

باشند و بر سر درخانه‌هایشان تصویر ابلیس را بکشند و امثال آن. بدین طریق اسلام رسمی به طور روزافزونی شیوهٔ مدارا را در برابر ادیان دیگر به تدریج تقلیل داد و محدود کرد.

ولی سنیان بیش از همه به تعقیب و زجر کسانی که «مرتد» می‌خواندند (که معتقدات اینان برای نهضت‌های خلق به منزلهٔ پرچمی بوده) یعنی خوارج و شیعیان و خرمندیان پرداختند. از آن جایی که معتزله نمایندهٔ قشر عالی و تحصیل‌کردهٔ طبقات حاکمه بوده‌اند، همواره از توده‌های مردم کناره می‌گرفتند و به صورت محفل‌های محدود و مسدود باقی می‌ماندند، و بدین سبب تعقیب ایشان چندان شدید و بیرحمانه و یا دایم و مستمر نبوده. گاه اعمال فشار مانند آتشی که شعله کشد تیزتر می‌شده - مثلاً در ایران در عهد سلطان محمود غزنوی (از ۳۸۸ تا ۴۲۱ حکومت کرد) و نخستین سلطان سلجوقی طغرل یک (از ۴۳۰ تا ۴۵۵) - و بعد فرو می‌کشیده.

بدین سبب در قرن چهارم هجری، مکاتب معتزله نه تنها کماکان در بصره (در رأس آن جایی متوفی به سال ۳۰۴ هـ و پس از او فرزندش ابوحمید عبدالسلام متوفی به سال ۳۲۱ هـ بوده‌اند) و بغداد وجود داشته، بلکه تعلیمات ایشان به سوی مشرق یعنی ایران و آسیای میانه نیز بسط و انتشار می‌یافته. مشهورترین عالم معتزله مکتب بصره در قرن چهارم هجری، به نام قاضی عبدالجبار در سال ۳۶۱ هـ. بهری نقل مکان کرد و مکتب معتزله را در آن شهر تأسیس نمود. در قرن چهارم هجری، مکاتب معتزله در قرمیسین (کرمانشاهان) و اصفهان و نیشابور و برخی بلاد دیگر خراسان و گرگان و تسف (نخشب) و خوارزم نیز وجود داشته. در قرنهای پنجم و ششم هجری، مکاتب معتزله ایران کماکان برپا بودند. زمخشری خوارزمی آخرین عالم بزرگ معتزلی بوده<sup>۱</sup>. مکتب معتزله مدتها پس از مرگ زمخشری نیز در خوارزم وجود داشته. جماعت‌های معتزله در ایران و خوارزم به‌هنگام هجوم ویران‌کنندهٔ مغولان سخت زیان دیدند و سرانجام در طی قرنهای هفتم و هشتم هجری، بالکل نابود و محو شدند. ضمناً باید گفته شود که حمدالله مستوفی قزوینی در جغرافیای ایران (نزهة القلوب<sup>۲</sup>) در حدود ۷۴۱ هـ. از معتزله همدان یاد می‌کند.

ولی باینکه اعتزال، یا معتقدات معتزله، به صورت خالص از میان رفته بوده معیناً افکار ایشان زندگی را ادامه می‌داد. مثلاً بعدها حتی علمای سنی نیز تشبیه وارد کردند (گرچه غالباً فقط لفظاً رد می‌کردند)<sup>۳</sup>. اندیشه‌های عمده و اصلی معتزله، یعنی رد تشبیه و اعتقاد به اصل مخلوق بودن قرآن و اصل آزادی اراده را علمای شیعه (و به‌ویژه شیعیان زیدیه) اخذ کرده و این افکار به پاری اهل تشیع وارد ایران شد. اینکه افکار مذکوره تا چه حد در ایران، و آن هم نه تنها میان

۱- در بارهٔ وی رجوع شود به فصل سوم. ۲- ص ۷۱: «و مردم آنجا اکثر معتزله و مشبه‌اند» ۳- در این باره به فصل دهم این کتاب رجوع کنید.

علما بلکه در محیط وسیع‌تر افراد تحصیلکرده، شیوع یافته بوده از اشعار فردوسی شاعر بزرگ پارسی‌گو و سراینده «شاهنامه» که شهرت جهانی دارد، و بی‌شک شیعه بوده، پیداست:

ز نام و نشان و گمان برترست

نگارنده برشده گوهرست

به‌بینندگان آفریننده را

نیینی مرنجان تو (یا «دو») بیننده را ۱.

[www.golshan.com](http://www.golshan.com)



## «کلام» با اسکولاستیک اسلامی از قرن چهارم تا هشتم هجری.

### تقدیمی اولیاء الله در اسلام

چنانکه پیشتر گفته شد، معتزله در زمان متوکل محکوم و نکوهش شدند، و مذهب قدیمی سنی که بر احادیث مبتنی بوده مجدداً همچون مذهب دولتی و رسمی قلمرو خلافت شناخته شد (سال ۲۳۷ هـ)، ولی معتزله همچنان برای اهل سنت خطرناک بوده اند و سلاح نیرومند ایشان همانا شیوه استنتاجات عقلی بوده که از زرادخانه فلسفه اخذ شده بوده. در آن زمان سنیان هنوز اصول لایتغیر (دگماتیک) مدون و منتظمی نداشتند. فقیهان علی العاده به قرآن و احادیث استناد می کردند و دیگر این شیوه نمی توانست عقول کنجگاو و متجسس افراد تحصیل کرده قرنهای سوم و چهارم هجری را راضی کند. لزوم مبارزه با معتزله و فلاسفه آزاداندیش ایجاب می کرد که سنیان اصول لایتغیر تازه ای به میدان آورند و تنها به تعقیب و ایذاء مخالفان اکتفا نکرده، سلاح فکری و عقیدتی نیز علیه ایشان به کار بندند.

