

به صاحب برده تعلق گیرد [۱۷۷].

فقه اسلامی نیز مانند حقوق روم و بیزانس - که بعد از آن مدون گشت - (قانون نامه تئودوسیوس دوم و یوستینیانوس اول) به بردگان حق می دهد که قانوناً دارای خانواده باشند. ولی این اصل انسانی بیشتر ارزش خود را بر اثر يك سلسله محدودیتها از دست می داند. اولاً طبق قوانین شریعت عقد نکاح اسیران که پیش از گرفتاری و اسارت ایشان بسته شده بوده ملغی شمرده می شود. و بر حسب شرع و عملاً اعضای يك خانواده که به دست لشکریان اسلام اسیر شده بودند بی درنگ از یکدیگر جدا شده میان جنگجویان تقسیم و با تك تك فروخته می شدند. فقط جدا کردن کودک از کنیزی که مادر او بوده، تا مدتی که آن کودک به مواظبت مادر احتیاج داشته ممنوع بوده. حنفیانی که بالنسبه نوع پرورتر بوده اند گرفتن فرزند را از مادر پس از رسیدن او به سن هفت سالگی مجاز می دانند. ققیهان دیگر حتی جدا کردن کودکان کوچکتر را هم مجاز می شمارند. فقط ازدواجهایی که میان بردگان در حالت بردگی صورت گرفته بوده قانونی شمرده می شده است. ولی این ازدواجها فقط با موافقت و رضای صاحب برده ممکن بود صورت گیرد و خداوند برده نیز می توانست در هر لحظه ای که اراده کند آن خانواده را متفرق و پاشیده کند و برده ای را که شوهر زن بوده به طلاق وادارد [۱۷۸] (و این امر با وجود سهولت طلاق در نزد مسلمانان به آسانی صورت می گرفته) و یا اعضای خانواده برده را تك به اشخاص مختلف بفروشد. خانواده برده عملاً، در بیشتر موارد، عائله ای مطیع و غیر آزاد و وجود آن بالکل تابع اراده خداوند برده بوده است.

خداوند و صاحب بردگان می توانست هر کنیزی را که بخواهد سربیه یا معشوقه خود سازد و با وی مباشرت کند. صاحب برده فقط موظف بود که پس از خرید کنیزی يك «قرء» یا به مدت فاصله بین دو حیض منتظر بماند تا معلوم شود که کنیز مزبور از صاحب و یا شوهر پیشین خویش باردار است یا نه، و منظور از این انتظار تعیین پدر نوزاد آینده بوده. البته ققیهان معتقدند که خداوند برده فقط می تواند کنیز مسلمان و یا مسیحیه و یا یهودیه را سربیه یا معشوقه خویش سازد. شافعیان مباشرت وی را با کنیزان مسیحی یا یهودی هم منع می کنند. ولی این محدودیتها در عمل و زندگی غالباً و در اکثر موارد مراعات نمی شده. شریعت به فحشاء دادن کنیز را از طرف صاحب وی سخت منع کرده است، ولی این قاعده انساندوستانه غالباً و عملاً نقض می شده.

قواعد خرید و فروش بردگان را ققیهان به دقت مدون ساخته اند. در همه شهرهای بزرگ ایران و دیگر کشورها بازارهای برده فروشان وجود داشته. تاجر برده فروش تا لحظه فروش غلام یا کنیز دارای همه حقوق خداوند برده شمرده می شده. مؤلف قابوس نامه (قرن پنجم

هجری) می‌تویسد: «بنده باید از نحاس چنان ترسد که خر از بیطار» [۱۷۹]. ققیهان حتی واریسی و بازدید بدنی غلام و یا کنیز را قبل از خرید از طرف خریدار محدود کرده و می‌گویند که بازدید باید شایسته باشد. حنفیان حتی عقیده دارند که در بازدید بدنی کنیز باید خریدار به صورت اکتفا کند. ولی این قواعد عملاً مراعات نمی‌شده. مؤلف «قابوس‌نامه» به فرزند جوان خویش اندرز می‌دهد که هنگام خرید غلام یا کنیز^۲ نه تنها چشمان و ابروان و بینی و لبان و دندانها و مو را بازدید کند، بلکه از زیبایی همه اعضای بدن او اطمینان حاصل نماید. وی چنین می‌گوید: «غلامان راستان (به پشت) بخسبان و هردو پهلویشان بمال و بتگر که هیچ دردی و آماسی دارد... چون از این علت‌های نهانی تجسس کردی از آشکارا نیز بجوی از بوی دهن و بوی بینی و ناسور و گرانی گوش و پستی گفتار و تیزی و همواری سخن و رفتن بر طریق و درستی مفاصل و سختی بن دندانها تا بر تو محرفه نکند»^۳.

بردگان فراری را می‌بایست هر کسی که کشف کند بازداشت نماید و به صاحبانشان باز پس دهد. اگر صاحب برده پیدا نمی‌شد غلام و یا کنیز گریز با را موقتاً زندانی می‌کردند^۴. ققه میان بنده عادی که قدرت و اختیار صاحب بنده نسبت به وی نامحدود بوده (و این چنین بنده را «قین» می‌نامیدند) و بندگان ممتاز که «مأذون» و «مدبر» و «مکاتب» و «ام‌ولد» نامیده می‌شدند فرق قائل می‌شده. اصطلاح «مأذون» به بنده‌ای اطلاق می‌شده که اختیار و «اذن» اداره امور مالی و اقتصادی خداوند خویش را داشته (مثلاً از طرف او معاملات تجاری می‌کرده و یا مباشر سیار وی بوده و حق عقد پیمانهای بازرگانی و یا اداره املاک او را داشته و غیره) و یا حق داشته از خود درآمدی داشته باشد (مثلاً به حرفه و پیشه‌ای اشتغال ورزد). «مدبر» بنده‌ای بوده که از خداوند خویش وعده یا نوید یا «تدبیر» (معنی لغوی آن «تصمیم» است) در یافته بوده که «چون بمیرم تو آزادی». «مکاتب» بنده‌ای بوده که با خداوند خود پیمانی (کتابه) منعقد کرده و تعهد کرده بوده که آزادی خویش را در ازای مبلغ معینی در مدت مقرر بازخرید کند. اجرای این پیمان برای خداوند برده اجباری بوده. «مکاتب» حق داشت مزد خویش را نزد خود نگه دارد. و خداوند او نمی‌توانست به شخص دیگری هدیه‌اش کند و یا بفروشد. کنیز «مکاتبه» را خداوند وی حق نداشت به مباشرت با خویش مجبور کند. بنده «مکاتب» پس از پرداخت تمام مبلغ بازخرید آزاد می‌شده.

۱- قابوس‌نامه، فصل ۲۳، ص ۶۸. ۲- چون در دستورفارسى جنس وجود ندارد، اصطلاحات «بنده» و «برده» ممکن است به معنی کنیز و غلام - هردو - تلقی شود. ۳- قابوس‌نامه، فصل ۲۳، آند بنده خریدن». ۴- ابویوسف یعقوب (کتاب الخراج ص ۱۱۳) می‌گوید که در زمان هرون الرشید در زندانهای بلاد کوچک و بزرگ قلمرو خلافت، عده کثیری غلامان و کنیزان فراری که صاحبانشان معلوم نشده بود، زندانی بوده‌اند.

«ام ولد» (معنی لغوی آن «مادر فرزنده» است)، کنیز سریه خداوند خویش بوده که دست کم يك فرزند برای او آورده باشد (پسر یا دختر) و صاحب او آن فرزند را از آن خود شناخته باشد. «ام ولد» قابل فروش یا اهدا به شخص دیگر نبوده و پس از مرگ خداوند خویش، چنانچه در آن زمان یکی از فرزندان وی که از آن خداوند بوده زنده می بود، به خودی خود آزاد می شده. فرزندان کنیز، که از خداوند وی بوده، از لحظه تولد، قانونی و آزاد و برابر با فرزندان زن عقدی شناخته می شدند.

ممکن بود بنده به يك خداوند تعلق نداشته و از آن چند صاحب باشد که وی را مشترکاً خرید و مشترکاً از او بهره کشی کنند. ولی اگر بنده مزبور کنیز بوده حق مباشرت با وی باموافقت و رضای دیگر شرکا فقط از آن يك نفر می توانست باشد.

دین اسلام آزاد کردن بندگان را کاری خداپسندانه می شمرده - کاری که طبق حدیث نبوی، آزادکننده را از آتش جاویدان جهنم نجات می داده^۱. موارد آزادی بندگان به علل دینی و «کفاره» گناهان و یا به خاطر نجات روح در کشورهای اسلامی نادر نبوده. مسی دانیم که عبدالرحمن بن عوف که یکی از ده تن صحابه نزدیک پیامبر بوده و ثروتی افسانه‌ای داشته، به هنگام مرگ (۳۲ هـ) سی هزار بنده خویش را آزاد کرد (از این رقم می توان حدس زد که چند بنده داشته!). ولی اگر بپردازیم که این پدیده - یعنی آزاد کردن بندگان - ویژه کشورهای اسلامی بوده اشتباه خواهد بود. آزاد کردن بندگان به علل دینی نه تنها در سرزمینهای اسلامی و مسیحی (مثلاً در بیزانس) معمول بوده، بلکه در جامعه‌های عتیق برده‌دار نیز این عمل به مقیاس وسیع انجام می شده و نوشته‌های معبد «دلف» خودگواه این مدعی است. البته آزادی بردگان (و همچنین باز خرید آنان) بالتمام تابع اراده صاحب ایشان بوده - مگر مواردی که آزادی به حکم قانونی صورت می گرفته. شیعیان وعده‌ای از فقیهان سنی آزاد کردن بندگان را که اهل کتاب باشند - یعنی مسیحیان و یهودیان برده را - جایز می شمارند. اگر بنده به چندین صاحب تعلق می داشت - یکی از ایشان (از آن صاحبان مشترک) حق داشت بنده را آزاد کند. در این موارد گفته می شد که «فلان دست (یا «عضوی از بدن») فلان بنده را آزاد کرد». این جملات موجب آزادی کامل آن بنده می گردید. معهذاً مشروط به اینکه بنده آزاد شده تمهید کند، بهای اعضای را که صاحبان دیگر وی به هنگام ابتیاع او پرداخته اند، کارسازی دارد.

در کشورهای تحت حاکمیت مسلمانان نیز مانند رم باستانی، بنده آزاد شده، مولای خداوند خویش شمرده می شده و در تمام مدت زندگی در تحت «ولاء» و حمایت او باقی می مانده. بنده

۱- ایمان داشتند که هر قدر عده بندگان آزاد شده بیشتر باشد، روح ایشان پس از مرگ زودتر از جهنم بیجان خواهد یافت.

آزاد شده چنانکه می‌خواست دختر خود را به شوهر دهد رضا و موافقت «ولی» لازم بوده و اگر بلاوارث می‌مرد و یا کشته می‌شد - پس از او - ولی مزبور میراث (و یا «دیه» خون) آن بنده آزاد، شده را دریافت می‌داشت. چنانچه پس از مرگ بنده آزاد شده، فرزندان صغیری از او باقی می‌ماند، ولی تا کبیر شدن ایشان سمت قیم آنان را پیدا می‌کرد و پسران را زن می‌داد و دختران را شوهر. بدین طریق در کشورهای مسلمان نیز مانند رم قدیم، آزادی برده موجب استقلال کامل وی نمی‌گردیده و بستگی میان مولا و ولی ناگسستی بوده. یا لاقلاً از لحاظ نظری چنین بوده. [۱۸۵]

چنانکه پیشتر گفتیم، فقه برده کردن فرد مسلمان را غیر ممکن می‌داند. و تا وقتی که خلافت، یعنی دولت واحد اسلامی، وجود داشته این قاعده عمومی به دقت مجری و معمول بوده ولی پس از انقراض خلافت و به ویژه هجوم فاتحان و مهاجمان ترک و مغول اندک اندک این قانون پایمال شد. در قرن ششم هجری غزان بلخ (غوزیه) که شکی در مسلمانیشان نبوده، پس از شکستن قوای سلطان سنجر سلجوقی (۵۴۸ هـ) و غارت خراسان، عده کثیری از ساکنان مسلمان طوس و نیشابور و دیگر شهرهای آن سامان را به بردگی بردند.^۲ و به گفته حافظ ابرو، پس از آنکه ایلخانان مغول ایران اسلام آوردند گیلان را در سال ۷۰۷ هـ. مسخر ساختند و شمار بسیاری از مردم آنجا را به بندگی بردند. در قرن دهم هجری فقیهان سنی در قلمرو ترکیه عثمانی و آسیای میانه برده ساختن ایرانیان و آذربایجانیان را رسماً مجاز و مشروع اعلام کردند. بدین طریق در دوران متأخر قرون وسطی مسلمانان به هیچ وجه مانع از برده شدن نمی‌گشته.

اکنون شمه‌ای از محکمه و محاکمه و قضا طبق حقوق اسلامی سخن می‌گوییم. از لحاظ نظری حق محاکمه و قضا به امام - خلیفه تعلق دارد. و وی گاه این شغل را بشخصه در مقرر خویش ایفا می‌کرده. ولی علی‌الرسم، چه در مقرر خود و چه در اطراف، شغل قضا را به قاضیان می‌سپرد (جمع عربی آن «قضاة» به معنی «کسانی که تصمیم می‌گیرند - حکم می‌کنند»). نخستین باری که از انتصاب قاضیان یاد شده مربوط به زمان عمر است. قاضیان را خلفا معین می‌کردند (و پس از انقراض خلافت، سلاطین و دیگر امرای مسلمان منصوب می‌نمودند) و برای ایشان «منشور» ارسال می‌داشتند. و این منشور در مساجد حوزه قضای قاضی مزبور قرائت می‌شد. قاضی شهر عمده هر ایالت به لقب «قاضی القضاة» خوانده می‌شده.

طبق فقه اسلامی، ایفای شغل قضا وظیفه دینی بوده نسبت به جامعه مسلمانان. قاضی می‌بایست مسلمان باشد، تحصیلات روحانی ویژه‌ای کرده باشد، احکام شریعت را مطالعه کرده

۱- این‌الانیر، مجلد ۱۱، ص ۱۱۶ - ۱۲۰. ۲- همانجا. ۳- مؤلف در متن همه جا تلفظ فارسی این کلمه را مراعات کرده است نه عربی، - مترجم.

باشد و کاملاً با عقاید و آراء فقیهان در موارد خاص قضایی آشنا باشد. در نخستین قرنهای اسلامی قاضیان در بسیاری موارد از مجتهدان و بعدها از مقلدان می بوده اند که قوانین شریعت را مطالعه کرده و از روی احکام مجتهدان هر مذهبی، که خود بدان بستگی داشتند، قضاوت و حکم می کردند. در ایران تا آغاز قرن دهم هجری (تا استقرار مذهب شیعه) بیشتر قاضیان از شافعیان و حنفیان بوده اند. و در شهرهای بزرگ مانند ری و نیشابور و غیره گاه شافعیان و حنفیان و یا پیروان مذاهب دیگر از خود قاضیان جداگانه داشتند.

قاضی می بایست نه تنها قوانین شریعت را نیک بداند، بلکه به دیانت و عدالت و رشوه نگرستن مشهور باشد. از لحاظ نظری قاضی نمی بایست مواجب و یا پاداشی دریافت کند و به طریق اولی، از متداعیین هدیه و یا رشوه بستاند. بدین سبب اعتقاد بر این بود که قاضیان باید از میان افراد مرفه که از لحاظ مادی مستقل باشند برگزیده شوند. ولی عملاً و علی الرسم قاضیان مستمری از خزانه دولت - بیت المال - و یا از محل درآمد اموال موقوفه دریافت می کردند. معیناً در همه ادوار عده «قاضیان بدکار» و حریص و رشوه گیر و مطیع مقامات غیر روحانی و غالباً جاهل در مسائل فقهی، اندک نبوده.

قاضیان می بایست در ایام معینی در «محکمه» (گاه در مسجد) به امر قضا و دادرسی قیام کنند و قبلاً هر بار وضو گیرند و در مسجد نماز گزارند. قاضیان در جریان جلسه محکمه بنا به رسم شافعیان و حنفیان روی به قبله (مکه) می نشستند. قاضی می بایست نسبت به متداعیین کاملاً بی غرض باشد. و هیچ گونه نظر قبلی نسبت به مدعی یا مدعی علیه ابراز ندارد و تا پایان جلسه محاکمه عقیده خویش را اظهار نکند. قاضی می بایست مدعی و مدعی علیه را به نشستن دعوت کند. ولی اگر یکی از متداعیین مسلمان و دیگری اهل زمه باشد، قاضی باید مسلمان را به نشستن دعوت کند و اهل زمه را سر پا نگاه دارد.

در محکمه شرع مدعی العموم و وکیل دعوی وجود ندارد. و قاضی باید این دو وظیفه را ایفا کند. متداعیین خود از منافع خویش دفاع می کنند و در محکمه حضور می یابند و یا نماینده و وکیل خود را (در مورد زنان) به جای خود گسیل می دارند. مدعی می تواند از رو برو شدن بسا وکیل و یا نماینده مدعی علیه امتناع ورزد و حضور شخص او را طلب کند. در هیچ امری نمی توان در غیاب مدعی علیه و یا وکیل او حکم صادر کرد. اگر در جایی قاضیان چند مذهب وجود داشته باشند (پیش از قرن دهم هجری در ایران چنین بوده) انتخاب قاضی، طبق فقه حنفی متعلق به مدعی و طبق فقه شافعی به مدعی علیه است.

