



مباحثی دربارهٔ ظهور علم کلام

نوشتهٔ هاری آسترین ولفسون
ترجمهٔ نصرالله پورجوادی

مقدمهٔ مترجم

مقالهٔ زیر ترجمهٔ بخشی است از فصل اول کتاب فلسفهٔ کلام *The Philosophy of Kalam* اثر محقق بزرگ آمریکایی هاری آسترین ولفسون.

ولفسون Harry Austryn Wolfson، دانشجوی دانشگاه هاروارد بود و از همانجا درجهٔ دکترا گرفت و سپس در همانجا به تدریس فلسفه پرداخت. وی از سال ۱۹۲۵ تا سال ۱۹۵۸، که متقاعد شد، استاد فلسفه و تاریخ علوم عقلی یهود و رابطهٔ فلسفه و کلام مسیحیت و یهودیت با اسلام بود. چندین کتاب مهم در زمینهٔ تاریخ فلسفه (به خصوص در قرون وسطی) به شرح ذیل تألیف کرد:

۱. فیلون و مبانی فلسفه دینی در یهودیت و مسیحیت و اسلام (در دو جلد)

Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam (1947).

۲. مطالعاتی در تاریخ فلسفه و دین (در دو جلد)

Studies in the History of Philosophy and Religion.

۳. فلسفه آباء کلیسا: ایمان، تثلیث، حلول

The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation (1956, 1970).

۴. مسائل طبیعیات ارسطو در فلسفه یهودی و اسلام

Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy (1929).

۵. شرح فلسفه اسپینوزا (در دو جلد)

The Philosophy of Spinoza (1934).

۶. فلسفه کلام

The Philosophy of Kalam (1976).

ولفسون علاوه بر کتابهای فوق، مقالات متعددی نیز در نشریات معتبر فلسفی به چاپ رساند. وی در سال ۱۹۷۴ (قبل از چاپ کتاب اخیرش) به سن ۸۶ سالگی درگذشت. کتاب فلسفه کلام حاصل بیست سال تحقیق نویسنده آن است. این کتاب، همان طور که از نام آن پیداست، تاریخ علم کلام نیست، بلکه بازسازی يك نهضت فکری و فلسفی است که در قرون وسطی، در میان متفکران یهودی و مسیحی و به خصوص مسلمین، تحت عنوان کلام پیدا شد.

بنابراین، آنچه در این کتاب شایان توجه است سیر پیدایش و تکوین علم کلام و گزارش آراء متکلمان به ترتیب تاریخی نیست، بلکه روشی است که مؤلف در بازسازی تفکر فلسفی متفکران قرون وسطی تحت عنوان کلام در پیش گرفته است. در این روش ولفسون سعی کرده است تا با انتخاب شش بحث عمده و اصلی در کلام، منشأ و نحوه گسترش و تکوین این مباحث را در فلسفه یونانی و یهودی و مسیحی و بالأخره کلام اسلامی بازگو کند. مباحث ششگانه کتاب او عبارتند از: صفات الهی، قرآن، خلقت یا حدوث عالم، اتمیسم، علیت، و جبر و اختیار.

ولفسون روش تحقیق خود را در این کتاب روش شرح متون کلامی به شیوه فرض و قیاس می خواند (The hypothetico-deductive method of text interpretation). در این روش سعی می شود تا از طریق فرضیه (conjecture) و آزمایش صحت و سقم فرضیه (verification)، که در علوم دقیقه مرسوم است، به شرح آراء فلسفی بپردازد. ولفسون در توضیح این روش در مقدمه کتاب خود می نویسد: «همان گونه که دانشمندان علوم تجربی با تجربه آغاز می کنند و مثلاً چند خرگوش آزمایشگاهی را در نظر می گیرند، ما نیز در تحقیق خود درباره هر يك از موضوعات با تعداد خاصی از متون اساسی و نمونه کلامی که به آن موضوع پرداخته اند کار خود را آغاز می کنیم. سپس، همان گونه که عالم علوم تجربی يك یا چند خرگوش را برای آزمایش اصلی خود انتخاب می کند و از دیگران برای کنترل و سنجش یافته های خود استفاده می نماید، ما نیز تمام تفسیر و شرح فرض خود را (conjectural interpretation) با استفاده از يك یا چند متن ارائه می دهیم و سپس از متون دیگر برای کنترل و امتحان درستی یافته های خود (verification) استفاده می کنیم» (ص ۶).

کتاب فلسفه کلام مشتمل بر نه فصل است. فصل اول تحت عنوان «کلام» خود از شش بخش (لفظ کلام، کلام از نظر شهرستانی و ابن خلدون، کلام از نظر ابن میمون، تأثیر ادیان و نحله ها در کلام، منشأ و ساختمان و اختلاف در کلام، و کلام مسیحی و یهودی) تشکیل شده است. فصول دیگر کتاب عبارتند از: صفات، قرآن، اسلام و مسیحیت، خلقت عالم، اتمیسم، علیت، جبر و اختیار، و آراء جدید در کلام.

مقاله زیر، ترجمه چهار بخش نخستین فصل اول این کتاب است. مؤلف در این بخشها برای تکوین علم کلام به طور کلی از روش فرض و آزمایش خود استفاده کرده و متونی که به عنوان «نماینده» (representative) انتخاب کرده است، ملل و نحل شهرستانی، مقدمه ابن خلدون، و دلالة الحائرين موسی بن میمون است. اگرچه مطالب این کتاب به هم مربوط است و فصول نه گانه آن دارای ضبط و ربط منطقی است، در عین حال اغلب مباحث نیز از نوعی استقلال برخوردار است. در واقع بیشتر مطالب این کتاب در طول سالهای ۱۹۴۳ تا ۱۹۶۹ به صورت مقاله در نشریات چاپ شده است. بخشهایی که از فصل اول این کتاب در اینجا

ترجمه شده است اگرچه قبلاً به صورت مقاله چاپ نشده است، دارای استقلال است و خواننده می‌تواند با مطالعه آن، با روش خاص مؤلف آشنا شود. زبان و لفسون در این اثر، و به طور کلی در همه آثار او، روشن و خالی از تعقید است. ولی آنچه ترجمه را دشوار می‌سازد دست یافتن به منابع مؤلف است. در ترجمه زیر سعی کردیم تقریباً همه منابع عربی را پیدا کنیم، منتها در بسیاری از موارد (به خصوص مقدمه ابن خلدون و ملل و نحل شهرستانی) نسخه‌های چاپی را که مؤلف از آنها استفاده کرده بود نیافتیم. از این رو، سعی کردیم همه نقل قولها را از چاپهای جدیدتر این آثار که در دسترس بود پیدا کنیم. مشکل یافتن همه منابع مؤلف برای کسی که بخواهد همه کتاب را ترجمه کند به مراتب بیشتر است. ولی به هر تقدیر، اهمیت این اثر برای محققان تاریخ فلسفه و علم کلام اسلامی به حدی است که به زحمت جستجو برای یافتن منابع آن می‌ارزد.



لفظ کلام

لفظ کلام که در لغت به معنی «سخن» یا «کلمه» است در ترجمه‌های عربی آثار فلاسفه یونانی به ازای لفظ لوگوس (logos) به معانی گوناگون آن که «کلمه»، «عقل»، و «استدلال» باشد، استعمال شده است.^۱ لفظ «کلام» در ترجمه‌های عربی آثار یونانی به معنی هر یک از شعبه‌های خاص علوم نیز به کار رفته و «متکلمون» عنوانی است که به اصحاب و علمای هر شعبه از شعبه‌های علوم اطلاق شده است. از این رو عبارت یونانی «مباحثی درباره طبیعت» (*περί φύσεως λόγος*)^۲ به «الكلام الطبيعي»^۳ ترجمه گردیده است. الفاظی که در یونانی برای «طبیعیون» (*φυσικοί*)^۴ ; *φυσιολόγοι*) استعمال شده گاه به «اصحاب الکلام الطبيعي»^۵ یا به «المتکلمون فی الطبيعيات»^۶ ترجمه شده است. همچنین لفظی که در یونانی برای علمای علم الهی (*θεολόγοι*)^۷ به کار می‌رفته به «اصحاب الکلام الالهی»^۸ یا «المتکلمون فی الالهيات»^۹ ترجمه شده است. الفاظ «کلام» و «متکلمون» احتمالاً تحت تأثیر این

از استعمال لفظ «متکلمون» توسط ابن سعد (متوفی ۲۳۰ هـ ق) استنباط کرد. این عنوان را ابن سعد به کسانی اطلاق کرده است که درباره مسأله منزلت گناهکاران در اسلام که پیش از معتزله توسط فرقه مرجئه^{۱۱} طرح شده بود بحث می‌کردند. و از استعمال لفظ «یتکلم» توسط ابن قتیبه (۲۷۶-۲۱۳ هـ ق) به هنگام بحث درباره مسأله اختیار که غیلان پیش از معتزله طرح کرده بود نیز می‌توان همین استنباط را نمود.^{۱۱} همین‌طور ابن خلدون به متکلمانی اشاره می‌کند که پیش از پیدایش معتزله رونق داشتند.^{۱۲}

از طریق ابن خلدون نه تنها از وجود متکلمان پیش از معتزله، بلکه همچنین از نحوه پیدایش کلام این متکلمان و ماهیت آن نیز می‌توانیم آگاه شویم. ابن خلدون در ضمن بحث درباره شرایط دینی اسلام پیش از ظهور معتزله می‌گوید که مسلمانان نخستین هنگامی که سعی داشتند عقاید ایمانی را تبیین کنند ابتدا آیات و احادیثی نقل می‌کردند. اما بعد چون در تفصیل این عقاید ایمانی اختلافاتی پدید آمد «استدلال عقلی علاوه بر شواهد نقلی مورد استفاده قرار گرفت، و از اینجا بود که علم کلام پدید آمد»^{۱۳} بدیهی است که اختلافات در تفصیل عقاید ایمانی، که به قول ابن خلدون منجر به پیدایش علم کلام شد، خود به مسائل کلامی پیش از معتزله اشاره می‌کند و این مسائل عبارت است از مسأله منزلت گناهکاران و مسأله اختیار که قبلاً ذکر کردیم و مسأله تشبیه در آیات قرآنی که بعداً در طول بحث خود ذکر خواهیم نمود. و اما اینکه منظور ابن خلدون از «استدلال عقلی علاوه بر شواهد نقلی» که موجب پیدایش کلام شد و لذا در علم کلام مورد استفاده قرار گرفت چه بوده است، خود مطلبی است که با توجه به تمایزی که وی در جای دیگر میان «علوم فلسفی» و «علوم نقلی»^{۱۴} قائل می‌شود می‌توان دریافت، و از جمله علوم نقلی، علم فقه و کلام را ذکر می‌کند و فقه را به عنوان «اصل همه علوم نقلی»^{۱۵} معرفی می‌نماید. در مورد علوم فلسفی می‌گوید «موضوعهای همه این علوم و مسائل مورد بحث آنها و اقسام براهینی که برای حل آن مسائل به کار می‌برند» همه از خود انسان از پرتو ماهیت او به عنوان «يك انسان صاحب فکر»^{۱۶} ناشی می‌شود. در مورد علوم نقلی می‌گوید: «در این گونه علوم برای عقل مجالی نیست، جز اینکه می‌توان از آن برای ربط دادن فروع مسائل این علوم با اصول (یعنی به نقل کلی) استفاده کرد»^{۱۷} اما نتایج حاصل از این نحو بهره‌گیری محدود از عقل را وی در جای دیگر «ادله عقلیه» می‌خواند و این ادله در علم کلام در مورد امور ایمانی

مورد استفاده قرار می‌گیرد.^{۱۸}

با توجه به آنچه ابن‌خلدون درباره علوم نقلی بلافاصله پس از گفتار مذکور بیان می‌کند و همچنین با استفاده از آنچه بعداً در بحث خود درباره منطق که یکی از علوم عقلی است^{۱۹} پیش می‌کشد، معنی کامل تقسیم علوم به نقلی و عقلی و تقابل آنها را می‌توان چنین بیان کرد. در هر دو دسته از این علوم سعی بر این است که مجهولی را از معلوماتی استنتاج کنند، یا به اصطلاح کلامی غایبی را از شاهدهی به دست آورند.^{۲۰} در علوم فلسفی مجهول را مطلوب^{۲۱} و معلوم را مقدمه^{۲۲} می‌نامند، اما در علوم نقلی، چنانکه ملاحظه کردیم، مجهول را فرع (شاخه) و معلوم را اصل (ریشه) یا نقل کلی می‌نامند.^{۲۳} ابن‌خلدون مقدمه را در علوم فلسفی کلی می‌داند که در ذهن انسان از طریق انتزاع از محسوسات حاصل می‌شود،^{۲۴} و «اصل» یا «نقل کلی» را در علوم نقلی شرعیاتی می‌داند که از خدا و پیغمبر از طریق قرآن و حدیث به ما رسیده است.^{۲۵} ابن‌خلدون استدلالی را که از طریق آن مجهول از معلوم استنتاج می‌گردد، خواه در علوم فلسفی و خواه در علوم نقلی، قیاس می‌نامد.^{۲۶} اما چنانکه می‌دانیم لفظ قیاس در این دو دسته از علوم دارای اصل دیگر و معنای دیگری است. در علوم نقلی لفظ «قیاس» به معنی استنتاج از معلوماتی که قرآن و حدیث در اختیار ما نهاده است نخستین بار در خصوص مسائل حقوقی در فقه استعمال شد، و قیاس به این معنای فقهی ترجمه لفظ عبری «هقیش» است که در قانون تلمود با همین معنی استعمال شده است.^{۲۷} در علوم عقلی قیاس در ترجمه کلمه یونانی سولوگیسموس^{۲۸} استعمال شده و ابن‌خلدون هم در بحث خود درباره علم منطق^{۲۹} که آن را نخستین علم از علوم فلسفی می‌خواند قیاس را به همین معنی به کار برده است.

بنابراین، وقتی ابن‌خلدون می‌گوید که با بروز اختلافات عقیدتی استفاده از «استدلال عقلی» رواج یافت منظورش این است که کسانی که درباره اختلافات عقیدتی بحث می‌کردند روش قیاس را از فقه به عاریت گرفتند. روش قیاس در فقه برای حل مسائل حقوقی به کار می‌رفت، اما این عده آن را برای حل مسائل عقیدتی به کار بردند. و وقتی ابن‌خلدون می‌گوید که «بدین نحو علم کلام وضع شد» منظورش این است که اسم کلام را به اعمال روش قیاس در مسائل عقیدتی دادند تا بدین وسیله فرق این نحوه استعمال و نحوه استعمال آن در فقه برای حل مسائل حقوقی معلوم شود؛ زیرا کلام

به معنی «سخن» است و عقیده برحسب تعریف، همان طور که دیدیم، «تصدیق قلبی چیزی است که زبان بدان اقرار کرده است»،^{۳۰} و حال آنکه فقه مربوط به «عمل» است، چون این علم متضمن «احکام الهی درباره افعال اشخاص مکلف»^{۳۱} است. اما ملاحظه خواهیم کرد که این خلدون نمی گوید چه کسانی در میان این عده که به بحث در مسائل جدید عقیدتی می پرداختند از روش جدید استدلال استفاده می کردند. آنچه از سکوت وی در این خصوص می توان استنباط کرد این است که روش جدید استدلال نه فقط توسط کسانی که او «بدعت گذاران» می خواند مورد استفاده قرار گرفت، بلکه کسانی هم که از تعالیم مسلمانان صدر اسلام (یعنی سلف) پیروی می کردند این روش را به کار می بردند.^{۳۲}

تعداد فرقه‌هایی که پیدا شد بسیار بود،^{۳۳} و اختلافاتی که بر سر عقاید ایمانی پیدا شد بیشتر از آنها بود. اما ما برای منظور خود در اینجا، فقط به برخی از این اختلافات می پردازیم، آن هم در خصوص دو عقیده اول و ششم که عبارتند از ایمان به خدا، یعنی اعتقاد داشتن به تصور صحیحی از خدا، و دیگر ایمان به قدر، یعنی ایمان به قادر بودن خدا بر افعال بندگان. در مورد این دو عقیده در اسلام اختلافات بسیاری حتی پیش از معتزله پدید آمد و این اختلافات به مباحثی کشیده شد که آنها را کلام نامیدند. اختلافاتی که پیش از معتزله بر سر «داشتن تصور صحیح از خدا» پیش آمد به قول ابن خلدون درباره مسأله تشبیه بود. ابن خلدون می نویسد که این اختلافات از اینجا ناشی شد که در قرآن توصیفاتی از خدا هست که به ظاهر با هم ناسازگارند. از یک طرف «در قرآن آیاتی هست که وصف خدا در آنها به صورت تنزیه مطلق شده است»،^{۳۴} اما از طرف دیگر «آیات قلیلی هم هست که مایه توهم تشبیه می شود»^{۳۵} به نظر ابن خلدون همین دو دسته آیات به ظاهر متناقض موجب پیدایش سه رأی گردید.

رأی اول متعلق به گروه مسلمانان نخستین (سلف) است که به قول ابن خلدون آیاتی را که دلالت بر تنزیه دارد ترجیح دادند.^{۳۶} جهت این ترجیح به قول ابن خلدون این بود که تعداد آیات تنزیه بسیار بود و تعداد آیات تشبیه کم و نیز آیات تنزیه «صریح است و نیاز به تأویل آنها نیست، چون همه آنها آیات سلوب می باشد»^{۳۷} لازم به تذکر است که این مطلب فقط تا حدودی با قرآن مطابقت دارد. در قرآن به راستی آیاتی هست دال بر تنزیه خداوند که به صورت سلبی بیان شده است، و این آیات عبارتند از «لیس کمثله

شیء»^{۳۸} و دیگر «ولم یکن له کفو احد»^{۳۹} این آیات از لحاظ انکار تشبیه از آیاتی که موجب توهم تشبیه می شود صریحتر است. اما یقیناً تعداد آیات صریح تنزیهی بیش از آیاتی که موهم تشبیه می شود نیست. در توجیه قول ابن خلدون می توان گفت که مراد او از آیات موهم تشبیه، چنانکه خود بعداً اشاره می کند، صرفاً آیاتی است که می گوید خداوند دارای «دست و پا و چهره»^{۴۰} است و منظور او از آیاتی که به صورت سلبی آشکارا دلالت بر تنزیه دارد نه تنها دو آیه مذکور بلکه نیز آیاتی است که بت پرستی و شرك را نکوهیده، و البته این آیات به طور ضمنی نفی تشبیه هم نموده اند. با چنین برداشتی بود که ابن خلدون می توانست بگوید که آیات سلوب که آشکارا دلالت بر تنزیه دارد تعدادشان بیش از آیاتی است که فقط موهم تشبیه است، گرچه شاید از حیث آمار هم گفته او بدین معنی درست نباشد. و اما در مورد آیات تشبیه مسلمانان نخستین (سلف) معتقد بودند که نباید کاری کرد، زیرا بنا به قول ابن خلدون اگرچه ایشان «به محال بودن تشبیه پی بردند... حکم کردند که آیات مزبور نیز کلام خداست و از این رو بدانها هم ایمان آوردند (نهایت آنکه) در معنی آنها به بحث و تأویل نپرداختند»^{۴۱} دومین و سومین گروه، غیر از کسانی که رأی سابق را قبول داشتند، کسانی بودند که به قول ابن خلدون «بدعت گذاران»^{۴۲} بودند و در میان ایشان دو گروه اصلی وجود داشت. از این گروه های اصلی یکی در پرتگاه تجسیم و تشبیه فرو افتاد و دیگری کوشید تا از راه تفسیر آیات تشبیه آنها را با آیات تنزیه سازگار نماید. پاره ای، در تفسیر آیاتی که به خدا اعضای بدن انسان از قبیل «دست و پا و چهره» نسبت می دهد، گفتند که خدا «جسم است ولی نه مانند اجسام»^{۴۳} و پاره ای دیگر در تفسیر آیاتی که خدا را با اوصافی وصف کرده است که مختص انسان است، مثل «جهت و استقرار و نزول و صوت و حرف زدن»، گفتند «صوتی است ولی نه مانند اصوات، جهتی است نه مانند جهات، نزولی است نه مانند نزولها»^{۴۴} ابن خلدون این عمل سازگار نمودن را رد می کند و چنین استدلال می کند که هر تعبیری مانند «جسمی است ولی نه مانند اجسام» خود تناقض گویی و جمع میان نفی و اثبات است، زیرا این قبیل توجیهاات عین این است که بگوییم خدا هم شبیه چیزهای دیگر هست و هم شبیه چیزهای دیگر نیست.^{۴۵} عنوان «بدعت گذاران» که توسط ابن خلدون به مجسمه اطلاق شده است در بادی نظر گویی به معنی «منحرف از حق» استعمال شده است، چه لفظ «بدعت» را ابن خلدون بعداً در مورد معتزله به معنی انحراف از حق استعمال کرده است. اما نظر

ترجمه‌های عربی از کتب یونانی، بعدها توسط نویسندگان و مؤلفان عربی‌زبان نیز به همین معنی استعمال شده است. و لذا یحیی بن عدی سخن از «متکلمون مسیحی»^{۱۱} به میان می‌آورد و شهرستانی از «کلام انبازقلس»^{۱۲} و «کلام ارسطو»^{۱۳} و کلام مسیحیان در باب اتحاد کلمه و جسم در تجسد^{۱۴} سخن می‌گوید و یهودا هلوی Judah Halevi^{۱۵} از کسانی سخن می‌گوید که تعلق دارند به «همان مکتب متکلمون... از قبیل مکتب فیثاغورس، مکتب انبازقلس، مکتب ارسطو، مکتب افلاطون و یا فلاسفه دیگر چون رواقیان و مشائیان که دسته اخیر به مکتب ارسطو تعلق دارند». ابن رشد سخن از «متکلمون در دین ما و در دین مسیحیان»^{۱۶} یا «متکلمون ادیان سه‌گانه که امروز وجود دارند»^{۱۷} به میان می‌آورد. ابن میمون هم از «نخستین متکلمان از میان یونانیان مسیحی و از میان مسلمانان»^{۱۸} و ابن خلدون از «کلام فلاسفه در طبیعیات و الهیات»^{۱۹} سخن به میان آورده‌اند. علاوه بر همه اینها، لفظ «کلام»، بدون هیچ قیدی، بر یک نظام خاص فکری که پیش از ظهور فلسفه در اسلام پدید آمد اطلاق گردید و اصحاب آن که صرفاً «متکلمون» خوانده می‌شدند در مقابل کسانی بودند که به ایشان فیلسوف می‌گفتند و اولین ایشان هم کندی (متوفی در حدود ۲۵۲ هـ.ق) بود.

و اما اینکه نظام فکری مزبور که صرفاً آن را کلام می‌خواندند چگونه به وجود آمد و ماهیت آن چه بود خود سؤالی است که پاسخ آن را می‌توان از تألیف عبارتهایی که درباره تاریخ علم کلام نوشته شده است به دست آورد، و این عبارتها در سه کتاب عربی موجود است که دو تای آنها توسط دو نفر مسلمان به نام شهرستانی (۵۴۸-۴۷۹ هـ.ق) و ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ هـ.ق) نوشته شده است و سومین آنها توسط یک نفر یهودی به نام موسی بن میمون (۶۰۲-۵۳۰ هـ.ق).

کلام از نظر شهرستانی و ابن خلدون

بسط اسلام در طول دوره‌ای که مربوط به مطالعات ما در این کتاب می‌شود خود دارای دو مرحله است: اول، ظهور یک نظام واحد اعتقادی از بطن تعالیم گوناگون که به

صورت پراکنده در قرآن آمده است؛ دوم، پیدایش بدعتها.

در مرحله نخست غلبه یا کسانی بود که ایشان را سلف خوانده‌اند.^۱ سلف در لغت به معنی کسانی است که در گذشته می‌زیسته‌اند و اصطلاحاً به صحابه پیغمبر اکرم (ص) و کسانی که پس از ایشان آمدند و تابعون خوانده شده‌اند اطلاق می‌شود.^۲ آنچه سلف بالاتفاق قبول داشتند چیزی است که می‌توان از آن به عنوان دین سالمی که در صدر اسلام بود یاد کرد. ما در اینجا سلف را یا مسلمانان اولیه خواهیم خواند یا پیروان اسلام اولیه یا صرفاً مسلمانان اهل سنت و جماعت، و همه این عناوین را در جای خود، چنانکه مقتضی باشد، به کار خواهیم برد.