ولی مقدمه و زمینه اصلی ظهور الهیات جدید اهل سنت، همانا پیشرفت جریان تکامل فتوایی سرزمینهای خلافت بوده. از پایان قرن سوم و آغاز قرن چهارم هجری سرزمینهای مزبور - که ایران هم در شمار آنها بوده - وارد مرحله جامعه متکامل فتوایی شدند. ویژگیهای چنین جامعه‌ای به شرح زیر است: افزایش زمین‌داری فتوایی خصوصی اعم از مشروط و بی شرط به حساب اراضی دولتی، افزایش اراضی تیول - لشکری، تبدیل اکثریت قاطع روستاییان به افراد مقید به زمین فتوایی، تکوین شهر فتوایی با سازمان ویژه و فرهنگ شهری آن. ویژگی معتقدات جامعه‌های متکامل فتوایی همانا تکوین اصول لایتغیر است که آلت و سلاح آن اسکولاستیک است، یعنی فلسفه مبتنی بر استنتاجات خالص ظاهری منطقی - فلسفه‌ای که هدف آن توجیه و تأیید تعلیمات دین حاکم بر جامعه است، از لحاظ نظری.

لغت «کلام» (عربی، به معنی لغوی «سخن» و اصطلاحاً به معنی «اصول لایتغیر، الهیات»،

از «کلم» که یکی از معانی آن «سخن گفتن» است، مقایسه شود با کلمه یونانی «لوگوس» و λόγος به معنی «سخن، اندیشه، تعلیمات» [۱۹۲] اصطلاحی بوده که برای تعریف الهیات جدید، اسکولاستیک اهل سنت، به کار رفته. بیشتر اصطلاح «فقه» علم حقوق و الهیات هر دو را در بر می‌گرفته (چنانکه گفتیم «الهیاتی» که تکامل نیافته و مدون نگشته بوده). خط فاصل روشنی میان حقوق و الهیات وجود نداشته و اصطلاح «فقه» در مورد عالم به قوانین و الهیات - هر دو - اطلاق می‌شده. اکنون دیگر اصطلاح «فقه» در مورد حقوق و اصطلاح «کلام» در مورد الهیات به معنی اخص استعمال می‌شده. قانون‌دان و مجتهد علم حقوق اسلامی را «فقه» می‌نامیدند و کسی را که به اصال لا یتغیر دینی (دگماتیک) و الهیات می‌پرداخته «متکلم» می‌خواندند (که معنی لغوی آن «سخن‌گوینده، صحبت‌کننده» و معنی اصطلاحی آن «عالم الهیات» است). خط فاصلی میان الهیات و حقوق تعیین شد، ولی این تقسیم در اسلام هرگز صورت قطعی به خود نگرفت.

مؤسسان کلام، علمای الهیات قرن چهارم هجری، اشعری و ماتریدی شمرده می‌شوند (گرچه پیش از ایشان هم کسانی در این راه گام نهاده بودند). ابو الحسن علی بن اسمعیل الاشعری (متولد در بصره به سال ۲۶۱ و متوفی در بغداد به سال ۳۲۴ یا ۳۳۰ هـ) در آغاز معتر لسی و شاگرد عالم معروف معتزله جبائی (ناپندیش، متوفی به سال ۳۰۳ هـ) بوده، ولی بعدها به مطالعه احادیث پرداخت و بدین نتیجه رسید که اصول و مبانی اسلامی با معتقدات معتزله قابل گنجایش نیست. اشعری با معتزله قطع رابطه کرده به مذهب شافعی گروید. ولی با وجود آنکه در مسائل حقوقی از شافعیان متابعت می‌کرد، در مورد الهیات اسلامی از خویشتن نظرهایی مدون ساخت که به نام وی (اشعری) معروف است.

اشعری برخلاف فقیهان پیشین، در مقام دفاع از مذهب سنی، نه تنها به قرآن و احادیث استناد می‌نمود، بلکه به استنتاجات منطقی نیز توسل می‌جست. وی با اینکه سنگر مذهب سنی را ترك نگفته بود، برعکس فقیهان سابق، در مباحثه با معتزله از اسالیب خود ایشان استفاده می‌کرد و دلایلی را که از منطقی و فلسفه اخذ کرده بود پیش می‌کشید. ولی این دلایل در استدالات او مقام اصلی را اشغال نمی‌کردند و به هیچ وجه به صورت کوششی برای آشتی دادن نظرهای معتزله و اهل سنت نبوده، بلکه فقط تشبیهی به شمار می‌رفت برای استفاده از اسلوب استدلال معتزله به منظور تبریته و تأیید مذهب سنی. اصول اشعری بر روی هم سخن محافظه کارانه است و هیچ گونه سازشی را با معتقدات و اصول معتزله جایز نمی‌شمارد. اشعری آگاهانه می‌کوشید تا حتی المقلود

۱- در باره اشعری و اشعریان رجوع شود به:

D. B. Macdonald. Development of Muslim theology بعد ۱۹۲ - ۱۸۶ - ۲۱۲ و W. Spitta. "Zur Geschichte Abu- l - Hasan's al - Ash'ari; M. A. Mehren. Exposé de la réforme de l'islamisme commencée par el - Ash'ari.

از استنتاجات علمای قدیمی سنی دور نشود، به ویژه با میل وافر به عقاید محافظه کارترین عالم اهل سنت و جماعت یعنی ابن حنبل استاد می کرد (و این تصادف محض نیست) و نظریات او را با دلایل عقلی و منطقی مسلح می ساخت. و. و. بارتولد درباره وی چنین می گوید: «استدلالات اصولی اشعری نه گواه عمق فکر وی است و نه ژرفای معلومات فلسفی او»<sup>۱</sup>.

معروف است که اشعری مؤلف پر ثمری بوده. ابن عساکر، مورخ قرن ششم هجری، فهرستی از ۹۰ تألیف اشعری آورده. دیگران ۳۰۰ تألیف به وی نسبت می دهند. ولی شمار معدودی از آنها به دست ما رسیده. ک. بروکلمان فقط شش تألیف اشعری را یاد می کند.<sup>۲</sup>