قاضی در مورد رسیدگی به امور معضله پیچ در پیچ از فقیهان مطلع دعوت می کند تا در محکمه حضور یابند و پیش از اصدار حکم با ایشان مشورت می نماید. قاضی خدمتگزارانسی به شرح زیر در اختیار دارد: یک یا چند «کاتب»، یک دربان یا «بواب» و «رسول» که باید مدعی علیه

یا شهود را در محکمه حاضر کند. جلسات محکمه علنی است و هر کس بخواهد می‌تواند در آن حضور یابد. اصولاً باید در مورد هر امری در یک روز حکم صادر شود. و در موارد استثنایی ممکن است اصناف حکم به روز دیگر محول گردد. احکام قاضی باید به حقوق دینی یعنی قرآن و احادیث و قیاس و اجماع مبتنی باشد نه «عرف و عادت».

قاضی حق ندارد حکم را بر اعتقاد شخصی خویش، یا وقایعی که فقط خود از آن اطلاع دارد مبتنی سازد. فقه سه‌گروه دلیل را می‌شناسد: «اقرار»، «شهود» و «یمین» (سوگند).

«اقرار» مدعی علیه ممکن است چه در امور حقوقی و چه جزایی به عمل آید و تصدیقی خواهد بود به درستی ادعای مدعی. اقرار باید داوطلبانه، بدون اصرار و یا الحاح از طرف اشخاص دیگر صورت گیرد. چنانچه مدعی علیه ادعای مدعی را رد کند وی را «منکر» و عمل او را «انکار» می‌خوانند. در امور مربوط به «حق الناس» یعنی امور حقوقی و امور «خونی» که مجازات آن «قصاص» و «دیه» باشد «اقرار» پس‌گرفتنی نیست. ولی در امور مربوط به «حق الله» که مجازات آن حد (حدود) است می‌توان اقرار را پس گرفت.

گواهی شهود در محکمه شرع غالباً اهمیت قاطع دارد. در اکثر امور قضایی اعم از حقوقی و یا جزایی، اقرار گواهی دوشاهد لازم است. شهود باید مسلمان مرد و بالغ (جز در امور «خونی» که شهادت کودکان نیز جایز است) و واجد صلاحیت حقوقی باشند. پیروان ادیان دیگر و مجانبین و یا کسان ضعیف‌العقل و بردگان و حتی مسلمانانی که اخلاقاً به بدی شهرت داشته باشند نمی‌توانند شهادت دهند؛ مقصود از شهرت به بدی اخلاق، نرفتن به مسجد، فساد اخلاقی، بدمستی و مقامری، لواط، دزدی و معاشرت با مردم جنایتکار است. فقه برای صفات اخلاقی شهود، اهمیت بزرگی قائل است. بدین سبب قاضی می‌تواند برای تحقیق در اخلاق شهودی که از طرف مدعی معرفی شده، «مزکی» («پاک‌کننده») هایی معین کند که از دو کس کمتر نباشند. مدعی علیه می‌تواند شهود مدعی را رد کند، ولی این عمل باید مستند به دلایل باشد.

شهود نباید سوگند یاد کنند، ولی شاهد باید گفته‌های خویش را با کلمه «اشهد» (شهادت می‌دهم) آغاز کند. شهادت، به شرطی که از لحاظ زمان و مکان و اوضاع و احوال با عمل مورد قضا منطبق باشد، دلیل شناخته می‌شود. شاهد تا لحظه صدور حکم می‌تواند اظهارات خود را پس بگیرد. شاهد کاذب که کذب وی پس از صدور حکم معلوم گردد، باید زیان مادی را که به شخص ضرر دیده وارد آمده جبران کند و مضاف بر آن، مورد مجازات «تعزیر» (در بیشتر موارد تازیانه و زندان) قرار گیرد.

اگر مدعی نتواند شهود معتبر و معتمد معرفی کند، یا فقط يك شاهد مرد بیاورد می‌تواند از مدعی علیه بخواهد که بی‌تقصیری خویش را به قید سوگند معلوم سازد، یا قسم بخورد که به حق، ادعای مدعی را رد می‌کند. قسم یا یمین (سوگند) در صورتی مورد قبول محکمه واقع خواهد شد که آزادانه و بدون اعمال فشار و جبر و با یاد نام خدا (بسم الله) آغاز گردد. یادکننده سوگند باید صلاحیت حقوقی داشته باشد. اگر یادکننده سوگند با تلفظ نام خدا (بسم الله) برخی از صفات باری تعالی را هم بدان ملحق سازد (مثلاً بگوید: «بسم الله الرحمن الرحيم، رب العالمين») و یا سوگند را چند بار تکرار کند (حد اکثر ۵ بار، در موارد خاص قضایی) قسم او مقتع تر و پر مسئولیت تر شمرده می‌شود. چنانچه یکی از متداعیین اهل ذمه باشد و بخواهد سوگند یاد کند، اگر یهودی باشد باید بگوید: «به نام خدایی که تورات را بر موسی نازل کرد» و اگر مسیحی باشد بگوید: «به نام خدایی که انجیل را بر عیسی نازل کرد». مجازات سوگند دروغ (در صورتی که کذب آن ثابت گردد) «تعزیر» است.

این نکته شایان توجه است که فقه اسلامی برای دلیل کتبی (اسناد و مدارک کتبی) چندان اهمیتی قائل نیست [۱۸۱]. فقیهان در نخستین قرنهای اسلامی به طور کلی امکان ارائه اسناد و دلایل کتبی را نادیده می‌گرفتند. بعدها ناگزیر برای مدارک کتبی اعتباری قائل شدند و آن هم فقط در مواردی که مدعی علیه تصدیق کند که سند (مثلاً عهد و پیمان کتبی) واقعاً به خط اوست یا اینکه قرار داد بین متداعیین در تاریخ عقد به صحت شهود رسیده و آن را به مهر خود مهور کرده اند.

جریان رسیدگی در جلسه محکمه علی‌الرسم به قرار زیر بود. مدعی در موارد مربوط به حقوق مدنی (یا کسی که در موردی جزایی زیان دیده بود) دعوای خود را در محضر قاضی و با حضور مدعی علیه اقامه می‌کرده. اگر طرفین به مصالحه رضا نمی‌دادند قاضی از مدعی علیه می‌پرسید که آیا ادعای مدعی را به حق می‌داند یا نه. مدعی علیه می‌توانست از سه راه در آید. بدین شرح: یا ادعا را صحیح بداند، یا منکر آن شود و یا خاموش بماند، یعنی از پاسخگویی امتناع ورزد. اگر مدعی علیه اقرار به صحت ادعای کرد که دعوی به همانجا پایان می‌یافت. قاضی مدعی علیه را مجبور می‌کرد که موجب رضای خاطر مدعی را فراهم آورد و اگر موضوع دعوی جزایی بوده حکم صادر می‌کرد.

چنانچه مدعی علیه صحت ادعا و یا اتهام را انکار می‌نمود، مدعی می‌بایست شهود خویش را معرفی کند، اگر شهود در محکمه حاضر نمی‌شدند، رسیدگی به دعوی به تعویق می‌افتاد ولی علی‌الرسم این تعویق بیش از سه روز نبوده. اگر شهود شایسته اعتماد تشخیص

۱- سوگندی که بدون تلفظ نام خدا (بسم الله) یاد شود معتبر نیست.

داده شده و گواهیهای ایشان موافق یکدیگر می‌بود، قاضی به نفع مدعی (یا شخص زبان دیده) حکم صادر می‌کرد. چنانچه شهود پس از احضار ثانوی در محکمه حضور نمی‌یافتند و یا اصلا شهودی در میان نبوده و یا اینکه عده ایشان در حد قانونی نبوده، به مدعی علیه تکلیف می‌شد که به حقانیت خود سوگند یاد کند. اگر مدعی علیه سوگند را طبق دستور مقرر یاد می‌کرد، قاضی از ارضای مدعی در مورد دعوایش استنکاف می‌ورزید. سوگند مدعی علیه در مورد امور مدنی و حقوقی و دزدی و زبان عضوی و غیره موجب براءت وی می‌گردیده. در دیگر امور جزایی علی‌الرسم سوگند ضرورت نداشته و همینکه موضوع اتهام ثابت نشده بوده خود باعث اعلام براءت مدعی علیه می‌گردیده، بدون آنکه وی سوگندی یاد کرده باشد. اگر مدعی علیه سکوت اختیار می‌کرد، قاضی می‌کوشید تا او را به پاسخ گفتن وادار کند. چنانکه پیش گفتیم فقه اعمال شکنجه یا فشار و اعمال زور را از طرف محکمه منع کرده است. بدین سبب قاضی می‌کوشید تا مدعی علیه را به سخن گفتن و جواب دادن وادار کند. و چنانچه وی در سکوت لجاج می‌ورزید این خود دلیل عدم حقانیت وی شمرده می‌شده. تجدید نظر در حکم قاضی جایز نبوده.

شغل قاضی به امر قضاوت محدود نبوده. قاضی جانشین مأمور ثبت اسناد (که در اسلام وجود نداشته [۱۸۴]) نیز بوده است و وصیت نامه‌ها و قبایله‌ها و قرار دادها و عقدنامه‌های ازدواج و عقود خرید و فروش و تقسیم نامه‌های اموال مورثی و دیگر اسناد را به وسیله مهمور کردن آنها به مهر خویش تصدیق می‌کرده. قاضی قیمومت یتیمان و کودکان سرراهی و غیره را به عهده داشته و یا قیمهایی برای ایشان معین می‌کرده. و مراقب بوده که احکام صادره در امور حقوقی و جزایی، به یاری مأموران تابع وی، به موقع اجرا گذاشته شود.

در شهرهای قرون وسطایی اسلامی، و به ویژه در بلاد ایران، به موازات محکمه شرع مؤسسه دیگری وجود داشته تا احکام دینی و اخلاقی اسلامی از طرف اهالی نقض نشود و در این باره مراقبت مبذول دارد. این مؤسسه «حسبه» بوده. این اصطلاح حتی در زمان خلفا به معنی و مفهوم نظارت بر اخلاقیات و زندگی اجتماعی از نظر گاه احکام شریعت، به کار می‌رفته. و چون در بلاد شرقی قرون وسطایی زندگی اجتماعی در پیرامون بازارها متمرکز بوده،^۱ «حسبه» نیز به صورت نظارت بر اخلاقیات و بازارها درآمد. در هر شهر مأموری عالیرتبه و مخصوص به نام «محتسب» در راس اداره «حسبه» قرار داشته. وی از میان طبقه قبیهان معین می‌شده. خدمت او وظیفه‌ای دینی منسوب می‌گشت و در شهرهای فتو دالی ایران «محتسب» یکی از شریفترین مقامات بوده و در ردیف اشراف شهری از قبیل رئیس وقاضی و امامان مساجد جامع و

۱- مفهوم بازار شامل همه شبکه بازرگانی شهر با کاروانسراها و دکه‌های دلان و صرافان و بازارها و کارگاههای پیشه‌وران و غیره بود.

نقیب الساداتها (بزرگ بازماندگان پیامبر) و غیره قرار داشته.

«محتسب» مراقب بود که اهل شهر در رفتن به مساجد تسامح نورزند و مؤذنان به موقع اذان گویند و مؤمنان را به نماز خوانند و هیچ کس در ماه رمضان علناً روزه نخورد. محتسب مواظب بود که زنان در کوچه و بازار بی حجاب ظاهر نشوند و با مردان سخن نگویند (مگر با سوداگران و پیشه‌وران و آن هم بر سر خرید یا سفارش کالا). محتسب مراقب گرمابه‌ها و امکنه اجتماع مردم بود. وی مستان، قماربازان و معتادان به مواد مخدره (بنگ کشان یا حشیش کشان و از آغاز قرن هفتم هجری تریاک کشان) را بازداشت می‌کرده و زنان روسپی^۱ و ملوطان حرفه‌ای و خنیاگران کوچه و بازار و عزاداران حرفه‌ای و غیره را تعقیب می‌نمود. محتسب به ویژه با خماری و مستی باجد وافر مبارزه می‌کرده.

محتسب به اتفاق دستیاران خویش - خبرگان و «عریفان» [۱۸۳] («عریف» به معنی شخص) «مطلع» (و خدمتگزاران - مرتباً به بازارها و کویهای پیشه‌وران سر می‌زده و نظارت می‌کرده. او حق نداشت قیمت اجناس بازار را معین کند و یا اینکه بازرگانان را مجبور کند که کالاهای خویش را به بهای معینی بفروشند. ولی صحت اوزان و مقادیر را رسیدگی می‌کرده و مراقب بوده که فروشندگان در کالاهای خود تقلب نکنند. در قرون وسطی این گونه تقلبها غالباً صورت می‌گرفته مثلاً شیر فروشان در شیر آب می‌ریختند، مشک فروشان مشک تقلبی می‌فروختند و ... ضمناً محتسب نمی‌بایست اجازه دهد که بازرگانان و کسبه با بندگان و چارپایان خویش رفتاری بی‌رحمانه داشته باشند. مجازاتی که محتسب معمول می‌داشت جزء گروه «تعزیر» یعنی تنبیهات اصلاحی (تأدیبی) بوده. مقصران را با تازیانه تنبیه می‌کردند و یا کلاه رسوایی (طرطور) بر سرش می‌نهادند و وارونه بر خرش می‌نشانند و در کوی و برزن می‌گرداندند و غیره.

«محتسب» حق ورود و تفتیش خانه‌ها را نداشت، ولی عملاً گاه این ممنوعیت را می‌شکست. در متون و منابع موادی آمده که محتسبان با عمال و اتباع خویش اگر به خانه‌ای بدگمان می‌شدند که مردان یا زنان بساط عیش و سرور بر پا کرده‌اند به‌زور وارد آن خانه شده، سردابه‌ها را تفتیش کرده، محتوی کوزه‌های شراب را بر زمین ریخته، مقصران را مجازات می‌کرده‌اند. برخی محتسبان جدی حتی بدین منظور وارد کاخهای سلاطین می‌شدند. الخ بیک پسر سلطان شاهرخ تیموری (متوفی به سال ۸۵۳ هـ) که پایند قواعد شریعت نبوده روزی بزمی (باشراب) در کاخ بیلاقی خویش نزدیک سمرقند بر پا کرده بوده. سید عاشق نام محتسب وارد آن مجلس بزم شد و به الخ بیک گفت: «تو دین محمدی را نابود کرده رسوم کفار معمول کرده‌ای؟!»

۱- شریعت فحشاء را شدیداً منع کرده ولی در سراسر دوران قرون وسطی و عصر جدید فحشاء در همه جا وجود داشته.

الغ بیک در پاسخش گفت: «تو به خاطر اصل و تبارت (که از سادات است و از لحاظ فقه [علم شریعت]) کسب افتخار نموده‌ای و به پیری رسیده‌ای، و مسلماً می‌خواهی درجه شهادت در راه دین را هم درک کنی و بدین سبب سخنان خشن می‌گویی، ولی من میل تو را مجری نمی‌دارم»^۱. باری دیگر همان محتسب (یعنی سید عاشق، به‌بزم شیخ الاسلام، در سمرقند، - که زنان مغنیه نیز بدان مجلس عیش دعوت شده بودند-) وارد شد و صاحب‌خانه را به‌زبانی توهین‌آمیز ملامت کرد که: «ای شیخ الاسلام بی‌اسلام، کدام مذهب مجاز ساخته که زنان و مردان یکجا گرد آیند و به‌غنا پردازند؟»^۲

از آنجایی که دولت اسلامی - دولتی که از نظر فقه می‌بایست حکومتی روحانی و مبتنی بر قوانین شریعت باشد - در واقع، از زمان امویان به یک حکومت مستبد غیر روحانی مبدل شده بود، محکمه شرع نمی‌توانست آنچنانکه باید و شاید موجبات رضای خاطر سلاطین مستبد را فراهم آورد. قاضیان غالباً استقلال نشان می‌دادند و در رسیدگی به امور قضایی از اطاعت مقامات غیر روحانی و فشار آنان سر باز می‌زدند. ضمناً گفتن این نکته ضروری است که قاضی نمی‌توانست اقامه دعوی کند و مجرم یا مظنون را بازداشت نماید (حتی یک قاتل مسلم را) مگر اینکه از طرف شخص زیان دیده و یا کسان او شکایتی شده باشد همچنانکه نمی‌توانست به‌وسیله شکنجه از متهم اقرار بگیرد.

در این میان بر اثر رونق و ترقی شهرهای قرون وسطایی در قلمرو خلافت و به‌ویژه ایران، منقاد ساختن قشرهای پایین مردم شهری برای مقامات فئودالی هر آن دشوارتر می‌شده. در شهرهای بزرگ عده کثیری ولسگرد (لومین پرولتاریا) پیدا شده بود. و فقیران بسیار نیز وجود داشتند. اینان از خود صنف و اتحادیه داشتند که ساسان، ساسیان یا ساسانیان نامیده می‌شده (فارسی است) و از خویشن لهجه‌ای حرفه‌ای یا «زارگون (لوتره یا زبان زرگری)» داشتند. همه این افراد به‌تفاه «پهلوانان» (کشتی‌گیران) و پیشه‌وران یا محترفه (بخصوص آنان که اسلحه می‌ساختند و یا به‌استعمال سلاح عادت داشتند)، در اصناف (مفرد آن «صنف») پیشه‌وران، سازمان یافته بودند. همه اینان یکجا عنصر ناراحت و غالباً نافرمانی را تشکیل می‌دادند. شرکت کنندگان در قیامهای ضد فئودالی از میان این افراد برخاستند. در شهرها عده کثیری عناصر مجرم حرفه‌ای نیز وجود داشته. و سرانجام باید گفت که در شهرهای ایران از قرن اول تا ششم هجری، شمار بسیاری از پیروان دیگر ادیان از قبیل زرتشتی و یهودی و مسیحی که امور ایشان در محاکم شرع قابل رسیدگی نبوده زندگی

۱- رجوع شود به: د. د. بار تولد، «الغ بیک و زمان او» ص ۱۰۴ همانجا (حاشیه ۲) به منابع و مأخذ اشاره شده است.
۲- همانجا، ص ۹۵ (با اشاره به: خواندمیر «حبیب‌المیر» مجلد ۳، تهران ص ۲۱۹).

