



# مبحث دوم

مباحث دائرة المعارف نویسی

و تخصص نامی مرتبط با آن





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## ترجمه مقاله «کلام اسلامی»<sup>۱</sup> از دائرةالمعارف راتلج و نقد آن

جمعه خان افضلی

### چکیده

نگارنده، در این نوشتار با پرداختن به تاریخچه کلام اسلامی، موضوع‌های عمده کلامی و روش علم کلام را نیز گوش زد می‌کند. بدین منظور، نخست تعریفی از علم کلام ارائه می‌کند، سپس به پیدایش این علم و جریان‌های عمده‌ای که بعدها در آن پدید آمدند و اندیشه‌های این جریان‌ها می‌پردازد. سرانجام با تبیین روش علم کلام، درباره نیاز امروز جامعه اسلامی به علم کلام سخن به میان می‌آورد.

در این میان، نویسنده که فردی سنی‌مذهب است، ادعاهایی را درباره مکتب تشیع و باورهای آن مطرح می‌سازد که خالی از مناقشه نیست. وی در این نوشتار (که به ظاهر صبغه علمی و جهانی دارد) ادعاهایی دارد که از جمله آنها این است: شیعه پس از جنگ صفین پدید آمد؛ علم کلام تا پیش از معتزله مطرح نبوده است؛ نیز شیعه امامت را یک امر نقلی می‌داند و مانند آن...!

این ادعاهای واهی که نه تشیع اصیل آن را می‌پذیرد و نه یک ناظر آگاه بی‌طرف، در یک مأخذ به اصطلاح معتبر مطرح گردیده است که شاید خوانندگان مطالب آن را امری پذیرفته تلقی کنند. از این رو، بر آن شدیم که شمه‌ای از این دیدگاه‌ها را در حد توان نقل و سپس نقادی کنیم و بدین سان نشان دهیم که تصور نویسنده از تشیع با واقعیت آن، متفاوت است. البته چون نقد علمی این دیدگاه‌ها، بدون برگردان متن انگلیسی امکان‌پذیر نبود، متن نیز ترجمه گردید.

### کلیدواژه‌ها

کلام، معتزله، اشاعره، شیعه، عقل‌گرایی، سنت‌گرایی، آموزه‌ها.

## مقدمه

علم کلام یا علم مناظره رشته‌ای از علوم اسلامی است که معمولاً از آن به عنوان کلام (یا به نادرست) «کلام مدرسی» یاد می‌گردد. این رشته علمی که برخاسته از برخوردهای سیاسی و دینی مطرح در دوران شکل‌گیری جامعه اسلامی است، به تفسیر آموزه‌های دینی و دفاع از آنها از طریق بحث‌های استدلالی می‌پردازد.

پیدایش کلام با پیدایش معتزله ارتباط تنگاتنگی دارد؛ معتزله مکتبی عقل‌گراست که در اوایل سده دوم هجری قمری (برابر با سده هفتم میلادی) ظهور کرد و در سده بعدی به اوج شکوفایی خود رسید. شکست معتزله در حفظ برتری فکری و سیاسی آغازین خود که از طریق تحمیل دیدگاه‌های آنها به عنوان دیدگاه‌های رسمی دولتی حاصل گردیده بود، به بی‌اعتباری جدی عقل‌گرایی (rationalism) انجامید و زمینه ظهور سنت‌گرایی (traditionalism) و پس از آن زمینه ظهور مکتب اشعری را فراهم ساخت. مکتب اشعری که در پی شکست معتزله پدید آمده بود، خود را به عنوان حدوسط میان این دو جریان افراطی درگیر (عقل‌گرایی و سنت‌گرایی) معرفی می‌کرد. این مکتب، در میان شاخه اصلی اسلام (اهل سنت) پذیرفته شد. با وجود این، جریان‌های حاکم هوادار سنت، هم‌چنان کلام را، حتی در شکل سنتی آن، مورد حمله قرار می‌دادند.

علم کلام در دوره‌های بعدی، با اقتباس برخی مسائل و موضوعات فلسفی خود را از پاره‌ای مشکلات رهانید، ولی این ترفند ماهرانه کاملاً موفقیت‌آمیز نبود. به ظاهر افول کلام امری ناگزیر بود؛ زیرا هم سنت‌گرایان و هم عقل‌گرایان، این علم را انکار کرده بودند. البته متن‌های کلامی کاملاً از رونق نیفتاده بود و گاه آنها را تدریس هم می‌کردند، ولی با فرارسیدن سده نهم هجری (برابر با سده پانزدهم میلادی) این علم به عنوان یک علم زنده از صحنه علمی کاملاً کنار رفت. تلاش‌هایی که اصلاح‌طلبان از آغاز قرن نوزدهم برای احیای دوباره این علم آغاز کرده‌اند، هنوز به فرجامی نرسیده است.

## ۱. فرقه‌های پیشامعتزلی

اگرچه اصطلاح «کلام» را معمولاً «سخن» یا «گفتار» ترجمه کرده‌اند، ولی ترجمه درست‌تر آن

در این زمینه «بحث»، «احتجاج» یا «مناظره» است. آنهایی را که در این بحث‌ها یا مناظره‌ها شرکت داشتند، متکلم (کسی که سخن می‌گوید یا مناظره می‌کند) می‌نامند. این اصطلاح، از این رو اهمیت دارد که سنت گرایان این گونه بحث‌ها را به این دلیل که مسلمانان اولیه درگیر آن نبوده‌اند، رد می‌کردند. از نظر آنها، کسانی که به این گونه مباحث می‌پرداختند به ممنوعات پرداخته بودند. طرفداران کلام، کلام را علم اصول یا علم توحید می‌نامیدند. امروزه برخی از موضوعات کلامی را در [برخی از] مراکز آموزشی اسلامی با همین عنوان تدریس می‌کنند.

ظهور علم کلام، نتیجه درگیری‌هایی بود که جامعه اسلامی را در نخستین سال‌های حیاتش دچار چنددستگی کرده بود. گرچه ظهور اسلام با بحث و جدل با مشرکان و پیروان ادیان و حیانی پیشین همراه بود، ولی بحث درباره مسائل اساسی دین در میان مسلمانان صدر اسلام، به‌ویژه در زمان حیات پیامبر اسلام، مطرح نبود. با وجود این، بی‌درنگ پس از وفات پیامبر اسلام ﷺ و نیز پس از وقایع غم‌انگیزی که به قتل عثمان خلیفه سوم (سال ۳۵ ق) انجامید، منازعات (سیاسی) درگرفت؛ منازعاتی که این‌بار بیانگر شکست نظام سیاسی‌ای بود که پس از وفات پیامبر اسلام روی کار آمده بود.

منازعات سیاسی در جامعه‌ای که خود را در قالب هویت دینی معرفی می‌کرد، ناگزیر به ستیزه‌های کلامی تبدیل می‌گردید. مبارزات سیاسی بر سر این‌که چه کسی باید رهبری جامعه اسلامی را برعهده بگیرد، سبب ایجاد سه فرقه متعارض گردید: خوارج که با علی، خلیفه چهارم مخالف بودند و توافقات او را با مخالفانش نمی‌پذیرفتند؛ تشیع که طرفداران علی بودند و مرجئه که بی‌طرف بودند.<sup>۱</sup> این فرقه‌ها می‌کوشیدند بر بخش‌های وسیع‌تری از جامعه اسلامی تأثیر گذارند؛

---

۱. بر اساس ادعای نویسنده، فرقه‌هایی همچون خوارج، شیعه و مرجئه در اثر اختلاف‌هایی که در جنگ صفین پدید آمد، تشکیل یافتند؛ یعنی در زمان پیامبر ﷺ یا حتی پس از وفات ایشان، در دوران سه خلیفه اول خبری از این فرقه‌ها نبود و کسی درباره آنها چیزی نمی‌دانست.

این ادعا شاید در مورد خوارج و مرجئه درست باشد؛ زیرا به‌واقع نمی‌توان رد پای این دو فرقه را در زمان حضرت و یا حتی در زمان سه خلیفه اول پیدا کرد، ولی این ادعا در مورد شیعه، به‌ویژه شیعه اثناعشری واقعیت ندارد.