اشعری در ضمن دفاع از اصل ازلیت و غیر مخلوق بودن قرآن، این عقیده خود را با دلایلی از منطق مسلح می سازد (مثلاً: آفریدگار با کلامش که قرآن باشد جاویدان است). اشعری کوشیده است تا اصل تقدیر را بسا اصل مسئولیت آن جهانسی آدمی در مورد افعال خود آشتی دهد و بینا بین طرفداران تقدیر بلا شرط (جبری) و هواخواهان آزادی اراده آدمی (قدریه<sup>۳</sup>) قرار گیرد. اشعری بین مفهوم «قضاء» (کلمه عربی - فارسی، به معنی لغوی «حکم و تصمیم و محکمه، و حکم الهی» از «قضا» به معنی «حکم کردن، محاکمه کردن») و «قدر» تفاوت قائل است. به گفته اشعری «قضاء»، همانا اراده آفریدگار و علم و احاطه کامل او و رابطه لایزال او با اشیا است، در صورتی که «قدر» به معنی منشأ و پیدایش اشیا است به اراده آفریدگار. «قضاء» عبارت است از حکم و تصمیم جاویدان و عالمگیر و عمومی آفریدگار درباره عالم کاینات، ولی «قدر» عبارت است از به کار بستن حکم و تصمیم مزبور در زمان، در مورد افراد آدمی. به گفته اشعری آفریدگار آدمی را با افعال آینده او و توانایی انجام دادن آنها آفریده است. این آفرینش، اراده آفریدگار است. ولی آدمی که واجد دراکه فردی آفریده شده می تواند اشیا و اعمال مربوطه را کسب کند. آدمی به سبب این اکتساب (عربی، از «کسب» که یکی از معانی آن «از آن خود کردن» است) افعال و اراده ارتکاب آنها را از آن خود می داند و به خویشتن نسبت می دهد و حال آنکه در واقع این افعال نتیجه اراده خلاقیت آفریدگار است که در مورد هر فرد آدمی تجلی کرده. بدین طریق آدمی عمل اراده الله را از آن خود می شمارد و این «اکتساب» او را بر آن می دارد که پندارد آزادی اراده و آزادی انتخاب میان افعال گوناگون را داراست. این است منشأ اندیشه وجود آزادی اراده آدمی [۱۹۳].

این استدلال اشعری منطقاً هوشمندانه به نظر می رسد، ولی از لحاظ فلسفی به هیچ وجه قانع کننده نیست، زیرا عقیده جبری را دایر بر اینکه آدمی آلت بی اراده ای است در ید اراده الله

۱- و. و. بارتولد، اسلام، ص ۷۵. ۲- G. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T. I ص ۱۹۴ - ۱۹۵ کتاب «الایاتة عن اصول الدیانة» را که در حیدرآباد هندوستان (به سال ۱۳۲۱ ه. ۱۹۰۳ م) چاپ شد، بروکلمان در شمار تألیفاتی که بدون شک و تردید به اشعری تعلق دارد ذکر نکرده است. ۳- در باره این اصطلاح رجوع شود به فصل هشتم این کتاب.

رد نمی‌کند. قضاء مطلب مشروح زیر را هم نبرد می‌کند و نه توجیه می‌نماید، به این معنی که: چگونه، آدمی که به‌زعم اشعری فقط آزادی اناده موهومی دارد و در واقع آلت بسی اراده‌ای بیش نیست، می‌تواند به‌خاطر اعمال و افعال خویش مسئول باشد و به‌جبران آنها شایسته بهشت یا دوزخ گردد؟ درگفته‌های اشعری مکافات و پاداش اعمال این جهانی آدمیان، در آن جهان هیچ مبنای اخلاقی ندارد، زیرا که اراده‌الله را در صدور آن اعمال از طرف آدمی عامل مطلق می‌داند. بدین سبب تفاوت اصولی میان نیک و بد منطقاً قابل توجیه نیست و بالکل فاقد اهمیت می‌گردد. ولی در عوض عقیده اشعری بدین طریق می‌توانست با عقیده ابن حنبل و دیگر علمای سنت و جماعت سازش یابد.

اشعری در آن واحد اصل تشبیه روحانیان محافظه‌کار پیشین و همچنین عقیده معتزله را درباره عدم امکان، قائل شدن صفات زائده بر ذات در آفریدگار رد می‌کرده. ولی اشعری اندیشه تشبیه را در مورد آفریدگار و قائل شدن صفات انسانی را برای او، بیشتر از لحاظ منطقاً ظاهری رد می‌کرده نه از نظر ماهیت. به‌گفته اشعری تصور «دست» و «روی» و غیره برای خدا فقط در صورتی جنبه تشبیه پیدا می‌کند که شخص آگاهانه دست و روی و اعضای دیگر خداوند را مانند اعضای آدمی بداند. ولی اگر به «روی» و «دست» و «چشم» خدا و «جلوس او بر تخت» ایمان داشته باشد و در صدد تفحص در معنی این کلمات قرآن بر نیاید و به «لا کیف» [۱۹۴] معتقد باشد، یعنی پرسش نکند و توضیح طلب ننماید، اعتقاد وی درست و دین او «برحق» خواهد بود و در عین حال از «تشبیه» و از «تعطیل» (که عقیده معتزله بوده و ایشان منکر صفات آفریدگار بودند [۱۹۵] - از کلمه عربی «عطل» که یکی از معانی آن «فاقد بودن» است) به‌دور است.

اشعریان «تشبیه» به آن معنی که اشعری آنرا درک می‌کرده) و «تعطیل» هر دو را، ارتداد شدید می‌شمردند. ایشان معتقد بودند که «تشبیه» به بت پرستی و شرک منجر می‌شود، زیرا که مشرکین خدا را همانند انسان درمی‌خیلند و تصور می‌سازند. و «تعطیل» تصور آفریدگار را آنچنان بیرنگ و بی‌اثر و انتزاعی می‌سازد که تکامل منطقی «تعطیل»، شخص را به بی‌دینی می‌کشاند. اهل تشبیه یا «مشبهه» را مشرک و بت پرست خواندند و منکران وجود صفات برای خداوند یا «معطله» را بی‌دین نامیدند. ضمناً باید گفته شود که فرقه‌های ویژه‌ای به نام «مشبهه» یا «معطله» وجود ندارند، هواخواهان هر دو عقیده در میان پیروان مکاتب و مذاهب و فرق گوناگون دیده می‌شدند. اما نظر مکاتب و مذاهب مختلفه و علمای الهیات درباره اینکه «تشبیه» و «تعطیل» چیست متفاوت بوده و حتی در این موضوع میان پیروان مذهب واحد مباحثاتی درمی‌گرفته. اشعریان مفهوم خاص خویش را درباره «تشبیه» بدون مشخص داشته می‌گوشیدند این حنبل را از اتهام «آدمی‌سان دانستن خداوند» تبرئه کنند و حتی وی را همچون مقامی نافعا لکلمه به منظور تکذیب معتقدات «مشبهه» و «معطله» معرفی نمایند. ولی علمای از علمای الهیات که بعد از ایشان آمدند