می کردند.

مراتب پیش گفته حتی در دوران عبدالملک خلیفه اموی (از ۶۶۰ تا ۸۸۷ ه. حکومت کرد) خلفا را برانگیخت تا در شهرها بخشی از امور و مشاغل قضایی را به مقامات لشکری و انتظامی محول دارند. در زمان عباسیان نیروی لشکری و انتظامی خلافت در شهرها که «شرطه» (جمع آن «شُرط») نامیده می شد تشکیل شد. شرطه در واقع دستجات نگهبانان خلیفه بودند (وزان پس در عهد دیگر دودمانها - سامانیان و آل بویه و غزنویان و غیره - نیز ایشان همین وظیفه را عهده دار بوده اند) که در شهرها مقام داشتند و خدمت پلیسی و انتظامی به عهده ایشان محول شده بود. رئیس این دسته «صاحب الشرطه» نامیده می شده. «صاحب الشرطه» می توانست بدون اینکه شکایتی از طرف زیان دیدگان شده باشد هر شخصی را که مظنون به جرمی باشد بازداشت و شکنجه کند. او می توانست به ابتکار خود رسیدگی و تحقیقات و استنطاق را با استفاده از گزارشهای عمال مخفی خویش که «منهیان» (عربی-فارسی) نامیده می شدند، و در میان طبقات مختلفه اهالی استخدام می شدند، به عمل آورد و از شهود و از آن جمله از گواهانی که مورد قبول محاکم شرع نبوده یعنی اهل ذمه و مستان و معتادان به مواد مخدره و کسانی که به میخانهها و قمارخانهها یا کسانی که به محیط مجرمان آمد و شد داشتند، پرسش و بازجویی کند. زیرا که گاه همین کسان اطلاعات پربهایی در جریان تحقیق جرمهای غیر مکشوف می توانستند داد. «صاحب الشرطه» در امور سیاسی مثلاً کارهای مربوط به آشوبها و قیامها و همچنین مسائل جزایی و جنایی (قتل، تجاوز به ناموس، آدم دزدی، راهزنی و غیره) رسیدگی می کرده.

«صاحب الشرطه» پس از خاتمه تحقیقات و کشف مجرم می توانست حکم صادر کند حتی حکم اعدام. باید گفته شود که صاحب الشرطه انواع سیاستهای بیرحمانه‌ای را که در قوانین شریعت پیش بینی و تأیید نشده بوده به کار می بست، مثل: پوست کندن، شمع آجین کردن، خرد کردن استخوانها و غیره. رسیدگی به امور حقوقی مدنی و خانوادگی کماکان منحصرأ در حیطه صلاحیت قاضیان بوده. در ایران، از قرن هفتم تا نهم هجری کارمندی که از لحاظ شغل و مقام با صاحب الشرطه دوران خلافت برابر بوده، «داروغه» (مغولی)^۱ و در زمان صفویان «دیوان-بگی» (فارسی-ترکی) خوانده می شده.

بدین طریق هم از پایان قرن اول هجری تا پایان دوران فتودالیسم، در دولتهای مسلمان، محکمه غیر روحانی لشکری و انتظامی، به موازات محاکم شرع قاضیان، وجود داشته و امور را برطبق فرامین و آیین نامه‌های («قانون نامه»، کلمه یونانی -

۱- بعدها در ایران در سرزمینهای همسایه آن، اصطلاح «داروغه» معنیهای دیگری کسب کرد که شرح آن در اینجا موضوع ندارد.

عربی - فارسی) صادره از طرف سلاطین و همچنین رسوم محلی و یا موازین حقوقی قبایل صحرائین - «عرف و عادت» - رسیدگی می کرده. در محاکمات لشکری و انتظامی اخیر - الذکر خود کامگی و بیرحمی به مراتب بیش از محاکم شرعی وجود داشته. دوگانگی سازمان محاکم با ویژگی روحانی و سیاسی دولت فتو دالی اسلامی - که نظراً حکومتی روحانی ولی در واقع غیرروحانی بوده - مطابقت داشته است .



دهو اهای مذهبی در اسلام در قر نهای دو ۴ و سو ۴ هجری

(مرجیان، قدریان، «متر لیان»)

در اسلام نیز - مانند مسیحیت - بخش الهیات آن [علم کلام]، به معنی اخص، مدت‌ها پس از ظهور دین تکوین [۱۸۴] یافت. چنانکه پیش‌گفتیم (به فصل دوم رجوع شود) در دوران متقدم اسلامی بیشتر به مسائل حقوقی و تشریفات ظاهری توجه می‌شده. قبلاً گفته شد که در صدر اسلام حفاصل و تفاوتی میان الهیات و حقوق وجود نداشته و علمای دین و الهیات در عین حال و بیش از هر چیزی قانون‌شناس نیز بوده‌اند و مسائل حقوقی را در درجه اول اهمیت قرار می‌داده‌اند. با این وصف در آستانه قرن هفتم و هشتم میلادی (اول و دوم هجری) میان مسلمانان، محافل و مکاتبی پدید آمد که در مسائل مربوطه به‌گناه و تقدیر و آزادی اراده و طبیعت و صفات باری تعالی بحث می‌کردند. آکادمیسین و . و . بارتولد چنین می‌گوید: «در اسلام، از نخستین قر نهای موجودیت آن، همان مباحثاتی که در مسیحیت بر سر خداوند و روابط او با آدمی در گرفته بوده پدید آمد. و گذشته از تأثیر مستقیمی که الهیات مسیحی در اسلام داشته، این پدیده را باید چنین توجیه کرد که هر دو کیش در شرایط واحدی قرار داشته‌اند»^۱.

در آن زمان، میان مسلمانان این نظر مکنون گشت که گناه بر دو قسم است: گناهان بزرگ یا کبیره (که بزرگترین آنها، نداشتن ایمان است) و گناهان کوچک یا صغیره. و در نتیجه بحث در گرفت: آیا شخصی را که مرتکب گناه کبیره شده باشد می‌توان مسلمان دانست یا نه. خوارج می‌گفتند که چنین شخصی دیگر مسلمان نیست و باید در شمار کفار شمرده شود. اما مرجیان (مرجه) که مخالف ایشان بودند اظهار می‌داشتند که ایمان به دین اسلام هر عمل بدی را می‌پوشاند و حتی کسی که مرتکب گناه کبیره شده، اگر فقط پاکی ایمان خویش را حفظ کرده باشد، مسلمان

باقی می‌ماند و در آن جهان به عذاب جاودان محکوم نخواهد گشت.

در آن زمان این بحث و دعوی واجد اهمیت سیاسی خاصی بوده و اینک سبب آن: خوارج دودمان اموی را خلفای واقعی نمی‌شمردند و غاصب و ظالمشان محسوب می‌داشتند و چنین استدلال می‌کردند که امویان مرتکب گناه کبیره شده‌اند. و این کبیره عبارت از آن بود که اولاً در داخل جامعه اسلامی جنگ خانگی به راه انداخته بودند (اولین جنگ خانگی از ۳۶۶ تا ۳۶۱ هـ) و بنا به عقیده‌ای که در آن زمان به حد شیاع رسیده و رواج یافته بود، همه خلفای دودمان مزبور مسلمانانی دروغین بوده و ضرورت سیاسی ایشان را به قبول اسلام واداشته بوده نه ایمان و عقیده. خوارج اظهار می‌داشتند که خلیفه چون مرتکب گناه کبیره شده، نه تنها خلیفه نیست بلکه از جرگه مسلمانان نیز خارج است و باید علیه او «جهاد» کرد، همچنانکه برضد هر فرمانفرمای «کافری» جهاد لازم است. این افکار و تعلیمات مبنای عقیدتی قیام علیه حکومت امویان بوده. اما مرجیان، برخلاف، می‌گفتند که چون شخص مسلمان حتی در صورت ارتکاب گناه کبیره نیز مسلمان است پس نباید از خلیفه گناهکار نیز اطاعت کرد. مرجیان بدین طریق به هواداری امویان برخاسته بودند.

موضوع تقدیر نیز با این دعوی رابطه نزدیک داشته. پس از سال اول هجرت، در جامعه اسلامی مدینه، عقیده راسخی پیدا شد، که بر سوره‌های مدینه قرآن مبتنی بوده، دایر بر اینکه زندگی و اعمال هر فرد آدمی را خداوند از پیش معین کرده. کلمه «قدر» (عربی) در آغاز به مفهوم «قدرت» و به معنی «قدرت خداوندی» در اعمال هر عملی بوده. از اینجا «قدر» را به معنی «تقدیر» درک کردند، یعنی خدا آفریننده آدمیان است با همه اندیشه‌ها و افعال ایشان. ولی قرآن در عین حال مسئولیت گناهان و افعال بد مؤمنان را به عهده خود ایشان دانسته و تهدید کرده که در زندگی آن جهانی به خاطر آن گناهها مجازات خواهند شد...

اصل تقدیر عملاً سلاح عقیدتی مناسبی برای «جهاد» بوده. به جنگاور مسلمان تلقین می‌شده که در پیکار می‌تواند با هر خطری روبه‌رو شود و اگر تقدیر بر آن قرار نگرفته باشد که در آن روز هلاک شود، زنده خواهد ماند و اگر مقدر چنین باشد که بمیرد بهر صورت، اگر در خانه هم بماند، خواهد مرد. اصل تقدیر عملاً منجر به اعتقاد به قضا و قدر یا فاتالیسم مسی شده و بیباکی و جسارت را در دل‌های «مبارزان راه دین» برمی‌انگیخته است. این اصل دینی دارای اهمیت سیاسی نیز بوده، زیرا حقانیت و قدرت نخستین دولت عربی و حکومت جانشینان یا خلفا را هم خداوند قبلاً مقدر و معین کرده بود. بدین سبب بود که خلفا و امویان چنان سرسختانه اصل تقدیر را گرفته‌ها نمی‌کردند.

البته در آن محیط با لنسبه بدویی که تکوین دین اسلام در مدینه، و به‌طور کلی عربستان، صورت گرفته بود تناقضات درونی اصل تقدیر - تناقضاتی که پیشتر به آن اشاره کردیم - درک

نمی‌شده و در آنجا بحث و دعوی بر سر موضوع تقدیر محال و بیمعنی بوده. ولی به محض آنکه اسلام در کشورهای نوگشوده اعراب که دارای فرهنگی باستانی بودند رواج یافت، یعنی به سرزمینهای ایران و رومیه الصغری یا روم هلنی (روم یونانی) رخنه کرد، اصل تقدیر عده کثیری را آشفته ساخت و می‌پرسیدند: چگونه آدمی می‌تواند مسئول اعمال خویش باشد و حال آنکه افعال مزبور بالا راده از وی صادر نشده است؟ و چگونه اعمال بدآدمیان را قبل از حضرت باری تعالی مقدر ساخته، و حال آنکه خداوند نمی‌تواند منشأ بدی باشد؟ [۱۸۵].

در مصر و سوریه و عراق و ایران، میان مسلمانان در پیرامون موضوع تقدیر و آزادی اراده بحث و دعوی در گرفت. ظاهراً بحثهای مشابهی که در محیط مسیحیان در همین مسئله درگیر شده بوده، در این مورد، بی‌تأثیر نبوده است. در عالم مسیحیت نیز عده‌ای طرفدار اصل تقدیر (قدیس آوگوستینوس، متوفی به سال ۴۳۰ م) و جمعی هواخواه آزادی اراده (یسوحنای دمشق، قرن هشتم میلادی) بودند. ولی هیچ‌یک از عقاید ایشان حکمفرمایی مطلق نیافت و به صورت اصل مطلق (یا «دگم») شناخته نشد و هر دو عقیده در عالم مسیحیت مستوازیاً وجود داشتند. در میان مسیحیان غربی در عهد اصلاحات یا رفرم دینی (قرن شانزدهم میلادی) پروتستانها و به ویژه کالوینیها، از اصل تقدیر دفاع بی‌کردند. کالوینیها نماینده معتقدات بورژوازی در دوران «اندوخته ابتدایی» بودند و اصل تقدیر در دست ایشان و در عهد آغاز سرمایه داری مبین قانون اقتصادی رقابت بوده است به صورت تعلیمات دینی. ولی اصل لایتغیر تقدیر چنین اهمیتی را فقط در دوره پیدایش مناسبات سرمایه داری در اروپا کسب کرد. چنانکه گفتیم در محیط اسلامی اهمیت و معنی اجتماعی آن به نحوی دیگر بوده. بدین معنی که اصل مزبور همچون مبنای عقیدتی حقایق قدرت خلافت به کار بسته می‌شده.

دعوی تقدیر و آزادی اراده در محیط اسلامی بحثهای سختی را در طی قرنهای دوم و سوم هجری برانگیخت. مکتب مرجیان این بحث را به سود هیچ‌یک از دو عقیده پیش گفته حل نمی‌کرد. طرفداران اصل تقدیر مطلق به نام «جبریه» (از کلمه عربی «جبر» به معنی معروف) بودند. اینان می‌گفتند که چون خداوند هر فرد آدمی را با سیرت و نیروها و استعدادها و افعال و اعمال آینده وی یکجا و در بست آفریده، پس اراده آدمی به هیچ وجه آزاد نیست و او (فرد آدمی) حتی کوچکترین تأثیری در افعال خویش و طریق زندگی خود نمی‌تواند داشته باشد. اینان غلات مسیبون یا درمینیستهای افراطی بودند [۱۸۶].

پیروان مکتب دیگری که ظاهراً قبل از سال ۸۰ هجری پدید آمده بوده می‌گفتند که اراده آدمی آزاد است. طرفداران این مکتب به لقب قدریه یا قدریان موسوم گردیدند. قدریه می‌گفتند که

۱- ظاهراً در این مورد کلمه «قدر» به معنی «قدرت آدمی در افعال و اعمال خویش» یا به عبارت دیگر «آزادی اراده» درک می‌شده.

خداوند را می‌توان در مخیله فقط عادل متصور ساخت و نمی‌توان تصور کرد که حضرت باری تعالی فاقد صفت «عدل» باشد. می‌گفتند، پس اگر خداوند عادل است نمی‌تواند مرتکب اعمال بدشود و منشأ بدی واقع گردد. بالنتیجه افعال بدآدمیان و به‌طور کلی بدی در روی زمین (بیعدالتی اجتماعی، انواع تجاوز و زورگویی، فریب و دورویی و گناه و جنایت) از خداوند ناشی نمی‌شود، زیرا که چنین تصویری مخالف اندیشه عدالت خداوند است. از دیگر سو، می‌گفتند که تصور آنکه خداوند آدمیان را قبلاً با افعال معینی و از آن جمله اعمال بدخلق کند و بعد ایشان را در آن جهان مسئول آن اعمال بد بداند و مجازات کند، غلط و محال است. قدریه می‌گفتند که چون خداوند واجد صفت آزادی اراده است باید آدمیان را هم با همان صفت خلق کرده باشد.

از این مقدمه، که اراده آزاد است، اصل مسئولیت آدمی به‌خاطر گناهان ارتكابی خویش نیز ناشی می‌شده. این عقیده از لحاظ منطقی پیگیرتر از اصل تقدیر بوده. ولی اصل لایتغیر (دگم) تقدیر از لحاظ جنگهای کشورگشایانه‌ای که خلافت عربی در آن دوران می‌کرده سلاح عقیدتی سودمندی بوده است، از دیگر سو اصل لایتغیر (دگم) تقدیر مستلزم اطاعت کورکورانه از خلفای اموی بوده؛ به این معنی که چون همه اعمال و وقایع تاریخی را خداوند باری تعالی قبلاً پیش‌بینی و معین کرده، پس حکومت امویان نیز از پیش مقدر و معین شده و در برابر آن حکومت مقاومت نباید کرد. بدین سبب طرفداران مکتب جبریه هو انخواه وفادار امویان شمرده می‌شدند. برعکس قدریه و پیروان برخی از فرق شیعه در نهضت ضد اموی شرکت می‌جستند. محتملاً در همان اوان، حدیث دروغی که به پیامبر نسبت داده شده و ضمن آن گفته می‌شود که قدریه مجوسند، و حدیث دیگری که می‌گوید قدریه دشمن خداوند جعل شد. بدیهی است که این احادیث بعد از قرن دوم هجری، ساخته شده‌اند.