بخش‌هایی که تا آن زمان زیر سیطره فرقه‌های اصلی اسلام به‌ویژه محافظه‌کاران یا سنت‌گرایان

بر اساس منابع موجود شیعی، شیعه مدعی است که این مذهب در زمان خود پیامبر ﷺ شکل گرفته است. اگر قرار است هر مذهبی، بنیان‌گذاری داشته باشد، بنیان‌گذار شیعه خود پیامبر ﷺ است. تمام دلایلی که بر امامت بلافصل حضرت علی ؑ تأکید دارد، بدون استثنا مفید این معنا است که مذهب شیعه در زمان پیامبر گرامی اسلام ﷺ و به‌دست خود او تشکیل شده است. برخی از دلایل امامت عبارتند از:

الف) از نظر شیعه، عصمت در امامت شرط است و چون که عصمت امری خفی است و تشخیص آن از عهده هر کسی بر نمی‌آید، باید خداوند آن را از طریق پیامبرش به مردم گوشزد کند. بنابراین، این وظیفه دینی پیامبر است که امام پس از خود را معرفی کند (علامه حلی، کشف المراد، ۱۸۸).

ب) پیامبر، مهربان‌ترین فرد نسبت به امت است؛ او درباره امت خود از والدین نسبت به اولاد خود نیز دلسوزتر است. با توجه به همین اصل، آن حضرت امت خود را حتی به مسائل بسیار کم‌اهمیتی مانند امور تخیلی و... نیز رهنمون می‌ساخت. هرگاه ایشان، هرچند برای چند روز، از مدینه بیرون می‌رفتند، کسی را به عنوان جانشین برمی‌گزیدند. با توجه به این روش، آیا بعید نیست که ایشان درباره مسئله بزرگی مانند امامت اظهار نظر نکنند (همان) ج) روایت‌های فراوانی که در این باب وجود دارد؛ از جمله:

یکم - هنگامی که پیامبر اکرم به اذار نزدیکان خود مأمور شد، خطاب به فرزندان عبدالمطلب که در ضیافتی در منزل حضرت حضور داشتند فرمود: «ایکم یوازرنی و یعیننی فیکون أخی و خلیفتی و وصی من بعدی» فقال علی ؑ: «أنا أبا یعک و أوازرک» فقال ﷺ: هذا أخی و وصی و خلیفتی من بعدی و وارثی فاسمعوا له و اطیعوا» (ابن‌البطریق، عمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام‌الابرار، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۳۳-۱۳۴).

دوم - پس از آن که پیامبر ﷺ آیین مؤاخات را در میان اصحاب اجرا کرد و کسی جز علی ؑ باقی نماند، علی ؑ خطاب به پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «یا رسول‌الله آخیت بین الصحابة دونی» فقال له «ألم ترض أن تكون أخی و خلیفتی من بعدی؟». سپس آیین مؤاخات را میان خود و علی ؑ اجرا کرد (همان، ۲۱۵-۲۳۳).

افزون بر آن‌چه گفته شد، از طریق شیعه و سنی روایت‌هایی نقل شده است که در آنها خود پیامبر ﷺ و اژه شیعه را در مورد گروهی از صحابه به کار برده است. سیوطی از جابر بن عبد‌الله انصاری و ابن عباس و علی ؑ روایت کرده که پیامبر اکرم ﷺ در تفسیر آیه: «ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هم خیر البریه» (بنه، ۷)، با اشاره به حضرت علی ؑ، فرمود: او و شیعیانش روز قیامت رستگار خواهند بود (سیوطی، الدر المنثور، ۸/ ۵۹۸). کسانی مانند نوبختی (مرقع‌الشیعة، ۱۷-۱۸) و ابو حاتم رازی (اعیان‌الشیعة، ۲۰۱) نیز اذعان کرده‌اند که پیشینه شیعه به زمان پیامبر اکرم ﷺ برمی‌گردد و این اصطلاح، از همان زمان رایج بوده است.

(اهل سنت و جماعت) قرار داشت.

اصطلاح خوارج (به معنای یاغیان) نخستین بار به مخالفانی اطلاق گردید که پس از جنگ بی‌نتیجه صفین (۳۷ق) میان علی و حریفش، معاویه، از دستورهای امام علی علیه السلام سرپیچی کردند و سپس به یک جریان ضدنهادی تبدیل گردیدند. خوارج نه رهبری یگانه داشتند و نه آموزه‌ای معین. اساساً خوارج یک جریان نظامی-سیاسی با یک رویکرد انعطاف‌ناپذیر بود. هسته اصلی دیدگاه‌های آنها را ماهیت رهبری مشروع و شرایط رستگاری تشکیل می‌داد. گرچه مواضع انعطاف‌ناپذیر خوارج، آنها را به حاشیه راند، ولی تأثیر آنها بر بدنه اصلی جامعه اسلامی قابل توجه بود. بسیاری از مکتب‌های برجسته فکری که بعدها ظهور کردند، همین رفتار را در قبال برخی از باورهایشان، به‌ویژه در مورد رهبری و وضع گناهکاران انجام دادند.

در مقابل، فرقه شیعه یا پیروان علی قرار داشتند. شیعه برخلاف خوارج که هیچ مرجعیتی را قبول نداشتند، به مرجعیت بی‌چون و چرای امام منصوب از سوی خداوند باور داشتند. خداوند منصب امامت و جانشینی پیامبر را از طریق وحی به علی اعطا کرد و این مسئله به آرای مردم ربطی نداشت. پس از آن، هر امامی با توجه به اختیاری که خداوند به او داده است، جانشین خود را تعیین می‌کند. به لحاظ نظری، تشیع نمی‌بایست به بحث‌های کلامی دامن بزند؛ زیرا این فرقه می‌کوشید مرجعیت پیامبر را در شخص امامان زنده که دست‌رسی مستقیم به حقیقت داشتند، بازآفرینی کند و تداوم بخشد، ولی در عمل، تشیع به بحث‌های کلامی پرداخت؛ به‌ویژه با ظهور نظریه امام غایب که بار حقیقت‌پژوهی را دوباره به دوش جامعه گذاشت.

در میان این دو حد افراط و تفریط، برخی از آرای میانی، به‌ویژه نظر مرجئه حمایت می‌کردند. این فرقه نه مرتکبان گناهان کبیره (تعبیری از غاصبان قدرت) را به عنوان کافر محکوم می‌کردند و نه آنها را بی‌تقصیر می‌دانستند؛ به این دلیل که این مسئله را باید به خداوند واگذار کرد تا او درباره آن در روز قیامت تصمیم بگیرد. مکتب مرجئه با بی‌طرفی سیاسی نیز همراه بود؛ امری که در حکم حمایت تلویحی از وضع موجود بود.

در حالی که سه فرقه دیگر اساساً سیاسی بودند و استدلال‌های کلامی را به نفع سیاست‌های

خود برمی‌گزیدند؛ فرقه‌های دیگری نیز بودند که علم کلام در کانون توجه آنها قرار داشت. نخستین مکتب، قدریه بود. (طرفداران قدر یا تقدیر؛ اسمی بی‌مسما برای فرقه‌ای که از اختیار حمایت می‌کرد) این مکتب به نفع آزادی مطلق اراده استدلال می‌کرد. از نظر پیروان این مکتب، اگر ما انسان‌ها مختار نبودیم تا مسیر رفتارهای خود را برگزینیم، خداوند ما را به انجام اعمال نیک مکلف نمی‌کرد.

در مقابل این مکتب، جبری مسلکان قرار داشتند. برجسته‌ترین سخن‌گوی آنها جهم بن صفوان (متوفای ۱۲۸ ق) بود که براساس آموزه‌های او هیچ صفتی جز خلق، قدرت و فعل را نمی‌توان به خداوند نسبت داد؛ زیرا هر صفتی را که بتوان به مخلوقات نسبت داد، نباید آن را به خالق نسبت داد. تنها خداوند آفریدگار و فاعل است، افعال ما نیز تنها آفریده اوست و ما هیچ تسلطی بر اعمال خود نداریم و بدون اختیاریم. جهم بن صفوان همچنین معتقد بود چون نمی‌توان خداوند را متکلم دانست، قرآن را نمی‌توان کلام او دانست؛ مگر بدین معنا که او آن را آفریده است.