در این زمینه با اشعریان موافق نبودند. مثلاً ابن حزم که از ظاهریان بوده (قرن پنجم هجری) و خود مانند ابن حنبل قشری و محافظه کار بوده ابن حنبل را سرزنش می کرده که وی به کسانی که عقیده داشتند خداوند جسم دارد نزدیک شده است. و ابو عبدالله محمد الخوارزمی مؤلف دائرة المعارف مشهور «مفاتیح العلوم» (قرن چهارم هجری) اشعریان را صریحاً در زمره «مشبهه» نام می برد.<sup>۱</sup>

اشعری اظهار عقیده کرده که مسلمانانی که حتی مرتکب گناه «کبیره» شده باشند نیز از دایره مؤمنان به دین بیرون نمی روند، و محکومیت مسلمانان به عذاب جهنم فقط موقتی خواهد بود. و وساطت پیامبران نیز می تواند ارواح گناهکاران را از آتش دوزخ نجات دهد. بعدها اکثریت علمای سنی این عقیده را پذیرفتند.

اشعری محافظی از شاگردان خویش ترتیب داد که کار تدوین اصول وی را تعقیب کردند. مشهورترین پیروان اصول اشعری عبارت بودند از باقلاتی (متوفی به سال ۴۰۴ ه) و اسفراینی و عبدالملک جوینی ملقب به «امام الحرمین» (امام هردو شهر مقدس) و قشیری و غزالی (سه شخص اخیر از مردم خراسان بوده و در قرن پنجم هجری می زیستند و در عین حال عارف نیز بوده اند). اصول اشعری را پیروان مذهب شافعی پیش از دیگران پذیرفتند. در ایران که مذهب شافعی شیوع وافر داشته، اصول اشعریان حتی در قرن چهارم هجری، مواضع استواری را تسخیر کرد. ولی در دیگر سرزمینهای اسلامی اصول مزبور به درغم جنبه عمومی محافظه کارانه آن، مورد مخالفت قرار گرفت و بدین سبب انتشار آن چندان سریع و موفقیت آمیز نبوده. حنبلیان (به درغم احترامی که اشعری برای استاد و معلم ایشان یعنی ابن حنبل قائل بوده) علناً به دشمنی با اشعریان برخاستند. در عهد نخستین سلطان سلجوقی، یعنی طغرل بیک، که ایران را مسخر ساخت (از ۴۳۰ ه تا ۴۵۵ ه حکومت کرد)، اشعریان مرتدا اعلام شدند و مورد تعقیب قرار گرفتند. در زمان البارسلان جانشین آن سلطان (از ۴۵۵ تا ۴۶۵ ه حکومت کرد)، نظام الملک وزیر مشهور که خود شافعی-مذهب بوده سلطان را قانع ساخت که اشعریان پیرو مذهب حقه هستند و موفق به رفع تعقیبات از ایشان شد. به مرور زمان «کلام» اشعری در همه سرزمینهای سنی نشین<sup>۲</sup> مورد قبول واقع گشت و در ایران استوار و برقرار گردید.

یکی از علمای حنفی، به نام ابومنصور محمد بن محمود الماتریدی، ملقب به متکلم السمرقندی، که درباره تاریخ زندگی وی تقریباً چیزی معلوم نیست (متولد در قریه ماترید نزدیک سمرقند<sup>۳</sup> و متوفی به سال ۵۳۳ ه) همزمان با اشعری، ولی به طور مستقل، اصول کلام خویشان را مدون و

۱- رجوع شود به: R. Strothmann. Tashbih. در آن کتاب به منابع و مآخذ نیز اشاره شده است.

۲- از آن جمله تعلیمات اشعری، اصول و معتقدات رسمی نهضت المورادیه در مغرب و اسپانیا در قرن پنجم

هجری بوده. ۳- سال تولد وی معلوم نیست.



منتظم ساخت. از تألیفات وی «کتاب تأویلات قرآن» مشهور است. اصول کلام وی فقط اندک تفاوتی با کلام اشعری دارد. بروکلمان می‌گوید: «تفاوت میان عقاید ایشان مهم نیست و بهر تقدیر اهمیت اصولی آنها مانند اختلافی که بین حنفیان و شافعیان وجود دارد نمی‌باشد»<sup>۱</sup>. علمای سنی ۱۳ فقره اختلاف میان دو مؤسس کلام برمی‌شمرند، شش فقره «معنوی» و هفت فقره «لفظی»<sup>۲</sup>.

ماتریدی به‌پرویی از معلم خویش ابوحنیفه، در موضوع تقدیر و آزادی اراده، برخلاف اشعری، معتقد است که اعمال بدآدمی (گناهان وی) گرچه به‌اجازه (اراده) خداوند انجام می‌شود (و بدون اراده خداوند بالکل انجام پذیر نبوده) ولی به‌میل و رضای (رضوان) آفریدگار نیستند. به‌گفته ماتریدی خداوند آدمی را با اراده آزاد یا با آزادی «اختیار» - افعال او که همان آزادی اراده است - آفریده. بدین سبب آدمی می‌تواند فلان یا بهمان عمل را به انتخاب آزاد خویش انجام دهد (افعال اختیاریه) و در مقابل آن اعمال، پس از مرگ پاداش می‌یابد، یا مجازات می‌شود. خداوند آدمی را در کارهای نیک باری می‌کند ولی در کارهای بد رهاش می‌سازد و بدون اینکه مداخله کند مرتکب گناه را به حال خویش وامی‌گذارد. بدین طریق برای مسئولیت اخلاقی آدمی به خاطر افعال وی مینا و پایه‌ای برقرار شد. ولی در این میان تضادی که بین اراده آزاد آدمی و جنبه مطلق قدرت خلقت آفریدگار وجود دارد حل نگشت.