مخالقان قدریه می‌کوشیدند تا نظر ایشان را با استدلال زیر رد کنند: چون قدریه آدمی را در ارتکاب، یا عدم ارتکاب فلان یا بهمان عمل آزاد و مختار می‌دانند پس، به عقیده ایشان، آدمی آفریننده کردارهای خویش یا «خالق الافعال» است. و چون چنین باشد، پس قدریه در کنار «خداوند - آفریدگار» آفریننده دیگری را قرار می‌دهند که آدمی یا گونه‌ای «خدای دوم» است. و بنابراین مخالفان قدریه ایشان را زرتشتی و مجوس یعنی قائل به ثنویت یا مشرک می‌خواندند. باید گفت که چون مبنای اسلام اصل لایتغیر و مطلق توحید است، هر بحث و دعوی که میان علمای مسلمان در می‌گرفت طرفین مخالف علی‌الرسم می‌کوشیدند تا طرف دیگر را به «شُرک» متهم کنند. قدریه علیه این اتهام اعتراض کرده می‌گفتند که خداوند آدمی را با اراده آزاد خلق کرده، و بدین سبب آدمی در افعال خویش مختار است نه خالق آن افعال.

تعالیم قدریه را بعدها مکتب معتزله بسط داده و مفصل تر و مستدل تر ساختند. قدریه اندک اندک با معتزله توأم شدند و لقب قدریه به معتزله نیز داده شد. بنا به روایات اسلامی مکتب معتزله از محفل حسن البصری (۲۲ - ۱۱۰ هـ) ریشه می گیرد. واصل بن عطا شاگرد حسن بصری بوده و با شاگرد دیگر وی به نام عمرو بن عبید از استاد خویش کناره گرفت (اعتزال) و مکتبی از خویش بنا نهاد. و هواخواهان وی معتزله لقب یافتند (کلمه عربی «المعتزله» از «اعتزال» ، «از جایی بیرون شدن، دور شدن، جدا شدن» - باب هشتم از «عزل»، بنا بر این «معتزله» به معنی «جدا شده ها، رفته ها» یا به معنی بهتر «گوشه گزینان» است).

واصل بن عطا و عمرو طرفدار اصل آزادی اراده بودند. به روایتی شخص حسن بصری نیز در اعتقاد به اصل مزبور شریک ایشان بوده. ولی هر دو شاگرد یاد شده در مسائل دیگر با وی اختلاف داشتند. در محفل حسن بصری بحث در گرفته بود که آیا فرد مسلمانی که مرتکب گناه کبیره شده باشد چه حالی خواهد داشت و آیا می توان او را مؤمن به دین اسلام شمرد یا نه؟ حسن بصری علیه عقیده مرجیان که می گفتند مسلمان مرتکب کبیره همچنان مسلمان باقی می ماند، و بر ضد نظر خوارج که چنین مسلمانی «کافر» خواهد بود، عقیده نائلی اظهار داشته به شرح زیر: کسی که مرتکب گناه کبیره شده باشد، منافق (دو روی) است^۱. موضوع اختلاف واصل بن عطا و عمرو بن عبید یا حسن بصری نیز همین مسئله بوده. ایشان می گفتند، شخص مسلمان چون مرتکب گناه کبیره شد دیگر مؤمن نیست، ولی کافر هم نخواهد بود و بین این دو حالت قرار دارد. در عربی این وضع را «منزله بین المنزلتین» گفتند. این بحث که در بادی نظر کاملاً خشک و بی موضوع به نظر می رسد، در آن زمان دارای اهمیت سیاسی بوده. و برای شیوه پیش گفته معتزله تفسیر دیگری نیز قائل بودند، به این معنی که اگر بحثی و دعوایی در میان مسلمانان در گیرد و معلوم نباشد که حق با کیست (مثلاً در مورد مبارزه خلیفه چهارم علی (ع) با عایشه، ام المؤمنین، و طلحه و زبیر و یا مبارزه وی با امویان) مؤمنان باید بی طرفی پیشه کنند [۱۸۷].

از مثال فوق نیک مشهود است که مطالعه معتقدات دینی قرون وسطی، هر قدر هم در نظر ملال آور و محجر آید - چون در عهد خود در زندگی اجتماعی واجد اهمیت بوده - از لحاظ مورخان روزگار ما واجد اهمیت است.

اختلاف واصل و عمرو با حسن بصری و دیگر علما هنوز چندان بزرگ نبوده. ولی اختلافات بعدها افزایش و شدت یافت. و رفته رفته معتزله از خود الهیات کاملی پدید آوردند.

۱- درباره منافقان به مقدمه رجوع شود.

معتزله نمایندهٔ مکتب الهیات عقلی (راسیونالیست) بودند. گرچه برخی از علمای مذاهب «برحق» نیز کوشیدند که استنتاجهای عقلی را به کار بندند، ولی این عمل ایشان محدود و منحصر به مسائل حقوقی بوده. معتزله نخستین مکتب الهیات اسلامی بودند که نه فقط به میزان بالنسبه وسیعی اسلوب توجیه و توضیح مسائل دینی را به یاری استنتاجات عقلی و منطقی به کار بستند، بلکه تا حدی از فلاسفهٔ باستانی یونان نیز متأثر بوده‌اند.

در نیمهٔ دوم قرن دوم و سراسر قرن سوم هجری (دوران حکومت خلیفه منصور و جانشینان وی) در قلمرو خلافت تألیفات بسیار ترجمه شد. ترجمه از زبان یونانی به عمل می‌آمد و لسی برگرداندن آثار عادتاً مستقیماً به عربی صورت نمی‌گرفت، بلکه از یونانی به سریانی و از سریانی به عربی ترجمه می‌شد. تألیفات مورد ترجمه عبارت بودند از کتب راجع به علوم دقیقه (هیئت، ریاضیات، طب و غیره) و منطق و فلسفهٔ مسیحیان سریانی در کار ترجمه نقش برجسته‌ای ایفا می‌کردند. در آن زمان در میان محافل فئودالی تحصیل کردهٔ عربی، آنچه در دوران مزبور «نوترین» و یا «آخرین» اسلوب می‌گفتند، انتشار یافت. این اسلوب عبارت بود از به کار بستن شیوه‌های منطق و فلسفهٔ یونانی و اصطلاحات فلسفی و کوشش در اتکا به استنتاجات فلسفی. «نوترین» اسلوب را نخست معتزله در الهیات به کار بستند. علمای معتزلهٔ قرن سوم هجری - و بخصوص ادیب جامع جاحظ (متوفی به سال ۲۵۶ ه. در سن نودسالگی) - تعالیم معتزله را به صورت مدون و منظمی در آوردند.

چنانکه گفتیم مکتب معتزله مکتب الهیات مبتنی بر استنتاجات عقلی بوده، یعنی می‌کوشیده تا به عقل و فلسفه تکیه کند. معتزله حتی اصل آنومستیک را پذیرفتند و گفتند زمان و مکان نتیجهٔ ترکیب ذراتند. معتزله مکتب عقلی بوده و هرگونه اعتقاد میستیک (عرفانی) و عقیده به جهان مافوق طبیعت را یعنی امکان شناخت باری تعالی را از طریق اشراق و یا حس باطنی و الهام و قلب و امکان دست یافتن آدمی را - بلاواسطه - به خداوند رد می‌کردند. معتزله متابعت کورکورانه از ظاهر احادیث را (که حنبلیان و ظاهریان و جز آنان بدان گرایش داشته) رد می‌کردند و گرچه قرآن را منبع و منشأ حقیقت دینی اعلام می‌کردند، ولی تعبیر آزادانه و ابهامی آیات قرآن را جایز می‌شمردند و معنی باطنی و مخفی برای آن جستجو می‌کردند. بدین سبب معتزله و پیروان دیگر جریانات عقلی اسلامی را غالباً «باطنیان» (۱۸۸) «الباطنیه» از کلمهٔ عربی «باطن» به معنی «درون» می‌خواندند در مقابل «ظاهریان» یا معتقدان به معنی ظاهری کلام خدا.

۱- رأی هیچ‌گرایشی نسبت به ترجمهٔ آثار شاعران و مورخان یونانی به زبان عربی دیده نمی‌شده. بدین سبب میراث فرهنگ باستانی [یونانی] را اعراب و ایرانیان مسلمان به نحوی بسیار یکجانبه درک کردند.

باهمه این مراتب اگر بپردازیم که معتزله گونه‌ای از آزاداندیشان و با نمایندگان جهان بینی نوین علمی و فلسفی بوده‌اند، راه خطارفته‌ایم. چنین نبوده. معتزله عقل را در مقابل ایمان و علم را در برابر دین علم نکردند و قرار ندادند. ایشان بر روی هم از زمینه دین و توحید یعنی خدایی که منشأ و آغاز و مرکز عالم کاینات است دور نشدند (گرچه این اصل را - که شناخت خداوند برای آدمیان غیر مقدور است - اعلام کردند). و اگر معتزله از شیوه‌ها و اصطلاحات و استنتاجات منطقی و فلسفه ارسطو استفاده کرده‌اند فقط بدان منظور بوده که مقررات اصلی دین اسلام را - آنچه‌آنکه خود درک می‌کردند - مستدل و استوار سازند. بنابراین شیوه عقلی یاراسیونالیزم معتزله به حدود معینی محدود بوده و منطقی و فلسفه، در آن، به خدمت الهیات درآمده بودند.

معتزله آفریننده الهیات مبتنی بر استنتاجات عقلی بوده و اساس لایتغیر (دگم) را پدید آورده کوشیدند مبنای فلسفی برای آن بتراشند - اساسی که در صدر اسلام وجود نداشته. ظهور این اساس مبتنی بر استنتاج عقلی در الهیات قرن سوم هجری به خودی خود نشانه تبدیل اسلام به یک دین فئودالی بوده [۱۸۹].

یکی از ویژگیهای ادیان جامعه‌های فئودالی همانا الهیات مبتنی بر اصول لایتغیر (دگم) و متکی بر استنتاجات عقلی است. ادیان جامعه‌های برده‌داری یا بالکل فاقد اصول لایتغیر (دگم) است و مرکب از افسانه‌ها و تشریفات است (ادیان یونان باستان و روم قدیم چنین بوده) و اصول لایتغیری به صورت ابتدایی و غیر متکامل دارند (مثل زرتشتیگری در قرنهای اول میلادی و مسیحیت تا قرن سوم میلادی...). علی القاعده اصول مدون لایتغیر و الهیات متکامل در عهد فئودالیزم تکوین می‌یابد. الهیات خشک و مبتنی بر استنتاج عقلی در قرون وسطی در عالم مسیحیت نیز تکوین یافت. موارد مشابهت الهیات مبتنی بر استنتاج عقلی - که در فلسفه نقطه اتکایی می‌جسته - در اسلام و مسیحیت فراوان است. و این مشابهت کمتر در اثر ریشه‌های مشترک و تأثیرات متقابل این دو دین و بیشتر نتیجه صفت مشترک جریان تبدیل دو کیش مزبور - مسیحیت و اسلام - به دین جوامع فئودال بوده. معتزله نمایندگان با فرهنگ تسربین و تحصیل کرده ترین بخش روشنفکران فئودال سرزمینهای خلافت، به ویژه در عراق و ایران قرن سوم هجری بوده‌اند. اکنون می‌پردازیم به عمده معتقدات معتزله. ایشان خود معتقد بودند که تعالیشان از پنج عنصر یا به قول خودشان «اصل» مرکب بوده است.

۱/ اصل توحید - یعنی اصل مربوط به آفریدگار. در زیر این کلمه دو نظر مختلف جمع شده بوده. یکی رد تشبیه - یعنی رد تصویر خداوند به صورت انسان، و دیگر موضوع خلقت قرآن. معتزله جداً علیه تشبیه یعنی تصور خداوند به صورت انسان گونه (یا آنتروپومورفیزم) بوده‌اند. در صدر اسلام تشبیه از ویژگیهای آن کیش بوده [۱۹۰]، (همچنانکه به طور کلی از

ویژگیهای ادیان دوران جامعه برده‌داری بوده). در قرآن از جلوس خداوند بر تخت^۱ و روی^۲ و چشمان^۳ و دستهای او^۴ و غیره سخن رفته است. این گفته‌ها دلیلی بود برای اینکه الله را به صورت شبه انسان در محلیه متصور سازند. برخی از مذاهب قبل و بعد از قرن سوم هجری مصرأ می‌خواستند که معنی ظاهری این جاهای قرآن در نظر گرفته شود (حنبلیان و ظاهریان). عده‌ای دیگر می‌گفتند که باید مسلمانان کور کورانه این جاها را باور کنند و درصدد توجیه معنی آن بر نیایند (مالکیان). اما معتزله این کلمات را استعاره‌ای بیش نمی‌دانستند.

معتزله می‌گفتند چون خدا روح [۱۹۹] است پس نمی‌توان صورت و صفات آدمی برایش قائل شد و صفاتی که مخلوق تصورات انسانی است، مانند نیرو و قوه غضب و انتقام و قدرت و علم کامل و غیره، به او بست. معتزله عقیده داشتند که انتساب این صفات به خداوند مانند تصور جلوس او بر تخت به صورت انسانی، ساده لوحانه است، و اگر صفات مزبور را همچون جوهرهای ویژه‌ای پنداریم به معنی آن خواهد بود که هر یک از آنها را خدا گونه‌ای بشماریم و این خود شرک خواهد بود. بدین سبب معتزله یا امکان سخن گفتن از صفات خداوند را رد می‌کردند و یا (بعضی از ایشان، مثلاً علاف و جبائی) امکان صفات را جایز دانسته و می‌گفتند که صفات مزبور با جوهر (ماهیت) خداوند یکی هستند و جزء لاینفک آنند.

سخن کوتاه کنیم، معتزله خداوند را همچون احدی پاک که با مفاهیم انسانی قابل تعریف نیست می‌شمردند. خداوند با مخلوقات خویش (آدمیان) شبیه نیست و برای ایشان قابل شناخت نمی‌باشد. معتزله می‌گفتند که او را (خدا را) نه به یاری مشاهده^۵ می‌توان شناخت و نه به یاری عقل و نه به کمک قلب یعنی الهام و حس باطن. وحدت و روحیت و غیر قابل تعریف و شناخت بودن، اینها تعالیم معتزله است در باره خداوند.

معتزله تعالیم مذاهب اسلامی را در مورد جاودانی بودن و غیرمخلوق بودن قرآن رد می‌کردند و چنین استدلال می‌نمودند: اگر قرآن از طرف خداوند خلق نشده بوده و از ازل مانند خداوند وجود داشته پس قرآن هم مانند خداوند ابدی و غیرمخلوق است. نتیجه چنین می‌شود که قرآن خود خداوند گونه دومی است و این به عبارت دیگر شرک است - شرکی که در نظر مسلمانان سخت وحشت‌انگیز بوده. معتزله می‌گفتند که فقط خداوند لایزال و غیرمخلوق است و چون نمی‌توان وجود خدایی دوم را به تصور آورد و اندیشید پس نتیجه این می‌شود که قرآن لایزال نیست و مخلوق، همان خدای واحد است. بدین سبب معتزله مسلمانان پیرو مذاهب سنی را

۱- قرآن، سوره ۲۰ آیه ۴. «الرحمن علی الرشی استوی» و همچنین در جاهای دیگر قرآن. ۲- قرآن سوره ۲، آیه ۱۰۹ سوره ۶ آیه ۵۲ و سوره ۱۸ آیه ۲۲. ۳- قرآن سوره ۵۴، آیه ۱۴. ۴- قرآن، سوره ۶۹ آیه ۲۵ و سوره ۳۸، آیه ۷۵ و سوره ۴۸، آیه ۱۰. ۵- به عبارت دیگر خدا را به در زندگی این جهانی می‌توان دید که در حیات آخرت.

«دوخدایی» می‌خواندند. معتزله از اصل مخلوق بودن قرآن، استنتاجی، که از لحاظ راسیونالیزم و یا اصول عقلی ایشان اهمیت شایان داشت، به عمل می‌آوردند. به این معنی که اگر قرآن یکی از مخلوقهای الله است پس هر جا و آیه آن نباید و نشاید به معنی ظاهر و بدون دآوری پذیرفته. راست است که معتزله قرآن را کتاب مقدس می‌شمردند، زیرا که خداوند آن را آفریده بود، ولی می‌گفتند که مرتبه قدسی قرآن مربوط به مفاد و مضمون کلی آن و اصول و اندیشه‌های مکنون در آن است نه هر حرف و واژه آن. و همان‌گونه که پوست و مرکب و دیگر چیزهایی که آدمیان قرآن را بهمد آن نوشته‌اند قراردادی و انسانی است، حروف و واژه‌های مزبور هم قراردادی و انسانی هستند. بدین سبب معتزله به‌زعم خویش با حفظ اندیشه‌های اصلی قرآن، تلقی برخی از جاهای آن را به‌صورت ابهام و تعبیر آن‌جاها را از آن‌نظرگاه جایز دانسته می‌کوشیدند مفهوم باطنی «کلام‌الله» را مکتشف سازند.

