





آفتاب معرفت / ۴

کلام

در ایران و جهان اسلام

دکتر علی اکبر ولایتی



شرکت سهامی کتابهای جیبی
وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۹۰



تهران، خیابان جمهوری اسلامی، میدان استقلال
صندوق پستی ۴۱۹۱-۱۱۳۶۵
شرکت سهامی کتابهای جیبی
www.amirkabir.net
عنوان کتاب: کلام در ایران و جهان اسلام
نویسنده: دکتر علی اکبر ولایتی
ناظر طرح: سجاد محمدی
سرویراستار: هومن عباسپور
ویراستار: غزاله حجتی
نوبت چاپ: اول (۱۳۹۰)
حروف متن: کریم ۱۴ روی ۱۸
چاپ، صحافی و لیتوگرافی: چاپخانه سپهر، تهران:
خیابان ابن سینا (بهارستان)، شماره ۱۰۰
شمارگان: ۳۰۰۰
کاغذ تحریر سفید ۷۰ گرمی
بها:

همه حقوق محفوظ، هرگونه نسخه برداری اعم از زیراکس و بازنویسی، ذخیره کامپیوتری،
اقتباس کلی یا جزئی (به جز اقتباس جزئی در نقد و بررسی، و اقتباس در گیومه در مستندنویسی و
مانند آنها) بدون مجوز کتبی از ناشر ممنوع و از طریق مراجع قانونی قابل پیگیری است.



دربارهٔ مجموعه

به گواه معتبرترین مورخان دانش بشری، مسلمانان و به‌ویژه ایرانیان سهم چشم‌گیری در پیشبرد و گسترش و دانش بشری داشته‌اند و دیدگاه‌ها و جریان‌ها و سبک‌های تازه‌ای به معرفت بشری افزوده‌اند و چون سال‌هاست که پژوهش‌های این‌جانب در پیرامون فرهنگ و تمدن اسلام و ایران بوده است، مجموعهٔ «آفتاب» را با کمک یاران همدل و اهل فضل تدارک دیدیم که هر عنوان آن به معرفی یکی از مشاهیر فرهنگ و تمدن اسلام و ایران اختصاص یافته است. امت اسلامی مدت هزار سال مهد علم و تمدن و فرهنگ

جهان بود و ایران پرچم‌دار این نهضت بزرگ اسلامی. حکیم بزرگ ما، ابوالقاسم فردوسی، عمر خویش را بر سر عزت ایران گذاشت و دیگر حکیم سترگ، نظامی گنجوی، فرمود: «همه عالم تن است و ایران دل».

در دو سه قرن اخیر، هجوم فرهنگی، نظامی، سیاسی و اقتصادی استعمار موجب رخوت و عقب‌افتادگی جوامع مسلمان شد، ولی بیداری اسلامی قرن گذشته و معاصر، و خیزش اسلامی چند دهه اخیر موجب حرکت مسلمانان گردید.

در طی تألیف و انتشار مجموعه آفتاب، که در آن به معرفی بزرگان علمی و فرهنگی ایران و جهان اسلام پرداخته‌ایم، لازم دیدیم مجموعه‌ای از موضوعات و زمینه‌های علمی و فرهنگی و اندیشگی تدارک یابد تا مکمل مجموعه «آفتاب» شود و سیر تکوین و تطور زمینه‌های علمی و فرهنگی مربوط به ایران و جهان اسلام در آن بررسی شود. هر عنوان از کتاب‌های مجموعه «آفتاب معرفت» مربوط به یکی از این موضوعات خواهد بود. در واقع، مجموعه‌های «آفتاب معرفت» و «آفتاب» مکمل یکدیگر خواهند بود: در مجموعه «آفتاب معرفت» به سیر تطور موضوعات و زمینه‌های علمی و فرهنگی ایران و

اسلام خواهیم پرداخت و در مجموعه «آفتاب» بزرگان این زمینه‌ها و موضوعات را معرفی خواهیم کرد.

برای تحقق چنین حرکتی، از جمله اقدامات اساسی معرفی و بازشناساندن علوم عقلی و نقلی و دقیقه و تجربی و ادبی در تاریخ تمدن اسلام و ایران و بازتعریف ارزش‌های اعتقادی اسلامی هویت ملی است. در این جهت، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر پیش‌گام شد و جناب حجت‌الاسلام دکتر سیدمهدی خاموشی به این کمترین پیشنهاد تألیف مجموعه «آفتاب» را در یکصد و ده جلد تک‌نگاری در معرفی بزرگان تاریخ علم و فرهنگ اسلام و ایران را نمود و اکنون، به یاری خدای «عزّ ذکره». مجموعه «آفتاب معرفت» را در معرفی علوم و معارف در ایران و جهان اسلام انتشار می‌دهیم. امیدواریم بررسی سیر تاریخی و «درزمانی» مجموعه‌ای از معارف بشری در ایران و جهان اسلام در کنار چهره‌های شاخص هریک از این معارف مجموعه‌ای شود که ان شاء الله مورد اقبال دانش‌دوستان قرار گیرد. هنوز راه درازی در پیش داریم و این راه جز با نقد صاحب‌نظران پیموده نخواهد شد.

خداوند متعال را سپاس گزارم که در این طریق از یاری بسیار ارزشمند و حیاتی همراهانی چون دکتر محمدرضا شمس اردکانی، فرید قاسملو، دکتر محمود مصدق، هومن عباسپور،

مصطفیٰ ناظم‌نیا، حسن صمیم نیک‌پی، خانم‌ها سارا کلهر و مهناز مقدسی، برخوردارم و افراد پیرانگیزه‌ای چون آقای احمد نثاری رئیس محترم، و دیگر همکاران ایشان در مؤسسه انتشارات امیرکبیر از جمله آقایان سجاد محمدی، مهدی ساروخانی، امیرحسین حیدری که با اخلاص و شوق ما را همراهی می‌کنند.

دکتر علی‌اکبر ولایتی

فهرست

مقدمه.....	۱۱
فصل اول: علل پیدایش و وضعیت تاریخی شکل‌گیری اندیشه‌های کلامی.....	۱۵
فصل دوم: قدریه و جبریه.....	۳۷
فصل سوم: خوارج.....	۴۳
فصل چهارم: مُرجئه.....	۵۵
فصل پنجم: معتزله.....	۶۱
فصل ششم: اشاعره.....	۹۱
فصل هفتم: ماتریدیه.....	۱۲۷
فصل هشتم: شیعه.....	۱۳۹
زیدیه.....	۱۴۱
اسماعیلیه.....	۱۴۳

۱۰ (ش) کلام

۱۵۰ امامیه
۱۶۷ فهرست منابع
۱۷۹ نمایه

مقدمه

تاریخ علوم عقلی در اسلام به قدمت تاریخ اسلام است و نه از زمان ترجمه متون فلسفی یونان قدیم. هیچ دین یا مکتب انسانی‌ای مانند اسلام نیست که کتاب آسمانی و آموزه‌هایش سرشار از تعقل و تفکر و تدبّر باشد. عالم آل محمد، امام هشتم (ع)، در مجالس مناظره مأمون، که آن‌چنان در برابر استدالات ارباب مذاهب و مکاتب و فرق با منطقی قاطع پاسخ می‌فرمودند، کدام متن یونانی را مطالعه کرده بودند؟ منطقی است اگر بگوییم در حالی که پایه‌های اسلام بر

عقلانیت استوار بود، از دیگر ابزارهای فکری موجود نیز برای پیشبرد اهداف خود استفاده می‌کرد؛ امری که نشان‌دهنده سعه صدر مسلمانان و اعتماد به نفس آن‌ها و نیز دلیل عقلانیت حاکم بر جوامع اسلامی بود. ایشان از زبان روز و منطق مخالفان خود علیه استدلال‌های منکران و شکاکان و التقاطیان و در یک کلمه مهاجمان فکری و فرهنگی استفاده می‌کردند. کاربرد سلاح فکری دیگران علیه تفکرات خود آن‌ها نشانه کمال عقلانیت دین ماست. تا قبل از ظهور اسلام، هیچ دین و مکتب فکری دیگری نبود که با ندای یا ایهاالناس، یا اهل‌الکتاب، یا ایهاالانسان چنین واضح و صریح کل بشریت را با منطق به راه حق دعوت کند.

ترجمه فلسفه یونانیان، اعم از مشائی و رواقی و شکاکی و سوفسطائی و اپیکوری، به زبان عربی و گسترش آن در جهان اسلام سبب تردید اساسی در مبانی فکری و اعتقادی عامه مسلمانان و یا خواص آن‌ها نشد.

در حالی که اگر منطق اسلام قوی نبود، باید، از مشرق، فلسفه دنیاگریزی بوداییان و، از مغرب، دنیاطلبی دهریون رومی و، از درون، بقایای جاهلیت آمیخته به فلسفه یونانی (بنی امیه و بنی عباس) مثل موریانه پایه‌های آن را از بین می‌بردند.

هیچ بزرگی از نام‌آوران فلسفه اسلامی، اعم از مشائیان و اشراقیان و متعالیان و عرفانیان، را نمی‌شناسیم که با غور در فلسفه و منطق و اشراق و عرفان اصل اعتقاد خویش را از دست داده باشد. فارابی (معلم ثانی)، ابن سینا (شیخ‌الرئیس)، سهروردی (شیخ اشراق)، محی‌الدین عربی (شیخ اکبر)، ملاصدرا (صدر‌المتألهین و صاحب حکمت متعالیه و شارح حرکت جوهری) همگی در برابر منطق قرآن کریم و حکمت و معارف باقی‌مانده از اهل‌بیت — علیهم‌السلام — خاضع بودند. اما پس از این‌که اروپای قرون وسطا به ترجمه لاتینی (از عربی) آثار فلاسفه یونان دست یافت و آن را در تفکرات ماتریالیستی خویش بازتعریف کرد، از مسیحیت دست کشید و دوران هزارساله حاکمیت کلیسا را قرون تاریک و دوران رنسانس را، که آغاز راندن مسیحیت به گوشه صومعه و کنارگذاشتن دین از زندگی انسان بود، عصر روشنایی نامید. با تأمل و بازنگری در تاریخ عقلانیت اسلامی می‌توان دریافت که با نگاه غربی نمی‌توان سیر فلسفه در اسلام را بررسی کرد.

کتابی که پیش روی شماست در ابتدا بخشی از کتاب منطق و فلسفه و کلام بوده است. اما به سبب اهمیت موضوع و نیز

افزایش حجم مطالب تصمیم بر آن شد که به سه کتاب جداگانه منطق و فلسفه و کلام تغییر یابد.

در کتاب حاضر، که مشتمل بر هشت فصل است، تلاش شد در آغاز علل پیدایش و سیر تاریخی شکل‌گیری اندیشه‌های کلامی بررسی شود. در فصل‌های بعدی به بررسی اجمالی کلام در فرقه‌های قدریه و جبریه، خوارج، مرجئه، معتزله، اشاعره، ماتریدیه پرداخته شده است.

در بخش پایانی نیز علم کلام در مذهب شیعه و فرق گوناگون آن مانند زیدیه و اسماعیلیه و امامیه بررسی شده است.

فصل اول:

علل پیدایش و وضعیت تاریخی شکل‌گیری اندیشه‌های کلامی

کلام از علوم مهم اسلامی است و قدمت آن به قدمت شکل‌گیری نخستین اندیشه‌های متمایز اسلامی در صدر اسلام می‌رسد. کلام را می‌توان معادل الهیات^۱ در دیگر ادیان ابراهیمی، یعنی یهودیت و مسیحیت، دانست. بنابراین، آن را

1. Theology

الهیات اسلامی نیز خوانده‌اند. با این حال، علم کلام به طور خاص بر علمی از علوم اسلامی اطلاق می‌شود که با باورها و عقاید اسلامی سروکار دارد. اهمیت این باورها و تمایز آن‌ها چنان است که آن را در زبان انگلیسی نیز «Kalam» نامیده‌اند و مستشرقان و اسلام‌شناسان در باب آن آثاری مهم تألیف کرده‌اند.

«کلام» در لغت به معنای «سخن گفتن» و «سخن» است اما در طول قرون اول و دوم هجری این کلمه تحول و وسعتی معنایی یافت و به گونه‌ای به کار گرفته شد که بر شاخه‌ای از معارف اسلامی اطلاق شود که «باورهای دینی»^۱ را در مقابل «تجارب»^۲ و «اعمال دینی»^۳ مورد بررسی قرار می‌دهد (عبدالحلیم، ۱۳۸۹، ص ۱۳۲). در باب علت این تحول معنایی آراء متفاوتی طرح شده است. تفتازانی (۷۲۲-۷۹۱) سه علت را چنین ذکر می‌کند:

۱. عنوانی که به هر مسئله متمایزی از مسائل داده می‌شده،

-
1. Religious Beliefs
 2. Religious Experiences
 3. Religious Practices

معمولاً «الکلام فی کذا و کذا» (شرح فصلی یا بخشی) بوده است. به دیگر سخن، آغاز فصل با این سخن آغاز می‌شده است که موضوع این فصل سخنی در باب این یا آن موضوع است.

۲. مهم‌ترین مباحث علم کلام مسئله «کلام الله» (سخن خداوند) بوده و مناقشه‌هایی بسیار را پدید آورده است.

۳. علم کلام در انسان قدرتی پدید می‌آورد که بتواند در علوم و امور شرعی سخن بگوید و مخالفان را ساکت و ملزم سازد، مانند منطق در زمینه فلسفه (تفتازانی، بی تا، ص ۵).

برخی دیگر بر آن‌اند که کلام ترجمه‌ای از «دیاکسیس»^۱ یا «لوگوس»^۲ در زبان یونانی است که زیر نفوذ صاحبان کلیسا وارد زبان سریانی و از آن، وارد زبان عربی شده است (ام کوک، ۱۹۸۰، ص ۴۲-۴۳).

با این حال، ادله پیش‌گفته برای اثبات مقصود کافی نمی‌نماید. کاربرد اصطلاح «کلام» پیش از نگاشته شدن کتاب‌هایی که دلیل نخست تفتازانی بدان‌ها اشاره دارد، آشکار شده است و این اصطلاح قدیم‌تر از آن کتاب‌ها به نظر می‌آید.

1. Dialexis

2. Logos

همچنین، مباحث کلامی شامل مسائلی وسیع‌تر از کلام الهی‌اند و پیش از رواج مسئله اخیر به عنوان مسئله‌ای مهم در کلام اسلامی، اصطلاح «کلام» به کار می‌رفته است. تاریخ پیدایش علم کلام مقارن با تاریخ ظهور اسلام است؛ زیرا با مراجعه به قرآن، روایات و تاریخ اسلام روشن می‌شود که بحث‌های کلامی از نخستین روزهای ظهور اسلام به گونه‌ای مطرح بوده است. بخشی عظیم از مباحثه‌های کلامی پیامبر اسلام (ص) با بت پرستان و اهل کتاب درباره «توحید»، «نبوت» و «معاد» در قرآن کریم نیز متجلی شده است. بخشی دیگر از این مباحثه‌ها در کتب و تواریخ ثبت و نقل گردیده است. بنابراین، به نظر می‌رسد ظهور مباحث کلامی نزد مسلمانان قدمتی بیش از مکتوب شدن آن‌ها دارد.

نکته بالا در مورد علت سومی نیز صدق می‌کند که تفتازانی فراآورده است؛ زیرا گسترش ترجمه‌ها و مباحث فلسفه یونان در فرهنگ اسلامی سال‌ها پس از طرح اندیشه‌های کلامی و استفاده از اصطلاح کلام بوده است. دلیلی مناسب و موجه نیز برای وضع ترجمه‌ای اصطلاح کلام در فرهنگ اسلامی وجود ندارد؛ زیرا الفاظی دیگر نیز برای اشاره به این علم و مباحث آن در این فرهنگ به کار گرفته شده که نسبتی با

«دیالکسیس» یا «لوگوس» ندارند. برای نمونه، محمد عبدالحلیم به هفت اصطلاح دیگر که به وسیله متکلمانی چون ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰) و امام جعفر صادق (ع) (۸۰-۱۴۸) و شافعی (۱۵۰-۲۰۴) و اشعری و غزالی و طوسی و عبدالجبار و شیخ محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۳) به کار گرفته شده‌اند، به این شرح اشاره می‌کند:

۱. علم الفقه الاکبر؛

۲. علم الکلام؛

۳. علم اصول الدین؛

۴. علم العقائد؛

۵. علم النظر و الاستدلال؛

۶. علم التوحید و الصفات؛

۷. علم التوحید (عبدالحلیم، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶).

به نظر می‌رسد مناسب‌ترین روشی که برای فهم چگونگی شیوع مباحث کلامی و وضع اصطلاح کلام پیش نهاده شده آن است که علل وضع این اصطلاح را در خود فرهنگ اسلامی بیابیم. این علم به صورت جسته و گریخته و نه به شکلی کاملاً منسجم و مدون از صدر اسلام در میان مسلمانان رشد یافت. با این حال، باید در نظر داشت که سطح طرح مباحث

کلامی، چه به لحاظ کمی و چه به لحاظ کیفی، در سال‌های پس از وفات پیامبر اسلام (ص) رشد و توسعه‌ای چشم‌گیر داشته است.

گفته شده است که زمانی پیامبر اسلام (ص) گروهی از مسلمانان را یافت که درباره «قَدَر» سخن می‌گویند و با یکدیگر محاجه می‌کنند (یتکلمون فی ...). این روایت با سخنی از مالک بن انس (۹۳-۱۷۹) تأیید می‌شود که گفت: «از بدعت‌ها برحذر باشید...؛ بدعت‌گذاران کسانی هستند که درباره اسماء و صفات خدا، کلام او، علم او و قدرت او سخن می‌گویند (یتکلمون فی) و درباره آنچه اصحاب پیامبر (ص) و اتباع آن‌ها سکوت کرده‌اند، ساکت (یسکنون) نمی‌شوند» (عبدالحلیم، همان، ص ۱۳۱-۱۳۲). همچنین، به گزارش ابن‌خلدون، نخستین مسلمانان ضمن بیان کردن اصول عقاید، نخست به ذکر آیه‌هایی از قرآن یا اقوال پیامبر (ص) می‌پرداختند. بعدها که اختلاف درباره جزئیات و تفصیل اصول عقاید گسترش یافت، افزون بر استناد به آیات و روایات، مسلمانان براهین و استدلال‌های عقلی را نیز در کار آوردند.

باری، اندیشه‌های کلامی در طول سالیان پس از ظهور اسلام در قالب تک‌نگاشته‌ها و سپس تواریخ ملل و نحل کلامی

ظهور یافت و مدون شد. در بسیاری از این تک‌نگاشته‌ها روش محاجه و مناظره و دیالکتیک اصل قرار گرفت. فان اس و مایکل کوک، دو پژوهشگر نامی در عرصه اندیشه اسلامی، بر این اسلوب خاص در متون کلامی تأکید کرده‌اند. اما البته نوشته‌های کلامی در شیوه نگارش از این اسلوب بسی پیش‌تر رفته‌اند و به صور مختلف، باورهای اسلامی را در مد نظر خود قرار داده‌اند (عبدالحلیم، همان، ص ۱۳۳).

افزون بر این، کلام را به شیوه‌هایی گوناگون تعریف کرده‌اند. ابوحنیفه که آن را «فقه‌الاکبر» می‌نامد، علم کلام را متفاوت و برتر از «فقه‌الاصغر» می‌شمرد که به فروع عملی دین می‌پردازد (البیاضی، ۱۳۴۹: ۲۸-۲۹). ابونصر فارابی کلام را به علمی تعریف می‌کند که «انسان را قادر می‌سازد تا از آرا و افعال معینی که به وسیله شارعان بیان شده دفاع کند و تمام عقایدی را که مخالف آن‌ها است باطل نماید» (فارابی، ۱۹۴۹، ص ۶۹-۷۰). قاضی بیضاوی (حدود ۶۸۵) و جیلی کلام را علمی می‌دانند که «انسان را قادر می‌سازد تا عقاید دینی را با اقامه ادله و ازاله شکوک به اثبات رساند».

ابن خلدون نیز کلام را چنین می‌شناساند:

«علمی است که متضمن محاجه با ادله عقلی برای دفاع از

عقاید ایمانی و رد بر مبتدعانی است که در اعتقادات از مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند» (فارابی، ۱۹۴۹، ص ۴۵۸).
 شیخ محمد عبده، یکی از متفکران و متکلمان معاصر که خود تعامل اندیشه‌های کلامی را با اندیشه‌های غربی شاهد بود، بر آن است که کلام «علمی است که در آن، از وجود خدا و صفاتی که واجب است برای او اثبات شود و از آنچه جایز است با آن وصف گردد و آنچه واجب است از او سلب شود و از رسولان برای اثبات رسالتشان و از آنچه واجب است آن‌ها بر آن باشند و آنچه جایز است به آن‌ها نسبت داده شود و آنچه ممتنع است به آن‌ها نسبت داده شود بحث می‌شود» (عبدالحلیم، ۱۳۸۹، ص ۱۳۷).

فارغ از تعاریف متنوع علم کلام باید به این نکته توجه داشت که چگونه این علم پدید آمد و در میان مسلمانان رشد کرد. همهٔ ادیان باورهای دربارهٔ امور مابعدالطبیعی، ماوراءالطبیعی، اخلاقی و عملی دارند. دفاع از این باورها، ارائهٔ نظامی منسجم از اندیشه‌ها و گزاره‌ها برای بیان این باورها و برتر نشان دادن آن‌ها از باورهای ادیان یا نظام‌های فکری غیردینی دیگر هدف الهیات و کلام است. اسلام نیز که دعوی دین آخرین و تکمیل همهٔ ادیان توحیدی را دارد،

باورهایی عرضه کرده است که به همین شیوه منظم و مدون و منسجم و قابل دفاع می‌شوند. این نکته بیانگر مسئله‌ای ساختاری دربارهٔ علت شکل‌گیری اندیشه‌ها و دستگاه‌های فکری کلامی است. به‌طور کلی، در تصویر دفاعی^۱ از علم کلام، سه وظیفه برای متکلمان ترسیم می‌شود:

۱. تصحیح عقاید دینی؛

۲. اثبات تعالیم دینی؛

۳. دفع آرای معارض.

تعیین دامنهٔ باورهای دینی و تمایز آن از افکار ناهمگن التقاطی و غیردینی، اثبات این تعالیم و مقابله با شبهه‌ها همگی دلیل وجههٔ دفاعی علم کلام نسبت به دین است.

افزون بر این، به نظر می‌رسد در کتاب مقدس مسلمانان، قرآن، دلایلی عقلانی در دفاع از پاره‌ای از آموزه‌های دینی آمده است که می‌توان آن‌ها را نخستین جلوه‌ها و بذره‌های شکل‌گیری باورهای کلامی دانست؛ مثلاً، اشاره به خداوندی که شایستهٔ خوانده‌شدن است؛ زیرا انسان را آفریده است (علق: ۵-۱) و قدرت او بر رستاخیز و آفرینش مجدد انسان (حج:

۱۲-۱۶؛ یاسین: ۷۷-۸۲) نشان می‌دهد که قرآن، بی‌آن‌که کتابی تخصصی در زمینه الهیات باشد، با باورها و ادله‌ای سروکار دارد که مایه رشد نخستین دیدگاه‌ها و محل رجوع نظریه‌های مختلف کلامی است. به علت است که این رشد همه قرآن را کتابی می‌داند که فقط «دعوت به نظر و اعتبار و تنبیه بر طرق نظر است». ابن خلدون نیز برای ظهور علم کلام به قرآن استناد می‌کند. او می‌نویسد:

«برخی از آیات قرآن از محکّمات است، یعنی آیاتی که درک معانی آن‌ها آسان است. برخی متشابهات است، یعنی آیاتی که درک معانی آن‌ها آسان نیست و خواننده در معانی آن‌ها دچار اشتباه می‌شود. آیات متشابه موجب پاره‌ای اختلاف‌ها شد که در توجیه آن‌ها علاوه بر دلایل نقلی به استدلال‌های عقلی هم نیاز می‌افتد و همین استدلال‌ها سبب تکوین علم کلام گردید» (به نقل از فاخوری، ۱۳۷۳، ص ۱۴۲-۱۴۳).

افزون بر این، قرآن در مورد باورهای سایر ادیان، به‌ویژه یهودیت و مسیحیت، سخن گفته است و این خود زمینه‌ای برای بررسی مقایسه‌ای^۱ باورهای دینی فراهم می‌کند. آورنده

قرآن، یعنی شخص پیامبر اسلام (ص) نیز گرچه هیچ‌گاه به‌طور منسجم باورهایی کلامی، به معنای امروزی از علم کلام، ارائه نکرد، به پرسش‌هایی پاسخ می‌داد که از او در این زمینه می‌شد. پاسخ‌های او و متن قرآن خود یکی از منابع مهم کلام، یعنی «نقل» را تشکیل می‌دهد و همواره محل رجوع و استشهاد متکلمان برجسته بوده است. این نقل‌ها مسائل مختلفی را از «قدر»، «صفات خداوند» و «ماهیت ایمان و کفر» تا «آخرت و فرجام گنه‌کاران» در بر می‌گیرد و چنان‌که گفته آمد، در قرآن یا در گفت‌وگوهای پیامبر، صحابه و تابعین مشهود است (عبدالحلم، همان، ص ۱۴۰).

بنابراین، آشکار است که در پاسخ به این‌که چه عللی موجب رشد اندیشه‌های کلامی در میان مسلمانان شد، نمی‌توان علل پیدایش علم کلام را به یک یا چند عامل منحصر دانست. هر پدیده علمی و اجتماعی عللی گوناگون و پیچیده دارد. با این حال، به اختصار می‌توان عللی را که رشد اندیشه‌های کلامی را در بین مسلمانان موجب شدند چنین برشمرد:

۱. اختلاف اندیشه‌ها پیش از ظهور اسلام: مسلمانان صدر اسلام عمری را بی آن‌که مسلمان باشند زندگی کرده بودند.

اندیشه‌های آنان پیش از ظهور اسلام در طرز تلقی و نگرش آنان به باورهای اسلامی مؤثر بود. اختلاف نگرش‌های آنان در این زمینه خود دست‌مایه‌ای برای اختلاف‌های کلامی در دورانی شد که به دینی جدید گرویده بودند.

۲. هم‌زیستی مسلمانان با پیروان ادیان دیگر: بسیاری از نومسلمانان پیش از گرویدن به اسلام به ادیانی دیگر تعلق خاطر داشتند. نگرش‌های آیین کهن آنان در گزینش و تفسیر آیین جدید نقشی اساسی داشت. همچنین، اجتماع اسلامی از عقاید و باورهای دیگر اجتماع‌های دینی تأثیر می‌پذیرفت. این تأثیر، هم در طرح موضوع‌های کلامی و هم در چگونگی مواجهه با آن‌ها در بین مسلمانان قابل تشخیص و بازایی است.

۳. ترجمه آثار علمی و فلسفی: این امر اثر روشنی در پیدایش فکر فلسفی و کلامی در جهان اسلام داشت. در دوره بنی‌عباس، از زمان منصور (۱۳۶-۱۵۸) تا عهد مأمون، ترجمه کتب فلسفی یونانی به اوج خود رسید. تقریباً در همین دوران است که دیدگاه‌هایی درباره نخستین موضوع‌های کلامی مناقشه‌برانگیز در بین مسلمانان شکل گرفت.

۴. برخورد مسلمانان با جوامع متمدن در اثر فتح سرزمین‌های گوناگون: مسلمانان در سیر کشورگشایی و

پیشروی خود به جوامعی رسیدند که دارای تمدن و فرهنگی کهن بودند. در بین مسلمانان افرادی بودند که به کسب علوم و معارف علاقه نشان می‌دادند و همین امر موجب می‌شد که با آنان به مباحثه و مناظره علمی بپردازند. به همین سبب، افکار یونانی و ایرانی در میان مسلمانان نشر یافت و این افکار اثر خود را در سیر کلام و فلسفه اسلامی برجای گذاشت.

۵. **اختلاف در تفسیر منابع دینی:** منابع دینی در گذر زمان مورد تفسیرهایی مختلف قرار گرفتند. انباشته شدن این تفاسیر بر یکدیگر و رواج دیدگاه‌های مختلف در میان مسلمانان، آنان را دچار اختلاف‌هایی کرد که گاه به صورت ظهور مکاتب متعدد فقهی و کلامی آشکار می‌شد. البته باید در نظر داشت که الهیات خود موضوعی مناقشه‌برانگیز است و آموزه‌های همه ادیان در طول تاریخ از مناظر مختلف تفسیر و تعبیر شده‌اند.

افزون بر موضوع‌سازی قرآن برای دانش کلام، باید به دیگر عوامل مؤثر بر مباحث و نخستین نگرش‌های کلامی اشاره‌ای مختصر کرد. چنان‌که گفته آمد، از نخستین مباحث کلامی بحث درباره جبر و اختیار (قدر) بود. کسانی چون معبد جهنی و غیلان دمشقی (حدود ۱۱۰) بر آن بودند که انسان صاحب

اختیار است و به همین دلیل مسئولیت هر عمل او، خوب یا بد، با خود او است. بر این اساس، علم پیشین الهی و قدرت مطلق خداوند نمی‌تواند اختیار انسان را کم‌رنگ کند. از سوی دیگر، متکلمانی چون جهم بن صفوان (۱۲۸) نیز بر آن بودند که انسان زیر تأثیر علم و قدرت مطلق الهی است و عمل او زادهٔ این قدرت مسلط است؛ زیرا در غیر این صورت، عقیده به توحید نقصان خواهد یافت و این گمان خواهد رفت که قدرت انسان امری برابر با قدرت خداوند است. در میانهٔ این دو گروه، صحابه و تابعین علم پیشین الهی را تصدیق و در عین حال، تأکید می‌کردند که انسان واجد قدرت، اراده و فعل است و می‌توان او را مسئول اخلاقی اعمال خود دانست (عبدالحلیم، همان، ص ۱۴۳).

موضوعی دیگر که با ظهور خوارج، برای مسلمانان به مثابهٔ موضوعی کلامی طرح شد و البته با بحث پیش‌گفته دربارهٔ اختیار آدمی نسبتی وثیق دارد، مسئولیت و جایگاه مرتکب گناه کبیره است. پرسش این است که آیا می‌توان مرتکب گناه کبیره را مؤمن شمرد یا او با فعل گناه‌آلود از دایرهٔ ایمان خارج شده است. خوارج بر آن شدند که گناهکار کافر و خارج از چارچوب ایمان و گروه مؤمنان است در حالی که

مرجئه، یک فرقه کلامی دیگر، بر آن بودند که عمل جزء ایمان نیست و گناهکار همچنان مؤمن است. هر دو گروه نیز آیه‌هایی از قرآن را شواهدی بر مدعای خود می‌دانستند. در میان این دو، صحابه تأکید می‌کردند که گناهکار مؤمن خواهد ماند اما فرجام او با خداوند است که او را ببخشد یا به سزای عمل خویش برساند.