دینی که بر اساس تعالیم قرآنی بنا نهاده شد برحسب گفته ابن خلدون مشتمل بر دو نوع تکالیف است، «تکالیف بدنی» و «تکالیف قلبی».^۳ نوع اول، شامل «احکام خدای تعالی است درباره افعال اشخاص مکلف» و این فقه است^۴ - لفظ فقه که در اصل به معنای شناسایی و دانستن است ابتدا به معنای محدود «اجتهاد» به کار برده شد، یعنی استنباط مسائل شرعی از طریق قضاوت شخصی درباره چیزهایی که مورد مشابهی قبلاً نداشته، اما بعداً معنای جامعی به آن داده شده و از این لفظ، دانش احکام شرعی اسلام براساس چهار اصل ذیل افاده شده: (۱) قرآن؛ (۲) سنت؛ (۳) قیاس؛ (۴) اجماع.^۵ تکالیف نوع دوم مربوط به «ایمان» است که در تعریف آن گفته‌اند «تصدیق قلبی چیزی است که زبان بدان اقرار کرده است»^۶ و گفته‌اند که شامل عقاید شش‌گانه است که پیغمبر اکرم (ص) خود در حدیث آنها را به این شرح برشمرده است: «اعتقاد به (۱) خدا؛ (۲) ملائکه او؛ (۳) کتب او؛ (۴) پیامبران او؛ (۵) روز رستاخیز؛ و بالآخره (۶) اعتقاد به قدر؛ خواه نیک باشد و خواه بد»^۷ بنابراین، در برابر فقه که علم به احکام شرعی است، کلام عبارت است از علم خداشناسی. بحث درباره همین «عقاید ایمانی» است که به نظر ابن خلدون علم کلام را تشکیل می‌دهد.^۸

و اما اینکه دقیقاً چه وقت لفظ کلام به این معنی خاص استعمال شد، تا آنجا که من می‌دانم، در جایی تصریح نشده است. از فحوای سخن شهرستانی چنین استنباط می‌شود که پیش از تأسیس مذهب اعتزال توسط واصل بن عطا (۱۳۱-۸۰ هـ ق) علم کلامی وجود داشته است و دیگر اینکه «ابتدای رونق بازار علم کلام» در عهد خلافت هارون الرشید (۱۹۳-۱۷۰ هـ ق) بود.^۹ وجود کلامی پیش از معتزله را همچنین می‌توان

به اینکه تعبیر «جسمی نه مانند اجسام» را بعداً حنابله به کار برده و آن را از قول ابوالحسن اشعری هم نقل کرده‌اند، لذا کاملاً واضح است که ابن خلدون لفظ «بدعت گذاران» را صرفاً به معنی کسانی که نوآوری کردند به کار برده است.^{۴۶} از اینجا معلوم می‌شود که به نظر او تعبیر «جسمی نه مانند اجسام» پیش از اینکه توسط متکلم شیعی هشام بن حکم که قائل به تجسیم بود به کار رود عده خاصی از اهل تسنن هم در مقام مخالفت با تجسیم آن را به کار برده بودند.^{۴۷}

تصور خدایی که جسم است ولی نه مانند اجسام دیگر که ابن خلدون به مسلمانان اهل سنت پیش از معتزله نسبت می‌دهد در تاریخ ادیان اعتقاد جدیدی نیست. در مسیحیت توسط ترتولیانوس^{۴۸} بی‌محایا اظهار شده و این اعتقاد چنانکه در جای دیگر توضیح داده‌ام مبتنی بر این نکته است که خداوند در عهدین هرگز با کلماتی که دال بر غیر جسمانیت او باشد توصیف نشده است. در عهدین صرفاً گفته شده است که او مانند هیچ‌یک از مخلوقات خود نیست و در عهد عتیق این مطلب تصریح شده است. از همین جا بود که فیلون و پس از او فیلسوفان مؤمن به کتاب مقدس عقیده خود را درباره غیر جسمانی بودن خدا گرفتند.^{۴۹} در قرآن نیز خدا با الفاظی وصف نشده است که دلالت بر غیر جسمانی بودن او نماید، بلکه در وصف او فقط گفته شده است که مانند هیچ‌یک از مخلوقات خود نیست، و این بالاترین معنی تنزیه است، یعنی تعالی او و مبرا بودنش از هرگونه شباهت به مخلوقات. و محال است که منشأ این عقیده قول ترتولیانوس باشد، چه همه تأثیراتی که افکار مسیحی در کلام داشت از ناحیه مسیحیت یونانی بود نه مسیحیت لاتینی و نظر ترتولیانوس هم در مسیحیت یونانی رایج نبود.^{۵۰} پس این روش برای تفسیر تشبیه باید از خود اسلام ناشی شده باشد. اما اینکه چگونه از اسلام ناشی شده است خود مطلبی است که هم‌اکنون بیان خواهیم کرد.

«تشبیه» به معنی مانند کردن خدا به انسان است. و همچنین عبارت عربی «آیات التشبیه»^{۵۱} که مراد از آن آیات تشبیه در قرآن است به معنی آیاتی است که در آنها خداوند از لحاظ شباهتش به انسان توصیف شده است. همین آیات است که بنا به قول ابن خلدون توسط برخی از مسلمانان پیش از معتزله (در عصر سلف) با تعبیر «جسمی است نه مانند اجسام» تأویل شده است. و اما شباهت و همانندی میان اشیاء به طور عموم، نه ضرورتاً شباهت و همانندی میان خدا و انسان، از دیرباز اساس استدلال «تمثیلی» در علم فقه و یا به قول فقها «قیاس» بوده است. از اینجا است که ابن خلدون

نقل می‌کند که عمر بن خطاب در نامه‌ای که به عنوان دستورالعمل به قضات نوشته است می‌گوید: «امثال و اشباه را بشناس و امور را قیاس کن با نظایر آنها».^{۵۲} ما در اینجا طریقه استعمال مفهوم «شبییه» یا «شباهت» در فقه را مورد مطالعه قرار خواهیم داد تا بلکه منشأ تعبیر «جسمی است نه مانند (شبییه) اجسام» را که در تفسیر مفهوم «شباهت» در آیات تشبییه به کار رفته است روشن نماییم.

هنگامی که ما قیاسهای فقهی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم ملاحظه می‌کنیم که شباهتهایی که مبنای قیاسها قرار گرفته است شباهتهای خاص در چیزهایی است که به طور کلی غیرمشابهند، منتها از جهات خاصی مورد ملاحظه قرار گرفته‌اند. يك نمونه بارز از این گونه قیاسهای فقهی آن است که این خلدون خود ارائه کرده است. در قرآن خمر تحریم شده است و خمر شراب انگور است. لکن در فقه دامنه این حرمت را توسعه داده‌اند به طوری که نبیذ یعنی شراب خرما را هم دربر گرفته است. این از طریق قیاس فقهی انجام گرفته است، بدین ترتیب که گفته‌اند هرچند که خمر و نبیذ با هم فرق دارند، از يك جهت با هم شباهت دارند و آن از جهت مسکر بودن است. به همین جهت است که ما آن دورا قیاس می‌کنیم.^{۵۳} مثال بارز دیگر، قیاسی است که شافعی در مورد دو چیز مختلف چون سگ و مردار به کار برده است، از این جهت، که اگر کسی سگی را بکشد و مرداری را بسوزاند به هیچ يك جبران خسارت تعلق نمی‌گیرد. این قیاس دارای يك علت حکم است و آن این است که میان سگ و مردار شباهتی هست از این حیث که نگهداشتن سگ حرام است مگر در موارد ضروری و خوردن گوشت مردار نیز حرام است مگر در موارد اضطراری.^{۵۴} پس قیاس در فقه صرفاً شباهت نیست، بلکه جهت یا جهات خاص شباهت میان اموری است که از همه جهات دیگر با هم متفاوتند.

حال به تصور آورید که آن گروه از مسلمانان اولیه که، چنانکه دیدیم، حتی پیش از معتزله مخالف تجسیم بودند، یعنی مخالف تفسیر ظاهری آیات تشبییه بودند؛ باز در عین حال با کسانی هم که معتقد بودند انسان نباید به دنبال تبیین این آیات باشد مخالفت می‌ورزیدند. از نظر ایشان این آیات به هر حال باید به نحوی تبیین شود و ایشان نیز خود در صدد بودند که تبیینی برای آنها بیابند. تبیینی که طبعاً موافق سلیقه ایشان بود این بود که شباهتی که در آیات تشبییه بدان اشاره شده است نباید این طور تلقی شود که میان انسان و خدا از جمیع جهات شباهت وجود دارد. از آنجا که این عده همان روشی

را آموخته بودند که مسلمانان اولیه در تبیین اصول عقاید به کار می بردند، لذا برای تأیید مدّعی خود دائر بر اینکه شباهت مزبور را نباید از جمیع جهات تلقی کرد به دنبال دلایل متداول می گشتند، و در همین جستجو بودند که ناگهان به یاد شباهت روش قیاس فقهی افتادند، شباهتی که می دانستند از جمیع جهات نبود بلکه فقط از بعض جهات بود. در اینجا بود که با خود گفتند: «خوب، چرا ما این مفهوم شباهت را در مورد شباهت در آیات تشبیه به کار نبریم؟» امتحان کردند و دیدند شدنی است. استدلالشان این بود که شباهتی که میان خدا و انسان در آیات تشبیه بدان اشاره شده است به معنی شباهت میان خدا و انسان از جمیع جهات نیست، بلکه به معنی شباهتی است فقط از بعض جهات. همین طور شباهتی که میان خدا و انسان در آیات تنزیه منع شده است فقط به معنی شباهت از جمیع جهات است، نه به معنی شباهت فقط از بعض جهات. همین نوع استدلال است که ابن میمون بدان اشاره کرده و گفته است: متکلمانی که تجسیم را با عبارت «جسمی است نه مانند اجسام» تبیین کردند از مخالفان خود خواستند تا ثابت کنند که آن شباهتی که میان خدا و انسان منع شده است به معنی هرگونه شباهت است در «هر چیز»^{۵۵} و در واقع دلیل می آوردند که حتی نباید از اثبات يك نوع شباهت میان خدا و هر يك از مخلوقات او امتناع ورزید، به شرط اینکه آن مخلوق «از جمیع جهات مثل او نباشد»^{۵۶}

با این قیدی که در مورد منع تشبیه حق به ما سوی الله شده است، برخی از مسلمین پیش از معتزله استدلال کردند که اینکه در پاره‌ای از آیات قرآن چیزهایی چون دست و پا و چهره و یا نشستن و نزول کردن و صوت به خداوند نسبت داده شده است به این معنی نیست که این چیزها در انتسابشان به خدا از هر حیث مانند همانهایی باشد که به انسان نسبت داده می شود؛ انتساب آنها را به خدا باید فقط مطابق آنچه در فقه قیاس خوانده می شود تلقی نمود، یعنی وقتی این معانی را به خدا نسبت می دهیم فقط از جهتی مانند آن چیزهایی است که به انسان نسبت داده می شود؛ اما از جهات دیگر هیچ گونه شباهتی به یکدیگر ندارند. البته این را هم باید گفت که ایشان درصدد این بر نمی آیند که وجه شباهت را معلوم کنند، بلکه به همین اندازه اکتفا می کنند و می گویند که شباهت مزبور شباهت از جمیع جهات نیست.

بنابراین در کلام پیش از معتزله روش تبیین تجسیم به وسیله عبارت «جسمی نه مانند

اجسام» همان روش قیاس فقهی است و حتی دلایلی هم هست که براساس آنها می‌توان پنداشت که این روش از فقه به عاریت گرفته شده است.

در تأیید این مدعا که روش تبیین تجسیم، همان روش قیاس فقهی است می‌توان به عبارات کتاب الفصل ابن حزم استشهاد نمود.

عبارات مزبور دنباله بحث ابن حزم درباره قیاس فقهی است. وی، به عنوان يك ظاهری، مخالف روش قیاس در فقه اسلامی است و لذا پس از اظهار مخالفت با استفاده از قیاس در علم فقه، می‌پردازد به مخالفت با آن در علم کلام. وی برخی از اشاعره را هدف حملات خود قرار می‌دهد و رأی ایشان را ابتدا بازگو و توصیف می‌نماید و سپس آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد.

او در بازگو کردن رأی اشاعره می‌گوید که «آنان ادعا می‌کنند که منکر هرگونه شباهتی میان خدا و مخلوقاتند (تشبیه)، ولیکن خود در ورطه همین گناه فرو می‌افتند، زیرا می‌گویند: از آنجا که هیچ يك از موجودات انسانی نمی‌تواند فعلی انجام دهد مگر آنکه حی و عالم و قادر باشد، پس بالضروره لازم می‌آید که حضرت باری هم که فاعل همه اشیاء است حی و عالم و قادر باشد.»^{۵۷}

مطلبی که ابن حزم از قول اشاعره نقل می‌کند بازتابی است از عباراتی شبیه: (۱) عباراتی که در ضمن آن اشعری پس از اینکه اظهار نمود که «خالق شبیه مخلوقات خود نیست»، سعی می‌کند نشان دهد که او نمی‌تواند حتی از «يك جهت»^{۵۸} هم شبیه آنان باشد، یعنی او از هیچ جهت شبیه مخلوقات خود نیست؛ (۲) عباراتی که در ضمن آن از قول اشعری گفته شده است که «خدا دارای علمی است که شبیه علمهای دیگر نیست، و دارای قدرتی است که شبیه قدرتهای دیگر نیست، و دارای شنوایی است که شبیه شنواییهای دیگر نیست، و دارای بینایی است که شبیه بیناییهای دیگر نیست.»^{۵۹} ابن حزم در انتقاد از رأی اشاعره می‌گوید: «این نص قیاس ایشان است: هم خداوند را برتر از همه مخلوقات می‌شمارند و هم او را به آنها تشبیه می‌کنند. ولیکن کسانی که قائل به قیاسند قیاس را فقط در مورد چیزهایی که نظیر یکدیگرند مجاز می‌دانند. اما به کار بردن قیاس در اموری که از هر جهت با هم اختلاف دارند و به هیچ وجه شبیه یکدیگر نیستند از نظر هیچ کس قابل قبول نیست.»^{۶۰}

در این انتقاد ابن حزم به دو فقره که ما در بالا نقل کردیم و گفتیم که منعکس کننده رأی اشعری است اشاره شده است. البته به فقره دوم، یعنی آنکه می‌گوید: «خدا دارای

علمی است که شبیه علمهای دیگر نیست، الخ» اشاره نموده و آن را به عنوان «قیاس ایشان» وصف کرده است. برداشت من در اینجا از منظور ابن حزم این است که این بیان اشاعره مبتنی بر قیاس فقهی است که در مورد اموری که از بعضی جهات با هم فرق دارند و از بعضی جهات شبیه یکدیگرند استعمال می‌شود. و بعد در اشاره به فقره اول که می‌گوید خداوند حتی «از يك جهت» هم شبیه مخلوقات خود نیست، ابن حزم سعی می‌کند نشان دهد که در علم فقه قیاس هیچ وقت در مورد «اموری که از هر حیث با هم اختلاف داشته باشند و از هیچ جهت با هم شبیه نباشند» به کار برده نمی‌شود. از مجموع این بحث می‌توان استنباط کرد که تفسیر آیات تشبیه در قرآن به وسیله عبارت «جسمی نه مانند اجسام» ارتباط دارد با روش قیاس بدان صورت که در فقه از آن استفاده می‌کنند. بنابراین، آنچه «بدعت گذاران» ابن خلدون انجام دادند این بود که روش قیاس را که قبلاً توسط معاصرانشان در حل مسائل فقهی استعمال می‌شد اقتباس کردند و آن را در مورد مسائل آیات تشبیه در قرآن به کار بردند.

همین اندازه در مورد اختلاف مسلمانان پیش از معتزله (سلف) در خصوص عقیده صحیح درباره خدا، به خصوص مسأله تشبیه، کفایت می‌کند.

اختلاف دیگری که بنا به قول شهرستانی و ابن خلدون قبل از معتزله ظهور کرد راجع به عقیده درباره قدرت خداوند بود. این اختلاف نیز، چنانکه خواهیم دید، از آیات ظاهراً متعارض قرآن درباره قدرت خداوند پدید آمد. از طرفی آیاتی هست که می‌فرماید برخی از وقایع در زندگانی انسان و پاره‌ای از افعال انسان مقدر به تقدیر الهی است؛ اما از طرف دیگر آیاتی هم هست که بنا بر آنها انسان دارای اختیار است. رأی اصلی در اسلام، بنا به قول شهرستانی، تبعیت کردن از آیاتی بود که می‌فرماید قدرتی که افعال انسان را تعیین می‌کند متعلق به خداست، زیرا شهرستانی می‌نویسد این «در اواخر ایام صحابه» بود که «بدعت معبد جهانی (متوفی در حدود ۸۰ هـ ق/۶۹۹ م) و غیلان دمشقی و یونس اسواری درباره قول در قدر پدید آمد»^{۶۱} و چون ایشان قدر را از خداوند به انسان تفویض کردند و قائل شدند به اینکه مقدر افعال انسان خود اوست نه خداوند، به نام قدریه معروف شدند. ما از این پس از این دو فرقه با عناوین جبریه و قدریه یاد خواهیم کرد. اینکه چه چیزی موجب شد که مسلمانان نخستین (سلف)، به جای آیاتی که سررشته تقدیر را به دست انسان می‌دهد، آیاتی را برگزینند که همه امور را به قضا و قدر نسبت می‌دهد و اینکه چه چیزی باعث پدید آمدن

بدعت قدریه گردید و نیز اینکه چطور جبریه و قدریه هر دو سعی کردند آن دسته از آیات قرآنی را که خلاف آنهايي بود که دیگران انتخاب کرده بودند تفسیر کنند، بعداً درباره همه اینها سخن خواهیم گفت.

پس قبل از پیدایش اعتزال، اختلافاتی در آنچه کلام نامیده شده است در خصوص دو اصل اعتقادی پدید آمد: یکی در خصوص اصل اول راجع به فکر صحیح درباره خدا و دیگری در خصوص اصل ششم راجع به قدرت خداوند. و سپس در اوایل قرن دوم مذهب معتزله پیدا شد که مؤسس آن واصل بن عطا بود که به سال ۱۳۱ هـ ق (۷۴۸/۹ م) فوت شد.

به مذهب معتزله و همچنین به مؤسس آن حملات بسیاری کرده اند،^{۶۲} لکن به استثنای دو مورد، هیچ يك از آن حملات مربوط به هیچ کدام از اصول ششگانه عقاید نیست. و اما یکی از آن دو استثنا بدعتی بود درباره اعتقاد به قدرت خداوند که معتزله آن را از قدریه گرفته بودند. ما قبلاً ماهیت این بدعت را شرح داده ایم. بدعت دوم درباره اعتقاد به مفهوم صحیح از خدا بود. ماهیت این بدعت را می توان به اجمال چنین بیان کرد: در صدر تاریخ اسلام به دلایلی که بعداً توضیح داده خواهد شد،^{۶۳} این اعتقاد پیدا شد که همان طور که ما اصطلاحاتی داریم چون «حی بودن» و «عالم بودن» یا «حی بودن» و «قادر بودن» یا «عالم بودن» و «قادر بودن»، در خداوند نیز باید حیات و علم یا حیات و قدرت یا علم و قدرت به عنوان حقایقی قدیم وجود داشته باشد که به آنها معانی و صفات می گویند.^{۶۴} این اعتقاد به صفات که مورد قبول عموم مسلمین بود توسط معتزله انکار شد. انکار آن، به طوری که از قول واصل بن عطا مؤسس این فرقه نقل کرده اند، بدین صورت است که «هر کس اثبات معنی و صفتی قدیم بکند، به اثبات دواله گرفتار شود».^{۶۵} همین دو بدعت، یعنی قول به اختیار و انکار صفات است که معتزله را مشخص نموده است، گرچه لفظ «معتزله» که در لغت به معنی کناره گیرندگان یا عزلت گزینان است از آنجا پیدا شد که واصل بن عطا از رأی مورد قبول جماعت مسلمین در باب منزلت گناهکاران در اسلام عزلت و کناره گرفت (اعْتَزَلَ).^{۶۶} چون قول ایشان در باب اختیار مبتنی بر مفهوم خاص عدل نزد ایشان بود و انکار صفات هم مبتنی بر مفهوم خاص توحید نزد ایشان بود، از این رو معتزله «اصحاب عدل و توحید»^{۶۷} نامیده شدند.

گفته اند که در حدود يك قرن پس از واصل بن عطا مذهب معتزله تحت تأثیر فلسفه یونانی قرار گرفت و به صفت جدیدی متصف گردید. درباره چگونگی این تغییر شهرستانی

می نویسد: «و بعد از آن برخی از مشایخ معتزله کتابهای فیلسوفان را که در زمان مأمون (۲۱۸-۱۹۸ هـ ق) منتشر شد مطالعه کردند و روشهای فلاسفه را با روشهای کلام به هم آمیختند و از آن فنی از فنون علم ساختند و آن را کلام نامیدند. و این یا بدین دلیل بود که ظاهرترین مسأله که بر سر آن سخن گفتند و با هم نزاع کردند مسأله کلام الهی بود و لذا نوع مسائلی که مطرح می کردند به اسم همان يك مسأله نامیده شد، و یا اینکه بدین دلیل بود که معتزله از فلاسفه، که یکی از فنون علم خود را منطبق می نامیدند، پیروی کردند، چه منطقی و کلام مترادفند [معنای هر دوی آنها «سخن» است، درست مانند لفظ یونانی لوگوس].»^{۶۸} در این جملات ملاحظه می شود که مذهب معتزله به دو دوره تقسیم شده است، یکی دوره غیر فلسفی و دیگر دوره فلسفی، و معتزله در طول دوره غیر فلسفی روشهایی اتخاذ کرده اند که «روشهای کلام» توصیف شده است. اینکه این «روشهای کلام» چه بوده است چیزی به ما نگفته اند. اما از آنجا که می دانیم پیش از پیدایش مذهب معتزله يك روش استدلال کلامی وجود داشت که مشتمل بر روش قیاس فقهی بود، می توان انگاشت که با ذکر «روشهای کلام» شهرستانی به راههای گوناگون استعمال روش قیاس فقهی اشاره می کند من جمله به استعمال قیاس در مورد آیات تشبیه و تفسیر آنها مطابق تعبیر «جسمی است نه مانند اجسام».^{۶۹}

و اما در خصوص «روشهای فلاسفه» که معتزله آن را با «روشهای کلام» آمیختند، می توان انگاشت که منظور شهرستانی دو چیز بوده است.

اولاً می توان انگاشت که منظور از آن این است که معتزله تحت تأثیر ترجمه عربی آثار فلسفی یونانی شروع کردند به اینکه لفظ قیاس را به معنای منطقی آن به کار برند و برای قیاس به معنای قدیم آن که در فقه مصطلح بود لفظ تمثیل را به کار بردند. توجیه ما برای این انگارش این است که کسانی که در اسلام تحت تأثیر این ترجمه ها قرار گرفتند «قیاس» را از مفهوم فقهی آن تغییر دادند و در مفهوم منطقی آن به کار بردند،^{۷۰} و برای مفهوم فقهی آن لفظ تمثیل را استعمال نمودند. و لذا، مثلاً می بینیم که ابن سینا و امام محمد غزالی هر دو لفظ قیاس را به معنای منطقی آن به کار می برند^{۷۱} و لفظ «تمثیل» را برای آن معنایی استعمال می کنند که فقها بدان «قیاس» می گویند. در مورد اصطلاح تمثیل، ابن سینا متذکر می شود که «این چیزی است که مردم زمان ما آن را به عنوان قیاس می شناسند»^{۷۲} و غزالی می گوید: «تمثیل همان است که فقها و متکلمان آن را قیاس می نامند».^{۷۳}

ثانیاً می توان انگاشت که منظور شهرستانی از آن این است که معتزله در دوره فلسفی با

مفهومی که ارسطو خود از قیاس (آنالوژی) داشت و در عربی به آن «مساوات» می‌گفتند آشنا شدند، و سپس آن را با قیاس فقهی که اصطلاح جدید آن تمثیل بود درآمیختند. و اما قیاس ارسطو (آنالوژی) برخلاف آنچه که نزد فقهاست، مبتنی بر شباهت میان امور نیست. مطابق تعریف او در اخلاق نیکوماخس «آنالوژی» (ἀναλογία) عبارت است از تساوی نسبتها (*ἰσότης λόγων*)، و بلافاصله برای شرح این مطلب، این تناسب را به عنوان مثال ذکر می‌کند که «نسبت الف به ب مانند نسبت ج است. به د».^{۷۲} و در جای دیگر در بیان آن می‌گوید که وقتی «خیر» بر «عقل» و «بینایی» حمل می‌شود، این عمل از راه قیاس انجام می‌گیرد، زیرا «نسبت عقل به نفس مانند نسبت بینایی است به بدن».^{۷۵} بنابراین آنچه منظور شهرستانی است این است که معتزلیان فلسفه زده، قیاس فقهی را که صرفاً به معنی مشابهت بود با قیاس ارسطویی که به معنی تساوی نسبتها بود آمیختند. گرچه ما مطمئن نیستیم که اخلاق نیکوماخس به عربی ترجمه شده باشد، ولی همین تعریف را برای قیاس (آنالوژی) در لابه‌لای تفسیری که ارسطو در *مابعدالطبیعه* از عبارت «واحد بر حسب قیاس (آنالوژی)» کرده است می‌توان ملاحظه کرد، و در عربی در ترجمه همین کلمات گفته‌اند: «و آنهایی که بر حسب مساوات واحدند همانهایی هستند که نسبتشان واحد است مانند نسبت يك شیء به شیء دیگر».^{۷۶} این الرشد در تفسیر خود بر این عبارت گفته است: «واحد بر حسب مساوات همان واحد بر حسب تناسب است، مانند اینکه می‌گویند که نسبت رئیس به مدینه و ملاح به سفینه یکی است».^{۷۷} این نشان می‌دهد که مسلمانانی که فلسفه می‌خواندند با مفهومی که ارسطو خود از قیاس (آنالوژی) داشت و به صورتی که آن را در اخلاق نیکوماخس تعریف کرده بود آشنایی داشتند و لفظ یونانی «آنالوگیا» را فقط مساوات یا تناسب ترجمه نکردند بلکه مقایسه^{۷۸} را نیز به آن ضمیمه کردند.