در موضوع آدمی‌سان بودن خلقت و صفات آفریدگار، ماتریدیان در عین حال «تشبیه» و «تعطیل» را رد کرده، ترجیح می‌دادند عقیده خویش را به صورت سلبی اظهار دارند و بگویند: در تصور وجود آفریدگار نمی‌توان حد و مرزی قائل شد، او را نمی‌توان اندازه گرفت و شمرد (یعنی نمی‌توان کمیت و شمار صفات او را معین کرد)، او را نمی‌توان تقسیم کرد (یعنی صفات او را جدا جدا در نظر گرفت)، او را نمی‌توان از اجزای مجزی از یکدیگر مرکب دانست (یعنی به صورت مجموع خواص و یا صفات معینی درمخلبه متصور ساخت).

اصول ماتریدی همان مقبولیتی را که اصول اشعری در میان شافعیان داشته، در محافل حنفیان پیدا کرد. به‌ویژه «کلام» ماتریدیان در مشرق ایران (در خراسان) و آسیای میانه که منهب حنفی در آنجا انتشار داشته، تفوق احراز کرد. به‌مرور زمان هر دو جریان «کلام» که بر روی هم به یکدیگر نزدیک بودند، در میان سنیان، «برحق» شناخته شدند.

پيروان هر دو مکتب، در بحث بامعترله، از سلاح خودایشان - یعنی اسلوب خاص اهل اعتزال و اصطلاحات و دلایل فلسفی و منطقی آنان - استفاده می‌کردند، ولی صریحاً از فلسفه مربوطه

۱- رجوع شود به: ص ۱۹۵، T. I «Geschichte der arabischen literatur» C. Brockelmann.  
 ۲- D. B. Macdonald. «Development of Muslim Theology» ص ۱۹۲، دهمد.

نام نمی بردند و علناً به ایشان استناد نمی کردند. پیدایش کلام در سرزمینهای اسلامی واقعه‌ای است تاریخی که با تکوین الهیات اسکولاستیک (مدرسی) در ممالک کاتولیک اروپای غربی مشابهت دارد. در هر دو مورد از برخی گفته‌های ارسطو که به نحو مطلوب دست کاری کرده بودند برای دفاع از دین استفاده شده بوده، در هر دو مورد فلسفه را فقط آلتی برای حمایت از الهیات و تحکیم مبانی آن‌می‌شمردند (در غرب الهیات مسیحی و در شرق الهیات اسلامی). اسکولاستیکها یا «مدرسون» غربی عبارت «فلسفه خادم الهیات است» را (*Philosophia est ancilla theologiae*) به وجود آوردند. در خاور اسلامی نظر علمای کلام در واقع و نفس الامر کاملاً با عقیده فوق مشابهت داشته. و در این میان نمایندگان کلام «برحق»، فلسفه و منطق را فقط برای تحکیم مبانی و تأیید اصول لایتغیر (دگماتیک) خویش مورد استفاده قرار می‌دادند. و از موضوع تجدید نظر در اصول مزبور از لحاظ فلسفه به هیچ وجه سخنی در میان نبوده. فرق اهل کلام با معتزله که برای چنین تجدید نظری بذل مساعی می‌کردند، در همین است. بدین سبب عقیده بعضی از اسلامشناسان اروپای غربی که کلام را «اصلاحی در اسلام» می‌شمارند پسایه و مایه‌ای ندارد. چنانچه اشعری و یاماتریدی را مصلح اسلام بخوانیم این نظری اساس خواهد بود و مانند آن‌است که توماس آکویناس، یا آلبرت کبیر در مصلح مسیحیت غربی بدانیم.

غزالی (۴۵۰ تا ۵۰۵ هـ) دنبال کننده کار اشعری و بزرگترین نماینده کلام بوده. ابو حامد محمد بن محمد بن محمد طوسی غزالی<sup>۱</sup> (یا غزالی) ایرانی بود و از مردم طوس و در نیشابور به تحصیل علم پرداخت و دروس عالم اشعری و صوفی معروف امام الحرمین جوینی را استماع می‌کرد. وی در جوانی با محافل اهل تصوف حشرونشر داشت ولی محیط مزبور در آن زمان چندان تأثیری در وی نکرد. وی بیشتر به الهیات و فقه می‌پرداخته ولی در غزالی جوان بر اثر مطالعه این دورشته روح شك و انتقاد بیدار شد، گرچه رسماً به مذهب شافعی که مذهب جوینی - استاد او بوده - گروید. پس از مرگ جوینی (۴۶۸ هـ) غزالی به بغداد سفر کرد و در زمرة اطرافیان خواجه نظام الملك (۴۰۹ تا ۴۸۵ هـ) وزیر مشهور سلطان ملکشاه سلجوقی و مؤلف «سیاست نامه» - که به فارسی نوشته شده - درآمد. غزالی در مباحثه چیره دستی خویش را ابراز داشت و در بسیاری از بحثها فاتح شد و شهرت عظیمی پیدا کرد. و کاروانهایی که بغداد را ترک می‌گفتند خبر ظهور این کوکب جدید عالم اسلام را به اکتاف سرزمینهای اسلامی می‌بردند. در سال ۴۸۴ هـ. غزالی به مدرسی مدرسه نظامیه - یعنی دارالعلم مشهور بغداد که توسط نظام الملك وزیر تأسیس شده بود - برگزیده شد. در آن مدرسه ۳۰۰ تن از طلاب دروس غزالی

۱- طبق «کتاب الانساب» سماعی (قرن ششم هجری) نام وی از قره غزال - نزدیک طوس - که خاندان او از آنجا برخاسته بوده، مأخوذ گردیده.

را استماع می کردند. وضع ظاهر او درخشان بود ولی در باطن خویشتن را بدبخت می دانست. به این معنی که چون کاملاً شکاک شده بوده (بعینا خود به این نکته اعتراف کرده) و ایمان به اسلام و خدا را از دست داده بوده نمی توانسته جهانیستی مثبتی برای خود ایجاد کند و در واقع با خویشتن در ناسازگاری بوده. غزالی با سعی تمام فلسفه های گوناگونی را مطالعه می کرد و هیچ یک از آنها رضای خاطر آشفته او را فراهم نمی نمود و حتی در امکان شناخت حقیقت موضوعیه یا ابژکتیف از روی فلسفه شك داشت. وی این نظرها و عقاید خویش را پنهان می داشت و کماکان فقه شافعی را تدریس می کرد و رسایلی علیه تعلیمون (فرمطیان<sup>۱</sup>) و اسماعیلیان و غیره منتشر می کرد. به دیگر سخن، به ناچار دورویی پیشه ساخته بود و در زیر نقاب دفاع از مذهب سنی سخن می گفت.