افزون بر این‌ها، پس از وفات پیامبر اسلام (ص) و نزاع بر سر جانشینی او، اندیشه «امامت» به میان آمد و شیعیان بر این پای فشردند که «امامت» پس از «نبوت» از ارکان دین است و پسر عمو و داماد پیامبر (ص)، حضرت علی بن ابی‌طالب (ع) (حدود ۲۳ پیش از هجرت - ۴۰ ق)، را باید به عنوان امام مسلمانان جانشین پیامبر شمرد. با طرح اندیشه امامت در طول قرون بعدی، مسائلی کلامی مرتبط با آن، همچون «عصمت امام» و «علم او به تأویل سری و باطنی» و «غیبت» و «رجعت» و «مهدویت» نیز بروز یافت. در اینجا آشکار می‌شود که مسائل سیاسی چگونه می‌تواند موضوعاتی را برای علم کلام، به عنوان یک علم نظری دینی، پدید آورد. نمونه‌ای دیگر در این زمینه، اندیشه‌های خوارج است که نخست در حکم گروهی سیاسی گرد آمدند اما سپس به فرقه‌ای کلامی

با دیدگاه‌های خاص تحول یافتند. باری، این مسائل را در کنار مسائلی مهم و پیچیده همچون «حدوث و قدم قرآن»، «صفات خداوند و چگونگی وجود آن‌ها و نسبتشان با ذات الهی» می‌توان مسائلی شمرد که دانش کلام را در بین مسلمانان رشد دادند (همان، ص ۱۴۳ و ۱۴۴).

به‌طور کلی، می‌توان دو گروه را در میان متکلمان تشخیص داد: نخست، آنان که خداوند را دارای صفات انسانی و حتی جسمانی می‌دانستند و دوم، آنان که خداوند را امری فوق اذهان آدمیان می‌دانستند و بر آن بودند که الهیات اسلامی باید بیشتر به تنزیه صفات از خدا بپردازد. تقابل این دو سنخ الهیات از تقابل‌های مهم و تأثیرگذار در طول تاریخ اندیشه اسلامی است. این تقابل مختص متکلمان مسلمان نیست. در ادیان ابراهیمی، متکلمان دو سنخ الهیات «تشبیهی» و «تنزیهی» را پرورانده‌اند. موضوع مورد اختلاف این دو گونه الهیات تلقی انسان از خدا و صفات ایجابی یا سلبی او است.

با این حال، باید در نظر آورد که چنین نبوده است که علم کلام همواره بین مسلمانان علمی مقبول باشد. برخی با نظر به احادیث و روایاتی که پرداختن به اسرار آفرینش و ذات خداوند را مذموم می‌شمرد، پرداختن به کلام را برای ایمان

اسلامی مضر دانسته‌اند. آنان به بحث عقلانی گذاشتن موضوع‌های ایمانی را موجب تنزل مرتبه ایمان یا تفحص در ایمان مخالفان یا وارد کردن علوم غیردینی چون منطق و فلسفه در فرهنگ اسلامی می‌دانستند. ابن قتیبه (۲۱۳-۲۷۶)، غزالی در *الجامع العوام عن علم الکلام* و جلال‌الدین عبدالرحمان سیوطی (۸۴۹-۹۱۱) در *صون المنطق و الکلام عن صون المنطق و الکلام* پرداختن به کلام را مذموم شمرده و آن را مخل ایمان راستین دانسته‌اند.

به‌رغم این مخالفت‌ها، کثیری از علمای مسلمان، یا خود متکلم بوده‌اند یا علم کلام را در دفاع از آموزه‌های اسلامی و تقویت آن مفید و کارآمد شمرده‌اند؛ مثلاً، عامری و سُبکی و ابن عساکر و بیاضی استدلال کرده‌اند که احادیث منقول از پیامبر در مذمت مباحثه در ذات خدا، در واقع، اعتراض به منازعه بدون علم کافی یا با انگیزه‌های نادرست است که به تفرقه و تکبر می‌انجامد. استدلال‌های قرآنی در مسائل الهیاتی خود نشان‌دهنده تأیید این سنخ بحث از عقاید دینی از سوی شارع مقدس است.

در مورد شیوه‌های بحث متکلمان، باید گفت آنان از همان ابتدا با دو نوع برهان مواجه بودند: «برهان عقلی» و «برهان

نقلی». در برهان عقلی فقط به عقل استناد می‌شود، اما در برهان نقلی به قرآن و حدیث و اجماع نیز استناد می‌شود. از این منظر، برای نمونه، معتزله گروهی از متکلمان مسلمان بودند که فقط به برهان عقلی توجه داشتند و هر برهان نقلی را که عقل آن را تأیید نکند مردود می‌شمردند. در مقابل معتزلیان، اشعریان‌اند که وثاقت براهین نقلی را بیش از براهینی عقلی می‌دانند که به وسیله عقول ناقص آدمیان پرداخته می‌شوند. در واقع، آن‌ها عقل را به تنهایی و بدون همراهی شرع ناقص می‌دانستند (فاخوری، همان، ص ۱۴۴). اما به لحاظ تاریخی، به نظر می‌رسد متکلمان در ابتدا در طرح مباحث خود ادله نقلی و گفتارهای پیامبر یا نصوص قرآنی را ترجیح می‌داده‌اند. به بیان دیگر، شیوه نقلی نخستین شیوه مختار متکلمان در مباحثات خود؛ بود زیرا آنان تلاش می‌کردند نظر خود را با استشهاد به این گفتارها موجه‌تر از مسلمانان متعلق به فرقه‌هایی غیر از فرقه خود بنمایند. این روند با توجه مباحثه‌هایی تغییر کرد که با متألّهان سایر ادیان صورت می‌گرفت و رفته‌رفته دلیل عقلی و اجماع مسلمانان نیز در کنار نقل اهمیت یافت. دیدگاه‌های برخی فرقه‌های کلامی همچون معتزله در منزلت‌دهی به عقل و اعتماد به حجیت آن

بسیار مؤثر بود. این روند تا آنجا به پیش رفت که با گذر از مراحل مقدماتی رشد علم کلام، اصطلاحات عقلی و فلسفی بیشتری در مباحث کلام اسلامی به کار گرفته شد در بین شیعیان، خواجه نصیرالدین طوسی تا حد زیادی مباحث دو علم کلام و فلسفه را در هم آمیخت.

با این حال، چنان که گفته آمد، جریان‌های ضد عقل نیز در کلام اسلامی کم نبوده‌اند. به باور مدافعان این جریان‌ها روش‌های توجیهی متکلمان حتی اگر مستظهر به ادله نقلی باشد، موجب طرح پرسش‌های بیشتر و بیشتر و رخنه شبهه‌هایی نازدودنی در اذهان عوام می‌شود. به این ترتیب، منابع حجیت باور دینی خود به بحثی مهم در علم کلام تبدیل شد. محمد عبدالحلیم در یک تقسیم‌بندی دو گانه «ماتریدیه» و «اشعریه» و «ظاهریه» و «حنابله» و «حشویه» را بیش از «زیدیه» و «خوارج» و «شیعه اثناعشریه» و «معتزله» و «اسماعیلیه» نقل‌گرا می‌داند. او همچنین، بر آن است که گروه نخست بیشتر مدافع الهیات تشبیهی و گروه دوم بیشتر مدافع الهیات تنزیهی‌اند (عبدالحلیم، همان، ص ۱۴۶-۱۵۰).

باری، به طور کلی می‌توان پنج دوران را در کلام اسلامی بازشناخت و از هم متمایز کرد:

۱. **دوران آغازین:** این دوران شامل قرن اول و و نیمه نخست قرن دوم است و در آن، نخستین پرسش‌های کلامی شکل می‌گیرند. وقایع تاریخی و سیاسی در این دوران بر شکل‌گیری این پرسش‌ها بسیار مؤثرند. در این دوران، مرکز خلافت هنوز مدینه است و فهم قرآن از فهم معنای ظاهری آن تجاوز نمی‌کند. در این دوران، به‌علت نزدیک‌بودن به دوران حیات پیامبر، رویکرد ایمانی مسلمانان بسیار قوی بود و به نظر می‌رسد آنان چندان خود را نیازمند دلیل و برهان احساس نمی‌کردند؛ زیرا در این دوران برخورد مسلمانان با پیروان دیگر ادیان زیاد نبود که به اقامه برهان احساس نیاز کنند (فاخوری، همان، ص ۱۴۴).

۲. **دوران ظهور مذاهب و فرق کلامی:** این دوران از نیمه دوم قرن دوم تا پایان قرن پنجم را دربر می‌گیرد. در این قرون، مرکز خلافت به دمشق منتقل شد و زبان عربی در سرتاسر بلاد اسلامی نفوذ پیدا کرد. به همین علت، بین مسلمانان و ساکنان این سرزمین‌ها آمیزش به‌وجود آمد و این خود زمینه‌ساز بروز بحث‌ها و مناظره‌هایی بسیار در میان مسلمانان و دیگر اقوام شد. در این دوران همچنین، عناصر فکری یهودی،

مزدکی، مانوی و مسیحی در بین مسلمانان شیوع پیدا کرد (فاخوری، همان، ص ۱۴۴).

۳. دوران نزدیکی و سپس، آمیختگی کلام با فلسفه اسلامی: این دوران از قرن ششم تا قرن نهم را شامل می‌شود. در این دوران، مباحث فلسفی به گونه‌ای در کلام نفوذ کرد که بسیاری از کتب کلامی با فصولی درباره مباحث وجود آغاز می‌شدند و پس از طی مقدمات بسیار، به مسائل خاص کلامی می‌رسیدند. چنان‌که گفته شد، در این نزدیکی و آمیزش فلسفه و کلام، خواجه نصیرالدین طوسی نقشی برجسته داشت.

۴. دوران رکود: از قرون دهم تا دوازدهم هجری اندیشه کلامی دچار رکود شد. در این دوران تقلیدها، تکرار مضامین و نگاشتن حاشیه بر شروح و حاشیه بر حاشیه‌ها گونه‌ای خمودگی را در کلام اسلامی نشان می‌دهد.

۵. دوران جدید: این دوره از پایان قرن دوازدهم آغاز می‌شود و تاکنون ادامه دارد و در آن، به‌تأثیر از علوم عقلی و تجربی غربی و حوادث اجتماعی و سیاسی بسیار در سرزمین‌های اسلامی، مانند تجزیه حکومت عثمانی و گرفتار شدن برخی سرزمین‌های اسلامی در بند استعمار تمدن غرب،

اندیشه‌های کلامی دگرگون می‌شود. در دوران متأخر بررسی تأثیر علوم جدید بر اندیشه اسلامی را در قالب «کلام جدید» برمی‌رسند (عبدالحلیم، همان، ص ۱۴۰-۱۴۱).
در مباحث آتی مهم‌ترین نظام‌های کلامی در تفکر اسلامی معرفی و آرا و اندیشه‌های متفکران برجسته در هر مذهب کلامی معرفی و بررسی می‌شود.

فصل دوم: قدریه و جبریه

پیشتر اشاره شد که «جبر و اختیار» یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی در صدر اسلام بود. برخی محققان علت شکل‌گیری این بحث در میان مسلمانان را به نفوذ و تأثیر مسیحیت ربط داده‌اند. با این حال، گرچه تأثیر الهیات مسیحی بر کلام اسلامی در دهه‌های نخستین آشکار است، این بدان معنا نیست که مسلمانان این مباحث را به تقلید از مسیحیان یا فقط به علت تأثیر دیدگاه‌های آنان در میان خود پرورش دادند. از آنجا که اسلام و مسیحیت هر دو از ادیان

ابراهیمی‌اند، بسیاری از مسائل الهیاتی آن‌ها مشترک است. بحث «جبر و اختیار» نیز یکی از این مباحث است (وات، ۱۳۸۰: ۴۷). سیدجعفر شهیدی، مورخ برجسته معاصر، در تعلیقات خود بر کتاب *فلسفه و کلام اسلامی* اثر ویلیام مونتگمری وات^۱ بر آن است که مسئله «جبر و اختیار» دست کم از سال ۳۵ هجری در کوفه مطرح بوده است. شهیدی علت وقوع این بحث‌ها را اختلاف‌های داخلی و جنگ میان مسلمانان می‌داند. او روایتی را نقل می‌کند که در آن، یکی از مسلمانان از حضرت علی(ع) می‌پرسد: «ما با اراده خود می‌جنگیم یا مجبور بوده‌ایم» و حضرت علی(ع) پاسخ می‌دهد: «هیچ کاری از شما جز تقدیر خدا سر نمی‌زند». مرد با شنیدن این سخن امام می‌گوید: «پس سعی من باطل است؟». حضرت به او پاسخ می‌دهد دو نوع قضا وجود دارد و با این بیان، سعی می‌کند مخاطب را قانع کند (وات، ۱۳۸۰: ۲۱۳).

به‌طور کلی، به نظر می‌رسد بحث از «جبر و اختیار» از آنجا آغاز شد که برخی مسلمانان تعارضی را میان «علم و قدرت مطلق الهی» و «اختیار انسان» احساس کردند. صورت اولیه استدلال آن‌ها این است که اگر خداوند عالم مطلق و

1. William Montgomery Watt (1909–2006)

قادر مطلق است و وقوع هر چیز نیز به دست او است، پس ارتکاب گناهان توسط انسان نیز زاده همین علم، قدرت و اراده الهی است. نتیجه آن است که نمی‌توان انسان را مسئول اعمال خود شناخت. این گروه را «جبریه» نامیده‌اند. در مقابل جبریه، «قدریه» قرار دارند که به «قدر»، یعنی «اراده و تصمیم» اهمیت می‌دادند. البته از آنجا که قدر به تقدیر الهی نیز مربوط است، برخی گفته‌اند که «قدریه» بر کسانی اطلاق می‌شود که بر تقدیر و اراده الهی تأکید می‌کنند. این سخن البته نادرست نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد «قدریه» نامی است که گروه‌هایی از متکلمان آن را بر یکدیگر نهاده‌اند. اما آنچه از مجموع مباحث برمی‌آید، آن است که عنوان «قدریه» را باید بر طرفداران اختیار و مسئولیت انسانی اطلاق کرد (وات، همان، ص ۴۸).

برخی محققان برجسته تاریخ اسلام بر آن‌اند که دیدگاه‌های جبریه را حکومت اموی تبلیغ و ترویج می‌کرده است. امویان که با حکومت استبدادی و یکه‌سالارانه خود الگوی مطلوب حکومت اسلامی را کنار نهاده بودند، نگران بودند امت اسلامی علیه آنان به شورش برخیزد. شورش‌هایی جدی علیه حکومت اموی پیش و پس از رخداد کربلا و شهادت امام حسین (ع) (۴-۶۱) شکل گرفت. یکی از راه‌های مقابله با این

اعتراضها و شورشها آن بود که امویان با تبلیغ اندیشه جبرگرا وضعیت جاری در جامعه اسلامی را سرنوشت مسلمانان بنمایند (فاخوری، ۱۳۸۶: ۱۲۵). امویان چنان علیه قائلان به اختیار انسانی سخت می گرفتند که برخی اختیارگرایان را زندانی یا نابود کردند. معبد جهنی و غیلان دمشق دو تن از افرادی بودند که در زمان خلافت امویان به دلیل تلقی خاصی که از اختیار داشتند، اولی به امر عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶) و دیگری به امر هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵) اعدام شدند. شاید اگر ملاحظات سیاسی در کار نبود، باور و اعتقاد اینان به اختیار تا این حد مورد توجه و حساسیت قرار نمی گرفت. قول به اختیار متضمن این معنا بود که خلیفه نمی تواند دست به هر کاری بزند و از مسئولیت اعمال خود با این بهانه شانه خالی کند که همه چیز نتیجه قضای بی شفقت خداوند است (ابن قتیبه، ۱۸۵۰: ۳۰۱ و طبری، ۱۴۰۸: ۱۷۳۳). البته گفته می شود در بین خلفای اموی معاویه دوم (۶۴) و یزید سوم (۱۲۶) به آراء اختیارگرایان گرایش داشته اند، اما حتی با این وجود، تا قبل از روی کار آمدن عباسیان، این گروه از متکلمان مسلمان مجال بروز و ظهور نداشتند (وات، همان، ص ۵۹ و ۶۰).

همواره این طعنه از سوی قائلان به جبر به اختیارباوران زده می‌شد که آنان تحت تأثیر تعالیم یونانی و مسیحی هستند. فارغ از اینکه این سخن بیشتر تهمتی سیاسی می‌نماید، باید گفت که به‌واقع، تأثیر و نفوذ مسیحیان را در این خصوص نمی‌توان نادیده گرفت. این تأثیر در اوایل عصر اموی، به‌ویژه در دمشق، بسیار چشم‌گیر بود. برای نمونه، می‌توان به رساله‌ای برجای مانده از این زمان اشاره کرد که به اسقف حران و شاگرد یوحنا دمشقی (۶۷۵-۷۴۹ م) متعلق است. در این رساله عمده‌مباحث مربوط به اختیار و فروع آن آمده است (ابن حجر عسقلانی، ج ۱۰، ۱۳۲۷: ۲۲۵).

متأسفانه اطلاعات بر جای مانده از بحث‌هایی اولیه که در باب اختیار صورت می‌گرفت، بسیار اندک است و مجال ترسیم سیمایی روشن از این نحله فکری را برای ما به وجود نمی‌آورد. بیشترین اطلاعاتی که از قدریه در دست است، غالباً برگرفته از مؤلفان متأخر و مخالف آن‌ها است. همچنین، قابل توجه است که در طول تاریخ اندیشه اسلامی، حتی به یک نفر هم بر نمی‌خوریم که نام «قدری» را بر خود گذاشته یا این نام را پذیرفته باشد (فخری، ۱۳۸۹: ۶۰).

اما از برجسته‌ترین متکلمان که می‌توانند در شمار قدریه

آیند، حسن بصری (۲۱-۱۱۰) است که به زهد و عرفان نیز شهرت یافته است. می‌توان از تأکید حسن بصری بر پرهیزگاری و زهد برای دوری از کیفر الهی دریافت که او به قوت مخالف اندیشه جبرگرا بوده است. حسن بصری در بحث وضعیت ایمانی گناه‌کاران نیز بر این باور بود که مرتکبین گناه کبیره را می‌توان «مسلمان اسمی» یا «منافق» نامید اما نباید آن‌ها را از امت اسلامی طرد کرد. در عوض، ضروری است با اصلاح این افراد، آن‌ها را از آتش دوزخ دور کرد (وات، همان، ص ۴۹). نام حسن بصری در نقطه‌ای دیگر از تفکر کلامی اسلامی نیز یاد شده است. او استاد واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱) بود که به تأسیس فرقه معتزله مشهور است. واصل بن عطا خود به دلیل اختلافی که در بحث مربوط به گناه کبیره با حسن بصری داشت، از او اعتزال جست و به نام این کار او، گروهی برجسته از متکلمان مسلمان «معتزله» نامیده شدند. از باورهای اصلی و بنیادین این گروه باور به اختیار و مسئولیت انسانی است (فخری، ۱۳۸۹: ۶۱).

فصل سوم:

خوارج

خوارج از نخستین فرقه‌های سیاسی و کلامی در تاریخ اندیشه اسلامی‌اند. گفته شده است که علت نام‌گذاری این گروه به «خارجی» و صورت جمع آن، یعنی «خوارج»، آن است که این گروه نخست از حضرت علی بن ابی‌طالب(ع) و سپس، از معاویه بن ابی‌سفیان (۶۰) جدا شدند و بر آنان خروج کردند (خرجوا). خوارج عمدتاً از قبایلی بادیه‌نشین بودند که با ظهور اسلام و گسترش آن در میان بادیه‌نشینان عربستان، مسلمان شدند و در جنگ‌ها و غزوه‌ها نیز شرکت جستند.

پس از مسلمان شدن، خوارج معمولاً بعد از بازگشت از جنگ‌ها به اردو شهرها می‌رفتند. به این ترتیب، آنان رفته‌رفته از محیط مألوف خود جدا شدند. پرسش‌هایی فکری که پس از گذشت سالیانی از ظهور اسلام در میان مسلمانان شیوع یافت، توجه بادیه‌نشینانی را نیز جلب کرد که مدتی بعد، خود گروه جداگانه‌ای را تشکیل دادند. آنان پدیده‌ها و حوادثی را که در جامعه اسلامی می‌گذشت، با آنچه از قرآن و سنت نبوی درمی‌یافتند تطبیق می‌دادند و در مورد آن‌ها موضع می‌گرفتند.

با این حال، در شکل‌گیری این گروه مسائل سیاسی نقشی اساسی داشت. کشته شدن عثمان بن عفان (۳۵)، خلیفه سوم مسلمین، در سال ۳۵ هجری سرآغاز این مسائل بود. پرسش این بود که خلیفه چرا کشته شد، اعمال نیک یا بد او چگونه ارزیابی می‌شود و آیا راهی دوزخ می‌شود یا به بهشت می‌رود. پس از قتل عثمان، در جنگ صفین نیز پذیرش حکمیت از سوی حضرت علی (ع) و پیامدهای آن موجب تمسک خوارج به بخشی از آیه‌ای از قرآن کریم شد که می‌گوید «ان الحكم الا لله» (سوره انعام، آیه ۵۷). آنان اعتراض برآوردند که چرا در حالی که حکم از آن خداوند است، علی (ع) و معاویه حکم گمارده‌اند تا به اختلاف‌هایشان رسیدگی کند. شدت این

اعتراض‌ها چنان بود که مقرر کردند علی(ع)، معاویه و عمرو عاص (حدود ۴۲) را از میان ببرند (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۲۱-۱۲۳). از این بین، ترور خلیفه وقت، یعنی علی(ع)، موفق از کار درآمد و یکی از خوارج در سال ۴۰ هجری ایشان را در هنگام نماز صبح ترور کرد. بنابراین، «خوارج سیاسی» بر «خوارج کلامی» تقدم دارند (ولیوس ولهوزن، ۱۳۷۵: ۹۳-۱۰۰).

خوارج کلامی مدتی بعد، از بطن خوارج سیاسی به در آمدند. دغدغه اصلی آن‌ها مسئله «ایمان و کفر» بود (مطهری، ج ۳، ۱۳۸۹: ۷۶).

از مقدمه پیش گفته آشکار می‌شود که یکی از آموزه مهم خوارج را می‌توان «نفی حکومت» دانست. نخستین و معتبرترین گزارش را از دیدگاه‌های خوارج سیاسی در طول جنگ صفین می‌توان در کلام حضرت علی(ع) یافت. آن حضرت در خطبه چهارم نهج البلاغه به قرائت خاص خوارج از آیه «ان الحكم الا لله» پاسخ داده و آن را رد می‌کند:

«سخنی است از آن حضرت — علیه السلام — درباره خوارج وقتی که گفتار آنان را شنید که می‌گفتند: «حکمی نیست مگر از آن خدا». فرمود: این یک سخن حق است که از آن باطل اراده شده است. بلی، حکمی نیست مگر از آن خدا،

ولی اینان می‌گویند زمام‌داری و ریاست نیست مگر از آن خدا. وجود حاکم و زمام‌دار برای مردم ضروری است، چه حاکم نیکوکار چه بدکار؛ که اگر زمامدار فاسق باشد، شخص باایمان در زمامداری او عمل صالح خود را انجام می‌دهد و شخص کافر برای دنیایش برخوردار می‌گردد تا روزگار زندگی مؤمن و کافر سپری شود و خداوند به وسیله زمامدار فاسق غنائم را جمع و به وسیله او جهاد با دشمن را به راه می‌اندازد و راه‌ها به وسیله او امن می‌گردد و به وسیله او حق ضعیف از قوی گرفته می‌شود تا نیکوکار راحت شود و مردم از شرّ تبه‌کار در امان باشند» (مکارم شیرازی، ج ۱، ۱۳۷۵: ۴۳۱ و جعفری، ج ۹، ۱۳۷۶: ۲۱۶).

حضرت علی (ع) در تعبیری دیگر با اشاره به مسئله حکمیت، خوارج را جمعیتی سبک عقل و نابخرد توصیف می‌کند: «و انتم معاشر اخفاء الهام سفهاء الاحلام» (رضی، خطبة: ۳۶). سال‌ها بعد از ماجرای جنگ صفین، در خلال جنگ‌های امویان و عبدالله بن زبیر (حدود ۲-۷۳)، گروهی از خوارج گرد نافع بن ازرق جمع شدند و او را به رهبری خود برگزیدند. بدین سبب، آنان «ازارقه» نامیده شدند. ازارقه، به‌رغم قتل رهبر خود، توانستند در بصره و مناطق شرقی

خلافت اسلامی جماعت‌هایی را پدید آورند. آنان افزون بر تأکید بر «ان الحكم الا لله»، این رأی کلامی مشهور خوارج را پروراندند که مرتکب گناه کبیره کافر و از اصحاب الجحیم و مبارزه با کافران نیز واجب است (فاخوری، ۱۳۸۶: ۱۱۱). به باور ازارقه، فقط گروه آنان مسلمانان واقعی‌اند و قاعدین (خانه‌نشین‌ها) که به دارالاسلام (اردوگاه ازارقه) نمی‌پیوندند، کافر و خارج از اسلام‌اند. آنان رفته‌رفته گامی فراتر نهادند و قتل و ترور مخالفان خود و زنان و فرزندان‌شان را مجاز شمردند. به این ترتیب، گروه سیاسی خوارج به تدریج سعی کردند خود را در یک فرقه اعتقادی و کلامی بازسازی کنند. اندک‌اندک اندیشه خوارج به مثابه یک فرقه کلامی نیز شکل گرفت و چنان بسط یافت که اکثر کتب فرق و مذاهب از آن نام برده و آن را از مذاهب کلامی مهم شمرده‌اند (وات، ۱۳۸۹: ۳۰).

دومین فرقه مهم خوارج، «نجدیه» (یا نجدات) بودند که در عربستان مرکزی رشد یافتند. رهبر آنان از سال ۶۶ تا ۷۲ ق فردی به نام نجده بود که توانست با تقویت گروه خود مدتی در بحرین، عمان و بخش‌هایی از یمن حکومت کند. با این حال، پس از نجده پیروان او به دست حکومت اموی متفرق شدند. نجدیه به رغم توافق کلی با ازارقه، سهل‌گیرتر شدند و

برای نمونه، قاعدین را که از ارقه «کافر» می‌شمردند، فقط «منافق» تشخیص دادند. آنان قتل منافق را نیز نه واجب و نه جایز می‌دانستند (فاخوری، ۱۳۸۶: ۱۱۱). به نظر می‌رسد نجدیه دریافته بودند که طرد کردن هر فرد از امت اسلامی به صرف ارتکاب گناه، «امت اسلامی» را بی‌معنا خواهد ساخت. جامعه اسلامی نیز مانند هر جامعه دیگر شامل افراد خوب و بد است. به این ترتیب، نجدیه اصول و فروع دین را متمایز ساختند و مسائل فقهی جدید را در زمره فروع قرار دادند. بنا بر این دیدگاه نوین، فقط کسانی از امت اسلامی طرد می‌شوند که در نقض اصول اصرار و تعمد داشته باشند. همچنین، نجدیه مجاز بودند عقیده خود را پنهان و تقيه کنند. این خود نمونه‌ای دیگر از تحول دیدگاه خوارج به سوی گونه‌ای تعادل فکری است؛ زیرا خوارج نخستین هرگز باورهای اساسی خود را انکار نمی‌کردند، بلکه آن‌ها را به صراحت و گاه با پشتوانه شمشیر آشکار می‌ساختند (وات، ۱۳۸۹: ۳۱).

هم‌زمان با از ارقه و نجدیه، گروهی از خوارج میانه‌رو در بصره مباحث کلامی خوارج را غنایی بیشتر بخشیدند. آنان تمایز قاطع بین «دارالاسلام» و «دارالحرب» را انکار می‌کردند و خود می‌گفتند که در «دارالتقيه» به سر می‌برند. آنان نیز

زیستن همراه با تقیه را مجاز می‌شمردند و همچون نجدیه در مشرک خواندن مخالفان فکری و سیاسی خود احتیاط پیشه کردند. به باور این گروه از خوارج، مخالفان مسلمان دست کم موحدند و در دارالتوحید زندگی می‌کنند. چنین احتیاط‌هایی احکام فقهی خوارج را نیز تعدیل کرد تا آنجا که آنان ازدواج با کافر (فرد غیر خارجی) را مجاز شمردند. گروهی از خوارج بصره که «واقفیه» خوانده می‌شوند، خود را از این مباحث کنار می‌کشیدند و بر این پای می‌فشردند که انسان اصولاً نمی‌تواند بین اصحاب الجنه و اصحاب الجحیم تمایزی قائل شود و شناخت دقیق این‌ها برای آدمی مقدور نیست. بنابراین، گرچه گناهکاران باید جزا ببینند ولی نمی‌توان آنان را از امت اسلامی طرد کرد. واقفیه یعنی «کسانی که حکم کردن را به حال تعلیق و وقف در می‌آورند». این گروه از خوارج سردمدار تلقی خاصی از اصحاب الجنه بودند که برخلاف عادات و سنت‌های آن زمان عربستان بود. واقفیان معتقد بودند هر کس در روز قیامت خود به تنهایی جواب‌گوی اعمال خود است و این نگرش درست برخلاف تلقی رایجی بود که در آن، عضویت در قبیله یا عشیره از همه چیز مهم‌تر بود و هر کاری به‌خاطر آن مجاز شمرده می‌شد (وات، ۱۳۸۹: ۳۴).

به رغم انشعاب‌های مختلف در خوارج، برخی از آموزه‌های مشترک را می‌توان برای کلام سیاسی خوارج برشمرد. نخستین مسئله‌ای که خوارج مطرح کردند «ایمان و کفر» بود. آنان غالباً، جز برخی گروه‌های متأخر، مرتکب کبیره را کافر می‌دانستند. این امر تأثیر سیاسی مهمی در پی دارد. بر این اساس، فرد با ارتکاب گناه کبیره از عضویت در جامعه اسلامی نیز خارج می‌شود و هیچ گونه حقی در آن ندارد. از دیدگاه خوارج، امر به معروف و نهی از منکر در همه درجات واجب است، حتی اگر به قتال بینجامد. آن‌ها برای قتل و پیکار با کسانی که آن‌ها را کافر می‌شمردند، هیچ گونه قید و شرطی نمی‌شناختند. این آموزه در عرصه زندگی سیاسی و اجتماعی مستلزم نظارت شدید بر رفتار فردی و اجتماعی افراد است. یکی از مراتب امر به معروف و نهی از منکر در دیدگاه خوارج در وجوب خروج و جنگ با حاکم جائر تجلی می‌یابد.