۲/ اصل عدل - معتزله تعالیم مشترک مذاهب اسلامی را درباره عدل خداوند پذیرفته و از آن اصل آزادی اراده را نتیجه گرفته، تقدیر را رد می‌کردند. در این زمینه تعالیم معتزله در واقع گسترش نظرهای قدریه بوده - منتهی از لحاظ منطقی مستدل‌تر و مدون‌تر. معتزله می‌گفتند که چون خداوند عادل است، می‌تواند فقط آنچه را موافق عدالت و عقل و صلاح است خلق کند. و بدین سبب خداوند نمی‌تواند منشأ بدی و ظلم و خالق بدیها و مظالم و افعال غیر عقلایی که آدمیان مرتکب می‌شوند باشد. و جایز نیست خداوند را از یکسو خالق انسانی بدون اراده آزاد بدانیم و بگوییم که قبلاً نه تنها اعمال نیک بلکه افعال بد او را هم معین و مقدر ساخته و در عین حال و از دیگر سو معتقد گردیم که به‌خاطر همان افعال بدمجازاتش کند. منشأ بدی، خداوند نیست بلکه اراده آزاد است که خداوند در اختیار همه مخلوقات خویش اعم از فرشتگان و ابلیس گذارده (طبق تعالیم یهود و مسیحیان و مسلمانان، ابلیس نخست یکی از فرشتگان بوده که از این اراده آزاد سوء استفاده کرده به‌خداوند خیانت کرد و دشمن او شد). آدمیان با استفاده از اراده آزاد که خداوند در نهاد ایشان به‌ودیعہ گذارده مرتکب اعمال نیک و بد می‌شوند. معتزله می‌گفتند که بدین سبب بهشت و دوزخ پاداش عادلانه‌ای است که در مقابل اعمالی که آدمیان در طی زندگی خویش مرتکب شده‌اند داده می‌شود. و اگر آدمی واجد آزادی اراده نمی‌بود و نمی‌توانست بین بد و خوب یکی را انتخاب کند - و بالتجیه مسئولیت افعال خویش را نمی‌داشت - وجود بهشت و دوزخ خود ظلم بزرگی محسوب می‌شد. لازم به تذکر نیست که معتزله موهبات و نعمات بهشت و عذاب دوزخ را به معنی ظاهری و مادی، آنچنانکه مسلمانان صدر اسلام درک می‌کردند، تلقی نمی‌نمودند. چنانکه گفتیم، در مورد آزادی اراده، معتزله پیرو قدریه بوده‌اند و بدین سبب معتزله را قدریه‌نیز می‌خوانند، یعنی کسانی که برای آدمی قدرت کامل قایلند - قدرت حکمفرمایی بر افعال

و اعمال خویش. اما مسلمانان سنی معتزله را در ضمن بحث و مشاجره مشرک می‌خواندند، زیرا که گویی ایشان آدمی را آفرینندهٔ مقتدر افعال خویشان می‌دانند نه خدا را و بدین طریق وجود خدای واحد را انکار و خدایان بسیار را اقرار می‌کنند (چون آفرینش افعال و اعمال انسانی را که صفت خدای است به آدمی منتقل کرده‌اند).

۳/ اصل وعد و وعید - یعنی اصل مکافات و پاداش افعال این جهانی در جهان بعد از مرگ. این، اخلاق عملی است و تعالیمی است دربارهٔ گناهان صغیره و کبیره. طبق این تعالیم، خداوند از طریق قرآن کسانی را که مرتکب گناهان صغیره شده‌اند نصیحت می‌کند و آنان را که به ارتکاب کبیره آلوده گشته‌اند تهدید می‌کند. ضمناً معتزله تشبیه خداوند را به آفریده‌وی (یا آتروپومورفیزم) را در شمار گناهان کبیره می‌دانند.

۴/ اصل المنزله بین المنزلتین - دربارهٔ معنای این اصل قبلاً سخن گفته شد^۱.

۵/ اصل امر به معروف و نهی از منکر - مفهوم این اصطلاح قرآنی آن است که سران جامعهٔ اسلامی (یادولت اسلامی که به همان معنی است) باید دقیقاً به مسلمانان بگویند که چه اعمالی جزء وظایف ایشان است و کدام ممنوع. عملاً این اصل به امام (به معنی رئیس جامعه و دولت اسلامی) قدرت روحانی و غیر روحانی یا دینی و دنیایی نامحدودی عطا می‌کرده - البته در حدود حقوق اسلامی. معتزله این اصل را چنین تعبیر می‌کردند: «امام - خلیفه» حق دارد و حتی موظف است نه تنها به یاری زبان و دست، بلکه با شمشیر نیز اساس «ایمان را تحکیم بخشد» و به عبارت دیگر باید دین را نه تنها با تبلیغ شفاهی و کتبی استوار و برقرار کند بلکه به وسیلهٔ تعقیب همهٔ مرتدان به این عمل مبادرت ورزد. بدیهی است در این مورد معتزله معتقد بودند که اصول ایشان باید بر حق و مقبول دولت زمان و برای کافهٔ مسلمانان اجباری شناخته شود. از اینجا نیک مشهود است که معتزله با وجود عقیدهٔ ایشان به استنتاجات عقلی (راسیونالیزم) طرفدار آزادی معتقدات دینی نبوده‌اند. اکنون می‌پردازیم به سرنوشت تاریخی معتزله و اینکه چه بر سر ایشان آمد. در دورانی که عباسیان علیه امویان نهضتی برپا داشته بودند (ربیع دوم قرن دوم هجری) معتزله گروهی از طرفداران بنی‌عباس را تشکیل می‌دادند. نخستین خلفای عباسی، گرچه اصول معتزله را قبول نکردند، ولی از تعقیب و ایذاء ایشان نیز دست بازداشتند و این فرقه می‌توانستند تعالیم خویش را انتشار داده تبلیغ کنند، و به وعظ پردازند و مکاتبی نخست در بصره و بعد در کوفه و بغداد و

۱- رجوع شود به ماقبل - همین فصل - در مورد اختلاف نظر حسن بصری با واصل و عمرو.

شیراز و نیشابور و دمشق و قسطنطنیه (مصر) و بلاد اسپانیای عربی (اندلس) ایجاد نمایند. فعالیت وسیعی که در زمینه ترجمه از زبانهای یونانی و سریانی به عمل می‌آمده و انتشار فلسفه عهد باستان در سرزمینهای خلافت نیز به سود معتزله بوده، زیرا که در نتیجه مطالب جدیدی طرح شد که روحانیان و علمای پیشین مذاهب سنی، قادر به پاسخ دادن به آنها نبودند. اما معتزله به پاسخ‌گویی به مطالب فوق پرداختند و فعالیت ادبی خویش را نه تنها در زمینه الهیات و حقوق، بلکه در فلسفه و علوم دقیقه نیز توسعه دادند. مکاتب معتزله در بصره (سران عمده آن عبارت بودند از: ابو هذیل محمد العلاف متوفی به سال ۲۲۷ هـ، نظام متوفی در حدود سال ۲۳۱ هـ، و شاگرد او جاحظ متوفی به سال ۲۵۶ هـ که نه تنها همچون عالم به علم الهیات بلکه مانند دانشمندی که جامع علوم عصر خویش بوده نامدار است و به ویژه تألیف مهمی در حیوان‌شناسی دارد) و بغداد (جعفر بن مباشر متوفی به سال ۲۳۴ هـ، جعفر بن حرب متوفی به سال ۲۳۶ هـ) شهرت بزرگی داشته، و تحصیل کرده‌ترین افراد جامعه فتوای دوران خلافت را گرد آورده بودند.

در زمان مأمون هفتمین خلیفه عباسی (از ۱۹۸ تا ۲۱۸ حکومت کرد) مذهب معتزله رسمیت یافت و مذهب دولتی خلافت گشت. انگیزه مأمون در این اقدام علل سیاسی بوده. اکثر سنیان، و بر روی هم اعراب، از استقرار مأمون، که برادر خویش امین را به یاری بزرگان ایرانی سرنگون و مقتول ساخته بود، نارضاضی بودند. مأمون خواست به شیعیان میان‌هرو تکیه کند، ولی این امر با مقاومت و مخالفت شدید سنیان و حتی قیام مسلحانه در بغداد و دیگر نواحی عربی مواجه شد. بدین سبب مأمون بالاچاره روش خویش را به یکباره تغییر داد و اتحاد با شیعیان را بر هم زد و به بغداد بازگشت (سال ۲۰۴ هـ).^۲

مأمون می‌کوشید تا مذهبی واحد و اجباری برای همه مسلمانان مقرر سازد. این روش به ویژه بدان سبب ضرورت داشت که مخالفان سیاسی خلافت در زیر لفاظیه دین اقدام می‌کردند و نهضت‌های خلق - که از نیمه دوم قرن اول هجری به بعد هرگز متوقف نشده بودند - در زیر لوای خوارج و با شیعیان و گاه هم خرمدینان وقوع می‌یافتند. خلیفه معتقد بود که برای فرونشاندن نهضت‌های مردم^۳ و پایان بخشیدن به مخالفت بخشی از بزرگان فتوادل، استقرار مذهب واحد دولتی ضرورت دارد.

چنین سیاستی در اسلام تازگی داشت و بدعت‌گونه‌ای بود. در قلمرو اسلام در طی دو قرن نخستین، عقاید و آراء و مکاتب و تعابیر حقوقی گوناگون به وجود آمد. و گذشته از شیعه و خوارج از میان اهل سنت نیز مذاهب گوناگونی مانند حنبلیان و مالکیان و حنفیان و شافعیان و غیره برخاستند که با

۱- رجوع شود به فصل دهم. ۲- مأمون در نخستین سالهای حکومت خویش، در خراسان زندگی می‌کرد و حتی از ظاهر شدن در بغداد بیم داشت. ۳- در زمان مأمون بود که در آذربایجان و غرب ایران آتش قیام عظیم خرمدینان در تحت قیادت بابک افروخته شد (۲۰۱ تا ۲۲۳ هـ).

یکدیگر مباحثه و مناقشه و مخاصمه داشتند. و چون در اسلام برخلاف مسیحیت کلیساهای جامع وجود نداشت که در مسائل دینی تصمیمات واجب‌الاطاعه برای همگان اتخاذ کند، در آن دوران تشخیص اینکه کدام عقیده برحق است و کدام ارتداد شمرده می‌شود دشوار بود. اصول لایتنبری که دقیقاً مدون شده و همچون اصولی برحق، مورد قبول دولت باشد وجود نداشت.

معتزله نخستین کسانی بودند که علناً اصل وجود يك مذهب دولتی را، که برای همه مسلمانان اجباری باشد، اعلام داشتند و تعقیب کسانی را که دیگرگونه فکر کنند لازم شمردند. این اصل از ویژگیهای جامعه‌های فئودالی است. ادیان جامعه‌های برده‌داری و از آن جمله ادیان النفاطی «هلنی - رومی» تا این حد انحصارجو نبودند و همزیستی ادیان و مذاهب مختلف و مدارا با آنها راجاز می‌شمردند (البته در حدود معینی)، اما در عهد فئودالیزم اصل وجود دین واحد و مشترك همراه با اصول لایتنبری و مدون و اجباری برای همه در سرزمینهای مسیحیان و مسلمانان مورد قبول و شناسایی واقع شد.

خلیفه مأمون تعلیمات معتزله را همچون مذهب دولتی بدان سبب پذیرفت که مدون‌ترین و منظم‌ترین مکتب الهیات بوده و از دیگر مذاهب دقیق‌تر بوده و با روح اندیشه‌های فلسفی که در قلمرو خلافت انتشار یافته بوده سازگارتر به نظر می‌رسیده. فقیهان مذاهب سنی بالکل در امر گردآوردن احادیث و بحث و دعوی بر سر مسائل ناچیز شرعی مستغرق شده بودند، و عقاید بدوی و کهنه‌ایشان مطالب و نیازمندیهای فرهنگی قشرعالی و تحصیلکرده فئودال و شهریان سرزمینهای خلافت را راضی نمی‌کرد، و حال آنکه تعلیمات معتزله این حواج را برآورده می‌ساخت. صرف نظر از این مراتب، تعلیمات معتزله درباره آزادی اراده و مسئولیت آدمیان در مورد اعمالشان، در آن دوران که نهضت‌های خلق شدت گرفته ارکان خلافت را متزلزل کرده بود، اهمیت سیاسی تازه‌ای کسب کرد؛ شرکت کنندگان در قیامها دیگر نمی‌توانستند گفت که اقدام ایشان را خداوند از پیش مقدر و مصدق ساخته و به اراده خودشان نیست.

مأمون تعلیمات معتزله را برحقیقت از دیگر مذاهب دانسته، ایشان را در تحت حمایت دولت قرار داد و به مردم توصیه کرد که اصول معتزله را بالتمام و بالااقل «اصل توحید» را که حاوی روحانیت مطلق خداوند و غیر قدیم بودن و مخلوقیت قرآن است بپذیرند. اصل لایتنبری اخیرالذکر اهمیت ویژه‌ای داشته زیرا معتزله قبول قدیم بودن و غیر مخلوقیت قرآن را به معنی پذیرش پنهانی خدای دوم تلقی می‌کردند و به عبارت دیگر شرك می‌دانستند و شرك گناه وحشت‌انگیزی بود.

فرمان مربوط در سال ۲۱۲ هـ (۸۲۷ م) صادر شد. در سال ۲۱۸ هـ. فرمان تازه‌ای صادر شد که همه قاضیان و علماء و فقیهان از لحاظ معتقدات دینی مورد امتحان واقع شوند. و هر کس از قبول اصول معتزله امتناع ورزد محکوم به تبعید شود. اداره ویژه‌ای به نام «محنه» که گونه‌ای

از انکیزیسیون یا محکمه نفتیش عقاید بوده تأسیس شد^۱. وعده کثیری برای بازجویی به آن اداره احضار شدند و از آن جمله بود امام احمد بن حنبل مؤسس مذهب حنبلیه. وی و پیروانش را به ناحیه مرزی کیلیکیه تبعید کردند.

مذهب معتزله در عهد جانشینان مأمون - یعنی معتصم (که از ۲۱۸ تا ۲۲۸ هـ. حکومت کرد) مذهب رسمی دولتی باقی ماند. در مورد تألیفاتی که برضد معتزله بوده سانسور برقرار شد. قتیهان و کارمندیانی که اصل لایتغیر مخلوقیت قرآن را قبول نداشتند از کار برکنار و مجازات می شدند. در سال ۲۱۹ هـ. ابن حنبل مجدداً برای بازجویی احضار شد و به مجازات تازیانه محکوم گردید. سرانجام کار به جایی رسید که در سال ۲۳۱ هـ، هنگام مبادله اسیران میان خلیفه و دولت بیزانس کارمندان خلافت از همه اسیران مسلمانی که از بیزانس بازگشته بودند بازجویی به عمل آوردند و همه کسانی را که به مخلوقیت قرآن اذعان می کردند و اقرار می نمودند که خداوند در زندگی آنجهانی نیز نادیدنی است (یا به عبارت دیگر منکر تشبیه شدند) پذیرفتند، و هر کس که این اصول لایتغیر معتزله را قبول نکرد به خاک بیزانس بازگردانده شد^۲.

به رغم این اقدامات جابرانه و اعمال فشار، تعلیمات معتزله فقط مورد قبول قشر عالی و تحصیل کرده فئودال و شهریان واقع شد. و تعبیرات عقلایی معتزله در میان قشرهای وسیع مسلمانان نارضایی شدیدی برانگیخت. قتیهان مذاهب برضد آن برخاستند. خلیفه متوکل (از ۲۳۳ تا ۲۴۷ هـ. حکومت کرد) با در نظر گرفتن مخالفت ایشان جانب مذاهب سنی را گرفت. وی نخست هرگونه بحث و دعوی را بر سر متون قرآن منع کرد (۲۳۶ هـ) و زان پس (۲۳۷ هـ) اصل مخلوقیت قرآن را به منزله ارتداد اعلام نمود، و احمد بن ابی داود قاضی القضاات را که از معتزله بود معزول کرد. و مذهب سنی باری دیگر مذهب رسمی گردید.

با این وصف متوکل و جانشینان وی اصل تعقیب و ایداء مرتدان را که مقبول معتزله بوده حفظ کردند. فقط مفهوم ارتداد تغییر یافت و این بار خود معتزله مرتد شناخته شدند. خوارج و شیعیان نیز مورد تعقیب قرار گرفتند. بنای مرقد امام حسین (ع)، امام سوم شیعیان، در کربلا منهدم شد. فلسفه استنتاجات عقلی (راسیونالیزم) نیز مورد تعقیب قرار گرفت. «زندیقان» - یعنی خرمدینان و مانویان و بیدینان (دهریان) - مورد فشار و زجر و آزار واقع شدند.

حتی نمایندگان و افراد ادیانی که فقه اسلامی مدارا با ایشان را لازم می دانند - یعنی مسیحیان و یهودیان - گرفتار تزییقات سخت شده بودند: از خدمت در دستگاه دولت ممنوع بودند، حق سوار شدن بر اسب نداشتند، مجبور بودند علامات مشخصه ای (وصله) بر لباس داشته

۱- محنة، کلمه ای است عربی به معنی «آزمایش (ایمان)» از فعل «محن» به معنی «آزمودن» این کلمه از لحاظ معنی نیز به کلمه «انکیزیسیون» (به لاتینی inquisito) که معنی لنوی آن «تحقیق» است نزدیک است.

۲- شرح آن در طبری: سری ۳ ص ۱۲۵۱ - ۱۲۵۲.

باشند و بر سردر خانه‌هایشان تصویر ابلیس را بکشند و امثال آن، بدین طریق اسلام رسمی به طور روزافزونی شیوه ملارا را در برابر ادیان دیگر به تدریج تقلیل داد و محدود کرد. ولی سنیان بیش از همه به تعقیب و زجر کسانی که «مرتد» می‌خواندند (که معتقدات اینان برای نهضت‌های خلق به منزله پرچمی بوده) یعنی خوارج و شیعیان و خرمدینان پرداختند. از آن جایی که معتزله نماینده قشر عالی و تحصیلکرده طبقات حاکمه بوده‌اند، همواره از توده‌های مردم کناره می‌گرفتند و به صورت محفل‌های محدود و مسدود باقی می‌ماندند، و بدین سبب تعقیب ایشان چندان شدید و بیرحمانه و یا دایم و مستمر نبوده. گاه اعمال فشار مانند آتشی که شعله کشد تیزتر می‌شده - مثلاً در ایران در عهد سلطان محمود غزنوی (از ۳۸۸ تا ۴۲۱ حکومت کرد) و نخستین سلطان سلجوقی طغرل بیک (از ۴۳۰ تا ۴۵۵) - و بعد فرو می‌کشیده.

