة)؛ بیضاوی چنین ادعایی را نادرست می‌داند و می‌گوید: اگر در حقیقت رؤیت خدا ممتنع باشد واجب بود موسی علیه السلام جهل آن قوم را گوشزد نماید و شبهه آنها را از میان بردارد، همان‌گونه که به خواسته (اجعل لنا الها) واکنش نشان داد و نادانی‌شان را به آنان گوشزد کرد (همانجا).

از دیگر دلایل معتزله، محال بودن رؤیت پاسخ خداوند است که فرمود: (لن ترانی). بیضاوی این استدلال را از استدلال اول نادرست‌تر می‌داند و می‌گوید: خبر دادن از عدم رؤیت دلیل آن نیست که او هرگز خدا را نبیند و یا فرد دیگری او را رؤیت نکند. چه رسد به آنکه بخواهیم این خبر را دلیل محال بودن این امر قرار دهیم و در آن ادعای ضرورت کنیم، چنین ادعایی مکابره و یا جهل نسبت به حقیقت رؤیت است (همان، ص ۲۶). منظور

بیضاوی آن است که رؤیت نزد اشاعره به معنی انکشاف تام است و این معنی اعم است از آنکه جهت در آن ملاحظه شود یا خیر.

بیضاوی در ذیل همین آیه و در تفسیر (فان استقر مکانه فسوف ترانی) (اعراف/۱۴۳) دلیل دیگری نیز ذکر می‌کند و می‌گوید: رؤیت بر یک امر ممکن (استقرار) معلق شده است و طبق قاعده (المعلق علی الممکن ممکن) رؤیت خداوند هم امری است ممکن (همان، ص ۲۶-۲۷).

متکلمان اشعری و از جمله قاضی بیضاوی رؤیت منزله از کیفیت را نه تنها برای مؤمنان در قیامت بلکه برای برخی از انبیا در دنیا نیز ممکن می‌پندارند (همان، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۴). معتزله در امتناع رؤیت استدلال به آیه (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) (انعام/۱۰۳) را استدلالی قوی و ارزشمند می‌دانند. به عقیده آنها در این آیه (ادراک) به معنی رؤیت یا لازم رؤیت است؛ به گونه‌ای که ثبوت یکی از آنها و انتفای دیگری امکان ندارد و جمع معرف به الف و لام هم مفید عموم افراد است که در صورت نبودن مانع عموم افراد مستلزم عموم زمان‌ها و مکان‌ها هم است و به علاوه چون در مقام مدح و ثنا گفته شده نقیض آن یعنی (ادراک باری تعالی با چشم‌ها) نقص به شمار می‌آید و نسبت به باری تعالی جایز نیست (احمدیان، ص ۳۳۹؛ باقر، ج ۲، ص ۳۱۷؛ التفتازانی، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۱).

بیضاوی تمام این استدلال‌ها را هم ضعیف می‌پندارد. به نظر او (ادراک) به معنی مطلق رؤیت نیست و لازم نیست نفی موجود در آیه را هم عام در تمام اوقات و اشخاص بدانیم، شاید این نفی عام با برخی از اوقات و یا اشخاص تخصیص یافته باشد این آیه در قوه (لا کل بصر یدرک) و در واقع برای سلب عموم است نه عموم سلب؛ و به فرض آنکه نفی برای عموم سلب هم باشد در اصل موجب امتناع نخواهد بود (البیضاوی، ج ۲، ص ۲۰۲).

خلق افعال

مسئله خلق و کسب افعال از جمله مباحث مهم مورد اختلاف میان متکلمان اسلامی است. پیروان اشعری خداوند را خالق همه افعال می‌دانند و می‌گویند: تمام موجودات اعم از بندگان و کارهای آنان و تمام حرکات حیوانات، کم و زیاد، زشت و زیبا، همه مخلوق

خداوند است و اگر کاری به آدمی نسبت داده شود از جهت کسب آن است، زیرا در واقع او خالق آن فعل نیست؛ در مقابل معتزله و نجاریه و جهمیّه معتقدند انسان خود خالق کارهای خویش است و فعل انسان با قدرت انسان صورت می‌گیرد و خداوند قدرتی بر کار انسان‌ها ندارد. امامیه نیز راه میانه را پیش گرفته‌اند و می‌گویند: انسان خود پدید آورنده کارهای خویش است اما با قدرتی که خداوند در او به ودیعه گذاشته است (رک. الباقلائی، ص ۱۴۴؛ الحسنی، ص ۱۸۳؛ الجرجانی، ص ۲۰۸).

قاضی بیضاوی هم در تفسیر خود بارها از خلق و کسب سخن گفته است. او در تفسیر آیه (والله خلقکم وما تعملون) (صافات/۹۶) ما را موصوله می‌داند و آن را در تأویل ما معمولونه می‌گیرد. به نظر او جوهر تمام کارهای انسان مخلوق خداست و شکل و ظاهر کارها هم اگرچه از جانب خود انسان است، اما در واقع خداوند آنها را بر انجام آن قادر ساخته و اسباب و نیروی کار را خلق نموده است (البیضاوی، ج ۵، ص ۸) این تفسیر قاضی بیضاوی بیشتر مؤید رأی متکلمان امامیه است.

بیضاوی در ادامه تفسیر این آیه، احتمال دومی را مطرح می‌کند و می‌گوید: ممکن است "ما" مصدریه باشد و "ما تعملون" به معنی "عملکم" و آن نیز به معنی "معمولکم" باشد. تا با "ما تنحتون" مطابق شود یعنی هم شما و هم بت‌هایی را که می‌تراشید مخلوق خداوند است (همانجا). این احتمال نیز به ظاهر مؤید رأی اهل اعتزال است، زیرا در آن سخنی از فعل انسان به میان نیامده است. بیضاوی در نهایت به احتمال دیگری هم اشاره می‌کند و می‌گوید: شاید "عملکم" به معنی حدی آن باشد، زیرا اگر فعل‌های آدمیان با خلق خدا صورت گیرد، "مفعول‌ها" نیز به طریق اولی مخلوق خداوند است و این احتمال همان تأویلی است که اصحاب ما (اشاعره) به آن چنگ زده و بر دو احتمال دیگر ترجیح داده‌اند، زیرا در آن دو احتمال، حذف و مجاز صورت گرفته است (همانجا). منظور بیضاوی از حذف و مجاز، حذف عائد در احتمال اول و ذکر مصدر و اراده اسم مفعول در احتمال دوم است.

او در تفسیر (فیقول أنتم أضللتهم عبادی هؤلاء أم هم ضلوا السبیل قالوا سبحانک ما کان ینبغی لنا أن نتخذ من دونک من أولیاء ولكن متعتهم وآباءهم حتی نسوا الذکر) (فرقان/ ۱۷-۱۸) به صراحت به مسئله "کسب" اشاره می‌کند و هیچ گونه دلیلی در این دو آیه برای

معتزلیان نمی‌بیند: نسبت "اضلال" به آنان از حیث کسب است و در واقع خداوند آنان را به چنان کاری واداشته و کار، کار خداست (رک. البیضاوی، ج ۴، ص ۹۱).