اما معروف‌ترین آموزه سیاسی خوارج را باید در «نفی حاکمیت غیر خداوند» در جامعه دانست. تفسیر خاص آنان از آیه «ان الحكم الا لله» آن‌ها را به نفی امامت و حکومت سوق داد (جعفری، ۱۳۷۳: ۲۶۰-۲۶۸). البته به رغم نفی امامت، خوارج، در عمل، معمولاً به تعیین امیری برای خود

اقدام می کردند. حتی به گزارش طبری، خوارج نخستین در حروراء دو امیر برگزیده بودند: یکی برای جنگ و دیگری برای نماز (طبری، ج ۲، ۱۴۰۸: ۳۰۸). بعدها فرقه اباضیه با اتخاذ موضع معتدل تری اصل امامت را در جامعه اسلامی پذیرفت (عرب، ۱۳۷۷: ۳۶). اباضیه خود به دو نوع امام عقیده داشتند: یکی «امام ظهور» که می تواند تشکیل حکومت بدهد و جامعه را اداره کند و دیگری «امام دفاع» که فقط در مواقع تهاجم دشمن می تواند نیروها را جمع کند و به دفاع بپردازد. در صورتی که وجود امام ضروری باشد، او با انتخاب آزادانه همه مسلمانان تعیین می شود و امامتش تا زمانی ادامه خواهد داشت که بر طبق عدل و شرع عمل کند و دچار خطا نشود. به باور اباضیه، امامت و خلافت از غیر قریش نیز روا است حتی اگر امام غلامی حبشی باشد. یگانه شرط آن است که امام عدالت را رعایت کند. خوارج امام علی (ع)، عثمان، طلحه (۳۶)، زبیر، عایشه (۷ پیش از هجرت - ۵۷) و همه خلفای بنی امیه و بنی عباس را کافر می دانستند و تبری از آنها را واجب می شمردند. گفته اند که خوارج با روح فرهنگ اسلامی غیر آشنا ولی متهور بودند. چون جاهل بودند، تنگ نظر بودند و چون تنگ نظر بودند، به سرعت تکفیر و تفسیق می کردند تا آنجا

که اسلام و مسلمانی را منحصر به خود دانستند و سایر مسلمانان را که اصول عقاید آن‌ها را نمی‌پذیرفتند، کافر می‌خواندند. آنان چون متهور بودند، غالباً به سراغ صاحبان قدرت می‌رفتند و به پندار خود آن‌ها را امر به معروف و نهی از منکر می‌کردند اما در بسیاری از مواقع، به‌سادگی خود کشته می‌شدند (مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار، ص ۳۸). حضرت علی (ع) علیه این کوتاه‌نظری آنان استدلال می‌کند و می‌گوید:

«پیغمبر (ص) جانیان را سیاست (تنبیه یا قصاص) می‌کرد و سپس، بر جنازه او نماز می‌خواند و حال آن‌که اگر ارتکاب کبیره موجب کفر بود، پیغمبر بر جنازه آن‌ها نماز نمی‌خواند زیرا بر جنازه کافر نماز خواندن جایز نیست و قرآن از آن نهی کرده است. او شراب‌خوار را حد زد و دست دزد را بُرید و زناکار غیرمحض را تازیانه زد و بعد همه را در جرگه مسلمانان راه داد و سهمشان را از بیت‌المال قطع نکرد و آن‌ها با مسلمانان دیگر ازدواج کردند. پیغمبر (ص) مجازات اسلامی را در حقشان جاری کرد، اما اسمشان را از اسامی مسلمانان بیرون نبرد» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۲۷).

به‌طور کلی، با گسترش جامعه اسلامی امکان صدور آرائی چنان افراطی که خوارج اولیه ابراز می‌کردند، بسیار سخت و

محدود شد. کلام سیاسی خوارج، همان‌طور که به صورت افراطی و ناگهانی و در پی حوادث سیاسی دهه سوم قرن نخست هجری شکل گرفت، در پی تحولات و حوادث سیاسی نیز به تدریج مغلوب خلفای وقت گردید و از ادامه و بازتولید خود در دوره‌های بعدی بازماند. تنها جریان خارجی که فرصت ادامه حیات یافت، یعنی اباضیه، نیز چنان‌که گفته آمد، چنان‌که از اصول اولیه خوارج فاصله گرفت و در جریان اعتقادی - کلامی اهل سنت و جماعت هضم شد که دیگر نمی‌توان مشخصاً آن را یک جریان خارجی ناب خواند (وات، ۱۳۸۹: ۳۵).

فصل چهارم:

مُرجئه

«مُرجئه» نام فرقه‌ای است که در پایان نیمهٔ اول قرن یکم هجری پدید آمد. لغت «مُرجئه» از «مُرجی» به معنای «به تأخیرافکنده» می‌آید. متفکرانی که به مُرجی شناخته شدند، کسی را که گناه کییره مرتکب شده باشد، مخلد در آتش نمی‌دانستند بلکه کار او را به خدا واگذار می‌کردند. آنان به همین دلیل مُرجئه نام گرفتند (شهرستانی، ۱۸۴۶: ۱۳۸). آشکار است که مُرجئه یکی از گروه‌های کلامی نخستین است که دیدگاه‌ها و آرای آن از بطن اختلاف نظر

مسلمانان درباره «جبر و اختیار» و «وضعیت ایمانی گناه کاران» پدید آمد. آنان این دیدگاه را پروراندند که نمی‌توان درباره وضعیت ایمانی گناه کاران قضاوت کرد. این‌که این افراد از اصحاب الجحیم‌اند یا اصحاب‌الجنة پرشی است که هیچ یک از افراد بشر را توان پاسخ دادن به آن نیست. تکلیف این افراد را فقط در روز واپسین خداوند خود مقرر خواهد کرد. دلالت عملی این دیدگاه آن است که گناه کاران را باید کیفر داد اما نمی‌توان آنان را از امت اسلامی خارج کرد. از نظر آن‌ها، حتی اگر فردی به اشکالی ناپسند از کفر (مانند تثلیث) در زبان اقرار کند، نمی‌توان او را از بین مسلمانان طرد کرد. این اقرار لفظی موجب کفر فرد نمی‌شود. مرجئه بر آن‌اند که ایمان مسلمانی که به وحدانیت خداوند اقرار کرده است، چنانچه گناه کبیره نیز مرتکب شود، هرگز زایل نخواهد شد. به باور آنان، این اقرار زبانی یگانه شرط لازم رستگاری است (بغدادی، ۱۹۴۸: ۱۹۵). خلاصه آن‌که دآوری در باب مرتکب گناه کبیره را باید تا روز قیامت به تأخیر افکند که خداوند خود در مورد آن تصمیم می‌گیرد. این تقریباً همان دیدگاهی است که در بین واقفیه نیز رشد کرد (وات، ۱۳۸۰: ۹۰).

بدین ترتیب، مرجئه مفهوم ایمان را بسط دادند و افراد را به صرف شهادت به یگانگی خداوند و رسالت پیامبر

اسلام (ص) ساکن «دارالایمان» دانستند (وات، ۱۳۸۰: ۵۰). مرجئه ایمان را «محبت خداوند و معرفت او و تسلیم به او» می‌دانستند و بر آن بودند که عمل صالح نمی‌تواند یگانه معیار ایمان باشد. اصلی‌ترین رکن ایمان محبت خداوند و اخلاص است. اگر کسی محبت خدا را در دل خود پیوراند، چنان به لحاظ ایمانی بلندمرتبه خواهد شد که حتی گناه کبیره نیز نمی‌تواند ایمان او را نابود کند. جایگاه چنین فردی می‌تواند بهشت باشد. در حالی که خوارج معتقد بودند ایمان و اعتقاد با عمل کردن به احکام شریعت یکی است، مرجئه ایمان را منحصر به «محبت خدا و معرفت او و تسلیم به او» می‌دانستند. آن‌ها بر این اساس، انجام عمل صالح را برای داشتن ایمان لازم نمی‌دانستند (بغدادی، ۱۹۴۸، ص ۱۹۱ به بعد). مؤمنان به واسطه اخلاص و محبتشان است که وارد بهشت می‌شوند نه اعمال و معرفتشان. حکم نهایی را نیز باید به خدا واگذاشت چون تنها او است که می‌تواند صحت ایمان حاکم و سایر مسلمانان را بسنجد (فخری، ۱۳۸۹، ص ۵۵).

مرجئه از نظرگاه کلامی خود نتایجی سیاسی نیز برمی‌گرفتند. برای نمونه، آنان نتیجه گرفتند که گرچه حاکم جامعه اسلامی گناهکار باشد، نباید همچون خوارج علیه او

شورید؛ زیرا او همچنان از مسلمانان است. همچنین، حفظ نظم امور در جامعه اسلامی چنان مهم است که نباید به افراد اجازه داد با هر رأی و بهانه‌ای آن را نابود کرد. در مسائل سیاسی نیز حکم اصلی را باید به خداوند وا گذاشت تا خود در مورد آن تصمیم بگیرد. نمی‌توان به بهانه گناه خلیفه مسلمین بر او شورید. صحت ایمان حاکم جامعه اسلامی را باید به داوری الهی واگذار کرد. مرجئه، به‌رغم اختلاف اصولی خود با خوارج، در خصوص شرط شایستگی خلافت با آنان موافقت داشتند. آن‌ها معتقد بودند هر مسلمان باتقوایی، چه از قریش باشد و چه نباشد، می‌تواند خلیفه مسلمین شود. مرجئه احرار این مقام را حتی برای یک غیرعرب نیز بلامانع می‌دانستند (شهرستانی، همان، ص ۱۰۶).

بدین ترتیب، مرجئه در ابتدا از پشتیبانان فکری حکومت اموی به شمار می‌آمدند. آنان گروهی بودند که امویان را بر مبنای احکام دین پشتیبانی می‌کردند. اگرچه آنان خود علاقه چندانی به امویان نداشتند، به نظم و قانون اهمیتی بسیار می‌دادند (وات، ۱۳۸۰: ۴۹). با این حال، چنان‌که پیش‌تر گفته آمد، یکی از هواداران مرجئه به نام غیلان دمشقی که از اختیار انسانی نیز پشتیبانی می‌کرد، در زمان حکومت هشام به علت فعالیت سیاسی علیه امویان به قتل رسید (وات، همان، ص ۴۹).

اشخاص متعددی را مروج اندیشهٔ مرجئه دانسته‌اند و به همین علت، فرق مرجئه به سران این فرق منسوب‌اند. از میان این فرق می‌توان به «یونسیه»، یعنی پیروان یونس بن عون النمیری، «عبیدیه»، یعنی پیروان عبید مکتئب، «غسانیه»، یعنی پیروان غسان کوفی، «ثوبانیه»، یعنی پیروان ابو ثوبان کوفی، «تومنیه»، یعنی پیروان ابومعاذ تومنی و «صالحیه»، یعنی پیروان صالح بن عمرو صالحی اشاره کرد (شهرستانی، همان، ص ۱۳۹-۱۴۴).

فصل پنجم: معتزله

ظهور اندیشه اعتزالی در جهان اسلام مسبوق به دو تحول فرهنگی مهم بود. نخست اینکه دوران پیامبر(ص) و صحابه ایشان سپری شد و زمانی فرارسید که مسلمانان نیازمند آن شدند که در مواجهه با رخدادها آرا و عقاید خود را به کمک عقل و با راهنمایی کتاب و سنت به دست آورند. دوم، با توجه به سابقه پیشین، اندیشه‌های فلسفی و الهیاتی رایج در فرهنگ‌های غیراسلامی، مانند فرهنگ‌های یونانی و سریانی، اندک‌اندک نزد مسلمانان رواج یافت. در مواجهه با این

اندیشه‌ها مسلمانان ضروری دانستند که عقاید خود را مدون و منسجم سازند و از آن، در برابر اندیشه‌های بیگانه دفاع کنند. اندیشه اعتزالی از نخستین اندیشه‌هایی بود که در پی این تحول‌های فرهنگی شکل گرفت.

در خصوص نامیدن این گروه به «معتزله» دلایلی مختلف ذکر شده است. بغدادی در کتاب *الفرق بین الفرق* خود می‌گوید این گروه معتزله نام گرفت به دلیل این‌که باور داشتند «مسلمان فاسق نه مؤمن است و نه کافر». این باور معتزلیان سبب شد آن‌ها از سایر مسلمانان کناره بگیرند و «اعتزال» در لغت به معنای «کناره‌گیری» است. دلیل دیگری که برای این وجه تسمیه ذکر شده از ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی (۴۶۹-۵۴۸) است و در کتاب *الملل و النحل* او آمده است. او می‌گوید واصل بن عطا در محفل درس یکی از متکلمان و اندیشمندان برجسته زمانه، حسن بصری، نشسته بود. یکی از شاگردان پرسید: «در روزگار ما فرقه‌ای پیدا شده‌اند که مرتکب گناه کبیره را کافر و خارج از اسلام محسوب می‌کنند. در همین حال، فرقه دیگری به وجود آمده‌اند که به مرتکب گناه کبیره امید نجات و فلاح می‌دهند و معتقدند که ایمان واقعی با گناه کبیره منافات ندارد. این

طایفه به هیچ روی عمل را جزء ایمان نمی‌دانند و معتقدند همان گونه که عبادت به کافر سودی نمی‌رساند، معصیت نیز به کسی که به خدا ایمان دارد زیانی نمی‌رساند. اکنون به نظر تو حق با کیست و کدام سخن را باید پذیرفت؟». پیش از آنکه حسن بصری به پرسش شاگرد خود پاسخ گوید، واصل بن عطا برخاست و پاسخ داد «مرتکب گناه کبیره نه کافر مطلق است و نه مؤمن کامل. جایگاه او میانه کفر و ایمان و «منزلت بین المنزلتین» است». او سپس، به گوشه‌ای دیگر از مسجد رفت و عده‌ای را گرد خود جمع کرد. پس از این رویداد، حسن بصری گفت که «او از ما کناره گرفت (اعتزل عتاً) و به همین علت، پیروان واصل «معتزله» نامیده شدند (وات، ۱۳۸۰: ۷۶).

فارغ از روایاتی که در خصوص نام معتزله وجود دارد، باید گفت عنوان «معتزله» به سال‌هایی پیش از اعتزال و کناره‌گیری حسن بصری بازمی‌گردد. ریشه عنوان معتزله سیاسی است و به آن فضایی مربوط می‌شود که شیعه و خوارج در آن شکل گرفتند؛ چنان که مثلاً، به سعد بن ابی وقاص (۵۵)، عبدالله بن عمر (۱۰ پیش از هجرت - ۷۳)، محمد بن مسلمه و اسامة بن زید (۵۴) که از بیعت با علی (ع) سر باز زدند و بی‌طرفی اختیار

کردند نیز عنوان معتزله داده‌اند. شاید بتوان گفت که این افراد منشأ بروز دیگر معتزلیان در تاریخ تفکر اسلامی محسوب می‌شوند. محمد بن جریر طبری (۳۱۰)، دینوری و نوبختی از جمله مورخانی هستند که بر این نظرند (فاخوری، ۱۳۸۶: ۱۱۴). معتزله خود را «اهل التوحید و العدل» می‌نامند؛ زیرا باورهای اساسی آن‌ها متکی بر عدل و توحید است: خداوند باید نیکوکاران و بدکاران را بر حسب اعمال آنان جزا دهد. همچنین، خداوند موجودی است که صفات او عین ذات او است؛ زیرا اگر صفات الهی از ذات الهی جدا باشد، تعدد قدما پیش می‌آید و اعتقاد به توحید از بین می‌رود. به باور معتزله، لازمه عدل الهی آن است که انسان مختار، مالک و فاعل افعال خود باشد. نمی‌توان انسان را به سبب فعلی جزا داد که او مسئول آن نیست. بازخواست الهی و ثواب و عقاب متکی بر اختیار و مسئولیت انسانی است. از این نظر، دیدگاه معتزله شبیه به دیدگاه قدریه است. انسان برخی افعال را از طریق «تولید» و برخی دیگر را از طریق «مباشرت» خلق می‌کند. «تولید» آن فعلی است که فعل دیگری از طریق آن ضرورت می‌یابد. انسان به «مباشرت» افعال را انجام می‌دهد و خداوند توفیق یا عدم آن را «تولید» می‌کند. شهرستانی در این زمینه می‌نویسد:

«معتزله متفقاند بر آن که بنده قادر است بر افعال خویش، هم فعل نیک و هم بد و بر طبق کردار مستحق ثواب و عقاب می‌شود در آخرت و حضرت کبریای سبحانی منزّه است از آن که نسبت کنند به ساحت عزتش ظلم و کفر و شر و معصیت را؛ زیرا که اگر به آفرینش ظلم گراید ظالم باشد و اگر عدل را خلق فرماید عادل باشد» (شهرستانی، ۱۸۴۶: ۳۵).

عدل که یکی از صفات خداوند است ایجاب می‌کند که خداوند عملی برخلاف عدالت و مساوات انجام ندهد. او نمی‌تواند به بندگان خود ظلم کند یا شر پدید آورد. او به مصلحت بندگان خود عمل می‌کند. در ضمن این باورهای معتزله، این باور اساسی مکتوم است که حسن و قبح امور به خواست و اراده الهی نیست بلکه فی‌نفسه، ذاتی و عقلی است. به عبارت دیگر، اولاً، امور به خودی خود خوب یا بد هستند نه اینکه خوب یا بد باشند چون خدا خوبی یا بدی آن‌ها را اراده می‌کند و ثانیاً، عقل آدمی برای فهم خوبی و بدی امور تواناست. به گفته شهرستانی:

«اهل عدل گویند شناخت، کلاً در حیطة تعقل عقل واقع می‌شود و وجوب خود را از عقل می‌گیرد و [بر این اساس] شکر منعم پیش از آنکه [حکم شرع در این باب] به گوش

برسد، واجب است و حسن و قبح دو صفت‌اند که به ذات امور خوب و بد تعلق دارند» (شهرستانی، ۱۸۴۶: ۵۷).
 اما به جز عدل، معتزله بر توحید تأکید بسیار دارند. اعتقاد و تأکید معتزلیان بر اصل وحدت یا همان توحید چیزی فراتر از شهادت دادن به وجود خدای یکتا و نفی خدایان متعدد است. به همین علت بود که معتزله به «اهل توحید» شهرت یافتند. از این رو، معتزله با هر رأی و نظری سخت مخالفت می‌ورزیدند که با وحدت مطلقه خدا و تنزیه کامل او در تغایر بود. آن‌ها به شدت با آرای اهل تشبیه مبارزه می‌کردند (فاخوری، ۱۳۸۶: ۱۱۸).
 از لوازم توحید در نزد معتزله نفی صفات خداوند است. منظور از صفات البته صفاتی است که هم به لحاظ لفظ و هم به لحاظ معنا ایجابی باشند. آنچه در خصوص صفات الهی مورد انکار معتزله است، در حقیقت، خود این صفات نیست بلکه قدیم دانستن و زائد بودن آن‌ها بر ذات الهی (تغایر آن‌ها با ذات الهی) است. آن‌ها قدیم دانستن صفات خدا را مساوی با اقرار به چندخدایی و مخالف اصل توحید می‌دانستند. همچنین، اگر صفات الهی را زائد بر ذات بدانیم، از منظر معتزلیان دچار این خطا شده‌ایم که ذات الهی را محل عروض اعراض قرار داده‌ایم (فاخوری، همان، ص ۱۲۹).

در میان اسماء خداوند هفت اسم مورد توجه خاص متکلمان بود. این اسماء عبارت‌اند از «عالم»، «قادر»، «مرید»، «حی»، «سمیع»، «بصیر»، «متکلم». این اسماء در میان بیشتر معتزلیان مورد توافق بود، اما آن‌ها با تأکید بر اصل توحید معتقد بودند که صفات الهی هیچ گونه وجود مستقلی ندارند و عین ذات خدایند (وات، همان، ص ۷۹). بعدها در میان اصحاب متأخر معتزله این رأی پدیدار شد که همه صفات الهی را می‌توان به دو صفت «عالمیت» و «قادریت» بازگرداند و در نهایت، این دو صفت را عین ذات الهی به‌شمار آورد (فاخوری، همان، ص ۱۳۰). باور معتزله به توحید متضمن انکار رؤیت الهی است؛ زیرا به باور آنان، رؤیت مستلزم وجود در مکان و جهت است در حالی که خداوند مبرراً از مکان و جهت است. همچنین، صفات خداوند مانند «رضا» و «غضب» او در واقع، صفات نیستند بلکه حالات الهی‌اند؛ زیرا این حالات متغیرند در حالی که خداوند موجودی لایتغیر است. فراتر از این، رضا و غضب الهی همان بهشت و دوزخ است (ولی‌الدین، ۱۳۸۹: ۲۸۶). معتزله بر آن بودند که آیاتی که در قرآن در مورد رؤیت خدا سخن گفته‌اند، همگی دارای معانی باطنی‌اند و برای دست‌یافتن به معنای آن‌ها باید به تأویل آن آیات پرداخت (فاخوری، همان، ص ۱۲۱).

همچنین، خداوند به علت نزول قرآن متکلم خوانده شده است. معتزله بر این باورند که قرآن که همان کلام الهی است، حادث و مقارن با نبوت پیامبر اسلام (ص) به وجود آمده است. این رأی از جمله آرای مشترک معتزلیان و شیعیان بود اما از دیگر سو، نپذیرفتن خلافت علی (ع) از سوی معتزله زمینه همراهی اهل سنت را با آنها فراهم می کرد (وات، ۱۳۸۰: ۷۸ و ۷۹). معتزلیان قرآن را مخلوق می دانستند تا قدیم پنداشته نشود زیرا باور به قدمت قرآن را نیز مغایر با توحید می دانستند. از نظر آنها، قدیم دانستن قرآن موجب شرک است زیرا در کنار خدا قدیمی دیگر را نباید فرض کرد. منتقدان مسلمان معتزله بر آنها خرده می گرفتند که قرآن علم خداوند است و قدیم دانستن آن مغایرتی با قدیم بودن او ندارد؛ زیرا علم خدا بخشی از وجود خود اوست. اما در مقابل، معتزلیان پاسخ می دادند ممکن نیست که خدا وجود داشته باشد، اما علم او وجود نداشته باشد. آنها در مقابل مخالفان خود بر این باور سخت پای می فشردند که علم خدا عین ذات او است. روش پاسخ و استدلال آنان در مقابله با نقد مخالفان خود در مورد دیگر صفات الهی نیز چنین بود (وات، همان، ص ۸۱).

معتزله در میان مسلمانان به این شهرت یافته بودند که برخی عقاید را خرافی می‌دانند و از آنان دوری می‌کنند؛ مثلاً، آنان «ثواب و عقاب نسبت به اموات در قبور»، «سؤال کردن نکیر و منکر»، «کرام الکاتبین»، «حوض»، «صراط» و «میشاق» خدا با پیامبران و فرشتگان را انکار می‌کردند. آنان همچنین، ظهور دجال و یأجوج و مأجوج را به مثابه علائم قیامت، کرامات اولیا، معراج و رسیدن ثواب عبادت کسی به دیگری را نیز انکار می‌کردند. از قول برخی معتزله نقل شده است که اعتقاد به «میزان» در قیامت فقط به معنای سنجش اعمال است و گر نه واقعیتی به نام «میزان» وجود ندارد زیرا اعمال عرضاند و نمی‌توانند وزن داشته باشند تا توزین شوند. همچنین، وقتی خداوند عالم مطلق است نیازی به توزین اعمال برای سنجش آن‌ها ندارد (ولی‌الدین، ۱۳۸۹، ص ۲۸۷).

از دیگر باورهای مناقشه‌برانگیز معتزله همچنین، آن است که دعا کردن سودی ندارد؛ زیرا مشیت الهی تغییرناپذیر است و اگر قرار باشد دعا تغییری در مشیت الهی ایجاد کند، آنگاه امری ناممکن پدید می‌آید. آنان ملائکه‌ای را نیز که پیام الهی را به انبیا می‌رسانند، از خود انبیا برتر می‌دانند و همچنین، بر این پای می‌فشارند که مجتهدان در فهم و نظر خود گاه به صواب می‌رسند و گاه خطا می‌کنند (همان).

باری، به اختصار گفته شده است که معتزله در پنج مسئله با بزرگ‌ترین رقیب خود، اشاعره، اختلاف نظر دارند:

۱. **صفات الهی:** برای معتزله توحید اصلی‌ترین اعتقاد اسلام است. تلاش آنان بر آن بود که به روشی تنزیهی الوهیت و وحدت مطلقه الهی را اثبات و از آن دفاع کنند. این باور موجب شد تا معتزله با هر باوری که متضمن تشبیه خداوند به مخلوقات یا در نظر گرفتن صفاتی برای خدا باشد به مقابله برخیزند. به گفته ابوالحسن اشعری:

«معتزله معتقدند که خدا یکتا است و هیچ چیز همانند او نیست. جسم نیست، شخص، جوهر و عرض نیست. در زمان نیست. در هیچ مکانی حلول نمی‌کند و هیچ صفتی از صفات مخلوق که دلالت بر حدوث داشته باشد، در او نیست و نه والد (پدر) است و نه مولود (فرزند). حواس او را درنیابد و به هیچ وجه شبیه مخلوق نیست. چشم‌ها او را نبینند و اوهام به او احاطه نیابند. شیء است ولی نه چون اشیاء، عالم و قادر و حی است نه چون عالمان و قادران و زندگان. تنها او قدیم و ازلی است و هیچ قدیمی جز او نیست. خدایی جز او نباشد. در ایجاد آنچه ایجاد کرد، دستیاری نداشت و مخلوقات را از روی نمونه‌ای نیافرید» (به نقل از فاخوری، همان، ص ۱۱۸).

معتزله نفی صفات را لازمه توحید می‌دانند، ولی تأکید می‌کنند که مقصود آن‌ها از صفات، صفات سلبی نیست بلکه چنان‌که گفته آمد، صفات ایجابی است. به گفته شهرستانی، معتزله صفات را در صورتی که به عنوان وجوه و اعتبارات عقلی برای یک ذات لحاظ شوند انکار نمی‌کنند بلکه منکر صفاتی هستند که به عنوان موجود ازلی و قدیم و قائم به ذات اعتبار شوند. اگر صفات موجودات و ذواتی همراه ذات باشند، از دو حال بیرون نیست: یا عین ذات موصوف یا غیر از آن‌اند. اگر عین ذات باشند، سخن معتزله درست است ولی اگر غیر از ذات باشند، یا حادث‌اند یا قدیم. کسی به حدوث صفات قائل نیست. پس کسی که صفات را غیرذات می‌داند، چاره‌ای ندارد که قدمت آن‌ها را نیز بپذیرد. اگر چنین باشد، نتیجه آن می‌شود که صفات در قدمت شریک ذات هستند و این برخلاف عقیده به توحید است:

«این سخن در آغاز ناپخته بود و اصل در اثبات نظر خود به استدلالی ساده می‌پرداخت، بدین معنی که اتفاق عقلا بر این است که وجود دو خدای قدیم و ازلی محال است. اصل می‌گفت هرکس اثبات معنی و صفتی قدیم کند، دو خدا اثبات کرده است. اصحاب واصل بعدها به مطالعه کتب فلاسفه

پرداختند و همه صفات را به دو صفت عالمیت و قدرت برگرداندند. آنگاه گفتند که این دو صفت ذاتی هستند و چنان که جایی گوید، دو اعتبارند برای ذات قدیم یا چنان که ابوهاشم گوید دو حالت اند. و ابوالحسین بصری معتقد بود که این دو صفت به یک صفت، یعنی عالمیت، بازمی گردد. این عین مذهب فلاسفه است. ابوالهذیل علاف در همین زمینه می گوید: «خدا عالم است به علمی که عین ذات او است و قادر است به قدرتی که عین ذات او است و حی است به حیاتی که عین ذات او است» (به نقل از فاخوری، همان، ص ۱۱۸).

۲. **رؤیت خداوند:** دیدگاه معتزله در باب امکان رؤیت خداوند نیز جلوه ای دیگر از الهیات تنزیهی آنان است. معتزله بر آن بودند که خداوند نه جوهر است و نه عرض. او طول، عرض، عمق و هیچ بعدی ندارد. او همچون آدمیان نیست که اعضا و جوارحی داشته باشد و بنابراین، هیچ حسی قادر به ادراک او نیست. به همین دلیل، رؤیت خداوند نه در این دنیا و نه در آخرت ممکن است. هرآنچه به دیده آید، حتماً باید واجد مکانی در روبه روی بیننده و ویژگی هایی باشد که رؤیت او را امکان پذیر کند. اما خداوند جای و مکان ندارد. در آیه ۱۰۳ از سوره انعام نیز آمده است: «لاندركه الابصار و

هو یدرک الابصار: درنیابندش دیدگان و او دریابد دیدگان را». این آیه به گمان معتزله بیانگر دیدگاه کلامی آنان است. در آیه ۲۱ از سوره فرقان نیز آمده است: «وقال الذین لا یرجون لقائنا لولا انزل علینا الملائکه او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم و عتوا عتواً کبیراً: و گفتند آنان که امید ندارند به ملاقات ما چرا فرود آورده نشوند بر ما فرشتگان یا نمی‌بینیم پروردگار خویش را همانا برتری جُستند در دل‌هاشان و سرکشی کردند سرکشی بزرگ». گرچه در سوره قیامت آمده است: «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة: چهره‌هایی در آن روز خرم‌اند. به سوی پروردگار خویش نگران‌اند» (آیات ۲۲ و ۲۳)، نباید گمان برد که معنای ظاهری یگانه معنای مستفاد از این آیه است. به گمان اهل اعتزال، این آیه و امثال آن را باید تأویل کرد و معنای آن‌ها را با احکام عقلی روشن و سازگار ساخت. برای نمونه، همین آیه‌ها را باید چنین فهمید که مؤمن در قیامت خداوند را منتظر و نه ناظر است. توسل‌جستن معتزله به تأویل از نخستین کوشش‌های تفسیری در عالم اسلام است که به گونه‌ای، از ظاهر آیه به سود باطن آن چشم می‌پوشد. بعد از معتزله، صوفیه و فلاسفه این روش را هر یک با نگرشی خاص پی گرفتند. با این حال،

این دیدگاه بعدها به شدت مورد مخالفت اشاعره قرار گرفت و آنان همین آیات را شاهی قرآنی علیه دیدگاه اعتزالی دانستند (فاخوری، همان، ص ۱۲۱).

۳. وعد و وعید: در قرآن کریم آیه‌هایی وجود دارد که ذهن را به سوی جبر می‌راند: «قل لن یصیبنا الا ما کتب الله لنا: بگو هرگز نرسد به ما جز آنچه نوشته است» (توبه: ۵۱) و «من یتدی الله فهو المتهدی و من یضلل فاولئک هم الخاسرون: آن را که خدا هدایت کند پس او هدایت شده است و آنان را که گمراه کند آنان زیان کاران اند» (اعراف: ۱۷۷). با این حال، ظاهر برخی دیگر از آیه‌ها بر اختیار و مسئولیت انسانی تأکید دارد: «کل نفس بما کسبت رهینه: هر کس بدانچه فراهم کرده گروگان است» (مدثر: ۳۸)، «من عمل صالحاً فلنفسه و من اساء فعلیها و ما ربک بظلام للعبید: پس به سود خود اوست و هر که بدی کند پس به زیان اوست و نیست پروردگارت ستم کننده بر بندگان» (فصلت: ۴۶)، «قد جائکم بصائر من ربکم فمن ابصر فلنفسه و من عمی فعلیها ما انا علیکم بحفیظ: به تحقیق آمد برای شما بینش‌هایی از پروردگار شما پس آن کس که بینا شود به سود اوست و آن که نابینا شود به زیان اوست و نیستم من بر شما نگهبان» (انعام: ۱۰۴)، «فمن شاء

فلیؤمن و من شاء فلیکفر: پس هر که بخواهد ایمان آورد و هر که خواهد کافر شود» (کهف: ۱۲۹) و «لا نکلف نفساً الا وسعها: تکلیف نکنیم کسی را جز به مقدار توانایی و رشدش» (انعام: ۱۵۲). هر یک از این آیه‌ها مورد توجه فرق کلامی اسلامی قرار گرفته‌اند.

معتزله گروه اول از آیه‌های پیش گفته را تأویل می‌کنند و گروه دوم را گواه تأکید کلام الهی بر آزادی و مسئولیت آدمی می‌دانند. در پی این دیدگاه، معتزله این نگرش را ترویج دادند که خداوند عادل است و به همین سبب، اولاً، در داوری بر اعمال انسانی عدالت را رعایت می‌کند و ثانیاً، هرگز خلف وعده نمی‌کند. در نتیجه، معتزله تأکید کردند که عقاب و ثواب جز به اعمالی تعلق نمی‌گیرد که انسان آن‌ها را از روی اختیار و آزادی انجام داده باشد. «وعد و وعید» اشاره به همین دیدگاه اعتزالی است. خداوند وعد و وعید خود را عملی می‌سازد؛ زیرا خود را ملزم به آن چیزی می‌داند که وعده کرده است. باور به «وعد و وعید» تابعی از باور معتزله به اختیار انسانی و عدل الهی است (فاخوری، همان، ص ۱۲۳ و وات، همان، ص ۸۳). ابن حزم بر آن است که اوج اندیشه معتزلی را در دو مسئله «اختیار» و «وعد و وعید» می‌توان دید

که به کلی این فرقه را از دیگر فرق کلامی اسلامی متمایز می‌کند (ولی‌الدین، ۱۳۸۹، ص ۲۹۱).