حال به منظور اقامه يك دلیل دیگر برای اثبات این مدعا که مفهوم ارسطویی قیاس معلوم مسلمانانی بوده است که با آثار ارسطو آشنایی داشتند، و اینکه برخی از آنان این مفهوم ارسطویی را به جای مفهوم قیاس فقهی به عنوان تفسیر آیات تشبیه به کار می‌بردند، و اینکه شهرستانی احیاناً از این مطلب اطلاع داشته است، می‌توان عباراتی را از امام الحرمین جوینی نقل کرد، کسی که دو قرن پس از پیدایش قسمت فلسفی مذهب معتزله زندگی می‌کرده ولیکن يك سال پیش از تولد شهرستانی فوت کرده و شهرستانی از او در کتاب نهایی^{۷۹} نقل قول نموده است.

در عبارات جوینی، چنانکه ابن عساکر آورده است، در مورد الفاظی چون «دست» و «چهره» و «نزول کردن» و «نشستن بر کرسی» که در قرآن به خدا نسبت داده شده سه رأی اظهار شده است. یکی از این آراء متعلق است به کسانی که الفاظ مزبور را به معنای ظاهری در نظر می گیرند. رأی دیگر از آن اشعری است که در تفسیر آنها می گوید داشتن دست و چهره و نزول کردن و بر کرسی نشستن از برای خداوند درست، لیکن اینها غیر از دستهای دیگر و چهره های دیگر و نزولهای دیگر و غیر از نشستن دیگران بر تخت است. رأی سوم متعلق به معتزله است که «دست» را «قدرت و بخشندگی»، «وجه» یا «چهره» را «وجود»، و «نزول» را «نزول آیات الهی و فرشتگان او» و «نشستن [بر کرسی]» را «سلطه» معنی می کنند.^{۸۰} از میان دورای دوم و سوم رأی اشعری دنباله همان تبیین قدیم است که می گفتند «جسمی است نه مانند اجسام»، و این تعبیر همان طور که دیدیم مبتنی است به قیاس که به معنای صرف شباهت به کار رفته است همان طور که در فقه به کار می رود. اما رأیی که در اینجا به معتزله نسبت داده است ظاهراً مبتنی بر قیاس به معنای ارسطویی است، یعنی تساوی نسبتها، زیرا بازگشت همه تبیینهای ایشان درباره الفاظ به صورت تساوی از این قرار است: نسبت قدرت و بخشندگی به خدا مانند نسبت دست است به انسان، و نسبت وجود به خدا مانند نسبت چهره است به انسان، و نسبت نزول برخی از آیات الهی و فرشتگان به خدا مانند نسبت فرود آمدن است به انسان، و نسبت سلطه به خدا مانند نسبت نشستن بر تخت است به یک سلطان.

علاوه بر این، در یکی از آثار ابو حامد محمد غزالی شاگرد امام الحرمین جوینی نیز به این تفسیر جدید از آیات تشبیه که تحت تأثیر مفهوم فلسفی «قیاس» است اشاره ای شده است. ابو حامد در این خصوص از زبان کسانی که ایشان را «فلاسفه» می خواند می گوید که «آیات تشبیه» را که در قرآن آمده است باید به منزله «امثال» تأویل کرد.^{۸۱} در اینجا نمی توان گفت که منظور ابو حامد تعبیر «جسمی نه مانند اجسام» است، زیرا این تعبیر را استادش جوینی به اشعری نسبت داده است و لذا ابو حامد نمی تواند آن را به «فلاسفه» نسبت دهد. بدون شک، منظور او باید تأویلی باشد که جوینی به معتزله نسبت داده است و این تأویل هم شبیه همان تأویلی است که فلاسفه اسلامی به کار می برند، و این هم همان طور که ما پیشنهاد کردیم تأویلی است مبتنی بر مفهوم ارسطویی قیاس. بنابراین، غزالی لفظ «مثل» یا «مثال» را که جمع آن امثال است به معنی قیاس ارسطویی استعمال کرده است. در تأیید این مدعا که غزالی به تأویل آیات تشبیه از طریق قیاس ارسطویی اشاره کرده است شاهد دیگری هست،

و این همانا نکته‌ای است که او ذکر نموده است بدین مضمون که تاویل آیات تشبیه به عنوان امثال «مطابق عادت عرب است به استعمال استعاره»،^{۸۲} و بدیهی است که این خود یادآور گفتار ارسطوست درباره «قیاس» (آنالوژی)، در آنجا که آن را یکی از اقسام چهارگانه استعاره و متداولترین آنها به شمار آورده است.^{۸۳}

بنابراین، گرچه نمی‌توان به‌طور قطع گفت معتزله‌ای که تحت تأثیر فلسفه بودند در طول مدت دو قرن تاریخ حیات خود پیش از جوینی چه وقت دست به این نوع تفسیر جدید از آیات تشبیه زده‌اند، در عین حال کاملاً واضح است که شهرستانی خود با آن آشنایی داشته، و لذا می‌توان انگاشت که این نکته در ضمن بیان او درباره معتزله مشعر براینکه ایشان روش فلاسفه را با روشهای کلام آمیختند گنجانده شده است.

آخرین جمله از جملات شهرستانی که چرا معتزله نظام فکری خود را کلام نامیدند بدین معنی است که، در حالی که معتزله روشهای قدیم کلام را رد می‌کردند، باز لفظ کلام را حفظ کردند، منتها معنای جدیدی به آن دادند. در این خصوص می‌گوید لفظ کلام به معنی «سخن»، دیگر به عنوان شرح چگونگی اعمال روش قیاس در مورد ایمان که با گفتار سر و کار دارد، در مقابل فقه که با عمل سر و کار دارد، نبود. بلکه این لفظ نزد ایشان معنای دو جانبه جدیدی به خود گرفته بود، یعنی هم توصیف روش جدید استدلال ایشان بود و هم توصیف موضوع علم ایشان. هنگامی که از این لفظ روش جدید استدلال اراده می‌شد مترادف بود با منطبق و وقتی از آن توصیف و شرح موضوع علم اراده می‌شد به معنی کلام الهی بود که از نظر معتزله قدیم نبود، و انکار قدیم بودن آن هم خود از نزاعهای اصلی مذهب ایشان به شمار می‌رفت.

اینها همه مطالبی است که می‌توان از عبارت شهرستانی درباره پیدایش مذهب معتزله استنباط نمود.

به ازاء عبارت شهرستانی، دو عبارت نیز در کتاب ابن خلدون است که در یکی از آنها مؤلف درباره پیدایش معتزله بحث می‌کند و در دیگری اشاره می‌کند که دو دوره متمایز در تاریخ معتزله وجود داشته است، یکی دوره غیر فلسفی و دیگر دوره فلسفی.

عبارتی که ابن خلدون در طی آن درباره پیدایش مذهب معتزله بحث می‌کند بلافاصله پس از عبارتی می‌آید که وی در آن آراء کسانی را بازگو می‌کند که پیش از پیدایش معتزله یا از بحث درباره آیات تشبیه امتناع ورزیدند یا آنها را مطابق تعبیر «جسمی نه مانند اجسام»^{۸۴}

تفسیر کردند. در این عبارت آمده است: «آنگاه علوم و صنایع فراوان شد، و مردم شیفته تدوین آراء خود و بحث در مسائل گوناگون شدند و متکلمان در موضوع تنزیه به تألیف پرداختند. پس بدعت معتزله پدید آمد. معتزله، تنزیه مندرج در آیات سلوب [مانند آیه «لیس کمثله شیء»^{۸۵} و آیه «ولم یکن له کفو احد»]^{۸۶} را تعمیم دادند و به معنی نفی صفات معانی از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات تلقی کردند، زیاده بر آنچه در احکام آنها بود»^{۸۷} [یعنی وقتی به صورت صفت فاعلی به کار برده می شدند مانند عالم و قادر و مرید و حی] که بعداً آنها را «صفات معنوی» می خواند.^{۸۸}

در این عبارت، ابن خلدون با چهار جمله کوتاه جوّ فرهنگی اسلام هنگام پیدایش معتزله را توصیف می کند، و همه آنها، چنانکه بعداً شرح خواهیم داد با جملاتی مطابقت دارد که شهرستانی در معرفی ظهور معتزله ایراد کرده است.

جمله اول که می گوید «علوم و صنایع فراوان شد» حکم کلی است که ابن خلدون کرده به جای حکم خاص تری که شهرستانی صادر کرده که واصل بن عطا مؤسس مذهب معتزله «علوم و اخبار» را نزد استادش حسن بصری آموخت،^{۸۹} و این مطابق چیزی است که ابن خلدون خود در جای دیگر بیان کرده و گفته است که پیش از اینکه نخستین بار در زمان خلافت منصور (۱۵۸-۱۳۶ هـ ق) اقدامی برای ترجمه آثار فلسفی از یونانی به عربی صورت بگیرد، یعنی مدتها پیش از پیدایش معتزله، مسلمانان با بسیاری از «صنایع و علوم»^{۹۰} مختلف آشنا بودند. لفظ صنایع را که ابن خلدون در اینجا به کار برده است، چنانکه از حکم دوم که بلافاصله پس از حکم اول آمده است استنباط می شود، به خصوص به صنایعی اشاره می کند که او خود در جاهای دیگر آن را صنعت کتابت^{۹۱} و همچنین صنایع مربوطه از قبیل صنعت خوش نویسی (خط)،^{۹۲} و صنعت استنساخ و صنعت صحافی (ورآقی)^{۹۳} خوانده است. دومین جمله که می گوید مردم ولع به نوشتن و تدوین آراء خود پیدا کردند، مطابقت دارد با حکم شهرستانی که می گوید حسن بصری استاد واصل بن عطا رساله ای به عبدالملک بن مروان خلیفه اموی نوشت که در آن قول به قدر و جبر را مورد پرسش قرار داده بود و خلیفه نیز در پاسخ او مکتوبی نوشت.^{۹۴} و همچنین بنا به گزارش منبعی دیگر یکی از معاصران حسن بصری به نام غیلان دمشقی کتابی به عمر بن عبدالعزیز (۱۰۱-۹۹ هـ ق) فرستاد که در آن به بحث درباره مسأله اختیار و تقدیر پرداخته بود.

سومین جمله که می گوید مردم همچنین مشتاق بودند که به «بحث در موضوعهای گوناگون» بپردازند به وضوح مربوط است به مطالبی که شهرستانی بیان نموده است درباره

مشاجراتی که قبل از پیدایش معتزله دربارهٔ مسائلی چون تقدیر و اختیار، و منزلت گناهکاران، و منزلت کسانی که در جنگ جمل شرکت کرده بودند پدید آمده است. در هر يك از این مشاجرات واصل بن عطا موضعی اختیار کرد که بدعت به شمار آمد. شایع است که چون وی از رأی اهل سنت و جماعت دربارهٔ منزلت گناهکاران در اسلام کناره و عزلت گرفت او و یاران او را معتزله نامیدند.^{۹۵}

چهارمین جمله که می‌گوید «متکلمان در موضوع تنزیه به تألیف پرداختند» به وضوح اشاره می‌کند به آن گروه از سلف که این خلدون خود در وصف ایشان گفته است که در تفسیر آیات تشبیه تعبیر «جسمی است نه مانند اجسام» را به کار بردند. از يك منبع دیگر این طور استنباط می‌شود که این چنین تفسیری را «تنزیه» می‌نامیدند.^{۹۶} در جملهٔ اضافی مشعر بر اینکه معتزله نوظهور معنی تنزیه را که سابقاً توسط متکلمین استعمال می‌شد توسعه دادند، این خلدون می‌خواهد بگوید که اگرچه معتزله با متکلمان موافق بودند که وقتی الفاظی از قبیل «عالم» و «قادر» و «مرید» و «حی» را به خدا نسبت می‌دهیم باید آنها را دانستنی غیر از دانستنیهای دیگر و قادر بودن غیر از قادر بودنهای دیگر و اراده کردنی غیر از اراده کردنیهای دیگر و زنده بودن غیر از زنده بودنهای دیگر تفسیر کنیم، در عین حال مخالفتی هم با این متکلمان داشتند و می‌گفتند الفاظی چون عالم و قادر و مرید و حی وقتی بر خداوند حمل می‌شود به معنی وجود صفات حقیقی علم و قدرت و اراده و حیات در خداوند نیست. بدین سان این خلدون هم مانند شهرستانی می‌گوید معتزلیانی که تازه پیدا شده بودند پیش از اینکه تحت تأثیر فلسفه قرار بگیرند برای تفسیر آیات تشبیه به وسیلهٔ تعبیر «جسمی نه مانند اجسام» از روش کلام استفاده نمودند.

در جایی که این خلدون به تمایز میان دو دورهٔ غیر فلسفی و فلسفی در تاریخ مذهب معتزله اشاره می‌کند، ابتدا وقتی از واصل بن عطا نام می‌برد از او صرفاً به عنوان یکی «از ایشان» یعنی یکی از معتزله یاد می‌کند،^{۹۷} ولیکن وقتی از ابوالهذیل علاف نام می‌برد، او را یکی از کسانی معرفی می‌کند که «از عقاید فلاسفه (یونان) پیروی می‌کرد».^{۹۸} و نیز وقتی از نظام یاد می‌کند می‌گوید که «او کتب فلاسفه را خوانده بود».^{۹۹} پس از آن، این خلدون به تبع شهرستانی، در پاسخ به اینکه چرا معتزله فلسفی برای نامیدن مذهب خود از اسم قدیمی کلام استفاده کردند دو دلیل ذکر کرده، می‌نویسد: «طریقهٔ ایشان را به نام علم کلام خواندند، بدین سبب که در آن استدلال و جدال بود که آن را کلام می‌نامند [به معنی «منطق» و با توجه

به مشابهت معنی نطق و کلام، یا از این رو که اصل طریقه ایشان مبتنی بر نفی صفت کلام بود [یعنی انکار قدیم بودن قرآن].^{۱۰۰} با ظهور معتزله که از روش کلامی استفاده می کردند و نام طریقه خود را نیز حتی پس از اینکه فلسفی شدند کلام نامیدند، لفظ کلام به تدریج معرف طریقه معتزله شد. از این رو وقتی امام شافعی یکی از ائمه فقه (۲۰۴-۱۵۰ هـ ق) می گوید «اهل کلام»، منظور او همان معتزله است، و وقتی هم که کلام را مذمت می کند، این کلام معتزله است که مورد انتقاد و مذمت او واقع می شود.^{۱۰۱}

ماحصل بحث ما این است که تاریخ کلام تا زمانی که کلام منحصرأ به معنی مذهب معتزله شد به سه دوره تقسیم می شود.

دوره نخستین، دوره کلام پیش از معتزله است و این زمانی آغاز شد که کسانی که در مسائلی چون تشبیه، اختیار، منزلت گناهکاران، و منزلت پیروان طرفین جنگ جمل بحث می کردند، به جای اینکه در دفاع از آراء خود به کتاب و سنت رجوع کنند، شروع کردند به استعمال روش استدلالی که در مقدمات آن از نص قرآن مجید و حدیث استفاده می شد. این روش استدلال از علم فقه به عاریت گرفته شده بود و نام آن قیاس بود و در فقه از آن برای حل مسائل حقوقی که مربوط به اعمال انسان بود استفاده می شد. از آنجا که مسائل اعتقادی که این روش استدلال برای حل آنها به کار می رفت مسائلی بود مربوط به گفتار و کلام، لذا این استفاده جدید از قیاس به نام علم کلام شناخته شد. همین استفاده از روش استدلال قیاسی توسط برخی از مسلمانان اولیه در مورد مسائل آیات تشبیه بود که موجب شد آیات مزبور را به وسیله تعبیر «جسمی نه مانند اجسام» تفسیر کنند. خصوصیات اصلی این روش قیاس، هم در فقه و هم در کلام، این است که این روش مبتنی بر صرف شباهت است و شخص در استدلال خود از مقدمه ای استفاده می کند که قرآن و حدیث آن را در اختیارش نهاده است.

دوره دوم، دوره کلام معتزله غیر فلسفی است. این دوره در حدود يك قرن طول کشید، از زمان پیدایش مذهب معتزله در نیمه اول قرن دوم هجری تا زمان ترجمه آثار فلسفی از یونانی به عربی در نیمه اول قرن سوم. در تمام طول این دوره معتزله روش قدیم کلام یعنی قیاس را به کار بردند، البته در راه اغراض و به منظور تأیید بدعتهای مختلف خودشان.

دوره سوم، دوره کلام معتزله فلسفی است که با ترجمه آثار فلسفی از یونانی به عربی در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری آغاز شد. معتزله از این کتابها نه تنها پاره ای از آراء

فلسفی را آموختند؛ بلکه همچنین دوروش جدید استدلال را هم فرا گرفتند که یکی روش قیاس منطقی بود و یکی طرز جدید استفاده از روش استدلال تمثیلی یعنی قیاس فقهی. این دوروش استدلال با روش قیاس متکلمان فرق داشت، از این حیث که در دوروش مزبور با استفاده از داده‌های فلسفی استدلال می‌شد، در حالی که در روش قیاس کلامی استدلال با استفاده از مطالب دینی اسلامی انجام می‌گرفت، و نیز قیاس فلسفی يك فرق دیگر نیز با قیاس کلامی داشت و آن این بود که قیاس فلسفی مبتنی بر تساوی نسبتها بود و حال آنکه قیاس کلامی مبتنی بر صرف شباهت میان اشیاء بود. معتزله از این دوروش استدلال فلسفی به شیوه‌ای استفاده کردند که خود دارای دو جنبه بود، بدین معنی که یا آن دوروش را جایگزین روش قیاس کلامی نمودند و لذا مانند فلاسفه بر اساس داده‌های فلسفی به استدلال پرداختند، و یا این دوروش را با قیاس کلامی درهم آمیختند یعنی استدلالشان استدلال فلسفی بود، لکن بر اساس اعتقادات اسلامی. اما با وجود اینکه معتزله فلسفی روش استدلالی را که در کلام معمول بود نفی نمودند یا آن را تغییر دادند، لفظ کلام را باز برای خود نگه داشتند و دو معنای جدید برای آن در نظر گرفتند و آن را عنوان نظام فکری خود قرار دادند.

این بود سرگذشت کلام تا هنگامی که این لفظ مترادف شد با مذهب معتزله.

پس از آن شهرستانی و ابن خلدون هر دو به گزارشی می‌پردازند درباره اینکه چطور یکی از خلفای بنی عباس مذهب معتزله را برگزید و سعی کرد تا پیروان مذهب سلف را تحت فشار قرار دهد و اینکه چطور واکنش سلف نسبت به این فشارها منجر به تأسیس يك مکتب کلامی مقبول اهل سنت شد تا با کلام معتزله به مقابله برخیزد.

در کتاب شهرستانی داستان فشاری که خلفای معتزلی نسبت به سلف وارد کردند در ضمن دو عبارت کوتاه بیان شده است. در یکی از این دو عبارت پس از ذکر نام «ابوموسی مردار (متوفی ۲۲۶ هـ.ق) راهب معتزله» که یکی از مشایخ این طایفه بود شهرستانی می‌نویسد: «در زمان او بیشترین آزارها را به سلف رساندند به این علت که سلف به قدیم بودن قرآن قائل بودند.»^{۱۰۲} در عبارت دیگر، هنگام بحث درباره معتزله می‌گوید که «جماعتی از خلفای بنی عباس، معتزله را یاری نمودند به جهت اینکه ایشان نفی صفات می‌کردند و قائل به مخلوق بودن قرآن بودند.»^{۱۰۳} به موازات این دو عبارت، عبارت ذیل نیز در کتاب ابن خلدون آمده است که «برخی از خلفا از پیشوایان معتزله، اعتقاد به مخلوق بودن قرآن را

فراگرفتند و مردم را وادار به قبول آن نمودند. اما ائمه سلف به مخالفت برخاستند. لکن به دلیل این مخالفت، خلیفه تازیانه زدن بسیاری از ایشان و حتی قتل آنان را حلال اعلان کرد.^{۱۰۴} در اینجا به سه واقعه تاریخی اشاره شده است: (۱) صدور فرمان مأمون خلیفه در سال ۲۱۲ هـ ق که بنا بر آن، مذهب معتزله، مذهب رسمی دولتی اعلام شد و مذهب سلف بدعت به شمار آمد. (۲) صدور فرمان دیگر در سال ۲۱۸، که سال مرگ مأمون بود، که بنا بر آن یک نوع تفتیش عقاید به نام «محنه» به وجود آمد. (۳) ادامه محنت در طول مدت خلافت معتصم و واثق تا سال دوم خلافت متوکل (۲۳۲ هـ ق).^{۱۰۵}

درباره اینکه اهل سنت چه واکنشی نسبت به محنت نشان دادند ابن خلدون اجمالاً می نویسد: «این امر سبب شد که اهل سنت به ادله عقلی برخلاف این عقاید برخاستند تا به دفع پدید آمدن این گونه بدعتها پردازند.»^{۱۰۵} از آنجا که می دانیم که اصطلاح «ادله عقلی» را ابن خلدون به معنی روش قیاس فقهی به کار می برد که مبتنی بر معتقدات دینی بوده و پیش از پیدایش معتزله متداول بوده و به نام کلام خوانده شده است،^{۱۰۶} لذا کاملاً واضح است که منظور او از این جمله در اینجا این است که بر اثر محنت ائمه سلف همان روش استدلال کلامی را که پیش از معتزله مرسوم بود برگزیدند. در واقع ابن خلدون درست پس از جمله فوق از این «اهل سنت» به عنوان «متکلمان» یاد می کند، و از یک جمله دیگر او می توان چنین استنباط کرد که وی عبدالله بن سعید بن کلاب و ابوالعباس قلانسی و حارث محاسبی را جزو همین «اهل سنت» یا «متکلمان» به شمار آورده است. این سه تن را شهرستانی نیز در جمله ای که یقیناً مأخذ ابن خلدون بوده به عنوان اشخاصی ذکر کرده که در علم کلام قوی بوده اند و منظور او چنانکه خواهیم دید کلام غیر فلسفی پیش از معتزله است.

و اما مطابق گفتار شهرستانی این گروه از متکلمان، که شامل ابن کلاب و قلانسی و محاسبی بود، خود فقط یکی از سه گروه سلف بود که پس از دوران محنت با معتزله درباره مسأله صفات^{۱۰۷} و همچنین البته مسأله قدیم بودن قرآن به مناظره پرداختند.

از این سه گروه اهل سنت، دو گروه اول و دوم از نظر شهرستانی کسانی بودند که با معتزله به مناظره پرداختند البته «نه مطابق قانون کلامی بلکه مطابق قول اقناعی».^{۱۰۸} کلمات «قول اقناعی» به نظر می رسد که اشاره است به چیزی که ارسطو آن را «خطابه» خوانده است، زیرا خطابه از نظر ارسطو «قوه ای است برای کشف وسایل ممکن به منظور اقناع (دیگران) نسبت به هر موضوع».^{۱۰۹} یکی از وسایل اقناع که ارسطو آن را «غیرفنی»^{۱۱۰} می خواند

«شواهد» است که مراد از آن نقل اقوال بزرگانی چون هومر و افلاطون است.^{۱۱۱} بنابراین، منظور شهرستانی از گفته خود در اینجا این است که این دو گروه مسلمانان اهل سنت پس از محنت به ابتدایی ترین روش مسلمانان اولیه (سلف) رجوع کردند. لذا در عوض به کار بردن «قانون کلام» یعنی روش قیاس که پیش از پیدایش معتزله حتی توسط برخی از اهل سنت به کار برده می شد، این عده، روش ابتدایی سلف را مجدداً برگزیدند و به قرآن و حدیث استشهاد نمودند، و این روشی بود شبیه به یکی از راههای اقتناع، که ارسطو آن را ضمن «خطابه» آورده است. در حقیقت شهرستانی خود پس از ذکر این مطلب که دو گروه مزبور از «قول اقناعی» استفاده می نمودند، می گوید که «ایشان به ظواهر کتاب و سنت متشبث می شدند».^{۱۱۲}

دو گروه اهل سنتی که پس از دوران محنت پیدا شده بودند هر چند از حیث نادیده گرفتن «قانون کلام» با هم مشترك بودند، لیکن شهرستانی می گوید که ایشان از جهاتی هم با هم اختلاف داشتند.

اولین گروه کسانی بودند که «صفات را معانی قائم به ذات باری تعالی»^{۱۱۳} به شمار می آوردند. از سیاق این عبارت، در مقابل عبارتی که در وصف گروه دوم آمده است، چنین استنباط می شود که این گروه قائل به واقعیت این صفات بودند، بدون اینکه جسمانیت آنها را تصدیق نمایند. شهرستانی در اینجا از هیچ يك از اعضای این گروه نام نمی برد، لکن در جای دیگر می گوید که امام ابن طایفه ابن حنبل (متوفی ۲۴۱ هـ ق) بود که در سراسر دوران محنت قهرمان اهل سنت بود. شهرستانی در وصف او می نویسد که وی پیر و مالک بن انس (متوفی ۱۷۹ هـ ق) بود که می گفت: «استواء (الرحمن بر عرش) معلوم است و کیفیت استواء مجهول؛ و ایمان به آن واجب است و سؤال از آن بدعت».^{۱۱۴}

دومین گروه از اهل سنت که پس از دوران محنت پیدا شدند کسانی بودند که به قول شهرستانی «صفات خداوند را به صفات خلق تشبیه می کردند».^{۱۱۵} در اینجا نیز شهرستانی از کسی نام نمی برد. اما در جای دیگر از کتاب خود يك گروه مشبهه جدید را که اصحاب حدیث بودند و حشویه خوانده می شدند^{۱۱۶} از جماعتی از شیعه غالی که تشبیه ایشان بدعت بود جدا می نماید، و آنگاه، از زمره پیروان حشویه نام مضر و کهمس و احمد الهجیمی را ذکر می کند و این اشخاص هر سه تا سال ۲۴۶ هـ ق یعنی پس از سالهای محنت می زیستند.

سومین گروه اهل سنت که پس از دوران محنت رشد نمودند بنا بر گفته شهرستانی عبارت بودند از «عبدالله بن سعید کلاب (متوفی ۲۴۰ هـ ق) و ابوالعباس قلانسی و حارث محاسبی

(متوفی ۲۴۳ هـ.ق.)^{۱۱۷} در وصف این گروه، شهرستانی می نویسد که ایشان «در علم کلام از همه نیرومندتر بودند»^{۱۱۸} و می گوید که ایشان «از جمله سلف بودند، الا اینکه به علم کلام روی آوردند و عقاید سلف را خواستند که بر طبق استدلالهای کلامی و براهین اصولی تأیید نمایند.»^{۱۱۹} و همه اینها بدین معنی است که این گروه از روش قیاس کلامی که پیش از معتزله معمول بود استفاده می نمودند.

بدین ترتیب در حدود اواسط قرن سوم هجری اهل سنت در باب مسأله تشبیه به سه گروه تقسیم می شدند: گروه اول، حنبلیان بودند که در عین حال که منکر تشبیه بودند از بحث درباره آیات تشبیه نیز امتناع می ورزیدند. گروه دوم، شعبه‌ای از حشویه بودند که آیات تشبیه را به معنی ظاهری تلقی می کردند و از بحث درباره آیاتی که تشبیه را منع می کرد خودداری می نمودند. و گروه سوم کلابیه بودند که آیات تشبیه را بر طبق روش کلام تفسیر می کردند، یعنی همان روش قیاس فقهی را یا تعبیر «جسمی نه مانند اجسام» به کار می بردند.

از میان همین گروه متکلمان کلابیه بود که حدود نیم قرن بعد در سال ۳۰۰ هجری کلام اشعری به وجود آمد. چنانکه شهرستانی می نویسد: «بعضی از اعضای این گروه (کلابیه) دست به تصنیف زدند و بعض دیگر به تدریس پرداختند تا زمانی که مناظره‌ای بین ابوالحسن اشعری و استادش (ابوعلی جبائی) بر سر مسأله‌ای از مسائل صلاح و اصلح پیش آمد و کار به خصومت کشید و اشعری به جانب این گروه (کلابیه) متمایل شد و مقاصد ایشان را به مناهج اصول کلام استحکام بخشید و همین خود مذهب اهل سنت و جماعت گردید.»^{۱۲۰} در جای دیگر نیز همچنین می گوید که اشعری پس از اینکه مذهب اعتزال را رد کرد «به طایفه‌ای از سلف گروید و مذهب ایشان را به وسیله قاعده کلامیه یاری نمود تا اینکه این مذهب مذهبی منفرد گردید.»^{۱۲۱} ابن خلدون نیز در ضمن عباراتی که بدون شك مبتنی بر جملات شهرستانی است می گوید که اشعری پس از اینکه به طریقه سنت روی آورد «نظریات و آراء عبدالله بن سعید بن کلاب و ابوالعباس قلانسی و حارث بن اسد محاسبی را که از پیروان سلف و طریقه سنت بودند پسندید.»^{۱۲۲}

مطالبی که ابن خلدون در وصف کلام اشعری گفته است در دو جا از کتاب او در ضمن عبارات ذیل آمده است.

در يك جا پس از اینکه ابن خلدون ابوالحسن اشعری را پیشوای گروهی معرفی می کند متشکل از سه نفر فوق، می گوید که اشعری تشبیه را رد کرد و صفات معنوی را به اثبات

رسانید،^{۱۲۳} بدون اینکه این اثبات دلالت بر تشبیه کند، و سپس افزود که وی وجود همه صفات را «به طریق عقل و نقل اثبات کرد.»^{۱۲۴} بدیهی است که مراد ابن خلدون از «طریق عقل و نقل» همان استدلال عقلی است که شواهد نقلی به آن افزوده شده است، شواهدی که مطابق قول ابن خلدون در قیاس فقهی مورد استفاده قرار می‌گرفت.

در جای دیگر ابن خلدون می‌کوشد تا بیان کند چرا اشعری مذهب خود را کلام نامید. «مجموعه آنها را (یعنی مسائلی را که در مذهب او مطرح بود) علم کلام نامیده‌اند یا بدین سبب که در آن علم از مناظره بر سر بدعتها گفتگو می‌شود و این مناظرات کلام صرف است و راجع به عمل نیست و یا به علت آنکه سبب وضع علم کلام و تحقیق و تتبع در آن تنازع ایشان در اثبات کلام نفسانی است»^{۱۲۵} اصطلاح «کلام نفسانی»، چنانکه خواهیم دید، ناظر است به اصطلاح فلسفی «کلام یا نطق باطنی» در مقابل «کلام لفظی» و مربوط است به «کلمة الله» که به معنی قدیم بودن استعمال شده است.^{۱۲۶} و اما از میان این دو وجه تسمیه، وجه دوم دقیقاً مانند یکی از دو دلیلی است که خود ابن خلدون و قبیل از وی شهرستانی در خصوص معتزله فلسفی ایراد کرده‌اند.^{۱۲۷} ولیکن در وجه اول اصطلاحی است که نه خود او و نه پیش از او شهرستانی در دلایلی که برای پیدایش معتزله فلسفی ذکر کرده‌اند به کار نبرده‌اند. در آنجا ابن خلدون در مورد معتزله همین قدر اظهار نمود که علت اینکه مذهب ایشان را کلام نامیدند این بود که «در آن استدلال و جدال بود که آن را کلام می‌نامند»، و دیگر لزومی ندید که توضیح دهد چرا استدلال و مجادله را کلام نامیدند. اما در اینجا، پس از اینکه ابن خلدون می‌گوید که وجه تسمیه مذهب اشعری به کلام این بود که «در آن علم از مناظره بر خلاف بدعتها گفتگو می‌شود و این مناظرات کلام صرف است» می‌افزاید که این مناظرات «راجع به عمل نیست»، و با این جمله اخیر به نظر می‌رسد که می‌خواهد توضیح دهد چرا مناظره‌ها بر سر بدعتها، کلام صرف است. البته در اینجا این سؤال پیش می‌آید که اصلاً چه لزومی داشت که ابن خلدون این توضیح غیر ضروری را اضافه کند؟ بی‌شک او نمی‌خواهد بگوید که مناظرات اشعری بر سر بدعتها به صورت مشاجرات لفظی بوده نه به صورت نزاعهایی که باز و خورده توأم است.

پاسخی که به ذهن من می‌رسد این است که عبارت «راجع به عمل نیست» در اینجا به منظور تأکید جمله قبلی او که می‌گوید «مناظره بر سر بدعتها کلام صرف است» نیست، بلکه این عبارت باقیمانده دلیل دیگری است بر اینکه چرا مذهب اشعری را کلام نامیدند.

به نظر چنین می‌رسد که همان وقت که ابن خلدون سعی داشت بگوید علت اینکه مذهب اشعری را کلام نامیدند این بود که مذهب مزبور شامل مناظراتی است بر سر بدعتها که «کلام صرف» است، در کنه ضمیر او بقایای آراء قبلی خود او به نحوی خودنمایی می‌کرد. بر طبق این آراء اولاً، علم کلام زمانی آغاز شد که روش قیاس فقهی که در خصوص اعمال استعمال می‌شد، در مورد حلّ مسأله تشبیه نیز به کار گرفته شد و این مسأله اخیر هم مربوط به اعتقاد و گفتار صرف بود.^{۱۲۸} ثانیاً این خود موجب پدید آمدن تعبیر «جسمی نه مانند اجسام» گردید، تعبیری که از آغاز پیدایش علم کلام وارد زبان مسلمانان اهل سنت من جمله اشعری بود که در مناظرات خود با بدعتگذاران اهل تشبیه از آن استفاده می‌نمودند.^{۱۲۹} بنابراین، وقتی قلم ابن خلدون مشغول نوشتن این عبارت بود که «و این کلام صرف است» از بقایای دلیل مزبور که در کنه ضمیر او بود عبارت «راجع بسنه عمل نیست» بیرون جهید و بسه عبارت قبلی افزوده شد. اگر او به فرض می‌خواست عبارت باقیمانده در کنه ضمیر خود را به تفصیل بیان کند، می‌گفت: علاوه بر این، مجموعه مذهب اشعری را به این دلیل کلام نامیدند که این مذهب شامل تبیین اشعری درباره آیات تشبیه به وسیله تعبیر «جسمی نه مانند اجسام» بود، تعبیری که ناشی از استعمال قیاسی است که فقها برای اعمال به کار می‌برند، در مورد مسأله تشبیه که مربوط به اعتقاد و گفتار است و راجع به عمل نیست.

از مجموع این بحث چنین استنباط می‌شود که اشعری در مراحل اولیه مذهب خود آیات تشبیه را با تعبیر «جسمی نه مانند اجسام» تفسیر می‌کرد. استفاده او از تعبیر مزبور است که در جمله‌ای که ابن عساکر از زبان جوینی نقل کرده منعکس شده است. در این جمله آمده است که اشعری قائل بود که خدای تعالی دارای علم و قدرت و سمع و بصری است که مانند علمها و قدرتها و سمعها و بصرهای دیگر نیست و نیز قائل بود که دست و چهره‌ای دارد که مانند دستها و چهره‌های دیگر نیست. پس وقتی اشعری در رساله ابانه از اصطلاح «بلاکیف» جانبداری می‌کند، ظاهراً باید گفت که این نکته متعلق به مرحله بعدی تاریخ تفکر اوست.

این بود تبیین شهرستانی و ابن خلدون در اینکه چگونه علم کلام بر اثر استعمال روش قیاس فقهی در هنگام حلّ مسأله تشبیه پدید آمد و اینکه چگونه لفظ کلام را هم معتزله و هم اشاعره عنوان مذاهب خود قرار دادند.

در کتاب ابن خلدون مطالبی هم درباره دوران بعدی تاریخ کلام اشعری به شرح ذیل

آمده است.

ابتدا ابن خلدون مطلبی کلی دربارهٔ کلام اشعری عنوان کرده می‌گوید طریقهٔ اشعری چون توسط پیروانش به کمال رسید «از بهترین فنون نظری و علوم دینی گردید» و در ادامهٔ مطلب می‌نویسد: «لیکن صورتهای ادله در آن فن گاهی مطابق صنعت (منطق) نبود، زیرا هنوز آن قوم در مرحلهٔ سادگی بودند، و از سوی دیگر صنعت منطق که بدان ادله را می‌آزمایند و قیاسها را به وسیلهٔ آن معتبر می‌شمارند در آن روزگار هنوز در میان ملت اسلام رواج نیافته و اگر هم اندکی از آن متداول شده بود متکلمان آن را به کار نمی‌بردند، زیرا فن منطق در ردیف علوم فلسفی به شمار می‌رفت که به کلی مابین عقاید شرعی بود و از این رو، فن منطق در میان ایشان متروک بود.»^{۱۳۰} باید متذکر شد که ابن خلدون در اینجا نمی‌گوید که در طریقهٔ اشعری در استدلالها از فلسفه استفاده نمی‌شد، و نیز نمی‌گوید که استدلالها گاهی از لحاظ منطقی نامعتبر بود. تنها چیزی که می‌گوید این است که استدلالها در آن فن گاهی مطابق صنعت منطق نبود و مراد او این است که گاهی که استدلالها می‌توانست یا می‌بایست به صورت منطقی، یعنی به صورت قیاس منطقی، عرضه شود عرضه نمی‌شد. ممکن است منظور ابن خلدون در اینجا استدلال کلامی در مورد حدوث عالم باشد که بعداً به صورت «استدلال براساس محدث بودن اعراض اجزاء مقوم عالم» توصیف خواهد شد. این استدلال چنانکه توسط متکلمان مختلف که همه اشعری بودند ترتیب داده شد، صورت غیرقیاسی داشته است. ولیکن این صور مسیحی، در نقل آن از زبان متکلمان، آن را به صورت استدلال قیاسی درآورده و پس از این عمل گفته است: «این است قیاس ایشان وقتی که استدلالشان بر طبق صنعت (منطق) ترتیب داده شود.» پس از آن ابن خلدون می‌پردازد به ذکر دو تغییری که در کلام اشعری پدید آمده است.

یکی از این تغییرات توسط باقلانی (متوفی ۴۰۳ هـ ق) صورت گرفت. قضیه‌ای که وی این تغییر را با آن آغاز کرد بدون هیچ ابهامی خلاف قول ارسطو است که می‌گوید گاهی اوقات ممکن است از مقدمات کاذب، نتیجه‌ای کاذب گرفت.^{۱۳۱} قضیهٔ باقلانی می‌گوید که «دلایلهای عقاید دینی منعکس است، بدین معنی که هرگاه دلیل باطل گردد مدلول آن نیز باطل شود.»^{۱۳۲} از اینجا چنین نتیجه گرفت که ادلهٔ عقاید دینی یا مقدماتی که ادله بر آنها مبتنی است به مثابهٔ خود عقاید دینی است و یا لااقل می‌توان

گفت بعد از عقاید مزبور اعتقاد به دلایل آنها ضروری است. (پس عقاید دینی و ادله آنها به قدری به هم نزدیک اند) که «نکوهش آنها به منزله نکوهش عقاید است.»^{۱۳۳} بنابراین، وقتی ابن خلدون می گوید که باقلانی به «اثبات جوهر فرد و خلأ»^{۱۳۴} پرداخت منظورش این است که باقلانی اعتقاد به جوهر فرد را واجب می دانست، به دلیل اینکه مقدمه‌ای بود که برهان برخی از اعتقادات دینی بر آن توقف داشت. مطلبی که در اینجا بدان اشاره شده است این است که نظریه جوهر فرد را بنا به قول اشعری باید به عنوان اساس برهان خلقت عالم و لذا اساس برهان وجود خدا به کار برد. بدین ترتیب نظریه جوهر فرد که مدتهای مدید جزو تعالیم فلسفی علم کلام بود و به منزله اساس استدلالهایی بود که برای تحکیم پاره‌ای از عقاید دینی به کار می رفت توسط باقلانی از لوازم ذات آن عقاید دینی به شمار آمد، عقایدی که برای اثبات آنها از نظریه مزبور استفاده می شد.

دومین تغییر را می توان فلسفه زدگی کلام اشعری خواند، و این تغییر هم توسط ابو حامد امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ هـ ق) صورت گرفت. برخلاف باقلانی که ابن خلدون می گوید «شاگرد»^{۱۳۵} اشعری بود و توسط وی کلام اشعری به «کمال رسید»^{۱۳۶} غزالی را می گوید کسی بود که «طریقه متأخران»^{۱۳۷} را وارد این مذهب کرد. آنچه این متأخران کردند اجمالاً بدین شرح است: اولاً «با بسیاری از مقدمه‌هایی که در استدلهای کلامی به کار برده می شد به مخالفت برخاستند، و این عمل را به وسیله ادله‌ای کردند که از گفتار فلاسفه در طبیعیات و الهیات اقتباس شده بود.»^{۱۳۸} می دانیم که غزالی يك بار از اینکه قول به جوهر فرد را برای اثبات یکی از اعتقادات دینی به کار ببرد خودداری نمود و دلیلی که آورد این بود که قول به جوهر فرد خود مشکلاتی در بر دارد که حل آنها سخن را به درازا می کشاند.^{۱۳۹} از اینجا ملاحظه می کنیم که غزالی چگونه استدلال یحیی نحوی در ردّ قدم عالم بر اساس محال بودن نامتناهی بر اثر توالی را، که اشعری از آن فقط برای تأیید استدلالی که مبتنی بر قول به جوهر فرد است استفاده می کند، همچون يك استدلال مستقل مورد استفاده قرار می دهد. ثانیاً متأخران این رأی باقلانی را که می گفت «هرگاه دلیل باطل گردد مدلول آن نیز باطل شود»^{۱۴۰} رد کردند. ردّ این رأی بدین معنی است که رأی سابق الذکر ارسطو درباره امکان گرفتن نتایج صادق از مقدمات کاذب در مورد اثبات عقاید دینی صدق می کند. ثالثاً متأخران در طریقه خود «چه بسا ردّ بر فلاسفه را درباره مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی

بود داخل کردند»،^{۱۴۱} که این البته به اثر خود غزالی به نام *تهافت الفلاسفه* اشاره می‌کند.

دومین و سومین خصوصیت «طریقه متأخران» که توسط غزالی در کلام اشعری وارد شد، منعکس‌کننده شرحی است که غزالی درباره وضع خویش نسبت به کلام در زندگینامه خود بیان کرده است. پس از ذکر این نکته که او خود ابتدا به علم کلام روی آورد و در این علم معلومات کافی کسب کرد، می‌گوید که هرچند او متکلمان را می‌ستاید از این جهت که در دفاع از عقاید اهل سنت در مقابل بدعت تلاش می‌کنند، ولیکن از دو جهت در کار ایشان اشکال می‌بیند. اولاً (متکلمان در استدلالهای خویش) «به مقدماتی اعتماد کردند که به عنوان مسلمات از خصم پذیرفتند و [مدعی شدند که] آنچه ایشان را وادار به پذیرفتن بی‌چون و چرای قضایای مزبور کرد یا تقلید بود و یا اجماع امت و یا مجرد قبول آنها از قرآن و اخبار.»^{۱۴۲} نظریه جوهر فرد بی‌شک مطلبی بود که غزالی در اینجا مدنظر داشت. ثانیاً، «من هیچ یک از علمای اسلام را ندیده‌ام که عنایت و همت خود را صرف فلسفه کرده باشد. متکلمان نیز وقتی در کتابهای کلام خود سعی کردند فلاسفه را رد کنند، چیزی جز کلمات نامعقول و ظاهراً متناقض بر زبان نیاوردند.»^{۱۴۳} و این نقیصه‌ای بود که غزالی خود سعی کرد آن را در *تهافت الفلاسفه* برطرف کند.

از شرحی که غزالی خود درباره وضع نسبت به کلام و فلسفه بیان کرده است. چنین استنباط می‌شود که او روش کلام را نمی‌پسندید ولیکن آراء کلامی را قبول داشت، در حالی که در مورد فلسفه، وضع او خلاف این بود، یعنی آراء فلسفی را قبول نداشت، لکن روش فلسفه را قبول داشت. این مطلب را به طور کلی می‌توان به منزله یکی از صفات کلام فلسفه زده اشعری که به قول ابن خلدون توسط غزالی آغاز شد در نظر گرفت. پس غزالی در حالی که به قول ابن خلدون کسی بود که کلام را وارد دوره جدیدی از تاریخ آن نمود، در فلسفه، همان طور که از عنوان کتاب *تهافت الفلاسفه* پیداست وی انتقادکننده بود. اما از آنجا که انتقاد از فلسفه خود مستلزم شناخت موضوع و درک مسائل فلسفه بود و غزالی نیز در این راه حتی بر بسیاری از کسانی که خود را فیلسوف می‌دانستند^{۱۴۴} سبقت گرفت، و نیز از آنجا که او هم در کتابی که در آن آراء فلاسفه را شرح داده و هم در کتابی که در آن از فلاسفه انتقاد کرده است غالباً در

مقام کسی سخن می‌گوید که صاحب آراء جدیدی در فلسفه است، لذا، از لحاظ تاریخی، غزالی را می‌توان هم در زمرهٔ اهل فلسفه و هم در زمرهٔ اهل کلام به شمار آورد. در کتاب حاضر ما دفاعی را که او از پاره‌ای از تعالیم کلامی نموده است نقل کرده‌ایم؛ و اما تفسیر خاص او از برخی از تعالیم فلسفی را در اثر دیگری که به فلسفهٔ اسلامی اختصاص خواهد داشت بیان خواهیم نمود.

۳

کلام از نظر ابن میمون

شهرستانی و ابن خلدون هر دو از اختلاف میان کلام و فلسفه و نیز میان اصحاب هر يك از این دو، یعنی متکلمان و فیلسوفان با خبر بودند. کتاب شهرستانی در مقابل بحثی که راجع به کلام دارد، بحثی هم دربارهٔ فلسفهٔ ابن سینا^۱ دارد که به دنبال شرح معلومات وی از فلسفهٔ یونان آمده است.^۲ و ابن خلدون، پس از بحث دربارهٔ کلام^۳ و تصوف^۴، می‌پردازد به بحث در خصوص فلسفه تحت عنوان «علوم عقلی و انواع آن»^۵ و سپس «ابونصر فارابی و ابوعلی سینا در مشرق و قاضی ابوالولیدین رشد و ابوبکر بن الصائغ (معروف به ابن باجه) در اندلس» را نام می‌برد و آنان را «از جمله بزرگترین فلاسفهٔ مسلمان» می‌خواند. اما شهرستانی و ابن خلدون هیچ يك از فلسفهٔ دینی و عقل‌گرایی این فلاسفهٔ اسلامی پیروی نکرده‌اند. شهرستانی کلام اشعری را مذهب اهل سنت و جماعت می‌خواند و بدیهی است که خود او نیز پیرو این مذهب بود، هر چند که گاهی اختلاف نظرهایی هم با آن داشت.^۶ همین‌طور ابن خلدون می‌نویسد که کلام اشعری «در زمرهٔ بهترین فنون نظری و علوم دینی به شمار آمد.»^۷ و صراحتاً تعقل و تفلسف دینی فارابی و ابن سینا را رد می‌کند و می‌گوید که خداوند ایشان را گمراه کرده بود.^۸ شهرستانی در الملل والنحل و ابن خلدون در مقدمه هیچ کدام از علم کلام به عنوان يك نظام فکری یکپارچه در مقابل روش عقلی و استدلالی فلاسفهٔ اسلامی یاد نمی‌کنند، بلکه آن را علمی می‌دانند که خود به آراء مختلف که به فرقه‌های گوناگون تعلق داشت تقسیم شده بود. در مطالبی که این دو دربارهٔ کلام نوشته‌اند يك امر مشترك دیگر هست و

آن این است که هر دوی ایشان در حالی که به تأثیر فلسفه در کلام اشاره نمی‌کنند، و هیچ يك به تأثیر مسیحیت در این علم به طور کلی سخنی نمی‌گویند، اگرچه شهرستانی فقط به تأثیر مسیحیت در دو تن از متکلمان اشاره‌ای می‌کند^{۱۰} و ابن‌خلدون نیز من غیر مستقیم به نوعی تأثیر کلی مسیحیت در کلام اشاره می‌نماید، و این در جایی است که می‌خواهد علل ترجمه کتابهای علمی و همچنین فلسفی را از یونانی به تازی بیان کند و می‌گوید که یکی از این علتها این بود که مسلمانان «ذکری از این موضوعات را از زبان اسقفها و کشیشهای معاهد شنیده بودند»^{۱۱}

برخلاف شهرستانی و ابن‌خلدون، موسی بن میمون یهودی از زمره کسانی بود که در عالم اسلام ایشان را «فلاسفه» خوانده‌اند، گرچه فلسفه دینی او خاص خود او بود و درباره‌ای از اعتقادات اساسی با سایرین اختلاف نظر داشت. ابن‌میمون در فلسفه دینی خود حتی در مورد آرای که به قول خود او میان یهودیت و اسلام مشترك است^{۱۲} با متکلمان مخالفت ورزیده است و بحثی که او در کلام دارد زمینه‌ای است که فلسفه دینی خود را در جنب آن برای مقابله نهاده است.^{۱۳} بنابراین او نمی‌خواهد کلام را از حیث رشد تاریخی آن در طی مراحل غیر فلسفی و فلسفی مورد بحث قرار دهد، بلکه مراد او این است که این علم را به صورتی که در عصر او یعنی قرن ششم وجود داشت مورد مطالعه قرار دهد، و این عصری بود که معتزله و اشاعره هر يك به نوعی فلسفی شده بودند، معتزله از قرن چهارم و اشاعره از قرن پنجم. و باز او نمی‌خواهد در ضمن بحث کلام آرای را که اشاعره و معتزله بر سر آنها نزاع داشتند نقل کند. در طریقی که برای ارائه بحث کلام دارد، چنانکه خود گفته است، می‌خواهد صرفاً آراء فلسفی کلام را که مشترك میان معتزله و اشاعره است مورد بحث قرار دهد و این آراء فلسفی آرای است که برای اثبات عقاید دینی مشترك میان مسلمانان و یهودیان و نصرانیان مورد نیاز معتزله و اشاعره است و آنها عبارتند از قول به حدوث عالم و وجود باری تعالی و وحدانیت او و نفی جسمانیت از او. بنابراین، آن دسته از عقاید دینی که در اسلام مورد نزاع بود، ولیکن به زعم ابن‌میمون می‌بایست هنگامی که نظر یهودیان را در خصوص آنها بیان می‌کند مورد بحث قرار دهد، به قسمتهای دیگر کتاب او موکول شده است. از این رو مسأله صفات به فصلهایی موکول شده^{۱۴} که خود در میان فصولی است که ابن‌میمون در ضمن آنها سعی دارد نشان دهد که کلمات و عبارات کتاب مقدس را چگونه می‌توان از

لحاظ فلسفی تفسیر کرد^{۱۴} و همچنین این فصول خود مقدماتی است کلی از حیث روش‌شناسی برای فلسفه او. به همین منوال مسأله صفت کلام که مسأله قدیم بودن قرآن را در اسلام تشکیل می‌دهد به همان مقدمات موکول شده و در فصلی مورد بحث قرار گرفته است که به شرح لفظ «کلام» (dibbur) اختصاص دارد. کلامی که در کتاب مقدس از صفات الهی دانسته شده است.^{۱۵} اما مسأله جبر (predestination) از نظر وی دارای دو جنبه است. در حالی که مسأله تقدیر به عنوان يك اعتقاد دینی مطلبی بود که اشاعره و معتزله بر سر آن نزاع داشتند، به عنوان يك رأی فلسفی این مسأله مربوط می‌شد به نفی سببیت (causality) و نفی سببیت نیز هم توسط اشاعره و هم توسط معتزله انجام گرفته بود. علاوه بر این، هرچند که ابن‌میمون در نفی جبر با معتزله کلاً هم‌رأی بود، از آن طرف با مفهوم خاصی که آنان از اختیار داشتند کاملاً موافق نبود. بالنتیجه، مسأله جبر و اختیار را وی در دو جا مورد بحث قرار می‌دهد. یکی در خاتمه بحثش درباره نفی سببیت که مشترك میان اشاعره و معتزله بود و در اینجا ابن‌میمون می‌افزاید که در مورد «افعال انسان» این دو فرقه با هم اختلاف رأی داشتند و سپس اجمالاً به ذکر آراء هر يك از این دو فرقه مبادرت می‌ورزد.^{۱۶} دوم، در ضمن بحثی که راجع به عنایت الهی دارد، شرح مفصل‌تری درباره آراء اشاعره و معتزله در خصوص مسأله جبر و اختیار پیش کشیده، به خصوص بر جنبه‌های دینی این آراء تأکید می‌نماید.^{۱۷}

آراء کلامی منتخب ابن‌میمون ضمن چهار فصل (۷۳ تا ۷۶) ارائه شده و این فصول خود به دنبال دو فصل (۷۱ تا ۷۲) آمده است که در آنها این سه مطلب مورد بحث قرار گرفته است: (۱) تبیین لزوم تحقیق وی درباره آراء کلامی در میان «مقدمات کلی او از حیث روش‌شناسی» در جزء اول، فصول ۱ تا ۷۰، و شرح آراء خود وی در جزء دوم و سوم کتاب او. (۲) خلاصه‌ای از زمینه تاریخی آراء کلامی بدان‌گونه که در عصر وی وجود داشته. (۳) تحلیلی از برخی از اختلافات اساسی در آراء کلامی و آراء خود او. منشأ تبیین لزوم تحقیق وی درباره آراء از این قرار است: در خاتمه مقدمات کلی خود، پس از اینکه آیه کتاب مقدس را که درباره خدا می‌گوید او «بر آسمانها سوار شود»^{۱۸} (اراکب السموات)، از لحاظ فلسفی تفسیر کرده می‌گوید معنای این آیه این است که خداوند با قدرت و اراده خویش علت حرکت دورانی فلك محیط است؛ آنگاه،

می‌افزاید که عبارت نصّ تورات که بدین صورت تفسیر نمودیم اشاره است به دلیل فلسفی که براساس حرکت برای اثبات وجود خدا اقامه می‌شود و این خود «بزرگترین دلیلی است که با آن می‌توان به وجود خدا پی برد... چنانکه من مبرهن خواهم نمود.»^{۱۹} در اینجا ابن‌میمون آماده است تا به تفسیر فلسفی تعالیم کتاب مقدس مبادرت ورزد، تفسیری که وی عملاً در جزء دوم کتاب خود ارائه نموده و نخستین برهان وی برای اثبات وجود خدا نیز با استفاده از حرکت است. ولیکن ظاهراً چون احساس می‌کرده برای کاری که در پیش دارد باید عذر موجهی داشته باشد، سعی می‌کند نشان دهد که چطور يك وقت در میان اُمت یهود چیزی معادل حکمت یونان به صورت شفاهی در کنار فقه که آن هم به صورت شفاهی روایت می‌شده وجود داشته است، و اینکه چطور این حکمتی که سینه به سینه نقل می‌گردید، همانند فقهی که به صورت شفاهی روایت می‌شده، به عنوان وسیله‌ای برای تفسیر تعالیم شریعت مندرج در تورات مورد استفاده قرار می‌گرفته، و چطور این حکمت شفاهی ناپدید شده، و چطور هم‌اکنون فقط آثاری از آن در تلمود و مدرشوت به چشم می‌خورد.^{۲۰} پس از این، ابن‌میمون سعی می‌کند نشان دهد که چگونه فلسفه بعداً تحت تأثیر عوامل بیگانه دوباره وارد یهودیت شد، و در اینجا یهودیان شرق به نام جاثونیین (یا جاثونیم Geonim) و قرائیان (یا قراتیین Karaites) را با یهودیان اندلس مقایسه کرده می‌گوید یهودیان شرق «در کلام خود در معنی توحید و آنچه به این معنی تعلق دارد» از معتزله که خود از «متکلمان اسلام»^{۲۱} بودند پیروی کردند، یعنی از همان معتزله‌ای که تا قرن چهارم هجری «روشهای کلامی را با روشهای فلسفی آمیخته بودند.»^{۲۲} اما از سوی دیگر، یهودیان اندلس، از جمله خود ابن‌میمون، به «فلاسفه» تمسک جستند.^{۲۳} کاملاً طبیعی است که برای این مقایسه و مقابله لازم است که آراء کلامی، به همان صورت که در عصر وی وجود داشت، توضیح داده شود، و همچنین لازم است که آراء خود ابن‌میمون که مبتنی بر فلسفه است با آراء کلامی مزبور مقایسه شود. و باز کاملاً طبیعی است که قبل از توضیح آراء کلامی سابقه تاریخی آنها باید تا حدودی ذکر شود.

خلاصه‌ای که وی از سابقه تاریخی آراء کلامی موجود در عصر خود ذکر می‌کند با این جمله آغاز می‌شود: «بدان که آنچه فرقه‌های اسلامی اعم از معتزله و اشاعره در خصوص این معانی گفته‌اند همگی آرای است مبتنی بر مقدماتی که از کتابهای یونانی

و سریانی اخذ شده، کتابهایی که در آنها سعی کرده‌اند با آراء فلاسفه مخالفت ورزیده، گفتارهای فلاسفه را باطل نمایند.^{۲۴}

در جمله فوق، در حالی که کلمه‌های «این معانی» از حیث دستوری راجع به جمله قبل است که گفت «در معنی توحید و آنچه بدان معنی تعلق دارد»، از حیث روانشناسی اشاره‌ای است که پیشاپیش به آنچه بعداً در همان فصل به عنوان براهین متکلمان در اثبات حدوث عالم و وجود خدا و وحدانیت و غیرجسمانیت او توصیف نموده است.^{۲۵}

پس منظور اصلی ابن‌میمون در اینجا این است که وقتی معتزله و اشاعره برای تصدیق قول به حدوث عالم که مورد انکار بیشتر فلاسفه است و یا برای تصدیق قول به وجود و وحدانیت و غیرجسمانیت باری تعالی، که مورد قبول بیشتر فلاسفه هم هست، به روش فلسفی استدلال می‌کنند، در این موارد از فلاسفه مسیحی پیروی می‌کنند، بدین معنی که یا از عین ادله ایشان استفاده می‌کنند و یا از شیوه ایشان برای اقامه ادله جدید تبعیت می‌نمایند. و نیز کمی بعد در همین فصل وقتی ابن‌میمون در صدد برمی‌آید تا از استدلالهای متکلمان در مورد چهار عقیده مزبور انتقاد کند، انتقاد خود را با این جمله آغاز می‌کند که «به طور کلی همه متکلمان نخستین از یونانیان مسیحی شده و از مسلمین»^{۲۶} يك وجه اشتراك داشتند در اقامه دلیلهای خود بر این چهار عقیده، و سپس در ادامه این بحث سخن از «متکلمان متقدم» و «این متکلمان» و «طریق متکلمان»^{۲۷} به میان می‌آورد و آنگاه می‌نویسد: «این است روش هر يك از متکلمان اسلامی در مورد هر يك از این مطالب»^{۲۸} و البته باید گفت که حق به جانب ابن‌میمون است، چه شواهدی هست دال بر اینکه سابقه دعوی متکلمان، دائر بر اینکه حدوث عالم را می‌توان از طریق برهان ثابت کرد، خود به آباء کلیسا برمی‌گردد.^{۲۹} و همچنین دلیل وجود خدا که صرفاً بر اساس صنع یا خلقت عالم اقامه شده است سابقه‌ای دارد که به آباء کلیسا برمی‌گردد، زیرا آباء کلیسا گرچه از دلیل صنع و ادله دیگری برای اثبات وجود خدا استفاده نمودند، هرگز از دلیل ارسطو مبنی بر ازلی بودن حرکت استفاده نکردند. و همچنین سابقه برخی از ادله ایشان بر وحدانیت و غیرجسمانیت خدا به آباء کلیسا برمی‌گردد. از باب مثال، از میان پنج دلیلی که ابن‌میمون برای اثبات وحدانیت از قول متکلمان بازگو می‌کند سابقه نخستین دلیل که وی آن را «روش تمناع»^{۳۰} می‌خواند به یوحنا دمشقی^{۳۱} باز می‌گردد، و پنجمین دلیل که وی آن را «برهان افتقار» و فرع دلیل تمناع خوانده است^{۳۲} باز سابقه‌اش به یوحنا دمشقی باز می‌گردد.^{۳۳} همچنین دلیل

سومی که او از قول متکلمان برای نفی جسمانیت خدا^{۳۴} نقل می‌کند تقلیدی است از برهانی که قدیس گرگوریوس نازیانزوسی^{۳۵} اقامه کرده است. این دو دلیل غیرجسمانی بودن خدا را از طریق برهان خلف اثبات می‌کند و هر يك برای اقامه برهان خلف راهی خاص خود دارد، و متکلمین در راه خویش از نظریه خود به نام «تجویز» استفاده می‌کنند.^{۳۶}

پس از آن ابن میمون به بیان منشأ فلسفه مسیحی مبادرت می‌ورزد و می‌گوید: «ملت نصرانیت گسترش پیدا کرد و ملل یونانی و سریانی را زیر نفوذ خود درآورد. معتقدات مسیحی که معلوم است. اما در میان ملل یونانی و سریانی آراء فلاسفه شایع بود و فلسفه از میان ایشان پدید آمده بود. چون پادشاهان خواستند از دین حمایت کنند، علماء آن اعصار از یونانیان و سریانیان دیدند که معتقدات دینی ایشان تناقض فاحش و بزرگی با آراء فلسفی دارد، و از اینجا بود که این علم کلام در میان ایشان پدید آمد. پس ابتدا سعی کردند به اثبات قضایایی پردازند که هم برای معتقداتشان نافع بود و هم آراییی که ارکان شریعتشان را تهدید می‌کرد ردّ می‌نمود.»^{۳۷}

سوابق تاریخی مطلبی که ابن میمون نوشته است از این قرار است: دفاعیه‌ها و رساله‌های جدلی مسیحیان مدتها پیش از گرویدن قسطنطین امپراطور روم به مسیحیت و لذا مدتها پیش از شورای نیقیه (در سال ۳۲۵ م) نوشته شد. در میان این آثار آنهایی که به زبان یونانی بود توسط یونانیانی چون قواد راتوس و آریستیدس و توسط يك نفر سریانی از اهالی انطاکیه به نام تیوفیل نوشته شد. آنهایی که به زبان لاتینی بود توسط اشخاصی چون ترتولیانوس (در حدود ۲۳۰-۱۵۰ م)، آرنوبیوس و لاکتانسیوس (در حدود ۲۴۰-۲۶۰ م) به رشته تحریر درآمد. آنهایی که به زبان سریانی توسط سریانیان و به قلم نویسندگانی چون افراتس و افرائیم نوشته شده بود، در قرن چهارم میلادی، پس از گرویدن قسطنطین به مسیحیت و پس از شورای نیقیه آغاز به پدید آمدن نهاد. از این آثار مسیحی که به سه زبان مختلف نوشته شده بود، مسلمانان فقط با آنهایی آشنا شدند که به یونانی و سریانی بود، و آشنایشان با آثار یونانی یا از طریق نوشته‌هایی بود که مسیحیان سریانی مستقیماً به عربی ترجمه کرده بودند و یا از طریق نوشته‌های سریانی بود که خود از یونانی ترجمه شده بود. نکته قابل تأمل اینکه هیچ يك از دفاعیه‌ها و رساله‌های جدلی که پیش از شورای نیقیه نوشته شده بود به عربی ترجمه

نشد.^{۳۸}

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان پنداشت که مراد ابن‌میمون در اینجا این نیست که منشأ تاریخی دفاعیه‌ها و رساله‌های جدلی مسیحیان را بیان کند، بلکه مراد او صرفاً این است که آن دسته از دفاعیه‌ها و ردیه‌های مسیحی را که متکلمان مسلمان با آنها آشنا شدند شرح دهد، و این رساله‌ها نیز همه پس از شورای نیقیه نوشته شده بود، یعنی زمانی که واقعاً بودند «پادشاهان (یا امپراطوران) که بخواهند از دین (مسیحی) حمایت کنند».

ابن‌میمون سپس در صدد برمی‌آید نشان دهد که چگونه فلسفه مسیحی توسط مسلمین شناخته شد. از لحاظ تاریخی وقایع چنین بود: ترجمه‌های آثار عمومی فلسفه یونانی از قرن دوم در عهد خلافت منصور (۱۵۸-۱۳۶ هـ ق) آغاز شد و در عهد خلافت مأمون (۲۱۸-۱۹۸ هـ ق) به اوج خود رسید و از آن پس نیز ادامه یافت. پس از آن با کندی (وفاتش احتمالاً میان سالهای ۲۵۲ و ۲۶۰ هـ ق) آثار اصیل به زبان عربی که مبتنی بر کتابهای فلسفی یونانی بود پیدا شد و تا زمان ابن‌میمون همچنان ادامه داشت. تقریباً در همان زمان، یعنی از قرن دوم، نصرانیانی که تحت فرمانروایی مسلمین بودند به انتقال دادن تعالیم آباء کلیسای یونانی به کتابهای عربی مبادرت ورزیدند و همچنین شروع به ترجمه برخی از آثار آباء کلیسای یونانی نمودند. نخستین افراد از این دسته از نویسندگان مسیحی که به زبان عربی تألیف کردند ابوقره اسقف ملکانی^{۳۹} (حدود ۲۰۵-۱۲۲ هـ ق) و جاتلیق طیماثاوس اول^{۴۰} از فرقه نسطوری (متوفی ۲۰۸ هـ ق) و ابورائطه یعقوبی^{۴۱} (معاصر ابوقره) بودند. نویسندگان دیگری نیز به دنبال این عده تا مدتها پس از ابن‌میمون آمدند.^{۴۲} یکی از این نویسندگان که پیش از زمان ابن‌میمون می‌زیست یحیی بن عدی منطقی^{۴۳} از مسیحیان یعقوبی بود. ترجمه‌هایی که مستقیماً از کتب یونانی آباء کلیسا می‌شد از قرن سوم به بعد ظاهر شد،^{۴۴} و گاهی این ترجمه‌ها فقط به صورت گردآوری، یا تلخیص، و یا ترجمه آزاد بود. به مرور زمان ترجمه‌هایی از آثار گوناگون بسیاری از آباء کلیسا^{۴۵} صورت گرفت و همچنین آثار سایر نویسندگان عیسوی یونانی از جمله یحیی نحوی^{۴۶} به عربی ترجمه شد. با توجه به همه اینها، ابن‌میمون دو جمله را بیان می‌کند.

در اولین جمله خود می‌گوید: «چون ملت اسلام آمد و کتابهای فلاسفه برای ایشان نقل گردید، آن ردیه‌هایی هم که علیه کتابهای فلاسفه تألیف شده بود برای ایشان نقل گردید.»^{۴۷} باید توجه داشت که ابن‌میمون در اینجا لفظ «ترجمه» را به کار نمی‌برد، بلکه

در عوض از لفظ «نقل کردن»^{۴۸} استفاده می‌کند که هم مفید معنای انتقال کتب است و هم ترجمه آنها. گویی ابن‌میمون لفظ اخیر را بنا به مصلحتی استعمال کرده است، چه همان‌طور که ملاحظه کردیم آشنایی مسلمین با آثار فلسفی یونانی و آثار فلسفی مسیحی به زبان یونانی قسمتی از طریق ترجمه مستقیم آنها بود و قسمتی هم از طریق کتابهایی که در اصل به عربی تألیف شده بود. و نیز باید توجه داشت که همچنانکه مراد از جمله «چون ملت اسلام آمد و کتابهای فلاسفه برای ایشان نقل گردید» این نیست که بلافاصله در صدر اسلام در قرن اول هجری فلسفه یونانی یکباره از طریق ترجمه‌های عربی و از طریق آثاری که در اصل به عربی تألیف شده بود به مسلمانان معرفی شد. همچنین مراد از جمله «آن ردیه‌هایی هم که علیه کتابهای فلاسفه تألیف شده بود برای ایشان نقل گردید» این نیست که در همان عهد کتابهای عیسویان به زبان یونانی یکباره از طریق ترجمه به زبان عربی و از طریق آثاری که در اصل به عربی تألیف شده بود به مسلمانان معرفی گردید. مراد اصلی ابن‌میمون این است که مدتی پس از صدر اسلام ترجمه‌های عربی کتابهای فلسفه یونانی ظاهر شد و به دنبال آنها آثاری فلسفی که در اصل به عربی نوشته شده بود پدید آمد، و باز به مرور زمان ترجمه‌های عربی کتابهای یونانی مسیحیان و همچنین کتابهای مسیحی که در اصل به عربی تألیف شده بود پدید آمد، و این فعالیت ادبی فکری همینکه آغاز شد سالها ادامه یافت، حتی تا عصر خود ابن‌میمون.

در دومین جمله خود می‌گوید: «پس چون به کلام یحیی نحوی و ابن‌عدی و دیگران در این معانی دست یافتند، به آن متمسک شدند و احساس کردند که به مطلبی عظیم رسیده‌اند»^{۴۹} این جمله نه بدین معنی است که ابن‌میمون یحیی نحوی و ابن‌عدی را از جمله نخستین عیسویانی به شمار آورده که مسلمین با آنان آشنا شدند و نخستین بار روش استدلال فلسفی را از آنان آموختند. گفته صریح او دائر بر اینکه «کلام» این نویسندگان مسیحی درباره «این معانی» بود - یعنی درباره استدلالهای متکلمان اسلامی به منظور اثبات حدوث عالم به همراه فرع آن اثبات وجود خدا، و همچنین استدلالهای ایشان برای اثبات وحدانیت و غیرجسمانیت خدا - به وضوح نشان می‌دهد که این دو اسم را او صرفاً به عنوان نمونه‌هایی از نویسندگان مسیحی ذکر کرده است، نویسندگانی که در متکلمان اسلامی برای اقامه دلایلیشان بر اثبات عقاید مزبور تأثیر گذاشتند، و نیز احتمالاً این دو نفر نمونه‌هایی‌اند از آن دسته از نویسندگان مسیحی که

آثارشان از یونانی به عربی ترجمه شد و از آن دسته که کتابهایی اصلاً به عربی تألیف کردند.

و البته ابن میمون نمی‌توانست نمونه‌های بهتری برای روشن نمودن این دو نکته بیابد. یحیی نحوی (در حدود ۵۰۰ م) که یکی از پربرترین شارحان ارسطو بود و به دین مسیح گرویده بود کسی بود که آثاری در ردّ اعتقاد به قدم عالم نوشت و این خود بر ضد ارسطو و بُرْقُلَس بود. هر دوی این آثار به عربی ترجمه شده بود^{۵۰}، و یکی از دلایل ابن میمون علیه قدم عالم که او آن را به متکلمان نسبت می‌دهد سابقه‌اش به یحیی نحوی برمی‌گردد. در مورد یحیی بن عدی (۳۶۴-۲۸۰ هـ ق)، گراف می‌نویسد که «در آسمان محققان مسیحی شرق او بزرگترین ستاره بود.»^{۵۱} علاوه بر اینکه او مترجم و مؤلف آثار فلسفی صرف و مؤلف آثار مسیحی صرف^{۵۲} بود، مؤلف آثاری هم بود که مربوط به اعتقادات مشترک مسیحیان و مسلمانان بود، مانند اعتقاد به علم خدا به جزئیات^{۵۳} و اعتقاد به وحدانیت خدا.^{۵۴} بدون شک، از نظر ابن میمون، او یکی از منابع اصلی اطلاعات مسلمین از آن چیزی بود که او کلام مسیحی می‌خواند.

پس ابن میمون یحیی نحوی و یحیی بن عدی را نه به عنوان نمونه کسانی که باعث پدید آمدن کلام بودند ذکر می‌کند، بلکه از آنان به عنوان نمونه کسانی یاد می‌کند که تأثیرشان موجب شد برخی از ادلّه کلامی برای اعتقادات چهارگانه‌ای که او می‌خواست از آنها بحث کند پدید آید.^{۵۵}

تا اینجا ابن میمون سعی کرده است نشان دهد چگونه متکلمان اسلامی از کسانی که وی ایشان را متکلمان مسیحی خوانده است پیروی کردند. از اینجا به بعد سعی می‌کند نشان دهد که از کدام حیث متکلمان اسلامی با اسلاف مسیحی خود فرق داشتند. ابتدا وی در صدد برمی‌آید نشان دهد که مسلمین در تصور خود از سرشت طبیعی جهان چه اختلافی با مسیحیان داشتند. پس می‌نویسد: «مسلمین همچنین از آراء فلاسفه پیشین آنچه را که هر برگزیننده‌ای برای خود نافع می‌دید برگزیدند، هر چند که فلاسفه متأخر ابطال آن را مبرهن نموده بودند، مانند نظریه جزء لایتجزئی و خلا، چه معتقد بودند که اینها امور مشترک و مقدماتی است که هر شخص دیندازی از برگزیدن آنها ناگزیر است.»^{۵۶} اینکه متکلمان مسیحی در قبول مذهب جزء لایتجزئی با متکلمان اسلامی موافق نبودند مطلبی است که خود در زمان ابن میمون عموماً به دلیل وجود آثاری چون رساله یحیی بن عدی بر ضد مذهب جزء لایتجزئی معلوم بوده است، لذا

این میمون نیازی نمی‌دید که در اینجا صراحتاً بگوید که قبول مذهب جزء لایتجزی توسط متکلمان اسلامی معلول نفوذ مسیحیان بوده است.

سپس ابن میمون در ادامه سخن خود می‌خواهد نشان دهد که چطور متکلمان مسلمان در روش خود برای اثبات حدوث عالم و وجود خدا و وحدت و غیرجسمانیت او با به اصطلاح متکلمان مسیحی اختلاف داشتند. (قبل از اینکه عبارت ابن میمون را نقل کنیم متذکر می‌شویم که) وی در اینجا لفظ «طرق» را استعمال می‌کند که در لغت به معنی «راهها» است، ولیکن از این لفظ در سراسر بحث خود معنی «روشها» را اراده می‌کند.^{۵۷} (و اکنون عبارت وی که) می‌گوید: «علاوه بر این (تم) کلام وسعت یافت و پیروان آن به طرق عجیب دیگری انحطاط پیدا کردند که متکلمان یونان و سایر جایها به دلیل نزدیکیشان با فلاسفه هرگز آن طرق را نرفته بودند.»^{۵۸} منظور ابن میمون از این گفته این است که هرچند متکلمان مسلمان در مورد دعوی اصلی خود دربارهٔ مبرهن بودن حدوث عالم و دربارهٔ برخی از ادلهٔ اساسی خود برای وجود و وحدانیت و غیرجسمانیت خدا پیرو متکلمان مسیحی بودند، اختلافی هم با آنها پیدا کردند و آن این بود که در استدلالهای خود از مقدماتی استفاده کردند که فلاسفه آنها را نپذیرفته بودند. مانند دلیل ایشان برای حدوث عالم براساس مذهب جزء لایتجزی - و نیز ایشان برخی از ادلهٔ محکم فلسفی برای وحدت و غیرجسمانیت خدا را از راه مستقیم خود منحرف نموده بودند.^{۵۹}

بحث ابن میمون دربارهٔ سابقهٔ تاریخی دو دسته آرایبی که او می‌خواست در ضمن گزارش خود درباب آراء متکلمان مطرح کند به همین جا ختم می‌شود. یکی از این دو دسته عبارت بود از تصور ایشان از نهاد طبیعی جهان و دیگر عبارت بود از ادلهٔ ایشان برای اثبات حدوث عالم و وجود خدا و وحدانیت و غیرجسمانیت او. به دنبال این بحث آمده است: «علاوه بر این (تم)، در اسلام اقوال شرعی خاصی پیدا شد که مسلمین خود را ناگزیر از دفاع آنها می‌دیدند و چون در خصوص این اقوال اختلافی هم میان ایشان پدید آمد، هر فرقه‌ای برای خود مقدماتی را ثابت کرد که برای دفاع از رأی خویش سودمند تشخیص می‌داد.»^{۶۰}

جملهٔ اخیر و همچنین جملهٔ ماقبل با لفظ «تم» ابتدا شده است که در لغت به معنی «سپس» است و در ترجمهٔ عبری نیز آن را به «پس از این» برگردانده‌اند.^{۶۱} ولیکن چنانکه معلوم خواهد شد، این جمله دربارهٔ مطلبی بحث نمی‌کند که پس از مطلبی دیگر

آمده باشد، بلکه درباره مطلبی بحث می کند علاوه بر مطلبی که گفته شده است، و لذا من «ثم» را به «علاوه بر این» ترجمه کرده ام. مراد ابن میمون در اینجا این است که متکلمان اسلامی نه تنها برای اثبات اعتقادات خود به حدوث عالم و وجود خدا و وحدانیت و غیرجسمانیت او، که به قول ابن میمون مشترك میان مسلمین و یهودیان و نصرانیان بود،^{۶۲} از روش استدلال مسیحیان پیروی کردند، بلکه ایشان همان روش استدلال را در مورد اعتقاداتی نیز به کار بردند که باز به قول ابن میمون مختص مسلمانان بود، و درباره این اعتقاد می گوید که در کتاب خود نمی خواهد از آنها بحث کند.^{۶۳} گرچه اسمی از این اعتقادات خاص مسلمین برده نشده است، از جمله بعدی ابن میمون چنین استنباط می شود که یکی از آنها اعتقاد به قدیم بودن کلام الهی یعنی قرآن است.^{۶۴} اعتقادات دیگر، به زعم ما، اعتقاد به صفات است و اعتقاد به جبر و اعتقاد به جنبه های خاص معادشناسی که در خصوص همه آنها مشاجراتی میان فرقه های مختلف اسلامی وجود داشته است.

این بود خلاصه ابن میمون از سابقه تاریخی آن دسته از آراء کلامی که او به منظور بحث درباره آنها انتخاب کرده است. و اما تحلیل کلی او از پاره ای از اختلافات اساسی میان آراء متکلمان و آراء خود وی از این قرار است. همان طور که آراییی که وی می خواست به متکلمان نسبت دهد خود به دو قسمت تقسیم می شد، تحلیل او از چگونگی اختلافش با ایشان نیز به دو قسمت تقسیم می شود. اولاً او نشان می دهد که چطور در اثبات حدوث عالم و وجود و وحدانیت و غیرجسمانیت خدا با ایشان اختلاف دارد.^{۶۵} ثانیاً نشان می دهد که چطور تصور او از سرشت جهان طبیعی با تصور متکلمان از آن فرق دارد.^{۶۶}

در تحلیلی که من از فصل هفتاد و یکم از جزء اول کتاب *دلالة الحائرين* نمودم سعی کردم نشان دهم که غرض ابن میمون این نبود که منشأ علم کلام و سیر تاریخی آن را بیان کند، بلکه می خواست سابقه تصویری که متکلمان از سرشت جهان طبیعی داشتند و سابقه ادله خاص ایشان برای اثبات حدوث عالم و وجود و وحدانیت و غیرجسمانیت خدا را بیان کند. وی کوشید تا نشان دهد که گرچه متکلمان در کوششی که برای تحکیم عقاید چهارگانه خود براساس فلسفه می نمودند از آباء کلیسا پیروی می کردند و حتی پاره ای از ادله خود را هم از ایشان به عاریت گرفتند، اختلافاتی هم با ایشان داشتند.

اختلافاتشان یکی این بود که ایشان آرای را از فلسفه یونان قدیم اخذ کردند که مسیحیان از آنها استفاده نکرده بودند. و دیگر اینکه استدلالهای جدید ایشان مبتنی بر مقدمات فلسفی بود که خود به اثبات نرسیده بود و نیز در استعمال بعضی از استدلالهای فلسفی سالم به انحراف کشیده شده بودند. البته پیش از این بیانات، ابن میمون مقدمتاً شرح داد که چطور فلسفه مسیحی آباء کلیسا که خود مبتنی بر فلسفه یونان ولیکن برخلاف آن بود، در زبانهای یونانی و سریانی به وجود آمد، و نیز چطور فلسفه یونانی غیردینی و فلسفه مسیحی هر دو از طریق ترجمه‌های عربی و از طریق آثاری که در اصل به عربی تألیف شده بود به مسلمین معرفی گردید. به عنوان نمونه يك نویسنده یونانی مسیحی که اثرش از طریق ترجمه به مسلمانان معرفی شد او از یحیی نحوی نام برد و به عنوان نمونه يك نویسنده مسیحی که کتابی به زبان عربی تألیف کرد، نام یحیی بن عدی را ذکر کرد. علت اینکه دو نویسنده مذکور را از باب مثال ذکر کرد نه فقط این بود که به عقیده وی هر يك از ایشان در رشته خود بارزترین نمونه بود، بلکه همچنین این بود که هر دوی ایشان منابع استدلالهایی بودند که او در نظر داشت بعداً به عنوان خصوصیت متکلمان عرضه نماید. سرانجام، به پاره‌ای از اعتقادات خاص اسلامی اشاره کرده می‌گوید مسلمانان حتی در خصوص این اعتقادات هم روش استدلالی را که از مسیحیان آموخته بودند به کار بردند.

ژویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رساله‌های علوم انسانی

۴

تأثیر ادیان و نحله‌ها در کلام

۱. تأثیر مسیحیت

اینکه آیا مسیحیت تأثیری در علم کلام داشته است یا نه سؤالی است که خود پس از مقایسه بیان شهرستانی و ابن خلدون درباره تاریخ آن با گفتار ابن میمون ناگزیر باید به ذهن خطور کند، کما اینکه توسط یکی از نخستین محققان جدید غربی فلسفه اسلامی نیز مطرح گردید. این شخص اشمولدرز بود که در کتابی که به سال ۱۸۴۲ میلادی (۱۲۵۸ هـ ق) منتشر کرد نوشت: «من چیز دقیقی درباره منشأ متکلمان نیافتم.

موسی بن میمون، که گزارش نسبتاً مبسوطی راجع به ایشان دارد، به وجود ارتباطی میان ایشان و اولین فلاسفه مسیحی قائل شده و گفته است که از آنان بود که متکلمان اسلامی دلایل خود را علیه فلاسفه اخذ کردند. اما شهرستانی که در قضاوت این امر با صلاحیت تر است سخنی در این باره نمی گوید و تازه وقتی خود آثار متکلمان را مورد مطالعه قرار می دهیم وجود این ارتباط بعیدتر به نظر می رسد، و ما فکر می کنیم که برعکس، هیچ نسبتی میان متکلمان اسلامی و دفاعیه نویسان مسیحی وجود نداشته است.^۱ مایو در سال ۱۸۹۵ میلادی پس از نقل قول ابن میمون درباره تأثیر مسیحیت در کلام اسلامی می گوید: «این دعوی غریب است و در باطن آن چیزی جز شباهت نیست.» اما وی قبول دارد که متکلمان احیاناً پاره‌ای از دلایل خود را بر ضد فلسفه از مسیحیان گرفته‌اند.^۲ چنانکه ملاحظه کردیم این درست همان چیزی است که ابن میمون مدعی آن شده است. در همان سال (۱۸۹۵) اشراینر پس از اینکه توجه ما را به نظر ابن میمون در خصوص تأثیر مسیحیت در کلام جلب می کند، می گوید که تأثیر مسیحیت فقط در معتزله متأخر و اشاعره دیده می شود نه در مؤسسان اولیه مذهب معتزله همچون واصل بن عطا و عمرو بن عبید.^۳ و این نیز، چنانکه ملاحظه کردیم، درست همان چیزی است که ابن میمون در نظر داشته است.

به هر تقدیر، سایر مورخان جدید فلسفه اسلامی و همچنین مورخان جدید اسلام به طور کلی در این قول متفقند که نوعی تأثیر از مسیحیت در کلام بوده، اما این تأثیر که از آن سخن می گویند، برخلاف گفته ابن میمون، تأثیر مسیحیت در استدلال متکلمان علیه فلاسفه یا تأثیر در استدلال ایشان علیه یکدیگر نیست، بلکه تأثیر مسیحیت در نحوه شکل گرفتن پاره‌ای از اعتقادات مسلمین است که خود بعداً منجر به مشاجراتی میان متکلمان گردیده است. نحوه رسیدن محققان جدید به این رأی را دبور در سال ۱۹۰۱ میلادی به وضوح کامل چنین شرح داده است: «مشابهت میان قدیمترین تعالیم مکتبی در اسلام و اعتقادات مسیحیان به حدی زیاد است که به کسی اجازه نمی دهد که ارتباط مستقیم آنها با یکدیگر را انکار کند. از جمله، نخستین مسأله‌ای که در اطراف آن میان دانشمندان اسلام نزاعهای فراوان درگرفت مسأله اختیار بود. اختیار عقیده‌ای بود که تقریباً عموم مسیحیان شرقی قبول داشتند... و در زمان فتوحات مسلمین این مسأله در حوزه‌های مسیحی در شرق از هر لحاظ» مورد بحث قرار می گرفت. «علاوه

براین ملاحظات که تا حدودی جنبه غیر تجربی و ماتقدم (a priori) دارد، شواهد جداگانه‌ای هم هست که نشان می‌دهد بعضی از مسلمانان اولیه که قائل به اختیار بوده و آن را تعلیم می‌دادند خود نزد معلمان مسیحی تلمذ کرده بودند.^۳ شانزده سال بعد در ۱۹۱۷ دبور سه مسأله دیگر را که نتیجه تأثیرات مسیحیت بود بر مسأله اختیار افزود، که از این سه مسأله فقط دو تا در اینجا به بحث ما مربوط می‌شود که یکی مسأله غیر مخلوق بودن قرآن است و دیگر مسأله صفات الهی است.^۵

این بود کیفیت شناخت محققان غربی در خصوص تأثیر مسیحیت در کلام در سال ۱۹۱۷. محققان فلسفه اسلامی، خواه پیش از این سال و خواه پس از آن، که قائل به تأثیر مسیحیت در کلام بوده‌اند، تأثیر مزبور را یا در هر سه مسأله مذکور و یا یکی دو تا از آنها مشاهده نموده‌اند، و رأی ایشان در باب چنین تأثیری، همان‌طور که دبور اظهار می‌دارد، مبتنی است بر شباهتی کلی میان مسائلی که مورد بحث مسلمانان و مسیحیان بوده و یا مبتنی است بر نوعی بینه. حال می‌خواهیم قول محققان فلسفه اسلامی در خصوص تأثیر مسیحیت را از لحاظ سه مسأله مزبور و بینه‌ای که مورد استفاده قرار می‌گیرد بررسی نماییم.

در مورد مسأله جبر و اختیار، اغلب محققان جدید براین عقیده‌اند که اعتقاد به اختیار تحت تأثیر مسیحیت و علی‌رغم اعتقاد فطری مسلمانان به جبر پدید آمد. برای اثبات این مدعا، کریم در سال ۱۸۷۳^۶ به یوحنا دمشقی اشاره می‌کند که در جدال مسیحی با مسلمان مناظره‌ای ترتیب می‌دهد میان یک مسیحی و یک مسلمان بر سر همین مسأله، و در آنجا مسیحی از اختیار دفاع می‌کند و مسلمان قائل به جبر می‌شود. همین رأی را بکر در سال ۱۹۱۲^۷ و گیوم در ۱۹۲۷^۸ و سویت من در ۱۹۴۵^۹ و لویی گارده و قنواتی در ۱۹۴۸^{۱۰} اظهار نموده‌اند. گلدزیهر در سال ۱۹۱۰^{۱۱}، تریتون در ۱۹۴۷^{۱۲}، و موننگمیری وات در ۱۹۴۸^{۱۳} اعتقاد به اختیار را ناشی از برخی از آیات قرآن می‌دانند، اما گلدزیهر و تریتون معتقدند که تأثیر مسیحیت در توسعه دامنه این اعتقاد در قلمرو اسلامی موجب تسریع گردید و حال آنکه، وات به کلی منکر تأثیر مسیحیت می‌شود. و اما در مورد اعتقاد به جبر، اشراپتر در سال ۱۹۰۰ اظهار داشت که این اعتقاد نتیجه تأثیر اعتقادی است که مردم پیش از اسلام به جبر و محتوم بودن سرنوشت داشتند و این اعتقاد را هم آیات قرآنی که خلاف آن را می‌گفت توانسته بود از دلها بشوید.^{۱۴}

گلدزیهر نیز در ۱۹۱۰ چنین اظهار می‌کند که در عین حال که این اعتقاد اصلاً قرآنی بود، طریقه عرفانی^{۱۵} نیز آن را می‌پسندید، و البته مراد او در اینجا همان اعتقاد به قضا و قدر و محتوم بودن سرنوشت است که متعلق به پیش از اسلام است. این اظهارات که اعتقاد به قضا و قدر از پیش از اسلام باقی مانده بود توسط مونتگمری وات نیز مجدداً با تفصیل بیشتر در ۱۹۴۸ عنوان شده است.^{۱۶}

در باب مسأله صفات، برخی از محققان جدید معتقدند که فقط انکار صفات به توسط معتزله از مسیحیت گرفته شده است. از این میان، کرمر در سال ۱۸۷۳ سعی کرد این مطلب را اثبات کند و بگوید که لفظ عربی «تعطیل»، که برای توصیف رأی معتزله درباره صفات استعمال می‌شود، ترجمه لفظ مسیحی «کنوسیس» (*κένωσις*)^{۱۷} است، چه این دو لفظ به «خالی کردن» ترجمه شده است. البته از لحاظ معنی، این دو لفظ معادل یکدیگر نیستند. لفظ عربی «تعطیل» را مخالفان معتزله در مورد ایشان به کار بردند و معنی آن این است که معتزله با انکار واقعیت داشتن صفات، خداوند را از صفات خالی یا عاری کردند.^{۱۸} لفظ یونانی «کنوسیس» در مسیحیت بدین معنی استعمال شده است که فرزند خدا خود را از صورت خدا خالی کرد و به صورت انسان درآمد. مکدونالد در سال ۱۹۰۳ همین قدر گفته است که منشأ انکار صفات «روشن نیست، گرچه شاید (منشأ مزبور) بحثهایی باشد که با متکلمان یونانی می‌شده است.»^{۱۹} بکر در سال ۱۹۱۲ سعی کرده است نشان دهد که انکار صفات توسط معتزله مبتنی بر این عقیده مسیحیان است که می‌گویند عبارات تشبیه و تجسیم در کتاب مقدس را نباید به معنای ضوری تلقی کرد.^{۲۰} اما ونزینک در سال ۱۹۳۲ ظاهراً تصور کرده است که هم انکار صفات و هم اثبات آنها از مسیحیت سرچشمه گرفته و مشابهتی میان انکار معتزله و آراء دیونوسیوس آرتوپاگی و یوحنا دمشقی^{۲۱} ملاحظه نموده، سپس اضافه کرده است «که به طور کلی موضع اسلام اهل سنت با اصول عقاید مسیحی موافق است.»^{۲۲} سوویت من در سال ۱۹۴۵ همه‌گونه آراییی را که خارج از اسلام درباره صفات وجود داشته جمع‌آوری نموده است تا نشان دهد که نه مسیحیت و نه اسلام هیچ یک انحصار آراء موافق یا مخالف را درباره این موضوع نداشته است؛ در هر دو دین مکاتب مختلف فکری دیده می‌شود.^{۲۳} تریتون در سال ۱۹۴۷ اظهار نموده است که یوحنا دمشقی قبل از معتزله عقاید ایشان را بیان کرده و گفته است که صفات «چیزی غیر از خدا

نیست.»^{۲۴} گارده و قنواتی در سال ۱۹۴۸ به تبع بکر گفته‌اند که مسأله صفات در اسلام ناشی از ادله مسیحیت بر ضد تجسیم است.^{۲۵}

در مورد مسأله قرآن، مکدونالد در سال ۱۹۰۳ از مخلوق بودن قرآن سخن گفته و آورده است که «بدون هیچ مشکلی می‌توان دریافت که این فکر از کلمه (لوگوس) مسیحیت گرفته شده و کلیسای یونانی، احتمالاً از طریق یوحنا دمشقی، مجدداً سهم سازنده‌ای در این مورد داشته است. پس کلمه آسمانی و غیرمخلوق در بطن پدر مطابقت دارد با کلمه قدیم و غیرمخلوقِ الله، و تجلی ارضی عیسی نیز با قرآن که کلمه خداست و ما آن را تلاوت می‌کنیم مطابقت دارد.»^{۲۶} بکر در سال ۱۹۱۲ سعی کرده است نشان دهد که این مسأله به طور کلی، یعنی اینکه قرآن مخلوق است یا غیرمخلوق، خود از مسیحیت گرفته شده است، از آنجا که در داستان جدالی که یوحنا دمشقی میان مسیحی و مسلمان ترتیب داده است مسیحی از راه مقایسه میان مسأله قرآن در اسلام و مسأله کلمه در مسیحیت احتجاج نموده است.^{۲۷} گیوم در سال ۱۹۲۴ اقتباس عقیده غیرمخلوق بودن قرآن از یوحنا دمشقی را انکار کرده است، زیرا که می‌گوید بنا به شهادت خود یوحنا دمشقی، بدعت انکار غیرمخلوق بودن قرآن قبلاً در اسلام وجود داشته است.^{۲۸} ونزینک در سال ۱۹۳۲ عقیده شایع مسلمین به قدم قرآن را برگرفته از مفهوم کهن شرقیان درباره ازلیت می‌داند، و به خصوص متذکر مفهوم ازلیت تورات در یهودیت و ازلیت کلمه در مسیحیت شده و انکار قدیم بودن قرآن توسط معتزله را نتیجه این عقیده ایشان می‌داند که می‌گویند فقط خدا قدیم است و بس.^{۲۹} سوویت‌من در سال ۱۹۴۷ عقیده شایع به غیرمخلوق بودن قرآن را برگرفته از عقیده مسیحیان به غیرمخلوق بودن کلمه، و انکار معتزله را معلول عکس‌العمل ایشان در برابر عقیده مسیحیان می‌داند.^{۳۰} گارده و قنواتی در سال ۱۹۴۸ از قول بکر نقل کرده و گفته‌اند که اعتقاد به قرآن غیرمخلوق بر اثر نفوذ عقیده مسیحیان به کلمه پیدا شد.^{۳۱}

پس تمام بینه‌ای که تاکنون برای تأثیر مسیحیت در خصوص این سه مسأله ارائه شده این است که مسلمانان با مسیحیان در تماس بودند، و قول به اختیار، مانند قول مخالفان جبر در اسلام، از تعالیم مسیحیان بوده، و انکار صفات، مانند انکاری که معتزله می‌کردند، چیزی است که می‌توان نشان داد که از یوحنا دمشقی یا به طور کلی آباء کلیسا گرفته شده، و بالأخره اعتقاد مسلمانان به قدیم بودن قرآن به اعتقاد مسیحیان به قدیم بودن کلمه شبیه است.

۲. تأثیر فلسفه یونانی

در حالی که مورخان جدید در بحث راجع به تأثیر مسیحیت در کلام، اگر هم می‌خواستند که به منابع عربی استشهاد کنند، فقط قول ابن‌میمون بود که می‌توانستند نقل کنند، در بحث خود راجع به تأثیر فلسفه در کلام همه منابع لازم را که در آنها از چنین تأثیری سخن به میان آمده بود در اختیار داشتند. همه آن منابع عربی، علاوه بر کلیاتی که راجع به تأثیر فلسفه در کلام از ابتدای نهضت ترجمه کتابهای فلاسفه یونانی نوشته‌اند، به ذکر منشأ فلسفی بعضی از آراء کلامی نیز پرداخته‌اند. یکی از این آراء که درباره منشأ فلسفی آن بحث شده است نظریه جزء لایتجزی (اتمیسیم) در کلام است که ابن‌حزم آن را به «بعضی از پیشینیان» نسبت داده است. ابن‌میمون نیز نظریه کلامی «جزء لایتجزی (اتم) و خلأ» را به «فلاسفه پیشین»^{۳۳} نسبت داده است. بغدادی هم در کتاب خود می‌گوید نظام در انکار جزء لایتجزی تحت تأثیر «فیلسوفان ملحد»^{۳۴} واقع شده بود و ابن‌حزم انکار جزء لایتجزی را به نظام و همچنین به «کسانی که با تعالیم متفکران پیشین به خوبی آشنایی داشتند»^{۳۵} نسبت داده است. شهرستانی نیز می‌نویسد که نظام «در نفی جزء لایتجزی موافق فلاسفه است»^{۳۶} در خصوص نظریه کمون هم که به نام نظام معروف شده است، ابوالحسن اشعری می‌گوید که بسیاری از ملحدان به آن قائل بودند، و شهرستانی آن را به «فلاسفه»^{۳۷} متعدد از جمله انگساغورس^{۳۸} و تالس^{۳۹} نسبت داده است. شهرستانی، همچنین می‌گوید که تأثیر آراء فلاسفه در رأی ابوهذیل درباره صفات الهی^{۴۰} و در رأی نظام در نفی قدرت مطلق از خدا^{۴۱} و در استعمال لفظ حرکت در مورد همه افعال و تغییرات^{۴۲}، و در قول معمر درباره نفس^{۴۳} دیده می‌شود.

با توجه به همه آنچه گفته شد دیگر جای تعجب نیست اگر ببینیم که تقریباً در هر اثر جدیدی که درباره کلام نوشته شده اشارات پراکنده‌ای به فیلسوفان گوناگون شده باشد. در میان محققان جدید کلام برجسته‌ترین کسانی که سعی کرده‌اند تأثیر فلسفه در کلام را اثبات کنند هوروویتز و هورتن بوده‌اند. هوروویتز در چند اثر خود سعی کرده است نشان دهد که چگونه برخی از متکلمان يك تعداد آراء فلسفی یونانی را اختیار کردند، مانند نظام که بعضی از آراء رواقیون را برگزید^{۴۴}، و معمر و ابوهاشم که به بعضی از آراء افلاطونی روی آوردند^{۴۵} و یا اینکه نشان دهد که چطور برخی از مفاهیم کلامی مانند مفهوم تولد یادآور بعضی از مفاهیم فلسفی یونانی است^{۴۶}، و یا اینکه چطور شکاکیت

یونانی در کلام نفوذ کرده است.^{۴۷} هورتن (Horten) در *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam* (۱۹۱۲) در طول تحلیل آراء گوناگون متکلمین، در این باره که منشأ آراء مزبور در فلسفه یونانی است به اجمال سخن رانده است. از این رو در فهرست کتاب مزبور نام عده‌ای از فلاسفه یونانی و اصطلاحات فلسفی یونانی ذکر شده است، مانند انگساغورس، ارسطو، اتمیست‌ها، کارنیادس (Carneades)، دیمقراطیس، انیادقلس، جالینوس، فلاسفه یونانی، هراکلیتوس، هومیومری‌ها (ذرات نهایی ماده از آن جهت که با هم متشاکلند)، ایده، لوگوس (کلمه)، نوافلاطونیان، افلاطون، افلوپین، سقراط، سوفسطاییان، رواقیون. البته تحقیق درباره تأثیرات فلسفی توسط محققان علم کلام در سالهای اخیر نیز همچنان ادامه دارد.

۳. ادیان ایرانی و هندی

عبدالقاهر بغدادی، که گفته است نظام تحت تأثیر «فلاسفه ملحد» قرار گرفته بود، همچنین اظهار نموده است که نظام «در جوانی با گروهی از ثنویه معاشر بوده است».^{۴۸} بغدادی سه رأی از آرای را که نظام بدانها قائل بوده است نتیجه تأثیر دوگانه پرستان^{۴۹} دانسته در مورد رأی چهارم اظهار تردید نموده است در اینکه آیا نتیجه تأثیر ثنویه است یا طبیعیون.^{۵۰} عبدالقاهر همچنین می نویسد که نظام کتابی درباره ثنویه نوشته و در آن از پاره‌ای از آراء مانویان انتقاد نموده است. در میان مورخان جدید علم کلام هوروویتز در بررسی خود درباره آن دسته از آراء نظام که بغدادی حاصل تأثیر دوگانه پرستی ایرانی دانسته، سعی کرده است نشان دهد که این آراء را در حقیقت باید ناشی از تأثیر رواقیون دانست.^{۵۱} هورتن پس از نقل قول بغدادی درباره تأثیر دوگانه پرستی در نظام^{۵۲}، اقوال گوناگونی را از منابع اصلی جمع کرده است؛ این اقوال در مورد تماس میان متکلمان و دوگانه پرستان، و مشاجرات میان ایشان، و تأثیر دوگانه پرستی در پاره‌ای از متکلمان است، و علاوه بر اینها، هورتن بعضی از فرضیات خود را درباره چنین تأثیراتی ذکر کرده است.^{۵۳}

مسأله تأثیر آراء هندی در کلام توسط اشمولدرز به سال ۱۸۴۲ در حوزه تحقیقات جدید معرفی گردید. وی پس از نقل اقوالی از دستنوشته‌های عربی منسوب به سمانیه،^{۵۴}

این نکته را ذکر می‌نماید: «می‌گویند فرقه سمانیه از هند گرفته شده است، هر چند که در اوضاع کنونی نمی‌توان این مطلب را به سهولت اثبات کرد، مع‌هذا من فکر نمی‌کنم که در آن جای تردید باشد.» پس از این، اشمولدرز سعی می‌کند نشان دهد که چگونه اصل فرقه سمانیه را در چارواکاه^{۵۵} در هند می‌توان جستجو کرد.^{۵۶} در جای دیگر اشمولدرز به تأثیرات دیگر هندی در کلام، غیر از تأثیرات فرقه سمانیه، اشاره نموده می‌گوید: «تعالیم هندی آن طوری که معمولاً گمان کرده‌اند نزد مسلمانان ناشناخته نبوده است. چندین نویسنده، و به خصوص برخی از بزرگان معتزله، اطلاعات دقیقی نسبت به آن تعالیم داشتند. امیدوارم فرصتی دست دهد تا من در جای دیگر مجدداً به این مسأله بپردازم.^{۵۷}»

این فرصت هرگز به اشمولدرز دست نداد، ولیکن مسأله تأثیر آراء هندیان در کلام را مایو در سال ۱۸۹۵ میلادی دنبال کرد. در تتبعاتی که مایو در خصوص تاریخ اتمیسم نموده است، سعی کرده نشان دهد که منشأ این مذهب در کلام اتمیسم هندی بوده است نه اتمیسم یونانی.^{۵۸} این رأی با تغییراتی که به آن داده‌اند تا بگویند قسمتهایی از اتمیسم کلام از هند گرفته شده امروزه عموماً مورد قبول است و بیان تفصیلی آن را در کتاب پینس^{۵۹} می‌توان یافت. دلیل عمده در این باره این است که در اتمیسم کلام جنبه‌های بسیاری هست که در اتمیسم یونانی نیست، ولی در اتمیسم هندی هست، به خصوص این عقیده که بسیاری از متکلمان بدان معتقدند و می‌گویند که اتمها دارای امتداد نیستند.^{۶۰}

موضوع سمانیه، که ابتدا آن را اشمولدرز عنوان کرد، سالها بعد در ۱۹۱۰ میلادی توسط هورتن^{۶۱} دنبال شد. اشمولدرز فکر کرده بود که سمانیه يك فرقه هندی است، اما هورتن سعی کرد تا این را اثبات کند. دلیل وی مبتنی بر گزارشی است از ابن‌المرتضی که می‌گوید جهم و معمر مشاجره‌ای داشتند با سمانیه در هند^{۶۲} و مشاجره دیگری نیز در گرفت میان یکی از مسلمانان و یکی از افراد فرقه سمانیه.^{۶۳} هورتن در کتاب سیستم فلسفی کلام نظری در اسلام سعی کرد تا برجسبهایی هندی به همه انواع آراء کلامی بزند. اما همان‌طور که ماسینیون در نقد خود بر آن کتاب متذکر شده است اساس همه این برجسها چیزی نیست جز «شبهاتها و مطالب جزئی و منفک از همی که تصادفاً تطابق یافته‌اند.»^{۶۴}

۴. یهودیت

سرانجام مسأله تأثیر یهودیت در کلام پیش می‌آید، و این البته غیر از مسأله تأثیر یهودیت در تفاسیر قرآن و حدیث است که در آن جای سؤال نیست.^{۶۵} در مورد تأثیر یهودیت در سه مسأله برجسته کلامی آراء مختلفی ایراد شده است. این سه مسأله عبارتند از: (۱) مسأله تشبیه و تنزیه؛ (۲) مسأله مخلوق بودن و یا غیرمخلوق بودن قرآن؛ (۳) مسأله جبر یا اختیار. دو مسأله اخیر را، چنانکه ملاحظه کردیم، محققان جدید در مبحث تأثیرات مسیحیت مورد بررسی قرار داده‌اند.

در خصوص تشبیه، اسفرائینی، که یهودیان را به دو فرقه تقسیم کرده و یکی از آن دو را مشبّه خوانده است، می‌گوید که تشبیه فرقه‌های اسلامی مانند رافضیان و غیره از یهود گرفته شده است.^{۶۶} شهرستانی در يك جا سخن از مشبهه مسلمان به میان می‌آورد و می‌گوید: «اکثر گفته‌های ایشان در باب تشبیه از گفته‌های یهود است، زیرا تشبیه از خصوصیات یهود است.»^{۶۷} اما در جای دیگر که باز شهرستانی درباره تشبیه مسلمین سخن می‌گوید می‌نویسد که «تشبیه خالص و صرف در یهود است، البته نه در میان همه فرقه‌های یهودی، بلکه در قرائیان.»^{۶۸} و در اینجا دیگر نمی‌گوید تشبیهی که در اسلام هست از یهودیان اقتباس شده است. و باز در جای دیگر، پس از اینکه می‌گوید یهودیان اهل تشبیه‌اند، صرفاً می‌نویسد که «ربانیان در میان قوم یهود مانند معتزله‌اند در میان ما، و قرائیان در میان آن قوم مانند مشبهه‌اند در میان ما.»^{۶۹} در میان محققان جدید غربی اشراینر سعی می‌کند کاملاً خلاف این را اثبات کند و بگوید که این اهل تنزیه بودند که تحت تأثیر یهود قرار گرفتند، و دلیلی که اقامه می‌کند قول سبکی در طبقات الشافعیه است که می‌گوید انکار تشبیه توسط لیب بن اعصم یهودی آغاز شده است. نیومارک نیز در این مورد با اشراینر هم‌رأی است.

در مورد قدیم بودن یا مخلوق بودن قرآن نیز اشراینر سخن ابن‌الاثیر را نقل می‌کند. بنا به گفته ابن‌الاثیر نیز لیب بن اعصم نخستین کسی بود که مخلوق بودن قرآن را وارد اسلام کرد.^{۷۰} نیومارک، به دنبال نظر خود مشعر بر اینکه در میان یهودیان کسانی بودند که به قدیم بودن تورات معتقد بودند، می‌گوید بحثی که درباره قرآن در کلام پدید آمد ناشی از تأثیر بحث یهودیان درباره تورات بود.^{۷۱} ما قبلاً سخن ونزینک^{۷۲} را هم نقل کردیم که می‌گفت عقاید یهودیان درباره قدیم بودن شریعت، یکی از منابع اعتقاد مسلمانان به قدیم بودن قرآن است.

مسعودی درباره جبر و اختیار می گوید که قرائیان یهودی «قائل بودند به عدل و وحدت خداوند»، به عبارت دیگر آنها همان عقایدی را داشتند که معتزله در میان مسلمانان داشتند. ولی نظر شهرستانی درست خلاف این است. وی می گوید که در مورد قول به جبر «ربانیان (در میان قوم یهود) مانند معتزله بودند نزد ما، و قرائیان مانند مجبره [و مشبهه] بودند.»^{۷۳} هیچ يك از این دو اسلام را از این حیث متأثر از یهودیت نمی داند. اما اسفراینی پس از اینکه یهودیان را به دو دسته تقسیم می کند و دسته دوم را «اهل اختیار» (قرائیان) می خواند می افزاید: «و اهل اختیار که در قلمرو مسلمین پیدا شدند عقیده خود را از گروه یهودیان گرفتند.»^{۷۴} در میان محققان جدید، اشراپنر سعی می کند نشان دهد که قول واصل بن عطا درباره اختیار عیناً از سخنان ربانیان یهودی اقتباس شده است.^{۷۵} نیومارک که مانند گلدزیهر قول به جبر را در اسلام از موارث ادیان پیش از اسلام می داند، با اشراپنر در این مورد موافق است که قول به اختیار بر اثر نفوذ یهودیت در اسلام راه یافت.^{۷۶}

(۱)

۱. تفسیر مابعدالطبیعه، ابن رشد. تصحیح مورس بویژ، اندکس D، a، ص ۲۶۴.
۲. مابعدالطبیعه، ارسطو، اول، ۸، ۹۹۰ الف، ۷.
۳. تفسیر مابعدالطبیعه، ابن رشد. ج ۱، متن ۲۰، ص ۱۰۴، س ۱۶.
۴. مابعدالطبیعه، ارسطو، اول، ۸، ۹۸۹ ب، ۳۰-۳۱.
۵. همان، دوازدهم، ۱۰، ۱۰۷۵ ب، ۲۷. علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۶. تفسیر مابعدالطبیعه، متن ۵۷، ص ۱۷۲۸، س ۱۱.
۷. همان، متن ۱۹، ص ۱۰۱، س ۱۱.
۸. مابعدالطبیعه، دوازدهم، ۱۰، ۱۰۷۵ ب، ۲۶؛ ۶، ۱۰۷۱ ب، ۲۷.
۹. تفسیر مابعدالطبیعه، متن ۵۷، ص ۱۷۲۸، س ۱۰-۱۱.
۱۰. همان، متن ۳۰، ص ۱۵۶۳، س ۹.
11. Périer, *Petits Traités Apologétiques de Yahyā ben 'Adī*, P. 39.
۱۲. الملل والنحل، ج ۲، ص ۷۰.
۱۳. همان، ص ۱۲۳.
۱۴. همان، ج ۱، ص ۲۲۰.
۱۵. یهودا هلوی (در حدود ۱۱۴۱-۱۰۷۵) یا Judah ha-levi یا Yehuda Halevi یکی از فلاسفه یهودی است که در تولدو (طَلَيْطَلَه) Toledo اسپانیا متولد شد. اثر مهم فلسفی او به نام کوزاری *Cuzari* کتابی است در دلایل و حجت‌های موجود در دفاع از دین منفور که به زبان عربی نوشته شده است. این کتاب توسط

Hartwig Hirschfeld تصحیح و به زبان آلمانی ترجمه شده است (لایپزیگ ۱۸۸۶). خلاصه‌ای از این کتاب توسط Isaak Heinemann به انگلیسی ترجمه شده و در مجموعه زیر به چاپ رسیده است: *Three Jewish Philosophers* (Philo, Saadya Gaon, and Jehuda Halevi) ed. H. Lewy, A. Altman, and I. Heinemann. N. Y. 1979.

۱۶. مابعدالطبیعه، این رشد، تفسیر ۱۸، ص ۱۴۸۹.
۱۷. همان، ص ۱۵۰۳.
۱۸. دلالة الحائرين، ج ۱، فصل ۷۱، ص ۱۸۵.
۱۹. مقدمه، این خلدون، ص ۴۶۶؛ ترجمه فارسی، محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۹۴۸.

(۲)

۱. مقدمه، ص ۴۶۳؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۴۳.
۲. همانجا.
۳. مقدمه، ص ۴۳۶؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۸۸۵. این دورا محاسبی در الرعايه لحقوق الله، ص ۱۰۴ و امام محمد غزالی در احیاء، کتاب شرح عجایب القلب، ۳، اعمال القلوب و اعمال الجوارح نامیده‌اند. بجهت این باقودا در الهدایة الی فرائض القلوب، مقدمه، ص ۵، آنها را فرائض قلب و جوارح خوانده است. همچنین رجوع کنید به کتاب گلدزیهر به نام *Streitschrift des Gazālī gegen die Bātiniyya-Sekte*, P. 109. همانجا.
۴. همانجا.
۵. ر.ک. گلدزیهر در *El s.v. FIQH* (vol. II, PP. 109f.).
۶. مقدمه، ص ۹۶۱؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۴۱.
۷. همان، ص ۹۴۱-۲.
۸. همان، ص ۴۳۶؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۸۸۵. این جملات دلالت دارد بر اینکه این علم را بدین دلیل کلام خوانده‌اند که با ایمان سروکار دارد و ایمان هم برحسب تعریف مطلبی است که به «سخن» یا «کلام» مربوط می‌شود. در میان هشت معنایی که تفتازانی در کتاب خود (صص ۱۰ و ۱۱) از برای لفظ کلام آورده است این معنی ذکر نشده است.
۹. الملل والنحل، ج ۱، ۳۲؛ ترجمه فارسی، ص ۲۱.
۱۰. ر.ک. *Vorlesungen über den Islam*، تألیف گلدزیهر (۱۹۱۰)، ص ۱۰۰؛ ترجمه فارسی؛ درسهایی درباره اسلام، ص ۱۶۵.
۱۱. ر.ک. کتاب المعارف (به تصحیح ف. ووستنفلد، ۱۸۵۰)، ص ۲۴۴. این مطلب را هاربریکر در ترجمه ملل والنحل شهرستانی، ص ۳۸۹ نقل کرده است.
۱۲. ر.ک. PP. 25-28.
۱۳. مقدمه، ص ۴۶۳؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۴۳.
۱۴. همان، ص ۴۳۵؛ فارسی، ص ۸۸۴.
۱۵. همانجا.
۱۶. همانجا.
۱۷. همان، ص ۴۳۵؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۸۸۴.
۱۸. همان، ص ۴۸۹؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۲۳.

۱۹. همان، ص ۴۳۵؛ ترجمه فارسی، ص ۸۸۴.
۲۰. معیارالعلم، ص ۹۴.
۲۱. مقدمه، ص ۴۹۰؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۱۰۲۴.
۲۲. همانجا. از اینجاست که ابن خلدون اصطلاح «مقدمات عقلیه» را هم برای وصف جزء لایتجزی و خلاصه که باقلانی آنها را به عنوان اساس برخی از استدلالهای خود قرار داده بود، به کار می برد.
۲۳. همان، ص ۴۳۵؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۸۸۴.
۲۴. همان، ص ۴۳۵؛ ترجمه فارسی، ص ۸۸۴.
۲۵. مقدمه، ص ۴۸۹؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۲۳. به نظر من ابن خلدون اصطلاح شریعیات را در اینجا به معنی خاص آن یعنی «دستورات شرعی» به کار نمی برد (بلکه منظور او از این اصطلاح در اینجا «تعالیم دینی» به طور کلی است) زیرا که در تحت «علوم نقلی» که بنا به گفته او اصولشان «شرعیات» است، وی نه تنها فقه بلکه کلام را هم جای داده است. مقایسه کنید همین معنی عام «شرعیات» را در شرح العقائدالنفسیه، تفتازانی، (قاهره، ۱۳۳۵ هـ ق)، صص ۷-۸.
۲۶. همان، ص ۴۳۵؛ ترجمه فارسی، ص ۸۸۴.
27. Margoliouth, «Omar's Instructions to the Kadi,» *JRAS* (1910), P. 320; Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, P. 99.
۲۸. ر.ک. به ترجمه عربی *سؤالوجیسموس* در *آنالوژیهای اول*، ج ۲، ۲۴، ب، ۱۸.
۲۹. مقدمه، ص ۴۸۹؛ ترجمه فارسی، ص ۱۰۲۳.
۳۰. ر.ک. به ماقبل ۴ P.
۳۱. ر.ک. به ماقبل ۳ P.
۳۲. ر.ک. به مابعد، pp. 10-11.
۳۳. *الفرق بین الفرق*، تألیف عبدالقاهر بغدادی، تصحیح محمد عبدالحمید، قاهره: ب ت، ص ۱۱؛ ترجمه فارسی، محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۳۳، صص ۶-۵.
۳۴. مقدمه، ص ۴۶۳؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۴۳.
۳۵. همانجا.
۳۶. همانجا.
۳۷. مقدمه، ص ۴۶۳؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۴۴.
۳۸. الشوری (۴۲)، ۱۱.
۳۹. الاخلاص (۱۱۲)، ۴.
۴۰. مقدمه، ص ۴۶۳؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۴۴.
۴۱. مقدمه، ص ۴۶۳؛ ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۹۴۳-۹۴۴.
۴۲. همانجا. بحث ابن خلدون در اینجا درباره ظهور آراء جدید در خصوص آیات تشبیه به گمان من مربوط است به آنچه در میان اهل سنت پیش از معتزله رخ داده است. شهرستانی مطلبی در این باره بیان نکرده است.
۴۳. مقدمه، ص ۴۶۴؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۴۴.
۴۴. همان، ص ۴۶۴؛ ترجمه فارسی، ص ۹۴۵.
۴۵. همانجا.

۴۶. شهرستانی هم (در نهایت، ص ۳۱۳، سطر ۱۵) درباره اشعری می‌گوید که قولی را در مورد قرآن «ابداع» کرد، و بدین نحو از طریق مسلمین اولیه و حنابله دور شد، ولی منظور شهرستانی از ابداع در اینجا انحراف از دین نیست. احتمالاً وقتی «بدعت‌گذاران» توسط ابن‌خلدون در مورد مجسمه استعمال شد منظور از آن منحرفین از دین نبودند، زیرا شهرستانی گروهی از مجسمه را که پس از دوران نخست پیدا شدند جزو کسانی دانسته است که به معانی کتاب و سنت مؤمن بودند.

۴۷. مقالات اسلامیین، ابوالحسن اشعری، قاهره: ۱۳۶۹ ق. ج ۱، ص ۱۰۲.

48. *Adv. Prax.* 7 (PL2, 162C).

۴۹. ر.ک. 84—85, *Religious Philosophy*, pp. 84—85, *Philo*, II, pp. 94—100, 151—152.

۵۰. استدلال اوریگنس (Origen) بر ضد «کسی» که می‌گفت خدا «دارای ماهیتی جسمانی است منتهی جسمی لطیف وائیری» (*In Joan*.XII, 21, PG 14, 432c) راجع به نظریه‌ای مانند نظریه توتولیانوس نیست که می‌گفت خدا جسمی است از نوع خاص (*Adv. Prax.* [PI2, 162c]) زیرا آن جسم از نوع خاصی که توتولیانوس به خدا نسبت می‌دهد جسمی است غیر از حتی از جسم معلومی که اوریگنس «لطیف وائیری» توصیف می‌کرد. آنچه اوریگنس بدان اشاره می‌کند نظریه‌ای است مانند نظریه ثوفراستوس (Theophrastus) خلف ارسطو که خدا را همان «آسمان» یا «ستارگان و صور فلکی می‌دانست» (*Cicero, De Nat. Deor.* I, 13,35) که همه آنها را اریگانوس من‌حیث‌المجموع ماهیتی جسمانی لطیف وائیری توصیف نموده است. آتناگوراس (Athenagoras) نیز می‌گوید که ارسطو و پیروانش گفته‌اند که جسم خدا همان «فضای اثیری و سیارات و افلاک و ثوابت» است (*Supplicatio* 6).

۵۱. تهافت الفلاسفه.

۵۲. مقدمه، ص ۲۲۱؛ ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۴۲۴.

۵۳. بقره (۲)، ۲۱۹؛ مائده (۵)، ۹۰ و ۹۱.

۵۴. برای مثالهای دیگر رجوع کنید به اساس الاقتباس، خواجه نصیرطوسی، ص ۳۳۳ و اصول فقه، محمدرشاد، مبحث ششم، صص ۲۶۸ تا ۲۸۲-م.

۵۵. دلالة الحائرين، جزء ۱، فصل ۷۶.

۵۶. همانجا، مبنای منطقی این نوع استدلال را جوینی ارائه کرده است. وی در پاسخ به این سؤال که «آیا دو چیز مختلف ممکن است یک جهت مشابهت داشته باشند؟» پاسخ داده است که «این محال نیست که دو چیز متفاوت در بعضی صفات عام باهم اشتراك داشته باشند» (الارشاد فی اصول الاعتقاد). مقایسه کنید با این عبارت ارسطو که می‌گوید: «اشیاء زمانی مثل هم‌اند که از حیث صورت یکی باشند نه اینکه به طور مطلق عین هم باشند یا در جوهرشان اختلافی نباشد.» (مابعدالطبیعه، ۱۰، ۳، ط ۱۰۵۴، ۵-۳).