بدین سبب در قرن چهارم هجری، مکاتب معتزله نه تنها کماکان در بصره (در رأس آن جبائی متوفی به سال ۳۰۴ هـ و پس از او فرزندش ابوحمید عبدالسلام متوفی به سال ۳۲۱ هـ بوده‌اند) و بغداد وجود داشته، بلکه تعلیمات ایشان به سوی مشرق یعنی ایران و آسیای میانه نیز بسط و انتشار می‌یافته. مشهورترین عالم معتزله مکتب بصره در قرن چهارم هجری، به نام قاضی عبدالجبار در سال ۳۶۱ هـ. بهری نقل مکان کرد و مکتب معتزله را در آن شهر تأسیس نمود. در قرن چهارم هجری، مکاتب معتزله در قریسین (کرمانشاهان) و اصفهان و نیشابور و برخی بلاد دیگر خراسان و گرگان و نسف (نخشب) و خوارزم نیز وجود داشته. در قرن‌های پنجم و ششم هجری، مکاتب معتزله ایران کماکان برپا بودند. زمخشری خوارزمی آخرین عالم بزرگ معتزلی بوده^۱. مکتب معتزله مدتها پس از مرگ زمخشری نیز در خوارزم وجود داشته. جماعت‌های معتزله در ایران و خوارزم به‌نگام هجوم ویران‌کننده مغولان سخت زیان دیدند و سرانجام در طی قرن‌های هفتم و هشتم هجری، بالکل نابود و محو شدند. ضمناً باید گفته شود که حمدالله مستوفی قزوینی در جغرافیای ایران (نزهة القلوب^۲) در حدود ۵۷۴۱ هـ. از معتزله همدان یاد می‌کند.

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

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

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

ز نام و نشان و گمان برترست
نگارنده برشده گوهرست
به‌بینندگان آفریننده را
نبینی مرنجان تو (یا «دو») بیننده را^۱.



«کلام» یا اسکولاستیک اسلامی از قرن چهارم تا هشتم هجری. تقدیمی اولیاءالله در اسلام

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

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

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

از «کلم» که یکی از معانی آن «سخن گفتن» است، مقایسه شود با کلمه یونانی «لوگوس» *λόγος* به معنی «سخن، اندیشه، تعلیمات» [۱۹۴] اصطلاحی بوده که برای تعریف الهیات جدید: اسکولاستیک اهل سنت، به کار رفته. پیشتر اصطلاح «فقه» علم حقوق و الهیات هر دو را در بر می گرفته (چنانکه گفتیم «الهیاتی» که تکامل نیافته و مدون نگشته بوده). خط فاصل روشنی میان حقوق و الهیات وجود نداشته و اصطلاح «فقه» در مورد حقوق و اصطلاح «کلام» در مورد الهیات اطلاق می شده. اکنون دیگر اصطلاح «فقه» در مورد حقوق و اصطلاح «کلام» در مورد الهیات به معنی اخص استعمال می شده. و قانوندان و مجتهد علم حقوق اسلامی را «فقیه» می نامیدند کسی را که به اصل لایتغیر دینی (دگماتیک) و الهیات می پرداخته «متکلم» می خواندند (که معنی لغوی آن «سخن گوینده، صحبت کننده» و معنی اصطلاحی آن «عالم الهیات» است). خط فاصلی میان الهیات و حقوق تعیین شد، ولی این تقسیم در اسلام هرگز صورت قطعی به خود نگرفت.

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

اشعری برخلاف فقیهان پیشین، در مقام دفاع از مذهب سنی، نه تنها به قرآن و احادیث استناد می نمود، بلکه به استنتاجات منطقی نیز توسل می جست. وی با اینکه سنگر مذهب سنی را ترک نگفته بود، برعکس فقیهان سابق، در مباحثه با معتزله از اسالیب خود ایشان استفاده می کرد و دلایلی را که از منطق و فلسفه اخذ کرده بود پیش می کشید. ولی این دلایل در استدلال او مقام اصلی را اشغال نمی کردند و به هیچ وجه به صورت کوششی برای آشتی دادن نظرهای معتزله و اهل سنت نبوده، بلکه فقط تشبیه به شمار می رفت برای استفاده از اسلوب استدلال معتزله به منظور تیرته و تأیید مذهب سنی. اصول اشعری بر روی هم سخن محافظه کارانه است و هیچ گونه سازشی را با معتقدات و اصول معتزله جایز نمی شمارد. اشعری آگاهانه می کوشید تا حتی المقدور

۱- در باره اشعری و اشعریان رجوع شود به:

D. B. Macdonald. Development of Muslim theology ص ۱۹۲ - ۱۸۶، ۲۱۳ و
W. Spitta. "Zur Geschichte Abu- l- Hasan's al- Ash 'ari; M. A.
Mehren. Exposé de la réforme de l' Islamisme commencée par el - Ash 'ari.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

یکی از علمای حنفی، به نام ابو منصور محمد بن محمود الماتریدی، ملقب به متکلم السمرقندی، که درباره تاریخ زندگی وی تقریباً چیزی معلوم نیست (متولد در قریه ماترید نزدیک سمرقند^۳ و متوفی به سال ۴۳۳ هـ) همزمان با اشعری، ولی به طور مستقل، اصول کلام خویش را بدون و

۱- رجوع شود به: R. Strothmann. Tashbih. در آن کتاب به منابع و مآخذ نیز اشاره شده است.
 ۲- از آن جمله تعلیمات اشعری، اصول و معتقدات رسمی بهشت المورادیه در مغرب و آسیایا در قرن پنجم هجری بوده.
 ۳- سال تولد وی معلوم نیست.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

را استماع می‌کردند. وضع ظاهر او درخشان بود ولی در باطن خویشتن را بدبخت می‌دانست. به این معنی که چون کاملاً شکاک شده بوده (بعدها خود به این نکته اعتراف کرده) و ایمان به اسلام و خدا را ازدست داده بوده نمی‌توانسته جهان بینی مثبتی برای خود ایجاد کند و در واقع با خویشتن در ناسازگاری بوده. غزالی با سعی تمام فلسفه‌های گوناگونی را مطالعه می‌کرد و هیچ‌یک از آنها رضای خاطر آشفته او را فراهم نمی‌نمود و حتی در امکان شناخت حقیقت موضوعیه یا ابژکتیف از روی فلسفه شك داشت. وی این نظرها و عقاید خویش را پنهان می‌داشت و کماکان فقه شافعی را تدریس می‌کرد و رسایلی علیه تعلیمون (قرمطیان) و اسماعیلیان و غیره منتشر می‌کرد. به‌دیگر سخن، به‌ناچار دورویی پیشه ساخته بود و در زیر نقاب دفاع از مذهب سنی سخن می‌گفت.

وی از مبارزهٔ درونی و نارضایی اخلاقی از کارهای خویش در رنج بود. او تجسّسات فکری و سیر تکامل جهان بینی خویش را با چیره‌دستی عظیمی که در روانشناسی نشان داده در رسالهٔ «المتقدمین الضلال» (نجات دهنده از گمگشتگی) به‌رشته تحریر در آورده است. پس از چهار سال (از ۴۸۴ تا ۴۸۸ هـ) مطالعه و جستجو برای کشف حقیقت به‌یاری فلسفه‌های گوناگون، چون رضایت خاطرش از آگنوستی سیزم^۲ - که ماحصل فلسفهٔ عقلایی (راسیونالیستی) وی بوده - حاصل نگشت و نتوانست بر شك فلسفی خویش غالب آید سرانجام به این نتیجه رسید که حقیقت موضوعیه (ابژکتیف) را بر مبنای استنتاج عقلی نمی‌توان شناخت. این استنتاج بدبینانه وی را برانگیخت تا برای شناخت حقیقت از طریق احساس باطنی و اشراق و الهام رود و در این راه بکوشد. وی باری دیگر به مطالعهٔ صوفیگری پرداخت و حال آنکه در عهد جوانی از این طریقت روی برگردانده بود - ولی اکنون نجات و فلاح خویش را در آن می‌دید. به‌گفتهٔ غزالی در فاصلهٔ ماههای رجب و ذوالقعدة سال ۴۸۸ هـ وی بحران درونی شدیدی را گذرانید. روحیات عرفانی و صوفیگری که به‌نظر می‌رسید ترکشان گفته بود (ولی ظاهراً) و در واقع در نهاد وی خفته بودند، و به‌ویژه ترس از عذاب جهنم که انتظار کفار و بی‌ایمانان است و از کودکی به‌وی تلقین شده بود، با نیروی تازه‌ای وجودش را فرا گرفت. صوفیگری ایمان دینی را به‌وی بازگرداند. و او «شکست نفس» را تحمل کرد و احساس کرد که باید زندگی خویش را بالکل تغییر دهد.

وی کرسی مدرسهٔ نظامیه را به‌مجدالدین احمد غزالی برادر خویش سپرد و از مسوق و مقام محترم و ثروت امتناع ورزید و پنهان از خویشان و دوستان بغداد را در کسوت درویشان

۱- دربارهٔ ایشان به‌فصل یازدهم این کتاب رجوع شود. ۲- آگنوستی سیزم : نفی امکان شناخت کاینات و انضباط و انتظام آن. - م

ترك گفت. غزالی یازده سال به سیاحت پرداخت و در ققراردی و اختیاری و ریاضت و سیر انفس و آفاق وسیله‌ای برای آرامش روحی و استواری جهان بینی جدید خویش می‌جست. وی به مکه و بیت المقدس و دمشق و اسکندریه و دیگر جاها سفر کرد و دو سال در کوه‌های مجاور بیت المقدس عزلت گزید. زندگی زاهدانه‌ای داشت و در آن سالها بزرگترین تألیفات خویش را نوشت. غزالی در سال ۴۹۹ هـ. فعالیت را از سر گرفت و در دمشق و بغداد به تبلیغ پرداخت و به دعوت فخر الملک وزیر، فرزند نظام الملک، در مدرسه نظامیه^۱ نیشابور درس گفتن آغاز کرد. ولی چیزی نگذشت که تدریس را ترك گفته با چندتن از شاگردان در خانقاهی که در زادگاه خویش - طوس - بنا کرده بود عزلت گزید و در ماه جمادی الاولی سال ۵۰۵ هـ. در آنجا درگذشت.

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

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

۱- این مدرسه را هم نظام الملک تأسیس کرده بود. ۲- پیر آبلار - عالم الهیات و فیلسوف اسکولاستیک فرانسوی - متولد در نزدیکی نانت. عشقش به «الویر» و بدبختی‌هایش مشهور است. (۱۰۷۲-۱۱۴۲ م) - ۳- زاهد و عارف مشهور که گرایش به وحدت وجود داشته و مبلغ فقر اختیاری بوده. مؤسس فرقه راهبان فرسبکن کاتولیک یا «برادران سنیر» و از مردم ایتالیا بوده (۱۱۸۲-۱۲۲۶ م) - ۴.

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

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

تألیف عمده غزالی در مباحث الهیات و تصوف تحت عنوان «احیاء علوم الدین» (۱۹۶) در واقع بیان کامل اصول وی است.^۳ این کتاب به دو بخش تقسیم شده که هر بخش شامل دو «ربع» است و هر «ربع» مرکب از ۱۰ کتاب. بعضی از قسمتهای این تألیف عظیم به زبانهای اروپایی ترجمه شده. به رغم آنکه اثر مذکور از لحاظ سبک انشا و ترکیب و تنظیم مطالب و شیوه‌های ادبی و دلایل منطقی بارسالات مبتذل فقیهان و متکلمان پیشین و «کوره راههای کوبیده علمای از خود راضی» (سخنان ای. گو لدسیهر) تفاوت فاحش دارد، معیناً اندک اندک تقریباً همه علمای معتبر سنی آن را بهترین تألیف در الهیات شناختند. يك خلاصه عامه فهم این تألیف (برخلاف تقریباً همه آثار دیگر غزالی) به زبان فارسی تحت عنوان «کیمیای سعادت» وجود دارد.^۴

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

۱- رجوع شود به: ص ۴۲۶-۴۲۱ T. I «Geschichte der arabischen Literatur» C. Brockelmann.
 ۲- معنی لنوی آن «زننده کننده دین» است. ۳- چاپ کامل این اثر در قاهره، ۱۲۸۹ هـ = ۱۸۷۲ م در چهار مجلد به عمل آمده. ۴- یا به دیگر سخن «کیمیای خوشبختی» ۵- یا «انوار عرفانی» این عنوان از روی قرآن است، سوره ۲۴، آیه ۳۵- که استعاره «النور» برای خداوند به کار برده شده: (کمشکوة) مانند چراغدانی نور افشان. ۶- این رساله را آدراهام پارخاسدان به زبان عبری ترجمه کرده و این ترجمه در اروپای غربی منتشر شده. ۷- ترجمه آلمانی از Widersprüche der philosophen (T. J. de Boer: Destructio philosophorum؛ لاتینی: تهافت الفلاسفه)؛ دیگر ترجمه‌های تهافت الفلاسفه (لاتینی: M. Asin Palacios. Sens du mot «tehafot» dans les oeuvres d'al Ghazali et d Averroes) در ۱۵۰۶ م در وینز به چاپ رسید. ۸- در قرون وسطی ترجمه لاتینی گودیسالوی در ۱۵۰۶ م در وینز به چاپ رسید. ۹- يك ترجمه فرانسوا از باربیه دمنینار وجود دارد (JA, 7 ser, T.IX)

مدح آمیز مؤلف است.

غزالی در تألیفات خویش کوشیده است تا خویشتن را نو آور معرفی نکند و فقط احیاء کنندۀ تعلیمات صدر اسلام - تعلیماتی که علماء و روحانیان بدفهمیده یا تحریف کرده بودند - بشناساند. ولی در واقع وی نیز مانند «پدران کلیسای مسیحی» مطالب فراوان از فیلسوفان و فلسفه‌هایی که افکار ایشان را در می‌کرده، به‌وام گرفته است. د. یورا می‌گوید: «در تعلیمات او درباره آفریدگار و عالم و نفس آدمی مطالب فراوان وجود دارد که با تعلیم صدر اسلام بیگانه است و بخشی از آن مطالب از طریق مسیحیت و یهودیت و بخشی نیز از طریق دوران متأخر اسلامی از حکمت بت پرستان مأخوذ بوده»^۱.

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

تا قرن پنجم هجری، تصوف در اسلام همچون جریان علیحده دینی، برون از مذاهب وجود داشته و فقیهان و متکلمان پیشین آن را قبول نداشتند و مورد ملامت قرار می‌دادند و یا نادیده اش می‌انگاشتند. ولی غزالی تصوف میان‌رو را با الهیات آشتی داد و وارد دایره جهان بینی اسلامی (سنی) نمود. درباره صوفیگری خاص غزالی در فصل مربوط به تصوف سخن خواهیم گفت^۲. و اکنون به فلسفه و الهیات غزالی اشاره می‌کنیم.

چنانکه گفته شد یکی از هدفهای اصلی و عمده غزالی همانا مبارزه با جریانهای فلسفی زمان بوده. وی نخستین متکلم اسلامی بود که به مطالعه اساسی فلسفه پرداخت. غزالی فیلسوفان را به «دهریون»^۳ (مادیون) و «طبیعیون» (مترادف کلمه یونانی *φυσικοί*) و معتقدان به ماوراء

۱- رجوع شود به: ص ۱۳۶ T. J. de Boer. Geschichte der philosophie im Islam
 ۲- مبنی فلسفه باستانی. ۳- رجوع شود به فصل ۱۲ کتاب. ۴- این دایره از قرآن اخذ شده. سوره
 ۲۵، آیه ۲۴ به سنمه آخر فصل دوم رجوع شود.

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

فلسوفانی که غزالی به عنوان «طبیعیون» می‌خواند پیروان فلسفه طبیعی التقاطی بودند که به فیثاغورثیه می‌رسیده و با مطالبی مأخوذ از دیگر فلسفه‌ها آمیخته شده بوده^۱. اینان آفریدگار را علت نخستین آفرینش کاینات می‌دانند، ولی معتقدند که عمل آفریدگار در کاینات به همین جسا پایان می‌یابد و عالم کاینات زان پس طبق قوانین طبیعی اداره می‌شود. آدهی گونه‌ای از آلت پیچ در پیچ و اجد حرکت است و تفکر او بخشی از فعالیت وی را تشکیل می‌دهد و با مرگ پایان می‌پذیرد. این فیلسوفان لایزالی روح (نفس) و زندگی آن جهانی را منکر بودند. انجمن مشهور اخوان صفا (عربی. معنی لغوی آن «برادران پاکی» یا «برادران راستکاری» است و گاه «دوستان وفادار» یا «برادران وفادار» ترجمه می‌شود) در قرن چهارم ه. که به قمرمطیان نزدیک بوده به فلسفه طبیعیون بستگی داشته است^۲ [۱۹۷].

فلاسفة ما بعد طبیعی یا «الهیون» پیروان جریان فلسفی ارسطوییان بودند، که در آن دوران تفوق داشته و با فلسفه نوافلاطونی، دست‌کاری شده و با روح عقلی (راسیونالیستی) آمیخته شده بوده^۳.

