



مقدمه ای بر علم کلام اسلامی

محمد حسین
روحانی

گفتگو از علم کلام اسلامی به یک معنی (که شاید درست ترین آن باشد) سیر اندیشه مسلمانان در سراسر تاریخ اسلامی را شامل می شود. دین اسلام به اقتضای ماهیت خود و به حکم شرایط تاریخی که در آن پا به عرصه وجود نهاد، بیشترین مطالب را در باره موضوع های ماورای طبیعی گفت؛ نیز از دین های گذشته در باره این موضوع ها روشن تر سخن گفت. در باره خدا، صفات الهی، آفرینش انسان و جهان، زندگی پس از مرگ و دیگر مسائل متافیزیکی. ولیکن آورنده دین اسلام تنها به همان جنبه های ماورای طبیعی و یا انجام پاره ای عبادت ها و نیایش های فردی و دسته جمعی بسنده نکرد بلکه قوانین و احکام بسیار در باره

همه مسائل زندگی مسلمانان وضع کرد: از مراسم عبادت‌های گوناگون مانند نماز و حج و عیدهای اسلامی تا مسائل حکمرانی و «تدبیر منزل» و کارهای کشاورزی و اقتصادی مانند آبیاری و بازرگانی و اجاره دادن و گرفتن و وام دادن و ستدن؛ به تعبیر پیشینیان «همه مسائل مادی و معنوی» زندگی بشر. این مسائل (چه مسائل دنیوی و چه مسائل اخروی) از همان قرن‌های اول اسلامی با تفسیرها و تعبیرهای گوناگون پذیرفته شده و هرکسی آن را به گونه‌ای تلقی کرده و از این راه بسیاری مکتب‌های فقهی، احزاب، طوایف و فرقه‌های دینی پدید آمده و جنگ هفتاد و دو ملت برخاسته است. علاوه بر پیروان دین اسلام که در پذیرفتن اصول و فروع آیین خود اختلاف پیدا کردند، پیروان دیگر ادیان و مخالفان اسلام نیز تعبیرها و تفسیرهای بسیار متضاد و گوناگونی در باره مسائل بنیادی و فرعی دین اسلام آوردند و از سوی دانشمندان اسلامی پاسخ شنیدند. مجموعه این‌گیر و دارهای فکری چیزی به نام «علم کلام» را پدید آورده است. مباحثات کلاسی در نخستین قرنهای اسلام که هنوز جنبه شکل‌گیری داشت، از شدت و حرارت بیشتری برخوردار بود ولی حتی امروز هم در پاره‌ای سرزمین‌های اسلامی، شاید تا اندازه‌ای با همان قوت نخستین روزها، مجادلات کلاسی انجام می‌شود و نشانه آن فهرست انتشارات کشورهای اسلامی است.

اینکه امروز هم فعالیت کلاسی در میان مسلمانان ادامه دارد، به دو گونه تفسیر می‌شود:

۱ - مسلمانان می‌گویند دین اسلام جامع‌ترین و کامل‌ترین ادیان آسمانی و در عین حال بهترین شیوه زندگی فردی و اجتماعی است که می‌تواند خوشبختی مادی و معنوی بشر را تأمین کند، او را از دام گرفتاری‌های خانمان برانداز برهاند و ضامن سعادت دنیا و آخرت وی گردد. متکلمان امروزی اسلامی ضمن جدل‌های درونی که با یکدیگر دارند، در پی آن هستند که این مطلب (جامعیت اسلام) را به همه طوایف و مرام‌های غیر اسلامی یا ضد اسلامی بقبولانند. این روزها گاه بر این مجادلات کلاسی عنوان «بحث‌های ایده‌نوژیک» اطلاق می‌شود.

۲ - مخالفان ادیان عموماً و مخالفان دین اسلام خصوصاً، می‌گویند علت داغ بودن مجادلات کلاسی در دنیای معاصر اسلامی، اوضاع خاص اجتماعی و سیاسی کشورهای مسلمان نشین است که با تعبیری آبرومندانه همگی در حوزة «کشورهای در حال پیشرفت» قرار دارند و به عبارتی قدیمی‌تر و ناسطوب‌تر، جزو «کشورهای عقب‌مانده» شمرده می‌شوند و به دلیل همین عقب‌ماندگی علمی و فرهنگی است که هنوز بازار مذهب در این کشورها گرم است و رجال دین از نعمت‌های دنیوی برخوردار.

باری، چنان که در آغاز این بحث گفته شد، گفتگو از علم کلام اسلامی شامل مطالعه در باره سیر اندیشه در سراسر تاریخ اسلام می‌شود و این کاری است که نه در یک مقاله، حتی در یک یا چندین جلد کتاب هم نمی‌گنجد. چیزی در حد «دایرة المعارف اسلامی» می‌تواند این بحث را به صورت رضایت‌مندی ببوشاند. بدین سان این گفتار می‌تواند حکم مقدمه‌ای بر علم کلام اسلامی داشته باشد. پس بهتر این است که به پیدایش این علم و سیر تحول آن در نخستین ادوار شکل‌گیری اش پردازیم.

حاج خلیفه در کشف الظنون می گوید:

کلام علمی است که به وسیله آن از راه آوردن دلایل و رفع شبهه، می توان عقاید دینی را اثبات کرد. موضوع آن ذات خداوند و صفات او (نزد مستقدمان) است. برخی گفته اند: موضوع علم کلام وجود محض است. علمای متأخر گفته اند که موضوع کلام «دانشته ها» و متعلقات دور یا نزدیک آن برای اثبات عقاید دینی است. مقصود از عقاید دینی صرفاً همان عقاید اسلامی است که به وسیله پیغمبر ما محمد آورده شده است.^۱

ناگفته نگذاریم که واژه «کلام» در لغت به معنی «سخن گفتن» است که با واژه یونانی «لوگوس» (λογος) قابل قیاس است و احتمال می رود که معنی اصطلاحی آن با توجه به آن کلمه پیدا شده باشد. در باره نامگذاری این علم بدین نام چند نظر گوناگون هست:

۱ - بدین جهت که علم کلام، شیوه استدلال و سخن آوری در باره مطالب دینی و شرعی را می آموزد چنان که «منطق» شیوه استدلال عقلی را در باره مسائل فلسفی تعلیم می دهد.
۲ - عضدالدین ایجی در کتاب «المواقف فی علم الکلام» دلیل نامگذاری این علم را چنین بیان می کند که: مهم ترین مباحث طرح شده در این علم که مدت ها به طول انجامید و جدالی شدید میان مسلمانان پدید آورد، مسأله «کلام» یا سخن الهی بود. مسأله ای که بعداً عنوان «خلق قرآن» را به خود گرفت و صدها تألیف در باره آن صورت پذیرفت.

۳ - عبدالرزاق لاهیجی در کتاب «شوارق الالهام» علت نامگذاری را بدین گونه می آورد که: تنها سخن گفتن از موضوع های این علم (خدا، صفات خدا، حشر و نشر و دیگر اصول دینی) را می توان «کلام» نامید. تنها این نوع کلام است که شایستگی عنوان «سخن» را دارد و دیگر سخن ها اگر باطل و بیهوده نباشد، عنوان «فرد اکمل» را نیز نمی تواند داشت. نظر عبدالرزاق لاهیجی از آن روی درخور توجه است که مسلمانان تا مدت ها کلمه «علم» را نیز منحصر به علوم دینی می دانستند و دیگر دانش ها را حداکثر یک نوع «فضل» می شمردند و نه شایسته قرار گرفتن در زیر عنوان والای «علم». مقایسه ای در این مورد می توان به عمل آورد که از نظر مسلمانان عنوان «دین» هم تنها قابل اطلاق بر آیین اسلام است و دیگر کیش های جهان اگر هم پیروانشان تحت شرایط ویژه ای بخشوده باشند، جز «مایه گمراهی» چیزی نتوانند بود و این خود صریح قرآن است.^۲ از نظر قرآن «دین در نزد خدا همان اسلام است»^۳ و «هر کس به جز اسلام دین دیگری بجوید، هرگز از وی پذیرفته نخواهد شد»^۴ و چون دین اسلام تنها دین برحق است «پس بعد از حق و حقیقت جز گمراهی چه می تواند باشد؟»^۵ و چه ناسی جز گمراهی به ماورای حقیقت می توان داد؟

نام دیگر کلام «علم توحید» است و این (به گفته امام محمد عبده در کتاب «رسالة التوحید») از باب نامگذاری کل به نام اجزاء آن است که اثبات یگانگی برای خدا از نظر ذاتی

۱. کشف الظنون، ج ۲، ص ۳۲۶.

۲. دانشنامه اسلامی (Encyclopaedia of Islam) ذیل کلمه Islam بحث ارزنده ای راجع به این موضوع کرده است (ر.ک. چاپ اخیر ۱۹۷۱).

۳. سوره آل عمران، آیه ۱۸.

۴. همان سوره، آیه ۸۰.

۵. سوره یونس، آیه ۲۲.

و از نظر آفرینش هستی‌ها و اثبات این مطلب است که تنها خدا مرجع و منتهای هر قصد و حرکتی است.

پیدایش علم کلام

شبلی نعمانی می‌گوید: علم کلام دو گونه است: یکی ناشی از مشاجرات فرقه‌های اسلامی با یکدیگر است و دیگری ناشی از مجادلات فیلسوف‌های مسلمان با فلاسفه غیر مسلمان یا ضد اسلامی که به تعبیری دیگر می‌توان آن را کوششی برای تطبیق دین بر فلسفه و یا متحد کردن آن دو دانست و اصل «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» و بالعکس را در اصول و فروع از آن به دست آورد.

شبلی نعمانی در پی این مطلب به شرح علت‌های پیدایش اختلاف در میان مسلمانان و در نتیجه پدید آمدن علم کلام می‌پردازد و از انگیزه‌های زیر یاد می‌کند:

۱ - برتر بودن سطح فرهنگ اقوامی که به دین اسلام در آمدند، از اعراب شبه جزیره عربستان. مقصود این است که عربها آیات قرآن و احادیث پیغمبر را شاید بی‌چون و چرا و بدون بحث و گفتگوی بسیار، یا تحقیق ژرف در معنای آن، می‌پذیرفتند. حال آنکه اقوام تازه مسلمان غیر عرب، مانند مردم بین‌النهرین، شام، ایران و مصر، در باره آیات و احادیث و اصول و فروع دین پژوهش بسیار می‌کردند و از این راه سؤال‌ها و مسأله‌های بی‌شمار پدید می‌آوردند که مباحثات شدیدی را برمی‌انگیخت.

۲ - وجود اندیشه‌های مربوط به مسائل ساورای طبیعی در ذهن اقوام تازه مسلمان. می‌دانیم که در قرن‌های اولیه اسلام علاوه بر بت پرستان شبه جزیره، بسیاری از یهودیان و مسیحیان و زرتشتیان نیز به دین اسلام وارد شدند. اینان هر کدام در باره مبدأ آفرینش و سرگ و زندگی و جهان دیگر عقایدی داشتند. برای مثال: یهوه خدای ویژه قوم یهود که ایشان را برگزیده و بر دیگران برتری بخشیده و در عین حال معذب ساخته است، اقوم‌های سه گانه در آیین مسیح (اب و ابن و روح القدس) و اعتقاد به دو مبدأ برای نیکی و بدی در جهان - یزدان و اهریمن - در دین زردشتی. روشن است که هر فرد تازه مسلمان مخصوصاً اگر از طبقه دانشوران زبان خود بوده باشد، رسوب‌های فراوانی از کیش پیشین خود را به میان مسلمانان آورده و خواسته و ناخواسته، از روی حسن نیت یا بدون آن، به پخش باورهای خود در میان هم کیشان تازه خود پرداخته و بسا که کوشیده است آن را با عقاید اسلامی بیامیزد و یا آیات و احادیثی به سود آن پیدا یا حتی جعل کند.

۳ - متنوع بودن بیان قرآن در باره مسائل ساورای طبیعی (خدا، انسان، اراده، جبر و اختیار) به طوری که خود به خود تفسیرهای ناسازگار و گوناگون را میان پیروان اسلام پدید آورده است. این مسأله بسیار حایز اهمیت و درخور شرح بیشتری است. در این مرحله می‌توان قرآن و تفسیر آن و به طور کلی «علوم قرآنی» را یکی از منابع و علل اصلی پیدایش علم کلام در میان مسلمانان دانست. به یکی از این موارد می‌پردازیم که مسأله جبر و اختیار در قرآن باشد: قرآن از یک طرف آدمی را در برابر کارهای خود مسئول می‌داند، برای کارهای نیک و پاداش در نظر می‌گیرد و کارهای ناشایست او را درخور کیفر و نکوهش می‌داند. سرتاسر قرآن

مالاتمال از آیات «وعد» و «وعید» است. وعده زندگی سعادت‌مندانه ابدی در برابر ایمان به خدا و انجام کارهای نیک و وعید سوختن و گداختن همیشگی در آتش دوزخ در برابر ناباوری و کفر و ناسپاسی نسبت به خدا و گناهکاری و ستم و بیدادگری نسبت به خود و دیگران. قرآن از یک طرف می‌گوید: «هر کس کوچک‌ترین ذره کار نیک انجام دهد، پاداش آن را خواهد دید و هر کس کوچک‌ترین ذره بدی کند به کیفر آن خواهد رسید»^۱ می‌گوید: «هر کس کار نیک انجام دهد، به سود خود می‌کند و هر کس به بدی دست بیالاید به زیان خود، و بی هیچ گمان خداوند بر بندگان خویش ستم روا نمی‌دارد»^۲، این مضمون اخیر به بیان‌های گوناگون و بسیار نزدیک به هم در بسیاری جاها دیگر قرآن نیز تکرار شده است. گاه به این مضمون که: «خدا بر کسی ستم روا نمی‌دارد بلکه این مردمانند که بر خویش ستم پدید می‌کنند»^۳. از یک سوی سخن از این است که «هر که می‌خواهد نابود [= گمراه] شود باید که از روی دلیلی نابود شود و هر که می‌خواهد زنده باشد [بر راه راست رود] باید که با دلیل زندگی کند»^۴، سخن از این است که «ما الله یزید ظلماً للعباد»^۵ (هرگز خداوند در پی آن نیست که بر بندگان خود ستم کند) و گفتگو بر سر آن که «اگر چنان کیفرشان کردیم از آن روی بود که ستمکار بودند و آیا جز ستمکاران را کیفر می‌کنیم؟»^۶ ولی از سوی دیگر یهودیان را دشنام می‌فرستد که پنداشته‌اند «دست خدا بسته است» پس برایشان بانگ می‌زند که «دست‌هاشان بسته باد و نفرین بر جان‌شان» و آنگاه توضیح می‌دهد که قدرت خداوندی را هیچ چیزی محدود نمی‌کند و «دو دست خداوند گشاده است و او هر چه را که بخواهد بی‌چون و چرا به انجام می‌رساند»^۷. در باره پیکار پیامبر و مسلمانان با کافران می‌گوید «شما ایشان را نکشتید، بلکه خدا کشت و توتیر نینداختی که خدا انداخت»^۸ و بهانه‌ای برای اینکه صدها سال بعد یکی بگوید:

هر نیک و بدی که می‌رود در عالم او می‌کند و بهانه بر عام نهاد^۹
 و دیگری با بیانی عارفانه تر همه افعال و اعمال را به خداوند منسوب دارد و بشر را فقط «افزاری» در برابر خواست وی بداند:

آلت حقی تو، فاعل دست حق دست حق را چون زخم من طعن و دق^{۱۰}
 و آن سومی بی‌پرده «اختیار» را انکار کند و آب پاک روی دست مردم بریزد:
 رضا به داده بسده وز جبین گره بگشای که بر من و تو در اختیار نگشاده است^{۱۱}
 ولی از این صریح‌تر بیان قرآن در باره اصل گمراهی است: آن کسی که به خدا کافر می‌شود، آنکه پیامبر را رد می‌کند، آنکه بر خود و دیگران ستم می‌کند، به‌طور خلاصه مردم گمراه، نه به خواست خود گام در ورطه گمراهی می‌نهند بلکه این خداست که «بر دلها و گوشهای ایشان مهر نهاده و بر روی چشم‌های ایشان پرده کشیده و برای‌شان عذابی دردناک فراهم کرده است»^{۱۲}.

۱. سوره الزلزال، آیه ۸ و ۷.

۲. سوره انفال آیه ۵۳، سوره توبه آیه ۷۱، سوره حج آیه ۱۰، سوره عنکبوت آیه ۲۹، سوره روم آیه ۸، سوره ق آیه ۲۸، سوره آل عمران آیه ۱۷۸.

۳. سوره انفال آیه ۴۴. ۴. سوره مؤمن آیه ۳۲.

۵. سوره مائده آیه ۶۹. ۶. سوره انبیا آیه ۱۷.

۷. سوره مائده آیه ۶۹. ۸. سوره انبیا آیه ۱۷. ۹. سوره بقره آیه ۹. ۱۰. مولانا جلال‌الدین رومی، مثنوی، میرخانی ج ۱ ص ۱۰۰. ۱۱. حافظ. ۱۲. سوره بقره آیه ۹.

چون صماخت را خدا از حق شنودن کرد مهر
 چون توانم من گشودن چون که حق بندد دری
 قهر حق چون در ببندد بر کسی از پیش روی
 همچو شاگرد رسن تابان رود برقهقری^۱
 بیچاره گمراهان! «دلهایی دارند که با آن نمی توانند چیزی دریافت، و چشم هایی دارند که با آن نمی توانند دید و گوشهایی که با آن نمی توانند شنید. اینان چهارپایان را می مانند، بلکه از آن هم گمراه ترند»^۲. قدرت خداوند چنان نامحدود است که می گوید «به حقیقت که بسیاری از آدمیان و پریان را برای سوختن در دوزخ آفریدیم»^۳. نیز دست کم در سه جای قرآن آمده است که «هر که را خداوند گمراه کند، هیچ کس دیگر او را راهنمایی نتواند کرد»^۴. و در دو جای دیگر که «تو کوران را از گمراهی رهانیدن نتوانی. تو آن کسانی را شنوایی می بخشی که به آیات ما ایمان می آورند و تسلیم خواست خدا می شوند و به دین اسلام در می آیند.» عیناً بایک لفظ و یک بیان^۵.
 چنین مواردی از قرآن و احادیث پیاسبر نیاز به تفسیر فوری داشت و این کاری بود که از دانشمندترین مسلمانان صدر اسلام انتظار می رفت تا هم مسلمانان گرفتار شک و دودلی و سرگردانی نشوند و هم بهانه ای به دست مخالفان اسلام نیفتد. اکنون درستی آن سخن آشکار می شود که گفتیم قرآن و تفسیر قرآن و علوم قرآنی را باید یکی از منابع و علل اصلی پیدایش کلام اسلامی به شمار آورد.

۴ - تنوع فرهنگ های اقوام تازه مسلمان نیز یکی از انگیزه های پیدایش اختلاف در میان مسلمانان بود، بدین معنی که سرزمین های نوگشوده مسلمانان (مثلاً ایران و روم هلنی) دارای تمدنهای کاملاً متفاوتی بودند، لیکن در این سرزمینها هر کس به دین اسلام می گروید خواه ناخواه باید عقاید و اندیشه های یکنواختی با برادران مسلمان خود پیدا می کرد و این کار چندان آسان نبود، زیرا هر پدیده ای که از دیدگاه های گوناگون نگریسته شود، قهراً با چهره های متفاوت متجلی می گردد.

۵ - برخورد میان عقل و نقل نیز می تواند در میان پیروان یک دین به آسانی بذریختن اختلاف بیفشاند. وانگهی افراد هم در پذیرش مطالب نقلی (مطالب دینی) یکسان نیستند. برخی از افراد هر مطلبی را به صرف اینکه از سوی رهبران دینی صادر شده است، بی چون و چرا می پذیرند و حتی به خود اجازه اندیشیدن در باره آن را نمی دهند چه رسد به آنکه خواسته باشند خلاف آن بیندیشند یا اندیشه خلاف را درباره آن به ذهن خود راه دهند. برخی دیگر دارای سرشت نقاد هستند و طبیعت عقل گرای دارند و حتی با اعتقاد ژرف به مبانی دینی خود، مبادی علمی و تجربی را یکباره به گوشه ای پرت نمی کنند و می کوشند اعتقادات دینی خود را تحلیل کنند یا برای آن محمل هایی از علم و تجربه بیابند. در اینجا اگر از معتزله و اشاعره مثال بیاوریم، این مطلب کاملاً روشن می شود. اشاعره و معتزله هر دو مسلمان و پای بند به اصول دینی بودند، لیکن نحوه نگرش و برداشت ایشان از مسائل دینی کاملاً متفاوت بود که در این مقاله مفصلاً درباره آن بحث خواهد شد.

۶ - زندگی اجتماعی دانشمندان اسلامی و نحوه معاشرت های اجتماعی ایشان نیز در برانگیختن اختلاف ها بی تأثیر نبود. توضیح آنکه علمای اسلامی مخصوصاً فقیهان که در آن

۱. دیوان ادیب پیشاوری، ص ۱۴۳. ۲. سوره اعراف آیه ۱۷۸. ۳. همان آیه.
 ۴. سوره زمر آیه ۲۴، سوره مؤمن آیه ۳۵. ۵. سوره نمل آیه ۸۳ و سوره روم آیه ۵۲.

اوایل سخت مقبولیت کلام داشتند و از محبوبیت فراوان در نزد عامه برخوردار بودند، جز با مسلمانان رفت و آمد و معاشرت نمی کردند و برخورد نداشتند. بنابراین، از ایرادهای مخالفان اسلام و اشکال تراشی های آنان بی خبر می ماندند و اگر یکی از مسلمانان به گونه ای سؤال یا القای شبهه می کرد، باشندن حدیثی مجاب یا مرعوب می شد و شاید قضیه به همان جا خاتمه می یافت. ولی رهبران معتزلی با پیروان سایر ادیان نیز تماس داشتند و ایرادگیریهای ایشان را بر مبانی اسلام کراراً می شنیدند و پاسخ گفتن بدان را وظیفه دینی و واجب عینی خود می شمردند. حتی در تعریف علم کلام هم این مسأله بیان و منعکس شده است که هدف از آن رد شبهات و محکوم کردن مخالفان است.

باری شبلی نعمانی این شش نکته را سایه پیدایش اختلاف در میان مسلمانان و پدید آمدن علم کلام می داند. لازم به یادآوری است که علامه شبلی این مطالب را با اشاره و اختصار برگزار کرده و بسط و شرح هر یک از نگارنده این مقال است.

بر آنچه شبلی نعمانی گفته باید این نکته هفتم و اساسی را افزود که: آغاز اختلاف سیاسی در میان مسلمانان نیز مانند همه جای دیگر، مقدم بر اختلاف های ایده نولوژیکی و انگیزاننده آن بود. حتی اگر جنگ های خونین «رده» پس از درگذشت پیامبر را اختلافی داخلی میان مسلمانان بر سر شیوه حکمرانی ندانیم (چیزی که از طرف پاره ای محققان اسلامی عنوان شده) و حتی اگر مانند شیعیان نگوییم که بیدرنگ پس از درگذشت پیامبر، بر سر خلافت (جانشینی) وی میان خلیفه برگزیده اش (علی) و مخالفان وی کشمکش در گرفت، چند سالی جلو که برویم و روی کار آمدن عثمان و پس از آن دندان تیز کردن جهانخواران اموی را برای بلعیدن اسلام و اسلامیان بنگریم، قبول خواهیم کرد که اختلاف سیاسی تا چه اندازه در شعله ور ساختن تضادهای فکری مؤثر بوده است. شاید اگر در این باره بیشتر دقت کنیم، جز دگرگون شدن اوضاع اجتماعی جهان اسلام، مطلب قابل گفتگوی دیگری در برابر خود نیابیم. در اینجا مخصوصاً به این نکته اشاره می کنیم که پدید آمدن قشری ترین، متعصب ترین و در عین حال بادوام ترین طوایف اسلامی یعنی «خوارج» از برخورد میان پیروان علی و دارودسته معاویه، بنی مروان و بنی سفیان سرچشمه گرفت.

رساله جامع علوم انسانی

تحول علم کلام و بروز مکتب های گوناگون فکری

چنان که هم اکنون گفته شد، اختلاف های فکری میان مسلمانان بلافاصله پس از درگذشت پیامبر بر اثر بروز اختلافات سیاسی، رخ نمود و از آنجا بود که دامنه مجادلات کلامی (اگر چه با کندی) بالا گرفت و با پیروزی قطعی امویان بر مسلمانان و درگیری های خونینی که میان ایشان و پیروان اسلام اتفاق افتاد، به اوج خود رسید. اختلاف های فکری در ابتدا چندان آشکار نبود. مثلاً اختلاف میان علی و سه خلیفه نخستین، اگر اختلافی بوده که احتمال آن خیلی زیاد است، در زمان زندگی ایشان به صورتی برگزار شد که بعدها دوستانان هردو طرف اصل وجود آن را انکار کردند. همچنین غایله خوارج، با جنگ نهروان در سال ۴۱ هجری و برافتادن اکثریت

۱. تاریخ علم کلام، ص ۸-۹.

تطمعی آشوبگران، ظاهراً فرو خفت و چه بسا که اگر بیدادگری آدمیخوار مانند معاویه برگردن مسلمانان سوار نمی‌شد، و پس از وی زادگان امیه «مانند بوزینگان یکی پس از دیگری بر منبر پیامبر» نمی‌شدند، خارجیان هرگز کمر راست نمی‌کردند. لیکن تاریخ مسیر دیگری را پیمود و در پی چیرگی ستمکاران، زمینه برای شعله‌ورگشتن آتش انقلاب‌های سردی فراهم گردید، آتشی که هیچ‌گاه در تاریخ اسلام خاموش نشد. گویا علی نیز با توجه به تحلیل رفتن نیروهای پایداری و بیگانه‌شدن مردم با اندیشه‌های پیامبر بر اثر خلافت «خلفای راشدین»، مسیر حوادث آینده را پیش‌بینی می‌کرد که گفت: «لا تقاتلوا الخوارج من بعدی، فان من طلب الحق فاخطئه، لیس کمن طلب الباطل قادر که: با خوارج پس از من نجنگید زیرا کسی که در جستجوی حق بوده و در پرتگاه خطا لغزیده است، چونان کسی نیست که هم از آغاز در پی باطل بوده و بدان نیز رسیده است». اگر این جمله از ساخته‌های خارجیان نباشد، باید گفت که علی در باره دشمنان خارجی خود، که بدترین ضربه‌ها را بروی زدند، با جوانمردانه‌ترین بیان ممکن داوری کرده است. مقصود علی این بود که خوارج از آغاز در جستجوی حق بودند (ولا حکم الا لله را که به تعبیر خود وی سخنی حق برای خواسته‌ای باطل است، هم بدان منظور بر زبان می‌راندند) لیکن کوتاه‌بینی و کج‌اندیشی که یکی از ویژگی‌های برجسته طبقات قشری دین است، بدیشان مجال نداد که چهره حقیقت را ببینند. اما معاویه و فرزندان امیه از همان آغاز در پی حکمرانی بر مردم و غارتگری بودند و به هدف خود نیز رسیدند. پیش‌بینی علی درست از کار درآمد و پس از وی بازار خوارج گرم شد و چون شیعیان خود با بنی‌امیه گلاویز بودند، کسی از ایشان، جز به حکم ضرورت، با خارجیان در نیاویخت و جدال این طایفه یکسره متوجه حکومت اموی گردید. خوارج در عهد بنی‌امیه بر اساس ناخرسندی مردم، نیروی بسیار به دست کردند و به دو بخش شدند. گروهی در شبه جزیره عربی ماندند و دسته‌ای به عراق و فارس و کرمان رانده شدند و تسلطی در این نواحی پیدا کردند. پیروان این فرقه عظیم در عهد امویان یکی از مشکلات بزرگ دولت اسلامی بودند و در دوره عباسیان هم تا مدت‌ها پایداری می‌کردند و در زمان ما نیز یکی از کشورهای اسلامی شبه جزیره عربستان (مسقط و عمان) در دست ایشان است. نخستین شعار خوارج «لا حکم الا لله» بود، یعنی داوری و فرمان راندن ویژه خداوند است. این شعار در پی شکست افتادن در سپاه معاویه در جنگ صفین، و آنگاه نیرنگ او برای ارجاع کردن اختلاف خود با علی به داوری حکمین و فریب خوردن حکم عراقیان (ابوموسی‌الاشعری) از حکم شامیان (عمرو بن العاص)، پدید آمد. بعدها خارجیان دارای مکتبی فکری و حقوقی شدند و عقاید خود را بر سه پایه استوار کردند:

اولاً: خلافت ابوبکر، عمر، عثمان و علی را (تازمانی که به داوری حکمین تن در نداده بود)، بر حق می‌دانستند و تأیید می‌کردند.