## ۲. معتزله و ظهور کلام

مکتب‌های پیشین، دسته‌بندی‌های بی‌نظمی بودند که از نظر عضوپذیری و آموزه‌ها، وضعیت مشخصی نداشتند. به استثنای شیعه که بعدها به فرقه‌های منسجمی تبدیل شد، این جریان‌ها یا از میان رفتند یا در جریان‌های دیگر مستهلک شدند. ظهور گفتمان کلامی روش‌مند می‌بایست در انتظار معتزله لحظه‌شماری می‌کرد. پیوند کلام با معتزله که مشخصه آن نخبه‌سالاری و عقل‌گرایی قاطع بود، سرنوشت نهایی کلام را تعیین کرد.<sup>۱</sup> معتزله کوشید آموزه‌های دینی را در قالب یک طرح

۱. بنابه گفته نویسند، علم کلام با ظهور معتزله ایجاد می‌شود و پیش از ظهور معتزله علم کلام به معنای واقعی کلمه وجود ندارد و تنها چیزی که وجود دارد، بحث‌هایی پراکنده و بدون نظم و سیاق منطقی است! با روی کار آمدن معتزله است که کلام متولد می‌شود، و بحث شکل علمی به خود می‌گیرد!

این ادعا نیز مانند ادعای پیشین، کلیت ندارد. شاید کلام اهل سنت پیشینه چندانی نداشته باشد (که این خود نیز قابل تأمل است)؛ اما کلام شیعی قدمت بسیار زیادی دارد و به زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ می‌رسد. دلایلی که پیش‌تر در مورد اثبات امامت حضرت علی علیه السلام نقل گردید، پاره‌ای از مباحث کلامی است و طراح این دیدگاه، خود



عقلانی مبتنی بر تصدیق به یگانگی و عدالت مطلق خداوند سامان دهد.

اما نخبه گرایی و کاوش گستاخانه آنها برای یافتن «وجهی عقلی برای هر امری»، جریان‌های برجسته محافظه کارتر را از آنها گریزان کرد. جریان‌های اخیر (محافظه کاران) در امکان بحث‌های کلامی از نوع مورد نظر معتزله بدون توجه به محتوای آن تردید کردند و این گونه بحث‌ها را در بهترین حالت، زاید و در بدترین حالت، انحراف بدعت گزارانه تلقی کردند. مالک بن انس (متوفای ۱۷۹ ق)، فقیه نامدار مدینه، طرفدار این رویکرد بود. وقتی از او درباره تفسیر آیه «خداوند بر روی عرش قرار دارد» پرسیدند گفت: «اصل استقرار خداوند بر روی عرش معلوم و چگونگی آن نامعلوم است. اعتقاد بدان، الزامی و پرسش از آن، بدعت توجیه‌ناپذیر است». سنت‌گرایان در مسئله عدل الهی تلاش‌های معتزله را در جهت تحمیل مفاهیم انسانی و عقلانی از عدالت بر خداوند، انکار کردند. سخن گفتن از عدالت خداوند معنا ندارد؛ زیرا خداوند بر همه آفرینش خود، حاکم مطلق و مالک مطلق است. این امر بدان معناست که هر چه کند، برابر تعریف، عادلانه خواهد بود.

نزاع میان این دو جریان با مطرح شدن بحث «خلق قرآن» در نیمه اول قرن سوم هجری (قرن نهم میلادی) به اوج خود رسید. «بازجویی‌هایی» را که معتزله به کمک خلیفه مأمون

پیامبر و قرآن کریم هستند.

نخستین پیشوای معصوم امامیه، امام علی علیه السلام، درباره بسیاری از مسائل اعتقادی و کلامی از جمله توحید، قضا و قدر، جبر و اختیار و مانند آن بحث کرده است و پاره‌ای از این مباحث در کتاب گران سنگ نهج البلاغه گردآوری شده است. پس از شهادت حضرت، پیروان راستین او مسیر حضرت را در مباحث کلامی دنبال کردند. علامه طباطبایی، در این باره می‌گوید: «کلام امامیه تاریخی کهن دارد. پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله طلوع کرد و اکثر متکلمان در آن زمان از کسانی از صحابه چون سلمان، ابوذر، مقداد، عمرو بن حمق و دیگران از تابعین و افرادی چون رشید، کمیل، میثم و دیگر علویان بودند که به دست اموی‌ها کشته شدند و در عصر امام باقر و امام صادق علیهما السلام قدرت یافتند و به بحث و تألیف رسایل و کتب پرداختند» (المیزان فی تفسیر القرآن، ۱/۵، ۲۸۴).

کلام شیعه در زمینه نگارش کتاب‌ها و رساله‌های اعتقادی نیز پیشینه دیرینه دارد. عیسی بن روضه تابعی

نخستین فردی است که درباره امامت دست به تألیف زده است (النجاشی، الرجال، ۲۹۴).

(۱۹۸-۲۱۸ق)، آغاز کرده بود تا این گونه آموزه‌ها را تحمیل کند، نه تنها برای معتزله، بلکه حتی برای خود علم کلام فاجعه‌بار بود. به‌رغم آنکه ابوالحسن اشعری و دیگران، علم کلام را برای درست‌آیینی احیا کردند، علم و فن اثبات ایمان با تکیه بر عقل انسانی صرف، بی‌اعتبار شد و با آغاز سده ششم رو به افول گذاشت.

### ۳. موضوع‌های عمده کلامی

تعریف‌های سستی احتمالاً به‌منظور دفع انتقادهای سنت‌گرایان بر کارکرد احتجاجی کلام تأکید می‌ورزیدند. از نظر ایجی کلام «علمی است که اثبات صدق آموزه‌های دینی را با اقامه برهان و دفع شبهات امکان‌پذیر می‌سازد» (المواقف، ۷). با این وجود، باز هم کلام صحنهٔ پیکار میان مکتب‌های دیگر بوده؛ پیکار بر سر اینکه چه اموری آموزه‌های راستین دین را تشکیل می‌دهد.

موضوع کلام نیز به قول ایجی «معرفتی است که براهین آموزه‌های دینی، مستقیم یا غیر مستقیم بر آن توقف دارد» (همان). همچنین گفته‌اند کلام به اصول می‌پردازد نه به فروع. این اصول، اموری مانند خداوند، صفات و افعال خداوند، براهین آموزه‌های دینی، ماهیت جهان و جایگاه ما در آن را در بر می‌گیرد.

نخستین مسئله‌ای که مسلمانان را به دو مکتب درگیر تقسیم کرد، مسئله قدرت سیاسی و مشروعیت آن بود. بسیاری از مکتب‌های سنت‌گرا و اصلی، روال فعلی انتخاب چهار خلیفه نخست را به عنوان یک روال هنجاری پذیرفتند و بدین سان قبول کردند که حاکم، مشروعیت خود را با انتخاب آزاد از سوی متنفذان امت به دست می‌آورد. خوارج این فرایند را تا انتخاب خلیفه سوم پذیرفتند، ولی یادآور شدند که اگر خلیفه منتخب از اختیارات خود پا فراتر بگذارد باید او را نیز برکنار کرد. آنان همچنین معتقد بودند که هر فرد جامع‌الشرایطی می‌تواند خلیفه باشد، به شرط آنکه امت او را پذیرفته باشند. سنت‌گرایان دایرهٔ انتخاب را به قریش - قبیلهٔ پیامبر - محدود کردند؛ در حالی که شیعه آن را به اهل بیت پیامبر، یعنی علی، داماد پیامبر و دودمان او محدودتر ساخت. استدلال شیعه این بود که چون رهبری سیاسی مهم‌ترین نهاد دینی است، نمی‌تواند به خرد انسانی

## واگذار گردد.<sup>۱</sup>

۱. نگارنده مدعی است که شیعه با عنایت به اینکه امامت را دارای اهمیت زیاد می‌داند، اثبات آن را از طریق عقل امکان‌پذیر نمی‌داند. به سخن دیگر، وی صغری<sup>۲</sup> و کبرایی<sup>۳</sup> به قرار زیر ترتیب داده و نتیجه آن را به شیعیان نسبت داده است:

الف) امامت از اهمیت فراوان برخوردار است.