کندی (قرن سوم هجری) و فارابی (در حدود ۲۵۷ تا ۳۳۹ ه.) و ابن سینا (۳۷۰ تا ۴۲۹ ه.) و ابن هیثم (۳۵۵ تا ۴۲۷ ه.)^۴ از پیروان این فلسفه بودند. در گفته‌های ایشان مطالبی

۱- از آن جمله به مطالبی از توجیحات عقلی (راسیونالیستی) نوافلاطونی آمیخته بوده ۲- رجوع شود به T. J. de Boer, Geschichte der philosophie im Islam ص ۸۹-۵۲، رساله این انجمن از ۱۳۴۷ ه. ق (۱۹۲۸ م) در چهار مجلد در قاهره چاپ و منتشر شده (در باره قمرمطیان به فصل یازدهم رجوع شود) ۳- از آن جمله فارابی و دیگر نمایندگان این مکتب «الهیات ارسطو» (در ترجمه عربی «آنولوژیای ارسطو-طالیس») را در واقع از تألیفات ارسطو می‌دانند و حال آنکه این تألیف مجهولی است که از محفل نوافلاطونیان بیرون آمده و بر «اتناد» یا مقالات نه‌گانه فلوطین (قرن سوم م) مؤسس فلسفه نوافلاطونی مبتنی است [۱۹۸] ۴- اروپاییان قرون وسطی او را آریسنا می‌نامیدند (avicenna-ی لاتینی مأخوذ از Aven Sina-ی عبری) ۵- در باره این جریان فلسفی رجوع شود به: T. J. de Boer, Geschichte der philosophie im Islam ۹۵-۱۳۷ ص

از فلسفه مادیت دیده می‌شود [۱۹۹]. غزالی مکتب اخیرالذکر را، خطرناکترین رقیب مذاهب اسلامی [سنی] می‌دانسته. و بیشتر با ایشان بحث و مناقشه می‌کرده، گرچه همه نوشته‌های ایشان را یکجا رد نمی‌نموده و از ایشان به احترام یاد می‌کرده. غزالی علوم دقیقه را هم جزئی از فلسفه می‌دانسته و شش «علم فلسفی» برمی‌شمرده، به شرح زیر: ریاضیات (به انضمام هیت و نجوم)، فیزیک (به انضمام طب و شیمی و حیوان‌شناسی و گیاه‌شناسی) منطق، اقتصاد، مابعدالطبیعه و اخلاق. غزالی ارزش معلومات علمی و به‌ویژه ریاضیات و منطق و فیزیک را قبول داشته و معتقد بوده که این علوم ضرورت دارند و نسبت به الهیات بیطرف هستند، ولی در فلسفه مابعدالطبیعه (یعنی در واقع در فلسفه مبتنی بر استنتاجات عقلی - غیر تجربی) مطالبی وجود دارد که مخالف الهیات اسلامی است و «بددینی» و «ارتداد» است.

غزالی ضمن مخالفت با تعلیمات فلاسفه ارسطویی در باره ابدیت و قدمت عالم نوشته که چون فلاسفه مزبور عالم را در مکان محدود و در عین حال ابدی و قدیم می‌دانند تضادی در گفته ایشان وجود دارد، زیرا که: هر کس زمان را لایتناهی بداند باید مکان را هم بی‌انتهای شمارد. سپس غزالی چنین می‌گوید: ولی مکان و زمان ماحصل نسبت متقابل تصوراتی است که آفریدگار در ما آفریده. لایتناهی از آفریدگار ناشی می‌شود - آفریدگاری که علیت و عمل در وجودش جمع شده. فلاسفه روشن بین (نوافلاطونیان و ارسطوییان) علیت را با اعمال آفریدگار و نفس و طبیعت و پیشامد توجیه می‌کردند و عمل آفریدگار را به فعل نخستین محدود می‌نمودند - فعلی که موجد آغاز عالم بوده. از لحاظ غزالی اراده آفریدگار، اصل است و پایه تفکرات وی درباره رابطه میان آفریدگار و عالم بر آن اصل قرار دارد. به گفته غزالی نیروی تأثیر اراده خداوند آفریدگار نمی‌تواند به حدود مکان و زمان محدود باشد، ولی آفریدگار خود می‌تواند عمل آفرینش خویش را در زمان و مکان محدود کند. فقط آفریدگار لایتناهی و ابدی است، اما عالم متناهی و غیر ابدی است.

غزالی تعلیمات نوافلاطونیان را که مورد قبول ارسطوییان آن دوران و از آن جمله ابن‌سینا نیز بوده (و غلات صوفیه نیز آن را به صورت عرفانی اخذ کردند) یعنی «صدور» عالم از آفریدگار را رد می‌کند («صدور» اصطلاح عربی کلمه لاتینی *emanatio* یا «فیضان» است). طبق این تعالیم، عالم کاینات از وجود آفریدگار صادر گردیده، ولی نه در نتیجه اراده خلاقیت آزاد خداوند. «صدور» یا «فیضان» عالم از آفریدگار فعلی بوده که ضرورت طبیعی داشته و نتیجه اشباع و انباشتگی منبع اولیه شمرده می‌شده. مرحله‌های بعدی صدور یا فیضان همانا عقل کل، دنیای اندیشه‌ها (یا تصاویر همه اشیاء در اندیشه) و نفس کل، ارواح فرد فرد آدمیان، ماده اولیه و دنیای مادی بوده است. بدین طریق طبق اصل «صدور» یا «فیضان»، آفریدگار و عالم و آدمی فقط حلقه‌هایی هستند در جریان کلی آفرینش که قانون طبیعی و

تاریخی آنها را به یکدیگر مربوط می‌سازد. بسط و تکامل منطقی این اصل به وحدت وجود منجر می‌شده - یعنی به قبول وحدت آفریدگار و عالم («وحدت وجود» ترجمه یونانی «پان تئیزم» است. مرکب از کلمه یونانی *παν* - به معنی «همه» و *θεος* به معنی «خدا»، که کلمه به کلمه «همه خدا» معنی می‌دهد). وحدت وجود می‌توانست به دو صورت درک و توجیه شود: یکی به صورت عرفانی (که نوافلاطونیان و غلات صوفیه آن را چنین درک کردند: «سراسر عالم تجلی نیروی واحد خداوندی است. عالم بالطبع خدایی است و در وجود خداوندزنده است») دیگر به صورت عقلایی و در واقع آنچه آنکه... آگاهانه و بی‌آگاهانه درک می‌کنند. (ارسطو بیان و نوافلاطونیان گراینده به سوی استنتاجات عقلایی، اصل صدور و یا فیضان را چنین درک می‌کنند: «آفریدگار همان عالم کاینات است با همه مناطق آن. بنا بر این آفریدگار جز طبیعت و نظم آن نیست. برون از عالم و طبیعت خدایی وجود ندارد [۴۰۰]. غزالی هر دو صورت وحدت وجود را رد می‌کند و می‌گوید که عالم نتیجه صدور یا فیضان نبوده بلکه ثمره اراده آگاهانه و خلاقه آفریدگار است - آفریدگاری که عملش علی‌الاتصال پس از خلقت عالم نیز دوام دارد.

اصل صدور یا فیضان منتهی و منجر به نفی مشیت الهی و رد عمل آگاهانه و عمل از روی قصد آفریدگار می‌گشته. به گفته غزالی مشیت و اراده و علم، صفات ابدی حضرت باری تعالی هستند، و نه تنها چنانکه ابن سینا می‌اندیشیده در پدیده‌های کلی تجلی می‌کنند بلکه در موارد خصوصی و فردی نیز ظاهر می‌شوند. اراده و علم آفریدگار همه پدیده‌ها را جزء به جزء و فرد به فرد در بر می‌گیرد و در عین حال وحدت ماهوی خویش را از دست نمی‌دهد.

به نظر غزالی آفریدگار - خدای آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد - موجودی است زنده، روحی است پاک و واجد آگاهی و شعور شخصی و آزادی اراده و عمل. غزالی در عین حال نظر «تشبیه» را که خاص ایمان ساده لوحانه بوده و همچنین نظر «تعطیل» را که از آن معتزله بوده - خدا را واحدی نامشخص و فاقد صفات می‌شمارد - رد می‌کند. به گفته غزالی خداوند دارای صفات بسیار است و لسی بسیاری صفات مانع از وحدت جوهر او نمی‌گردد. وی معتقد است که صفات تشبیهی خداوند که در قرآن ذکر شده (داشتن دست و چشمان و غیره) باید به معنی دیگری، به معنی عالی و صرفاً روحانی تعبیر شود. به گفته غزالی اراده و آگاهی و هوش و علم بر همه چیز، و توانایی مطلق و حضور در همه جا (بیرون از مکانیت) وابدیت و نیکی و محبت از صفات خداوند است. و آفریدگار که در همه جا حاضر است به مخلوقات خویش نزدیکتر از آن است که آنسان تصور کنند، نزدیکتر از «جبل الورد» [رک گردن] ایشان بدانان است.^۱ اینکه غزالی نظر صوفیان را در امکان وصل بلا فصل و شخصی آدمی با

۱- قرآن سوره ۵۰، آیه ۱۶ «ومن اقرب الیه من جبل الورد».

آفریدگار «از طریق شهود» مورد قبول قرار داده براین اصل مبتنی است. تعالیم غزالی درباره آفریدگار را بطه نزدیک با نظر وی در مورد نفس دارد. غزالی می گوید که نفس آدمی ماهیه با دیگر مخلوقات و عالم محسوسات فرق دارد. وی با اتکاء به قرآن^۱ و احادیث و روایاتی (که در نزد یهود و مسیحیان و مسلمانان مشترک است) دایر بر اینکه «خداوند آدمی را به صورت و شبیه خویش آفریده»، می گوید اگر پنداریم که خداوند به ظاهر و بسا صورت، مانند شکل ظاهر آدمی است، فکری لغو و بی معنی خواهد بود. بدین سبب مشابهت را در این مورد باید به معنی مشابهت با طبیعت روحانی آدمی تلقی کرد. غزالی می گوید که نفس آدمی جوهری است روحانی و محتوی انعکاسی از درخشندگی جوهر الهی. برای روح یا نفس نمی توان ابعاد و یا مکانی فرض کرد، نه درون جسم است و نه برون از جسم، و به عبارت دیگر بیرون از مکان است. نفس یا روح به عالم روحانی تعلق دارد نه عالم محسوسات - یعنی نه به عالم مادیات. ضمناً غزالی برخلاف نوافلاطونیان خالص و غلات صوفی وحدت وجودی، معتقد است که طبیعت نفس یا روح آدمی با طبیعت روح الهی یکی نیست. طبیعت روح، الهی نیست بلکه شبه الهی است، و در واقع از لحاظ کیفیات و افعال خویش با روح الهی مشابهت دارد. بدین سبب نفس یا روح قادر به شناخت خویش و شناخت آفریدگار است: «آن کس که نفس خود را بشناسد، خداوند خویش را خواهد شناخت (حدیث).

بنا به گفته غزالی همچنانکه نخستین تجلی ذات الهی در عالم کاینات اندیشه نبوده بلکه اراده بوده است («کن» - فعل خلقت) در نفس آدمی نیز اراده نخستین اولویت دارد زیرا شبه الهی است. عقیده غزالی را درباره شناخت خویش در این عبارت می توان بیان کرد: «من می خواهم پس من وجود دارم» (لاتین *Volo, ergo sum*)^۲. بنا بر این اگر آزادی اراده خاص خداوند است، خاص نفس یا روح آدمی نیز هست. بدین طریق غزالی می کوشد میان فکر آزادی اراده آدمی و اصل اقتدار مطلق خداوند آشتی برقرار سازد. نفس آدمی اصغر لایتناهی است در مقام قیاس با اکبر لایتناهی، عالم روحانی بالا. همچنانکه خداوند بر عالم حکم می کند، روح آدمی نیز حاکم بر جسم اوست. جسم آدمی تعلق به عالم محسوسات دارد و در مقام قیاس با اکبر لایتناهی عالم محسوسات اصغر لایتناهی است، و در همه اجزای خویش با اکبر لایتناهی مطابقت دارد. فقط ارواح آدمیان لایزال است نه تنهایشان.

غزالی اندیشه ایدآلیستی و گنوستیکی عده ای از فیلسوفان (از آن جمله نوافلاطونیان) و عارفان را در وجود سلسله مراتب عوالم می پذیرد، بدین معنی که بالای عالم محسوسات و

۱- سوره ۱۵، آیه ۲۹: «فأذا سویت و نفخت فیہ من درجی - آنکاه که من (خداوند) اود را (آدم را) راست کردم و از روح خویش دواو دمانیدم. همین» جملات کلمه به کلمه در قرآن سوره ۴۸، آیه ۷۲ - ۳ در این باره رجوع شود به: D. B. Macdonald. «Development of Muslim theology».

مادی، عالم روحانی (عالم عقول) و بالاتر از عالم اخیر، خداوند قرار دارد. ولسی غزالی با قبول این فکر کلی روابط متقابلۀ این عوالم را به گونه دیگری در نظر متصور می‌سازد. بنا به گفته اوسه عالم وجود دارد؛ عالم پایین، اشیاء محسوس، که به عربی «عالم الملك»^۱ نامیده می‌شود. دیگر عالم وسطی تصاویر عالیۀ اشیاء که به عربی «عالم الجبروت» گویند و مطابق است با عالم عقول و صور نوافلاطونیان. و دیگر عالم اعلی که به عربی «عالم الملكوت» گفته می‌شود.^۲ این عوالم با تعلیم اسلامی درباره هفت آسمان مطابقت ندارد. عوالم غزالی بیرون از مکان است. تفاوت اصلی میان آنها عبارت از این است که «عالم الملك» دائم در تغییر است، و در حال تکامل است. «عالم الملكوت» بر اثر «قضاء» یا «القدره الازلیه» یا خواست جاویدان و لایتغیر وجود دارد و بدین سبب تا ابد به يك حال باقی می‌ماند. «عالم الجبروت» بینابین عالم سفلی و علوی است. ارواح و یانفوس پاک و خالص آدمیان تعلق به «عالم الملكوت» دارد و از آن برون آمده و پس از مرگ بدن باز می‌گردند. ولی ارواح درطی زندگی این جهانی نیز می‌توانند با آن عالم علوی در رؤیا و «حال» یا جذبۀ عرفانی تماس حاصل کنند و ارواح پیامبران و اولیاء الله و عرفا چنین است.

گرچه به گفته غزالی طبیعت روح ماهیۀ شبه خدایی است ولی انعکاس روح الهی در همه ارواح یکسان نیست. و همچنانکه سلسله مراتب عوالم ثلاثه وجود دارد، سه نوع روح یا نفس آدمی نیز هست. آدمیانی وجود دارند که تأثیر عالم محسوسات در نهاد ایشان بر روحانیت ایشان نفوذ دارد. این کسان قادر به فعالیت روحانی مستقل نیستند و باید به قرآن و احادیث اکتفا و متابعت بزرگان دین (مجتهدان) کنند. برای این کسان تعلیمات عمومی دینی اجباری است، حکم نان روزانه را دارد، زیرا که قادر نیستند معنی باطنی کلام الله را دریابند. فلسفه برای ایشان به منزله زهر است. غزالی می‌گوید که نباید همه اسرار عالیۀ دین و رازهای باطنی را برای ارواح پست گشود. این اندیشه در رسالۀ غزالی تحت عنوان «المضنون به علی غیر اهل» (به ماقبل رجوع شود) شرح و بسط یافته است.

بنا به گفته غزالی مطالعه الهیات (کلام) «فرض العین» همه مؤمنان نیست و فقط برای کسانی که استعداد چنین مطالعه‌ای را دارند اجباری است (به دیگر سخن «فرض الکفایه» است.^۳) اشخاص اخیر الذکر، نفوس کنجکاوی هستند که می‌کوشند آنچه را بیرون از دسترس عوام است کسب کنند. می‌خواهند ایمان خویش را تا به درجۀ علم و ایقان ارتقا دهند و ضمن این کوشش

۱- یعنی آنچه که آدمی می‌تواند به باری حواس خویش به دست آورد. ۲- اصطلاح «عالم الجبروت» را فیلسوفان نوافلاطونی و پاره‌ای از سوفیان نیز به کار می‌برند، ولی اندکی به معنی دیگر - یعنی گناه به معنی «عالم اعلی» و در مقام قیاس با «عالم الملكوت». کلمه «جبروت» مطابق Gaburah عبری است که به معنی «قدرت» است. ۳- در معنی کلمات «فرض العین» و «فرض الکفایه» به آخر فصل پنجم رجوع شود.

ممکن است با خطری روبه‌رو شوند و دچار شك و تردید گردند و بددینی و ارتداد و بایی ایمانی گریبانگیر ایشان شود، به‌ویژه اگر تحت تأثیر فیلسوفان واقع شوند. بدین سبب غزالی عقیده دارد که برای این‌گونه کسان اصول لایتغیر شریعت، و مباحثه و مخالفت با فلسفه با استفاده از سلاح الهیات بهترین داروهاست.

ارواح عالیة انسانی، بنا به گفته غزالی، همانا کسانى هستند که می‌توانند به «حقیقت عالیة» (خداوند) و واقعیت الهی، به‌یاری فروغ درونی و حال، واصل گردند. اینها ارواح پیامبران و اولیاء الله و عارفان هستند (به عربی «عارفون» که جمع «عارف» است که خود به معنی «کسی است که (خدا را) شناخته» است).