بیضاوی برای تقویت ادعای خود، گاه از تقدیرات نحوی هم کمک می‌گیرد. او در تفسیر آیه (إنا کل شیء خلقناه بقدر) (قمر/۴۹) می‌گوید: یعنی ما همه چیز را به اندازه و ترتیب و به مقتضای حکمت آفریدیم، یا همه چیز را آفریدیم در حالی که مقدر شده و قبل از وقوع در لوح المحفوظ نوشته شده بود. کل شیء منصوب به فعلی است که ما بعدش آن را تفسیر می‌کند (الإضمار علی شریطة التفسیر). البته (کل شیء) با رفع هم خوانده شده که در این صورت بهتر است خلقناه را خبر آن تقدیر کنیم و نه نعت آن؛ تا این قرائت با قرائت مشهور در معنی مطابق باشد و دلالت کند بر آنکه همه چیز مخلوق به قدر است (همان، ج ۵، ص ۱۰۸). دلیل این ترجیح از سوی بیضاوی آن است که اگر "خلقناه" صفت "شیء" باشد، "بقدر" خبر مبتدا و معنی آیه چنین است: همه آنچه که ما خلق کرده‌ایم به قدر است، مفهوم این جمله آن است که برخی چیزها مانند اعمال اختیاری بندگان مخلوق خداوند نیست و این همان ادعای معتزله است (رک. احمدیان، ص ۱۷۵).

بیضاوی رأی اشاعره را با عقیده جبریان متفاوت می‌داند و در تفسیر آیه (إن الله لا یظلم الناس شیئا ولكن الناس أنفسهم یظلمون) (یونس/۴) می‌گوید: این آیه دلیلی است بر وجود کسب بندگان و اینکه از انسان سلب اختیار نشده است بر خلاف آنچه که مجبره می‌پندارند (البیضاوی، ج ۳، ص ۹۲). او به یاری نظریه کسب آیاتی را که معتزله به آن چنگ زده‌اند تاویل می‌کند. آیاتی چون (فلا تلومونی ولوموا أنفسکم) (ابراهیم/۲۲) که معتزلیان در استقلال بندگان در کارهایشان به آن احتجاج می‌کنند؛ به نظر بیضاوی هیچ کدام از این آیه‌ها دلیل استقلال انسان در کار خود نیست، زیرا همین اندازه که انسان به وسیله کسب در انجام کارها دخیل باشد، برای تاویل این آیات کافی است (همان، ص ۱۵۹).

معتزله خدا را خالق افعال قبیح نمی‌دانند و به همین دلیل بسیاری از آیات را بر حقیقت حمل نکرده و به مجاز متوسل شده‌اند (رک. پرهاوی، ص ۲۶۸). بیضاوی در تفسیر آیه (ویمدهم فی طغیانهم یعمهون) (بقره/۱۵) به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید: معتزله چون نمی‌توانند کلام را بر ظاهر آن حمل کنند می‌گویند: آنگاه که خداوند الطافی را که

به مؤمنان بخشیده بود از کافران دریغ داشت و به سبب کفر و اصرار بر آن، آنها را دچار خذلان کرد و راه‌های توفیق را بر آنان بست تا زنگار و تاریکی قلب‌هایشان فزونی گرفت و شیطان توآن است آنها را گمراه سازد، به همین سبب این فعل به خداوند نسبت داده شد، زیرا خداوند مسبب آن است و به همین دلیل در این آیه کلمه "طغیان" به کافران اضافه شده است (طغیانهم) تا کسی گمان نکند که اسناد فعل به خدا بر سیل حقیقت است (البیضاوی، ج ۱، ص ۸۸). به همین ترتیب در آیه (ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم) (بقره ۷) ابتدا رأی اشاعره را ترجیح می‌دهد، زیرا به نظر او تمام ممکنات مستند به خداوند است و با قدرت او واقع می‌شود؛ و در ادامه تاویلات گوناگون معتزله در این قبیل آیات را بر می‌شمارد (رک. همان، ص ۷۴-۷۲).

او در توضیح آیه (زین للناس حب الشهوات) (آل عمران/۱۴) نیز "مزین شهوات" را خداوند می‌داند، زیرا خالق تمام افعال و اسباب خداوند است، هر چند که برخی می‌پندارند چون این آیه در مقام ذم آمده است، "مزین شهوات" شیطان است. اما بجائی معتزلی میان شهوات مباح و شهوات حرام تفاوت قائل شده و گفته است: مزین شهوات مباح خداوند و مزین شهوات حرام شیطان است (رک. همان، ج ۲، ص ۷).

با دقت در این تفسیرها می‌توان نتیجه گرفت که بیضاوی به این اصل مشهور اشاعره که می‌گویند (لا مؤثر إلا الله) کاملاً پایبند است. اگر چه در برخی موارد می‌توان شائبه عدول از این اصل را مشاهده کرد؛ برای مثال او در تفسیر آیه (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم) (بقره ۲۲) می‌گوید: "او در آب یک قوه فاعله و در زمین یک قوه قابله به ودیعت گذاشت (همان، ج ۱، ص ۱۰۹). اگر منظور او از قوه فاعله، یک مؤثر حقیقی باشد، چنین نظری خلاف مذهب اشاعره است و اگر منظور آن باشد که خداوند در آب قوه فاعله نهاده اما هیچ تأثیری ندارد و مؤثر واقعی خداوند است، چگونه ادعا کرده است که از اجتماع آن دو قوه انواع ثمرها پدید می‌آید. البته برخی از شارحان (رک. همان، حاشیه‌الکازرونی، ج ۱، ص ۱۰۹) این سخن کوتاه بیضاوی را طبق قواعد اشاعره تأویل کرده و گفته‌اند: عادت چنین است که از اجتماع این دو قوه ثمرها پدید می‌آیند اگر چه خود این دو قوه هیچ تأثیر و دخالتی ندارند.

اراده خداوند

اراده از جمله مباحث کلامی است که قاضی بیضاوی بارها در تفسیر خود از آن سخن گفته است. او اراده را چنین تعریف می‌کند: "اراده کشش و میل نفس به سوی کار است به گونه‌ای که این کشش نفس را به انجام آن کار وادارد و برخی گفته‌اند اراده نیرویی است که چنان کشش و میلی از آن پدید می‌آید؛ طبق تعریف اول اراده همراه و مقارن با فعل و براساس تعریف دوم قبل از آن است.