ب) هر امر با اهمیتی، از نظر شیعیان با نیروی عقل اثبات‌پذیر نیست.

ج) امامت از منظر شیعه با نیروی عقل اثبات‌پذیر نیست.

در این استدلال، صغرای استدلال مشکل خاصی ندارد و به واقع هم شیعیان با توجه به جایگاه امامت اهمیت فراوانی برای آن قایل‌اند. امامت در میان فرقه‌های دیگر، شاید به مسئله رهبری سیاسی خلاصه شود؛ این در حالی است که از نظر شیعه اثنا عشری، رهبری سیاسی تنها یکی از ابعاد بسیار کوچک امامت است و امامت دست کم دو بعد اساسی دیگر نیز دارد؛ مرجعیت دینی و واسطه فیض بودن. به گفته شهید مطهری اگر مسئله امامت چیزی جز رهبری سیاسی جامعه نباشد، دیدگاه اهل سنت مقبول‌تر است؛ چه نیازی است که برای کسی که صرفاً رهبری سیاسی جامعه را به عهده می‌گیرد، معصوم بودن، افضل بودن و مانند آن را شرط بدانیم. ولی واقعیت این است که مفهوم امامت در اعتقاد شیعی یک مفهوم با ابعاد گسترده است. مرجعیت دینی امر ساده‌ای نیست. کسی می‌تواند بر کرسی مرجعیت دینی تکیه بزند که از بسیاری جهات مانند خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم باشد و از لغزش و خطا مصون باشد. همچنین کسی می‌تواند واسطه فیض قرار گیرد که پیرو صدیق پیامبر باشد (ر.ک: امامت و رهبری). بنابراین، اگر شیعیان به مسئله امامت حساسیت دارند، به دلیل اهمیت آن است.

اما مقدمه دوم که محور اصلی این استدلال است و کبرای استدلال را تشکیل می‌دهد پذیرفتنی نیست؛ زیرا درست است که شیعه امامت را با اهمیت می‌داند ولی این بدان معنا نیست که هر امر خطیری از حوزه عقل و اندیشه بیرون باشد. شیعه، نمی‌گوید که امور مهم را تنها باید به شرع ارجاع داد و پای عقل را نباید پیش کشید. مگر مسائلی مانند اثبات خداوند، اثبات وحدانیت خداوند، اثبات عدل الهی و اثبات معاد از مسائل مهم نیستند؟! شیعه در تمامی این مسائل از نیروی عقل و خرد بهره می‌برد و با استدلال‌های عقلی مدعای خود را در این زمینه‌ها اثبات می‌کند.

افزون بر این شیعه برای اثبات امامت تنها به منبع وحی تکیه نکرده است. شیعه دو نوع استدلال دارد: هم استدلال نقلی و هم استدلال عقلی. استفاده از قاعده لطف، یکی از نمادهای استفاده از عقل در مسئله امامت است. بنابراین، این ادعا که شیعه در باب امامت، عقل را به کنار گذاشته و تنها به نقل رجوع می‌کند پذیرفته نیست.

مسئله کلامی دیگر، منزلت مرتکب کبیره بود. این بحث را خوارج مطرح کردند. برخلاف اعتقاد غالب، آنها معتقد بودند مرتکبان کبیره به گونه‌ای خودکار از ایمان خارج می‌شوند و بدین سان از تمام مزایا و مصونیت‌هایی که توسط حقوق اسلامی برایشان فراهم می‌کند، محروم می‌مانند. مرجئه در حالی که می‌خواست این برداشت را که چه کسی صلاحیت مؤمن بودن را دارد، توسعه دهد، قایل به تعلیق حکم درباره مرتکب کبیره بود، ولی به باور معتزله چنین فردی جایگاه میانی دارد؛ نه مسلمان است و نه کافر.

مسئله عمده کلامی سوم، مسئله اختیار بود. معتزله و قدریه هر دو با صراحت از اختیار دفاع می‌کردند. به باور آنان ما فاعل افعال خود هستیم؛ زیرا در غیر این صورت، اگر خداوند آنهایی را که به افعال خود مجبور هستند مجازات کند، مرتکب بی‌عدالتی بزرگ خواهد شد. از سوی دیگر، جبریه بر این باور بود که انسان در افعال خود هیچ اختیاری ندارد؛ زیرا تنها خداوند، خالق و ایفاکننده نقش در این جهان است. بسیاری از فرقه‌های دیگر کوشیدند تا توازی را میان این دو قطب برقرار سازند. شیعیان اختیار را پذیرفتند، ولی برخی از آنها مانند زیدیه در این مسئله کاملاً با معتزله هم‌عقیده شدند. البته، برخی از شیعیان موضع خود را با این بیان که ما تا حدودی به سبب سلسله علی حاکم بر رفتارمان، مجبور هستیم، تعدیل کردند.<sup>۱</sup> خوارج دیدگاه قضا و قدر

۱. آیا شیعه نخست طرفدار اختیار مطلق بود و سپس به جبر گرایید؟ به نظر می‌رسد نویسنده چنین هدفی را دنبال می‌کند؛ بدون آن که شاهدی برای اثبات این مطلب ارائه دهد!

در حقیقت، در این زمینه که آیا انسان مختار است یا نه، دو مذهب برجسته وجود دارد؛ مذهب اشاعره و مذهب معتزله. براساس مذهب اشاعره، افعال انسان تحت اراده و قدرت خداوند است نه انسان؛ زیرا در غیر این صورت، توحید افعالی کلیت نخواهد داشت و افعالی وجود خواهد داشت که در حوزه قدرت حضرت حق قرار نمی‌گیرد. شیخ اشعری ضمن تأکید بر این نکته، دلایل یا دلیلهای متعددی بر اثبات مدعای خود مبنی بر مختار نبودن انسان اقامه کرده است (اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع، ۷۵-۷۶). اما در نگاه معتزله، انسان آزاد است و او خود کارهایش را انجام می‌دهد؛ زیرا اگر واقعیت جز این باشد، عدالت الهی زیر سؤال خواهد رفت و فلسفه بعثت رسولان، بی‌پاسخ می‌ماند. چگونه خداوندی که عادل است، انسان را به جرم گناهی که او مرتکب نگردیده است، مجازات می‌کند؟! (ایحی، شرح المواقف، ۱۶۳-۱۶۴) اما از نظر شیعه از همان اول، نه نظر اشاعره درست بود و نه نظر معتزله. شیعه امامیه از

را پذیرفتند و خاطر نشان کردند، که خداوند خالق افعال انسان‌ها است و چیزی را که او اراده نکند واقع نخواهد شد.

همین نظر، دیدگاه جریان غالب درست‌آیین (ORTHODOX) و فرقه‌های سنت‌گرا نیز بود. به باور آنان اراده خداوند برتر است و اوست که همه افعال انسانی، اعم از خوب و بد را می‌آفریند و چیزی که مخالف اراده او باشد، در زمین رخ نمی‌دهد. همین دیدگاه را بعدها اشعری با اندک تغییراتی پذیرفت. از منظر اشعری، خداوند خالق افعال انسان است، ولی انسان این افعال را با اراده‌ای که پیش از آفرینش آنها به آنها تعلق می‌گیرد، کسب می‌کند.

مسئله مهم بعدی مسئله صفات الهی بود. جبریه از اثبات بی‌نظیر بودن صفات الهی به منظور انکار وجود اختیار سود جست. معتزله همین دیدگاه را بیش‌تر بسط داد و مدعی شد که خداوند نمی‌تواند صفات زاید بر ذات داشته باشد؛ زیرا این امر به معنای تعدد قدیم‌ها خواهد بود. معتزلیان متأخر مانند ابوالهذیل علاف (متوفای ۲۲۷ ق) یادآور شدند که صفات الهی عین ذات الهی‌اند و علم خداوند، صفتی زاید بر ذات او نیست، بلکه عین ذات اوست.