وی از مبارزه درونی و نارضایی اخلاقی از کارهای خویش در رنج بود. او تجسّسات فکری و سیر تکامل جهانیستی خویش را با چیره دستی عظیمی که در روانشناسی نشان داده در رساله «المتنذمن الضلال» (نجات دهنده از گمگشتگی) به رشته تحریر در آورده است. پس از چهار سال (از ۴۸۴ تا ۴۸۸ هـ) مطالعه و جستجو برای کشف حقیقت به یاری فلسفه های گوناگون، چون رضایت خاطر از آگوستی سیزم<sup>۲</sup> - که حاصل فلسفه عقلایی (راسیونالیستی) وی بوده - حاصل نگشت و نتوانست بر شك فلسفی خویش غالب آید سرانجام به این نتیجه رسید که حقیقت موضوعیه (ابژکتیف) را بر مبنای استنتاج عقلی نمی توان شناخت. این استنتاج بدبینانه وی را برانگیخت تا برای شناخت حقیقت از طریق احساس باطنی و اشراق و الهام رود و در این راه بکوشد. وی بازی دیگر به مطالعه صوفیگری پرداخت و حال آنکه در عهد جوانی از این طریقت روی برگردانده بود - ولی اکنون نجات و فلاح خویش را در آن می دید. به گفته غزالی در فاصله ماههای رجب و ذوالقعدة سال ۴۸۸ هـ وی بحران درونی شدیدی را گذرانید. روحیات عرفانی و صوفیگری که به نظر می رسید ترکشان گفته بود (ولی ظاهراً) و در واقع در نهاد وی خفته بودند، و به ویژه ترس از عذاب جهنم که انتظار کفار و بی ایمانان است و از کودکی به وی تلقین شده بود، با نیروی تازه ای وجودش را فرا گرفت. صوفیگری ایمان دینی را به سوی بازگرداند. و او «شکست نفس» را تحمل کرد و احساس کرد که باید زندگی خویش را بالکل تغییر دهد.

وی کرسی مدرسه نظامیه را به مجدالدین احمد غزالی برادر خویش سپرد و از موقع و مقام محترم و ثروت امتناع ورزید و پنهان از خویشان و دوستان بغداد را در کسوت درویشان

۲- آگوستی سیزم : نفی امکان شناخت کاینات

۱- درباره ایشان به فصل بازدهم این کتاب رجوع شود.

ترك گفت. غزالی یازده سال به سیاحت پرداخت و در قراردادی و اختیاری و ریاضت و سیر انفس و آفاق و سیلهای برای آرامش روحی و استواری جهانی بنی جدید خویش می جست. وی به مکه و بیت المقدس و دمشق و اسکندریه و دیگر جاها سفر کرد و دو سال در کوههای مجاور بیت المقدس عزلت گزید. زندگی زاهدانه ای داشت و در آن سالها بزرگترین تألیفات خویش را نوشت. غزالی در سال ۴۹۹ ه. فعالیت را از سر گرفت و در دمشق و بغداد به تبلیغ پرداخت و به دعوت فخر الملک وزیر، فرزند نظام الملک، در مدرسه نظامیه<sup>۱</sup> نیشابور درس گفتن آغاز کرد. ولسی چیزی نگذشت که تدریس را ترك گفته با چندتن از شاگردان در خانقاهی که در زادگاه خویش - طوس - بنا کرده بود عزلت گزید و در ماه جمادی الاولی سال ۵۰۵ ه. در آنجا درگذشت.

بدین طریق غزالی آبلار<sup>۲</sup> - ی مسلمان بوده که بعد به گونه ای سن فرانسواداسیز<sup>۳</sup> مسلمان مبدل شد. تغییر عقیده او از شك و آگوستی سیزم و گرویدن به دین و عرفان و تصوف تأثیر بزرگی در هم عصران وی داشته. معهدا حتی در زمان حیات وی نیز برخی کسان در صداقت این تغییر عقیده شك داشتند. وی گفتند که چون غزالی در جوانی توانسته بوده - بدون آنکه به نوشته های خویش ایمان داشته باشد - با اسماعیلیان و دیگر «بددینان» به بحث و دعوی پردازد، پس نوشته های بعدی وی راهم می توان با تردید و شك تلقی کرد. حدس زده می شد که دست شستن وی از جهان و فرار از بغداد شاید به دلایل سیاسی بوده، زیرا که پیش از فرار او در سال ۴۸۸ ه. سلطان برکیارق سلجوقی عم خویش تنش را که در مبارزه بر سر تخت و تاج رقیب وی بود برکنار و هلاک کرد. و پیش از این واقعه مستظهر خلیفه عباسی (که از لحاظ نظری امیر و سرور همه سلاطین اسلامی شمرده می شده، ولی عملاً قدرتی نداشته فقط حکومت شبح آسایی را واجد بوده) از تنش حمایت می کرد. بدین سبب غزالی که در میان اطرافیان خلیفه مقام نمایانی داشته و مشاور وی بوده، شاید از انتقام جویی برکیارق بیمناک بوده است. ضمناً می گفتند که بازگشت غزالی به بغداد، اندکی پس از مرگ سلطان برکیارق در سال ۴۸۹ ه. صورت گرفت.

غزالی میراث ادبی بزرگی از خود باقی گذاشت. تقریباً همه تألیفات وی به زبان عربی نوشته شده. بروکلیمان فهرستی از ۶۹ اثر وی که به روزگار ما رسیده در مبانی الهیات و اخلاق

۱- این مدرسه راهم نظام الملک تأسیس کرده بود. ۲- بئر آبلار - عالم الهیات و فیلسوف اسکولاستیک فرانسوی - متولد در نزدیکی نانت. عشقش به «الوېز» و بدبختیهایش مشهور است. (۱۰۲۲-۱۱۴۲ م). ۳- زاهد و عارف مشهور که گرایش به وحدت وجود داشته و مبلغ فقر اختیار می بوده. مؤسس فرقه راهبان فرسبکن کاتولیک یا «برادران ستیر» و از مردم ایتالیا بوده (۱۱۸۲-۱۲۲۶ م). ۴-

و تصوف و فقه و فلسفه و حتی شعر<sup>۱</sup> به دست می‌دهد. گذشته از اینها بسیاری تألیفات دیگر نیز به وی نسبت داده شده. در میان سنیان نفاذ کلمه غزالی، همچون بزرگترین عالم الهیات، فقط در سالهای آخر حیات وی مورد قبول واقع گشت و القاب افتخارآمیز محیی‌الدین<sup>۲</sup> و حجة الاسلام به او داده شد.