اما ذات باری تعالی را نمی‌توان به هیچ کدام از این تعاریف متصف کرد. به همین دلیل متکلمان در مورد اراده خداوند اختلاف کرده‌اند. برخی می‌گویند اراده خداوند در مورد افعال خود به این معنی است که او نه در کار خود سهو و اشتباه می‌کند و نه مجبور به انجام آن است، اما در مورد افعال دیگران به معنی امر خداوند به آن است. بر این اساس گناهان به اراده خداوند نیست (زیرا خداوند به گناه امر نمی‌کند)؛ برخی دیگر معتقدند که اراده، علم خداوند به اشمال امر بر نظام اکمل و وجه اصلح است. اما واقعیت آن است که اراده خدا ترجیح یکی از دو مقدور او بر دیگری است و یا معنایی است که چنین ترجیحی را موجب می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۲۶).

بیضاوی در این بیان نسبتاً مفصل، آرای مذاهب مختلف کلامی را در خصوص اراده خداوند گرد آورده است. مختار کعبی از معتزله و شیخ مفید از امامیه اراده خداوند در افعال بندگان را به معنی امر به آن افعال دانسته‌اند و حسین بن محمد نجار از متکلمان اهل سنت آن را صفتی سلبی و عبارت از ساهی نبودن و مکره نبودن خداوند دانسته است. اراده به معنی علم خدا به اشمال امر بر وجه اصلح هم سخن حکما است (رک. الگلپایگانی، ص ۱۱۱-۱۱۰)؛ آنچه هم بیضاوی خود اختیار نموده و آن را حق دانسته است، مذهب اشاعره است، هر چند که به نظر برخی (رک. الکاظمی، ج ۱، ص ۱۲۶). از دو احتمالی که بیضاوی ترجیح داده است تنها احتمال دوم رأی اشاعره است و نفس ترجیح گفته آنان نیست، زیرا اراده در نظر آنان صفتی است که یکی از دو مقدور را به وقوع تخصیص می‌دهد (الجزجانی، ج ۳، ص ۱۱۷). با توجه به تعاریف گوناگون اهل کلام از اراده خداوند، می‌توان گفت که به نظر اشاعره در عالم چیزی بدون اراده خداوند حاصل نمی‌شود، ایمان مؤمن و کفر کافر به اراده خداست و هیچ مرادی از اراده او خارج نیست، در مقابل دیگران

معتقدند که خدا جز طاعت و ایمان اراده نمی‌کند و کافر و عاصی به غیر مراد خداوند مبادرت می‌کنند (رک. الباقلائی، ص ۱۵۷).

قاضی بیضاوی در جای جای تفسیر خود مذهب اشاعره را در خصوص اراده خداوند تأیید می‌کند و به رد دلایل معتزله می‌پردازد.

همان‌گونه که گذشت اشاعره امر را غیر از اراده می‌دانند؛ بیضاوی نیز در تفسیر آیه (یهدی من یشاء إلی صراط مستقیم) (یونس/۲۵) بر این نکته تصریح می‌کند و می‌گوید: "تخصیص هدایت به مشیت دلیل آن است که امر غیر اراده می‌باشد و کسی که بر گمراهی اصرار می‌ورزد، خداوند هدایت او را اراده نکرده است (البیضاوی، ج ۳، ص ۹۰).

او آیه (ولو شاء ربک لآمن من فی الأرض کلهم) (یونس/۹۹) را دلیلی بر رد ادعای قدریه می‌داند، زیرا به مقتضای این آیه خداوند ایمان همه مردم را اراده نکرده است و هر آنکه خداوند ایمانش را اراده کرده باشد بی شک مؤمن خواهد بود (همان، ج ۳، ص ۱۰۱). اما او به همین بسنده نمی‌کند و در ادامه این آیه وجود چند نکته بلاغی را مؤید ادعای خود می‌داند؛ آری در (أفأنت تکره الناس) (یونس/۹۹) ترتیب اکراه بر مشیت با "فاء" و آمدن آن به دنبال همزه انکار و تقدیم ضمیر بر فعل دلیل آن است که خلاف مشیت خداوند محال است و حتی با اکراه و اجبار هم نمی‌توان خلاف اراده خداوند را تحصیل نمود چه رسد به تشویق و تحریض (همانجا). بیضاوی در آیه (إن کان الله یرید أن یریکم) (هود/۳۴) نیز بر این عقیده خود اصرار می‌کند (رک. همان، ج ۲، ص ۱۰۸).

به همین ترتیب او آیاتی چون (اولئک الذین لم یرد الله أن یطهر قلوبهم) (مائده/۴۱)، (ولو شاء الله ما أشركوا) (انعام، ص ۱۰۷) و (ما کانوا لیؤمنوا إلا أن یشاء الله) (نعام/۱۱۱) را دلایل روشنی بر رد مذهب معتزله و بی‌نیاز از هر گونه تأویل و تفسیر می‌داند (رک. همان، ج ۲، ص ۱۵۰ و ۲۰۳ و ۲۰۴).

اما در مواجهه با دسته‌ای دیگر از آیات قرآن، بیضاوی چاره‌ای جز تأویل نمی‌بیند. از جمله در تفسیر آیه (إنما نملی لهم لیزدادوا إثمًا) (آل عمران/۱۷۸) لام "لیزدادوا" را "لام اراده" می‌داند (رک. همان، ص ۵۵) در حالی که معتزله لام را "لام عاقبت" فرض کرده‌اند، زیرا به نظر آنان اراده ازدیاد گناه کار قبیحی است و جایز نیست که از خداوند سر بزنند. به این ترتیب بیضاوی با یک تقدیر نحوی آیه را مؤید مذهب کلامی خود می‌داند.

در جای دیگر خداوند در مقام ذم به گفته مشرکان اشاره می‌کند و می‌فرماید: (سیقول الذین أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء) (انعام/۴۸). مشرکان خواهند گفت اگر خداوند می‌خواست ما و پدرانمان شرک نمی‌ورزیدیم و چیزی را حرام نمی‌ساختیم؛ چون مقام آیه ذمّ و نکوهش سخن مشرکان است به ظاهر باید مؤید مذهب معتزله باشد، زیرا اگر مشیت بر همان معنای مورد نظر اشاعره باقی بماند ذمی از جانب خداوند متوجه مشرکان نخواهد بود، در حالی که بی شک خداوند در این آیه می‌خواهد مشرکان را نکوهش کند.

بیضاوی در برابر این اشکال سکوت نمی‌کند و "مشیت" ذکر شده در آیه را به معنی "رضا" می‌داند، در نتیجه معنی آیه چنین است: "اگر خداوند به عدم شرک ما راضی بود ما شرک نمی‌ورزیدیم." مفهوم این سخن آن است که خداوند از عدم شرک آنان راضی نبوده است و چنین سخنی نزد اشاعره باطل و مردود است، زیرا آنان معتقدند که خداوند به گناه و شرک گناهکاران و مشرکان راضی نیست، به این ترتیب آیه در مقام ذم و نکوهش باقی است (رک. همان، ص ۲۱۳-۲۱۲). در توضیح این تأویل بیضاوی باید گفت: در نظر اشاعره رضای خداوند غیر از اراده و پیوسته موافق اوامر خداوند است، یعنی خداوند از کار نیک بندگان خود راضی و از کار قبیح آنان ناراضی است (رک. السعدی، ص ۱۱۱).