متکلمان نخست شیعه با معتزله به مخالفت برخاستند. آنها حضور خداوند را در همه‌جا پذیرفتند، ولی تغییرناپذیری و تعالی او را نسبت به زمان و مکان نپذیرفتند. به باور آنها اراده

---

همان آغاز، نظر خاص خود را داشت و هیچ‌گاه حالت تردید نداشته است؛ زیرا امامیه برخلاف فرقه‌های دیگر دسترسی مستقیم به حقیقت دارد و با رجوع به معصوم (در زمان حضور) یا رجوع به احادیث آنها (در زمان غیبت) هر مشکلی را حل می‌کند. از نظر امامیه، انسان نه کاملاً آزاد است و نه کاملاً مجبور؛ بلکه آمیزه‌ای از این دو است که از آن در اصطلاح به «امر بین الامرین» تعبیر می‌شود. این نظریه ضمن آنکه مزایای دو نظریه پیشین را دارد یعنی هم توحیدی است و هم بعثت را ابطال نمی‌کند، عیب‌های هیچ‌کدام را نیز ندارد. همان‌گونه که برخی از محققان گفته‌اند تأمل در تمایز میان امکان ماهوی و امکان وجودی، تفکر در مقصود از قیام معلول به علت (که همان معنای امکان وجودی است) و سرانجام اندیشه در اینکه وحدت حقیقت وجود ملازم با تأثیر وجود در تمام مراتب آن است، انسان را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که انسان یک وضعیت فی‌مابین جبر و اختیار دارد که با این وصف نه کاملاً مختار است و نه کاملاً مجبور (سبحانی، الالهیات علی مدی‌الکتاب والسنة والعقل، ۳۴۱/۲، ۳۴۴).

خداوند نیز تغییر پذیر است و بر این اساس، حرکت را نیز به او نسبت دادند.<sup>۱</sup> خداوند نیز می تواند محل حوادث باشد و او به نحوی مادی است. علم و اراده خداوند نمی تواند ازلی باشد؛ زیرا این امر به معنای نفی اختیار است و پاسخ گویی را بی فایده می سازد؛ زیرا این دیدگاه به طور تلویحی می رساند که اشیا نیز از ازل بوده اند. البته، شیعیان متأخر به ویژه، زیدیه بسیاری از انسان انگاری های اسلاف شان را مردود شمردند و به سمت معتزله تغییر جهت دادند.

سنت گرایان (شامل اشاعره) واقعیت صفات ازلی خداوند را که از نظر آنان نه عین ذاتش است و نه متمایز از آن، مورد تصدیق قرار دادند. آنها نیز معنای تحت اللفظی اشارات به ظاهر انسان انگارانه قرآن مانند اشاره به «وجه»، «دست» و «چشم» برای خداوند را پذیرفتند و گفتند ماهیت دقیق این اعضا، فهمیدنی نیست.

از جمله مسائل مرتبط به مسئله صفات الهی، مسئله خلق قرآن بود. معتزلیان کلام الهی را ازلی

۱. به اعتقاد امامیه، خداوند مرید است؛ ولی این دیدگاه با آنچه که نویسنده در این جا به امامیه نسبت می دهد کاملاً متفاوت است. از نظر گاه شیعه، اراده از صفات ذاتی خداوند است. البته اطلاق اراده بر خداوند، مانند اطلاق حیات و علم بر خداوند، پس از تجرید آن از نقایص امکان پذیر است. توضیح اینکه فاعل در یک تقسیم بندی بر چهار گونه است: الف) فاعل طبیعی که بدون علم و آگاهی و با تکیه بر طبع خود عمل می کند؛ مانند آتش و عمل سوزاندن. ب) فاعل غیر مرید که فعل خود را از روی آگاهی و شعور انجام می دهد، ولی اراده و قصدی در انجام آن دخالت ندارد. ج) فاعل مرید مکره که فعل خود را از روی آگاهی و شعور انجام می دهد، ولی اراده در کار او نقشی ندارد؛ مانند ارتعاش فردی که ارتعاش دارد. د) فاعل مریدی که عالم است و فعل خود را از روی میل و رغبت انجام می دهد. دو قسم اخیر از این نظر که در هر دو اراده وجود دارد یکسان است، ولی از این حیث که فاعل در قسم نخست مقهور عامل خارجی است و در قسم دوم این گونه نیست، با هم تفاوت دارد. به بیان دیگر، فعل فاعل نوع نخست گرچه شمه ای از اختیار را در خود دارد، این فعل مظهر اختیار تام نیست؛ ولی فعل فاعل نوع دوم، مظهر تام اختیار است و فاعل آن مختار به شمار می آید. فاعلیت خداوند نسبت به افعال خود از قسم اخیر است؛ زیرا سه معنای نخست را به دلیل اشکالاتشان نمی توان به خداوند سبحان نسبت داد. بنابراین، هر اراده ای را نمی توان به خداوند نسبت داد. خداوند آن کمالی را که از واژه اراده مراد می شود دارد؛ بدون آنکه معایب و نقایص آن را (مانند تغییر) داشته باشد

نمی‌دانستند و معتقد بودند قرآن باید مخلوق باشد؛ دیدگاهی که مورد پذیرش خوارج نیز قرار گرفت. اما بسیاری از سنت‌گرایان (و اشاعره) با رد این نگرش، خاطر نشان کردند انسان نمی‌تواند کلام الهی را مخلوق بداند؛ زیرا این امر بدان معناست که خداوند محل حوادث قرار گرفته باشد. کلام یکی از صفات ازلی خداوند است و قرآن به عنوان کلام الهی نمی‌تواند مخلوق یا غیرمخلوق باشد. برخی از متکلمان اولیه شیعه، به ویژه هشام بن حکم (متوفای ۲۰۰ ق) تقریر پیچیده‌تری از این بحث ارائه داد که نمی‌توان قرآن (یا کلام الهی) را به عنوان خالق، مخلوق یا غیرمخلوق توصیف کرد؛ زیرا یک ویژگی با توجه به آنکه صفت است، نمی‌تواند موضوع یک صفت دیگر قرار گیرد. همچنین، نمی‌توان درباره صفات الهی گفت که آنها ازلی هستند یا حادث.<sup>۱</sup>

افزون بر موضوعات اصلی ذکر شده، علم کلام، به موضوعات وابسته مانند امکان رؤیت

۱. گرچه در پاره‌ای از روایات تعبیرهایی مشابه تعبیرهای نگارنده به چشم می‌خورد، ولی برای دریافت درست یک نظریه باید بیش از اینها کار کرد. در روایتی از سلیمان بن جعفر جعفری آمده است: «قال: قلت لابی الحسن موسی بن جعفر علیه السلام یابن رسول الله، ما تقول فی القرآن؟ فقد اختلف فیہ من قبلنا. فقال قوم إنه مخلوق و قال قوم إنه غیر مخلوق. فقال علیه السلام: أما انی لا اقول فی ذلك ما يقولون و لكنی اقول إنه کلام الله» (صدوق، *الترحید*، ۲/۲۴۱). از این حدیث و مانند آن برمی‌آید که از نظر شیعه قرآن نه مخلوق است و نه غیرمخلوق، ولی در پرتو برخی مسلمات عقلی می‌دانیم که نمی‌شود یک چیز هم مخلوق باشد هم نباشد؛ به درستی می‌توان دریافت که نظر فوق نمی‌تواند نظر نهایی شیعه در این زمینه باشد و بر فرض که این روایت از حدیث سند و دلالت مشکل نداشته باشد، باید آن را با عنایت به شرایط زمان روایت تجزیه و تحلیل کرد.

به ویژه آنکه در این زمینه، روایت‌های دیگری نیز وجود دارد که با صراحت خاطر نشان می‌کند از نظر شیعه قرآن مخلوق است و کسانی که بر عدم مخلوق بودن قرآن تأکید دارند، آگاهانه یا ناآگاهانه تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی قرار دارند که بر اساس آنها حضرت عیسی علیه السلام کلمه خداوند است و مانند خداوند قدیم و ازلی است. در روایتی از محمد بن عیسی بن عبید الیقطنی آمده است حضرت علی بن محمد بن علی بن موسی الرضا علیه السلام به برخی از پیروان خود در بغداد نوشت: «بسم الله الرحمن الرحيم. عصمنا الله و اياک من الفتنة. فان يفعل فقد اعظم بها نعمة و إن لا يفعل فهي الهلکة. نحن نرى أن الجدال فی القرآن بدعة اشترک فیها السائل و المجیب. فینعاطی السائل ما لیس له و ینتکلف المجیب ما لیس علیه و لیس الخالق الا الله عزوجل و ما سواه مخلوق و القرآن کلام الله. لا تجعل له اسما من عندک فتكون من الضالین. جعلنا الله و اياک من الذین یخشون ربهم بالغیب و هم من الساعة مشفقون» (همان، ج ۴).