تقسیمی که غزالی در مورد ارواح به سه قسمت قائل شده مبتنی است به استعداد آنها در زمینه فعالیت روحانی. با این وصف چنین تقسیمی یعنی قراردادن عوام الناس که فقط قادرند کورکورانه ایمان داشته باشند و باید از مجتهدان و علمای نافذالکلام اطاعت کنند، در مقابل عناصر واجد فعالیت عالیة روحانی، چنین تقسیمی که غزالی پیش می‌کشد ظاهراً انعکاسی است از سلسله مراتب سازمان پیشرفته جامعه فتووالی در قیافه و لافافه دین - جامعه‌ای که قشرهای پایین تابع و فرمانبردار آن به صورت زنده‌ای در مقابل طبقه عالیة حاکمه قرار گرفته بودند.

غزالی دائماً می‌کوشید تا اساس بی‌ریزی کرده خویش را با مذهب سنی منطبق سازد. وی اصل غیر مخلوق بودن و ابدیت قرآن را قبول دارد. به گفته غزالی قرآن و تورات (کتاب‌خمس) و انجیل و زبور (مزامیر داود) کتابی است واحد و الهی که از طریق وحی به پیامبران خداوند نازل شده و از ازل در جوهر آفریدگار وجود داشته. غزالی معتقد بود که اجسام به خاک سپرده شده مردگان در روز قیامت بر نمی‌خیزند، ولی روحها در روز معاد اکبر در جسمهای تازه‌ای که کاملاً با حالت باطنی آدمیان منطبق خواهد بود حلول می‌کنند. غزالی می‌گفت که عذاب آن جهانی در جهنم روحانی است و هم جسمانی. چنانکه غزالی خود خبر می‌دهد در زمان وی ترس از عذاب دوزخ در میان مردم بسیار رواج داشته. و عاظ بلیغ و سخنوران اسلامی در مقابل شنوندگان خویش مناظر وحشت‌انگیز عذاب جهنم را تصویر کرده، نفوس ترسو را مرعوب می‌ساختند. این‌گونه وعظها و تبلیغات موجب اشکریزی و غشوه و حمله‌های عصبی و گاه جنون وحشی مرگ می‌گشته. غزالی می‌اندیشیده که چنین هراسی دیگر جنبه نجات بخشی روح نخواهد داشت زیرا به یأس مطلق منجر می‌شود. به عقیده غزالی بیم از عذاب جهنم باید با امید به رحمت خداوند توأم باشد. وی می‌گوید بیم و امید دو جناح حیات روحانی هستند. این دو همانند لگام و رکاب است:

۱- رجوع شود به: D. B. Macdonald «Development of Muslim theology. Appendix» ص ۳۰۲-۳۰۳ (ترجمه انگلیسی کتاب اول از ربع دوم «احیاء علوم الدین» درباره تالیف اسلامی راجع به یکی بودن مفاد تورات و انجیل (به شکل اولیه این دو کتاب) و قرآن - رجوع شود به فصل سوم.

لگام جلوی اسب را می کشد و مانع از آن می شود که از راه راست منحرف شود و رکاب تهییجش می کند تا به سوی هدف سریعتر رود.

غزالی تاحدی با پیروان ادیان و مذاهب دیگر روش مدارا داشت مگر در مورد باطنیان (اسماعیلیان) و معتزله که با ایشان مبارزه می کرد. وی همه مذاهب سنی را «برحق» می شمرد و با شیعیان میانه رو و مسیحیان و یهودیان نیز مدارا می کرد. این گونه مدارا و تحمل نسبت به ادیان مختلفه، به طور کلی، از ویژگیهای اکثر صوفیان است. غزالی ضمن مباحثه و مخالفت با فیلسوفان، به نوافلاطونیان و ارسطوییان احترام می گذاشت و صریحاً می گفت که اینان فقط گمراهانند ولی بی ایمان نیستند زیرا که وجود آفریدگار را قائلند.

بی شک غزالی در الهیات و کلام اسلامی سیمایی است بسیار مهم. وی «کلام» را با سلاح اسالیب منطقی و فلسفی مجهز کرده اصطلاحات فلسفی را وارد «کلام» ساخت و بدین طریق خدمت بزرگی به الهیات اسلامی کرد. وی خدمت بزرگتری به صوفیان میانه رو کرده، میان ایشان را با اهل الهیات آشتی داد و اعلام کرد که احساس باطنی و «تجربه درونی» [شهود] تنها وسیله وصول به حقیقت مطلق است. وی بدین طریق، موقعیت صوفیان را در جامعه مسلمانان استحکام بخشید.

کتاب «تهافت الفلاسفه» غزالی که به طور کلی علیه فارابی و ابن سینا بوده تأثیر عظیمی در معاصران وی کرد و متکلمان و صوفیان آن تألیف را با شمع و شادی استقبال کردند. غزالی در کتاب مزبور کوشیده تا اساس فلسفه استنتاجات عقلی غیرمتکی به تجربه ارسطوییان و نوافلاطونیان را برهم ریزد و متزلزل کند و ثابت کند که به یاری اسلوبهای ایشان نمی توان به درک و شناخت حقیقت عینی (ابژه کتیف) نایل آمد. د. ب. ماکدونالد در این باره چنین می گوید: «او (غزالی) در این کتاب شک و تردید فکری را به حد اعلی می رساند و ۷۰۰ سال قبل از «هیوم» بآلبه تیز منطق الجدل خویش رابطه علیت را منهدم می سازد و می گوید که مانعی توانیم واقعیت علت یا معلول را درک کنیم، بلکه فقط به معرفت اینکه پدیده‌ای به دنبال پدیده‌ای دیگر می آید نایل می گردیم و بس»^۲.

این کتاب با مخالفت فیلسوفان رو به روشد. ابن رشد فیلسوف نامی مغرب عربی [اندلسی] (در قرون وسطی در اروپای غربی وی را «آورثس» می خواندند. ۵۲۰ - ۵۹۶ هـ) به مکتب فلسفی تعلق داشت که کندی و فارابی و ابن سینا بدان بستگی داشتند و وی در پاسخ «تهافت» رساله‌ای تحت عنوان «تهافت التهاافت» (تکذیب تکذیب) نوشت.

۱- غزالی گمراهی و بددینی مسیحیان را در دو نکته می دهد: در تثلیث خداوند و دیگر در شناختن رسالت محمد (ص). . ص ۲۲۹ > Development of Muslim theology. D. B. Macdonald. ۲-

چنانکه گفته شد کلام به شیوه غزالی و یا دقیقتر گوئیم به شیوه اشعری - غزالی، به سرعت مسود قبول سرزمینهایی که سکنه آن سنی بودند واقع شد (نه فقط در عراق و ایران، بلکه در مغرب و اسپانیای عربی نیز) و فقط عده‌ای قلیل از نمایندگان مذهب حنبلی که نفوذی اندک داشتند (ابن تیمیه، ۶۶۲ - ۷۲۹هـ) کماکان اشعری و غزالی و صوفیان را در ردیف فیلسوفان متهم به بددینی کرده و در سخنان اتهام آمیز خویش از مطالب ظاهری صدر اسلام، استفاده می‌کردند.

نتیجه نفوذ اشعری و ماتریدی و غزالی این بود که عموم علمای دین «تشییه» را محکوم کردند. معهذا «تشییه» به طور کلی و همه جانبه ناپود نشد. گذشته از حنبلیان در ایران پیروان فرقه کرامیه (کرامیه مأخوذ از نام ابو عبدالله محمد بن کرام) نیز از مشبهه شمرده می‌شدند، زیرا که به خداوند نسبت «جسمیت» می‌دادند. و لسی اهل آن فرقه خود اتهام مشبهی بودن را رد می‌کردند و می‌گفتند که مقصودشان از «جسم» آفریدگار جوهر آن است و جسمی که منظور ایشان است دارای اعضای آدمی و صورت آن نیست. در قرنهای چهارم و پنجم هجری این فرقه در خراسان نفوذ شایانی داشته و در قرن پنجم هجری مورد تعقیب و ایذا واقع شده بود، ولی به اقرار فخرالدین رازی در آغاز قرن هفتم هجری هنوز وجود داشته. فرقه کرامیه پس از فتوحات مغول نابود گشت.^۱

برخی از تألیفات غزالی^۲ (و از آن جمله «تهافت الفلاسفه») از عربی به عبری و از عبری به زبان لاتینی ترجمه شده مورد قبول اروپای غربی مسیحی واقع گشته، در آن دیار منتشر و در آثار اسکولاستیکها (مدرسیون) و عرفای کاتولیک مؤثر واقع شد (در تألیفات رابموند لوللی، میستر الکهارت و دیگران). توجه این پدیده از يك سو در اشتراك و تشابه راههای تکامل معتقدات دینی عهد فئودالیزم در مغرب و مشرق و از دیگر سو مشترك بودن ریشه و منبع افکار اسکولاستیکهای مسلمان (اهل کلام) و مسیحی است (تعلیمات افلاطون، امتزاج فلسفه نوسوف افلاطونی و ارسطویی، گرایش مشترك هر دو گروه دینی در گماردن فلسفه به خدمت الهیات و عرفان). کتاب «تهافت» غزالی را علمای مسلمان و مسیحی متفقاً تأیید و تصدیق کردند و حال آنکه کتاب ابن رشد را که برضد آن نوشته شده بوده هر دو گروه محکوم نمودند (به ویژه از طرف اسقفان پاریس و کنتربوری و دانشگاه آکسفرود و غیره). افکار غزالی در نمایندگان برجسته مکتب اسکولاستیک (مدرسیون) اروپای غربی، از قبیل توماس آکویناس و دیگران تأثیر بسزایی داشته.

لازم است به نکته‌ای دیگر از فعالیت غزالی اشاره شود. وی رابطه میان الهیات و فقه را

۱- درباره جزئیات رجوع شود به: D. Margoliouth. «Karramiya» ۲- در اروپای غربی قرن وسطی غزالی به نام «الكازل» معروف بوده.

برهم زد و نابود کرد. د. ب. ماکدونالد می گوید: «گرچه او خود (غزالی) یکی از بزرگترین قیهان بوده معیناً علم «فقه» را از آن مقام رفیعی که داشته محروم ساخت و به استنتاجات عقلی آن حمله کرد و عامه را بسر آن داشت که آن (فقه) را همچون چیزی که با دین هیچ رابطه و نسبتی ندارد بنگرند»^۱. از زمان غزالی این امکان دست داد که شخص در مسائل حقوقی تابع فلان و یا بهمان مذهب باشد و در عین حال در موضوع الهیات نظری مغایر عقاید آن مذهب اظهار کند. مثلاً عبدالله انصاری و عبدالقادر گیلانی در مسائل فقهی حنبلی شمرده می شدند و در عین حال صوفی بوده اند. (به رغم مخالفت حنبلیان با تصوف). ابن العربی در مسائل فقهی، ظاهری مذهب و یا به دیگر سخن قشری بوده و در عین حال صوفی افراطی وحدت وجودی و طرفدار پر و پا قرص «تأویل» یا تعبیر ایهامی قرآن بوده است^۲. تألیفات غزالی هنوز از لحاظ انتقادی کما هو حقّه مورد مطالعه قرار نگرفته^۳.

پس از غزالی تکوین کلام را می توان به طور کلی انجام یافته شمرد. از میان دیگر نمایندگان کلام که به نحوی از انحا امر غزالی را تأیید و یاری کردند، می توان برادر وی احمد غزالی (متوفی به سال ۵۲۰ هـ) و دو تن از ماتریدیان را به نام ابوحنفص عمر الانصاری (۴۶۱-۵۳۷ هـ) و تفتازانی (متوفی به سال ۷۹۴ هـ) نام برد. فخرالدین محمد رازی (۵۴۴ تا ۶۰۶ هـ) که از مردم ایران و بسیار مشهور است از پیروان غزالی و مؤلف تفسیر «مفاتیح الغیب» و «محصل افکار المتقدمین والمتأخرین» و همچنین دائرة المعارف «جامع العلوم» بوده است. فخرالدین رازی مانند غزالی «کلام» را با تصوف تلفیق کرده است و از نظرگاه غزالی با فلاسفه به مبارزه پرداخته. عبدالرحمن ایجی (متوفی به سال ۷۵۶ هـ) مؤلف کتاب «المواقف فی علم الکلام» نیز فلسفه را به بددینی و گمراهی متهم ساخت. علمای دین گفتند که حکمت و فلسفه واقعی همان «کلام» است (طبق اساسی که غزالی و پیروان او بنا نهاده بودند) و فلسفه ارسطوییان و نو-افلاطونیان فلسفه کاذب است. د. ب. ماکدونالد می گوید که در دوران ایجی و تفتازانی فلسفه از تخت فرود آمد و به خدمت الهیات و دفاع از آن کمر بست^۴. در کشورهای اسلامی فلسفه

۱- ص ۱۵۵ D. B. Macdonald. «Ghazali»
 کتاب و درباره حنبلیان و ظاهریان به فصل پنجم رجوع شود.
 ۲- درباره غزالی و مکتب او رجوع شود به D. B. Macdonald. «Ghazali», «Life of al-Ghazali», «Development of Muslim theolgy» ص ۲۱۵-۲۴۲
 ۳- T. J. de Boer. «Geschichte der philosophie im Islam» ص ۱۵۰-۱۳۸
 R. Nicolson. «A literary history of the Arabs» ص ۳۳۸ دبید
 H. Bauer. «Die Dogmatik al-Ghazali's» M. Asin palacios. «Algazel - Dogmatica, moral, ascetica»; C. Brockelmann. Geschichte der arabischen Literatur» ص ۲۶۹ T. I. - D. B. Macdonald. «Development of Muslim theolgy» ص ۴۱۹-۴۳۶

مستقل که در فاصلهٔ قرنهای ششم و هشتم هجری از طرف علمای دین مورد حمله و تعقیب و ایذا قرار گرفته بوده روز بروز ضعیفتر می‌شد تا سرانجام تقریباً نابود گردید.

علمای دین، به یاری دولت فتودالی که مددکارشان بوده [۲۵۱]، به اینکه در کتب و مواعظ خویش، به اصطلاح، پرده از عقاید و افکار فیلسوفان بردارند اکتفا نکردند و هم در قرن پنجم و عهد فرمانروایی سلجوقیان در ایران و عراق تعقیب و آزار فلاسفه آغاز شد. این تعقیبها در بسیاری از موارد به علوم دقیقه نیز بسط یافت. و اگرچه غزالی اهمیت و ارزش علوم یاد شده را قبول داشت، ولی در قرنهای ششم و هفتم هجری خصوصت آمیخته به تعصبی نسبت به علوم دقیقه از طرف فقیهان و متکلمان ابراز می‌شده. در سال ۶۱۱ هـ در بغداد کتابخانهٔ یک فیلسوف در گذشته به دست غوغای عوام آتش زده شد. و واعظی مسلمان به دست خویش تألیف ابن هیثم را در هیئت به آتش افکند و صورت الارض را که در کتاب منقوش بوده «علامت منحوس ییدیان ملعون» پنداشت.^۱

البته این ارتجاع فکری و عقیدتی و عقب ماندگی همگانی فرهنگی سرزمینهای خساور نزدیک و میانه از اوایل قسرن پنجم هجری، تنها نتیجهٔ مبارزهٔ متکلمان و فقیهان علیه فیلسوفان منفور نبوده و در این مورد عوامل مختلف دیگر در کار بوده است، از قبیل: هجوم ویران کننده و فرمانفرمایی صحرائنشینان (ترکان در قرنهای پنجم و ششم هجری و مغولان در قرنهای هفتم تا نهم هجری)، و جنگهای صلیبی که بر اثر آن سیادت تجاری در کشورهای مجاور دریای متوسط (مدیترانه) به دست اروپاییان افتاد، و انحطاط عمومی اقتصادی ایران و کشورهای مجاور آن، به ویژه در تحت سلطنت مغولان و سرانجام تعقیب و ایذای «بددینی» که لفاغهٔ عقیدتی نهضت‌های مردم برضد فتودالها بوده از طرف دولت فتودالی.

یکی از علاماتی که نشان می‌داد اسلام کاملاً به صورت دین جامعهٔ فتودالی متکامل درآمده [۲۰۲] همانا شیوع بزرگداشت و تقدیس اولیاء الله بسیار و مراقد ایشان بوده که همهٔ مسلمانان اعم از سنی و شیعه بدان گرویده بودند. نطفهٔ این تقدیس در معتقدات اعراب و ایرانیان قبل از اسلام وجود داشته. ولی در صدر اسلام ممکن نبود مورد قبول واقع شود [۲۰۳]. در صدر اسلام احترام و بزرگداشت بعضی افراد را جایز می‌شمردند و لی تقدیس و تعظیم ایشان و مراقدشان به هیچ وجه مجاز نبوده [۲۰۴]. قرآن استدعای فرد مسلمان را از شخص یا مقامی (آن شخص هر که خواهد باشد فرشته، اولیاء الله یا بنان زمان جاهلیت) به منظور وساطت وی در پیشگاه حضرت باری تعالی منمت و نفی می‌کند. در قرآن این گونه مراجعات و مستدعیات به طور اعم به مثابهٔ «شرك» تلقی می‌شود. در قرآن آمده است: «و یعبدون من دون الله مالا یضرهم

۱- رجوع شود به: ص ۱۲۷ «Geschichte der philosophie im Islam» T. J. de Boer.