مسئله حسن و قبح

حسن و قبح افعال به معنی ملایمت یا منافرت آن با طبع انسان یا اتصاف آن به صفت کمال یا نقص، یا استحقاق مدح و ذم نزد عقلا، به اتفاق همه متکلمان امری عقلی به شمار می‌آید (رک. باقر، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۵۹؛ الکلپایگانی، ص ۱۶۴-۱۶۳؛ الحسنی، ص ۱۸۷). محل نزاع در حسن و قبح به معنی ترتب مدح یا ذم عاجل در دنیا و ثواب و عقاب جسمانی آجل در بهشت یا دوزخ است، چنین حسن و قبحی را اشاعره، شرعی و امامیه و معتزله، عقلی می‌دانند (رک. الحسنی، ص ۱۸۸-۱۸۶؛ باقر، ج ۲، ص ۳۶۰)، یعنی معتزله سبب ادراک حسن و قبح را عقل می‌دانند و می‌گویند: عقل خود حاکم به حسن و قبح افعال است و شرع تنها در مواردی که عقل در ادراک استقلال نداشته باشد او را یاری می‌دهد.

قاضی بیضاوی در کلیت این مسئله هم پیرو مذهب اشعری است. او در ذیل آیه (قل إن الله لا یأمر بالفحشاء) (أعراف/۲۸) می‌نویسد: "عادت خداوند متعال بر آن جاری شده که به محاسن افعال خصال نیک امر نماید و در این آیه هیچ دلیلی بر عقلی بودن قبح افعال به معنی ترتب ذم آجل بر آن وجود ندارد" (البیضاوی، ج ۲، ص ۷).

بیضاوی قبح به معنی ترتب "ذم آجل" را شرعی می‌داند و از "ذم عاجل" سخنی به میان نیاورده است. این مطلب گویای آن است که بیضاوی در این خصوص قائل به تفصیل است، یعنی اگر چه او رأی اهل اعتزال را نمی‌پذیرد، اما به قرینه ترکیب "ذم آجل" چنان پیدا است که او شرعی بودن حسن و قبح را تنها در ترتب ثواب و عقاب و پس از ورود شرع می‌داند. این شاید اشاره به قول سومی است که می‌گوید: حسن و قبح افعال قبل از بعثت به عقل ثابت است، اما ثواب و عقاب مستلزم ورود شرع است. این گفته از اسعد بن علی زنجانی از اشاعره و ابوالخطاب حنبلی و نیز ابو حنیفه نقل شده است و برخی از متکلمان اشعری و نیز علمای اصول آن را اختیار نموده و با آیات قرآن متناسب‌تر و به دور از تناقض دانسته‌اند (رک. باقر، ج ۲، ص ۳۶۲).

مؤید این ادعا استدلال کوتاه دیگری است که بیضاوی در تفسیر (لننظر کیف تعملون) (یونس/۱۴) آورده است. به نظر او آمدن واژه "کیف" در این آیه مبین آن است که در جزا و پاداش، جهات و کیفیات افعال معتبر است نه ذات افعال. به همین دلیل یک کار واحد گاه حسن و گاه قبیح به شمار می‌آید (البیضاوی، ج ۳، ص ۸۸). مفهوم این سخن آن است که به نظر بیضاوی، پیش از ورود شرع و بدون در نظر گرفتن جزا، حسن و قبح افعال ذاتی و در دایره ادراک و حکم عقل است. در این صورت یک فعل واحد نمی‌تواند گاه حسن و گاه قبیح باشد.

تکلیف ما لایطاق

متکلمان کارهای خارج از توانایی بشر را به سه دسته تقسیم کرده‌اند (رک. التفتازانی، ج ۱، ص ۱۵۴):

الف. آنچه بالذات ممتنع است (ممتنع ذاتی).

ب. آنچه در نفس خود ممکن است ولی بندگان توانایی آن را ندارند (ممتنع عادی).

ج. آنچه در توانایی بندگان هست، اما علم و اراده خداوند به عدم آن تعلق گرفته است (ممتنع عقلی).

تکلیف به قسم اول نه جایز است و نه واقع شده است، تکلیف به قسم دوم هم واقع نشده، اما اشاعره - بر خلاف معتزله - آن را جایز می‌دانند، اما تکلیف به قسم سوم به اتفاق هم جایز و هم واقع شده است. بر اساس این تقسیم‌بندی محل نزاع اشاعره و معتزله تنها در جواز قسم دوم است.

بیضاوی در تفسیر خود به این مسئله اشاره کرده و در تفسیر (لا یكلف الله نفساً إلا وسعها) (بقره/۲۸۶) می‌گوید: "خداوند به جهت فضل و رحمت خود تنها امری را تکلیف می‌کند که در طاقت نفس بشری یا پایین‌تر از آن است و این تنها بر عدم وقوع تکلیف به محال دلالت دارد نه بر امتناع آن" (البیضاوی، ج ۱، ص ۲۷۳).

از دیگر دلایل بیضاوی بر جواز تکلیف به مالایطاق، درخواست بندگانی است که می‌گویند (ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به) (بقره/۲۸۶). آنان از خداوند می‌خواهند آنچه را که در طاقتشان نیست بر آنها تحمیل ننماید. به نظر بیضاوی اگر تکلیف به محال جایز نبود چنین درخواستی از خداوند نمی‌شد (همان، ص ۲۷۴).

اما بیضاوی تکلیف به ممتنع لذاته را از لحاظ عقلی جایز می‌داند. این بدان معناست که عدم جواز ممتنع لذاته متفق علیه اهل کلام نیست. او در تفسیر آیه (سواء علیهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) (بقره/۶) می‌گوید: این از جمله آیاتی است که قائلان به جواز تکلیف به ما لایطاق به آن استدلال کرده‌اند، زیرا خداوند متعال از عدم ایمان آنان (کافران) خبر داده و از طرفی به آنان فرمان داده است تا ایمان بیاورند، اما اگر ایمان بیاورند خبر خداوند منقلب به کذب خواهد شد و به علاوه ایمانشان شامل عدم ایمان خودشان نیز خواهد بود و این اجتماع ضدین است. حقیقت آن است که تکلیف به ممتنع لذاته اگر چه عقلاً جایز است - زیرا احکام و به خصوص امثال آن مستدعی هیچ گونه غرضی نیست - ، اما به استتقرا ثابت شده که چنین تکلیفی واقع نشده است. از طرفی خبر از وقوع یا عدم وقوع امری قدرت بر آن امر را نفی نمی‌کند و اگر کسی بپرسد با این وجود فایده انذار چیست؟ می‌گوییم فایده انذار الزام حجت و برخورداری پیامبر از فضیلت ابلاغ است (همان، ص ۶۷).

در این مقام اشاره به یک نکته ضروری به نظر می‌رسد و آن اینکه ایمان کسانی که خداوند در حق آنان فرموده است (لا یؤمنون) اگر چه ممتنع است، اما ممتنع لذاته نیست و امتناع آن عقلی و به این دلیل است که علم خداوند به عدم ایمان تعلق گرفته و این جزو قسم سوم "مالایطاق" است که در جواز و وقوع آن نزاعی نیست، اما به ظاهر بیضاوی نزاع را به آن کشانده و حتی در تفسیر آن از "ممتنع لذاته" سخن به میان آورده است و به فرض اگر کسانی هم در جهت تجویز تکلیف به ما لا یطاق به آن احتجاج کرده باشند، احتجاجی در غیر محل خود به نظر می‌آید.

در توضیح این مطلب باید گفت که از میان سه ممتنع ذاتی، عادی و عقلی، تکلیف به ممتنع عقلی إعلماً و الزاماً به اتفاق جایز و واقع است و آنچه در آن اختلاف شده، تکلیف به ممتنع ذاتی و عادی است و همان‌طور که توضیح آن گذشت ایمان کافر ممتنع عقلی است (رک. باقر، ج ۲، ص ۳۷۱-۳۷۰).

مرتکب کبیره

خوارج مرتکب گناه کبیره را کافر می‌دانستند، اما حسن بصری عقیده داشت که چنین شخصی مؤمن اما فاسق است. و اصل بن عطای معتزلی اولین کسی بود که گفت: مرتکب کبیره در جایگاهی میان ایمان و کفر واقع است (الایجی، ص ۳۸۹؛ ضیف، ص ۱۳۵). به این ترتیب معتزله از هر دو رأی گذشته سرباز زدند و اصل "منزله بین المنزلتین" را بنا نهادند. در هر حال امامیه، معتزله و اشاعره بر این امر متفقند که مرتکب کبیره اگر توبه نکند مستحق عقاب است، اما معتزلیان ادعا می‌کنند که او برای همیشه در آتش خواهد ماند، در حالی که امامیه و اشاعره آتش جاودانه را تنها مختص کافران می‌دانند، زیرا عدل الهی مقتضی آن است که هیچ عملی از انسان ضایع نگردد (رک. الحسنی، ص ۲۶۷-۲۲۶). صاحب تجرید در این باره می‌گوید: عذاب صاحب گناه کبیره منقطع خواهد شد زیرا او به سبب ایمان خود مستحق ثواب است و از طرفی عدم انقطاع عذاب نزد عاقلان قبح به شمار می‌آید (الطوسی، ص ۱۵۵). اما در نظر معتزله مرتکب کبیره مومن نیست و ظاهر قرآن منافی حدیث (شفاعتی لأهل الکبائر من أمتی) است. کلمه مؤمن در شریعت حاکی از مدح است و چون فاسق مستحق ذم و لعن است نباید او را مؤمن نامید همان‌گونه که او را فاضل

و صالح نمی‌نامند. این در حالی است که چنین شخصی را کافر هم نمی‌توان نامید زیرا در دنیا احکام کفر بر او جاری نمی‌شود (رک. الأسد آبادی، ص ۹۵-۹۴).

قاضی بیضاوی هم در تفسیر خود به این نکته اشاره کرده و در تفسیر (وما یضل به إلا الفاسقین) (بقره/۲۶) می‌گوید: فاسق در اصطلاح شرع کسی است که با انجام گناه کبیره از فرمان خداوند خارج شود؛ فسق دارای سه درجه است:

۱. تغابی، به این معنی که شخص گناه مرتکب گناه کبیره بشود، اما در هر حال آن را قبیح و زشت بداند.

۲. انهماک، به این معنی که شخص به انجام گناه کبیره عادت کند و در واقع بی‌مبالا باشد.

۳. جحود، به این معنی که شخص گناه کبیره انجام دهد و آن را تأیید و تصویب هم بنماید.

اگر انسان به مرحله جحود برسد و در آن مسیر گام نهد حلقه ایمان را از گردن خود خارج ساخته و متلبس به کفر شده است، اما مادامی که در درجه تغابی و انهماک باقی بماند نمی‌توان اسم "مؤمن" را از او سلب کرد، زیرا او هنوز به تصدیق متصف است و تصدیق مسمای ایمان است. اما معتزله چون ایمان را مجموع تصدیق و اقرار و عمل و کفر را تکذیب و انکار حق می‌دانند به قسم سوم هم قائل شده‌اند که میان مؤمن و کافر قرار دارد، زیرا چنین درجه‌ای در برخی از احکام با مؤمن و در برخی با کافر مشارکت دارد (رک. البیضاوی، ج ۱، ص ۱۲۷).

به این ترتیب بیضاوی ضمن تفصیل این مسئله کلامی رأی اشاعره را ترجیح می‌دهد. معتزلیان به آیه (بلی من کسب سیئة وأحاطت به خطیئته فأولئک اصحاب النار هم فیها خالدون) (بقره/۸۱) متوسل شده و گفته‌اند: این آیه دلیل آن است که مرتکب گناه کبیره جاودانه در آتش خواهد ماند. بیضاوی برداشت آنان را ناصواب دانسته و می‌گوید: (أحاطت به خطیئته) یعنی گناه بر او چیره شده و تمام جوانب و احوال او را فرا گرفته است و در واقع چنان او را احاطه کرده است که هیچ گوشه‌ای از زوایای زندگی او از گناه خالی نیست، این وضعیت تنها در مورد کافران صدق می‌کند، زیرا دیگران اگر چه تنها تصدیق قلبی و اقرار زبانی را دارا باشند اما هنوز گناه بر آنان احاطه نیافته است. به همین علت

گذشتگان این آیه را به کفر تفسیر کرده‌اند، در نتیجه این آیه دلیل بر آن نیست که مرتکب گناه کبیره جاودانه در آتش بماند (البيضاوی، ج ۱، ص ۱۲۶).

وعد و وعید

این مسئله از جمله اصول پنجگانه‌ای است که مذهب معتزله بر آن بنا شده است. آنان عقیده دارند بر خداوند واجب است تا به تمام وعده‌ها و وعیده‌های خود وفا و عاصیان را عذاب کند و پاداش اطاعت کنندگان را بدهد. این اصل در واقع ردی است بر عقیده مرجئه که می‌گفتند با وجود ایمان هیچ گناهی به انسان ضرر نمی‌رساند (ضیف، ص ۱۳۴). اشاعره ادعا دارند که خداوند هیچ حقی بر خداوند ندارد و هیچ کاری از جانب خداوند قبیح نیست (الحسنی، ص ۲۲۸)، امامیه هم اگر چه وفای به وعده‌ها را از جانب خداوند واجب می‌دانند اما می‌گویند: وفای به وعیده‌ها بر خداوند واجب نیست، زیرا عقاب حق خداوند است و او می‌تواند از حق خود بگذرد (رک. الطوسی، ص ۱۵۵؛ الحسنی، ص ۲۲۹).