خداوند در قیامت (که معتزله آن را انکار می‌کردند و مخالفان آنها آن را می‌پذیرفتند)، ماهیت و محدوده ایمان، جاودانگی جهنم و بهشت، ماهیت و حدود علم، اراده و قدرت الهی می‌پرداخت. با ظهور علاف، برخی موضوعات فلسفی، به ویژه مباحثی مانند بحث ماهیت و طبقه‌بندی معرفت و ماهیت حرکت اجسام و اشیا وارد کلام گردید. کلام حتی به بحث‌هایی که به علوم دیگر مانند زیست‌شناسی، روان‌شناسی، شیمی و منطق مربوط می‌شد، وارد شد. البته گسترش قلمرو کلام با افول آن هم‌زمان گشت و به پیشرفت مهمی در هیچ یک از این زمینه‌ها نینجامید.

#### ۴. جریان‌های روش‌شناختی

معمولاً علم کلام یا در پی هماهنگ کردن باورهای دینی با عقل بود و یا می‌کوشید با بهره‌گیری از نیروی عقل نتایج تازه‌ای از این باورها بگیرد. آموزه‌های آن شامل سه موضوع بود: باب‌بندی آموزی‌های اساسی مکتب‌ها، ایجاد چارچوب کلامی برای فهم این باورها و تلاش برای جای دادن منسجم آنها در یک چارچوب کلامی پذیرفته.

مکتب‌های مختلف کلامی در پذیرش اصل حجیت متون (مقدس) به عنوان اساس مؤلفه نخست با سنت‌گرایان هم‌رای بودند؛ گرچه آنها در مقدار تحلیل «عقلانی» این متون، دیدگاه یکدیگر را نمی‌پذیرفتند. سنت‌گرایان همواره نگران بودند که عقل مورد اشاره، همان عقل‌مظنون مرتدان کافر باشد، وگرنه چرا یک مؤمن باید پای ارکان ایمان را به دادگاه عقل انسانی بکشد؛ عقلی که خطاپذیر و محدود است؟ محققان جدید که در پی خاستگاهی بیگانه برای هر مسئله کلامی هستند، سوء‌ظن به عوامل غیراسلامی مؤثر در «بدعت‌گذاری‌های» متکلمان را بازگو کرده‌اند. با وجود این، گرچه تأثیر عوامل غیراسلامی بر تکامل مکتب‌های کلامی انکارپذیر نیست، ولی گزاره‌گویی در این زمینه نیز درست نیست. به ظاهر بسیاری از موضوع‌های اولیه کلام، مانند جایگاه گناهکار با مسئله مشروعیت سیاسی در بستری کاملاً اسلامی پدید آمده است.

درباره مؤلفه دوم، یعنی چارچوب کلامی، فرقه‌های اولیه، نظامی دقیق ارائه نکردند. با ظهور معتزله است که چنین نظامی شکل می‌گیرد؛ نظامی که بر پنج اصل مبتنی است (توحید، عدل الهی،



وعد و وعیدهای الهی،<sup>۱</sup> منزله بین المنزلتین<sup>۲</sup> و امر به معروف و نهی از منکر). با ظهور معتزله، رویکرد اعتماد کامل به عقل انسانی و در نتیجه، نپذیرفتن حجیت متون (کاری که آنها همواره درباره متون انجام می دادند) آشکار شد.

مؤلفه سوم، یعنی گردآوری نگرش‌ها در یک چارچوب کلامی نیز با ظهور معتزله به وجود آمد؛ معتزله‌ای که به منظور سامان‌دهی بدنه باورهای دینی و هماهنگ‌سازی محتوای آنها با یکدیگر، به تفسیر اصول اساسی راست‌آیینی دست زد و بدین‌سان باعث جدال شدید گردید. تلاش‌ها [ی فوق] برای سامان‌دهی [مباحث کلامی] خواه‌ناخواه به طرح مسائل فلسفی انجامید. معتزلیان متأخر مانند علاف و ابراهیم نظام (متوفای ۲۳۱ ق) تأثیرات متون فلسفی ترجمه شده از زبان یونانی را در رساله‌های خود منعکس کردند و از جهان‌بینی متأثر از تأملات یونانی مآبانه سخن به میان آورده‌اند. مکتب اشاعره، به ویژه جوینی و غزالی به طور رسمی منطق ارسطویی را به روش‌شناسی کلام وارد کردند.

ورود موضوع‌ها و روش‌های فلسفی و بهره‌گیری از منطق صوری در سنت ارسطویی، پیشرفت چشم‌گیری را در علم کلام نشان می‌دهد. پیش‌تر، از تحلیل‌های متنی و زبانی به عنوان ابزارهای مهم در براهین کلامی استفاده می‌شد. با وجود این، علم کلام به رغم استفاده از تأملات فلسفی و به کارگیری منطق ارسطویی، در چارچوب اسلامی خود باقی ماند. متکلمان از متون معتبر برای تأیید براهین بسیار استفاده کرده و اتهام ارتداد را به معنای رد قطعی یک برهان تلقی کردند.

البته، اشاعره حتی بدون استمداد از فلسفه، شکاکیتی صریح را وارد کلام کردند؛ امری که تأثیری مفید در استدلال‌های عقلی داشت. این شکاکیت را تا حد زیادی غزالی رواج داد. غزالی از شکاکیت به منظور تخریب نوافلاطون‌گرایی آشفته فیلسوفان یونانی مآب بهره جست. این رویکرد توانست در مقایسه با تکرار جزم‌گرایانه رساله‌های فلسفی، بیش‌تر به پیشرفت علم کمک کند، ولی

از این توان استفاده نشد؛ زیرا متکلمان بیش تر مشتاق ابطال دلایل مخالفانشان بودند تا ایجاد جایگزین های کارآمد.

### ۵. تکامل و افول بعدی

افول کلام از قرن پنجم هجری (قرن یازدهم میلادی) به سرعت آغاز گردید و در سده نهم هجری (پانزدهم میلادی) این علم به متون جزم گرایانه بی روح تبدیل شد که به قول غزالی در پی آموزش باورها و «دلایل» رسمی آنها بود، نه در صدد اثبات صدق آنها. افول کلام چنان واضح بود که حتی استادان این علم نمی توانستند منکر آن باشند. به گفته ایجی نفرت از این رشته علمی در زمان او بدین معنا بود که اشتغال به آن «نزد اکثریت مردم امری مذموم» بود (المواقف، ۴). ابن خلدون، نویسنده دیگر اشعری (حدود ۷۷۹ق) از این امر اظهار تأسف می کند که وضع کلام به وخامت گراییده و با فلسفه در آمیخته است و افزون بر آن، با از میان رفتن بدعت گذاری ها، به علمی زاید تبدیل شده است.

با این همه، مشکل کلام بیشتر ناشی از آن بود که نتوانست به یک نظام فلسفی تمام عیار با منابع خاص خودش تبدیل گردد؛ نه از در آمیختن با فلسفه. عوامل چندی پیشرفت احتمالی کلام را به این سمت و سو متوقف ساخت. نخست آنکه با شکست معتزله، هوادار عقل گرایی فلسفی، تا اندازه ای میان کلام به عنوان یک رشته علمی و فلسفه به معنای خاص شکافی پدید آمد. افزون بر این، شکست معتزله در ایجاد زبان مشترک با مخالفانشان - که سبب شد علم کلام بیشتر به شکل یک پژوهش فرقه ای در آید تا رشته ای علمی - در روش فیلسوفان تکرار گردید. احترامی شبه دینی که نخستین فیلسوفان مسلمان به متون یونانی نشان می دادند، آنها را در مقابل تفکر جریان غالب قرار داد و سبب شد جریان غالب با آنها مانند فرقه ای دیگر رفتار کند. از این رو، تعامل میان کلام و فلسفه کاهش یافت؛ زیرا هر یک اصول و متون اساسی خود را بیشتر به عنوان یک «امر مقدس» می پنداشتند تا اموری که بتوان در آن تردید کرد. بدین ترتیب، ظهور فلسفه هم به تبع کلام بود و هم در تقابل با آن و همین ویژگی به زیان دیدن هر دو انجامید.