اعتبار و نفوذ کلام او پس از مرگش بیشتر شد و شهرت و عظمت علمای پیشین سنی را تحت الشعاع قرارداد. در پایان قرن نهم هجری، جلال‌الدین سیوطی، مفسر مشهور قسز آن، چنین گفت: «اگر پس از محمد آمدن پیامبری ممکن می‌بود، بی شک او جز غزالی نمی‌بود.»

تألیف عمده غزالی در مبانی الهیات و تصوف تحت عنوان «احیاء علوم الدین» [۱۹۶] در واقع بیان کامل اصول وی است.<sup>۳</sup> این کتاب به دو بخش تقسیم شده که هر بخش شامل دو «ربع» است و هر «ربع» مرکب از ۱ کتاب. بعضی از قسمتهای این تألیف عظیم به زبانهای اروپایی ترجمه شده. به رغم آنکه اثر مذکور از لحاظ سبک انشا و ترکیب و تنظیم مطالب و شیوه‌های ادبی و دلایل منطقی با رسالات مبتذل فقیهان و متکلمان پیشین و «کوره راه‌های کوییده علمای از خود راضی» (سخنان ای. گولدسپهر) تفاوت فاحش دارد، معیناً اندک اندک تقریباً همه علمای معتبر سنی آن را بهترین تألیف در الهیات شناختند. یک خلاصه عامه فهم این تألیف (برخلاف تقریباً همه آثار دیگر غزالی) به زبان فارسی تحت عنوان «کیمیای سعادت» وجود دارد.<sup>۴</sup>

از دیگر تألیفات غزالی اندکی را در اینجا نام می‌بریم: «جواهر القرآن» در الهیات، «مشکوة الانوار»<sup>۵</sup> در مذاهب گوناگون و اینکه رأی و عقیده شخصی تا چه حد با ایمان به مذهب «حق» قابل گنجایش است؛ «المضنون به علی غیر اهله»، «میزان العمل» در باره اعمال نیک<sup>۶</sup>، «معیار العلم»، در منطق و اسلوب منطقی، تهافت الفلاسفه<sup>۷</sup> علیه جریانهای فلسفی که در عصر مؤلف وجود داشته، «مقاصد الفلاسفه» که مقدمه‌ای است بر کتاب اخیر الذکر و شرح نظرهای فلاسفه در مسائل گوناگون<sup>۸</sup>، دیگر کتاب «المتنعمین الضلال» پیش گفته<sup>۹</sup> که شرح حال

۱- رجوع شود به: می ۴۲۶-۴۲۷. I. ۴۲۶-۴۲۷. C. Brockelmann. «Geschichte der arabischen Literatur» T. I  
 ۲- معنی ثنوی آن «زنده کننده دین» است. ۳- چاپ کامل این اثر در قاهره، ۱۲۸۹ هـ = ۱۸۷۲ م در چهار مجلد به عمل آمده. ۴- یابه دیگر سخن «کیمیای خوشبختی» هـ یا «انوار عرفانی» این عنوان از روی قرآن است، سوره آیه ۲۴، آیه ۳۵- که استعاره «النور» برای خداوند به کنسار برده شده: (کمشکوة) مانند چراغدانی نور افشان. ۵- این رساله را آدراهام بارخاسدان به زبان عبری ترجمه کرده و این ترجمه در اروپای غربی منتشر شده. ۶- ترجمه آلمانی از Widersprüche der philosophen. T. J. de Boer: «دیکر ترجمه‌های تهافت الفلاسفه (لاتینی: Destructio philosophorum) (تلاش بحث فیلسوفان)» (رجوع شود به: M. Asin Palacios. Sens du mot «tehafot» dans les œuvres d'al Ghazali et d'Averroes) در قرون وسطی ترجمه لاتینی گودیسالوی ۸- در قرون وسطی ترجمه لاتینی گودیسالوی ۹- یک ترجمه فرانسه از باریبه دمیتراد وجود دارد (JA, 7 ser, T. IX).

مدح آمیز مؤلف است.

غزالی در تألیفات خویش کوشیده است تا خویشترن را نو آور معرفی نکند و فقط احیاء کتبه تعلیمات صدر اسلام - تعلیماتی که علماء و روحانیان بد فهمیده یا تحریف کرده بودند - بشناساند. ولی در واقع وی نیز مانند «پدران کلیسای مسیحی» مطالب فراوان از فیلسوفان و فلسفه‌هایی که افکار ایشان را رد می‌کرده، به‌وام گرفته است. د. د. بورا می‌گوید: «در تعلیمات او درباره آفریدگار و عالم و نفس آدمی مطالب فراوان وجود دارد که با تعالیم صدر اسلام بیگانه است و بخشی از آن مطالب از طریق مسیحیت و یهودیت و بخشی نیز از طریق دوران متأخر اسلامی از حکمت بت پرستان مأخوذ بوده»<sup>۲</sup>.

غزالی نیک می‌دانست که اگر بخواهد جهان بینی دینی هم سطح معلومات زمان خویش بر پایه ظرافتهای اصولی (لایتغیر یا دگماتیک) و خرده بینانه علمای الهیات و یا سفسطه جویهای قبیهان، بنا کند این عمل تاچه حد بی پایه خواهد بود. وی به این نتیجه رسید که چنین جهان بینی را بر پایه فلسفه نیز نمی‌توان بنا کرد. غزالی یکی از هدفهای اصلی خویش را مبارزه با جریانهای فلسفی زمان خویش قرار داد و معیناً هرگز نتوانست کاملاً از تحت تأثیر فلسفه آزاد شود. وی فقط کوشید برخی افکار فلسفی را با دفاع از الهیات خویش منطبق سازد، و با به عبارت دیگر فلسفه را به حکمت الهیات بگمارد. غزالی که دلایل علمای پیشین را در اغلب موارد ضعیف و تردید انگیز می‌شمرده، پایه ایمان و جهان بینی خویش را در عرفان و تصوف مشاهده می‌کرده. وی نیز مانند صوفیان ایمان شخصی و عاطفی را ترجیح می‌داده و شناخت آفریدگار را از طریق اشراق و احساس باطنی و «شهود» و «حال» ممکن می‌دانسته و چنین حالتی را واقعی و یک تجربه باطنی می‌شمرده.