به نظر عدلیه حاکم در مسئله حسن و قبح عقل است و حکم شرع تنها آن را تأیید و ارشاد می‌کند، عقل در تشخیص حسن برخی افعال و قبح برخی دیگر مستقل است و قبح را منافی حکمت می‌داند، تعدیب مطیع ظلم است و ظلم قبیح و چنین کاری از خدای متعال واقع نمی‌شود. بیان صفت عدل از طرف اهل عدل در واقع در مخالفت با نظریه اشاعره در این مسئله است (آل کاشف الغطا، ص ۱۵۴).

بیضاوی در تفسیر آیه (یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون) (بقره/۲۱) به مسئله استحقاق اشاره می‌کند و به پیروی از اشعری می‌گوید: "این آیه دلیل آن است که بنده با عبادت خود مستحق ثواب از جانب خداوند نیست، زیرا عبادت او تنها در مقابل نعمت‌هایی است که خداوند به او عطا کرده و در این آیه بر شمرده است پس او به مانند اجیری است که قبلاً مزد خود را دریافت کرده است (البيضاوی، ج ۱، ص ۱۰۸).

او در تفسیر (الرحمن الرحیم) (فاتحه/۳) هم به رد مذهب معتزلیان می‌پردازد و می‌گوید: این دو صفت دلیل آنند که کارهای خداوند همه از جهت فضل اوست و او در انجام هر کاری مختار است، هیچ کاری از جهت ایجاب ذاتی و یا در مقابل کارهای انجام

شده بندگان از او صادر نمی‌شود و به همین جهت او مستحق حمد است (رک. همان، ص ۳۰).

به نظر او خداوند متعال حصول موعود را در زمان معینی در آینده، در ازل اراده کرده و به عبارتی اراده خداوند در گذشته به وجود موعود در آینده تعلق گرفته و این اراده هیچ منافاتی با وعده‌های الهی ندارد، زیرا پس از تعلق اراده و عهد حاصل شده و بعد از حصول عهد، موعود به مقتضای همان اراده به وقوع می‌پیوندد. به این ترتیب کلمه "علی" در (کان علی ربک وعدا مسئولاً) (فرقان/۱۶) به این معنی است که خلف از وعده خداوند ممتنع است و آن گونه که معتزله می‌پندارند و ادا کردن خداوند به تحقق وعده‌هایش از آن لازم نمی‌آید، زیرا تعلق اراده به موعود بر وعده‌ای که تحقق آن را واجب ساخته مقدم است (رک. همان، ج ۴، ص ۹۰).

در تفسیر آیه مذکور، بیضاوی با اشاره به آنکه معتزله این آیه را مستمسک خود قرار داده و از کلمه (علی) چنان استنباط کرده‌اند که تحقق بخشیدن وعده‌ها بر خداوند واجب است، این ادعا را مردود دانسته و می‌گوید: (علی) در این آیه به معنی وجوب است و ما تا این مرحله با معتزله موافقیم، اما این وجوب به معنی امتناع تخلف در وعده‌های خداست نه به معنی وجوب کاری بر خداوند، زیرا اصولاً در مذهب اشاعره هیچ کاری بر خداوند واجب نیست؛ و این امتناع تخلف هم به آن سبب است که در ازل اراده خداوندی بر آن واقع شده که موعود پس از عهد تحقق پیدا کند.

شفاعت

بیضاوی به مانند اشاعره شفاعت پیامبران و نیکان را برای اهل کبائر ثابت می‌داند و با معتزله به مخالفت بر می‌خیزد، زیرا آنان عقیده دارند که شفاعت برای اهل کبائر سودی ندارد، زیرا آنان حتماً باید توبه کنند. عفو صاحبان صغیره هم بر خداوند واجب است و در این خصوص هم موجبی برای شفاعت نیست (رک. السعدی، ص ۱۵۹). از جمله دلایل معتزله آیه (وما للظالمین من أنصار) (آل عمران/۱۹۲) است. به نظر آنان خداوند از ظالمان نفی نصرت کرده و این نفی مستلزم نفی شفاعت است. بیضاوی چنین سخنی را ادعای بدون

دلیل می‌داند و معتقد است که نفی نصرت لزوماً به معنی نفی شفاعت نیست (رک، البیضاوی، ج ۲، ص ۶۱).

او در این آیه (ولا یقبل منها شفاعة ولا یؤخذ منها عدل ولا هم ینصرون) (بقره/۴۸) نیز هیچ دلیلی برای ادعای معتزله نمی‌بیند و می‌گوید: این آیه مخصوص کافران است زیرا آیات و احادیث فراوان در اثبات شفاعت وارد شده است. به علاوه در این آیه خطاب، با کافران است و آیه در رد یهود نازل شده است که می‌پنداشتند پدرانشان برای آنان شفاعت می‌کنند (همان، ج ۱، ص ۱۵۲).

رزق

از جمله مسائلی که بیضاوی در *أنوار التنزیل* به آن پرداخته و از خلاف اشاعره و معتزله در مورد آن سخن گفته، مسئله رزق است. او در تفسیر آیه (ومما رزقناهم ینفقون) (بقره/۳) می‌گوید: "رزق در لغت به معنی بهره و نصیب است، خداوند می‌فرماید: (وتجعلون رزقکم أنکم تکذبون) (واقعہ/۸۲)، اما در عرف به تخصیص دادن چیزی به جانداران برای بهره بردن از آن گفته می‌شود. معتزله از نهی و سرزنش خداوند در به کارگیری و انتفاع از حرام چنین برداشت کرده‌اند که مسلط ساختن بندگان بر محرّمات از جانب خداوند محال است و به همین خاطر گفته‌اند: حرام رزق نیست. آنان می‌گویند خداوند در این آیه "رزق" را به خود نسبت داده تا گوشزد نماید که متقین از حلال مطلق انفاق می‌کنند، زیرا انفاق حرام موجب مدح نیست] در حالی که این آیه در مقام مدح است]. به علاوه خداوند مشرکان را به آن سبب که برخی از آنچه را که خداوند روزی آنها کرده حرام ساخته‌اند نکوهش کرده و می‌فرماید: (قل أرأیتم ما أنزل الله لکم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً) (یونس/۵۹) (رک، البیضاوی، ج ۱، ص ۵۹-۵۸). پس از آن بیضاوی رأی اشاعره را ترجیح می‌دهد و بر عقیده (الحرام رزق) اصرار می‌کند و دلایل معتزله را چنین پاسخ می‌دهد (همانجا):

الف. اسناد رزق به خداوند در (رزقناهم) برای تعظیم و تشویق بر انفاق است و رزق نبودن حرام از آن استنباط نمی‌شود.

ب. ذم و نکوهش که از (قل أرأیتم.....) برداشت می‌شود به آن خاطر است که آنان آنچه را که در اصل حرام نبوده، بر خود حرام ساخته‌اند و این به آن معنا نیست که هر رزقی لزوماً حلال است.

ج. از قرینه ذکر (متقین) معلوم است که (ما رزقناهم) به رزق حلال اختصاص دارد.

د. عمرو بن قره حدیثی را از پیامبر روایت کرده که نشان می‌دهد رزق، حرام را هم شامل می‌شود. در این حدیث پیامبر می‌فرماید: لقد رزقک الله طیباً فاخترت ما حرم الله علیک من رزقه مکان ما أحل الله لک من حلاله.

هـ. اگر حرام رزق نباشد، کسی که در تمام عمر خود از حرام تغذیه کرده است مرزوق (بهره مند از روزی) به حساب نمی‌آید؛ در حالی که چنین نیست و طبق آیه (و ما من

دابة إلا علی رزقها) (هود/۶)، بدون استثنا خداوند به همه روزی داد است (همانجا).

و. اگر رزق، حرام را شامل نمی‌شد، آمدن (حلالاً) در آیه (وکلوا مما رزقکم الله حلالاً

طیباً) متضمن هیچ گونه فایده‌ای نبود (همان، ج ۲، ص ۱۶۶).

رأی به استقلال عقل

بیضاوی در تفسیر (وإذ أخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم وأشهدهم علی أنفسهم ألسنت بریکم قالوا بلی) (اعراف/۱۷۲) می‌گوید: "یعنی دلایل ربوبیت خود را برای آنان نصب کرد و در عقل‌های آنها چیزی به ودیعه گذاشت که آنها را به اقرار به ربوبیت فرا می‌خواند، در این حالت آنها همچون کسانی هستند که به آنها گفته شود (ألسنت بریکم؟) و در مقابل آنها جواب دهند که: (بلی). پس در واقع توانایی شناخت ربوبیت خداوندی، به اشهاد و اعتراف مانند شده و این آیه به طریق (تمثیل) است" (البیضاوی، ج ۳، ص ۴۱).

در واقع بیضاوی در تفسیر این آیه از زمخشری پیروی کرده و آیه را از باب تمثیل دانسته و بر ظاهر خود حمل نکرده است (رک. الزمخشری، ص ۱۲۰)، این در حالی است که به نظر اشاعره مادامی که آیه‌ای را بتوان بر ظاهر آن حمل کرد نمی‌توان از آن عدول کرد و به (تمثیل) روی آورد. به عبارتی اقرار به ظاهری که مخالف شرع نباشد واجب است (رک. الذهبی، ص ۲۹۲).

به همین ترتیب او در تفسیر آیه (الذین ینقضون عهد الله) (بقره/۲۷) نیز بر خلاف اشاعره (عهدالله) را حجت عقل می‌داند و می‌گوید: این عهد یا عهد گرفته شده به وسیله عقل است، زیرا عقل حجت قائم بر بندگان و دال بر توحید و وجوب وجود خداوند و راستی پیامبران اوست و آیه (و أشهدهم علی أنفسهم) (اعراف/۱۷۲) هم بر آن حمل شده یا عهدی است که به سبب پیامبران از امت‌ها گرفته شده است (رک. البیضاوی، ج ۱، ص ۱۲۸). ظاهر سخن بیضاوی مبین آن است که عقل در توحید و اثبات وجوب خداوند و صدق پیامبران استقلال دارد و در این امر نیازی به ورود شرع نیست؛ این عقیده با نظر اشاعره که می‌گویند: آنکه دعوت پیامبری به او نرسد معذور است، سازگار نیست و در واقع تأیید رأی اهل اعتزال است. اگرچه برخی از شارحان (رک. همان، حاشیه الکاظمی، ج ۱، ص ۱۲۸) سخن بیضاوی را تأویل کرده و گفته‌اند: آنچه با مذهب اشاعره نمی‌خواند تکلیف به مجرد عقل است و از استقلال عقل در امور توحیدی تکلیف به مجرد عقل لازم نمی‌آید، به عبارتی عقل به صورت مستقل می‌تواند به اثبات ذات خدا و صدق پیامبران پردازد، اما ثواب و عقاب موقوف به فرستادن پیامبران است.

نتیجه

قرآن کریم بی شک از اصلی‌ترین منابع اثبات مسائل کلامی نزد همه متکلمان اسلامی است، به عبارتی علم کلام هم برای تقویت و تأیید مباحث عقلی و استدلالی و هم جهت اثبات سمعیات خود نیازمند آیات نوربخش قرآن است. به همین دلیل این کتاب آسمانی از سویی مورد توجه همه متکلمان مسلمان بوده و از سوی دیگر اهل تفسیر نیز هر کدام به فراخور حال نمود به بیان بحث‌های کلامی پرداخته‌اند.

از جمله این مفسران قاضی بیضاوی شیرازی صاحب "أنوار التنزیل وأسرار التأویل" است؛ او در این اثر ارزنده مفسری متکلم است که گاه به ایجاز و گاه با تفصیل از مسائل علم کلام سخن می‌گوید. او در کلام از پیروان مکتب ابوالحسن اشعری است و در تفسیر خود ضمن نقد آرای سایر فرقه‌های کلامی و به خصوص معتزله، بیشتر نظر اشاعره را ترجیح می‌دهد.

از جمله مباحث مهم کلامی که بیضاوی در تفسیر خود به آن پرداخته است می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. بحث از حقیقت ایمان و اینکه آیا مسمای ایمان همان تصدیق قلبی است یا اقرار به زبان و عمل به ارکان هم جزء آن به شمار می‌آید. بیضاوی پس از تفصیل این مسئله نظر اشاعره را مبنی بر اینکه ایمان همان تصدیق قلبی است، ترجیح می‌دهد.
۲. در بحث صفات خداوند، بیضاوی به اصل مشهور اشاعره: (لا هو ولا غیره)، پایبند است و صفات خداوند را عین ذات نمی‌داند. او در بحث اسمای الهی هم قائل به توقیف است.
۳. بیضاوی به (کلام نفسی خداوند) معتقد است و آن را یکی از صفات قدیم خداوند و غیر از الفاظ و نوشتار می‌داند.
۴. او به مانند سایر اشاعره بر این باور است که رؤیت خداوند با چشم سر در آخرت برای مؤمنان و در دنیا برای برخی از پیامبران جایز و حتی واقع است؛ اگرچه او این رؤیت را منزله از کیفیت می‌داند. او استدلال‌های معتزله را ضعیف می‌پندارد و برای اثبات ادعای خود از تأویلات لغوی و بلاغی هم کمک می‌گیرد.
۵. بیضاوی در بحث خلق افعال نظریه کسب اشاعره را می‌پذیرد و به مانند آنان خداوند را خالق افعال بندگان می‌داند؛ اگرچه گاه چنان به نظر می‌رسد که او از مذهب اشعری عدول کرده و به معتزلیان نزدیک شده است.
۶. بیضاوی از اراده خداوند به تفصیل سخن می‌گوید و پس از ذکر تعاریف گوناگون آنچه را که اشاعره در این زمینه بیان کرده‌اند واقعیت می‌داند، به نظر او اراده غیر از رضاست و اگر چه خداوند به کار قبیح بنده خود راضی نیست، اما هر آنچه او اراده کند همان واقع می‌شود.
۷. به نظر بیضاوی حسن و قبح به معنی ترتب مدح یا ذم عاجل و ثواب و عقاب آجل امری شرعی است و عقل در ادراک آن استقلال ندارد، اما او همه جا به این عقیده پایبند نیست و در موارد شرعی بودن حسن و قبح را تنها در ترتب ثواب و عقاب می‌داند. به نظر او قبل از ورود شرع حسن و قبح افعال امری ذاتی و در دایره ادراک عقل است.