همچنین جریان‌های طرفدار سنت‌گرایی در درون خود این رشته علمی، به تضعیف این رشته کمک کردند. آشتی برقرار کردن میان گفتمان عقل‌گرایانه شدید و دیدگاه سنت‌گرایانه که مخالف پرسش در مسائل اساسی بود و حتی در موارد به ظاهر متناقض به سکوت توصیه می‌کرد، امر دشواری بود. از سوی دیگر، احیای سنت‌گرایی به رهبری احمد بن حنبل و جریان‌های احیای گرایانه بعدی به رهبری ابن تیمیه و شاگردان او، گرایش ضدکلامی داشتند؛ یعنی نه تنها دیدگاه‌های کلامی آن را مردود می‌شمردند، بلکه روش آن را به عنوان یک روش کفرآمیز نمی‌پذیرفتند. آخرین تلاش‌هایی که عالمان اشعری و ماتریدی قرن پنجم تا هشتم هجری (یازده تا چهارده میلادی) صورت دادند نیز نتوانست این موج را متوقف سازد و کلام را احیا کند. سرانجام، در نتیجه فعالیت‌های سنت‌گرایی، عرفان صوفیانه رخ نمود. تصوف گرچه در ضدیت با سنت‌گرایی قرار داشت، ولی مانند سنت‌گرایی، مخالف عقل‌گرایی بود و با تضعیف کلام و فلسفه تکامل یافته بود.

با تمام این نیروهای قدرت‌مندی که علیه کلام به کار گرفته شده بود، زوال کلام امری اجتناب‌ناپذیر بود. مکتب‌های اولیه کلامی، همگی از میان رفتند، اما نشانه‌هایی از آموزه‌های آنها در مذاهب ششگانه فقهی اسلامی به گونه‌ای ریشه‌دار باقی ماند. برای مثال، دو فرقه اصلی شیعه (اثنا عشریه و زیدیه) و جوهی از عقل‌گرایی و آموزه‌های معتزله را به ارث برده است.<sup>۱</sup> شیعه

---

۱. این نسبت در مورد امامیه به ظاهر صحت ندارد. اگر نویسنده اندک آشنایی با هویت و تاریخ شیعی می‌داشت، احتمالاً شیعه را متهم نمی‌کرد و عقاید آن را به معتزله نسبت نمی‌داد. شیعه پیش از آنکه دیدگاه‌های خود را از معتزله یا هر فرقه کلامی دیگر بگیرد، از عقل و وحی استمداد می‌جوید و بر پایه همین دو منبع، دیدگاه‌های خود را ارائه می‌کند. همان‌گونه که گفته شد، شیعه برخلاف معتزله که یک مکتب عقلی محض است و برخلاف اشاعره که بیش از حد به نقل توجه دارد، هم به عقل بها می‌دهد و هم به نقل. اگر فرقه یا مکتبی درباره مسائل مطرح در عصر خود اظهار نظر کند و درباره آنها مطلب بگوید، این امر لزوماً بدان معنا نیست که این مکتب از مکتب‌های دیگری که درباره همان مطلب سخن گفته‌اند تأثیر پذیرفته باشد. شاید علت اصلی این‌گونه نسبت‌های ناروا به تشیع دست‌رسی نداشتن نگارنده به منابع درجه یک شیعه باشد. شاید هم اعتماد بیش از اندازه نویسنده به آثار برخی از شرق‌شناسان، زمینه چنین نسبت‌هایی را فراهم ساخته باشد. (برای آشنایی بیشتر با کاستی‌های دیدگاه‌های شرق‌شناسان درباره شیعه ر.ک: معجم

همچنین در جذب گرایش‌های صوفیانه و کنار آمدن با گفتمان فلسفی موفق بوده است. حنفیه با مکتب کلامی ماتریدی پیوند تنگاتنگی پیدا کرد. شافعیه، اشعری‌گری را به عنوان یک قاعده کلی پذیرفت؛ هم‌چنان‌که مالکیه، اگرچه با اشتیاق کمتر، همین کار را انجام دادند. حنابله دیدگاه انسان‌انگارانه و ضد عقل را برتری دادند و روی هم رفته، در کلام تردید کردند.

### نتیجه‌گیری

شکست آشکار مکتب‌های مختلف کلامی چه در ایجاد یک جای پای محکم برای خود در میان علوم دینی و چه در به‌دست آوردن موقعیت یک نظام فلسفی مستقل از باورهای صرف دینی، نتیجه نخبه‌گرایی خودخواهانه معتزلیان و فرصت‌طلبی سیاسی آنها نبود، بلکه رکود عمیق‌تری دامن‌گیر مکتب‌های عقل‌گرا شده بود؛ رکودی که در آشفته‌گی روش‌شناختی و هم‌زمان در جزم‌گرایی ستیزه‌جویانه آنها بازتاب می‌یافت. شگفتا که این متکلمان سنت‌گرا، به ویژه اشعری، غزالی و ابن تیمیه بودند که نوعی شکاکیت مفید را - با آشکارسازی تناقض‌های ذاتی باورهای عقل‌گرایانه - وارد این گفتمان ساختند. البته، سنت‌گرایان نه تنها آشفته‌گی موجود در مخالفان خود را به ارث بردند، بلکه خود نیز آشفته‌گی‌هایی را بر آن افزودند.

نمونه جالب این نوع آشفته‌گی، پذیرش غیرانتقادی این نظر نوافلاطونی از سوی مکتب‌های کلامی بود که کمال خداوند به عنوان یک موجود لایزال به معنای آن است که خداوند محل حوادث واقع نمی‌گردد. متکلمان این نظر را پذیرفتند بدون آنکه به لوازم منطقی آن مانند دوری خداوند از مخلوقاتش و ممکن نبودن اشتغال روزه‌مره او به آنها پای‌بند باشند. نتیجه این تناقض‌های ذاتی آن شد که بسیاری از افراد از این امر به عنوان برهانی برای نشان دادن ناکارآمدی عقل، در پرداختن به مسائل اعتقادی سود جستند. بنابراین، جامعه مخیر بود میان انتخاب عقل‌گرایانی که با مرتکب شدن خطاهای آشکار، خود را بی‌اعتبار کرده بودند و سنت‌گرایانی که از این خطاها و آشفته‌گی‌ها برای بی‌اعتبار کردن تفکر عقلانی سوء استفاده می‌کردند.

امروزه، هجوم تشکیک‌هایی که در اثر آشفته‌گی‌های عصر جدید پدیدار شده، فضایی را برای

احیای فلسفه و کلام اسلامی پدید آورده است. پیشگامان احیای نوین اسلامی مانند جمال‌الدین افغانی [سید جمال‌الدین اسدآبادی] و محمد عبده کوشیدند تا فلسفه و کلام اسلامی را احیا کنند. بی‌گمان، سید جمال تأکید داشت که احیای فلسفه، پیش شرط ضروری هر نوع احیای اسلامی است. پس از یک سده، موج احیای [دینی] به از رونق افتادن فلسفه انجامید. در مقابل، شور و توانایی برای احیای اسلامی با تکیه بر ظرفیت‌های خود اسلام، به ظاهر تا حدودی مانع ظهور الهیات و فلسفه‌روشن‌مند گردیده است.

با این همه و با وجود رضایت جریان راست‌آینی از اوضاع و احوال، چون تاریخ نیز نظام‌های مردود - از نظر اسلام - را به عنوان نظام‌های ناقص و آشفته محکوم کرده است، چاره‌ای جز ایجاد یک جهان‌بینی کارآمد و کلام دفاع‌پذیر که به رغم خطاپذیری و نقصان، راهنمای ضروری حیات باشد، وجود ندارد. اگر قرار است اسلام به عنوان یک نظام زنده ادامه یابد، علم کلام (یا چیزی مانند آن) باید دوباره احیا گردد تا حرکت به سوی خودآگاهی اسلامی که نزدیک به شش قرن پیش قطع شد، دوباره آغاز گردد.