۳. **المنزلة بين المنزلتين**: اصل «المنزلة بين المنزلتين» همان اصلی است که واصل بن عطا را از حسن بصری جدا کرد. این اصل مبتنی بر گونه‌ای اعتدال و میانه‌روی است و در نهایت، گناهکار را فروتر از مؤمن اما فراتر از کافر معرفی می‌کند. به دیگر سخن، نه از افراط خوارج در آن راه هست و نه برای تفریط مرجئه جایی در آن دیده می‌شود. از نظر معتزله، گناهان بر دو قسم‌اند: مرتکبان گناه صغیره و مرتکبان گناه کبیره. گناه کبیره خود بر دو نوع است: نخست، گناهی است که به یکی از اصول دین ضربه می‌زند، مانند «شرک» و «باور به امکان صدور ظلم از سوی خداوند» که موجب کفر مرتکب آن می‌شود. دوم، گناهی است که خلاف اصلی از دین نیست بلکه گناهی از قبیل «دزدی» و «دروغ» و «زنا» و «قتل نفس» است. مرتکب این نوع از گناهان کبیره فاسق است و میان کفر و ایمان منزلتی دارد. اگر چنین فردی در آتش مخلد شود، درک او بالاتر از درک کفار است و این در صورتی است که بدون توبه از دنیا رود (فاخوری، همان، ص ۱۱۵؛ وات، همان، ص ۸۳).

گرچه معتزله باور به «منزله بین المنزلتین» را مستند به احادیث نبوی و نصوص قرآنی می‌دانند، باید توجه داشت که متفکر و مورخ معاصر فلسفه اسلامی، حنا فاخوری، باور به این اصل را متناسب با دیدگاه افلاطون و ارسطو در اخلاق می‌داند. این هر دو فیلسوف برجسته یونانی بر آن بودند که اعتدال در نفس یا یافتن «حد وسط» در اخلاق که امری متعادل و در میانه دو سوی افراطی طیف است، یک هنجار اخلاقی اصیل است (فاخوری، همان، ص ۱۲۳). به نظر می‌رسد اعتدال معتزله در مورد وضعیت گناهکاری که از فرمان الهی و امر اخلاقی سر پیچیده است، تا حدی مسبوق به این نگرش یونانی است. همچنین، باید توجه داشت که معتزله در باور به منزله بین المنزلتین تا حدی با شیعیان هم‌عقیده بوده‌اند.

۴. امر به معروف و نهی از منکر: باور به امر به معروف و نهی از منکر گرچه باوری کلامی نیست و بیشتر مناسب است که آن را هنجاری فقهی تلقی کنیم، برای معتزله اهمیتی فراوان دارد و به همین علت، آن را از ویژگی‌های ممیزه معتزله شمرده‌اند. آیه‌هایی از قرآن کریم بر این اصل دلالت دارد: «ولتكن منكم امة يدعون الى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر: و باید باشد از شما گروهی که دعوت کنند

به نیکی و امر کنند به خوبی و نهی کنند از بدی» (آل عمران: ۱۰۴) «یا بنی اقم الصلاة و امر بالمعروف و انه عن المنکر: ای پسرک من، به پای دار نماز و و فرمان ده به نیکی و باز دار از بدی» (لقمان: ۱۷). معتزله بر اساس همین آیه‌ها این اصل را امری واجب شمردند و در تأکید بر آن تا آنجا پیش رفتند که تأکید کردند هر کس که امر به معروف و نهی از منکر را انکار کند، مرتکب منکر شده است. به باور آنان، مقاومت در مقابل کافران و فاسقان یکی از تکالیف دینی است. شاید بتوان گفت افراط ناموجه در این اصل خود تا حدی زمینه‌ساز افول و سقوط معتزله در عالم اسلام شد (فاخوری، همان، ص ۱۲۴). آنان، به بهانه امر به معروف و نهی از منکر، مخالفان فکری خود را به رنج می‌افکندند و شدت این کار به جایی رسید که برخی از بزرگان اهل سنت و جماعت به زندان افتادند و شکنجه شدند. از این رویداد در عالم اسلام با عنوان «دوران محنت» یاد می‌کنند که در آن، با همراهی و پشتیبانی برخی خلفای عباسی، معتزله به تفتیش عقاید مخالفان کلامی خود پرداختند. واکنش‌ها در برابر این روش معتزله تا جایی پیش رفت که موجب بدنامی آنان شد (الاشعری، ۱۳۲۳: ۴ و عبدالحی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۶).

باری، به گفته ابن حزم، هر کس را که معتقد باشد قرآن قدیم است؛ همه افعال آدمی به مشیت الهی صورت می‌گیرد؛ آدمی در قیامت به فیض دیدار خداوند نائل می‌شود؛ صفات الهی همان گونه‌اند که ظاهر قرآن دلالت دارد و مرتکب گناه کبیره کافر نیست، نمی‌توان از معتزله به شمار آورد حتی اگر در باورهای جزئی‌تر با آنان هم‌رأی باشد (عبدالحی، همان، ص ۳۱۸).

در اینجا مناسب است که به اجمال، دیدگاه‌های معتزله در زمینه سیاست نیز طرح و بررسی شود. در نزاع سیاسی مهمی که در جهان اسلام بین خوارج و مدافعان امیرالمؤمنین علی — علیه‌السلام — رخ داد، بنیادگذار اندیشه اعتزالی، یعنی واصل بن عطا، جانب هیچ یک از دو گروه را نگرفت. او بر آن بود که یکی از این دو گروه فاسق و ناحق است، اما نمی‌توان تشخیص داد که کدام گروه چنین است. این دیدگاه را پاره‌ای دیگر از معتزلیان، همچون عمرو بن عبید بن باب نیز برگرفتند. به باور عمرو، تکلیف فسق یا ایمان این دو گروه در روز جزا و با داوری الهی مشخص خواهد شد.

با این حال، مورخان تشخیص داده‌اند که واصل در نهان با بنی‌امیه دشمن و با علویان مدینه و زیدیه نزدیک بود. حمایت بعدی معتزله از خلفای عباسی و ارتباط ویژه‌ای که

در ابتدای ظهور عباسیان بین آنان و معتزله وجود داشت، خود دلیل آن است که معتزلیان با امویان بر سر مهر نبودند. یکی از نشانه‌های این نکته را می‌توان در تأکید معتزله بر آزادی و اختیار انسان ملاحظه کرد. این باور معتزله با تأکید مداوم خلفای اموی بر قضا و قدر الهی هم‌خوان نیست. امویان قائل به جبر بودند و از آنجا که این باور به این منظور ترویج می‌شد که آنچه را در جنگ صفین گذشت و موجب انتقال خلافت به آن‌ها شد، امری محتوم بنامند که در قضای الهی بوده است، از جبر دفاع می‌کردند (فاخوری، همان، ص ۱۲۵).

با این حال، دیدگاه‌های سیاسی در جدایی دو گروه از معتزله نقش داشته است. مکاتب بصره و بغداد در مسئله امامت با یکدیگر اختلاف نظر داشتند. معتزله بصره به کلی با شیعه مخالف بودند و امام را کسی می‌دانستند که امت بر سر امامت او اجماع کند اما معتزله بغداد دو شرط را لازمه امامت می‌دانستند:

۱. امام باید از فرزندان حضرت زهرا(س) و از خاندان پیامبر(ص) باشد؛

۲. امام کسی است که امت بر امامت او اجماع کرده باشد.

از این رو، معتزله بغداد با شیعیان ارتباطی نزدیک‌تر داشتند

در حالی که معتزله بصره به مدد عباسیان شتافتند (فاخوری، همان، ص ۱۲۶).

پس از گزارش اجمالی پاره‌ای از باورهای اهل اعتزال، ضروری است به‌طور خاص دیدگاه‌های برخی از سرشناس‌ترین متکلمان معتزلی را مرور کنیم:

چنان‌که گفته شد، اندیشه اعتزالی از واصل بن عطا آغاز شد. به گزارش شهرستانی در الملل و النحل واصل صفات الهی را به ذات الهی بازمی‌گرداند، بدین معنا که دو صفت «علم» و «قدرت» را اصل و گوهر همه صفات الهی می‌داندست و آن‌ها را «صفات ذاتی» می‌نامید و سپس، این دو را نیز به صفت وحدانیت الهی می‌رساند که عین ذات الهی است. واصل همچنین، با معبد جهنی و غیلان دمشقی هم‌رأی بود که خداوند حکیم و عادل است و نمی‌توان فعل ناپسند یا ظلمی را به او نسبت داد. انسان نیز فاعل افعال خود و مسئول آن‌ها است زیرا اگر اختیار و توانایی آدمی را انکار کنیم، امری بدیهی و مبنای اخلاق و شریعت را انکار کرده‌ایم (شهرستانی، ۱۸۴۶، ص ۶۵).

پیشتر اشاره شد که مسئله ارتکاب مؤمن به گناه کبیره از نخستین و بحث‌برانگیزترین مسائل کلام اسلامی بود. واصل بن عطا بر آن شد که گناهکار را نمی‌توان مؤمن حقیقی خواند؛

زیرا مؤمن کسی است که شایسته مدح است در حالی که گناهکار سزاوار مدح نیست. با این حال، نمی‌توان او را کافر نیز خواند زیرا به هر حال، ایمان آورده است. گناه‌کار اگر بدون توبه بمیرد، در دوزخ جاودانما به علت ایمانش، در عذاب او تخفیف داده می‌شود (عبدالحی، همان، ص ۲۹۲).

از دیگر بزرگان معتزله ابوالهذیل علاف (۱۳۵-۲۲۶) است که بیش از هر چیز از صفات الهی بحث کرده است. ابوالهذیل بر آن بود که ذات الهی فاقد صفت و واحد مطلق است، به گونه‌ای که هیچ کثرتی در او راه ندارد. معنای سخن ابوالهذیل این است که علم خداوند بدین معنا نیست که علم در ذات او وجود دارد بلکه بدین معنا است که علم ذات حق تعالی است. صفاتی چون «قدرت» و «حی» را نیز باید چنین تفسیر کرد. افزون بر این، گفته شده است که پنج باور اساسی معتزله و وجوه تقابل آنان با اشاعره را نیز ابوالهذیل تدوین کرده است (عبدالحی، همان، ص ۲۹۴ و ۹۵). ابوالهذیل در شرح «لذت جاویدان» که در قرآن آمده و پاداش انسان‌های بهشتی شمرده شده است و «رنج ابدی» که جزای اهل جهنم است تفاوت می‌گذارد. او معتقد بود که پس از پایان یافتن حرکت بین اهل بهشت و جهنم حالت سکونی ایجاد می‌شود که مقصود قرآن

از لذت جاویدان برای اهل بهشت یا رنج ابدی برای اهل جهنم همین سکون و قرار است. معتزله بهشت و جهنم را فانی می‌دانستند و از این رو، آن‌ها را «اهل جهنم» نیز می‌نامند (عبدالحی، همان، ص ۲۹۵).

یکی دیگر از متکلمان برجسته معتزلی شاگرد ابوالهذیل، نظام (حدود ۲۲۱)، است. نظام قدرت خداوند را بر شر، گناه و ظلم نفی می‌کرد. خداوند حتی در قیامت نمی‌تواند نسبت به کسی شر یا ظلمی روا دارد یا دچار خطا شود؛ زیرا در غیر این صورت، دیگر نمی‌توان او را عادل و حکیم خواند. افزون بر آن، موجودی که شرّ بیافریند محتاج و جاهل است. نظام اراده الهی را نیز نفی می‌کند؛ زیرا خداوند قدرت بر فعل و فعل دارد و نمی‌توان چیزی به او نسبت داد که بر قدرت بر فعل یا فعل مقدم باشد؛ زیرا اراده مستلزم احتیاج است. اراده الهی فقط می‌تواند به معنای امر خداوند به بندگان به انجام فعلی خاص باشد (شهرستانی، ۱۸۴۶، ص ۷۳). علت انکار اراده خدا از سوی نظام این است که به نظر او، اراده داشتن خداوند مستلزم احتیاج اوست. کسی که چیزی را اراده می‌کند، در حقیقت آن را ندارد و محتاج آن است. اما خداوند مستغنی از مخلوق خود است و هیچ چیز در این عالم نیست که خدا به آن محتاج باشد.

از منظر نظام، اراده خدا فقط شامل افعال یا اوامر او است که به بندگانش ابلاغ می‌شود (شهرستانی، همان، ص ۷۳).
 نظام تأملاتی نیز در باب مابعدالطبیعه داشته است. به باور او، هر ذره یا جزء را می‌توان تا بی‌نهایت تقسیم کرد. با این حال، برخی بر او خرده گرفتند که اگر هر ذره تا بی‌نهایت قابل تقسیم باشد، حرکت از نقطه‌ای به نقطه دیگر ناممکن می‌شود. پاسخ نظام در قالب نظریه «طفره» مطرح شد. «طفره» به نزد نظام به معنای «جهش» و مبتنی بر این است که شیء متحرک فاصله دو نقطه را چنان طی می‌کند که از برخی نقاط میانی عبور نکند بلکه از آن‌ها بجهد (بدوی، مقالات الاسلامیین، ص ۲۶۰). نظام در باب آفرینش نیز عقیده داشت که آفرینش فعلی واحد از جانب خداوند است. در این خلقت یک‌باره همه موجودات خلق شده‌اند، اما وضعیت آن‌ها به صورت کمونی بوده است که رفته‌رفته به ظهور می‌رسند. این درست برخلاف نظر ابوالحسن اشعری است که معتقد است خداوند هر لحظه مشغول آفرینش است (عبدالحیف همان، ص ۲۹۸).
 نظام را می‌توان متمایل به ماده‌گرایی^۱ دانست. او بدن را

ابزار نفس می‌داند اما نفس را نیز جسمی لطیف در نظر می‌آورد که از طریق نفوذ در بدن آن را اداره می‌کند. او برای تشریح بیشتر این موضوع مثالی می‌زند و در آن، نفس را همچون عطر که در برگ گل نفوذ می‌کند یا همچون نفوذ چربی در شیر و روغن در کنجد می‌داند (شهرستانی، همان، ص ۷۷). این دیدگاه نظام همراه با انکار معجزات و تقلیدناپذیری قرآن و دیدگاه‌های خاص در مسائل فقهی، مانند بی‌اعتقادی به «نماز تراویح» و باور به «عدم وجوب قضای نمازهای قضا شده» موجب شد که در مورد آرای او مناقشه‌های بسیار پدید آید. برخی شاگردان نظام همچون احمد بن خابط و فضل بن حدثی حتی از نظام نیز پیشی گرفتند و آرای او درباره خلقت خدا یا تناسخ ابراز کردند که موجب شد گروه‌هایی از مسلمانان آنان را مرتد بدانند (شهرستانی، همان، ص ۷۷).

پیشتر از تفکیک معتزلیان بین «تولید» و «مباشرت» سخن گفتیم. این تفکیک را نخستین بار بشر بن معتمر ابراز کرد. او بر آن بود که «مباشرت» بر افعالی دلالت می‌کند که بی‌واسطه به وسیله خود انسان خلق می‌شوند اما «تولید» بر افعالی دلالت دارد که نتیجه ضروری افعالی است که از طریق مباشرت به وجود آمده‌اند. بشر بر این باور بود که هیچ یک از این‌ها از

فعل الهی ناشی نمی‌شوند. او باور داشت که اراده الهی همان فیض خداوند است که دو صفت دارد: «صفت ذات» و «صفت فعل». خدا همه افعال خود و اعمال خوب آدمی را به صفت ذات اراده می‌کند. صفت فعل خود بر دو قسم است: در مورد افعال الهی به معنای «خلق» و در مورد فعل انسانی به معنای «امر به آن فعل» است. به باور بشر، بر خداوند واجب است که آدمی را صاحب اراده‌ای آزاد و اختیار کند تا به عقل خویش بتواند وحی الهی و قوانین طبیعت را فهم کند (شهرستانی، همان، ص ۸۷).

معمر بن عباد السلمی یکی دیگر متکلمان معتزلی است که همچون دیگر معتزلیان صفات الهی را انکار می‌کند. با این حال، انکار او چنان است که می‌گوید خداوند در اساس نه به خود و نه به هیچ چیز دیگری علم دارد. گفته شده است که دیدگاه‌های الهیاتی فلوطین در باب فراتر بودن احد از همه صفات ایجابی و سلبی، در اندیشه‌ها و آراء معمر تأثیر بسیار داشته است. او اراده را نیز همچون علم از خداوند سلب می‌کند و چنین استدلال می‌کند که خداوند متعالی و فراتر از زمان است. بنابراین، حتی سخن گفتن از اراده قدیم الهی بی‌معنا است. خدا متعالی از قدم و حدوث است. معمر در زمینه خلقت

معتقد است که خداوند فقط جواهر را خلق کرده است و اعراض به طبع از اجسام حدوث یافته‌اند. او همچنین، انسان را فراتر و غیر از بدن محسوس می‌داند زیرا انسان «حیات» و «علم» و «اختیار» دارد و این صفات را هرگز نمی‌توان به بدن محسوس آدمی نسبت داد (عبدالحی، همان، ص ۳۰۱-۳۰۳).

ثمامة بن اشرس نمیری (۲۱۳) نیز از بزرگان معتزله است که افزون بر دیدگاه‌های کلامی، آرایشی را نیز در زمینه مابعدالطبیعه ابراز کرده است. او عالم را ازلی و ابدی می‌داند زیرا خالق آن، یعنی خداوند، خود موجودی ازلی و ابدی است که عالم را به طبع ازلی و ابدی خود خلق کرده است. ثمامة بر حسن و قبح ذاتی و عقلی تأکید می‌کند و شناخت و خیر بودن خداوند را نیز از طریق عقل، حتی اگر وحی در کار نبود، میسر می‌داند. از دیگر آرای کلامی او می‌توان به این باور خاص اشاره کرد که غیرمسلمانان پس از مرگ نه به دوزخ خواهند رفت و نه به بهشت بلکه بدل به خاک خواهند شد. حیوانات و اطفال نیز چنین سرنوشتی دارند (شهرستانی، همان، ص ۸۹).

از شهیرترین متکلمان معتزله عمرو بن بحر جاحظ (۱۵۹-۲۵۲)، از شاگردان نظام، است. جاحظ افزون بر مهارت‌های ادبی و علمی، به شدت زیر نفوذ فلسفه یونانی بود. او شناخت

انسانی را امری طبیعی می‌دانست که آدمی در آن هیچ گونه اختیار و انتخابی ندارد. با این حال، ضروری است همه داده‌های تجربه با محک عقل سنجیده شوند تا عقل سره را از ناسره جدا و شناخت حسی را اصلاح کند. در زمینه وضعیت گناهکاران جاحظ بر این باور است که آنان تا ابد در دوزخ نخواهند ماند بلکه به آتش بدل خواهند شد.

دیگر از متکلمان بزرگ معتزلی باید از ابوعلی و ابوهاشم جبایی یاد کرد. ابوعلی جبایی (۲۳۵-۳۰۳) استاد ابوالحسن اشعری و شاگرد ابویعقوب بن عبدالله شحام، پیشوای معتزله بصره، بود. از آرای مناقشه‌برانگیز ابوعلی می‌توان به رأی او در باب اسماء الله اشاره کرد. او اسماء الله را تابع قواعد عادی زبان می‌دانست و بر آن بود که نباید برای آن‌ها دعوی حصر کرد. از هر فعل الهی می‌توان صفتی فاعلی استخراج کرد و آن را به خداوند نسبت داد. این یکی از مواضعی بود که اشعری بر استاد خود شورید و بر مبنای آن، او را بدعت‌گذار خواند. ابوعلی نیز مانند دیگر معتزله صفات الهی را انکار می‌کند و عالم را حادث و معلول اراده خداوند می‌داند. به باور او، اراده الهی خود نیز حادث است زیرا اراده در اساس امری زمانی است که خارج از ذات متعالی خداوند قرار دارد. وصفی دیگر

که به خداوند نسبت داده می‌شود، تکلم است. ابوعلی پای می‌فشارد که کلام الهی مخلوق خداوند است و او آن را در جسمی قرار می‌دهد که آن کلام را باز می‌گوید. بنابراین، متکلم واقعی را باید خداوند دانست نه آن کسی که کلام از دهان او جاری می‌شود. جبایی در باب رؤیت خداوند و سرنوشت گناهکاران نیز با دیگر معتزله هم‌سخن است.

فرزند ابوعلی به نام ابوهاشم جبایی (۳۲۱) نیز از متکلمان برجسته معتزلی است. او به طور کلی در موافقت با پدر سخن می‌گفت اما در یک نکته موضعی مخالف برگزید. نظریه مشهور متکلمان در فلسفه اسلامی که به نام «نظریه حال» یاد می‌شود، از آن ابوهاشم جبایی است. ابوهاشم ضمن انکار صفات، می‌گوید ذات غیرقابل تغییر است اما احوال تغییر می‌پذیرند. از این نظر، احوال با جوهر تفاوت دارند اما باید تأکید کرد که آن‌ها جز با جوهر شناخته نمی‌شوند. بدین ترتیب، او احوال را جایگزین صفات الهی می‌کند؛ مثلاً، عالم بودن حاکی از یک حال و امری غیر از ذات است (عبدالحی، همان، ص ۳۰۶-۳۱۱).

افزون بر متکلمانی که از آن‌ها در اینجا نام برده شد، می‌توان پاره‌ای از دیگر متکلمان و باورهای جزئی و فرعی

معتزلیان را یاد کرد. اما آنچه گفته آمد، طرحی کلی از دیدگاه‌های اهل اعتزال را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که واکنش‌های پسین علیه این اندیشه بر پایه چه انگیزه‌ها و استدلال‌هایی عقل‌گرایی معتزله را خطری بزرگ برای روح و گوهر ایمان اسلامی تشخیص می‌دادند.

فصل ششم:

اشاعره

مهم‌ترین واکنش کلامی به دیدگاه‌های معتزله در قرون چهارم و پنجم هجری با پرچم‌داری ابوالحسن اشعری شکل گرفت. این واکنش مخالفت و اعتراضی گسترده و عمیق بود با تلاش معتزله برای استدلالی کردن ایمان دینی و ابتدای باورهای دینی بر بنیادی عقلی و فلسفی. نگرش معتزلی که با پنج دیدگاه خاص آنان در مسائل کلامی شناخته می‌شد، رفته‌رفته با حمایت برخی خلفا و تعمیق نظری نگرش‌ها چنان پیش رفت که برخی علما و متفکران مسلمان آن را یکسره

تابع اصول فلسفی یونان یافتند. این متفکران احساس می‌کردند باور دینی نزد معتزله به امری حاشیه‌ای و فرعی تبدیل شده است که اصول و قواعد فلسفی به آن شکل می‌دهد. تفسیر نصوص قرآنی به گونه‌ای که وجوه رازآمیز و اعجاز گونه‌آیه‌ها را به چیزی نمی‌گرفت، واکنش بخش‌های گسترده‌ای از اهل سنت و جماعت را در پی داشت (عبدالحی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۶).

افزون بر این مسائل نظری، مأمون عباسی در دوران زمام‌داری خود فرصت و امکان وسیعی در اختیار معتزله قرار داد تا عقاید خود را ترویج کنند. حمایت دستگاه خلافت از معتزلیان تا بدان جا پیش رفت که به تفتیش عقاید مردمان در باب اصول دین، به ویژه عقیده در باب «مخلوق بودن قرآن» انجامید. این دوران را به نام «دوران محنت» می‌شناسند که در آن برخی از بزرگان اهل سنت، همچون امام احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱)، به زندان افتادند و مورد شکنجه قرار گرفتند (عبدالحی، ۱۳۸۹: ۳۱۶ و ۳۱۷).

در سوی مقابل معتزله و به مثابه پاسخی در برابر بدعت‌های آنان، تفسیرهای ظاهری و جزمی از قرآن و عقاید دینی نیز رواج یافت. احمد بن حنبل و مالک بن انس را می‌توان از پیشروان این تفسیرهای ظاهری دانست. از مالک بن انس نقل

شده است که در باب معنای آیه «الرحمن علی العرش استوی: خداوند مهربان به عرش پرداخت (بر عرش استیلا یافت)» (طه: ۵) گفته است: «استوای خدا بر عرش معلوم است، اما چگونگی آن مجهول است و به هر حال، ایمان داشتن به آن واجب و سؤال کردن درباره آن بدعت است» (امین، ۱۹۴۶، ص ۳۶).

در این فضای عقلی و فکری دوقطبی، ابوالحسن اشعری الهیاتی را پایه نهاد که بعدها به نام او «اشعری» نام گرفت و هواداران آن به «اشاعره» شهرت یافتند. این الهیات را بعدها متفکران برجسته‌ای در جهان اسلام، همچون قاضی ابوبکر محمد بن طیب باقلانی (۴۰۳)، امام محمد غزالی، امام فخرالدین رازی، امام الحرمین جوینی و ابوبکر جرجانی تکمیل کردند و آن را به نهایت منطقی خود رساندند.

اشعری که نسب او به ابوموسی اشعری (۴۴)، صحابه معروف، می‌رسد (ولوی، ۱۳۶۷، ص ۴۵۹)، در سال ۲۶۰ ق در بصره متولد شد و در سال ۳۲۴ در بغداد درگذشت (صابری، ۱۳۸۳، ص ۲۲۹). اشعری تا ۴۰ سالگی از هواداران اندیشه اعتزالی بود، اما چنان که خود می‌گوید شبی پیامبر اسلام (ص) را در خواب دید که او را به تغییر باورهای کلامی خود فرامی‌خواند. گفته‌اند که او روز بعد به مسجد رفت و فریاد

برآورد: «کسی که مرا بشناسد، می‌داند که هستم و کسی که مرا نمی‌شناسد بداند که من ابوالحسن علی اشعری‌ام که پیش از این قائل به مخلوق بودن قرآن بودم و می‌گفتم که خدا با چشم انسان دیده نمی‌شود و فاعل افعال شرّ خود من هستم. اما هم‌اکنون از این که قبلاً این عقاید را داشتم توبه می‌کنم و مذهب اعتزال را مردود می‌دانم و از فضایح و معایب ایشان بیزارم» (به نقل از عبدالحی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۸).

برخی مورخان اندیشه در جهان اسلام افزوده‌اند که چرخش فکری اشعری در پی پرسش‌هایی بی‌پاسخ پدید آمد که او از بزرگان معتزله در روزگار خود، مانند جبایی، پرسید (ابن خلدون، ۱۳۵۲، ص ۹۴۶). هانری کُربن دو مطلب را عامل تغییر گرایش فکری اشعری دانسته است:

۱. روش فکری معتزله که برای عقل ارزش مطلق قائل است به محو دین منتهی می‌گردد؛ زیرا عقل، بدون قید و شرط جانشین ایمان می‌شود. اگر عقل فراتر از مسلّمات دینی باشد، پس ایمان به خدا و آنچه از جانب او نازل شده است چه فایده دارد؟

۲. از دیدگاه قرآن «ایمان به غیب» اصل اساسی حیات دینی به‌شمار می‌رود. ایمان به غیب فراتر از دلایل عقلی است.

بنابراین، اتکا به عقل به عنوان دلیل مطلق در قلمرو دینی با اصل ایمان به غیب ناسازگار است، ولی در مکتب اشعری در عین اینکه در قلمرو دلایلی که باید برای عقاید جزمی و اصول دین آورده شود، دلیل عقلی ارزش ویژه خود را دارد و برخلاف دیدگاه ظاهرگرایان، توسل به دلیل عقلی بدعت و زندقه به شمار نمی‌رود، عقل در مقابل ایمان و مسلمات دینی حجت مطلق شناخته نمی‌شود (کربن، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸).

ابوالحسن اشعری از متفکران کثیرالتألیف در میان مسلمانان است. گفته‌اند او متجاوز از ۲۰۰ کتاب تألیف کرده است. در تذکرها حدود ۱۰۰ کتاب به قلم او نام برده شده ولی ظاهراً اکثر آن کتاب‌ها از میان رفته است. باری، مهم‌ترین آثاری که از ابوالحسن اشعری بر جای مانده به این قرار است: *الابانه عن اصول الدیانه*، *رساله فی استحسان الخوض فی الکلام*، *مقالات الاسلامیین*، *کتاب الشرح و التفصیل*، *لمع*، *معجز*، *اعاده البرهان*، *تبیین*.

اشاعره از آن گروه متکلمان جهان اسلام شناخته می‌شوند که باورهای مابعدالطبیعی را نیز رواج داده‌اند. این باورها برای کمک به ساختن یک نظام الهیاتی استوار به کار گرفته شده است. مهم‌ترین این باورها باور به وجود خداوند به مثابه موجودی مطلق و مقتدر است. اشاعره وجود خدا را دست کم

به سه دلیل اثبات می‌کردند: اولاً، حرکت در عالم وجود محدث دارد و ضروری است علتی آن را پدید آورد که خود لایتحرك و ثابت است. پرهیز از گرفتارشدن در تسلسل ما را بر آن می‌دارد که حرکت را به موجودی که فعل محض و ثابت است بازگردانیم. این موجود همان خداوند است. ثانیاً، جوهر اجسام یکسان است، اما خصوصیات آن‌ها با یکدیگر متفاوت است. این خصوصیات علتی غایی لازم دارند که همان خداوند است. ثالثاً، عالم حادث است و هرآنچه حادث است، نیازمند علتی است. با توجه به این که هیچ حادثی نمی‌تواند علت حقیقی حدوث حادثی دیگر باشد، ضروری است خدایی وجود داشته باشد تا جهان را پدید آورد.

در کنار باور اساسی پیش‌گفته، اشاعره برخی باورهای مابعدالطبیعی دیگر را نیز پرداخته‌اند؛ مثلاً، آن‌ها به نقد تفکر ارسطویی پرداخته و از جمله بر آن‌اند که مقولات ارسطویی همگی قابل تحویل به دو مقوله جوهر و عرض‌اند. سایر مقولات را می‌توان به اعتبارهای ذهن مدرک نسبت داد که در عالم خارج وجود ندارند. آنان همچنین، وجود ماده اولیه، یعنی هیولی، را انکار کردند؛ زیرا آنچه فاقد هر صورتی باشد، جز امکان نیست و امکان نه وجود دارد و نه معدوم است.

بلکه فقط ذهنیت است. افزون بر این، عالم مرکب از اجزای لایتجزاست. در تبیین بنیاد جهان طبیعت و در پاسخ بدین پرسش که اشیا از چه ترکیب یافته‌اند، غیر از پاسخ‌های طبیعت‌گرایان که از عنصر یا عناصر چهارگانه سخن می‌گفتند، دو نظریه پرداخته شد: یکی، نظریه ذره‌گرایی یا اتمیسم که طرفداران آن اعلام می‌داشتند اشیا از ذره‌های تجزیه‌ناپذیر، یعنی اجزای لایتجزی یا جواهر فرد، تشکیل شده‌اند. دوم، نظریه ارسطو بود که اعلام می‌داشت اشیا از ماده (= هیولی) و صورت ترکیب گردیده‌اند. فیلسوفان مسلمان نظریه ارسطو را پذیرفتند، اما متکلمان معتزلی نظریه ذره‌گرایی را برگزیدند. در جنبش اشعری بر ضد معتزله ذره‌گرایی اما به دست فراموشی سپرده شد و اشعری خود در آثارش از آن سخنی به میان نیاورد (عبدالحی، همان، ص ۳۳۷-۳۴۰).

در میان جانشینان اشعری، ظاهراً نخستین بار باقلانی دوباره به نظریه ذره‌گرایی بازگشت تا از آن برهانی در اثبات وجود خدا فراهم آورد. باقلانی محدثات را به سه قسم تقسیم کرد:

۱. جسم (مؤلف مرکب)؛ ۲. جوهر منفرد (جوهر فرد)؛ ۳. عرض که وابسته به اجسام و اعراض است. او بر آن شد که جوهر از هر جنس عرض یکی را می‌پذیرد و در نتیجه،

جسم مرکب از جواهر فرد دارای اعراض گوناگونی است، اعراضی که پیوسته از میان می‌روند و همانند آن‌ها به قدرت و اراده خداوند خلق می‌شود. جوینی راه باقلانی را ادامه داد و سرانجام، فخرالدین رازی کتابی مستقل در اثبات جوهر فرد تصنیف کرد. او در کتاب جامع‌العلوم گفت: «در این مسئله [جوهر فرد] میان متکلمان و حکما خلاف است و متکلمان را هیچ دلیل به قوت نبوده است و من از برای ایشان حجتی به قوت استخراج کرده‌ام».

بدین نکته باید توجه کرد که گرایش اشاعره به نظریه ذره‌گرایی بدان سبب است که در پرتو این نظریه مجال می‌یابند تا از راه حدوث جهان، ذات حق را در حکم یگانه ذات قدیم اثبات کنند، درست برخلاف نظریه ماده و صورت ارسطویی که پذیرش آن به قبول قدم عالم می‌انجامد. تلقی اشاعره از ذره‌گرایی چنان است که مطابق آن، این اجزاء وجود می‌یابند و سپس نابود می‌شوند. بنابراین، اشاعره پایداری و قدمت اجزای لایتجزا را آن گونه که نزد دموکریتوس بودند، انکار می‌کنند. این اجزاء غیرمادی اما زمانی و مکانی‌اند که به صورت دائمی توسط خداوند خلق و معدوم می‌شوند. تغییرهای عالم را باید به کمک وجود و عدم اجزای لایتجزا تبیین کرد. این خود بیانگر آن است

که در باور اشاعره خداوند مستقیماً در جهان عمل و آن را دستخوش تغییر می‌کند.

در نتیجه، اشاعره به گونه‌ای از ناپایداری جهان سخن می‌گویند. به نظر آنان، اعراض ناپایدار و در ذات فانی‌اند و در دو زمان نمی‌پایند. هر دم عرضی از میان می‌رود و مثل آن به اراده و قدرت خداوند خلق می‌شود و جای عرض از میان رفته را می‌گیرد. این دیدگاه «نظریهٔ تجدد امثال» نامیده می‌شود. گذشته از فنای ذاتی اعراض که به قول غزالی، دیدگاه عموم اشاعره به‌شمار می‌آید، اولاً، از یک سو، جواهر و اجسام هیچ گاه خالی از اعراض نخواهند بود و همین امر علت ناپایداری آن‌هاست. ثانیاً، از سوی دیگر، جواهر به‌سبب خلق بقای زاید بر ذاتشان یا به‌سبب خلق اکوان اربعه در آن‌ها از سوی خدا باقی می‌مانند و بدیهی است که عدم خلق بقا یا اکوان سبب فنای آن‌ها می‌شود. هدف نهایی و اصلی اشاعره از طرح نظریهٔ «تجدد امثال» و فنای ذاتی اعراض که به گونه‌ای فنای ذاتی جواهر و اجسام را در پی دارد، همانا اثبات قدم ذات حق و نیز اثبات مؤثر بودن همیشگی و مستقیم خداوند در امور جهان و آفرینش دائمی او و ناگزیر، وابستگی و نیاز دائمی جهان به ذات مستقل و بی‌نیاز حق تعالی است.

فلاسفه به سبب اعتقاد به ازلیت جهان از ابدیت آن نیز سخن می‌گویند. اشاعره، بدان سبب که معتقدند جهان ازلی نیست بلکه حادث زمانی است و از عدم برآمده است، بر آن‌اند که هر چه را آغاز است، انجام نیز هست و ماهیت پدیده‌های غیرازلی پذیرنده نیستی است. بنابراین، جهان فانی است و از میان می‌رود و به نظر برخی تخریب می‌گردد و اجزاء موجودات از هم جدا و به نظر برخی، یکسره نیست و نابود و معدوم می‌شود. اشاعره با استناد به آیاتی چند از قرآن کریم نظریه فناء جهان را استوار می‌دارند.

در زمینه اندیشه‌های کلامی، غالباً گفته شده است که اندیشه اشاعره با جزم‌اندیشی و انکار تعقل و تفکر گره خورده است. با این حال، چنان‌که گفته آمد، اندیشه اشاعره در فضایی دوقطبی بین ظاهری‌گری و اعتزالی‌مشربی شکل گرفت. این‌که بعدها کلام اشعری به کلامی رسمی بدل شد که فضا را برای طرح دیگر نگرش‌های الهیاتی تنگ کرد، به زمانی بازمی‌گردد که الهیات اشعری، با پشتوانه برخی حکومت‌ها، به الهیات رسمی عالم اسلام بدل شد. اما ابوالحسن اشعری خود مخالف جزم‌اندیشی و ظاهرینی در باب عقاید دینی است. در اساس، اشعری برخی آثار خود همچون رساله

فی استحسان الخوض فی الکلام را در مخالفت با اهل ظاهر نوشته است. به باور او «پاره‌ای از مردم (یعنی ظاهریه و راست‌کیشان) کمال نادانی را از خود نشان دادند. بحث و تفکر عقلی درباره مسائل اعتقادی سخت بر ایشان گران آمد و لذا راه ایمان و تقلید کورکورانه را در پیش گرفتند. ایشان کسانی را که می‌کوشیدند تا اصول دین را مطابق عقل تبیین کنند، بدعت‌گزار خوانده محکوم می‌کردند. بحث درباره «حرکت»، «سکون»، «جسم»، «عرض»، «رنگ»، «مکان»، «جوهر فرد» (اتم)، «طفره»، «صفات الهی» را بدعت و گناه به‌شمار می‌آوردند. ایشان می‌گفتند اگر چنین بحث‌هایی صحیح می‌بود، هر آینه پیغمبر(ص) و صحابه خود قطعاً این کار را می‌کردند. نیز می‌گفتند که پیغمبر(ص) پیش از رحلت به همه آن مطالبی که از لحاظ دینی لازم بود اشاره کرده و آن‌ها را کاملاً توضیح داده است و برای پیروان خود هیچ مطلبی را ناگفته نگذاشته است. از آنجا که آن حضرت متذکر هیچ یک از مطالب بالا نشده است، بدیهی است که بحث پیرامون آن‌ها را باید بدعت به‌شمار آورد» (به نقل از عبدالحی، همان، ص ۳۲۰).

اما اشعری خود بر آن است که دست‌کم به سه دلیل کاربرد اصول الهیاتی و کلامی در باب باورهای دینی موجه است:

اولاً، پیامبر هرگز کسانی را نکوهش نکرده است که پس از او به مسائل کلامی می‌پردازند. بنابراین، نکوهش این افراد و بدعت گذار خواندن آن‌ها خود گونه‌ای بدعت است. ثانیاً، گرچه پیامبر از مسائل کلامی همچون «جوهر» و «عرض» و «حرکت» و «سکون» و «جوهر فرد» و نظایر آن چیزی به تصریح نگفته است، اصول و بنیادهای این مسائل را می‌توان به‌طور کلی در کتاب و سنت یافت. ثالثاً، این که پیامبر از مسائل کلامی سخن نگفته است بدین معنا نیست که از آن‌ها خبر نداشته یا با آن‌ها مخالف بوده است. دلیل آن است که مسئله‌ای کلامی در دوران زندگی او پدیدار نشد تا پیامبر به آن پاسخ گوید. با این حال، صحابه رسول الله در باب مسائل الهیات سخن گفته‌اند. بدین ترتیب، اشعری نتیجه می‌گیرد که اسلام نه تنها با تفکر و تعقل مخالف نیست بلکه مسلمانان را به تأمل در باب آیه‌های الهی فرامی‌خواند (اشعری، ۱۳۲۳، ص ۴-۶).

نگرش کلامی اشاعره را می‌توان به اختصار در قالب چند مسئله اساسی کلی ملاحظه کرد:

۱. **خدا و صفات الهی:** اشاعره در باب صفات الهی تلاش کردند موضعی بین دو موضع افراطی زمانه خود بگیرند. از یک سو، مشبهه و مجسمه قرار دارند که در مورد خداوند

نگرشی تشبیهی دارند و حتی گاه او را جسمانی و واجد مکان تلقی می‌کنند. شاهد قرآنی این گروه‌ها آیه‌هایی از قرآن کریم است که در آن، صفاتی انسانی به خداوند نسبت داده می‌شود. سوی دیگر، موضع معتزله است که نگرشی تنزیهی نسبت به خداوند پیشه می‌کنند و بر آن‌اند که ذات خدا یکتا، بی‌همتا و قدیم است و صفاتی زاید بر آن ندارد. اشاعره در موضعی میانه صفات الهی را به دو گروه «صفات سلبيه» و «صفات وجودیه» (عقلیه، وجوبیه) تقسیم می‌کنند. این هر دو گروه صفات را باید درباره خداوند تصدیق کرد، اما همچنین، ضروری است صفات وجودیه مانند «علم»، «قدرت»، «اراده»، «حیات»، «سمع»، «بصر»، «کلام» را که میان انسان و خدا مشترک است، به معنایی غیر از معنای ظاهری آن‌ها دریافت. از چگونگی این صفات نباید پرسید و فقط باید آن‌ها را پذیرفت (اشعری، الابانه، ص ۱۴۷). به این ترتیب، اشاعره تأکید می‌کنند که حتی اگر برخی صفات خداوند در نام با صفات انسانی اشتراک داشته باشند، باید به معنایی به کلی متفاوت تفسیر شوند. این نظر اشاعره را «مخالفت» نامیده‌اند. مطابق این نظر، همچنین، هرگز نمی‌توان صفاتی را به خداوند نسبت داد که مطابق نص قرآن نباشند (عبدالحی، همان، ص ۳۲۳).

اشاعره بر آن‌اند که صفات الهی «قائم به ذات او و در عین حال، زائد بر ذات اوست» (اشعری، ۱۳۲۹، ص ۲۹۱)؛ مثلاً، عالم بودن خداوند به این معناست که علم صفت الهی است و این صفت در ذات او است. این صفت گرچه عین ذات الهی نیست (انکار دیدگاه معتزله)، مخالف آن هم نیست. تأکید اشاعره بر آن است که معنای صفات و ذات خداوند با هم متفاوت است و به همین سبب است که صفات امری غیر از ذات الهی‌اند. حتی در مورد انسان نیز صفات با ذات تفاوتی معنایی دارند. دلیل اشاعره بر زیادت صفات بر ذات الهی آن است که اولاً، خداوند وجودی مطلق است که صفاتی متضاد مانند «رحمت» و «قهاریت» را در خود جمع کرده است. اگر صفات عین ذات باشند، آنگاه به این نتیجه می‌رسیم که ذات خداوند مجموعه‌ای از صفات متضاد است. این نتیجه‌ای آشکارا نادرست است؛ زیرا خداوند ذاتی یگانه و بی‌همتا دارد. ثانیاً، اگر صفات همان ذات باشند، انتساب آن‌ها به خدا بی‌فایده و فاقد معنایی محصل خواهد بود. ثالثاً، اگر صفات خداوند از ذات او متمایز نباشند، آنگاه همه صفات خداوند فقط یک مرجوع و معنا خواهند داشت که پیامدی بس غریب و دور از ذهن انسانی است. نتیجه آن که صفات الهی زائد بر ذات اما متلائم با آن هستند (ابوالعلا، بی تا، ص ۵۸۱ و ۵۸۲).

خدای اشاعره قدرت مطلق است و در اعمال قدرت خود هیچ محدودیتی، حتی در چارچوب قوانینی طبیعی چون علّیت نمی‌شناسد. خداوند بزرگ، متعال و قادر مطلق است. برای اثبات این مطلب، چه برهانی بهتر از این که می‌بینیم طبیعت و انسان در گوهر و سرشت خود ناچیز، زبون و سخت ناتوان‌اند. برای اثبات ناتوانی طبیعت، لازم بود اشاعره کمر به ویران کردن طبیعت‌ات ارسطو ببندند. در نظام فلسفی، عامل تأمین‌کننده حرکت که نقشی فعلیت‌بخش دارد، همان صور نوعیه است که پدیدآورنده عناصر اربعه، امزجه و طبایع گوناگون و نفوس است. نظام هستی یک نظام ضروری است که بر قانون علّیت استوار است. هر معلولی با وجود علّت ناگزیر از پیدایش است. هر معلولی از هر علّتی سر نمی‌زند و معلول ویژه و روشن علّت روشن و ویژه دارد. در هستی، چهار علّت وجود دارد: «علّت فاعلی» و «علّت مادی» و «علّت صوری» و «علّت غایی». علّت فاعلی یا علّت وجودبخش دارای سلسله مراتب است. مطابق قاعده «الواحد» از هر علّتی تنها یک معلول سر می‌زند و سلسله مراتب هستی از همین جا پیدا می‌شود. خدا در این نظام نقش علّت علّت‌ها را در هستی و برانگیزاننده اوّل را در حرکت دارد. او در رأس هرم هستی

قرار دارد و این نظام پیچیده با همین نظم و ترتیب، از او به صورت فیضان صادر شده است. پس در این نظام، هر فعلی از هر موجودی ب مستقیماً از صورت نوعیه آن موجود سر زده و به چندین واسطه به خدا مستند می شود. این است که اشاعره باید نخست با باطل کردن باور به صور نوعیه و سپس علیت، این نظام طبیعیات را در هم بریزند و طبیعیات نو بنا نهند.

اشاعره تیغ نفی را به کار گرفتند و عالم را از تأثیر علی، فعل و نظم مبری کردند تا جایی را برای قدرت و اراده مطلق خداوند باز کنند. به گمان اشاعره، پذیرش ضرورت علی و معلولی همراه با ناگزیری حق متعال است. بدین ترتیب، آنان به قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» نیز اشکال گرفتند؛ زیرا خداوند فاعل مختار است و اگر در آفریده ها وجوبی در کار باشد، لازم می آید که علت العلل در آفرینش آن ها ناگزیر و مجبور باشد در حالی که می دانیم هیچ جبری در آفرینش نبوده و خداوند با آزادی مطلق اشیا را آفریده است. بنابراین، اشاعره به جای مسئله ضرورت مسئله اولویت را مطرح ساختند.

در میان اشاعره، غزالی بیشترین دفاع را از نظریه نفی علیت اشعری کرده است. او در کتاب مشهور خود، تهافت الفلاسفه، اعتبار ضرورت علی را مورد مناقشه قرار می دهد و

می‌نویسد: «به نظر من نزدیکی و همگنی میان آنچه «علّت» و آنچه «معلول» خوانده می‌شود ضروری نیست».

غزالی در برابر این پرسش مهم که این سخن خلاف ادراک‌های حسی است، پاسخ می‌دهد که حواس همواره تولید یقین نمی‌کنند و از این رو، درخور اعتماد نیستند و نباید در مبادی برهان به کار گرفته شوند. در جایی که شاهد عقلی داشته باشیم، توجهی به حس نخواهد شد. او در *المنتقى من الضلال* از فریب حواس سخن گفته و نمونه‌هایی از اشتباه حواس را به دست می‌دهد. در مثل، ما سایه را به علّت کندی حرکت، ساکن و ستاره‌ها را به علّت دوری کوچک می‌بینیم. او از این نکته نتیجه می‌گیرد که هیچ اعتمادی بر حواس نیست. با بسط این نکته درباره سراسر نظام هستی و ارجاع همه علّیت‌ها به نزدیکی و همگنی صرف، در آثار اشاعره به مسائل چشم‌گیری برمی‌خوریم که مهم‌ترین آن‌ها، چنان‌که گفته آمد، نفی صورت نوعیه و اثبات جواهر فرد است. مطابق این نظر اشاعره که خداوند در معنای حقیقی کلمه تنها علّت است، هیچ آفریده‌ای با قدرت آفرینندگی نمی‌تواند علّت چیزی باشد. بنابراین، چیزها، آفریده‌ها و باشندگان طبیعت قدرت یا کیفیتی ندارند که بتوانند با آن بر چیزهای دیگر اثر بگذارند.

از دیگر لوازم نفی علیّت در مکتب اشعری، قول به «عادت الله» است. با نفی علیّت در طبیعت، پرسش‌هایی درباره نظام هستی پیش می‌آید: آیا هستی نظام دارد؟ آیا این نظام ضروری است؟ آیا جداشدن همگن‌ها از یکدیگر جایز است؟ از آنجا که در نظام اشعری تنها فاعل و اثرکننده در عالم هستی خداوند است، فعل او همواره مستقیم و بی‌میانجی است. در واقع، پاسخ اشاعره این است که فعل خداوند هرچه خواهد و به هر گونه که خواهد است. چنانچه نظم مکرری را در طبیعت می‌بینیم، از جنبه طبیعت، باید آن را اتفاق و تقارن مکرر دانست، بدون آن که علیّت و ضرورتی در کار باشد. اما از جنبه الهی باید آن را به عادت الله حمل کرد. این عادت الله محکوم روابط پدیده‌ها نیست بلکه حاکم بر آنهاست. معتقدان به نظریه عادت الله، ضرورت هم‌سنخی میان علّت و معلول را نیز قبول ندارند؛ زیرا قانون داشتن طبیعت به معنای ضرورت و وجوب آن است که این با اختیار آزادانه خداوند سازگار نیست. افزون بر این، با فرض وجود قانون ضروری و تخلف‌ناپذیر، باید وقوع معجزه و خرق این قانون‌های طبیعی را محال دانست و حال آن که امکان وقوع معجزات از ضروریات و ادله ادیان توحیدی است.

۲. اختیار انسان: نظریه خاص اشاعره درباره اختیار انسانی «نظریه کسب» است. این نظریه در میانه دیدگاه عقل‌گرایان و جبری‌مشربان قرار می‌گیرد. عقل‌گرایان، همچون قدریه و معتزله، قائل به خلق افعال به وسیله خود انسان و جبریون قائل به قضای الهی و نفی هرگونه اختیار آدمی بودند. اشاعره بین خلق افعال و کسب آن‌ها تمایزی درافکندند و بر آن شدند که خداوند خالق افعال و انسان کاسب، یعنی کسب‌کننده آن‌ها، است. به گفته ابوالحسن اشعری: «معنای حقیقی کسب این است که چیزی از روی قدرت محدثه پدید آید و این چیز برای کسی که قدرت او آن را پدید آورده است کسب است» (اشعری، ۱۳۲۹، ص ۵۴۲). در جای دیگر می‌گوید:

«حقیقت در نزد من این است که معنای اکتساب و کسب کردن، وقوع فعل همراه و هم‌زمان با قوه حادث است. پس کسب‌کننده فعل کسی است که فعل همراه قدرت در او ایجاد شده است» (اشعری، همان، ص ۵۳۲).

پس خداوند خالق افعال و انسان کسب‌کننده آن‌ها است. خداوند به دو طریق خلق می‌کند: در «محل» و در «غیرمحل». افعال انسان خلق خداوند در محلی است که همان وجود انسانی است (وات، ۱۳۸۰: ۹۹ و ۱۰۰).

دو تن از علمای اهل سنت به طور خاص به تبیین و توضیح نظریه کسب پرداخته‌اند: غزالی و تفتازانی. غزالی در توضیح نظریه کسب می‌گوید کسب این است که هم‌زمان با اعمال قدرت خدا در صدور فعل از سوی عبد به بشر هم قدرتی مقارن آن داده می‌شود و نه قدرتی متقدم بر آن. به دیگر سخن، خدا خالق است و عبد کاسب؛ یعنی عبد هم در فعل مدخلیت دارد، اما تأثیر او در فعل چنین است که هنگام انجام یک عمل، خدا به عبد قدرت می‌دهد بدون آن‌که عبد اجازه استفاده از این قدرت را داشته باشد؛ زیرا هم‌زمان با حدوث قدرت در عبد، خدا اعمال قدرت می‌کند و فعل ایجاد می‌شود. اما در هنگام اعمال قدرت خدا، قدرت عبد هیچ اثری ندارد. بنابراین، این‌که الله خالق است به این معنا است که خدا اعمال قدرت می‌کند و معنای این‌که عبد کاسب است، آن است که در هنگام اعمال قدرت خدا، قدرت در عبد هم حادث می‌شود. تقارن دو قدرت که یکی مؤثر و دیگری نامؤثر است «کسب» نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، غزالی می‌گوید هنگام حدوث قدرت در عبد و پیش از استفاده عبد از آن، خداوند به گونه‌ای پیش‌دستی می‌کند و عمل را انجام می‌دهد (عبدالحی، همان، ص ۳۲۵).

تفتازانی در توضیح نظریه کسب اشعری می گوید مقصود از ابداع نظریه کسب آن است که هنگام قصد انجام عمل از سوی عبد، خداوند اعمال قدرت می کند. تفاوت سخن تفتازانی با غزالی در این است که غزالی قدرت حادث در عبد را غیر مؤثر می داند، ولی تفتازانی می گوید هنگامی که بشر بعد از حدوث قدرت، قصد اجرای عمل را دارد، خداوند به او اجازه انجام کار را نمی دهد و خود فعل را خلق می کند. پس معنای کاسب بودن عبد، قصد اجرای فعل هنگام صدور آن است.

خلاصه آن که اشعری و پیروان او می گویند در جهان فقط قدرت خداوند کارگر و مؤثر است و اگر بگوییم، هم قدرت خدا و هم قدرت بنده مؤثر است، از منظر توحیدی دچار مشکل می شویم؛ مثلاً، خدا می خواهد جسمی ساکن باشد و بشر می خواهد آن را حرکت دهد. در اینجا، چهار صورت متصور است: اراده هر دو محقق شود، اراده هیچ یک صورت نپذیرد، اراده خدا تحقق یابد و اراده بشر صورت نپذیرد. هر چهار فرض باطل است؛ زیرا فرض اول مستلزم اجتماع نقیضین است و فرض دوم ارتفاع نقیضین را در پی دارد. صورت سوم و چهارم نیز درست نیست؛ چون فرض کرده ایم هر دو اراده مؤثر و علت تامه اند در حالی که این امر موجب ترجیح

بلا مُرَجَّح می‌شود. در نتیجه، باید بگوییم فقط یک قدرت مؤثر است و آن هم قدرت خداوند است. همچنین، ملاک نیازمندی معلول به علت، «امکان» است، به این معنا که معلول علت می‌خواهد چون ممکن است. اکنون همان گونه که همهٔ اشیا غیر از فعل بشر ممکن و نیازمند خدا به مثابهٔ علت خودند، فعل بشر هم ممکن است و علت آن هم خداوند است». افزون بر این دلایل، قرآن کریم در سورهٔ صافات (آیه ۹۶) از قول ابراهیم (ع) نقل می‌کند: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» و خدا آفریدتان و هر چه می‌سازید». اشعری برای مدعای خود به این آیه استناد کرده و گفته است این آیه می‌فرماید هم شما و هم اعمال شما را خداوند آفریده است. او کلمهٔ «ما» را در عبارت «ما تعملون» به معنای مصدری گرفته و برای نظریهٔ خود بدان استناد کرده است. بر مبنای این آیه، تمام افعال انسان آفریدهٔ خدا است.

وجه تفاوت نظریهٔ اشاعره با جبریون در توجهی است که به هر حال، آنان به اختیار آدمی دارند. به باور اشاعره، انسان را به رغم آن که خالق افعال خود نیست، همچنان از دو لحاظ می‌توان مختار شمرد: اول این که او مختار است بین دو امر مختلف انتخاب کند و دوم این که می‌تواند نسبت به آنچه

اختیار کرده است قصد کند. همین قصد کردن است که انسان را مختار و مسئول اعمال خود می‌سازد. انسان قصد فعلی می‌کند و خدا به سنت و عادت متعالی خود فعل و پیامد آن را می‌آفریند. با این حال، به نظر می‌رسد نظریه کسب مورد قبول همه اشاعره واقع نشده است زیرا نمی‌تواند به کلی از اتهام جبر مبرا شود و زمینه‌ای کافی را برای اختیار انسان و مسئولیت اخلاقی او نسبت به اعمال خود فراهم سازد. به همین دلیل، برخی از اشاعره متأخر، همچون امام فخر رازی، آن را نظریه‌ای قابل انتقاد دانسته‌اند.

۳. عقل و وحی و معیار حسن و قبح: از مواضع مهم اختلاف اشاعره و معتزله مسئله نسبت «عقل» و «وحی» و معیار حسن و قبح امور است. چنان‌که در ابتدای این بخش اشاره شد، اشاعره بر آن‌اند که اصول ایمانی در نهایت، و رای براهین و ظنون عقلی قرار می‌گیرند. این رأی دو پیامد عمده دارد: نخست این‌که نمی‌توان باوری دینی را انکار کرد به صرف این‌که مورد پذیرش عقل آدمی قرار نمی‌گیرد. دوم این‌که ضرورتی برای موجه و مستدل ساختن باورهای دینی در کار نیست. این باورها می‌توانند پذیرفته شوند و مورد تبعیت قرار گیرند حتی اگر به اندازه کافی به لحاظ عقلانی توجیه

نشده باشند. فهم عقلانی اسلام مستلزم ابتدای آن بر اصول عقلی نیست. بنابراین، گرچه عقلانیت در مقام فهم بسیار به کار مسلمانان می‌آید، آنان نباید باورهای اصولی خود را به بهانه گریزشان از چنگال تفکر عقلی کنار بگذارند (شهرستانی، ۱۸۴۶، ص ۱۲۹).

در پاسخ به این پرسش که امور چگونه «خوب» یا «بد» شمرده می‌شوند، اشاعره تأکید می‌کنند که تعلق اراده الهی است که افعال و امور را خوب یا بد می‌سازد. اصولاً حسن و قبح به سه معنای جداگانه به کار می‌رود:

۱. کمال و نقص: برخی صفات موصوف را کامل و برخی آن را ناقص می‌کنند.

۲. سود و زیان: در مقام استفاده از اشیاء، برخی سودآور و برخی زیان‌آورند. سود و زیان اموری کاملاً دنیوی و وابسته به اهداف کسی هستند که در حال به‌کاربردن وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی است.

۳. ثواب و عقاب: ثواب و عقاب، هم جنبه دنیوی و هم جنبه اخروی دارد.

به باور اشاعره، گرچه در دو معنای نخست، حسن و قبح بنیادی عقلی دارند و به خود اشیاء و امور بازمی‌گردند، در

معنای سوم، فقط وحی یا شرع است که افعال را مستوجب پاداش یا کیفر می‌سازد (عبدالحی، همان، ص ۳۲۸ و ۳۲۹).

ادله اشاعره را بر شرعی بودن حسن و قبح می‌توان چنین توضیح داد: اگر حسن و قبح افعال عقلی باشد و از ضروریات عقلیه باشد که همه خردمندان بر آن اتفاق نظر دارند، لازمه این فرض آن است که هیچ تفاوتی میان این حکم ضروری با احکام ضروری دیگر، مانند «محال بودن اجتماع نقیضین» و «بزرگ‌تر بودن کل از جزء»، نباشد. حال آن‌که بین آن‌ها تفاوت است زیرا در محال بودن اجتماع نقیضین و مانند آن، هیچ اختلافی نیست و همگان (هم امامیه و معتزله و هم اشاعره) بر طبق آن حکم می‌کنند، ولی در حسن و قبح افعال اختلاف است. چون اشاعره مخالف عقلی بودن آن‌اند. نتیجه این است که نمی‌توان گفت افعال حسن و قبح عقلی دارند.

همچنین، اگر حسن و قبح عقلی باشد هیچ گاه فعل نیکو زشت و فعل زشت نیکو نمی‌شود؛ یعنی اختلاف جهات و ملاحظات نباید تأثیری در تبدل فعل نیک به زشت و فعل زشت به فعل نیک داشته باشد حال آن‌که در مواردی چنین می‌شود، برای مثال، گاهی دروغ‌گویی خوب است اگر سبب نجات جان مؤمنی گردد و همین گونه است راست‌گویی که

در جایی که سبب از دست رفتن جان مؤمن گردد، زشت و بد است. افزون بر این‌ها، اگر حسن و قبح اشیا عقلی محض باشد، آنگاه این مستلزم آن است که گاهی جهات مختلف با یک‌دیگر تراحم کنند، مانند حسن «وفا به وعده» در جایی که فرد به دروغ گفتن وعده داده باشد. در اینجا از طرفی، وفا به وعده واجب است و بنابراین، باید گفت که «دروغ گفتن خوب است» و از طرف دیگر، وفا به وعده دروغ گفتن لازم نیست چون «دروغ‌گویی قبیح است» و لازمه آن بد و زشت دانستن راست‌گویی است. پس اگر حسن و قبح عقلی باشد، عقل در این گونه موارد متحیر می‌ماند که چه کند ولی اگر شرعی باشد، شرع وظیفه را مشخص می‌کند.

۴. **قدم قرآن:** مسئله‌ای که انگیزه‌ای برای مناقشه‌های سیاسی قرار گرفت و تعقیب و آزار برخی متفکران و علما را رقم زد و «دوران محنت» را پدید آورد، مسئله قدم یا حدوث قرآن بود. معتزله برای گریز از مشکل تعدد قدما، قرآن را مخلوق خداوند دانستند. به باور آن‌ها، قرآن متشکل از بخش‌هایی است که در پی یکدیگر نازل شده‌اند و بنابراین، حادث و مخلوق است. در سوی مقابل، برخی از پیروان احمد بن حنبل بر آن بودند که حتی جلد و شیرازه قرآن هم قدیم است. همچون پاره‌ای مسائل

گذشته، اشاعره در باب این مسئله نیز باز تلاش کردند حد وسط را اختیار کنند. آنان تأکید کردند قرآن، از آن لحاظ که با الفاظ و اصوات بیان شده، بی‌تردید حادث است اما معانی آن قدیم و غیرمخلوق است؛ زیرا به ذاتی قدیم و خالق، یعنی خداوند، وابسته است (قاضی عضد، بی تا، ص ۶۰۲).

دلایل اشاعره را بر این ادعا می‌توان چنین برشمرد:

۱. قرآن معرفت از جانب خداوند است و بنابراین، نمی‌توان آن را از صفت معرفت الهی جدا ساخت که صفتی قدیم و نامخلوق است.

۲. خداوند همه چیز را با لفظ «کن» خلق کرده و این لفظی قرآنی است. بنابراین، قرآن نمی‌تواند مخلوق باشد زیرا در غیر این صورت، لفظ مخلوق همان لفظ خالق می‌شود.

۳. بین «خلق» و «امر» تفاوتی وجود دارد زیرا در قرآن کریم آمده است: «الا له الخلق و الامر: بدانید که برای اوست آفرینش و امر» (اعراف: ۵۴). پس امر و کلام الهی که چیزی جز خلق او است، باید نامخلوق و قدیم باشد.

۴. خداوند خطاب به حضرت موسی (ع) گفته است: «انی اصطفیتک علی الناس برسالاتی و بکلامی: من برگزیدم تو را بر مردم به پیام‌های خود و سخن خود» (اعراف: ۱۴۴) و

«انی انا ربک: منم پروردگار تو» (طه: ۱۱). اکنون اگر لفظی که خطاب به حضرت موسی (ع) ادا شده است مخلوق باشد، آنگاه نتیجه این می‌شود که شیء مخلوق ربّ موسی (ع) است. از آنجا که چنین چیزی محال است، کلام الهی امری نامخلوق است (اشعری، همان، ص ۲۹۲).

۵. **رؤیت خداوند:** گفته آمد که رؤیت خداوند یکی از نخستین مسائل کلامی در جهان اسلام است. برخی از مسلمانان هوادار الهیات تشبیهی و تفسیر ظاهری قرآن بر آن بودند که رؤیت خداوند ممکن و مقدور است؛ زیرا در اساس خداوند موجودی است که بر عرش خود مستوی است، قابل اشاره است و در جهات مختلف وجود دارد. در سوی مقابل، معتزله وجود جسمانی خدا و به تبع، امکان رؤیت او را انکار می‌کردند. اشاعره این دیدگاه را رواج دادند که خداوند دارای جهات و قابل اشاره نیست؛ زیرا هرآنچه دارای جهات و قابل اشاره باشد، عارض و حادث است. تا اینجا اشاعره با معتزله هم‌نظرند، اما اشاعره بر آن‌اند که امکان رؤیت آن چیزی هم وجود دارد که در برابر مدرک وجود نداشته باشد (قاضی عضد و سیدشریف، شرح مواقف، ص ۱۵). برای خداوند ممکن

است که شرایطی را فراهم کند که بدون حضور خود در زمان و مکان و با هیئتی خاص، انسان بتواند او را رؤیت کند. اشاعره برای باور خود به امکان رؤیت خدا شاهی قرآنی ارائه می‌کنند: موسی (ع) خطاب به خداوند می‌گوید: «رب ارنی انظر إلیک: پروردگارا بنمایان به من که بنگرم بر تو» (اعراف: ۱۴۳). پس رؤیت خداوند میسر است و گرنه پیامبر اولوالعزم او چنین درخواست ناممکنی نمی‌کرد. با این حال، آشکار است که باور به امکان رؤیت خداوند در شرایطی که اشاعره به آن اشاره می‌کنند، مخالف اصول ادراک حسی و علم الابصار (نورشناسی)^۱ است (قاضی عضد، همان، ص ۶۱۰-۶۲۴). این خود تأییدی بر این دیدگاه اساسی اشاعره است که ضرورتی برای عقلانی و موجه ساختن باورهای دینی در کار نیست. این باورها البته با معارف عقلی مغایر نیست اما ورای آن‌ها قرار دارد.

۶. نگرش سیاسی: اشعری کوشید، با پشتیبانی کلامی، مشروعیت دینی خلفای راشدین را اثبات کند. او از همه اصول فکری خود برای این هدف بهره گرفت هرچند به بعضی بهای بیشتری داد (مانند تمسک به نص در مقابل عقل). به حق،

اشعری بنیادهای نظریه اهل سنت را در دانش سیاسی استوار ساخت و مواضع سیاسی پیشین آنان را با تکیه بر اصول خود مدون کرد. او کلام سیاسی را بر مبنای گذشته تشریع و قانون‌مند ساخت. اشعری این طرح عظیم را در قالب چهار مرحله استدلال کرد و به انجام رسانید:

۱. **تقدم نقل بر عقل:** او با این کار در واقع، شوکت عقل‌گرایی را در هم شکست و با تأکید بر نقل، هرگونه روش‌شناسی عقل‌محور را نفی کرد. بعدها، متکلم سلفی، ابن تیمیه، در این زمینه از اشعری تبعیت کرد و حتی فراتر از او گام برداشت. ابن تیمیه عقل معارض نقل را در اساس عقل نمی‌داند.

۲. **فعل انسان و مسئله کسب:** همان‌گونه که گذشت، به اعتقاد ابوالحسن اشعری همه افعال انسان مخلوق خداوند است و انسان در این میان، هیچ نقشی جز اکتساب ندارد. به همین دلیل، فاعل همه افعال سیاسی نیز خدا است و حاکم فقط کسب‌کننده فعل است.

۳. **عدالت صحابه:** با توجه به اختلافی که اهل سنت در تعریف «صحابه» دارند، در مجموع، صحابه به مسلمانانی گفته می‌شود که هم‌نشین پیامبر(ص) بوده‌اند و از مصاحبت او بهره برده‌اند. به اعتقاد اشعری، همه صحابه عدالت دارند. بنابراین،

اجتماع آن‌ها بر خلافت ابوبکر (-۱۳ق) و دیگر خلفا حجت است. به این ترتیب، اشعری مشروعیت خلافت اسلامی را تمهید می‌کند.

۴. **تصویب در اجتهاد:** به اعتقاد شیعیان، مجتهد ممکن است در استنباط احکام اجتهادی خطا کند. آنان چنین می‌اندیشند که خداوند در هر مسئله از مسائل سیاست شرعی یک حکم دارد که ممکن است مجتهد آن را به‌دست نیاورد و به خطا رود. اما اهل سنت معتقدند خداوند به تعداد آرای مجتهدان حکم دارد و هر آنچه محصول اجتهاد آحاد مجتهدان است، مساوی با حکم خدا است. چنین تفکری را «تصویب» نام نهاده‌اند. اجتهاد و تصویب در بحث امامت از نگاه اشعری جایگاهی خاص پیدا می‌کند.

ترجیح «نقل» بر «عقل» و اولویت نص نازل‌شده، اعم از قرآن، سنت و عمل صحابه، مهم‌ترین اصل معرفت‌شناختی اشعری است. بر همین اساس، این نکته قابل تأمل است که اشعری دانش سیاسی را نه بر پایه استدلال عقلی بلکه بر مبنای اتباع از نصوص دینی قرار می‌دهد که از مواجّهت مستقیم و بدون هرگونه پیش‌زمینه فکری گمراه‌کننده نسبت به آن نصوص حاصل می‌شود. اساسی‌ترین آموزه سیاسی کلام اشاعره

را می‌توان اعتقاد آن‌ها به ضرورت شرعی انتخاب امام از سوی مردم و عدم ضرورت عقلی آن دانست. البته از نظر آنان، امامت عمده‌تاً بحثی فرعی - فقهی است و می‌توان از طرح آن در مباحث کلامی پرهیز کرد، اما این مسئله به آن دلیل که به عنوان شبهه‌ای اعتقادی نیز مطرح شده است، در مباحث کلام مطرح و بررسی می‌شود.

با در نظر داشتن این نکات کلی و با نظری بر آثار اشاعره، می‌توان گفت از نظر آنان، زعیم امت اسلامی باید واجد این شرایط باشد:

۱. امام (خلیفه) باید از قریش باشد.
۲. باید مجتهد و آگاه به احکام شرع باشد.
۳. باید شجاع باشد تا بتواند در مواقع ضروری به دفاع از مسلمانان بپردازد.
۴. باید بالغ باشد تا مقبول التصرف افتد.
۵. عادل باشد.
۶. عاقل باشد تا بتواند میان امور تمیز دهد.
۷. آزاد باشد؛ زیرا ننگ رقیبت با سلطنت و خلافت در تعارض است.
۸. مرد باشد؛ زیرا زنان اهل ولایت نیستند.

۹. نقصی در قوای بینایی و شنوایی او وجود نداشته نباشد.
 ۱۰. آشنا به امور نظامی و مسائل جنگ باشد.
 ۱۱. عصمت در امر امامت شرط نیست.
 ۱۲. امامت مفضول با حضور افضل جایز است.
- به این نکته باید توجه داشت که در اندیشه اشعری، تحولات سیاسی نه براساس معیارهای عقلی و فلسفی صورت می‌گیرد و نه بر اساس اراده آزاد افراد یا گروه‌های سیاسی یا عواملی دیگر از این قبیل. آنچه که فراتر از همه عوامل صوری و ظاهری، جریان‌ها و تحولات و حتی اندیشه‌ها را رهبری و هدایت می‌کند، خدای آفریننده جهان است که نقش اول و تأثیر حقیقی را در همه قلمروهای سیاسی در دست دارد. با توجه به این مشرب نزدیک به جبر، دیگر آموزه مهم سیاسی اشاعره را می‌توان مسئله کسب و لوازم سیاسی آن دانست. پیش‌تر آشکار شد که طرح مسئله کسب تلاشی بود برای حل انتساب افعال به آدمی ضمن حفظ آموزه تعلق مستقیم تمامی افعال به خداوند. منتقدان اشاعره، به درستی، کسب را با جبرگرایی نزدیک دانسته‌اند. به لحاظ سیاسی، چنین دیدگاهی در عمل، زمینه استبداد دینی متصلب را در جامعه ایجاد خواهد کرد. از این نظر، آموزه کسب با

وجود تعلق به دیدگاهی هستی‌شناختی^۱ / انسان‌شناختی^۲،
تداعی‌های کاملاً سیاسی دارد.

به نظر اشاعره، مسلمان در هر حال باید فرمانبردار حاکمان
مسلمان باشد و اگر آنان از حالت استقامت در راه دین بیرون
روند، خروج بر ایشان با سلاح و شمشیر روا نیست. باید از
ورود در این گونه فتنه‌ها پرهیز کرد. اشاعره تأکید می‌کنند
که بر مسلمان است تا از هر دعوت‌کننده به‌سوی بدعت و
اهل هوی و هوس دوری و پرهیز کند (همان، ص ۳۳). با این
حال، به نظر اشاعره، قیام با شمشیر، جنگ و فتنه روا نیست،
اما دعوت امام مسلمانان به اصلاح البته جایز است.

در باب نسبت مسلمانان با غیرمسلمانان و وظیفهٔ حکام در
این زمینه، اشعری بر این باور است که جهاد علیه مشرکان بر
مسلمانان واجب است. این وجوب از آغاز رسالت پیامبر(ص)
تا مبارزه با آخرین گروه در برابر دجال ادامه خواهد داشت
(همان). همچنین، از قول او آمده که جهاد به همراه مسلمانان
علیه کافران و تحمل و صبر بر هر آنچه سلطان انجام می‌دهد،

1. Ontological

2. Anthropologic

چه آن عمل جور باشد و چه عدل، در زیر پرچم او سنت است و حتی در صورت اعمال جائزانه، خروج با شمشیر علیه او روا نیست. بنابراین، دیدگاه اشاعره در این زمینه روشن است. از سوی دیگر، بر اساس این تعبیر و تأکیدها می‌توان گفت که اشاعره مانند پیروان مذاهب دیگر، جهاد را اصلی مهم و اولیه می‌پنداشتند و آن را یک ضرورت مصلحتی تلقی نمی‌کردند.

از پس همه اصول اساسی الهیات اشعری چنین برمی‌آید که خداوند موجودی مطلق و مختار محض است. عمده انتقاد اشاعره به معتزله آن بود که چرا خداوند را در برابر قوانین منطق و عقل مجبور می‌سازند. خداوند گشاده‌دست است. بر او ضروری نیست که بهترین افعال را در حق مخلوقات خود انجام دهد. او مختار است که به هر آن چیزی عمل کند که اراده می‌کند؛ زیرا همه هستی مخلوق و تجلی وجود مطلق و آزاد او است. او حتی می‌تواند بی‌گناهی را کیفر دهد یا گناهکاری را در بهشت جاودان سازد. افعال او حکمت مطلق است و اراده او فارغ از هر غایتی است. بنابراین، چیزی با عنوان «قانون طبیعت» فقط نمودی توهمی است.

علت و مؤثر حقیقی خداوند است نه آنچه ممکن است بر اثر تکرار و عادت قانونی طبیعی به نظر آید. جز تأثراتی متغیر که نظم پدیداری آن را خداوند مقرر فرموده است، ما هیچ چیز نمی‌دانیم. تصویر این نگرش وجودشناختی و معرفت‌شناختی در نظریهٔ سیاسی اشاعره دفاع آنان از قدرت مطلق خلیفهٔ مسلمانان است.

فصل هفتم:

ماتریدیه

تقریباً هم‌زمان با ظهور اشاعره به رهبری ابوالحسن اشعری، گرایش کلامی ماتریدیه نیز با آثار و افکار ابومنصور محمد بن محمد بن محمود الماتریدی الانصاری الحنفی (۳۳۳-) آشکار شد. ماتریدی در ماترید، یکی از قراء مجاور سمرقند در آسیای مرکزی، در دوران خلافت متوکل عباسی، به دنیا آمد. برخی منابع قدیمی بیان کرده‌اند که وی از یکی از نژادهای مدنی است و به همین دلیل، ماتریدی را "الانصاری" خوانده‌اند. او تحصیلات اولیه خود را در علوم دینی و معارف زمانه نزد پدرش به پایان

برد و سپس، به طور خاص نزد چهار متفکر برجسته دوران، یعنی شیخ ابوبکر احمد بن اسحاق و ابونصر احمد بن العباس، مشهور به فقیه سمرقندی، و نصیر بن یحیی البلخی و محمد بن مقاتل الرازی به تحصیل پرداخت. هر چهار استاد او از شاگردان ابوحنیفه بودند و شاگرد آنان، ماتریدی نیز زیر نفوذ تعالیم امام حنفیه قرار گرفت. (البیاضی، ۱۳۴۹، ص ۲۳)

ماتریدی شخصیتی خاص و در بین اهل سنت، دارای امتیازاتی فراوان در شمار آمده و بسیاری از اهل سنت به امامت وی در علم کلام اعتراف دارند و او را در کنار اشعری یکی از دو امام برجسته اهل سنت می‌دانند (الکوفوی، بی تا، ص ۱۲۹). از آثار ماتریدی می‌توان به این کتاب‌ها و رساله‌ها اشاره کرد: تأویلات القرآن یا تأویلات اهل السنه، مآخذ الشریعه، کتاب الجدل، کتاب الاصول، کتاب المقالات، کتاب التوحید، کتاب بیان وهم المعتزله، رد اوائل الادله للکعبی، رد تهذیب الجدل للکعبی، رد وعید الفساق للکعبی، رد الاصول الخمسه لابی محمد الباهلی، رد کتاب الامامه لبعض الروافض و الرد علی القرامطه. مهم‌ترین این کتاب‌ها کتاب التوحید است که در آن، ماتریدی اهم دیدگاه‌های کلامی خود را بیان می‌کند. برخی از این کتاب‌ها نیز همچون مآخذ الشریعه و کتاب الجدل در فقه حنفی نگاشته

شده است. پاره‌ای دیگر نیز به نقد آرای ابوالقاسم عبدالله الکعبی، رئیس معتزله بغداد و دیدگاه‌های دیگر فرق اسلامی اختصاص دارد (علی، ۱۳۸۹، ص ۳۶۹).

در باب معرفت بشری، ماتریدی نخست به نقد آرای شکاکان، یعنی کسانی که منکر امکان معرفت می‌شوند، می‌پردازد. او می‌گوید حتی حیوانات نیز می‌توانند جهان خارج را از طریق حواس خود ادراک کنند و مصالح و مفاسد خاص خود را تشخیص دهند. بنابراین، کسانی که می‌گویند جهان خارج شناختنی نیست، عقل آدمی را از توان شناختی حیوانات نیز کم‌ارزش‌تر می‌پندارند. او راه رفع شکاکیت آن‌ها را در این می‌داند که منکران شناخت و شکاکان را مورد شکنجه قرار دهیم تا واقعیت محسوس را بپذیرند (ماتریدی، ۱۸۹۳، ص ۳-۱۳).

ماتریدی بر آن است که سه وسیله عمده برای کسب معرفت وجود دارد: ۱. اعضای حسی (الاعیان)؛ ۲. گزارش‌ها (الاخبار)؛ ۳. عقل (النظر). با اعضای حسی خود از واقعیت جهان خارج آگاه می‌شویم. با اخبار نیز انساب، وقایع گذشته، بلاد و مدن دوردست و اشیا و داروهای سومند یا زیان‌بخش را می‌شناسیم. به عقیده ماتریدی، انکار حجیت خبر نیز همچون انکار حجیت محسوسات ناممکن است. باید به کسانی که

حجیت خبر را انکار می‌کنند، گفت: «شکایت شما چیزی جز خبر نیست و خبر به اقرار خودتان موجد علم یقینی نتواند بود» (ماتریدی، ۱۸۹۳، ص ۱۳).

اما عقل از دو منبع پیشین شناخت مهم‌تر است؛ زیرا دستاویز آدمی برای فهم و سنجش و ارزیابی محسوسات و اخبار عقل او است. عقل می‌تواند کاشف حقیقت و ارزیاب دیگر منابع شناخت باشد. با این حال، ماتریدی، همچون ابوالحسن اشعری، معتقد است عقل گزارشگر و ارزیابی کامل نیست و زیر تأثیر عوامل بیرونی چون اراده و انگیزه‌های نفسانی قرار می‌گیرد. پس عقل نیازمند راهبری است که او را از گمراهی نجات دهد و در فهم دقیق و درست یاری کند. این راهبر همان وحی الهی است (ماتریدی، ۱۸۹۳، ص ۹۵-۹۹).

راهبری وحی الهی برای عقل نه فقط در امور دینی و اخروی بلکه در امور دنیوی نیز ضروری است. انواع اکتشاف‌ها و اختراعات بشری نتیجه هدایتگری وحی است. عقل به تنهایی نمی‌تواند از پس مسائل نظری و مشکلات عملی برآید و تکلیف کردن به آن بیش از توان حقیقی‌اش، نه تنها موجب گمراهی می‌شود بلکه جفایی بر عقل و بدنام کردن آن است. نتیجه این که به باور ماتریدی، اصول عقاید دین و

زندگی دنیوی را باید از وحی گرفت. وظیفه عقل فهم صحیح و تبیین این اصول است (ماتریدی، ۱۸۹۳، ص ۹۱ به بعد). آشکار است که ماتریدی، با تلقی خاص خود از عقل، بیش از معتزله به اشاعره نزدیک است. او اصولاً یکی از وظایف دینی خود را نقد دیدگاه‌های اهل اعتزال می‌دانست. به باور او، نظرگاه معتزله در باب توحید و عدل الهی در تعارضی صریح با آیه‌های قرآن قرار دارد. در حالی که در قرآن کریم آمده است: «الا له الخلق و الامر» (اعراف، ۵۴)، معتزله اراده، قدرت و فاعلیت نافذ خداوند را در سراسر هستی با قواعد منطق و عقل محدود می‌کنند. آنان لطف و رحمت الهی را با نظر خود درباره گناه کبیره انکار می‌کنند و نظریه «اصلح» آنان درباره چگونگی خلقت و آفرینش از تبیین شرور عاجز است. نتیجه این که دیدگاه‌های معتزله مخالف توحید و زمینه‌ساز تعطیل آن می‌شود (عبده، ۱۳۳۲، ص ۱۸۰؛ ماتریدی، همان، ص ۱۳-۲۱ و ۴۶).

ماتریدی دو اصل اساسی را در نظام فکری خود پایه می‌نهد: «تنزیه» و «حکمت خداوند». با اصل تنزیه او به مخالفت با کسانی می‌پردازد که خدا را شبیه مخلوقات و حتی دارای جهات و حدود جسمانی می‌دانند. با این حال، او بر صفات

الهی تأکید می‌کند تا با معتزله هم‌نظر نشود. به عقیده او، انسان گریزی از نسبت‌دادن برخی صفات به خداوند ندارد، اما این صفات نباید متضمن تشبیه یا قیاس باشند (ماتریدی، تاویلات). وقتی گفته می‌شود «خدا عالم است»، باید بر آن افزوده شود که «ولی نه مانند علما. و علم او مانند علم ما نیست». با این همه، ماتریدی تأکید می‌کند که ارتباط ذات و صفات الهی چنان است که عقل انسانی هرگز قادر به تبیین دقیق و روشن آن نیست. از سوی دیگر، ماتریدی حکمت خداوند را حکمتی مطلق می‌داند که غایت آن برای عقل انسانی قابل فهم نیست (ماتریدی، همان، ص ۴۶-۴۷ و ۶۱-۶۲). بدین ترتیب، او نتیجه می‌گیرد که عدل و حکمت الهی عمل کردن به مقتضای افراد انسان نیست بلکه عمل کردن بر اساس ارزش ذاتی اعمال و اشیا است (ماتریدی، همان، ص ۴۸-۶۱-۱۱۲).

همچنین، خلقت فقط به خداوند تعلق دارد؛ زیرا فقط او است که قدرت و علمی مطلق دارد که برای خلق ضروری است. خداوند عالم را بر وفق اراده و علم ازلی خود در زمانی آفرید. آفرینش هستی در زمان البته مستلزم عجز خداوند برای خلق در زمانی پیش از آن نیست بلکه گواه اراده و حکمتی خاص خدا در آفرینش است. در باب مسئله خلقت قرآن،

ماتریدی با تسامح و اختلاف‌هایی نظر معتزله را ترجیح می‌دهد و بر آن است که آنچه بر انبیا نازل می‌شود، به سه دلیل کلام خداوند است: اولاً، انبیا معنای کلام را می‌شنوند که به خداوند تعلق دارد. ثانیاً، این معنا را خداوند خود تألیف و تنظیم کرده و غیرقابل تقلید است. ثالثاً، این کلام بیانگر کلام ازلی و نشانگر صفت کلام خداوند است (ماتریدی، همان، ص ۱۱۷ و بعد).

اما، در باب عمل انسانی، ماتریدی به اشاعره نزدیک می‌شود. به باور او، اعمال انسان مخلوق خداوند است؛ زیرا نمی‌تواند برخلاف مشیت الهی باشد. با این حال، ماتریدی تأکید می‌کند که نکوهش افعال بد انسان ارتباطی با خداوند ندارد؛ زیرا انسان از آن جهت می‌تواند در معرض ستایش یا نکوهش اخلاقی قرار گیرد که فعلی را قصد کند. با قصد انسان است که خداوند فعلی را به عنوان فعلی خوب یا بد برای او اراده می‌کند. خداوند آدمی را از افعال بد نهی می‌کند و هرگز موافق گناه نیست، اما آدمی با تجاوز از امر الهی و با قصد و اختیار خود بدی می‌کند. بدین ترتیب، ماتریدی تلاش می‌کند ضمن تبیین قضا و قدر الهی و دفاع از آن، اختیار انسان را نیز محفوظ نگه دارد (ماتریدی، همان، ص ۱۶۱).

درباره امکان رؤیت خداوند، ماتریدی به رغم مخالفت شدید خود با تشبیه، با اهل سنت و جماعت هم‌رأی است و آن را برای اهل بهشت میسر می‌داند. او می‌گوید همان گونه که خداوند بی‌آن که جسم، عرض یا محدود به زمان و مکان باشد، عالم و فاعل است، می‌تواند بی‌آن که دستخوش صفات ماده یا عوارض آن شود، رؤیت شود. همچنین، او استدلال می‌کند که شرایط رؤیت برای هر فرد و هر موقعیت متفاوت است. دیدن پرتو نور، سایه و تاریکی شرایطی متفاوت اقتضا می‌کند. رؤیت خداوند نیز می‌تواند شرایطی خاص خود و متفاوت از شرایط رؤیت در عالم مادی داشته باشد. رؤیت پاداش نیکوکاران در آخرت و برترین لذت عقلی و روحانی برای مؤمنان است (ماتریدی، بی تا، سوره ۷: ۱۴۳ و سوره ۶: ۱۰۳).

باری، ماتریدی تلاش کرد در مسائل کلامی موضوعی بین معتزله و اشاعره برگیرد و حق عقل و نقل را به گمان خود به شایستگی برجای آورد. به نظر بسیاری، روش کلامی ماتریدی نسبت به اشعری، توجه بیشتری به مسائل عقلی دارد و به همین دلیل، می‌توان روش او را راهی میانه بین کلام معتزلی و کلام اشعری دانست. برای نمونه، در باب صفات الهی، ماتریدی نسبت به اشعری، از تشبیه و تجسیم دورتر و

به تنزیه نزدیکتر است. در روش ماتریدیه عقل اعتباری بیشتر از روش فکری اشاعره دارد، بی آنکه در این مورد همچون کلام معتزله زیاده‌روی شده باشد. به بیانی دیگر، می‌توان گفت اشاعره بین اعتزل و اهل فقه و حدیث الهیات خود را پروراندند در حالی که ماتریدیه اندیشه خود را بین معتزله و اشاعره پرداخته‌اند (البیاضی، ۱۳۴۹، ص ۵۳-۵۶).

فرقه ماتریدیه از ابتدای پیدایش خود تاکنون دارای فراز و نشیب‌هایی بسیار بوده است. برای نمونه، در برهه ۱۰۰ ساله اول از حیات ماتریدیه، شاگردان ابومنصور فقط کوشیدند عقاید او را زیر نظامی خاص آورند و کمتر به فکر تبلیغ آن‌ها بودند. در این هنگام، این مذهب از سمرقند فراتر نرفت. در دوره بعدی که حدود ۲۵۰ سال طول کشید، بزرگان ماتریدی به نقاط مختلف سفر و به تبلیغ این آیین پرداختند. در این دوره، کتاب‌هایی همچون تبصرة الادله ابومعین نسفی، عقاید النسفیة و مدارک که از کتب اصلی این فرقه محسوب می‌شود به رشته تحریر درآمد. در دوره بعدی که در حدود ۶۰۰ سال به طول انجامید، عثمانی‌ها با مکتب و اعتقادات ماتریدیه هم‌سو و هم‌نظر بودند و همه‌جانبه از ماتریدیه حمایت می‌کردند. چون عثمانیان در فقه حنفی مسلک بودند، تمام

امکانات دولت عثمانی، از جمله قضاوت و مدارس، همه در اختیار ماتریدیان قرار گرفت. در این زمان، به علت امکانات بسیاری که ماتریدیان داشتند، این مذهب در سرتاسر جهان اسلام رشد و نمو چشم گیر یافت. در دوران معاصر نیز این اندیشه در بسیاری از مناطق جهان اسلام حاکم بوده است. بسیاری از اهل سنت در اعتقادات خود مطیع این مذهباند و در بسیاری از مدارس آن‌ها این اعتقادات تدریس می‌شود. همچنین، در دو دانشکده «شریعت» و «اصول دین» دانشگاه الازهر مصر، مکتب ماتریدی تدریس می‌شود (علی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۲-۳۸۳).

تأثیر برخی از آثار ابومنصور ماتریدی، همچون کتاب *التوحید*، در مدارس دینی آشکار است. همچنین، می‌توان نفوذ او را در مباحث کلامی سنتی به نزد عبدالقاهر بغدادی و امام الحرمین جوینی و در مباحث کلامی جدید، به نزد شیخ محمد عبده، متفکر اصلاح گر به‌خوبی ملاحظه کرد. از شاگردان برجسته ماتریدی می‌توان به دو تن اشاره کرد: حکیم سمرقندی که نام کامل او ابوالقاسم اسحاق بن محمد بن اسماعیل است. او از شاگردان مستقیم ماتریدی بود و مدتی مدید امر قضاوت را در سمرقند بر عهده داشت. حکیم سمرقندی در سال ۳۴۲ هجری در سمرقند درگذشت و در

کنار خاک جای استادش، ابومنصور، به خاک سپرده شد. دیگری ابواحمد عیاضی است که نام کاملش ابواحمد نصر ابن ابی نصر احمد بن عباس است و حکیم سمرقندی در شأن او گفته است: «خراسان و ماوراءالنهر صد سال است که در علم فقه، سخن و قدرت بیان همانند ابواحمد عیاضی به خود ندیده است» (نسفی، ج ۱، ۱۴۰۵، ص ۳۵۹).

از دیگر بزرگان کلام ماتریدی نیز می‌توان به این نام‌ها اشاره کرد: ابوليث سمرقندی صاحب بحر العلوم و تنبيه الغافلین و بستان العارفین، ابومعین نسفی صاحب تبصره الادله فی اصول الدین علی طریقه الامام ابی المنصور الماتریدی، ابوالیسر بزودی صاحب کتاب اصول الدین، نجم الدین عمر نسفی صاحب العقاید، نورالدین صابونی صاحب کتاب البدایه من الکفایه فی الهدایه فی اصول الدین، ابوالبرکات نسفی (۷۱۰)، کمال الدین بیضاوی صاحب کتاب اصول المنیفه للامام ابی حنیفه، ملا قاری هراتی صاحب کتاب شرح فقه الاکبر، شاه ولی الله دهلوی صاحب کتاب مشهور حجه الله البالغه و شیخ محمد عبده مصری صاحب کتاب شرح نهج البلاغه. تعدد این شاگردان مستقیم و غیرمستقیم گویای اهمیت و نفوذ گسترده کلام ماتریدی در جهان اسلام، به‌ویژه در بین اهل سنت است.

فصل هشتم:

شیعه

تشیع برای اشاره به مذهبی کلامی-فقهی به کار می‌رود که پیروان و تابعان حضرت علی بن ابی‌طالب و امامان پس از او را در بر می‌گیرد. واژه «شیعه» در لغت به معنای «پیرو» و «طرفدار» است و در قرآن کریم نیز چهار بار البته در معنایی متفاوت از آنچه بعدها یافت به کار رفته است. از آن جمله، می‌توان به آیه ۱۵ از سوره قصص اشاره کرد. به گفته شیخ مفید، متکلم برجسته شیعی، شیعه: «معنای ضمنی پیروان امیرالمؤمنین بر سیل ولایت و اعتقاد به امامت بلافصل او بعد

از رسول(ص) و نفی امامت از اسلاف او در خلافت را به خود گرفت» (شیخ مفید، ۱۹۹۳، ص ۳۳).

ابن خلدون نیز از شیعیان چنین یاد می‌کند:

«در عرف فقیهان و متکلمان معاصر و گذشته، شیعه بر پیروان علی و پسرانش — علیهم السلام — و مذهب آن‌ها اطلاق می‌شود. پیروان آن‌ها در این امر اتفاق نظر دارند که امامت از مصالح عامه‌ای نیست که به نظر امامت واگذار شده باشد، یعنی تبیین امام بر عهده آن‌ها نیست بلکه امامت رکن دین و پایه اسلام است و برای پیامبر روا نیست که از آن غافل باشد یا انتخاب امام را به امت واگذارد. بر او واجب است که امام را تعیین کند، امامی که معصوم و از گناهان کبیره و صغیره به دور باشد» (ابن خلدون، ۱۹۵۶، ص ۱۹۶).

بر این اساس، در زمان زندگی پیامبر حتی برخی اصحاب ایشان مانند سلمان فارسی (— حدود ۳۵)، ابوذر غفاری (— ۳۲)، مقداد بن عمرو و عمار بن یاسر شیعه امام علی(ع) شمرده می‌شدند زیرا از پیامبر شنیده بودند که «من شهر علم ام و علی دروازه آن است و من خانه حکمت هستم و علی در آن است» (یعقوبی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۴).

محمدحسین آل کاشف الغطا (۱۲۹۴-۱۳۷۳) در مورد تشیع می‌گوید:

«شیعیان، افزون بر پیامبر، به امامت امامان باور دارند و مقصود از امامت این است که معتقد باشد امامت مانند نبوت منصبی است الهی و همچنان که خداوند سبحان هر که را از بندگان خود بخواهد به نبوت و رسالت بر می‌گزیند... همچنین، هر که را که خواهد برای امامت اختیار می‌کند و به پیغمبر خود امر می‌کند تا به امامش تصریح کند و به پیشوایی مردم منصوبش سازد تا به وظایفی که می‌بایست پیغمبر انجام دهد قیام کند. و شرط است که امام چون پیغمبر از اشتباه و گناه معصوم باشد» (به نقل از فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲).

با این حال، گرچه اندیشه تشیع ابتدا تا حد زیادی به دلایل سیاسی و اجتماعی شکل گرفت، با فاصله‌ای کوتاه اندیشه‌های فلسفی و کلامی خاص خود را پدید آورد و به مثابه یکی از فرق مهم کلامی در جهان اسلام مطرح شد. گسترش این اندیشه چنان بود که خود در طی قرون به چند گرایش متفاوت تقسیم شد و تشیع نام نهضتی گشت که هم‌زمان دست‌کم بر دیدگاه‌های زیدیه، اسماعیلیه و شیعه دوازده‌امامی اطلاق می‌شد.

زیدیه

زیدیه به طرفداران زید بن علی گفته می‌شود که در حقیقت، به چهار امام اول شیعیان اعتقاد دارند. اینان پس از

امام چهارم، امام زین العابدین (ع) (۳۸-۹۵) امامت فرزندش امام محمد باقر (ع) (۵۷-۱۴۴) را نمی‌پذیرند و برادر ایشان، زید بن علی را به عنوان امام و رهبر خود قبول دارند. این افراد به «زیدیه» و گروه مقابل به «باقریه» معروف شدند. باقریه پس از امام باقر (ع) امامت امام جعفر صادق (ع) را پذیرفتند و در جهان تشیع به شیعه جعفری معروف شدند (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۱۶۸).

فرقه زیدیه با دیگر فرق شیعه در این باور مشترک است که به امامت علی (ع) معتقد است، اما به لحاظ دیگر رؤس اعتقادی خود، می‌توان گفت که آن‌ها به نگرش اهل تسنن نزدیک‌ترند. از وجوه اختلاف این گروه با دیگر فرق شیعه می‌توان به این موارد اشاره کرد که زیدیان به عصمت امام باور ندارند و همچنین، قیام امام غایب و رجعت او را رد می‌کنند.

افزون بر موارد اختلافی که بین زیدیه، امامیه و اسماعیلیه یاد شد، می‌توان به اموری اشاره کرد که زیدیه در آن موارد، با خوارج و معتزله نزدیکی‌هایی دارند. حموده غرابه در این باره می‌نویسد:

«زیدیه از این حیث که معتقدند که باید امام برای مطالبه حق خود قیام کند به خوارج نزدیک‌ترند؛ زیرا خوارج نیز

قیام به خاطر عزل حاکم ستمگر را واجب می‌شمارند. به همین سبب، زیدیه نیز منشأ بروز جنگ‌هایی در عالم اسلام شدند. زیدیه مانند خوارج معتقد به تقیه نیستند. شاید این روش معتدلانه آن‌ها بدان سبب باشد که رئیس آن فرقه، زید بن علی، نزد واصل بن عطا، رئیس فرقه معتزله، درس خوانده است. بدین سبب است که اعتقادات زیدیه، در اصول، به معتزله نزدیک است؛ یعنی هر دو معتقد به نفی صفات و آزادی اراده هستند» (به نقل از فاخوری، همان، ص ۱۱۳).

اسماعیلیه

جدایی میان دو شاخه دیگر تشیع، امامیه و اسماعیلیه، زمانی رخ داد که امام جعفر صادق، امام ششم شیعیان، از دنیا رفت و بر سر خلافت فرزند مهتر او اسماعیل (-۱۴۳) و فرزند کهنتر او، یعنی موسی کاظم (ع) (۱۲۸-۱۸۳) در میان شیعیان نزاع در گرفت. اسماعیل برادر بزرگتر امام موسی کاظم بود که از نظر اسماعیلیان خلافت و امامت حق او بود. آن‌ها نمی‌توانستند بپذیرند امام جعفر صادق (ع) از امتیاز امامت خود استفاده کرده و فرزند کوچک‌تر را به عنوان جانشین خود اعلام کرده است. پس از بروز این اختلاف، شیعیان به چند

گروه تقسیم شدند. پیش‌تر زیدیه به چهار امام اول باور داشتند، اما اکنون اسماعیلیه به هفت امام اول معتقد شدند در حالی که امامیه عثنی عثری به دوازده امام تأسی می‌جستند (کربن، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰).

اسماعیلیان خود نیز به دو گروه «اسماعیلیه» و «قرمطیه» تقسیم می‌شوند. علت انشعاب در این فرقه این است که برخی بر این باور بودند که اسماعیل، فرزند امام صادق(ع)، قبل از خود امام فوت کرده است، اما اسماعیلیه این رأی را نمی‌پذیرفتند و معتقد بودند خود امام صادق(ع) او را به جانشینی خود برگزیده است. افزون بر این، از نظر این گروه، اسماعیل همان قائم و مهدی موعود است که در آینده رجعت خواهد کرد و همه را نجات خواهد داد. گروه دیگر قِرمَطیان‌اند که همانند اسماعیلیان ولایت اسماعیل را می‌پذیرند، اما وجه اختلاف آن‌ها با اسماعیلیان در آن است که آن‌ها معتقد بودند اسماعیل مهدی موعود است، اما پس از مرگ دوباره رجعت خواهد کرد. اما قِرمَطیان زندگی جاوید برای او قائل بودند، بدین معنا که او نمی‌میرد و مهدی و قائم همیشه زنده است (فاخوری، همان، ص ۱۶۹).

شیعیانی که گرد اسماعیل جمع شدند، افراد بسیار پرشوری

بودند که می‌خواستند از مقدمات تفکر شیعی خود نتایج بسیار افراطی بگیرند. از این رو، اسماعیلیان در تاریخ تفکر اسلامی به عنوان گروهی از غلات (غلوکنندگان) شناخته می‌شوند. از جمله موارد خاص مورد اعتقاد آن‌ها می‌توان به ظهور الهی در امام‌شناسی، اعتقاد به این که هر ظاهری را باطنی است، تأکید بر قیامت و بی‌توجهی به رعایت شریعت اشاره کرد (کربن، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰). این باورها همگی از سوی دیگر فرق اسلامی مورد مناقشه‌های بسیار قرار گرفته‌اند.

باری، اسماعیلیه که در ابتدا فرقه‌ای از مذهب شیعه محسوب می‌شد، کم‌کم به شکل مجموعه‌ای از عقاید درآمد که به نظر می‌رسید با اسلام رسمی بیگانه است. آنان اهدافی سیاسی چون به‌دست‌آوردن خلافت و مبارزه با عباسیان را دنبال می‌کردند. آن‌ها البته نخست در خفا عمل و به این منظور، سازمان‌هایی مخفی تأسیس می‌کردند. این سازمان‌ها با فعالیت‌ها و حرکات سریع و مخفیانه خود به ترور شخصیت‌های برجسته دستگاه خلافت عباسی و وحشت‌آفرینی در دل آنان دست می‌زدند. از جمله این جمعیت‌ها می‌توان به جمعیت اخوان الصفا اشاره کرد (فاخوری، همان، ص ۱۶۹). برای تشریح اصول عقاید اسماعیلیان باید به نکته توجه کرد

که آن‌ها تأکیدی بسیار بر تأویل آیات قرآن داشتند. اندیشه تأویلی از شاخص‌های تفکر اسماعیلی است. علت این امر نگاهی افراطی است که آنان به معنای ظاهری و باطنی هر چیز داشتند و معتقد بودند هر امری در این عالم معنایی ظاهری و معنای باطنی دارد. آن‌ها معتقد بودند که کلام خدا در قرآن دارای رموز و اسراری است که فقط با تأویل معنا و مفهوم حقیقت خود را بر انسان‌ها آشکار می‌سازند. بر اساس این نگرش، آن‌ها صورت‌بندی جدیدی از توحید یا وحدت الهی ارائه کردند. ابویعقوب سجستانی (-۲۷۵) که از متفکران اسماعیلی محسوب می‌شود، بر آن است که افراد یا مشرک‌اند یا موحد و موحدان خود بر چند دسته‌اند: کسانی که خدا را متصف به صفاتی می‌دانند ولی چندان به این صفات توجه نمی‌کنند، کسانی که اتصاف صفات انسانی را به خدا نفی می‌کنند و برای آن دلیل می‌آورند و معتقدند خدا را نه می‌توان وصف و نه می‌توان در جایی رؤیت کرد. او معتقد بود: «هر که وصف حد و شرح را از خالق خویش منزله سازد، در تشبیهی خفی می‌افتد درست همان‌طور که هر که او را شرح و وصف کند، مبتلا به یک تشبیه جلی می‌شود» (به نقل از ناجی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۳)

سجستانی رأی معتزله را در خصوص صفات الهی نتیجه منطقی این مسئله می‌داند و آن را رد می‌کند. او همچون اشاعره صفات را به ذاتی و وصفی تقسیم می‌کند و معتقد است اتصاف خدا به صفات ذاتی به تعدد صفات قدیم منجر می‌شود. همچنین، نمی‌توان صفات خاصه (علم، قدرت، حیات و مانند آن‌ها) را نفی کرد؛ زیرا انسان‌ها نیز این صفات را دارند و اگر آن‌ها را نفی کنیم، این نفی ناقص خواهد بود چون فقط شامل مخلوقات مادی شده و آن مخلوقات روحانی را در بر نگرفته است که این صفات را دارند. خداوند که نه صفات مادی دارد و نه معنوی، با این نگرش ورای وجود و عدم خواهد بود (مهاجرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۳).

سجستانی سه نسبت میان خدا و بنده در نظر می‌گیرد و دو نوع از این نسبت‌ها را نفی و یکی را می‌پذیرد. خدا می‌تواند به کلی یا تا حدی شبیه مخلوق خود باشد یا اصلاً شباهتی با آن نداشته نباشد یا به کلی ناشناختنی باشد، به نحوی که نتوان راجع به او چیزی گفت. سجستانی این رویکرد سوم را لازمه توحید می‌داند؛ زیرا موجب تمایز خدا از همه موجودات می‌شود. او می‌نویسد: «تنزیهی با ارزش‌تر و شریف‌تر از این نیست که ما مبدع خود را چنین تنزیه کنیم که در آن، دو نفی و نفی نفی مخالف یکدیگر باشند» (به نقل از ناجی، همان، ص ۲۵۴).

این تلقی از توحید بدون شک دو مسئله را به وجود می‌آورد. نخست این که چگونه می‌توان این خدا را عبادت کرد و دوم این که اگر خدا این قدر از مخلوق خود منزّه است، پس آن مخلوق در اساس چگونه به وجود آمده است (مهاجرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۴).

جهان‌شناسی اسماعیلی به آن صورت که در کتاب سجستانی آمده است، نوعی جهان‌شناسی مبتنی بر تجلی در قالب مضامین نوافلاطونی است. در این جهان‌بینی، نظریهٔ ابداع که مأخوذ از قرآن است با عناصر نوافلاطونی ترکیب شده است. در نظریهٔ ابداع بر امر خداوند در خلقت تأکید می‌شود برای نمونه، در قرآن کریم در آیهٔ ۸۲ از سورهٔ یس آمده است: فرمان نافذ خداوند چون ارادهٔ خلقت چیزی را کند، به محض اینکه گوید موجود باش، موجود خواهد شد (کن فیکون). در این نظریهٔ دینی به جای تبیین چگونگی خلقت، نوع رابطهٔ خدا با مخلوقاتش شرح داده می‌شود. سجستانی با استفاده از این نظریه در پی آن است که تفاوت میان خدا و مخلوقات را از این طریق حفظ کند و ارادهٔ الهی را مبدأ عالی خلقت در شمار آورد. کربن در این مورد می‌نویسد: «فلسفهٔ اولی نزد اسماعیلیه نه مابعدالطبیعه (فلسفه) موجودی و وجود است بلکه فلسفهٔ «کن» است» (کربن، ۱۹۸۳، ص ۴۵).

کرمانی، یکی دیگر از متفکران اسماعیلی است که در توضیح این نظر می‌نویسد: «آن وجود نداشت سپس به ابداع و اختراع وجود یافت، نه از چیزی، نه روی چیزی، نه در چیزی، نه با چیزی، نه برای چیزی و نه همراه با چیزی» (کرمانی، ۱۹۸۶، ص ۱۶۵).

یکی از آموزه‌های نوافلاطونی که اسماعیلیان با آن مواجه بودند، مسئله قابلیت عقل اول برای قبول «صورت» و «کثرت» است. سجستانی برای حل این مسئله بحثی را درباره تفاوت مفاهیم «کثرت» و «تفاوت» مطرح می‌کند. او تمثیل قلم را پیش می‌کشد و می‌گوید قلم ماهیتی واحد دارد اما قادر است کلمات و حروف کثیری را بنگارد. بنابراین، قبل از نوشته شدن، هیچ حرفی از بقیه حروف که در قلم وجودی سابقی دارند متمایز نیست (مهاجرانی، همان، ص ۲۵۷).

سجستانی به دو نوع عقل قائل بود: نخست، «عقل انسانی» و دوم، «تاریخ انسانی» که به صورت پیام‌هایی از طریق انبیاء مختلف ابلاغ می‌شود. او معتقد است انبیا برای تأیید چیزی آمده‌اند که عقل انسانی از پیش آن را می‌شناسد و انسان‌ها با قبول دعوت و پیام انبیا در واقع، مایه اعتبار پیامبران هستند. بنابراین، عقل بالفعل امور رسیده از سوی عقل بلقوه را تأیید

می‌کند. در نزد اسماعیلیان، تاریخ شکلی ادواری دارد و دوره هر یک از پیامبران یک نوع الگوی الهی را در خلقت به معرض نمایش می‌گذارد. آن‌ها دوران زندگی ائمه را نیز مشمول همین سیر می‌دانستند. تعبیری که آن‌ها در پرتو این نگرش و همچنین نگرش مأخوذ از قرآن از قیامت دارند، شامل این باور است که قیامت روز داوری یا معاد نیست بلکه زمانی است که در طول تاریخ همواره تکرار می‌شود و نظام تکوینی عالم را با اجتماع انسان‌ها و میل آن‌ها به نجات هماهنگ می‌کند. ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱) این مطلب را این گونه تبیین می‌کند:

«زمان دهر است که به حرکات افلاک اندازه‌گیری شود و نامشان روز و شب و ماه و سال است. دهر زمان است که اندازه‌گیری نشده آغاز و انجام ندارد... علت زمان نفس عالم است... زیرا زمان در افق نفس همچون آلت آن باشد، همچون مدت موجود میرای زنده که سایه نفس است حال آن‌که دهر مدت موجود نامیرای زنده است، یعنی مدت عقل و نفس» (کرین، ۱۹۸۳، ص ۳۳).

امامیه

اصلی‌ترین اعتقاد شیعیان و به ویژه شیعیان دوازده‌امامی یا همان «امامیه» این بود که پیامبر (ص) حضرت علی (ع) را در

مقام امام و جانشین بی واسطه خود اعلام کرده است. از نظر این فرقه، امام کسی است که شرط امامت را دارا است. این شرط همان از اعلام جانشین پسین از سوی پیامبر (ص) یا امام پیشین است. شیعیان همچنین، بر این باورند که امام از خطا مصون است و از این اعتقاد آنان، نوعی حکومت مطلقه الهی منتج می شود (وات، ۱۳۸۰، ص ۶۹).

شیعیان دوازده امامی پس از علی بن ابی طالب (ع) به ترتیب به امامت حسن بن علی (ع) (۳-۵۰)، حسین بن علی (ع)، علی بن حسین زین العابدین (ع)، محمد بن علی باقر (ع)، جعفر بن محمد صادق (ع)، موسی بن جعفر کاظم (ع)، علی بن موسی رضا (ع)، محمد بن علی جواد (ع) (۱۹۵-۲۲۰)، علی بن محمد نقی (ع) (۲۱۴-۲۵۴)، حسن بن علی عسکری (ع) (۲۳۲-۲۶۰) و محمد بن علی قائم مهدی (ع) باور دارند. اندیشه شیعیان امامیه بی تردید به طور خاص از گفتارهای فلسفی-کلامی برجای مانده از حضرت علی (ع) سرچشمه می گیرند که به ویژه در مجموعه گفتارهای آن حضرت، یعنی، نهج البلاغه به سعی سید شریف رضی (۳۵۹-۴۰۶) گرد آمده اند. نمونه ای چشمگیر و مهم از این گفتارها را می توان در نخستین خطبه نهج البلاغه یافت. شارح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، می گوید:

«پرداختن به حکمت و موضوعات الهی از فنون عرب نبود. هیچ یک از این گونه مسائل در میان شخصیت‌های برجسته یا افراد رده‌های پایین‌تر مطرح نبود. این فن یک پارچه به یونانیان اختصاص داشت که حکیمان‌شان تنها شارحان این مسائل بودند. نخستین کسی که در میان عرب به این مسائل پرداخت علی (ع) بود. به این سبب است که شما در خطبه‌ها و کلمات قصار او بحث‌های عالی در باب توحید و عدل می‌یابید. شما نمی‌توانید در کلمات اصحاب یا تابعین یک کلمه نیز از این نوع سخنان بیابید؛ آن‌ها به این مسائل نمی‌اندیشیدند و حتی اگر می‌خواستند بیندیشند، آن‌ها را نمی‌فهمیدند» (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ص ۱۲۸).

در اصول دین، آنان بر «توحید»، «نبوت» و «معاد» که اصولی مشترک بین مذاهب کلامی گوناگون است، «عدل» و «امامت» را می‌افزایند. عدل بیانگر عمل خداوند به وعد و وعیدهای خود است. شیعیان بر آن‌اند که تخلف خداوند از این وعد و وعیدها قبیح است و از خداوند فعل قبیح سر نمی‌زند. پس او عادل است، اما البته هرگز به تعهد بر مواعید خود مجبور نیست زیرا توحید ذات و صفات اقتضا می‌کند که او هرگز رقیب و شریکی نداشته باشد. توحید ذات الهی

بیانگر وجوب وجود و برتری ذات منبسط او بر همه چیز است. توحید صفات نیز بیانگر عینیت ذات و صفات الهی، اعم از ایجابی و سلبی است. این نکته را امام علی (ع) خود به خوبی بیان کرده است:

«سرلوحه دین شناختن او است و درست شناختن او؛ باور داشتن او و درست باور داشتن او، یگانه انگاشتن او، او را بسزا اطاعت نمودن و بسزا اطاعت نمودن او صفت‌ها را از او زدودن. چه هر صفتی گواه است که با موصوف دو تا است و هر موصوف نشان دهد که از صفت جدا است. پس هر که پاک‌خدای را با صفتی همراه داند او را با قرینی پیوسته و آن که با قرینش پیوندد، دوتایش دانسته و آن که دوتایش خواند، جزء جزئش داند و آن که او را جزء جزئش داند، او را نداند» (نهج‌البلاغه: خطبه اول).

فیلسوفان شیعه به تبعیت از امام خود علی (ع) به کرات در رابطه با صفات الهی بحث کرده‌اند. از جمله این افراد ملاصدرا است که همین مطلب را در کتاب‌المشاعر خود به این صورت آورده است:

« صفات خداوند عین ذات کمالی او است نه آن گونه که پیروان ابوالحسن اشعری در اثبات تعدد وجود آن‌ها می‌گویند

تا تعدد قدما لازم آید و نه آن گونه که معتزله در باب نفی مفهوم آن‌ها و اثبات آثارشان می‌گویند و ذات را نائب صفات می‌دانند بلکه همان گونه که راسخان در علم می‌گویند وجود خداوند متعال که عین ذات و حقیقت او است عیناً مصداق صفات کمالی و مظهر نعوت جمالی و جلالی او است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۶۴، ص ۵۴).

همچنین، به باور شیعیان، خداوند امری غیر جسمانی است و در چارچوب زمان و مکان نمی‌گنجد. علی (ع) این مطلب را در نهج البلاغه این گونه بیان کرده است: «دروغ گفتند مشرکان که تو را همانند کردند به بتان و گفتند که پیکری دارد چون آفریدگان و چون جسم‌ها جزء جزء کردند از روی گمان» (نهج البلاغه، خطبه اشباح: ۷۶).

پاره‌ای از متکلمان اهل سنت برخی بزرگان کلام شیعه، مانند هشام بن حکم، را متهم به باور به جسمانیت خدا کرده‌اند؛ با این حال، چنان‌که عباس مهاجرانی در تاریخ فلسفه اسلامی نشان می‌دهد، با توجه به سابقه دیدگاه‌های هشام و تلمذ او نزد ائمه شیعه «باور به جسمانیت خدا» جز تهمتی به او نیست. او و دیگر متکلمان شیعه بر آن‌اند که خداوند میراست از هرچه لازمه امور مادی و جسمانی است. بنابراین،

در او ترکیب و اجزاء و مکان و زمان راه ندارد. به همین دلیل، شیعیان، به خلاف اشاعره، امکان رؤیت حسی خداوند را چه در دنیا و چه در آخرت رد کرده‌اند. به جای رؤیت حسی خدا، شیعیان بر شهود عقلانی او پای فشرده‌اند. (مهاجرانی، همان، ص ۲۲۴-۲۲۶) محمد بن یعقوب کلینی (۳۲۸)، از متکلمان برجسته شیعه، خلاصه استدلال شیعیان در این باره را این گونه بیان می‌کند:

«امامیه و عدلیه بر عدم امکان رؤیت خداوند بر اساس این واقعیت استدلال می‌کنند که جواز رؤیت خدا ضرورتاً مستلزم جسم و موجود جسمانی بودن او و مکان داشتن و قابل تشخیص بودن او است و این مستلزم محدودیت و محدود بودن اوست» (به نقل از مهاجرانی، همان، ص ۲۲۷).

دیدگاه تشیع در باب حکمت و عدل الهی بسیار به دیدگاه اهل اعتزال نزدیک است. شیعیان خداوند را حکیم می‌دانند بدین معنا که افعال الهی عبث نیست و نیز هیچ امر قبیحی از او صادر نمی‌شود. البته آنان این نکته را می‌افزایند که خداوند خود حکمت و عدل را به اختیار طریق فعل خویش ساخته است زیرا در جهان موجودی نیست که بتواند بر او اثر گذارد یا او را به انجام کاری مجبور کند. با این حال، او طریق حکمت و عدل را

اختیار کرده است. در قرآن کریم نیز آمده است: «خدا هم سنگ ذره‌ای ستم نکند» (نساء: ۴۰)، «به‌راستی خدا بر مردم هیچ ستم نکند» (یونس: ۴۴) و «پروردگار تو به هیچ کس ستم نکند» (کهف: ۴۹). شیخ مفید این نکته را چنین بازمی‌گوید:

«خداوند — عز و جل — عادل و کریم است. انسان‌ها را از برای عبادت خویش آفرید و آن‌ها را به طاعت خویش امر کرد و از معصیت خویش نهی فرمود. هیچ کس را جز به اندازه‌ی طاقتش تکلیف نفرمود. در صنع او عبث و در فعل او قبیح راه ندارد. از مشارکت بندگان در افعال او و از اضطراب آن‌ها در اعمالشان متعالی است. کسی را جز به سبب گناهی که مرتکب شده است عذاب نمی‌کند و بنده‌ای را جز به سبب کار بدی که انجام داده است سرزنش نمی‌کند. هم‌سنگ ذره‌ای ستم نمی‌کند» (شیخ مفید، ۱۹۹۳، ص ۵۷).

علامه حلی (۶۰۲-۶۷۶)، دیگر متکلم برجسته‌ی شیعه، نیز پنج اصل را لازمه‌ی حکمت الهی می‌داند:

خدا فعل قبیح نمی‌کند.

فعل الهی از سر حکمت است.

خداوند عمل نیک را دوست دارد و از گناه بیزار است.

خداوند تکلیف فراتر از طاقت نمی‌کند.

خداوند همه اعمال را داوری می‌کند.

لازمه عدل و حکمت الهی، چنان که پیشتر گفته آمد، باور به اختیار انسان‌هاست. شیعیان به آیه ۴۶ از سوره فصلت استناد می‌کنند که می‌فرماید: «هر که کاری و نیک شایسته کند، به سود خود او است و هر که کاری بد و ناشایست کند به زیان خود او است و پروردگار تو به بندگان ستمگر نیست». شیعیان در این بحث نیز در میانه اشاعره و معتزله جای می‌گیرند و به تبعیت از سخنی از امام صادق (ع) امر را بین الامرین می‌دانند:

«نه جبر است، نه تفویض بلکه وضعی است بین دو وضع» (کلینی، بی تا، حدیث: ۱۳).
به گفته ملاصدرا:

«هیچ شأنی وجود ندارد جز اینکه شأن الهی است. به همین سان، هیچ فعلی وجود ندارد جز اینکه آن فعل خدا است. حکمی جز حکم خدا وجود ندارد، نیرو و توانی جز از آن خدای برتر و بزرگ وجود ندارد. این بدان معنا است که هر نیرویی نیروی او است و هر قوتی قوت او است، همراه با برتری و عظمت او. پس خداوند به رغم برتری و عظمتش به منازل اشیاء نازل می‌شود و فعل آن منزل را انجام می‌دهد، همان طور که به زعم تجرد و

تقدس او از همه اشیا مادی، آسمان و زمین از او خالی نیست، همان طور که امام موحّدین، علی علیه السلام، می‌فرماید: «با هر چیز هست بی‌آنکه قرین آن باشد و غیر از هر چیز است بی‌آنکه آن را ترک گوید». چون چنین است، پس نسبت دادن فعل به انسان به همان معنایی صادق است که نسبت دادن وجود به او صادق است» (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۸۴: ۷۷-۸۲).

بنابراین، به باور شیعیان، اعمال انسانی واجد دو بعد است: یکی صدور عمل از اراده انسانی است و دیگری آفرینش این عمل به وسیله اراده خداوند (مهاجرانی، همان، ص ۲۳۴).

شیعیان، در بحث مهم کلام الهی، آن را مخلوق می‌دانند. آنان خداوند را بدین معنا متکلم می‌خوانند که کلام را در اندام یا بدنی خلق می‌کند، چنان‌که در گفت‌وگوی او با موسی (ع) به واسطه درخت رخ نموده است. همچنین، باید از کلام ظاهری فراتر رفت و کلام الهی را شامل جهان هستی دانست زیرا هرآنچه مقصود گوینده را منتقل کند، کلام است و خداوند در آفرینش هستی سخن‌ها گفته است. امام علی (ع) خود گفته است: «کلام خدای سبحان فعل اوست که او آن را پدید می‌آورد، فعلی که پیش از این نبود و اگر قدیم بود، خدای دومی می‌شد» (نهج‌البلاغه، بخشی از خطبه ۱۸۶).

در بین متکلمان و فیلسوفان شیعه این باور بسطی بیشتر پیدا کرد به نحوی که کلام الهی را شامل کل جهان، زمین و آسمان و ظاهر و باطن نیز دانستند. ملاصدرا در *المشاعر* می‌نویسد:

«کلام خداوند متعال به گونه‌ای که اشاعره می‌گویند که صفتی است نفیسه و معانی قائم به ذات نیست. همچنین، کلام او عبارت از خلق اصوات و حروف دال بر معانی نیست. در غیر این صورت، هر کلامی کلام خدا می‌بود. کلام خدا عبارت است از انشای کلمات و وحی آیات کامل در کسوت الفاظ و عبارات» (صدرالمتألهین، ۱۹۶۴، ص ۵۶-۵۷).

یکی از بحث‌هایی که از صدر اسلام در زمان پیامبر(ص) تاکنون در بین مسلمانان، چه اهل سنت و چه شیعه، مطرح است، مبحث «قضا و قدر» است. پیامبر(ص) مطابق با آیاتی که در قرآن در این باره آمده است، مسئله وجود قدر را تأیید کرده است.

پس از پیامبر(ص) نخستین پرسش‌های کلامی در این خصوص پدیدار شد. علی(ع) پاسخ‌هایی به این قبیل پرسش‌ها داده است. از جمله، پس از جنگ صفین پرسش‌هایی از سوی شرکت‌کنندگان در این جنگ مطرح شد. علی(ع) در پاسخ به مردی که از او پرسید که رفتنش به شام به موجب قضا و قدر الهی بوده است یا خیر فرمود: «گامی برنداشتیم و در جایی

فرود نیامدیم مگر به قضا و قدر الهی». وقتی مرد از انتظار پاداش خود از خدا پرسید، امام گفت:

«شاید قضا لازم و قدر حتم را گمان کرده‌ای [که بر طبق آن عمل تقدیر ما است]. اگر چنین باشد، پاداش و کیفر باطل بود و نوید و تهدید عاطل. [از سوی دیگر،] خدای سبحان بندگان خود را امر فرمود با اراده آزاد عمل کنند و نهی فرمود تا بترسند و [از انجام بد] دست بازدارند. آنچه تکلیف کرد، آسان است نه دشوار. و پاداش او به [کردار] اندک بسیار. نافرمانیش نکنند از آن که بر او چیرند و فرمانش نبرند از آن رو که ناگزیرند. پیامبران را به بازیچه نفرستاد» (نهج/البلاغه، کلمات قصار: ۷۸).

شاید بتوان گفت در زمینه بحث «قضا و قدر» از حیث میزان و وسعت بحث و همچنین، دقت و ظرافت‌های به کار رفته در آن، فیلسوفان و متکلمان شیعه در تاریخ اندیشه اسلامی نظیر ندارند (مهاجرانی، همان، ص ۲۳۸).

در باب علل ارسال رسل، فیلسوفان و متکلمان شیعه دو دیدگاه را پرورانده‌اند. فیلسوفان ارسال پیامبران را به عنایت الهی بازگردانده‌اند. عنایت الهی علم ذاتی مبدأ نخستین است به نظام خیر هستی و اینکه او به ذات علت خیر و کمال ممکن

است. ابن سینا، فیلسوف مشائی، عنایت الهی را در شفا این گونه تعریف می‌کند:

«لازم است بدانیم که عنایت عبارت است از علم ذاتی مبدأ نخستین به نظام خیر هستی و به این که ذاتاً علت خیر و کمال ممکن است و از این خیر و کمال با آن نظام مذکور خشنود است. پس او این نظام خیر را در برترین وجه ممکن در حوزه امکان تعقل می‌کند. در نتیجه، آنچه او خیر و کمال در برترین وجه ممکن تعقل کرده است، از او فیضان می‌یابد، فیضانی که به نظام کامل در حوزه امکان منتهی می‌شود و این است معنای عنایت» (ابن سینا، فصل ۶، ۱۴۰۴، ص ۴۱۵).

تعقل نظام خیر منشأ فیضان آن است که به یک نظام ممکن کامل و احسن می‌انجامد. در این نظام، وجود برنامه‌ای برای عمل انسان‌ها و نشان دادن عدالت ضروری است. به باور ابن سینا، «جایز نیست که عنایت الهی این گونه منافع [خُرد و بی‌اهمیت] را ایجاب کند و منفعتی را ایجاب نکند که بنیاد منافع دیگر است» (همان‌جا).

خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا نیز با استدلال بر اساس عنایت ضرورت ارسال رسل را اثبات کرده‌اند.

اما متکلمان قاعده لطف را دلیل پشتیبان رسالت انبیا

گرفته‌اند. مطابق این استدلال، انسان قادر به شناخت طریق سعادت خود و چیزی نیست که به واقع، به حالش مفید است. بنابراین، خالق او که موجودی در نهایت نیک‌خواهی، قدرت و علم است، به لطف خود پیامبران را برای هدایت انسان‌ها می‌فرستد (مهاجرانی، همان، ص ۲۳۹). این پیامبران از هر خطا و گناهی معصوم‌اند:

«همۀ رسولان خدا پیش از نبوت و پس از آن، در مورد افعال بد و همۀ گناهانی که مرتکب ممکن است آن‌ها را سبک شمارد، لغزش‌ناپذیرند و محمد(ص) پیامبری است که از فرمان خدای متعال از لحظه تولد تا مرگ سرپیچی نکرد. او نه دانسته و نه از سر فراموشی هرگز گناه نکرد. این واقعیتی است که هم در قرآن آمده و هم اخبار متواتری که از اهل بیت او روایت شده است، بر آن تأکید دارند» (شیخ مفید، ۱۹۹۳).

بر همین اساس، به باور شیعیان، پس از پیامبران و منصوب از سوی پیامبر اسلام(ص)، دوازده امام متکفل امور دین و دنیای مؤمنان می‌شوند:

«امامت مقامی است الهی برای رهبری دین و دنیای مسلمانان. لطف خداوند بر بندگان است که امامت را تالی نبوت قرار داده است. خداوند امام را توسط پیامبر نصب

می‌کند. امام باید در خصوص گناهان و کارهای ناپسند لغزش ناپذیر باشد. در همهٔ زمان‌ها امام معصوم که حجت خداوند بر بندگانش است، باید وجود داشته باشد. وجود امام حافظ سلامت دین کامل است. امام در همهٔ علوم دینی باید سرآمد باشد. نصب امام از طرف خداوند لطف او است بر بندگان خود و لطف ارسال نبی و نصب امام بر خدا فرض است. امامیه معتقدند که امامان معصوم در میان معاصرانشان، در زمان‌های مختلف، در همهٔ زمینه‌ها و در علم و قوت عقل بهترین هستند. آن‌ها غیب را نمی‌دانند اما از قِبَل الهام الهی نیات مردم را می‌دانند.» (شیخ مفید، همان)

در میان حکمای معاصر، مرحوم محمدحسین طباطبایی در *المیزان* بر آن است که امامت حاصل نصب الهی است و به عنایت الهی، معصوم از خطا و گناه است. او همواره مؤید به تأیید خداوند است و بر اعمال مردم و نیازهای آنان اشراف دارد. همچنین، او برترین مردم از نظر فضایل نفسانی و اخلاقی است. با این فضایل است که امام می‌تواند فرد را به سوی باطن و حقیقت دین راه برد. به گفتهٔ طباطبایی، امام حجت الهی است و زمین هیچ گاه خالی از حجت خداوند نخواهد بود. امام همچنین، نوعی قرابت روحانی نزدیک با آدمیان دارد و

در سلوک معنوی آن‌ها راهنما و راهبرشان به سوی حقیقت است. امام معصوم حتی اگر غایب باشد، چون خورشیدی است که از پس ابر آثار خود را آشکار می‌کند.

در باب معاد و جاودانگی نفس نیز که یکی از اصول دین به شمار می‌آید، شیعیان باورهایی خاص دارند. آنان معتقدند تصدیق به معاد تصدیق به نص و ظاهر قرآن و سنت است و نباید مانند برخی فرق افراطی اسلامی مانند برخی از باطنیان، آیه‌های مربوط به جاودانگی نفس و معاد را تأویل کرد. شیخ مفید می‌نویسد:

«بهشت جایگاه آسایش جاویدان خواهد بود. کسانی که در آن درآیند، هرگز دچار رنج و مشقت نخواهند بود. لذت اهل بهشت شامل خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها و مناظر و مناکیح خواهد بود. اما دوزخ جای کسانی خواهد بود که به خداوند سبحان جاهل مانده‌اند. هیچ کس در آن جاویدان نخواهد بود مگر کافران» (شیخ مفید، ۱۳۶۴، ص ۲۰۵-۲۰۸).

مطابق دیدگاه اهل تشیع، معاد شامل نفس و بدن و بنابراین، جسمانی است. برخی فیلسوفان شیعه مانند ابن سینا، عقل را ناتوان از اثبات معاد جسمانی یافته‌اند. با این حال، آنان نیز با تکیه بر نقلی که صدق آن از طریق عقل اثبات شده است، جسمانی‌بودن

معاد را پذیرفته‌اند. ابن سینا در *شفای کوشیده* است تا پاداش و تنبیه را هم به نفس مرتبط کند و هم به بدن. او می‌نویسد:

«باید بدانیم که نوعی از معاد منقول شرع است و راهی برای اثبات آن جز از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت وجود ندارد و این همان معاد جسمانی است. خیرات بدن و شرور آن معلوم است و نیازی به توضیح آن نیست و شریعت برحقی که پیغمبر و سرور و مولای ما محمد(ص) برای ما آورده است، سعادت و شقاوت بدن را به طور کامل توضیح می‌دهد. اما سعادت و شقاوت نفس بر اساس عقل و قیاس برهانی اثبات می‌شود و نبوت نیز آن را تصدیق می‌کند» (ابن سینا، همان، ص ۴۲۳).

باری، کلام شیعه در دوران معاصر همراه با دیگر علوم عقلی در تمدن اسلامی متحول شده است. اینک مباحث جدید کلامی همچون «وجود خداوند»، «تجربه دینی»، «ارتباط اخلاق و دین» و «مبانی فلسفی تفسیر متون دینی» در حوزه‌های کلامی شیعه مورد توجه و مباحثه قرار می‌گیرند. این مباحثه‌ها، هم زیر نفوذ اندیشه‌های فلسفی و الهیاتی جدید و هم با تکیه بر میراث کلامی شیعه صورت می‌گیرند. از این رو، این مباحثات به‌یقین بر غنای فلسفی و حکمی مباحث کلامی در میان شیعیان خواهد افزود.

فهرست منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۵۱)، *منتخبی از آثار حکمای الهی ایران*، تهران و پاریس.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو.
- اروی، دومینیک (۱۳۸۹)، «ابن رشد»، ترجمه مجید ملایوسفی، در نصر، سیدحسین و لیمن، البور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران، حکمت.
- ابن ابی‌اصبیعه (۱۸۸۲)، *عیون الانبیاء فی الطبقات الاطباء*، قاهره، مطبعه الوهابیه.
- ابن باجه (بی تا)، *رساله الاتصال*، بی جا.
- ابن باجه (۱۹۹۲)، *رسائل ابن باجه الالهیه*، به تصحیح ماجد فخری، بیروت.
- ابن الجوزی، عبدالرحمن (۱۳۴۰)، *الناموس فی تلبیس ابلیس*، قاهره.
- ابن تیمیه (۱۳۲۳)، *مجموعه الرسائل*، قاهره.

- ابن حجر عسقلانی (۱۳۲۷)، تهذیب التهذیب، حیدرآباد.
- ابن حزم (۱۹۸۳)، التقریب لحد المنطق، ویراسته احسان عباسی، بیروت.
- ابن خلدون (۱۳۵۲)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۲.
- ابن خلدون (۱۹۵۶)، مقدمه، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
- ابن رشد (بی تا)، فصل المقال، قاهره.
- ابن رشد (۱۹۳۰)، تهافت التهافت، به تصحیح بویژ، بیروت.
- ابن رشد (۱۹۸۲)، تلخیص منطق ارسطو، ویراسته جیرار جهامی، بیروت.
- ابن سینا (بی تا)، المدخل، بی جا.
- ابن سینا (۱۳۸۲)، اشارات و تنبیها، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- ابن سینا (۱۳۲۵)، الاشارات و التنبیها، قاهره.
- ابن سینا (۱۴۰۴)، الشفاء، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ابن سینا (۱۹۱۰)، المنطق المشرقیین، قاهره.
- ابن سینا (۱۹۶۰)، الالهیات، قاهره.
- ابن سینا (۱۹۷۰)، شفا/منطق، ویراسته محمود الخضیری، قاهره.
- ابن سینا (۱۹۸۳)، النجاه، قاهره.
- ابن سینا (۱۹۸۴)، الاشارات و التنبیها، ترجمه شمس اناتی، تورنتو.
- ابن سینا (۱۹۸۵)، النجاه، ویراسته ماجد فخری، بیروت.
- ابن طفیل (۱۳۸۱)، حی بن یقظان، به تصحیح و ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن عربی (۱۹۱۱)، فتوحات مکیه، نیکلسون، لندن.
- ابن قتیبه (۱۸۵۰)، کتاب المعارف، گوتینگن.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۵۶)، لسان العرب، بیروت.
- ابن ندیم (۱۳۸۱)، الفهرست، تهران: اساطیر و مرکز گفت و گوی تمدن ها.

- ابوالعلاء (بی تا)، شرح مواقف، نوال کیشار، لکنهو.
- ابوریده، محمد عبدالهادی (۱۹۵۰)، رسائل الکندی الفلسفیه، قاهره.
- ابوریده، محمد عبدالهادی (۱۹۵۰)، الکندی و الفلسفه، قاهره.
- اخوان الصفا (۱۹۴۸)، رساله الجامعه، دمشق.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۵)، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، تهران، دانشگاه مفید، ج ۲.
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۲۳)، رساله فی استحسان الخوض، حیدرآباد، دکن.
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۲۹)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، استانبول.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۰)، سیر فلسفه در ایران، ترجمه امیرحسین آرین پور، تهران: نگاه.
- امید، مسعود (۱۳۸۲)، «شیخ اشراق»، در محمدخانی، علی اصغر و سیدعرب، حسن، نامه سهروردی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- امین رضوی، مهدی (۱۳۸۸)، «ایران»، ترجمه حسین مافی مقدم، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، حکمت، ج ۵.
- امین، احمد (۱۹۴۶)، ضحی الاسلام، ویرایش چهارم، قاهره.
- اناتی، شمس (۱۳۸۸)، «منطق»، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: حکمت، ج ۴.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۵۲)، مقدمه بر شرح آشتیانی بر شرح منظومه، تهران.
- ایناتی، شمس (۱۳۸۹)، «ابن سینا»، ترجمه مهدی قوام صفری، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: حکمت، ج ۱.
- باربور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- براون، ادوارد (۱۹۵۰)، زندگی و فلسفه حاج ملاهادی، لندن.

- بغدادی (۱۹۴۸)، *الفرق بین الفرق*، قاهره.
- بوزانی، الکساندر (۱۳۸۹)، «اندیشه ایرانی قبل از اسلام»، ترجمه کامران فانی، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- بلاک، بیورا ال (۱۳۸۹)، «فارابی»، ترجمه روح الله عالمی، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران: حکمت.
- البیاضی، کمال الدین (۱۳۴۹)، *اشارات المرام*، قاهره.
- التوحیدی (۱۹۲۹)، *الامتناع، المقابسات، ویراسته حسن سندوبی*، قاهره.
- تفتازانی (بی تا)، *شرح العقائد النسفیة*، ویراسته نورمحمد، کراچی.
- جای، چو و وینبرگ جای (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه چین*، ترجمه ع. پاشایی، تهران، نگاه معاصر.
- جامی (۱۳۳۶)، *نفحات الانس*، به تصحیح م. توحیدی پور، تهران.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۳)، *تعبد و تعقل در فقه اسلامی*، تهران.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۶)، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۹.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۴)، *محی الدین عربی*، تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۹)، «ابن عربی»، ترجمه محسن جهانگیری، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۲.
- حسن المعصومی، محمد صغیر (۱۳۸۹)، «ابن باجه»، ترجمه علی اصغر حلبی، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- حسین صدیقی، بختیار (۱۳۸۹)، «خواجه نصیرالدین طوسی»، ترجمه رضا ناظمی، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.

فهرست منابع (ش) ۱۷۱

- دباشی، حمید (۱۳۸۶)، «میرداماد و تاسیس مکتب اصفهان»، ترجمه حسن فتحی، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۳.
- راداکریشنان، سروپالی (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه جواد یوسفیان، تهران: علمی فرهنگی، ج ۲.
- راسل، برتراند (۱۳۴۰)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- رازی، فخرالدین (۱۳۴۳)، *لباب الاشارات*، قاهره.
- رازی، فخرالدین (۱۳۵۳)، *کتاب الاربعین فی اصول الدین*، حیدرآباد: دایره المعارف العثمانیه.
- رازی، فخرالدین (۱۹۲۴)، *المباحث المشرقیه*، حیدرآباد: دایره المعارف العثمانیه.
- رشر، نیکلاس (۱۹۶۳)، *شرح مختصر فارابی بر تحلیلات اولای ارسطو*، پترزبورگ.
- رضی، سیدشریف (۱۳۷۸)، *نهج البلاغه*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن (۱۳۶۱)، *اتحاد عاقل و معقول*، تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۸۳)، *شرح منظومه*، به تصحیح یحیی انصاری شیرازی، قم: بوستان کتاب قم.
- سبزواری، سیدمحمد باقر (۱۳۳۵)، *الرساله الکمالیه فی الحقیقه الالهیه*، تهران: دانشگاه تهران.
- سرور، طه عبدالباقی (۱۹۵۱)، *محي الدين بن عربي*، قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۴۹)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح، تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شایگان، داریوش (۱۳۸۳)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۱، تهران، امیرکبیر.

شرف‌الدین خراسانی (۱۳۸۲)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، علمی و فرهنگی، چ ۳.

شریف، میان محمد (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

شریف، میرمحمد (۱۳۸۹)، «تفکر یونانی»، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

شهرستانی، البوالفتح تاج‌الدین محمد (۱۸۴۶)، *الملل و النحل*، به کوشش کورتن، لندن.

شیخ، سعید، «غزالی» (۱۳۶۵)، ترجمه نصرالله پورجوادی، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲.

شیخ مفید (۱۳۶۴)، *تصحیح الاعتقاد*، تبریز.

شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۹۹۳)، *اوایل المقالات*، تهران.

صابری، حسین (۱۳۸۳)، *تاریخ فرق اسلامی*، تهران: سمت، ج ۱.

صالحی کرمانی، محمدرضا (۱۳۳۶)، *وجود از نظر فلاسفه اسلام*، قم، پیروز.

صدرالمتألهین شیرازی (۱۳۴۷)، *الاسفار الاربعه*، به کوشش سیدمحمدحسین طباطبایی، قم.

صدرالمتألهین شیرازی (۱۳۸۴)، *خلق الاعمال*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالمتألهین شیرازی (۱۹۶۴)، *المشاعر*، به تصحیح هانری کرین، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

فهرست منابع ۱۷۳

- صدوقی سها، منوچهر (۱۳۵۹)، *تاریخ حکما و عرفای متأخرین*، تهران: صفا، ذبیح الله (۱۳۷۴)، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران، ج ۱.
- ضیایی، حسین (۱۳۸۹)، «سنت اشراقی»، ترجمه یوسف شاقول در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت.
- ضیایی، حسین (۱۳۸۹)، «شهاب‌الدین سهروردی: بنیان‌گذار مکتب اشراق»، ترجمه یوسف شاقول و سیما نوربخش در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۱.
- ضیایی، حسین (۱۳۸۹)، *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، ترجمه سیما سادات نوربخش، تهران: فرزانه روز.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۳۲)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۸)، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت: دارالکتب.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۶)، *اخلاق ناصری*، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
- عبدالحلیم، محمد (۱۳۸۹)، «کلام قدیم»، محسن جهانگیری، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۱.
- عبدالحی، ا. ک. م. (۱۳۸۹)، «مذهب اشعری»، ترجمه نصرالله پورجوادی و عبدالحسین آذرنگ، در شریف، میان‌محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- عبده، شیخ محمد (۱۳۳۲)، *شرح العقاید العضدیه*، قاهره.
- عصار، سیدمحمدکاظم (۱۳۵۰)، *وحدت وجود و بدا*، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد.
- علی، ایوب (۱۳۸۹)، «ماتریدی»، ترجمه غلامرضا اعوانی، در شریف، میان‌محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.

- غزالی (۱۳۲۹)، معیار العلم، قاهره.
- فارابی (بی تا)، عیون المسائل، بی جا.
- فارابی (۱۹۴۸)، آراء اهل المدینه الفاضله، قاهره.
- فارابی (۱۹۴۹)، احصاء العلوم، به تصحیح عثمان امین، قاهره.
- فارابی (۱۹۵۸)، التنبيه على سبيل السعادة، ویراسته جعفر یاسین، بیروت.
- فارابی (۱۹۵۸)، التوطئه المنطق عند الفارابی، ویراسته رفیق العجم، بیروت.
- فارابی (۱۹۶۳)، شرح مختصر منطق، بی جا.
- فاخوری (۱۳۸۶)، حنا و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- فخری، ماجد (۱۳۸۹)، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه گروه مترجمان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فروخ، عمر (۱۳۸۹)، «اخوان الصفا»، ترجمه علی محمد کاردان، در شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- فلیکس کلاین، فرانک (۱۳۸۹)، «کندی»، ترجمه روح الله عالمی، در تاریخ فلسفه اسلامی، نصر، سیدحسین و لیمن، البور، تهران: حکمت، ج ۱.
- فؤاد الاهوانی، احمد (۱۳۸۹)، «ابن رشد»، ترجمه غلامرضا اعوانی، در شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- قاضی ایجی، سیدشریف (بی تا)، شرح المواقف، بی جا.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، تهران: سروش.
- کرین، هانری (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: کویر.
- کرین، هانری (۱۹۸۳)، زمان ادواری و عرفان اسماعیلی، ترجمه ر.مانهایم و ج.موریس، لندن.

کربن، هانری (۱۹۸۳)، ناصر خسرو: کتاب جامع الحکمتین، پاریس.
کرمانی، حمیدالدین (۱۹۸۶)، رائقه العقل، ترجمه محمد هونزای،
دانشگاه مگ گیل.

کلینی (بی تا)، محمد بن یعقوف کلینی، الکافی، بیروت.
کمپینی، ماسیمو (۱۳۸۹)، «غزالی»، ترجمه محمود خاتمی، در نصر،
سیدحسین و لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: حکمت، ج ۱.
الکوفوی، محمود (بی تا)، کتائب اعلام الاخیار، نسخه خطی، قاهره.
کوک، ام (۱۹۸۰)، «سرچشمه های کلام»، مجله پژوهشگاه مطالعات
شرقی و افریقایی.

گروسه، رنه (۱۹۲۳)، تاریخ فلسفه شرق، پاریس.
گودمن، لن ال (۱۳۸۹)، «ابن باجه»، ترجمه عبدالرزاق حسامی فر، در نصر،
سیدحسین و لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: حکمت، ج ۳.
گودمن، لن ال (۱۳۸۹)، «ابن طفیل»، ترجمه عبدالرزاق حسامی فر، در نصر،
سیدحسین و لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: حکمت، ج ۳.
ماتریدی (بی تا)، تأویلات، نسخه خطی استانبول و حیدرآباد.
ماتریدی (۱۸۹۳)، کتاب التوحید، نسخه خطی کمبریج، قاهره.
مجموعه نویسندگان (۱۳۶۲)، یادنامه علامه طباطبایی (ره)، تهران.
مدکور، ابراهیم (۱۳۸۹)، «فارابی»، ترجمه علی محمد کاردان، در
شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر
دانشگاهی، ج ۱.

مسکویه، ابوعلی (۱۹۶۶)، تهذیب الاخلاق، بیروت.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸)، آموزش فلسفه، تهران: پژوهشگاه علوم
انسانی و مطالعات فرهنگی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، جاذبه و دافعه علی (ع)، تهران: صدرا.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۵)، *پیام امام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۱.
- مهاجرانی، عباس (۱۳۸۹)، «شیعه»، ترجمه مهدی قوام صفری، در نصر، سیدحسین و الیور لیمن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۱.
- میرداماد، محمد باقر (۱۳۵۶)، *کتاب القیاسات*، با تصحیح و مقدمه مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران.
- ناجی، عظیم (۱۳۸۹)، «فلسفه اسماعیلی»، ترجمه شهرام اسماعیلی، در سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۱.
- نتون، ریچارد (۱۳۸۹)، «برادران پاکی و صفا (اخوان الصفا)»، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، در سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۱.
- نسفی، ابومعین (۱۴۰۵)، *تصیر الادلّه*، بیروت، ج ۱.
- نصر، سیدحسین (۱۳۵۴)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۶۵)، «فخرالدین رازی»، ترجمه علی‌اصغر حلبی، در شریف، میان‌محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۰)، «رنسانس فلسفی در ایران: حاج ملاهادی سبزواری»، ترجمه محمدعلی اژه‌ای، در شریف، میان‌محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۴.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، *صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه*، ترجمه حسین سوزنجی، تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
- نصر، سیدحسین و الیور لیمن (۱۳۸۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: حکمت.

فهرست منابع (ش) ۱۷۷

- نصر، سیدحسین (۱۳۸۶)، «ملاصدرا: تعالیم»، ترجمه حسین غفاری، در نصر، سیدحسین و الیور لیمن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۳.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۹)، «شهاب الدین سهروردی مقتول»، ترجمه رضا ناظمی، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- وات، ویلیام منتگمری (۱۳۷۰)، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: علمی فرهنگی.
- ورنر، شارل (بی تا)، *سیر حکمت در یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: زوار.
- ولوی، علی محمد (۱۳۶۷)، *تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی*، تهران: بعثت.
- ولی الدین، میر (۱۳۸۹)، «معتزله» ترجمه غلامعلی حداد عادل، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- ولیوس، ولهوزن (۱۳۷۵)، *تاریخ سیاسی صدر اسلام*، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، تهران: دفتر نشر معارف اسلامی.
- یعقوبی (۱۳۶۲)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران:

نمایه

آذربایجان، ۵	ابن عساکر، ۳۱
آسیای مرکزی، ۱۲۷	ابن قتیبه، ۳۱، ۴۰
آل کاشف الغطا، محمدحسین، ۱۴۰	ابو احمد نصر ابن ابی نصر احمد بن عباس، ۱۳۷
ابن تیمیه، ۱۲۰	ابوالقاسم اسحاق بن محمد بن اسماعیل، ۱۳۶
ابن حزم، ۷۵، ۷۹	ابوالهذیل علاف، ۸۲، ۸۳
ابن خلدون، ۲۰، ۲۱، ۲۴، ۹۴، ۱۴۰	ابوبکر، ۱۲۱
ابن رشد، ۲۴	ابوحنیفه، ۱۹، ۲۱، ۱۲۸
ابن سینا، ۱۳، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۵	احمد بن العباس، ۱۲۸
ابن عربی، ۱۳	اخوان الصفا، ۱۴۵

١٨٠ (ش) كلام

ارسطو، ٧٧، ٩٧، ١٠٥	١٤٣
اروپا، ٥	امام حسن عسكري(ع)، ١٥١
ازارقه، ٤٦، ٤٧، ٤٨	امام حسين(ع)، ٣٩
الازهر، ١٣٦	امام رضا(ع)، ١٢
اسامة بن زيد، ٦٣	امام زين العابدين(ع)، ١٤٢
اسماعيليان، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥	امام صادق(ع)، ١٥٧، ١٤٤
١٤٩، ١٥٠	امام علي(ع)، ٦، ٢٩، ٣٨، ٤٣، ٤٤
اشاعره، ٧٠، ٧٤، ٨٢، ٩١، ٩٣	٤٥، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٤٨، ٧٩
٩٥، ٩٦، ٩٨، ١٠٠، ١٠٢	١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٥٠
١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧	١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤
١٠٨، ١٠٩، ١١٢، ١١٣	١٥٨، ١٥٩
١١٤، ١١٥، ١١٧، ١١٨	امام محمد باقر(ع)، ١٤٢
١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣	امام موسى كاظم(ع)، ١٤٣
١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٣١	اماميه، ١١٥، ١٤٢، ١٤٣، ١٥٠
١٣٣، ١٣٤، ١٤٧، ١٥٥	١٥٥، ١٥١
١٥٧، ١٥٩	امويان، ٣٩، ٤٦، ٥٨
اشراقيان، ١٣	
اشعري، ابوالحسن، ٧٠، ٨٤، ٨٨	باقريه، ١٤٢
٩١، ٩٣، ٩٥، ١٠٩، ١٢٠	بحرالعلوم، ١٣٧
١٢٧، ١٣٠، ١٥٣	بحرين، ٤٧
اشعري، ابوموسي، ٩٣	بصره، ٤٦، ٤٨، ٨٠، ٨١، ٨٨، ٩٣
افلاطون، ٧٧	بصري، حسن، ٤٢، ٤٣، ٤٦، ٧٦
امام الحرمين جويني، ٩٣، ١٣٦	بغداد، ٨٠، ٩٣، ١٢٩
امام جعفر صادق(ع)، ١٩، ١٤٢	بنی اميه، ١٣، ٥١، ٧٩

بنی عباس، ۱۳	حران، ۴۱
بیاضی، ۳۱	حضرت مهدی (ع)، ۱۵۱
پیامبر اکرم (ص)، ۱۸، ۲۰، ۲۹	حکمت متعالیه، ۱۳
۵۷، ۶۱، ۶۸، ۹۳، ۱۲۰، ۱۶۲	حموده غرابه، ۱۴۲
تأویلات القرآن، ۱۲۸	خراسان، ۵، ۱۳۷
تبصرة الادله، ۱۳۵	خوارج، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۴۳، ۴۴
تشیع، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲	۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۱
۱۴۳	۵۲، ۵۷، ۶۳، ۷۶، ۷۹، ۱۴۲
تفتازانی، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۱۰، ۱۱۱	خوارزم، ۵
تنبيه الغافلين، ۱۳۷	
التوحيد، ۱۹، ۱۲۸، ۱۳۶	دجال، ۶۹، ۱۲۴
تهافت الفلاسفه، ۱۰۶	دمشق، ۳۴، ۴۱
	دموکریتوس، ۹۸
الجام العوام عن علم الکلام، ۳۱	دهریون، ۱۳
جامع العلوم، ۹۸	دیالکسیس، ۱۷، ۱۹
جبایی، ابوعلی، ۸۸، ۸۹	دینوری، ۶۴
جبایی، ابوهاشم، ۸۸، ۸۹	
جبریه، ۳۷	رازی، فخرالدین، ۹۳، ۱۱۳
جرجانی، ابوبکر، ۹۳	رساله فی استحسان الخوض فی
جنگ صفین، ۴۵، ۴۶، ۸۰، ۱۵۹	الکلام، ۹۵، ۱۰۱
جهم بن صفوان، ۲۸	رنسانس، ۱۴
جیلی، ۲۱	روم، ۶

صون المنطق و الكلام عن صون

المنطق و الكلام، ٣١

طباطبائي، سيد محمد حسين، ١٦٣

طبري، محمد بن جرير، ٤٠، ٥١،

٦٤

طلحه، ٥١

طوسي، نظام الملك، ١٩، ٣٣، ٣٥،

١٦١

عامري، ٣١

عائشه، ٥١

عباسيان، ٤٠، ٨٠، ٨١، ١٤٥

عبد الحليم، محمد، ١٦، ١٩، ٢٠،

٢١، ٢٢، ٢٨، ٣٣، ٣٦

عبد القاهر بغدادی، ١٣٦

عبد الله بن عمر، ٦٣

عبد الملك بن مروان، ٤٠

عبد، محمد، ١٩، ٢٢، ١٣١،

١٣٦، ١٣٧

عثمان بن عفان، ٤٤

عثمان، ٥١

عربستان، ٤٣، ٤٧، ٤٩

عقاید النسفیة، ١٣٥

علامه حلی، ١٥٦

زبير، ٥١

زیدیه، ٣٣، ٧٩، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤

سبکی، ٣١

سجستانی، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩

سعد بن ابی وقاص، ٦٣

السلمی، معمر بن عباد، ٨٦

سمرقند، ١٢٧، ١٣٥، ١٣٦

سمرقندی، ابوليث، ١٣٧

سهروردی، ١٣

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان،

٣١

شحام، ابويعقوب بن عبدالله، ٨٨

شفا، ١٦١، ١٦٥

شهرستانی، ابو الفتح محمد بن

عبدالكريم، ٥٥، ٥٨، ٥٩، ٦٢،

٦٤، ٦٥، ٦٦، ٧١، ٨١، ٨٣،

٨٥، ٨٦، ٨٧، ١١٤

شهیدی، سيد جعفر، ٣٨

شيخ مفيد، ١٣٩، ١٥٦، ١٦٢،

١٦٣، ١٦٤

نمایه (شماره ۱۸۳)

۱۱۸، ۱۲۱، ۱۳۱، ۱۳۲،	علویان، ۷۹
۱۳۹، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۰،	عمان، ۴۷
۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۴	عمرو بن عبید بن باب، ۷۹
قرون وسطا، ۱۳	عمرو غاص، ۴۵
قفقاز، ۵	
	غزالی، ۱۹، ۳۱، ۹۳، ۱۰۶، ۱۰۷،
کربلا، ۳۹	۱۱۰، ۱۱۱
کرین، هانری، ۹۴، ۹۵، ۱۴۴،	غیلان دمشقی، ۲۷، ۴۰
۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰	
الکعبی، ابوالقاسم عبدالله، ۱۲۹	فارابی، ۱۳، ۲۱، ۲۲
کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۵۵،	فارس، ۵
۱۵۷	فاطمه زهرا (س)، ۸۰
کوک، مایکل، ۱۷، ۲۱	فان اس، ۲۱
	الفرق بین الفرق، ۶۲
لوگوس، ۱۷، ۱۹	فلسفه اسلامی، ۷۷، ۸۹، ۱۵۴
	فلوطين، ۸۶
مأثریده، ۱۲۷	
مالک بن انس، ۲۰، ۹۲	قاضی بیضاوی، ۲۱
مأمون، ۱۲، ۲۶، ۹۲	قدریه، ۳۷، ۴۱، ۱۰۹
ماوراءالنهر، ۱۳۷	قرآن کریم، ۱۱، ۱۳، ۱۸، ۲۰،
متوکل، ۱۲۷	۲۳، ۲۴، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۲،
محمد بن مسلمه، ۶۳	۳۴، ۴۴، ۵۲، ۶۷، ۶۸، ۷۴،
محمد بن مقاتل الرازی، ۱۲۸	۷۷، ۷۹، ۸۲، ۸۵، ۹۲، ۹۴،
مدینه، ۳۴، ۷۹	۱۰۳، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷،

۱۸۴ (ش) کلام

مرجئه، ۲۹، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸،	موسی(ع)، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۵۸،
۷۶، ۵۹	المیزان، ۱۶۳
مشائیان، ۱۳	
المشاعر، ۱۵۳، ۱۵۹	نجده، ۴۷
مصر، ۵	نسفی، ابومعین، ۱۳۵، ۱۳۷
مطهری، مرتضی، ۴۵، ۵۲	نصیر بن یحیی البلخی، ۱۲۸
معاویة دوم، ۴۰	نوبختی، ۶۴
معاویة بن ابی سفیان، ۴۳، ۴۵	نهج البلاغه، ۱۱، ۴۵، ۵۲، ۱۳۷،
معبد جهنی، ۲۷، ۴۰	۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴،
معتزله، ۳۲، ۳۳، ۴۲، ۶۱، ۶۲،	۱۵۸، ۱۶۰
۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸،	
۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۷۶،	وات، ویلیام موننگمری، ۳۸
۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۷، ۸۸،	واصل بن عطا، ۴۲، ۶۲، ۷۶، ۷۹،
۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۱۰۳،	۸۱، ۱۴۳
۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۵،	
۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۳۱،	هشام بن عبدالملک، ۴۰
۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۲،	
۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۵۷،	یأجوج و مأجوج، ۶۹
۱۵۹، ۱۵۷، ۱۵۳، ۱۳،	یزید سوم، ۴۰
۱۶۱	یمن، ۴۷
الملل و النحل، ۶۲، ۸۱	یوحناي دمشقی، ۴۱
المتقذ من الضلال، ۱۰۷	یونان، ۶، ۱۱، ۱۳، ۱۸، ۹۲