۸. در بحث تکلیف مالایطاق، بیضاوی تکلیف به ممتنع لذاته را از لحاظ عقلی جایز می‌داند و به آیه ۶ سوره بقره (سواء علیهم....) استدلال می‌کند، در حالی که ایمان کافران که در این آیه به آن اشاره شده است ممتنع عقلی است نه ممتنع ذاتی.
۹. به عقیده بیضاوی هیچ آیه‌ای در قرآن کریم (منزلة بین المنزلتین) را تأیید نمی‌کند و مرتکب گناه کبیره آنچنان که اشاعره می‌گویند مؤمن اما فاسق است.
۱۰. بیضاوی انجام هیچ کاری را بر خداوند واجب نمی‌داند. طبق برداشتی که او از قرآن دارد بندگان با عبادت خود مستحق ثواب از جانب خداوند نیستند و ثواب از جانب خداوند محض لطف و کرم اوست، خداوند می‌تواند از عقاب بندگان خود نیز صرف نظر نماید.
۱۱. شفاعت پیامبران و نیکان برای اهل کبائر، در نظر بیضاوی امری ثابت است و آیات قرآن آن را ثابت می‌کند.
۱۲. از جمله مسائلی که بیضاوی آن را به تفصیل بیان کرده است، مسئله رزق است. او پس از بیان معانی لغوی و اصطلاحی رزق و اشاره به عقیده معتزله در این خصوص به شبهات آنها در این باره پاسخ می‌گوید و در آخر رأی اشعری را می‌پذیرد که (الحرام رزق).
۱۳. ظاهر کلام بیضاوی در باره استقلال عقل حاکی از آن است که او عیناً گفته‌های زمخشری را پذیرفته و به نوعی از مکتب اشاعره عدول کرده است؛ اگرچه برخی از شارحان سعی کرده‌اند که سخنان او را تأویل و توجیه کنند.

منابع

قرآن کریم

- آل کاشف الغطاء، الشيخ محمدالحسين، اصل الشیعه و اصولها، بیروت، دارالضواء، ۱۹۹۰.
- ابن عساکر: تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الأشعری، تحقیق: احمد حجازی السقا، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۵.
- ابن فورک، محمد بن الحسن، مقالات الشيخ ابی الحسن الأشعری، تحقیق و ضبط: احمد عبدالرحیم السایح، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۵ ق/ ۲۰۰۵.

- احمدیان، عبدالله، سیر تحلیلی کلام اهل سنت از حسن بصری تا ابوالحسن اشعری، تهران، نشر احسان، ١٣٨١.
- _____، الأيضاح لمعضلات تفسير البيضاوي، تهران، نشر احسان، ١٣٨٢.
- الأسدآبادی، عبدالجبار بن احمد، الأصول الخمسة، حققه و قدم له: دكتور فيصل بديرعون، كويت، مطبوعات جامعه كويت، ١٩٩٨.
- الإسنوي، جمال الدين عبدالرحيم، طبقات الشافعية، ط ١، بيروت، دارالفكر، ١٤١٦ق/١٩٩٦.
- الأشعري، ابوالحسن علي بن اسماعيل، الابانه عن أصول الديانه، حققه بشير محمد عون، دمشق، مكتبة دارالبيان، ١٤١١ق/١٩٩٠.
- الايحي، عضدالله و الدين القاضي عبدالرحمن بن احمد، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب، بي تا.
- باقر، الملا محمد، الألفاظ الإهية شرح الدرر الجليله، ج ١ و ٢، مكتبة خالد رفعت الفقيه، بي جا، بي تا.
- الباقلاني، سيف الاسلام محمد بن طيب، الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، قاهره، مكتبة الخانجي، ٢٠٠١.
- بدوي، عبدالرحمن، مذهب الاسلاميين، بيروت، دارالعلم للملايين، ١٩٩٧.
- البيضاوي، ناصرالدين أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد شيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل و بهامشه حاشية العلامة أبي الفضل القرشي الصديقي الخطيب المشهور بالكازروني، بيروت، مؤسسه شعبان للنشر والتوزيع، بي تا.
- _____، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، اعداد وتقديم: محمد عبدالرحمن المرعشلي، ط ١، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤١٨ ق/١٩٩٨.
- پرهاړوی، محمد عبدالعزيز، النبراس شرح شرح العقائد، پاکستان، المكتبة الحبيبية، بي تا.
- النفثازاني وآخرون، مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، مصر، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩ ق.
- الجرجاني، علي بن محمد، شرح كتاب المواقف، تصحيح عبدالرحمن عميره، بيروت، دارالجيل، ١٩٩٧.

- الحسنی، هاشم معروف، *الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة*، ط ۱، بیروت، دارالقلم، ۱۹۷۸.
- الذهبي، محمد حسن، *التفسير والمفسرون*، ج ۱، بیروت، دارالأرقم بن أبي الأرقم، بی تا.
- الزمخشري، جارالله محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، ج ۱، بی جا، بی نا، بی تا.
- السبكي، تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي، *طبقات الشافعية*، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو - محمود محمد الطناجي، مصر، دار احياء الكتب العربية، بی تا.
- السعدي، عبدالملك عبدالرحمن، *شرح النسفية في العقيدة الإسلامية*، بغداد، دارالأبنا، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸.
- ضيف، شوقي، *العصر العباسي الأول*، ط ۸، مصر، دارالمعارف، بی تا.
- الطوسي، نصيرالدين، *تجريد العقائد*، مصر، دارالمعرفة الجامعية، ۱۹۹۶.
- الکلیپایگانی، علی الربانی، *الكلام المقارن بحوث مقارنة في العقائد الإسلامية*، ط ۱، انتشارات دفتر نماینده مقام معظم رهبری در امور اهل سنت بلوچستان، ۱۴۲۱ ق.
- المدرس، عبدالکريم محمد، *الوسيلة في شرح الفضيلة*، ط ۱، بغداد، مطبعة الرشاد، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۰.
- مطهری، مرتضی، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
- المهاجر، عبدالقادر، *تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام*، ج ۲، مصر، بولاق، المطبعة الكبرى الاميرية، ۱۳۱۸ ق.