ثانیاً: جانشینی پیامبر و حکومت بر مسلمانان را صرفاً به انتخاب است می‌دانستند و برای ایشان فرقی نمی‌کرد که «امیر مؤمنان» از خاندان پیامبر باشد یا از دیگر قبایل عرب، سید قرشی باشد یا سیاه حبشی. پیروی از فرمان چنین اسیری که از طرف مردم برگزیده شده باشد،

تا هنگامی که از قوانین اسلامی منحرف نشود، واجب شمرده می شود و «امیرالمؤمنین» به طور مشروط مشمول اطیعوا الله و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم می گردد. در مذهب خوارج، برخلاف مذهب شیعه، هیچ جایی برای وراثت در کار حکومت نبود.

ثالثاً: خارجیان عزل کردن «امام جابر» (رهبر ستمکار) را نه تنها جایز بلکه شورش بر ضد او را واجب می شمردند. چنین به نظر می رسد که این اندیشه انقلابی در میان همه طوایف اسلامی مخصوص و منحصر خوارج بوده است.

پس از قضیه حکمین (که گویا خارجیان خود در مجبور کردن علی به پذیرفتن آن بی گناه نبودند) چون کار این داوری سخت به رسوایی کشید، خوارج بر علی اعتراض کردند که چرا جنگ با معاویه بپیداگر را (که بر او «واجب عینی» بود) رها کرده و حق حاکمیت خود را به ابوموسی و عمرو عاص سپرده است. حکمیت و حکومت ویژه خداست و او هم فرمان «جهاد» با معاویه را داده است. خوارج به این دلیل که علی جهاد با معاویه را (وگرچه موقتاً) ترک گفته است، وی را «کافر» شمردند و آنگاه این حکم را در باره معاویه و دیگر خلفای اموی تعمیم دادند.

شاید کافر شمردن معاویه، عبدالملک بن مروان، مروان بن الحکم و ولید بن عبدالملک کار آسانی بود، اما علی بن ابیطالب را با چندان سوابق درخشان از آغاز اسلام چگونه می شد کافر شمرد؟ خوارج مدت ها فکر کردند و آنگاه دستاویزی یافتند که خود به صورت مکتبی فکری در آمد و مسلمانان را از نظر موضعی که در برابر این مسأله می گرفتند، به چند دسته تقسیم کرد. این مسأله «ارتکاب کبایر» (= انجام دادن گناهان بزرگ) بود. خوارج به سراغ قرآن رفتند. موارد چندی که اصطلاح گناهان بزرگ در قرآن آمده است، تفاوتی را بین گناهان کوچک و بزرگ نشان می دهد و پرهیزکنندگان از آن را دارنده استیازی بزرگ می شمارد. این را از شیوه بیان قرآن به خوبی می توان فهمید. اما در قرآن یا احادیث پیامبر هیچ اشاره ای به اینکه انجام دهنده گناهان بزرگ «نامسلمان» است، نشده است. از طرفی ضرورت اقتضا می کرد که هر چه زودتر برای «کافر» شمردن علی محملی پیدا شود. بسیار خوب، راه چاره پیدا شد، چنین عمل می کنیم:

۱ - انجام دهنده گناه کبیره کافر است (معلوم نیست به چه دلیل؟)

۲ - جهاد با معاویه و امثال او واجب است و ترک آن یکی از بزرگترین گناهان کبیره (بر منکرش لعنت!).

۳ - علی جهاد با معاویه غاصب را ترک کرده و کار داوری میان مسلمانان را که تکلیف آن از جانب خداوند دانسته بوده، به حکمیت انسانها وا گذاشته است (گفتیم که علی هیچ لحظه ای جنگیدن با دشمنان مردم را رها نکرد و اگر آتش بسی برقرار شد گناه آن به گردن آخوندهای خوارج بود).

۴ - پس علی کافر است!
در جایی که بتوان علی را کافر شمرد، آیا خلفای اموی را (مثلاً ولید بن یزید بن -

۱. سوره نساء آیه ۵۸: از فرمان خدا و پیامبر و خداوندگارتان پیروی کنید.
۲. سوره نساء آیه ۲۵، سوره شوری آیه ۲۵، سوره نجم آیه ۲۳.

عبدالملک بن مروان که قرآن را آماج تیر ساخت و پاره پاره کرد^۱، نمی توان کافر مطلق دانست؟ بحث «کافر بودن مرتکب کبیره» بحث بیهوده‌ای بود که بدین ترتیب آغاز گردید. همین بحث یکی از سرچشمه‌های درگیری جدل میان مسلمانان شد، و تأثیری در تحول کلام اسلامی گذاشت. به هر حال خوارج از این رهگذر به سختی وارد کارزار با خلفای اموی شدند و روزگاری عیش ایشان را منقص می‌داشتند. اینان می‌گفتند: خلیفگان اموی نه تنها جانشین پیاسبر که حتی مسلمان هم نیستند و «جهاد» بر ضد ایشان مانند نبرد با هر فرمانروای کافری بر مسلمانان واجب است. هر کس نیز با ایشان همکاری کند یا از جنگیدن با ایشان دریغ ورزد، خارج از دین است و سزاوار گزشتن از دم شمشیر. در اینجا گروهی از فقهای اسلامی و یا وعاظ السلاطین که در برابر کافر خواندن علی بن ابیطالب، مهر خموشی بر لب زده بودند، به یاری امویان شتافتند. محدثان، راویان و مفسرانی که بر سر سفره رنگین بنی‌امیه می‌نشستند و از دست دادن آن خوان یغما را دریغ می‌دانستند، مجهز به انبوهی آیات و احادیث و روایات اسلامی، به مقابله با خوارج برخاستند و مکتبی پدید آوردند که به نام «مکتب ارجاء» معروف گردید و ایشان خود به عنوان «مرجئه» شناخته شدند. چیزی نگذشت که بیشتر آخوند های مسلمان جانب «مرجئه» را گرفتند. گویا نام ایشان از «ارجاء» به معنی امیدوار کردن گرفته شده (اگر این معنی در باب افعال آمده باشد)، بدین معنی که ایشان همه مسلمانان (مؤمن و فاسق) را به رحمت الهی امیدوار می‌سازند و هیچ کس را نوید نمی‌دارند زیرا نویدی از رحمت حق خود بزرگترین گناهان است^۲. ممکن است نیز نام ایشان از «ارجاء» به معنی «به تأخیر انداختن» گرفته شده باشد (که در این معنی در باب «افعال» استعمال شده است). مقصود این است که اینان کار هر کسی را به خدا وامی‌گذارند و داوری در باره او را به روز رستاخیز موکول می‌کنند. بر طبق این فلسفه حتی در باره معاویه با آن همه جنایت‌های هولناک، نباید به درستی سخن گفت و یا او را دشنام فرستاد یا حتی خرده بر کار او گرفت، زیرا «اسیر مؤمنان» است و جانشین پیاسبر اسلام و فرمانروای مسلمانان. وانگهی بنده را چه می‌رسد که بر کار بنده‌ای دیگر چشم بدوزد و او را محکوم کند، حال آنکه خداوند خودش «بر هر چیز تواناست» و حساب همه بندگان را در دست دارد. گویند یکی از همین گونه مردمان به نام «ربیع بن خثیم» که اکنون «خواجه» نام دارد و عامه فریب خورده مزارش را نماز می‌برند، وقتی جنگ میان علی و معاویه در گرفت (و او در صف یاران علی بود)، همراه احنف بن قیس و چهار صد تن دیگر از رزم‌کناره گرفتند و به اطراف و اکناف پراکندند زیرا ریخته شدن خون مسلمان بر دست مسلمان را نمی‌پسندیدند و از میان علی و معاویه جانب «حق» را نمی‌شناختند^۳. روحیه‌ای که اکنون به طور درست بر مغز و اندیشه آخوندهای مسلمان مسلط است. باری گویند چون ربیع بن خثیم ماجرای کشتار جمعی حسین و یارانش را شنید سر به آسمان برآورد و گفت «بار خدایا ای آفریننده آسمانها و زمین و ای داننده پنهان و آشکارا! تو خود به روز شمار در باره ناسازگاریهای بندگان داوری خواهی فرمود» (آیه ۷۷ از سوره زمر)^۴.

۱. تسمه‌المنتهی، ص ۹۱.

۲. «از رحمت خدا نوید مباحثه که نویدی از رحمت خداوند جز کافران را نشاید.» سوره یوسف آیه ۸۷.

۳. مجمع البحرین ذیل کلمه رب ع.

کتابهای مرجیان صدر اسلام مالا مال از یزاده‌ها و اشکالهای «جزئی» است که در کار همه رهبران صدر اول اسلام بوده است: ابوبکر، عمر، عثمان، علی... و معاویه. عثمان «مقدار اندکی از فضولات اموال» بیت‌المال مسلمانان را «که متعلق به هیچ فرد خاصی نبود» در جیب مبارک خود فرو ریخت، یا اینکه نزدیکان و بستگان خود را به همه کارهای حساس گماشت، یا اینکه آدم زبان‌درازی مانند ابوذر را تبعید کرد، یا اینکه عمار بن یاسر، نزدیک‌ترین دوست محمد را فقط «با پنج تازیانه» بزد، و یا حکم بن ابی العاص رانده پیامبر و دشمن مسلمانان را از تبعیدگاه باز آورد و نیک بنواخت (که او هم «شاید توبه کرده» و از جانب خدا که فقط او حق داوری در این باره را دارد، «بخشوده شده باشد») که با فرض توبه کردن و بخشوده شدن حکم بن ابی العاص «همه زمین‌های دنیا و همه شهرها به اتفاق نظر همه پیروان اسلام بر او مباح می‌شود» و بدین ترتیب این گناهان جزئی «هیچ کدام ریختن خون عثمان را مباح نمی‌کنند.» وانگهی مگر علی بیگناه بود؟ او نخست از بیعت کردن با ابوبکر امتناع ورزید و آنگاه پس از شش ماه با وی بیعت کرد. به هر حال «یکی از دو کارش اشتباه بود. یا بیعت نکردن اولی و یا بیعت کردن بعدی.» از آن گذشته، علی از کشتن قاتلان عثمان امتناع ورزید «شاید به این بهانه که چندین کس را نمی‌توان به خون یک تن کشت» ولی بعداً در باره قاتلان دوست خود عبدالله بن خباب بن الارت که خارجیان وی را بازن و بچه‌اش بر لب جویبار نهر روان سر بریده بودند، سختگیری را به نهایت رسانید و گفت: به خدا اگر همه مردم روی زمین به کشتن او اقرار کنند و بتوانم همه را از دم شمشیر بگذرانم، یک لحظه در این کار درنگ نخواهم کرد، و بدین سان نشان داد که چندین و چند کس را می‌توان به خون یک تن کشت. در باره بیعت نکردن معاویه با علی نیز می‌توان گفت که او مرتکب جنایتی نشد زیرا به جز معاویه «بیش از یکصد هزار مسلمان دیگر در شام و عراق و مصر و حجاز» بیعت علی را گردن نهادند و معاویه هم یکی از ایشان بود. به همین سان، ابوبکر و عمر و حتی خود پیغمبر هم اشتباهاتی داشتند ولی بسیار ناچیزتر و کوچک‌تر و کدام بنده است که در برابر خدا گناهکار و سرافکننده نباشد؟

اینها همه مطالبی است که تقریباً بی‌کم و کاست از «ابن حزم» نقل شده و او همه را به «عامه مسلمین» منسوب می‌دارد. از همه این مطالب برمی‌آید که مسلمان باید چشم و دل پاک باشد، بدبینی و بدگمانی را به دل خود راه ندهد، در باره هیچ مسلمانی بدنگوید و بد نشنود، و همه را لایق رحمت الهی بداند و کار هر کس از خوب و بد را به خدا واگذارد و خود هیچ واکنشی نشان ندهد و در برابر هر پیشامدی «تسلیم محض» باشد و از فرمان خدا و پیامبر و «اولی الامر» بی‌چون و چرا پیروی کند.

بدین سان، سرچینه در آن دوران آشفتگی سیاسی که پس از چیرگی بنی‌امیه عارض جامعه اسلامی شده بود، نخستین کسانی بودند که آشفتگی فکری مسلمانان را هرچه بیشتر کردند. البته هریک از مکتب‌های فکری آن زمان از خوارج و سرچینه‌گرفته تا باطنیه و اشعریه و معتزله و شیعیان، خود به چندین شعبه تقسیم شده بودند و هریک از دانشمندان ایشان در

۱. ابن حزم، الفصل فی الملل و الاواء و النحل ج ۴، ص ۱۵۲-۱۵۵. مشخص کردن برخی عبارات به وسیله گیومه از نگارنده است و اغلب عین گفته‌های وی است.

بارۀ مسائل کلامی نظری خاص به خود ابراز می‌داشتند که بسته به بهره شخص وی از آشتگی فکری زمان، بی‌می که از طرد و تحریم توده مردم داشت، مقدار نعمتی که از دستگاههای حاکم می‌برد و احیاناً اندک مایه علم و ایمانی که داشت، فرق می‌کرد.

قدریان

جدل بیهوده‌ای که بر سر «انجام دادن گناهان بزرگ» در گرفته بود، کم‌کم کار را به یک بحث فلسفی جدی و بسیار قدیمی کشاند: آیا انسان به سبیل خود بدی کند؟ آیا اختیاری در کار هست یا سراسر جبر است و قهر؟ مخصوصاً با قدرت مطلق و نامحدودی که دین اسلام برای ذات باری تعالی در نظر گرفته، آیا جایی برای آزادی و اختیار می‌ماند؟ بحث «جبر و اختیار». بحثی که از پگاه تاریخ تا کنون اندیشه همه فیلسوفان و اندیشمندان و رهبران سیاسی و دینی را گرفتار خود کرده و همگی کوشیده‌اند به گونه‌ای از این تنگنا بگذرند و از شر این پیچیده‌ترین شکل فکری بشر خلاص شوند. از نگرش در آیات قرآن می‌توان فهمید که این مسأله در زمان پیامبر هم اندیشه مسلمانان را کم و بیش مشغول می‌داشته و در جدل‌های لفظی میان پیامبر و یهودیان و مسیحیان مطرح می‌شده است. ولی بر اساس آیات قرآنی نمی‌توان در این مورد نظر قاطعی برگزید و موقعیت استواری در پیش گرفت. بسیاری از آیات قرآن، کارهای انسان را از پیش مقدر و معلوم می‌داند و بسیاری دیگر او را آزاد و مختار و مسئول کارهای خود می‌شناسد. بیشتر هم در این باره سخن گفتیم و در اینجا باز به چند آیه از هر دو دسته اشاره می‌کنیم. دسته اول آیه‌های مربوط به سبب بودن انسان است:

۱ - شما نمی‌خواهید مگر آنچه را که خدا بخواهد (سوره تکویر آیه ۲۹).

۲ - خدای تو هر چه بخواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند و ایشان را هیچ‌گزینشی نیست

(سوره قصص آیه ۶۸).

۳ - به ما هیچ نرسد جز آنچه خدا نوشته است (سوره توبه آیه ۵۱).

۴ - بگو من سود و زیان خود را هیچ در دست ندارم مگر اینکه خدا بخواهد (سوره

یونس آیه ۴۹).

دسته دوم آیه‌های مربوط به آزاد و مسئول بودن انسان است:

۱ - هر که بخواهد ایمان آورد و هر که بخواهد ناسپاس گردد (سوره کف آیه ۲۹).

۲ - در کار دین هیچ اجباری نیست، راه راست از راه نادرست باز نموده و آشکار است

(بقره: ۲۰۷).

۳ - ما انسان را راهنمایی کردیم، یا سپاسگزار است و یا ناسپاس (دهر: ۳).

۴ - آنچه خوبی به تو رسد از خداست و آنچه بدی، از خودت (نساء: ۷۹).

۵ - هر کس کار نیک انجام دهد برای خودش و هر که بدی کند به زیان خود کرده

است (نصرت: ۴۶).

۶ - برای شما از سوی خدا بینش‌هایی فراهم آمده است. هر که بر راه بینایی رود

به سود خود رفته و هر که بر کوری زند به زیان خود گام زده است (انعام: ۱۰۴).

۷ - خداوند کار هیچ‌کس را دگرگون نمی‌کند، مگر اینکه خود دگرگون شوند (رعد: ۱۱).

این را باید یادآوری کرد که سوره‌های مدنی قرآن بیشتر حکایت از مقدر بودن کارهای آدمی دارد و سوره‌های مکی از آزاد بودن وی. این مسأله که زندگی و کارهای هر فرد آدمی را خداوند از پیش معین کرده است، سلاح عقیدتی مناسبی در دست جنگجویان اسلامی (مخصوصاً در قرن‌های اولیه اسلام) بود. جنگاور مسلمان باور داشت که در روز نبرد می‌تواند هرخطری را با آغوش باز استقبال کند زیرا از دو حال بیرون نخواهد بود. یا کشته شدن در آن روز جزو سرلشکر او هست یا نیست. اگر در سرلشکر او هست چه با خطر درگیر شود چه نشود کشته خواهد شد و اگر در سرلشکرش نیست چه در کام خطر برود و چه نرود تندرست خواهد زیست. گویند علی بن ابیطالب دو بیت به این مضمون بر زره خود نوشته بود:

در کدام یک از این دو روز از مرگ بگریزم،

روزی که قرار است کشته شوم یا روزی که قرار نیست؟

در آن روز که می‌باید کشته شوم گریختن بی‌فایده است و در آن روز که نوشته نیست،

بیهوده.

در قرآن نیز آیه‌ای بسیار نزدیک به همین مضمون هست:

می‌گویند اگر کار در دست ما می‌بود، در اینجا کشته نمی‌شدیم. بگو اگر در خانه هاتان نیز می‌بودید آنان که کشته شدن برایشان نوشته شده است، با پای خود به کشتن‌گاه می‌شتافتند.^۱

از این باور دینی که قدرت و جسارت را در دل مجاهدان اسلامی برمی‌انگیخت، خلفای اسوی و فقهای نعمت پرورده ایشان اصل اعتقاد به قضا و قدر و فاتالیزم را بیرون کشیدند و چنین نتیجه گرفتند که سرلشکر همه مردم و حکومت فرمانروایان ایشان نیز قبلاً بر اساس مصالحی که از دید آدمیان پنهان است، مقدر و محتوم گردیده و جز تن سپردن و تسلیم شدن در برابر آن هیچ راه چاره‌ای نیست. بسیاری بینیم که علمای دینی هنگام نوشتن تاریخ نیز هرگاه به فجایع تأسفانگیز می‌رسند و پیشامدهای تلخ و ناگوار را تشریح می‌کنند، بیدرتنگ این آیه را در پایان سخن خود می‌آورند تا خوانندگان را معلوم شود که بر جریان‌ها و رویدادهای زشت و دردآور تاریخ نیز نباید چندان تأسف خورد زیرا هر چیزی بر طبق مصلحتی بسیار عالی از سوی خداوند مقدر شده است: ليقضى الله اسرار كان مفعولاً^۲. «بدین سبب بود که خلفای اسلامی و مخصوصاً امویان چنان سرسختانه اصل تقدیر را گرفته رهانمی‌کردند»^۳. در برابر این پندار، گروهی از مسلمانان که حدود سال ۸ هجری یا اندکی پیش از آن پیدا شدند، مایل به آزادی اراده آدمی و مسئولیت او بودند. طرفداران این مکتب را «قدریه» می‌گفتند. اینان می‌گفتند که انسان در انجام کارهای خود آزاد و مسئول و برکار برد اراده خود «قادر» است. «قدر» در نظر ایشان این معنی را داشت و نام «قدری» از اینجا برایشان نهاده شده بود. قدریان می‌گفتند: بهشت و جهنم و اصولاً مسئولیت انسان در برابر خدا تنها با فرض «سختار» بودن انسان درست درسی‌آید نه با سبب بودن وی و مقهور بودن اراده‌اش در برابر خواست خداوند. حتی فرستادن پیامبران و پدید آوردن دین‌های الهی نیز در صورتی درست است که انسان بتواند با خواست خود، کارهایی را انجام بدهد یا ندهد زیرا معقول نیست که خداوند

۱. سوره آل عمران آیه ۱۴۸. ۲. سوره انفال آیه ۴۳ و ۴۶. ۳. اسلام در ایران ص ۲۱۴.

انسان را به کاری دستور دهد یا از انجام کاری باز دارد و آنگاه از او سلب اراده کند و نیروی انجام دادن یا ترک کردن کار را از او بگیرد. اگر انسان در انجام دادن کارهای خود مجبور شده است، سألۀ ثواب و عقاب (= پاداش و کیفر) که بارهادر قرآن صریحاً راجع به آن سخن گفته ندارد» چرا برای «راهنمایی» وی پیامبر می فرستد و بر زبان پیامبرانش برای وی سخن از بهشت و دوزخ به میان می آورد؟ از طرفی، عقیده به جبر و فاتالیزم با «عدالت» خدا هم ناسازگار است زیرا اولاً خدا نمی تواند منشأ کارهای بد آدمی باشد و ثانیاً ممکن نیست با وجود صفت «عدل»، بندگان را به کاری اسر و در عین حال از ایشان سلب اراده کند.

گویا نخستین کسی که در میان مسلمانان راجع به «قدر» سخن گفت، معبد بن عبد الله بن-علیم جهنی بصری بود. پیداست کسی که انسان را آزاد و مسئول بداند در برابر بیداد زمانه دست نمایندۀ امویان، حجاج بن یوسف ثقفی «به گونه گونه شکنجه های گران عذاب شد» و آنگاه به قتل رسید. برخی نیز می گویند عبدالملک مروان شخصاً به سال ۸۰ هجری او را در دمشق بردار کرد. حسن بصری در باره این مرد می گفت: «از معبد پرهیزید که گمراه و گمراه کننده است.» ولی عقاید معاصرانش راجع به او چیز دیگری بود و گفته حسن بصری را منعکس نمی کرد. ذہبی نیز راجع به او بی طرفانه قضاوت می کند و می گوید:

«معبد جهنی، تابعی است و راستگو. ولی سنت بدی از خود به جای نهاد و نخستین کس بود که در باره قدر سخن گفت»^۱.

از این «تابعی راستگو» بود که غیلان بن مسلم دمشقی، شاگرد حسن بن محمد بن حنفیه، مذهب «قدری» را فراگرفت.^۲ حسن در باره این شاگرد خود، به هنگام حج می گفت: بدین مرد بنگرید، او حجت خدا بر مردم شام است ولی این مرد را به زودی خواهند کشت. غیلان دمشقی در خلافت هشام بن عبدالملک مروان و هم به دستور او کشته شد. خلافت هشام از سال ۱۰۵ تا ۱۳۵ هجری بود و بنابراین غیلان دمشقی در یکی از این سال ها کشته شده است. غیلان دمشقی «از نظر دانش و پارسایی و دعوت به خدا و توحید و عدالت یگانه زمان خود بود»^۳.

در باره انگیزه کشتن او گفته اند که عمر بن عبدالعزیز (خلیفه اموی از سال ۹۹ تا ۱۰۱ هجری) «غیلان را بخواند و گفت: مرا در کار خلافت یاری کن. غیلان گفت: مرا بر فروش خزاین و رد مظالم بگمار. عمر وی را بر آن کارگماشت. او خزانه ها و مظلومه ها می فروخت و فریاد می کرد: بشتابید برای خرید کالاهای خائنان! بشتابید برای خرید کالاهای پیدادگران! بشتابید برای خرید کالاهای کسانی که بر خلاف سنت و سیرت پیامبر برامت او فرمان راندند! از میان چیزهایی که غیلان فروخت مقداری جوراب خز بود که بهای آن به ۳۰ هزار درم رسید و مقداری از آن زده شده بود، پس غیلان گفت: مرا از دشنامباران کردن کسانی که گمان می برند اینان رهبران درستکار بوده اند، معذور بدارید، این جورابها پوسیده شده است و مردم از گرسنگی می میرند...»

۲. میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۴۱.
۴. مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۳.

۱. مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۶.
۳. مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۲.

«در این هنگام هشام بن عبدالملک بر او بگذشت و گفت: می بینم که این مرد مرا و پدران مرا عیب می گوید. به خدا سوگند اگر بر او دست یابم دست و پایش را خواهم برید.»
«چون هشام بر سرکار آمد، غیلان و دوستش صالح به ارمینیه شدند. هشام به جستجوی ایشان فرستاد و چون ایشان را بچستند و باز آوردند، زمانی دراز ایشان را زندانی کرد. آنگاه از زندان برآورد و دست‌ها و پاهای ایشان برید و به غیلان گفت: بنگر که خدا با توجه کرد؟ غیلان گفت: نفرین خدا بر آنکه با من چنین کرد.»

«در این هنگام صالح آب خواست. یکی از حاضران گفت: شما را آب نمی‌دهیم تا از «زقوم» جهنم بنوشید. غیلان به صالح گفت: اینان می‌پندارند ما را آب نباید داد تا از زقوم دوزخ بچشیم. سوگند می‌خورم اگر آنچه می‌گویند راست باشد، دردی که هم اکنون می‌چشیم در برابر عذاب الهی اندک است و اگر آنچه می‌گویند دروغ باشد، آنچه اکنون می‌کشیم در برابر رحمت الهی که ساعتی دیگر بدان خواهیم رسید، سخت ناچیز است، پس ترا شکیبایی باید یا صالح!»

«آنگاه صالح بمرد و غیلان بر وی نماز خواند. پس رویه مردم کرد و گفت: خدا بنی‌امیه را نابود کند که چه حقه‌ها را پایمال کردند و چه باطلها که برانگیختند و چه سفلگان و فرومایگان را که عزت بخشیدند و چه عزیزان را که به خواری نشانند...» «به هشام گفتند: دست و پای او بریدی و زبانش را برید! او مردم را گریاند و از آنچه بی‌خبر بودند آگاه کرد. هشام کس فرستاد تا زبانش بریدند و او را خاموش کردند تا جانش بر آمد؛ رحمت خدا بر وی باد! برای اینکه قتل غیلان جنبه «شرعی» داشته باشد نخست در محضر هشام و یکی از حجج اسلام او را محاکمه کردند و پس از آنکه «بیدینی» وی آشکار شد «قتل او را به طور ضمنی گرفتند و به تفصیلی که گفته شد او را از میان برداشتند».

«... هشام از میمون بن سهران خواست که حاضر شود و با او [غیلان] سخن گوید. میمون به او گفت: پیرس! غیلان گفت: آیا این خواست خداست که بندگان گناه کنند؟ میمون گفت: آیا برخلاف خواسته خداست که گناه انجام می‌شود؟ پس (غیلان) خاموش شد. هشام گفت: پاسخ بگوی، ولی غیلان چیزی نگفت. هشام گفت: خدا مرا نبخشد اگر بر تو ببخشایم. آنگاه فرمان داد که دست و پایش ببرند»^۱.

ولی تنها دشنه جلا دادن برای بریدن زبان و دست و پای مخالفان کافی نبود. باید حدیث و کلام اسلامی نیز علیه ایشان تجهیز می‌شد تا داغ باطل «لامذهبی» به‌طور برجسته بر پیشانی‌شان آشکار شود و مردم از ایشان رسیده شوند. بدین سان نخست حدیثی ساختند از زبان پیغمبر که «القدریة مجوسی هذه الامة: قدریان مجوسان این امتند.» این حدیث بسیار کارگر بود. در میان مسلمانان که عقیده به یگانگی خداوند اساسی‌ترین اصل است و حتی اقرار زبانی به توحید مایه رستگاری می‌شود^۲ و «خداوند شرک شدن را نمی‌بخشد و نی از آن گذشته دیگر گناهان را می‌آمرزد»^۳، اتهام شرک و مجوسیگری (= دوگانه‌پرستی) برای خرد کردن طرف از هر تهمت دیگری برنده‌تر می‌بود.

۲. تاریخ الامم والنزک، ج ۵، ص ۵۱۶.
۳. سورة نساء آیه ۵۱ و ۱۱۶.

۱. العنبة والامل، ص ۲۵-۲۶.
۲. قولولاولالاله الاالله تفلحو!

آنکه نوبت به فقها و متکلمان رسید که برای توجیه آن حدیث مجعول دستاویزی بتراشند: راست است، قدریان آدمی را در انجام دادن یا ندادن فلان کار آزاد و مختار می دانند. پس به عقیده ایشان، آدمی آفریننده کارهای خویش یا «خالق الافعال» است و چون چنین باشد، پس قدریه در برابر خداوند که آفریدگار مطلق است، آفریننده دیگری قرار می دهند که فرد آدمی یا گونه ای «خدای دوم» است. بنابراین قدریان مانند مجوسان و زرتشتیان دوگانه پرست و «شُرک» هستند.

این یورش همه جانبه بر قدریان از کجا سرچشمه می گرفت؟ از آنجا که «اصل لا یتغیر تقدیر ازلی مستلزم اطاعت کورکورانه از خلقای اسوی بود، به این معنی که چون همه کارها و پیشامدهای تاریخی را خداوند قبلاً معین کرده، پس حکومت امویان نیز از پیش معین و مقدر شده است و در برابر آن مقاومت نباید کرد. بدین سبب طرفداران مکتب «جبر» یا تقدیر ازلی، هواخواه وفادار امویان شمرده می شدند و برعکس قدریان و پیروان برخی از فرقه های شیعه در نهضت های ضد اسوی شرکت می جستند»^۱.

قدریان در برابر تهمت دوگانه پرستی مخالفان بدین گونه از خود دفاع می کردند که: خداوند از همان روز ازل آدمی را به خواست خود، با اراده آزاد آفریده چنان که به هنگام روبرو شدن با یک کار بتواند هر یک از دو طرف کار (انجام دادن یا ترک کردن آن) را برگزیند و بدین سان آدمی «گزیننده» کارهای خویش است نه «آفریننده» آن. به همین جهت در سخن های قدریان تعبیر «حسن اختیار» یا «سوء اختیار» سخت رایج است.

تعالیم قدریان را بعدها معتزلان بسط دادند و مفصل تر و مستدل تر ساختند. قدریه اندک اندک با معتزله توأم شدند و لقب «قدری مذهب» به معتزلیها نیز داده شد.

معتزله

مکتب معتزلی که بعدها به صورتی دشنام مانند، «قدری» خوانده شد، تا اندازه ای زیر تأثیر اندیشه های غیلان دشتی بود زیرا واصل بن عطا بنیانگذار این مکتب اندیشه «قدر» یعنی آزادی اراده انسانی را از وی گرفت^۱. واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ ه.ق.) در مدینه به دنیا آمد و بعد به بصره رفت و در مجلس درس حسن بصری (۲۲-۱۱۰ ه.ق.) حاضر شد. درباره این حسن بصری باید تحقیق بسیار ژرفی به عمل آید زیرا اولاً از نظر فکری در جهان اسلام تأثیر بسیار داشت و در زمان خود از نام و آوازه درخور توجهی برخوردار بود و ثانیاً از مطالعه مجموعه حالات و گفته ها و کارهای او می توان سکوتی حاکی از رضایت در برابر «قدرت مسلط زمانه» را که تقریباً همواره از ویژگیهای اصلی عرفان و عرفای اسلامی بوده است، باز خواند.

به هر حال، واصل بن عطا و دوستش عمرو بن عبید، مردم را «به مذهب قدریان بنا برگشته معبد جهنی خواندند و در این هنگام بود که مردم در باره واصل گفتند: او علاوه بر کافر بودن، قدری نیز هست. و این مثل در باره هر بددین قدری رایج گشت»^۲.

ولی علت اصلی جدانشدن واصل بن عطا از جلسه درس حسن بصری بحث بر سر انجام

۱. اسلام در ایران، ص ۲۱۶. ۲. مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۲. ۳. الفرق بین الفرق، ص ۱۱۹.

دهنده گناهان کبیره بود که خارجیان وی را کافر می‌دانستند و عامه مسلمانان از صحابه و تابعین، فاسق می‌شمردند و می‌گفتند انجام دادن گناه کبیره نام اسلام و ایمان را از روی وی بر نمی‌دارد و او به هر تقدیر یکی از مسلمانان است و برادر دینی ایشان. واصل بن عطا گفت که انجام دهنده کبیره نه کافر است و نه مؤمن بلکه جایگاهی دارد میان این دو و منزلتی دارد بین - المنزلتین. «وقتی حسن بصری از بدعت واصل بن عطا آگاه شد و دانست که عقیده او در این باره با عقاید پیشینیان مخالف است، او را از مجلس درس خود براند و او همراه شریکش در گمراهی، عمرو بن عبید، به ستونی از ستونهای مسجد بصره پناه برد و از درس حسن بصری کناره‌گرفت (= اعتزال جست) و خود به تدریس پرداخت، مانند برده‌ای که از کنیزکی فریادرسی بخواهد. در این هنگام بود که مردم گفتند: واصل و عمرو بن عبید از گفته است اعتزال جسته کناره‌گرفته‌اند. پیروان ایشان بدین مناسبت «معتزله» خوانده شدند.»

«... معتزلان رفته رفته از خود الهیات کاملی پدید آوردند. اینان نماینده مکتب الهیات عقلی (راسیونالیسم) بودند. گرچه برخی از علمای مذاهب «یرحقی» نیز کوشیدند که استنتاجهای عقلی را به کار بندند، ولی کار ایشان محدود و منحصر به مسائل حقوقی بود. معتزله نخستین متکلمان اسلام بودند که نه تنها به میزان نسبتاً گسترده‌ای، اسلوب توجیه و توضیح مسائل دینی را به استنتاجهای عقلی و منطقی به کار بستند، بلکه تا حدی از فلاسفه باستانی یونان نیز متأثر بودند.

«در نیمه دوم و سراسر قرن سوم هجری (دوران حکومت منصور و جانشینان وی) در قلمرو خلافت کتابهای علمی و فلسفی بسیاری به زبان عربی ترجمه شد. دانشمندان معتزلی در قرن سوم هجری، به ویژه عمرو بن بحر جاحظ، تعالیم معتزله را به صورت مدرن و منتظمی در آوردند. مکتب معتزله مکتب الهیات مبتنی بر استنتاجهای عقلی بود، یعنی می‌کوشید بر عقل و فلسفه تکیه کند. معتزلان حتی نظریه «اتمیسیم» را پذیرفتند و گفتند زمان و مکان نتیجه ترکیب ذراتند. مکتب اعتزال مکتبی عقلانی بود و هرگونه اعتقاد عرفانی و امکان شناخت خداوند از راه اشراق یا حس باطنی یا از راه دل و الهام و نیز امکان دست یافتن بی واسطه آدمی به خداوند را رد می‌کرد. معتزلان پیروی کورکورانه از ظواهر احادیث را (که حنبلیان و ظاهریان و جز ایشان بدان گرایش داشتند) رد می‌کردند. اینان گرچه قرآن را سرچشمه حقایق دینی می‌دانستند ولی تعبیر آزادانه یا «تأویل» آیات قرآن را [تا حدی] جایز می‌شمردند.

«با این همه، اگر گمان بریم که معتزلان گونه‌ای از آزاداندیشان و یا نمایندگان جهان بینی نوین علمی و فلسفی بوده‌اند، راه خطا پیموده‌ایم. اینان عقل را در برابر ایمان و دانش را در برابر دین قرار ندادند. اگر معتزلان از شیوه‌ها و اصطلاح‌ها و نتیجه‌گیریهای منطقی و فلسفه ارسطو استفاده کردند، تنها بدان منظور بود که مقررات اصلی دین اسلام را آن چنان که خود درک می‌کردند، مستدل و استوار سازند. بنابراین شیوه عقلی یا راسیونالیسم معتزلان محدود به حدود معینی بود و منطقی و فلسفه در آن به خدمت الهیات درآمده بودند.»

معتزلان که لااقل نزدیک دو قرن، در میان خود بهترین ادیبان و سخنوران را داشتند،

توانستند به یاری قلم و بیان اصول اعتقادی خویش در جامعه اسلامی گسترش دهند و دیگر مکتب‌های کلامی را تحت الشعاع خود سازند. پنج اصل معروف اعتزالی را همه به خوبی می‌دانیم:

۱ - توحید: در اصطلاح متکلمان عبارت است از علم و اقرار به یگانگی خداوند به این معنی که انسان بداند خداوند واحد است و هیچ کس در صفاتی که سزاوار اوست، نقیاً و اثباتاً با وی شریک نیست. برطبق اصل توحید، معتزلان تشبیه و رؤیت خداوند را که از ظاهر آیات قرآن برمی‌آید، رد می‌کردند و آیات مربوط به این دو را به گونه‌ای که مطابق توحید باشد، تفسیر و تأویل می‌کردند. رد صفات زاید بر ذات نیز از مباحثی است که به صورت ابتدایی توسط معتزله طرح و هم به وسیله ایشان تکمیل شد. تعبیر دیگری از این مطلب این است که همه صفات کمالیه خداوند را عین ذات او بدانیم.

۲ - عدل: در اصطلاح متکلمان معتزلی عبارت از این است که همه کارهای خداوند نیکوست و خدا هیچ کار بدی انجام نمی‌دهد و به آنچه بر خود فرض شمرده است اخلال نمی‌رساند. به عبارت دیگر، به گفته معتزله، اگر انسان همه کارها و پدیده‌ها و آفریدگان این جهان را از نظر بگذراند و عقل محض را در این نگرش داور خویش داشته باشد، خواهد دید که «خطا بر قلم صنع»^۱ نرفته و در هر چیزی و هر کاری حکمتی نهفته است. زشتی و زیبایی عقلانی (به گفته معتزله «حسن و قبح عقلی») ملاک هر کاری است که از خداوند صادر می‌شود بدین معنی که از وی جز زیبای محض صادر نمی‌شود و او جز کار زشت را کیفر نمی‌دهد. از این مطلب اخیر بود که معتزلان اصل آزاد و مسئول بودن انسان را نتیجه می‌گرفتند.

۳ - وعد و وعید: مقصود از وعد و وعید این است که (از باب آنچه بعداً قاعده «لطف» نام گرفت) بر خداوند واجب است که بندگان خود را به هر چه ایشان را به وی نزدیک می‌کند، دستور دهد و برای آن نوید پاداش دهد و از هر چه ایشان را از وی دور می‌کند، باز دارد و وعده کیفر دهد «تا هر کس هلاک می‌شود از روی دلیلی هلاک شود و هر که راه زندگی در پیش می‌گیرد، از روی دلیلی زندگی را برگزیده باشد»^۲ و بدین سان اصل وعد و وعید تا اندازه‌ای دنبال اصل «عدالت» است.

۴ - المنزلة بین المنزلتین: یعنی اعتقاد به اینکه انجام دهنده گناهان بزرگ نه مسلمان است و نه کافر بلکه تا وقتی از کرده خود پشیمان نشده و بر طبق شرایط مخصوص، توبه نکرده است، در مقاسی میان کفر و اسلام قرار دارد.

۵ - اسر به معروف و نهی از منکر: مقصود این است افراد جامعه اسلامی دستورهای اسلام را اجرا کنند و بر اجرای آن توسط دیگران نظارت داشته باشند زیرا در این باره آیات و روایات بسیاری آمده و از جمله پیغمبر اسلام گفته است: چشمی که معصیت خدا را می‌بیند، نباید برهم گذارده شود مگر هنگامی که آن معصیت را دگرگون کند.

در صفحات ۲۱ و ۲۰ دو جدول از معتزله بصره و بغداد آورده می‌شود. این جدولها توزیع زمانی و مکانی معتزلان و گسترش این مکتب فکری در جامعه اسلامی و در تاریخ اسلام را نشان می‌دهد.^۳

۱. شیخ ماگفت خطا بر قلم صنع نرفت...

۲. سوره انفال، آیه ۴۲.

۳. ماخذ جدولها: مذاهب الاسلامیین ج ۱ ص ۴۵ و ۴۶.

اکنون - مختصراً - بنگریم که دنباله کار معتزله در تاریخ به کجا انجامید .
 در دورانی که عباسیان، نهضتی علیه امویان به راه انداخته بودند، معتزلان به سوی آل عباس گرایش داشتند. نخستین خلفای عباسی گرچه پیرو مکتب معتزلی نبودند، ولی مانند خاندان اسیه به تعقیب و آزار معتزلان نمی پرداختند و اینان پیش از آنکه ارکان دولت عباسی در همه جا استوار گردد، توانستند مانند شیعیان - از این فترت سود ببرند و مکتب‌هایی در بصره و بغداد و پس از آن، در کوفه، شیراز، نیشابور، دمشق، فسطاط مصر، و شهرهای اسپانیای عربی برپای کنند و به نشر و تبلیغ اندیشه‌های خود پردازند. فعالیت وسیعی که در زمینه ترجمه کتابهای علمی و فلسفی از زبانهای یونانی و سریانی به عمل می‌آمد نیز به سود معتزلان بود زیرا در نتیجه این کار مسائل نوینی طرح شد که روحانیان پیشین توانایی پاسخ دادن به آنها را نداشتند. ولی معتزلان به پاسخگویی مطالب گفته شده پرداختند و فعالیت خویش را نه تنها در زمینه فقه و الهیات بلکه در فلسفه و علوم دقیقه نیز گسترش دادند .