۵۷. الفصل، ج ۲، ص ۱۵۸، سطرهای ۱۳-۱۰.

۵۸. اللمع.

۵۹. تبیین.

۶۰. الفصل، ج ۲، ص ۱۵۸، سطرهای ۱۳ تا ۱۷. رجوع کنید به صفحه ۱۴ و این گفتار را با انتقاد ابن‌خلدون مقایسه کنید.

۶۱. الملل والنحل، ج ۱، ص ۳۰؛ ترجمه فارسی، ص ۱۹.

۶۲. الفرق، ص ۱۱۴، ۱۱۵.

۶۳. در ابتدای فصل دوم.

۶۴. مؤلف در اینجا توضیح مختصری درباره ترجمه «صفات» به انگلیسی داده است که چون در فارسی بی فایده بود حذف گردید-م.
۶۵. الملل والنحل، ج ۱، ص ۴۶.
۶۶. الفرق، ص ۱۱۸؛ (ترجمه فارسی، صص ۷۵-۷۶). الملل والنحل ج ۱، ص ۴۸؛ (ترجمه فارسی، ص ۳۷).
۶۷. الملل والنحل، ص ۲۴۳؛ (ترجمه فارسی، ص ۳۴).
۶۸. الملل والنحل، ج ۱، ص ۳۰؛ (ترجمه فارسی، ص ۱۸).
۶۹. رجوع کنید به صفحات ۱۲ و ۱۴.
۷۰. یعنی معنی قیاس از analogy به syllogism تغییر کرد.
۷۱. اشارات، به اهتمام محمود شهابی، تهران ۱۳۳۹ ش. ص ۴۷. مقاصد الفلاسفه، امام محمد غزالی، تصحیح سلیمان دنیا، قاهره ۱۳۷۹ ق. ص ۶۶.
۷۲. اشارات، ص ۶۴ (و اما التمثیل فهو الذی يعرفه اهل زماننا بالقیاس).
۷۳. مقاصد، ص ۹۰.
۷۴. اخلاق نیکوماخس، ۱۱۳۱ الف، ۳۱ و ۱۱۳۱ ب ۵-۶ (ترجمه فارسی، مترجم: ابوالقاسم پورحسینی، ص ۱۳۸).
۷۵. همان، ۱۰۹۶ ب، ۲۸-۲۹ (ترجمه فارسی، ص ۱۴).
۷۶. مابعدالطبیعه، ارسطو، ۱۰۱۶ ب، ۳۴-۳۵. تفسیر ابن رشد، صص ۵۴۲-۵۴۳.
۷۷. تفسیر مابعدالطبیعه، ابن رشد، ص ۵۴۹، س ۱۱ و ۱۲.
۷۸. غزالی، برای آنالوژی ارسطویی لفظ مثل یا مثل را به کار می برد.
۷۹. النهایه، ص ۱۲، س ۷.
۸۰. تبیین.
۸۱. تهافت، ص ۲۹۱.
۸۲. همان، ص ۲۹۲.
۸۳. ریطوریکا، سوم، ۱۰، ۱۴۱۰ ب، ۳۶؛ ۱۴۱۱ الف، ۱؛ مقایسه کنید یا بوطیقا، ۲۱، ۱۴۵۷ ب، ۹-۶.
۸۴. مقدمه، ص ۴۶۴، س ۳.
۸۵. الثوری (۴۲)، آیه ۹.
۸۶. اخلاص (۱۱۲)، آیه ۴.
۸۷. مقدمه، ص ۴۶۴؛ ترجمه فارسی، ص ۹۴۵.
۸۸. مقدمه، ص ۴۶۵؛ ترجمه فارسی، ۹۴۶.
۸۹. الملل والنحل، ج ۱، ص ۴۶.
۹۰. مقدمه، ص ۴۸۰.
۹۱. همان، ص ۴۲۸.
۹۲. همان، ص ۴۱۷.
۹۳. همان، ص ۴۲۱.
۹۴. الملل والنحل، ج ۱، ص ۴۷.
۹۵. الملل والنحل، ج ۱، ص ۴۸. الفرق، ص ۱۱۸.
۹۶. تبیین، ص ۱۴۹، و ص ۳۶۲.

۹۷. مقدمه، ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۵۶. در اینجا ابن خلدون می‌گوید که اصل در زمان خلافت عبدالملک بن مروان (۸۶۶-۸۶۵ هـ ق) زندگی می‌کرد و این فقط تاریخ تولد واصل را (در سال ۸۰ هـ ق) در بر می‌گیرد؛ سال وفات او ۱۳۱ هـ ق است.
۹۸. همانجا.
۹۹. همانجا.
۱۰۰. همان، صص ۷-۹۵۶.
۱۰۱. رك. توضیح ابن عساکر دربارهٔ مذمت شافعی نسبت به کلام در تبیین، ص ۳۳۶.
۱۰۲. الملل والنحل، ج ۱، ص ۳۱؛ ترجمه فارسی، ص ۲۰.
۱۰۳. الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۰۳؛ ترجمه فارسی، ص ۷۵.
۱۰۴. مقدمه، ص ۴۴۴؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۴۶.
۱۰۵. مقدمه، ص ۴۴۴؛ ترجمه فارسی، ص ۹۴۶.
۱۰۶. مقدمه، ترجمه فارسی، ص ۹۵۷.
۱۰۷. الملل والنحل، ج ۱، ص ۳۲؛ ترجمه فارسی، ص ۲۱.
۱۰۸. همانجا.
۱۰۹. ریطوریا، ۱۳۵۵ ب، ۲۶-۲۷.

110.nontechnical

۱۱۱. همان، ۱۳۵۵ ب، ۳۷؛ ۱۳۷۵ الف ۲۲-۲۵؛ ۱۳۷۵ ب، ۲۵؛ ۱۳۷۶ الف، ۳۳.
۱۱۲. الملل والنحل، ج ۱، ص ۳۲؛ ترجمه فارسی، ص ۲۱.
۱۱۳. الملل والنحل، ص ۳۲؛ ترجمه فارسی، ص ۲۱.
۱۱۴. الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۳؛ ترجمه فارسی، ص ۶۳. باید گفت که در زمان ابن رشد حنبلیان در تفسیر آیات تشبیه تعبیر «جسمی نه مانند اجسام» را اختیار نمودند. رك. كتاب الكشف عن مناهج الادله، ابن‌الرشید، به تصحیح مولر، ص ۶۰.
۱۱۵. الملل والنحل، ج ۱، ص ۳۲؛ ترجمه فارسی، ص ۲۱.
۱۱۶. همان، ص ۱۰۵؛ ترجمه فارسی، ص ۷۶.
۱۱۷. الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۳؛ ترجمه فارسی، ص ۶۷. در اینجا قلانسی بین دو نفر دیگر قرار داده شده است که اولی در سال ۲۴۰ و دومی در سال ۲۴۳ فوت شده‌اند. اما ابن عساکر در کتاب تبیین، ص ۳۹۸ می‌نویسد که قلانسی معاصر ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴) بود ولیکن گفتار اهوازی را دائر بر اینکه قلانسی از بیروان اشعری بود انکار می‌کند. رك: Mc Carthy, *The Theology of al-Ash'ari*, p.200 and n.83. بغدادی که خود یکی از اشاعر است در کتاب اصول (ص ۲۳۰) قلانسی را با عنوان «شیخنا» معرفی می‌کند و به نظر می‌رسد که او را یکی از اشاعره به شمار آورده است، اما در کتاب دیگر خود الفرق بین الفرق وقتی اشعری را با عنوان «شیخنا» معرفی می‌کند (متن عربی، ص ۷۳؛ ترجمه فارسی، ص ۴۲) چنین عنوانی را به قلانسی نمی‌دهد (ولیکن در ص ۱۵۸، ترجمه فارسی، ص ۱۱۰ هم اشعری و هم قلانسی هر دو را با عنوان «شیخنا» ذکر می‌کند. م. محمدبن محمد المرتضی در کتاب اتحاف السعاده قلانسی را از معاصران باقلانی (متوفی ۴۰۳) و ابوبکر بن فورک (متوفی ۴۰۶) می‌داند هورتن Horten، در کتاب خود (Systeme) تاریخ فوت قلانسی را در يك جا (ص ۱۹۴) سال ۲۸۵ و در جای دیگر (ص ۳۷۵) حدود سال ۳۰۸ ذکر می‌کند.

۱۱۸. الملل والنحل، ج ۱، ص ۳۱؛ ترجمه فارسی، ص ۲۱.
۱۱۹. همان، ص ۹۳؛ ترجمه فارسی، ص ۶۷.
۱۲۰. الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۳؛ ترجمه فارسی، ص ۶۷. مقایسه کنید با مقدمه، ابن خلدون، ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۵۷.
۱۲۱. الملل والنحل، ج ۱، ص ۳۲؛ ترجمه فارسی، ص ۲۲.
۱۲۲. مقدمه، ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۵۷.
۱۲۳. مقدمه، ص ۴۶۴-۵؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۴۶.
۱۲۴. همانجا.
۱۲۵. مقدمه، ص ۴۶۵؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۴۷.
۱۲۶. رك. ص ۲۸۶.
۱۲۷. رك. ص ۲۰ و ۲۸.
۱۲۸. رك. ص ۷.
۱۲۹. رك. صص ۱۰-۱۱.
۱۳۰. مقدمه، ص ۴۶۵؛ ترجمه فارسی، ص ۹۴۷.
۱۳۱. انالوطیقای اول، ۵۳ ب، ۸.
۱۳۲. مقدمه، ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۱۰۲۹.
۱۳۳. همانجا.
۱۳۴. مقدمه، ص ۴۶۵؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۴۷.
۱۳۵. همانجا.
۱۳۶. همانجا.
۱۳۷. مقدمه، ص ۴۶۶، ۴۶۷؛ ترجمه فارسی، ص ۹۴۸. بنگرید به بحث Gardet و Anawati در Introduction، صص ۷۲-۷۶ تحت عنوان «Via Antiqua et via moderna». منظور ابن میمون از «شخصی حاذق در میان متکلمان متأخر» در دلالةالجانترین، جزء دوم فصل ۱۴ (طریق ۴)، ص ۳۱۴ نیز، چنانکه خواهیم دید، غزالی است. *گازده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
۱۳۸. همان.
۱۳۹. تهاقت الفلاسفه، ص ۲۵۷. *رساله جامع علوم انسانی*
۱۴۰. مقدمه، ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۱۰۲۹.
۱۴۱. مقدمه، ص ۴۶۶؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۴۸.
۱۴۲. المنقذ من الضلال، مصر ۱۳۱۶ ق، ص ۹.
۱۴۳. همان، ص ۱۰.
۱۴۴. همانجا.

(۳)

۱. الملل والنحل، ج ۲، صص ۱۵۹-۲۳۱.
۲. همان، صص ۱۵۸-۶۱.
۳. مقدمه، ۴۵۸؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۳۲.

۴. همان، ص ۴۶۷؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۶۸.
۵. همان، ص ۴۷۸؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۹۹.
۶. رك. مقدمه آلفرد گیوم به كتاب نهاية الاقدام شهرستانی، صص IX، XII.
۷. مقدمه، ص ۴۶۵؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۴۷.
۸. همان، ص ۵۱۵؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۱۰۹۱.
۹. الملل والنحل، ج ۱، ص ۵۹؛ ترجمه فارسی، ص ۴۶.
۱۰. مقدمه، ص ۴۸۰؛ ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۱۰۰۴.
۱۱. دلالة الحائرين، جزء اول، فصل ۷۱، صص ۱۸۶-۱۸۷.
۱۲. همان، ص ۱۸۹.
۱۳. دلالة، جزء اول، فصلهای ۵۰-۶۰.
۱۴. همان، فصلهای ۱-۷۰.
۱۵. همان، فصل ۶۵.
۱۶. دلالة، جزء اول، فصل ۷۳، مقدمه ۶، صص ۲۰۶-۲۰۷.
۱۷. همان، جزء سوم، فصل ۱۷.
۱۸. تورات، سفر تثنيه، باب ۳۳، آیه ۲۶.
۱۹. دلالة الحائرين، جزء اول، فصل ۷۰، صص ۱۸۲-۱۸۳.
۲۰. همان، فصل ۷۱، صص ۱۸۳-۱۸۴.
۲۱. همان، ص ۱۸۴.
۲۲. رك. ص ۱۹.
۲۳. دلالة الحائرين، جزء اول، فصل ۷۱، ص ۱۸۴.
۲۴. همانجا.
۲۵. همان، ص ۱۸۶.
۲۶. همان، ص ۱۸۵.
۲۷. همان، ص ۱۸۶.
۲۸. همانجا.

۲۹. رك به مقاله مؤلف با مشخصات: «The Patristic Arguments Against the Eternity of the World»

(1966) HTR 59: 351-367 و به همین کتاب صص 410، 425-427.

۳۰. دلالة الحائرين، جزء اول، فصل ۷۵، الطريق الاولى، ص ۲۲۹. این نوع استدلال در ارشاد جوينی، ص ۵۴ آمده و لفظ تمانع در صفحه بعد (۵۵) به منزله صورت دیگری از همان دليل ذکر شده است. شهرستانی نیز در کتاب نهایی، صص ۹۱ و ۹۲ آن را آورده است. ابن رشد هم در کتاب الكشف، صص ۴۸ و ۴۹ آن را از قول اشاعره نقل کرده لفظ «ممانعه» را برای آن به کار برده است.

31. De Fide Orthodoxa I, 5 (PG 94, 801B).

۳۲. دلالة الحائرين، جزء اول، فصل ۷۵، طريق خامس، ص ۲۲۸. در معرفی این استدلال ابن میمون می گوید: «زعم بعض المتأخرين انه وجد طريقاً برهانياً على التوحيد.» خلاصه ای از این برهان در ارشاد جوينی، ص ۵۴ نقل شده است. شهرستانی در نهایی، صص ۹۳-۹۴ آن را به تفصیل بیشتر نقل کرده است. در آخرین قسمت از استدلال خود شهرستانی می گوید اگر یکی از دو خدا در

خلقت عالم شریک نباشد، آن وقت نیازمند دیگری مسسی شود (مفتقراً... الی غیره) و نیازمندی و فقر هم خود منافی الهیت است.» سپس در خاتمه می‌گوید: «این روش کمک می‌کند بـه بیان روش استغنا، و این نیکوترین مطلبی است که درباره این مسأله ذکر شده است.» این میمون هم درست بـه همین منوال استدلال کرده می‌گوید اگر عالم نمی‌توانست جز بـه مشارکت دو خدا خلق شود، در آن صورت هر یک از آن دو «به دلیل نیازی که به دیگری داشت» به خودی خود قادر بـه خلق عالم نمی‌بود و لذا مستغنی نمی‌بود (فلیس هو مستغنیاً بذاته). این استدلال در کتاب *الكشف* ابن رشد (ص ۴۸) قسمتی است از برهان ممانعت که وی آن را به اشاعره نسبت داده است. ر.ک. یادداشت ۱، ص ۸۴.

33. *De Fide Orthodoxa* I, 5 (PG 94, 801A).

۳۴. *دلالت‌الحائزین*، جزء اول، فصل ۷۶، الطریق الثالث، ص ۲۳۱.

35. Gregory of Nazianzus, *Oratio* XXVIII, 7 (PG 36, 33B).

۳۶. *دلالت‌الحائزین*، جزء اول، فصل ۷۳، مقدمه ۱۰.

۳۷. همان، جزء اول، فصل ۷۱، صص ۱۸۴-۱۸۵.

38. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I (1944), pp. 302—310.

۳۹. همان، ۲، صص ۷ به بعد.

۴۰. همان، صص ۱۱۴ به بعد.

۴۱. همان، صص ۲۲۴ به بعد.

۴۲. همان، ۱، صص ۷۹-۸۲.

۴۳. همان، ۲، صص ۲۳۳ به بعد.

۴۴. همان، ۱، صص ۲۹۹، ۳۰۰.

۴۵. همان، صص ۳۰۲-۳۷۸.

۴۶. همان، ص ۴۱۷.

۴۷. *دلالت‌الحائزین*، جزء اول، فصل ۷۱، ص ۱۸۵.

۴۸. ابن خلدون در اشاره به ترجمه‌های عربی کتابهای فلاسفه یونانی از لفظ «ترجمه» استفاده می‌کند. ابن میمون غالباً لفظ «ترجمه» را استعمال می‌کند. و شهرستانی لفظ «تفسیر» را استعمال می‌کند.

۴۹. *دلالت‌الحائزین*، جزء اول، فصل ۷۱، ص ۱۸۵.

50. Steinschneider, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, §55(79).

51. Graf. *Geschichte*, II, p. 220.

۵۲. همان، صص ۲۳۳ به بعد.

۵۳. همان، ص ۲۴۳، شماره ۱۲۰۱، ر.ک. همین کتاب باب ۰۹، فصل ۲۰۵.

۵۴. همان، ص ۲۳۹، شماره ۱؛ ص ۲۴۳، شماره ۱۳.

۵۵. بررسی کنندگان این فصل از *دلالت‌الحائزین* که آن را بحثی درباره منشأ تاریخی کلام معتزله تلقی می‌کنند

اشاره‌آبن میمون به یحیی بن عدی را در اینجا یک اشتباه در ترتیب تاریخی این عدی می‌دانند. رجوع کنید به گفتار Munk در ترجمه فرانسوی او از *دلالة* (2, p. 341, n.2) (*Guide des Égarés*, I) و به گفتارهای مشابه

Friedländer و Weiss و Pines در ترجمه‌های هر یک از کتاب مزبور.

۵۶. *دلالت‌الحائزین*، جزء اول، فصل ۷۱، ص ۱۸۵.

۵۷. ر.ک. مثلاً به *دلالت‌الحائزین*، جزء اول، فصل ۷۳.

۵۸. دلالة الحائرين، جزء اول، فصل ۷۱، ص ۱۸۵.
 ۵۹. همان، فصل ۷۵، طریق ۲؛ فصل ۷۶، طریق ۳.
 ۶۰. همان، فصل ۷۱، ص ۱۸۵.
 ۶۱. رك. به ترجمه‌های عبری ابن تیون و حریری.
 ۶۲. دلالة الحائرين، جزء اول، فصل ۷۱، ص ۱۸۵.
 ۶۳. همانجا.
 ۶۴. همانجا.
 ۶۵. همان، ص ۱۸۶.
 ۶۶. همان، جزء اول، فصل ۷۲.

(۴)

1. Schmölders, *Essai*(1842), pp. 135—136.
2. Mabileau, *Histoire de la Philosophie atomistique* (1895), p. 325.
3. Schreiner, *Der kalam in der jüdischen Literatur* (1895), pp. 2-3.
۴. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (1910), p. 43. شوقی، تهران، ۱۳۱۹. صص ۴۲-۴۳.
۵. de Boer, «Philosophy (Muslim),» *ERE*, IX, —878a. با انسان و جهان است.
6. Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, (1873), pp. 7ff.
7. Becker, «Christliche Polemik und Islamische Dogmenbildung,» *Zeitschrift für Assyriologie*, 26:184 (1912).
8. Guillaume, «Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam,» *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1924, pp. 43-49.
9. J.W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, I, 1(1945), pp. 61—63; I, 2 (1947) pp. 174-180.
10. Gardet et Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane* (1948) p. 37.
11. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (1910) pp. 95-96.
12. Tritton, *Muslim Theology* (1947), p. 74.
13. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*. (1948), pp. 38,58, n.27.
14. Schreiner, *Studien über Jeschu'a b. Jehuda* p.11.
15. Goldziher. *Vorlesungen*, p. 95.
16. Watt, *Free Will*, pp. 19ff.
17. Kremer, *Culturgeschichtliche*, p. 8.
۱۸. اشعری در رساله ابانه لفظ تعطیل را نه فقط به معنی انکار صفات بلکه به معنی انکار رؤیت خدائیز به کار برده است.
19. Macdonald, *Development of Muslim Theology* (1903) pp. 131—132.
20. Becker, «Christliche Polemik,» pp. 188—140.
21. Wensinck, *Muslim Creed*, pp. 70—71.

23. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, I, pp. 78—79.
24. Tritton, *Muslim Theology*, p. 57.
25. Gardet et Anawati, *Introduction*, p. 38.
26. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, p. 146.
27. Becker, «Christliche Polemik» pp. 186—188.
28. Guillaume, «Free Will and Predestination,» p. 49.
29. Wensinck, *Muslim Creed*, pp. 77—78.
30. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, I, 2, p. 116.
31. Gardet et Anawati, *Introduction*, p. 38.

۳۲. الفصل، ج ۵، ص ۶۹، س ۱۲.

۳۳. دلالة الحائرين، ج ۱، فصل ۷۱، ص ۱۸۵، س ۸۷.

۳۴. الفرق، ص ۱۳۱؛ ترجمه فارسی، ص ۸۷.

۳۵. الفصل، ج ۵، ص ۹۲، س ۱۸-۱۹.

۳۶. الملل والنحل، ج ۱، ص ۵۵، ترجمه فارسی، ص ۴۴.

۳۷. الملل والنحل، ج ۱، ص ۵۶؛ ترجمه فارسی، ص ۴۴.

۳۸. همان، ج ۲، ص ۶۵؛ ترجمه فارسی، ص ۲۵۶.

۳۹. همان، ج ۲، ص ۶۶؛ ترجمه فارسی، ص ۲۵۷.

۴۰. همان، ج ۱، ص ۵۰؛ ترجمه فارسی، ص ۳۹.

۴۱. همان، ج ۱، ص ۵۴؛ ترجمه فارسی، ص ۴۱.

۴۲. همان، ج ۱، ص ۵۵؛ ترجمه فارسی، ص ۴۳.

۴۳. همان، ج ۱، ص ۶۷؛ ترجمه فارسی، ص ۵۲.

44. S.Horovitz, *Ueber Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des kalam* (1909), pp. 6—44.

۴۵. همان، صص ۷۸-۴۴.

۴۶. همان، صص ۹۱-۷۸.

47. S.Horovitz, *Der Einfluss der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern* (1915), pp. 5—42.

۴۸. الفرق، ص ۱۳۱؛ ترجمه فارسی، ص ۸۷.

۴۹. همان، ص ۱۳۷؛ ترجمه فارسی، ص ۹۲.

۵۰. همان، ص ۱۳۴؛ ترجمه فارسی، ص ۸۹.

51. Horovitz, *Einfluss*, pp. 29ff.
52. Horten, *Systeme*, pp. 200ff.
53. *Ibid*, p. 631, col. 2, S.V. «Dualism.»
54. Schmolders, *Essai*, pp. 111—115.
55. Chārvākas.

56. Schmölders, *Essai*, pp. 111—115.
57. همان، ص ۱۱۴.
58. Mabileau, *Histoire de la Philosophie atomistique*, pp. 328ff.
59. Pines, *Atomenlehre*, pp. 102ff.
۶۰. رك. به ما بعد، صص 473—472.
61. Horten, «Der Skeptizismus der Sumanija nach der Darstellung des Rāzi, 1209», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 24: 142—143; 144, n.6 (1910). Cf. *idem.*, *Systeme*, pp. 93—96.
62. *Al Mu' tazillah*, p. 21, II, 5ff. (p. 34, II, 9ff.)
۶۳. همان، ص ۳۱.
64. *Der Islam*, 3: 408 (1912).
۶۵. درباره تأثیر یهودیت در تفاسیر اولیه قرآن رجوع کنید به مقدمه ابن خلدون.
۶۶. التبشير في الدين، قاهره، ۱۳۷۴ق، ص ۱۳۳.
۶۷. الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ترجمه فارسی، ص ۷۶.
۶۸. همان، ص ۹۳؛ ترجمه فارسی، ص ۶۷.
۶۹. همان، ص ۲۱۲؛ ترجمه فارسی، ص ۱۶۶.
70. Schreiner, *Kalam*, p.3.
71. Neumark, *Geschichte*, I, p. 84; *Toledot*, I, p. 68.
۷۲. رجوع کنید به صفحه ۵۱ در همین مقاله.
۷۳. «و اما القول بالقدر... فالربانيون كالمعتزله فينا، والقراء ون كالمجبره والمشبهه» الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۱۲.
۷۴. تبشير، ص ۱۲۳.
75. Schreiner. *Kalam*, p. 4.
76. Neumark, *Geschichte*, I, p. 119; *Toledot*, I, p. 111.