تأقرن پنجم هجری، تصوف در اسلام همچون جریان علیحده دینی، برون از مذاهب، وجود داشته و قبیهان و متکلمان پیشین آن را قبول نداشتند و مورد ملامت قرار می‌دادند و یا نادیده اش می‌انگاشتند. ولی غزالی تصوف میانرو را با الهیات آشتی داد و وارد دایره جهان بینی اسلامی (سنی) نمود. درباره صوفیگری خاص غزالی در فصل مربوط به تصوف سخن خواهیم گفت<sup>۳</sup>. و اکنون به فلسفه و الهیات غزالی اشاره می‌کنیم.

چنانکه گفته شد یکی از هدفهای اصلی و عمده غزالی همانا مبارزه با جریانهای فلسفی زمان بوده. وی نخستین متکلم اسلامی بود که به مطالعه اساسی فلسفه پرداخت. غزالی فیلسوفان را به «دهریون»<sup>۴</sup> (مادیون) و «طبیعیون» (مترادف کلمه یونانی *φυσικοί*) و معتقدان به ماوراء

T. J. de Boer. Geschichte der philosophie im Islam

۱- رجوع شود به: ص ۱۴۶

۲- یعنی فلسفه باستانی. ۳- رجوع شود به فصل ۱۲ کتاب. ۴- این واژه از قرآن اخذ شده. سوره

۴۵، آیه ۲۴ به صفحه آخر فصل دوم رجوع شود.

طبیعت یا «الهیون» تقسیم کرد. وی سقراط و افلاطون و ارسطو و ارسطویان و نوافلاطونیان را در شمار گروه اخیر می‌شمرده. مؤلفان اسلامی قرنهای سوم و چهارم و پنجم و ششم هجری غالباً از دهریون یاد کرده بانفرت و انزجار از ایشان سخن می‌گویند، ولی در باره معتقدات و نظرهای دهریون اطلاعی به‌دست نمی‌دهند، فقط می‌دانیم که دهریون منکر اندیشه وجود خداوند آفریدگار بودند و روح را که مستقل از جسم باشد و همچنین لایزالی آنرا قبول نداشتند و ماده و عالم را قدیم وابدی می‌دانستند. افراد دهریون بسیار بودند ولی اطلاعی از دهریون به‌رجسته و یا تألیفات ایشان در دست ما نیست. محتملاً تألیفات مزبور در زمانهای مختلف سوزانده شده. حدس زده می‌شود که معاصران آن ادوار پیروان چندین جریان فلسفی آزاداندیش راتحت عنوان مشترك «دهریون» می‌خوانده‌اند.

فلسوفانی که غزالی به‌عنوان «طبیعیون» می‌خواند پیروان فلسفه طبیعی انتقاطی بودند که به‌فیثاغورثیه می‌رسیده و با مطالبی مأخوذ از دیگر فلسفه‌ها آمیخته شده‌بوده<sup>۱</sup>. اینان آفریدگار را علت نخستین آفرینش کاینات می‌دانند، ولی معتقدند که عمل آفریدگار در کاینات به‌همین‌جا پایان می‌یابد و عالم کاینات زان‌پس طبق قوانین طبیعی اداره می‌شود. آدمی گونه‌ای از آلت بیج در بیج واجد حرکت است و تفکر او بخشی از فعالیت وی را تشکیل می‌دهد و با مرگ پایان می‌پذیرد. این فیلسوفان لایزالی روح (نفس) و زندگی آن جهانی را منکر بودند. انجمن مشهور اخوان صفا (عربی). معنی لغوی آن «برادران پاک» یا «برادران راستکاری» است و گاه «دوستان وفادار» یا «برادران وفادار» ترجمه می‌شود) در قرن چهارم ه. که به‌قرمطیان نزدیک بوده به‌فلسفه طبیعیون بستگی داشته است<sup>۲</sup> [۱۹۷].

فلاسفماً بعد طبیعی یا «الهیون» پیروان جریان فلسفی ارسطویان بودند، که در آن دوران تفوق داشته و بسا فلسفه نوافلاطونی، دست‌کاری شده و باروح عقلی (راسیونالیستی) آمیخته شده بوده<sup>۳</sup>.

کندی (قرن سوم هجری) و فارابی (در حدود ۲۵۷ تا ۴۳۹ ه) و ابن‌سینا (۳۷۰ تا ۴۲۹ ه) و ابن‌هیثم (۳۵۵ تا ۴۲۷ ه) از پیروان این فلسفه بودند. در گفته‌های ایشان مطالبی

۱- از آن جمله به‌مطالعه از توجیهات عقلی (راسیونالیستی) نوافلاطونی آمیخته‌بوده ۳- رجوع شود به انجمن از ۱۳۴۷ ه. ق (۱۹۲۸ م) در چهار مجلد در قاهره چاپ و منتشر شده (در باره قمرطیان به‌فصل یازدهم رجوع شود) ۳- از آن جمله فارابی و دیگر نمایندگان این‌مکتب «الهیات ارسطو» (در ترجمه عربی «افولوژیای ارسطو- خالیس») را در واقع از تألیفات ارسطو می‌دانند و حال آنکه این تألیف مجموعی است که از محفل نوافلاطونیان بیرون آمده و بر «اشاد» یا مقالات نه‌گانه فلوطین (قرن سوم م) مؤسس فلسفه نوافلاطونی مبتنی است [۱۹۸] ۴- اروپاییان قرون وسطی او را آویسنا می‌نامیدند (avicenna- لایبنی ماخوذ از Aven Sinai- سی‌عبری) ۵- در باره این جریان فلسفی رجوع شود به: T. J. de Boer. Geschichte der philosophie im Islam ۱۲۷-۹۰