در عصر خلافت مأمون بر اثر اوج گرفتن جنبش‌های سردسی در جامعه اسلامی - زیر پرچم خارجیان و شیعیان و خرمدینان - چنین صلاح دانسته شد که مذهبی واحد و «استاندارد شده» در سراسر زمین‌های اسلامی با قدرت تمام استقرار یابد و از آن پس آیین رسمی دولتی باشد. بدین سبب نهضت معتزلی پیش افتاد و نیروی خلیفه را پشتوانه خود ساخت. گذشته از این خواست سیاسی که استوار شدن آیین یگانه دولتی را ایجاد می‌کرد، گرایش که معتزلان به علم و فلسفه داشتند، زمینه مساعدی برای افکار ایشان در میان مردم بود و با «وضع زمان» سازش بیشتری داشت زیرا فقیهان و محدثان مسلمان چنان در مسائل پیش پا افتاده فقهی و جدل‌های مبتذل و پوچ حقوقی غرق شده بودند که هیچ فرصتی برای رسیدگی به جنبه‌های ایده‌ئولوژیک آن پرداختن به «اصول عقاید» نداشتند. در سال ۲۱۳ هجری مذهب معتزلی کاملاً چیره شد و در سال ۲۱۸ مسأله «سجنه» [= آزمایش] پیش آمد. مسأله «سجنه» اوج کشمکش‌های مربوط به «خلق قرآن» بود. چون معتزله صفات خدا را عین ذات او می‌دانستند و برای او صفتی زاید بر ذات قائل نبودند و بدین ترتیب می‌کوشیدند هرگونه قدیمی به جز خدای را انکار کنند، قرآن را «مخلوق» [= آفریده شده و تازه پدید آمده] دانستند و عقیده به مخلوق نبودن قرآن را همپایه کفر و شرک شمردند. بدین سان به دنبال پیش آمدن «سجنه» که چیزی مانند محکمه‌های تفتیش عقاید قرون وسطای اروپا بود، هرکس «خلق قرآن» را نمی‌پذیرفت، مورد تعقیب و آزار قرار می‌گرفت. احمد بن حنبل بنیانگذار حنبلیان و دیگر ظاهر پرستان، نفی و تعقیب شدند. در زمان مأمون که از سال ۱۹۸ تا ۲۱۸ هجری خلافت کرد و در روزگار جانشین وی معتصم که از ۲۱۸ تا ۲۲۸ هجری حکومت راند، اعمال فشار شدید بر مخالفان معتزله جاری بود و واثق بالله نیز که بیش از چهار سال (۲۲۸-۲۳۲) مجال نداشت، سیاست آن دو را دنبال کرد. ولی باروی کار آمدن متوکل کشتیبان را سیاستی دگر آمد و اوضاع یکباره به زیان علم و فلسفه واژگون شد و دوران ظاهری پرستی و خشکی و تعصب فرا رسید. علت این بود که فشارهای قبلی مردم را سخت ناراضی کرده بود و از آن گذشته، و از طرف دیگر، جمود فکری و ظاهری پرستی و پیشرفت ستیزی فقیهان و محدثان و در نتیجه مقاومت هولناک ایشان در برابر هرگونه بحث و گفتگوی منطقی نه چندان عمیق بود که حتی به تصور آدمهای زیرکی مانند مأمون بیاید. این

معتز لان بصره
حسن بصری

طبقه چهارم

واصل بن عطاء (۵۱۳۱)

عمر و بن عبید (۵۱۳۳)

طبقه پنجم

عثمان طویل

حفص بن سالم

حسن بن زکوان

خالد بن صفوان (۵۱۳۳)

ابراهیم بن یحیی مدنی

طبقه ششم

ابو هدیل (۵۲۳۵)

ابو بکر اصم

معتز بن عباد (۵۲۲۰)

نظام (۲۳۱)

شعاع (۲۳۳)
اسواری (۲۰۰)

فوطی (۲۱۸)

بشر بن مقفر (۲۱۵)
مؤسس خانه بنیاد

طبقه هفتم

جاحظ (۵۲۵۶)

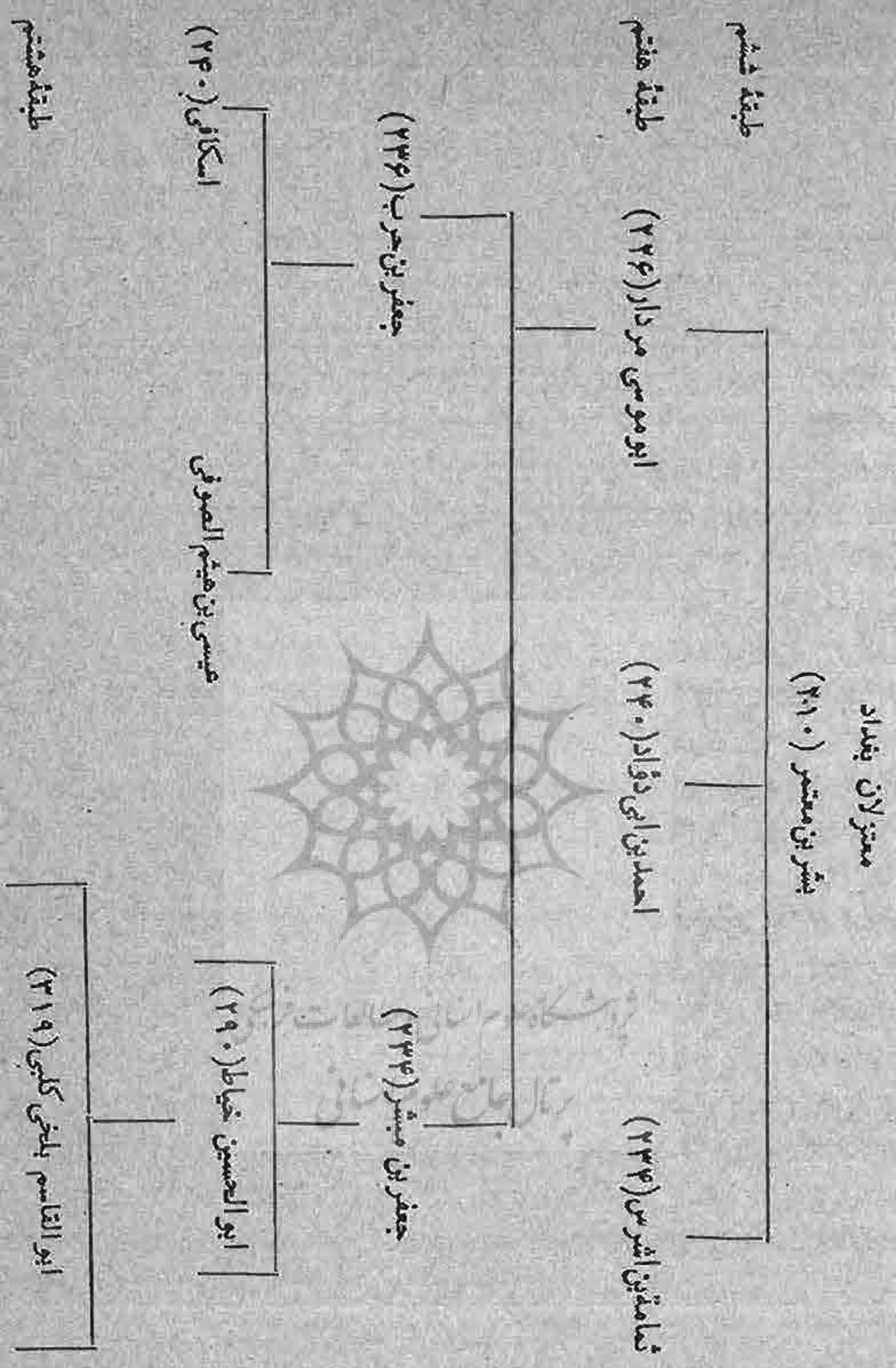
ابو علی جبائی (۳۵۳)

عباد بن سلیمان (۲۳۵)

طبقه هشتم

ابو هاشم جبائی (۳۲۱)

ابو الحسن اشعری (۵۳۳۵)



وضع پیش از یکصد و بیست سال دوام آورد تا اینکه خلافت عباسی به انحطاط گرایید و در سال ۳۳۴، در عهد مستکفی عباسی، بویه‌یان ایرانی نژاد وارد بغداد شدند و بردستگاه خلافت چیره گشتند و گشایشی در کار شیعیان و معتزلان پدید آمد.

اما دولت آل بویه از نظر مکانی محدود و از نظر زمانی «مستعجل» بود و گذشته از آن، خاندان بویه‌ی زیر فشار سامانیان از یکسو و اکثریت عظیم دیگر طوایف اسلامی از دیگر سو بودند. مخالفان فکری بویه‌یان بیشتر سرزمین‌های اسلامی از شرق تا غرب را در اختیار داشتند و سرانجام نیز چراغ زندگی ایشان توسط غزنویان خاموش شد و زمینه برای تسلط گروهی دیگر - همچنان بیابانگرد، دشمن دانش و اندیشه، خشک، نادان و ظاهربین - یعنی سلجوقیان، بر سراسر کشورهای اسلامی، آماده گردید. طغرل بیگ سلجوقی به سال ۴۴۷، در عهد خلافت قائم عباسی وارد بغداد شد. در عین حال در تمام این مدت رهبران معتزلی همچنان به نشر و تبلیغ افکار خویش مشغول بودند و ادیبان و دانشمندان برجسته‌ای از میان ایشان برمی‌خاستند. ولی از آنجا که معتزلان نماینده قشر عالی و تحصیل کرده طبقات حاکم بودند، همواره از توده مردم کناره می‌گرفتند و به صورت محفل‌های درسته باقی می‌ماندند. بدین سبب تعقیب ایشان همواره تند و بیرحمانه نمی‌بود، گاه مانند آتشی که شعله کشد تیزتر می‌شد و گاه فروکش می‌کرد. در ایران به روزگار فرمانروایی محمود غزنوی - از ۳۸۸ تا ۴۲۱ هجری - و هنگام استیلای طغرل بیگ - از ۴۳۰ تا ۴۵۵ هجری - کار بر معتزلان و ارباب اندیشه سخت بود ولی چون حکومت این دو طایفه به پستی و انحطاط کشید، خفقان عمومی اندکی آرام گرفت.

در قرن چهارم آیین معتزله همچنان در بغداد و بصره رایج بود و در این شهر اخیر کسانی چون ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبلی مؤسس فرقه جبائیه و استاد ابوالحسن اشعری متوفی ۳۰۳ هجری و پسرش ابو حمید عبدالسلام متوفی ۳۲۱ در رأس این فرقه بودند. پس از آن تعلیمات معتزلان به سوی مشرق یعنی ایران و آسیای میانه گسترش یافت و مشهورترین دانشمند معتزلی بصره در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، قاضی عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی اسدآبادی، در سال ۳۶۱ به ری کوچید و مکتب اعتزال را در این شهر بنیاد نهاد. قاضی عبدالجبار به سال ۴۱۵ در این شهر درگذشت. شعبه‌های گوناگون اعتزال در کرمانشاهان، اصفهان، نیشابور و برخی شهرهای دیگر خراسان و گرگان و نخب و خوارزم نیز وجود داشته است. آخرین دانشمند بزرگ معتزلی جارالله زمخشری (۴۶۷-۵۳۸) نویسنده تفسیر بزرگ «الکشاف عن حقائق التنزیل» بود.

معتزلان ایران و خوارزم پس از یورش ویرانگر مغول سخت زیان دیدند و سرانجام در قرن‌های هفتم و هشتم هجری یکباره محو و نابود گشتند.

با اینکه اعتزال و عقاید معتزلی بر دست ظاهریان برچیده شد، اندیشه‌های ایشان به زندگی ادامه داد چنان که بعدها بسیاری از علمای سنی اگر چه از بیم روشنفکران، از روی اکراه - و فقط لفظاً - تشبیه و رؤیت را رد کردند و به عقاید آن جماعت نزدیک شدند. اندیشه‌های اصلی معتزله یعنی رد تشبیه و رؤیت و ایمان به مخلوق بودن قرآن و اصل آزادی اراده را دانشمندان شیعه، مخصوصاً زیدیان، فراگرفتند و ابوالقاسم فردوسی بر اثر تضمین اندیشه‌های معتزلی بود که تهمت «رفض و اعتزال» را بر سر خود آورد و رنج سی ساله خود پر باد داد:

درگرماگرم آن موج تندی که از سوی طرفداران «سنت و حدیث» بر ضد علم و فلسفه معتزلان برخاسته بود، ابوالحسن علی بن اسماعیل... بن ابوموسی اشعری ناگهان «خوابنما» شد و از جانب شخص پیغمبر دستور گرفت که تنها از قرآن و حدیث پیروی کند، با مسائل کلام در آویزد و هر چیزی سوای «کتاب و سنت» را پشت سرافکند. مأموریت وی این بود که راه را برای طرد همیشگی عقل و منطق از جهان اسلام، هموار کند. «اونخست معتزلی بود و بعداً از اعتقاد به عدالت خداوند و مخلوق بودن قرآن توبه کرد و آدینه روزی در مسجد جامع بصره به منبر برآمد و گفت: ای مردم! هر که سرا می شناسد، می داند کیستم و هر که نمی شناسد، بداند که ابوالحسن علی پسر اسماعیل اشعریم. من تا امروز اعتقاد به مخلوق بودن قرآن داشتم و گمان می بردم که خداوند با چشمان دیده نمی شود و باور داشتم که کارهای بد را خودم انجام می دهم. اینک از همه این عقاید برمی گردم و توبه می کنم»^۲.

ابوالحسن اشعری در سال ۲۶۰ هجری در بصره به دنیا آمد و پس از آن به بغداد رفت و در سال ۳۲۴ در آن شهر درگذشت. وی خود نخست مذهب معتزلی داشت و شاگرد ابوعلی جبایی بود و به گفته ابن عساکر «چهل سال ملازمت او را داشت و نزد او درس می خواند»^۳. از آنجا که ابوالحسن اشعری در سال ۲۶۰ به دنیا آمده و ابوعلی جبایی در سال ۳۰۳ درگذشته است، گرچه می توان جا برای مقداری مبالغه در گفته ابن عساکر باز گذاشت، لیکن حدس نیز می توان زد که تغییر مذهب اشعری پس از سال ۳۰۰ بوده است. جداعلای ابوالحسن، ابوموسی اشعری «صحابی جلیل القدر» بود که در سال ۱۷۰ هجری، در سن ۲۴ سالگی، از طرف عمر به ولایت بصره گماشته شد و در سال ۲۲۰ والی کوفه و باز دیگر بار والی بصره گردید و همچنان این دو شهر را به نوبت در دست می داشت و ضمن آن در حمله به ایران و گشودن این کشور شرکت می جست. چون علی بن ابیطالب بر سر کار آمد، ابوموسی اشعری والی کوفه بود و برای وی از مردم بیعت گرفت ولی در جنگ «جمل» مردم را به «شکیبایی» و بی طرفی خواند و به همین جهت یاران علی او را از شهر بیرون راندند و علی او را با خطابه ای بسیار تند از کار برکنار کرد. در جنگ صفین که ماجرای حکمیت پیش آمد، گروهی از لشکریان، علی را مجبور به گزیدن ابوموسی به عنوان نماینده خود کردند و او به طمع خلیفه کردن داساد خودش عبدالله بن عمر با عمرو عاص همدست شد و یا از او فریب خورد و علی را عزل کرد و بزرگترین رسوایی های تاریخ را به بار آورد. ابوموسی پس از این فضااحت از میان توده مردم رانده شد و به خانه خدا کوچید و تا پایان زندگی در کارهای سیامی دخالتی نکرد. پسرش، عامر بن ابوموسی، به روزگار حجاج بن یوسف ثقفی قاضی القضاة کوفه و جانشین «شریح» بود.

ابوالحسن اشعری در چنین خاندانی زاد. زندگی وی از غله سلکی که جدش وقف کرده بود، تأمین می شد و هزینه معاش او در ماه به ۱۷۰ درم برمی آمد. پرهیزکاری او چنان

۱. شاهنامه فردوسی، سازمان کتابهای جیبی، ص ۲.
 ۲. الفهرست، چاپ مصر، ص ۲۷۱.
 ۳. ابن عساکر، ص ۹۱.

بود و عبادتش چنین که «نزدیک سی سال نماز باامداد را با وضوی خفتن می خواند و از این همه رنج خود در راه کسب رضای خدا با هیچ کس چیزی نمی گفت»^۱.

آثار ابوالحسن اشعری تا ۸ و ۹ کتاب و رساله گوناگون رسیده و این نشان می دهد که او از نظر علمی سخت پرکار بوده است. از این میان پنج کتاب به نامهای: الابانة عن اصول الديانة، رساله فی استحسان الخوض فی الکلام، مقالات الاسلامیین، اللمع، رساله کتب بها الی اهل الثغر بباب الابواب، به زمان ما رسیده و چاپ شده است.

۱۲ افکار اشعری

پیش از آنکه به شرح اندیشه های اشعری و اشعریان - که امروزه اکثریت مسلمانان را تشکیل می دهند - پردازیم، گفتگوی جدل آمیزی را که میان ابوالحسن و استادش ابوعلی جبایی رخ داده است، لازم به یادآوری می دانیم. ابن خلکان می گوید:

ابوالحسن اشعری از استاد خود، جبایی، پرسید: سه برادر که یکی مؤمن و پرهیزکار و دیگری کافر و بدکار و سومی کودکی خردسال باشند و بمیرند، سرنوشنتشان چه می شود؟
 جبایی گفت: آن پرهیزکار در درجات بهشت و آن گنهکار در درجات دوزخ و آن کودک خردسال از هرگزندی در امان است.
 اشعری گفت: اگر آن کودک بخواهد به درجات آن پرهیزکار برسد، به او اجازه می دهند یا نه؟

جبایی گفت: نه، زیرا به او می گویند: برادر تو بر اثر طاعت های بسیار به این درجات رسیده و تو چنان طاعت های نداری.

اشعری گفت: اگر کودک بگوید: گناه از من نیست، زیرا تو ای پروردگار من، مرا مجال ندادی و نیروی طاعت به من ارزانی نداشتی.

جبایی گفت: خداوند جل و علا به او می گوید: من می دانستم که اگر تو زنده می ماندی، گناهکار و سزاوار عذاب الیم می شدی، بدین جهت مصلحت ترا رعایت کردم.

اشعری گفت: اگر برادر کافر بگوید: ای پروردگار جهانیان! چنان که حال برادرم را می دانستی، از حال من نیز آگاه بودی، چرا مصلحت او را در نظر گرفتی و مصلحت مرا رعایت نکردی؟

جبایی گفت: تو دیوانه ای!

اشعری گفت: چنین نیست! بلکه خرت در گل نشسته است^۲.

از این گفتگو می توان چنین نتیجه گرفت که اشعری و کسانی مانند او درگزینش راه خود تا اندازه زیادی معذور بودند زیرا آن دستگاه اعتقادی که اشعری و قدری هر دو بدان وابسته بودند، خود اقتضای چنین نوسانهای خطرناکی را داشت. اینجاست که انسان در نکو هیدن کج رویها و ظاهر پرستیهای اشعریان سست می شود و اندک مایه حتی به ایشان می دهد ولی اصولاً وازدن خردو بینش آدمی و طرد استدلالهای علمی و فلسفی به استناد هر چه باشد،

۱. سؤال: اگر شیخنا از «اجتهاد» و مشقت خود با هیچ کس چیزی نمی گفت، راوی از کجا قضیه را فهمید؟

۲. وفیات الاعیان ج ۳ ص ۲۹۸.

نه تنها از اشعری بلکه از هر کس دیگر در هر پایه و پایگاهی که باشد، چنان جنایت هولناکی است که حق گفتن هرگونه سخنی را برای انسان مجاز می‌سازد.
اینک خلاصه‌ای از اندیشه‌های ابوالحسن اشعری تائمنده‌ای برای سنجش افکار پیروان مکتب وی باشد.

۱- اثبات خدا

دلیلی که اشعری برای اثبات وجود خدا می‌آورد عبارت است از شرح نقصان آدمی در مراحل گوناگون زندگی چنان که همواره نسبت به حالات قبلی کامل و نسبت به حالت بعدی ناقص است و علاوه بر آن هرگز نمی‌تواند به حالت قبلی خود برگردد (توجهی ابتدایی به اینکه تکامل برگشت‌پذیر Reversible نیست). اشعری از این مطلب نتیجه می‌گیرد که ناچار علتی کامل و صانعی مدبر باید در کار باشد تا قوه را به فعل و نقص را به سوی کمال سوق دهد. اشعری استدلال می‌کند که اگر «نطقه» قدیم بود، دچار دگرگونی و کمی و فزونی نمی‌گردد. بنابراین هر چیزی دارای آفریدگاری دانا، توانا و با اراده است. اشعری برهان صانع و «مدبر» داشتن عالم را با برهان «جهانشناسی» (Cosmology) درهم آمیخته است. استدلالهای او در باره اثبات خدا بیشتر از قرآن سرچشمه می‌گیرد.

۲- صفات خدایی

به نظر اشعری خدا شبیه هیچ چیز نیست و هیچ چیز نمی‌تواند مانند خدا باشد. خدا به ذات خود قدیم است، وجودی است یکتا و یگانه «زیرا دوگانگی حاکی از نقص و مایه اختلال است». خدا داناست زیرا کارهای حکیمانه آفرینش جز از آفریننده‌ای دانا نتواند سرزد. خداوند زنده و توانا و دارای اراده است، صفات خدا قائم به ذات اوست و ازلی، بدین معنی که نه عین ذات او و نه برون از ذات اوست، زیرا نمی‌توان تصور کرد که «ذات» زنده باشد بدون زندگی، دانا باشد بدون دانش، توانا باشد بی‌توانایی و سرید باشد بدون اراده؛ خدا داناست به وسیله دانایی، تواناست به واسطه توانایی، زنده است به وسیله زندگی و سرید است به وسیله اراده.

۳- دیدن خدا

معتزلان، چنان که پیشتر گفتیم، دیدن خدا را محال و ناروا می‌شمردند. ابوالحسن اشعری توجه خاصی به این مسئله کرده است. اشعری عقیده دارد که دیدن خدا (: دیدن انسان خدا را) از راه عقل و شرع هر دو قابل اثبات است. از راه عقل به این بیان که مائعی عقلی در راه امکان دیده شدن خدا با چشمان آدمی وجود ندارد، زیرا این امکان موجب اثبات حدوث برای خدا نمی‌گردد و شبیه آدمی یا هم‌جنس آدمی بودن خدا را پیش نمی‌آورد و مایه وارون شدن حقیقت وی نمی‌شود. نیز از این سخن نمی‌توان نتیجه گرفت که خدا متمکار یا پیدادگراست، پس دیدن خدا اشکالی ندارد. خلاصه آنکه اگر بگوییم خدا را می‌توان دید، هیچ نتیجه فاسدی از این سخن پیدا نمی‌شود. بنابراین از نظر عقلی نمی‌توان اشکالی پیش آورد. اشعری از راه شرع نیز به اثبات این نکته می‌پردازد که مؤمنان پرهیزکار و خیر اندیش در روز رستاخیز خدا را با چشمان

خود خواهند دید: وجوه یومئذ ناضرة، الی ربها ناظرة (۷۵: ۲۲، ۲۳).

۴- کارهای انسان

مسئله کارهای آدمی از مسائل اساسی مذهب اشعری است. در این مقام عقیده اشعری بر این است که افعال بندگان آفریده خداست و انسان جز اکتساب آن کاری ندارد (و نمی تواند داشته باشد). بنابراین قاعلی حقیقی خداست. انسان جز کسب کننده و فراگیرنده این کارهایی که خدا بر دست وی ایجاد کرده است، چیزی نیست. کسب عبارت است از تعلق نیروی بنده و اراده او به کار مقدوری که به طور حقیقی از سوی خدا احداث شده است. انسان تواناست به وسیله استطاعتی که غیر از اوست، زیرا گاه تواناست و گاه ناتوان، گاه داناست و گاه نادان، گاه در حرکت است و گاه بی حرکت. پس لازم است به سعنائی سوای وجود خود، متحرک و دانا و توانا باشد.

۵- عدالت خدا

اشعریان از این نظر که انجام دادن شایسته ترین کارها بر خدا واجب است، با معتزلان مخالفتند. معتزله می گویند خدا به خواست خود انجام بهترین کارها را بر خود فرض کرده است ولی اشاعره آزادی خواست مطلق را برای خدا قائل شده و هیچ قید و شرطی را پای بند او ندانسته اند. به گفته اشعریان هیچ گونه خوبی و بدی یا زشتی و زیبایی وجود ندارد. ملاک خوبی و زیبایی خواست خداست، هر چه خدا بخواهد خوب است و عادلانه زیرا کسی نیست که یارای اعتراض بر کارهای او را داشته باشد. خدا اگر در روز رستاخیز کودکان را در دوزخ بسوزاند، اگر همه پیامبران را در آتش افکند و همه کافران و بیدادگران را به بهشت ببرد، عدالت محض خواهد بود زیرا «از خدا در باره کارهایش پرسش نمی شود بلکه مردمند که پرسیده می شوند» خدا می تواند عذاب را بی تناسب با جرم تعیین کند و پندای را برای انجام دادن گناه کوچکی برای همیشه معذب بدارد، می تواند جانداران را مسخر یکدیگر کند، کسانی را بیافریند که می داند ستمکار و کافر خواهند بود، خوب را بد بداند و زشت را زیبا بنامد. دلیل اینکه می تواند هر کاری را بکند، این است که او خدای مالک قاهر «جبار» است که هیچ کس بالاتر از او نیست تا برایش تعیین تکلیف کند.

دلیل آوردن برای اینکه چرا خداوند بدکاران را به دوزخ و نیکوکاران را به بهشت می برد کار بیهوده ای است، زیرا کس نمی تواند استدلال کند که چرا آفریدگار جهان موش را موش آفرید و گریه را گریه کرد و موش را خوراک او. قانون جنگل را نمی توان به زور عقل و استدلال توجیه کرد. هنگامی «بغیر حساب» درهم آمیخته اند: پلنگ رویه را می درد و رویه مرغ را و آدمی هردو را. مورچه گندم می خورد، جوجه مور را و آدمی جوجه را. آنچه حق است قانون جنگل است و لا غیر. سیل می آید و طوفان و زمین لرزه و آتشفشان و در یک چشم برهم زدن هزاران هزار جاندار را از ددان و جانوران و آدمیان، زنان، کودکان، پیران، پرهیزکاران مؤمنان و دانشمندان را بیجان می کند و استدلالیان بیهوده می کوشند که با پای چوبین خود

این همه فجایع را که در این جهان موج می‌زند توجیه و تفسیر کنند. اراده آدمی و خواست او مانند پرکاهی است در برابر گردباد توفنده که جز تسلیم محض هیچ سرنوشتی ندارد.^۱

در کف شیر نر خونخواره‌ای غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای؟

□

اینک به اختصار نام پیشگامان مکتب اشعری را برسی‌شمارد.

بزرگان اشعری

۱ - قاضی ابوبکر محمد بن طیب باقلانی. در بصره به دنیا آمد و به سال ۳۰۳ ه. در بغداد درگذشت. از خود ۵۲ کتاب و رساله در علم کلام به جای گذاشت که بیشتر آن از میان رفته و پاره‌ای به دست ما رسیده و چاپ شده است. ابوبکر باقلانی پس از ابوالحسن اشعری بزرگترین متکلم اشعریان است. وی در دربار عضدالدوله دیلمی منزلی تمام داشت و یکبار از جانب او (در سال ۳۷۲ هجری) به سفارت به دربار باسیلیوس دوم امپراطور بیزانس شرقی رفت، و با کشیشان مسیحی آنجا مناظراتی انجام داد. از جمله آثار اوست: اعجاز القرآن، الانصاف، کشف اسرار الباطنیه، هدایة المسترشدين.

۲ - ابوبکر محمد بن حسن بن فورک اصفهانی ملقب به استاد، متوفی ۴۰۶ هجری. ادیب و متکلم و نحوی. بنا به درخواست مردم نیشابور به این شهر شد و در آنجا به او مدرسه و خانه‌ای دادند. گذشته از افادات علمی نزدیک صد کتاب در دانش‌های گوناگون نوشت و سفری به سجده کرامیه به غزنه رفت و در بازگشت از غزنه در راه مسموم شد و از جهان رخت بست. قبر او در نیشابور است.

۳ - ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد تمیمی. ادیب و فقیه و متکلم معروف، متوفی ۴۲۹ هجری. چون فتنه ترکمانان در نیشابور پدید آمد از این شهر بیرون شد و به اسفراین کوچید، مردم این شهر از آمدنش بی‌اندازه خرسند شدند و مقدمش را سخت گرامی داشتند. دیری نگذشت که مرگش در رسید. مردم او را در کنار استاد ابواسحق اسفراینی به خاک سپردند. عبدالقاهر بغدادی ریاضیات را نیکو می‌دانست و کتاب «التکملة فی الحساب» که نسخه‌های خطی از آن در استانبول هست، مقام برجسته او را در این علم نشان می‌دهد. هم از آثار اوست: الفرق بین الفرق، التاصح و المنصوح، الملل والنحل، اصول الدین، تفسیر اسماء الله الحسنى، کتاب فی المساحة، تأویل المتشابهات فی الاخبار والآیات.

۴ - ابواسحق ابراهیم بن محمد بن ابراهیم بن بهروان ملقب به رکن الدین. استاد شافعی مذهب، متکلم اصولی و شیخ اهل خراسان متوفی سال ۴۱۷ هجری. در نیشابور درگذشت و در اسفراین به خاک سپرده شد. اوراست: جامع الحلی فی اصول الدین والرد علی الملحدین، تعلیقة فی اصول الفقه، نور العین فی شهد الحسین.

۵ - امام الحرمین، عبدالملک بن ابومحمد عبداللہ بن یوسف بن عبداللہ جوینی (۴۱۹ - ۴۷۸ ه) ملقب به ضیاء الدین، مکنی به ابوالمعالی و معروف به امام الحرمین. در زمان

۱. برای اطلاع از شرح کامل عقاید اشعریان رک: مذاهب الاسلامیین، عبدالرحمن بدوی، چاپ ۱۹۷۱ بیروت، ج ۲ ص ۴۸۸ تا ۷۴۸

خود بزرگترین دانشمند اشعری مذهب شمرده می‌شد و بسیاری از دانشمندان و فاضلان قرن پنجم هجری شاگرد وی بودند، از جمله امام محمد غزالی طوسی، کیا هراسی، ابوالمظفر خوانی، ابوالمظفر ایبوردی، ابوالقاسم حاکمی و ابوالقاسم انصاری. وی از حافظ ابونعیم اصفهانی سماع حدیث کرد. به هنگام کشمکش میان اشعریان و معتزلان (۴۴۰ تا ۴۵۶) از نیشابور بیرون رفت و چهار سال در مسکه و مدینه زیست و در اوایل سلطنت الب اسلان سلجوقی و وزارت خواجه نظام الملک به نیشابور بازگشت و نظام الملک مدرسه نظامیه نیشابور را برای او ساخت. وی همچنین سالها مدرس نظامیه بغداد بود. او راست: غیث الاسم، نهایة المطلب فی درایة المذهب، الشامل، الارشاد، الاسالیب، البرهان، العقیدة النظامیة، غنیة المسترشدين، اللع، مدارک العقول، مغیث الخلق فی اختیار الحق.

۶ - ابواسحق جمال الدین ابراهیم بن علی بن یوسف فیروزآبادی شیرازی مقیم بغداد (۳۹۳-۴۷۶)، فقیه و متکلم اشعری شافعی. در فیروزآبادیه دنیا آمد و در ۱۷ سالگی برای تحصیل دانش به شیراز شد و نزد ابو عبدالله بیضاوی علم آموخت و سپس به بصره رفت و در خدمت جوزی قرائت حدیث کرد. در ۲۲ سالگی رهسپار بغداد گشت و نزد ابوالطیب طبری قاضی به استفاده مشغول گردید و مدتها مصاحب وی بود و در مجلس او نیابت و معیبدی می‌کرد. پس از آنکه نظامیه بغداد ساخته شد به تدریس در آنجا پرداخت و تا پایان زندگی در این شهر بود. ابواسحق شیرازی نخستین مدرس رسمی مدرسه نظامیه بغداد بود. از آثار اوست: مهذب، تنبیه، لمع، شرح لمع، نکت، تبصره، معونه، تلخیص.

۷ - ابوحامد محمد بن محمد بن احمد بن محمد بن معروف به حجة الاسلام غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵). در طابران طوس به دنیا آمد و پس از مدتی تحصیل در طوس و گرگان به نیشابور رفت و نزد امام الحرمین ابوالمعالی جوینی به تحصیل فقه و کلام پرداخت و در همه علوم اسلامی استاد مسلم روزگار خود گردید. در نیشابور با خواجه نظام الملک آشنا شد و چهار سال در مدرسه نظامیه درس داد و پس از آن صوفیگری پیشه کرد و راهی شام و حجاز شد و بعد از ۱۰ سال به طوس برگشت و به خواهش سلطان سنجر وزیرش - که فرزند خواجه نظام الملک بود - در نظامیه نیشابور به تدریس پرداخت. در سال ۵۰۰ به طوس آمد و خانقاهی برپا کرد و به سرشدی عارفان و صوفیان مشغول شد. در طابران طوس مرد و همانجا به خاک سپرده شد. از جمله آثار اوست: کیمیای سعادت، نصیحة الملوک (هر دو فارسی)، احیاء العلوم (احیاء علوم الدین)، تهافت الفلاسفة، مکاتیب، المنقذ من الضلال، جواهر القرآن، شفاء العلیل، منهاج العابدین، العجام العوام عن علم الکلام، المستضی من علم الاصول، عقیدة اهل السنة.

۸ - ابن تومرت ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن تومرت موصوف به «مهدی سرخی». به سال ۴۷۰ یا ۴۸۰ در قریه‌ای از کوه سوس مغرب تولد یافت و به سال ۵۲۲ یا ۵۲۴ در تینیل درگذشت و هم در آنجا به خاک سپرده شد. در جوانی به مشرق آمد و به تحصیل پرداخت و احتمالاً از مصاحبت ابوحامد غزالی نیز برخوردار گشت و پس از آن به مغرب مراجعت کرد و در آنجا داعیه مهدیگری برآورد و خود را مهدی موعود خواند و به امر به معروف و نهی از منکر پرداخت. وی در پیروی از قوانین اسلامی بسیار سختگیر و متعصب بود. در این زمان خلق بسیاری بر وی گرد آمدند. وی خود را از دودسان علی بن ابیطالب می‌خواند. عبدالمؤمن -

بن علی فرمانده سپاه او شد و با مرابطان در آویخت و یک‌چند از ایشان شکست خورد ولی سرانجام ایشان را برانداخت و پس از درگذشت این تومرت جانشین او شد و سلسله موحدان را بنیاد نهاد.

از این تومرت اثری علمی برجای نمانده لیک افکار او، به خصوص از آن جهت که شاگرد یا تحت تأثیر غزالی بود، در نشر عقاید اشعریان در مغرب اسلامی تأثیر به‌سزایی داشت و پیدا شدن سلسله موحدان نیز نتیجه‌ای از افکار او بود.

۹ - امام فخرالدین رازی، محمد بن عمر بن حسین بن حسن بن علی طبرستانی (۶۰۶ - ۵۴۴). در ری به دنیا آمد و در هرات درگذشت و خاک او در آنجاست. از علمای شافعی و رهبران اشعری و متکلمان بنام اسلام است. در علوم عقلی و نقلی سخت زبردست بود و ادبیات عرب بسیار نیکو می‌دانست. کتابهای او هم در زمان زندگی پسند مردم افتاد و به صورت کتب درسی درآمد. در تاریخ و کلام و فقه و اصول و تفسیر و حکمت و علوم ادبی و ریاضی یگانه‌روزگار خود بود. فارسی را نیز نیکو می‌نوشت و کتاب تفسیرش بر این سخن گواه است. گویند در محضر درسش دوهزار تن از دانشمندان و دانش‌پژوهان شرکت می‌داشتند و به هنگام سواری ۳۰۰ تن از فقیهان و شاگردان برای استفاده در رکابش می‌رفتند. گاه برخی سؤالهای دشوار در مسائل دینی و عقلی مطرح می‌کرد و شنوندگان را درمانده می‌ساخت و خود نیز بدان پاسخی نمی‌داد. یک‌چند با فدائیان اسماعیلی در افتاد و در سنیر به بدگویی از ایشان پرداخت لیک از ناحیه ایشان تهدید و تطمیع شد و لب از نکوهش فرو بست. در پایان زندگی خود به خوارزم رفت و بر اثر اختلافات دینی از آنجا تبعید شد و به هرات آمد و تا پایان زندگی به درس و بحث و وعظ و تألیف و تحقیق اشتغال داشت.

اوراست: الاربعین فی اصول الدین، اسرار التنزیل و انوار التاویل، اسرار النجوم، الانارات فی شرح الاشارات، تفسیر کبیر موسوم به مفاتیح الغیب که بارها به چاپ رسیده... و بسیاری آثار ارزنده دیگر.

۱۰ - عضدالدین ایچی، مولانا عبید الرحمن بن احمد (۷۰۱ - ۷۵۶) فقیه و متکلم نامدار ایرانی. در قصبه ایچ فارس، پایتخت قدیم ولایت شبانکاره متولد شد و در زندان شبانکاره درگذشت. به یک واسطه شاگرد ناصرالدین بیضاوی است. پس از پایان تحصیلات، در فارس به قضاوت نشست، در اصول از اشاعره و در فروع از شافعی پیروی می‌کرد. به گفته خواجه حافظ یکی از پنج تنی بود که فارس به روزگار شیخ ابواسحاق اینجو به وجود آنان می‌بالید. مذهب تصوف داشت و در حکمت و کلام و اخلاقی و دانشهای دینی استاد بود. در دستگاه سلطان ابوسعید و خواجه غیاث‌الدین و شاه شیخ ابواسحق و دیگر شاهان فارس و شبانکاره عزت و احترامی به‌سزا داشت. به روزگار ابوسعید قاضی القضاة سراسر ایران بود. چون اسیر مبارزالدین شیراز را محاصره کرد از آنجا بیرون رفت و به شبانکاره شد ولی اسیر آنجا با وی نساخت و او را تا پایان زندگی در زندان داشت. مهمترین اثر او «مواقف» در علم کلام و اثر دیگرش «فوائد غیاثیه» است.

۱۱ - میر سید شریف علی بن محمد جرجانی (۷۴۰ - ۸۱۶) فیلسوف و دانشمند ایرانی. در گرگان یزاد و در شیراز بمرد. در حکمت و عرفان و علوم ادبی دست داشت. سعیدالدین

تفتازانی او را در ۷۷۹ به شاه شجاع مظفری معرفی کرد، شاه او را با خود به شیراز برد و ماسور تدریس در مدرسه دارالشفا کرد. پس از گشوده شدن شیراز به دست تیمور، این مرد او را به سمرقند برد ولی وی پس از مرگ تیمور دوباره به شیراز آمد و در آنجا به سن ۷۳ سالگی درگذشت. آراسگاه او اینک در محله سروک زیارتگاه است. از آثار اوست: «الکبری فی المنطق» و «شرح مواقف عضدالدین ایچی».



سفرنامه‌های پرتغالی و اسپانیولی درباره ایران

حسن جوادی

در دوره صفویه

مطالعه سفرنامه‌های اروپایی درباره ایران می‌تواند کمک زیادی به‌کرد - آوری مواد لازم برای تاریخ اجتماعی ایران بکند. چون اگر این سفرنامه‌ها حتی نظر خصمانه‌ای داشته باشند، باز مسائل را از دیدنی مورد بررسی قرار می‌دهند که یکی از نقطه نظر تاریخ نویسان درباری فرق دارد. در دوره صفویه تعداد سیاحتی که به ایران سفر کردند افزونی گرفت و سفرنامه‌های فوق‌العاده جالبی چون نوشته‌های شاردن، تاورنیه، پیترو دلاواله و غیره چاپ شدند. از این میان سفرنامه‌های پرتغالیان و اسپانیولها در عصر صفوی تا حد زیادی ناشناخته مانده‌اند، نه تنها مدارک خطی زیادی در کتابخانه‌های لیسبون و مادرید درباره ایران وجود دارد که مورد مطالعه قرار نگرفته، بلکه آثار عمده چاپ شده سیاحتان مشهور این دو کشور نیز به فارسی ترجمه نشده است. گذشته از استفاده‌های پراکنده و ضمنی از اینگونه نوشته‌ها در بعضی از مطالعات مربوط به دوره صفویه، تنها نصرالله فلسفی^۱ و خانابا بیانی^۲ شرح نسبتاً کاملی از روابط سیاسی بین ایران و پرتغال و اسپانیا نوشته‌اند، ولی البته آنها سفرنامه‌های مذکور را مستقیماً مورد مطالعه قرار نداده‌اند.

می‌دانیم در دوره‌ای که به «عصر اکتشافات بزرگ دریایی» شهرت یافت، ملل اروپایی شروع به دست‌درازی به نقاط دیگر جهان کرده پایه‌های استعمارگریهای قرون بعدی را ریختند. گرچه قبل از این تاریخ

۱. نصرالله فلسفی، سیاست خارجی ایران در دوره صفویه، سازمان کتابهای چینی، ۱۳۴۲.

۲. خانابا بیانی، روابط ایران و اروپای غربی در دوره صفوی، به زبان فرانسه، پاریس ۱۹۳۷.