## منابع

١. قرآن کریم.
٢. نهج البلاغه، ترجمه: محمد مهدی فولادوند، تهران، انتشارات صائب، ١٣٨٠ ش.
٣. ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، قم: اسماعیلیان، ١٣٦٧ ش.
٤. ابن بطریق، یحیی بن الحسن، *عمدة عیون صحاح الاخبار في مناقب امام الابرار*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤٠٧ ق.
٥. اشعری، علی بن اسماعیل، *اللمع في الرد على اهل الزيغ و البدع*، تصحیح و مقدمه: حموده غرابه، [بی جا]، المكتبة الازهرية للتراث، [بی تا].
٦. بحرانی، ابن میثم، *تواعد المراد*، قم، مكتبة آيت الله العظمى المرعشي، چاپ دوم، ١٤٠٦ ق.
٧. ترمذی، ابو عیسی، *الجامع الصحیح*، بیروت، دارالفکر، ١٤٠٨ ق.
٨. حافظ، رجب البرسی، *الدر الثمین؛ خمسمائة آية نزلت في امير المؤمنين*، تحقیق: سید علی عاشور، قم، دارالمجتبی، ٢٠٠٦ م.
٩. حلّی، حسن بن یوسف، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، قسم الالهيات، تعلیقه و مقدمه: شیخ جعفر سبحانی، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ١٣٧٥ ش.
١٠. رازی، ابوحاتم، *اهیان الشیعة*، ج ١، تحقیق و تعلیقه: سید حسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ١٩٩٨ م.
١١. سبحانی، جعفر، *الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، ج ٢، قم، مؤسسه امام الصادق علیه السلام، ١٤١٧ ق.
١٢. \_\_\_\_\_، *معجم طبقات المتكلمين*، ج ١، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ١٣٨٢ ش.
١٣. سیوطی، جلال الدین، *الدر المشور*، ج ٨، بیروت، دارالفکر، ٢٠٠٠ م.
١٤. صدوق، محمد بن علی، *التوحيد*، تصحیح و تعلیقه: سید هاشم حسینی طهرانی، قم، جماعة المدرسين، چاپ چهارم، ١٤١٥ ق.
١٥. طباطبایی، محمد حسین، *الميزان في تفسير القرآن*، ج ٥، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ١٩٩١ م.
١٦. الطبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، ج ١، تحقیق: شیخ ابراهیم بهادری و شیخ محمد هاد، انتشارات، اسوه، ١٤١٦ ق.
١٧. عسقلانی، ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤١٢ ق.
١٨. قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، تصحیح: سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ٢٠٠١ م.
١٩. قرطبی، یوسف بن عبد الله بن محمد، *الاستیعاب*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤١٥ ق.

۲۰. مطهری، مرتضی، امامت و رهبری، تهران، صدرا، ۱۳۸۱ش.
۲۱. نجاشی، احمد بن علی احمد بن عباس، الرجال، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۴۱ق.
۲۲. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، بیروت، دارالاضواء، ۱۹۸۴م.
۲۳. هبثمی، ابن حجر، الصواعق المحرقة فی رد اهل البدع و الزندقة، قاهره، مكتبة القاهرة، ۱۳۸۵ق.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## References and further readings

- Abdel Haleem, M. (1996) 'Early Kalam', in S.H. Nasr and O. Leaman (ed) History of Islamic Philosophy, London: Routledge, ch. 5,71–88.f (Description of some of the variety among early theologians in Islam.)
- ‘Abduh, M. (1954) Risalat al-tawhid (Treatise on Divine Unity), Cairo: Dar al-Manar; French trans. by B. Michel and M. Abdel Razik, Paris: Librairie Orientaliste Paul Gauthner, 1925. (An early modern attempt at reformulating kalam textbooks.)
- Anawati, G. and Gardet, L. (1950) Introduction à la théologie musulmane (Introduction to Muslim Theology), Paris: Vrin.(One of the most thorough discussions of kalam in a Western language.)
- Corbin, H. (1993) History of Islamic Philosophy, trans. L. Sherrard, London: Kegan Paul International.(While most introductions tend to neglect Shi‘i contributions to kalam, this one redresses the imbalance, with an extensive bibliography)
- Aal-Farabi (c.870–950) Ihsa’ al-‘ulum (Enumeration of Sciences), ed. A. Gonzalez Palencia, with Spanish translation (Catalogo de las ciencias), Madrid: Maestre, 1932. (A survey of the state of learning in the fourth century AH (tenth century AD), offering an assessment of kalam in its heyday from a philosophical perspective.)
- Farrukh, O. (1979) Tarikh al-fikr al-‘arabi ila ayyam Ibn Khaldun (The History of Arab Thought up to the Time of Ibn Khaldun), Beirut: Dar al-‘Ilm li’l-Malayin.(A general introduction to kalam and Islamic philosophy with a comprehensive bibliography of Arabic sources.)
- Al-Ghazali (c.1107) al-Munqidh min al-dalal (The Deliverer from Error), ed. and trans. F. Jabre, Erreur et délivrance, Beirut: al-Lajnah al-Lubnaniyyah li-Tarjamat al-Rawai’, 1965; trans. W. Montgomery Watt, The Faith and Practice of al-Ghazali, London: George Allen & Unwin, 1953.(A celebrated intellectual autobiography by the most famous Ash‘arite author, telling of how he had sought salvation in kalam, in vain.)
- Al-Ghazali (c.1111) Iljam al-‘awam ‘an ‘ilm al-kalam (Restraining Commoners from Kalam), ed. M. al-Baghdadi, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1985.(Al-Ghazali’s final attacks on kalam, arguing that it would be harmful for most people to indulge in it.)
- Goldziher, I. (1910) Vorlesungen über den Islam (Introduction to Islam), Heidelberg; trans. A. Hamori and R. Hamori, Introduction to Islamic Theology and Law, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.(An early introduction that still stands out in spite of minor flaws that are a feature of its times.)
- Hallaq, W. (1993) Ibn Taymiyya Against the Logicians, Oxford: Clarendon Press.(A translation of a summary of Ibn Taymiyya’s al-Radd ‘ala al-mantiqiyyin with a good introduction to the



latter's crusade against logic and philosophy.)

-Al-Iji (before 1355) *Al-mawaqif fi 'ilm al-kalam* (Book of Stations on Kalam), Cairo: Dar al-'Ulum.(Textbook which reflects the culmination of the rapprochement between philosophy and kalam in later Maturidi thought.)

- Macdonald, D. (1903) *Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York: Scribner's.(A scholarly introduction that deserves its status as a classic in the field.)

- Madelung, W. (1985) *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London: Variorum Reprints.(A reprint of essays published by the author over many years covering various aspects of kalam and the evolution of religious thought in Islam.)

- Montgomery Watt, W. (1948) *Free Will and Predestination in Early Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press.(A discussion of the beginning of theological thinking in Islam.)

- Montgomery Watt, W. (1962) *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press.(A broader introduction to kalam and Islamic philosophy.)

- Morewedge, P. (ed.) (1979) *Islamic Philosophical Theology*, Albany, NY: State University of New York Press.(A collection of essays by leading writers in the field.)

- Muhajarani, A. (1996) 'Twelve-Imam Shi'ite Theological and Philosophical Thought', in S.H. Nasr and O. Leaman (ed) *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, ch. 8, 119-43. (Discussion of the main principles of Shi'ite theologians.)

-Al-Nashshar, A. (1984) *Manahij al-bahth 'ind mufakkiri al-Islam* (The Research Methodologies of Muslim Thinkers), Beirut: Dar al-Nahda al-'Arabiyyah.(An attempt to shed light on the evolution of methodological approaches in philosophy, theology and science in medieval Islam.)

- Pavlin, J. (1996) 'Sunni Kalam and Theological Controversies', in S.H. Nasr and O. Leaman (ed) *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, ch. 7, 105-18.(Account of some of the most important Sunni theologians.)

-Al-Tusi (c.1270) *Talkhis al-muhassal* (Summary of [al-Razi's] *Muhassal*), ed. T.A. Sa'd, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.(A summary and commentary on al-Razi by a leading Shi'ite scholar who favoured Neoplatonist philosophy more than did al-Razi and other practitioners of kalam.)

- Wensinck, A. (1932) *The Muslim Creed*, Cambridge: Cambridge University Press. (An early introduction which influenced a large number of writers on the subject.)



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی