

بررسی عقل‌گریزی در مذاهب کلامی با محوریت مذهب اشاعره

یاسر علیزاده*

دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران

حسین سلیمانی آملی

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران

عبدالله رجایی لیتکوهی

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵

چکیده

عقل و خرد در دین جایگاه مهمی دارد و یکی از مسائل کلیدی در ترویج و شناخت دقیق و مؤثر و عمیق دین، شناخت انحرافات دینی، عقل‌گریزی و عقل‌ستیزی در آن است. از آنجاکه ادیان الهی از نیروی قدسی بهره‌مندند و هر آنچه را که بدان نسبت پیدا می‌کند قدسی می‌سازند، موجب می‌شود که برخی به نام دین و دین‌داری، به دنبال اهداف غیردینی خود باشند.

این مقاله تلاش دارد تا با مفهوم‌شناسی انحرافات دینی و عقل‌گریزی به زمینه‌های شکل‌گیری عقل‌ستیزی بپردازد و نتایج انحرافات دینی و عقل‌گریزی در مکتب اشاعره را بررسی کند. زمینه‌های شکل‌گیری عقل‌ستیزی در برخی مذاهب کلام ایجاد شده و گمان می‌رود با گسترش اشعریات انحطاط عقلانیت در اسلام شکل گرفته و اشعریت عامل عقب‌ماندگی جهان اسلام شده است. جلوگیری از آسیب‌های عقل‌گریزی در جامعه با زدودن پیرایه‌ها از دین مقدس اسلام، هدف اصلی این نوشتار است.

واژگان کلیدی: اسلام، اشاعره، انحرافات دینی، عقل‌گریزی

* نویسنده مسئول : alizade.yaser@yahoo.com « روش ارجاع به این مقاله: علیزاده، یاسر؛ سلیمانی

آملی، حسین و رجایی لیتکوهی، عبدالله. (۱۴۰۲). بررسی عقل‌گریزی در مذاهب کلامی با محوریت مذهب اشاعره،

۱- مقدمه

موضوع «جایگاه عقل در قلمرو دین» از دیرباز مورد توجه دین‌باوران و عقل‌گرایان بوده و درباره آن بحث‌ها و گفت‌وگوهای فراوانی به میان آمده است؛ اما به دلیل حساسیت بالای این موضوع، لازم است در این زمینه تحقیق و کاوش بیشتری شود. از آن رو که عقل نقش بارزی در تقویت دین داشته و دین هم در ترویج خردورزی گام‌های مؤثری برداشته است، طبیعی است که بین این دو رابطه تنگاتنگی برقرار باشد. ولی چون دین گاهی موضوعاتی را مطرح می‌سازد که یا به طور کلی در دسترس و اختیار عقل نیستند و یا هر کسی توان هضم و فهم آنها را ندارد، از این رو، طبیعی است که در ظاهر نوعی ناسازگاری بین عقل و دین احساس شود.

البته پایه و مبانی دین بر عقل استوار است، ولی وقتی با ابزار عقل به عنوان کلیدی به در ورودی این بوستان رسیدیم، از این به بعد بسیاری از مسائل در وادی دین، اصولاً غیبی بوده و در شعاع دید عقل نیست نظیر پیش‌گویی‌هایی که مربوط به آینده است و یا مسائل برزخ و معاد و ابعاد و مراحل مختلف این حقیقت، اینها همه از دسترس عقل خارج‌اند و اصولاً این‌گونه امور چیزی نیستند که با عقل بتوان به ماهیت آنها پی برد یا با یک مسیر عقلی، آنها را کلیت بخشید.

هنگامی که سخن از محوریت عقل و نقش و ارزش آن به میان می‌آید، به سرعت این سؤال به ذهن انسان متبادر می‌شود که منظور کدام عقل است؛ عقل تک‌تک افراد یا عقل جمعی و کلی؟ روشن است که منظور از عقل در اینجا عقل فردی نیست، بلکه عقل نوعی و عقل جمعی منظور است؛ چراکه عقل‌های فردی ممکن است اسیر هوا و هوس گشته و نتوانند قضاوت لازم را ارائه دهند؛ و باز پیداست که منظور از این عقل، عقل جزئی‌نگر نزدیک‌بین هم نیست؛ یعنی یک عقل مصلحت‌اندیشی که تنها پیش پای خود را ببیند و به جای منافع آتی و آجل منافع آتی و عاجل را در نظر بگیرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹،

ص ۶۲) بلکه منظور عقل کلی نگری است که به چشم اندازه‌های دور نظر افکنده و خیرخواهانه به آینده بشریت می‌اندیشد (درایتی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۶۴). بنابراین، محور بحث در اینجا عقل جمعی است که می‌توان از آن به «عقل کلی انسان» تعبیر نمود. حجیت عقل و وحی ذاتی است، با این تفاوت که عقل ذاتاً از خود می‌جوشد و نمی‌توان گفت که حجیت آن از کجا نشأت گرفته است؛ زیرا این کار مستلزم دور خواهد بود. اما حجیت «وحی» چگونه است؟ مادامی که وحی ثابت نگشته، در مبانی تصویری و تصدیقی وحی باید از عقل استمداد نمود، ولی وقتی وحی به اثبات رسید در آن صورت، وحی از آن رو که از ساحت قدس الهی است، حجت است. بدین سان، اعتبار عقل ذاتی و درون جوش است، ولی اعتبار وحی به مرجع صدور خویش بازمی‌گردد. عقل ناچار است با استدلال، مقایسه و دقت درونی بسنجد و انتخاب کند، ولی وحی چون از ناحیه خداوند است، حجت بوده و دارای اعتبار است.

مشکل بزرگ‌تر جامعه علمی و دینی ما نقدگریزی است. برخی از مدعیان دین‌مداری از پرسش، چالش و نقد می‌ترسند و نظریات مخالف خود را بر نمی‌تابند و در برابر آنها با عصبانیت و بی‌حوصلگی و خشونت، موضع‌گیری می‌نمایند و همین فقدان سعه صدر مدیران دینی از موانع بزرگ دین‌پژوهی است. متأسفانه این عادت و وضعیت روحی و روانی، مختص به ایران تنها نیست. برخی از دانشوران مسلمان در دیگر سرزمین‌های اسلامی نیز گرفتار آمیزه‌ای از ترس و تعصب هستند.

۲- طرح مسئله

مراد از عقل، قوه دراکه انسان است که توان فهم، استنباط، تنظیم، نقد و تحلیل، اثبات و دفاع از قضایا را دارد. مراد از دین مجموعه عقاید، اخلاق، احکام و مقرراتی است که برای اداره زندگی فردی و اجتماعی انسانها و رشد و هدایت آنها از سوی خداوند آمده است. درباره رابطه عقل و دین، باید گفت که در دین وحیانی الهی، عقل و دین هماهنگ

است و هیچ‌گونه تعارض با هم ندارند؛ زیرا هر دو ابزار کشف حقیقت‌اند و حقیقت با حقیقت سازگار است. دین الهی عقل‌پذیر است. برخی گزاره‌ها عقل‌گریز هستند؛ مانند کیفیت عبادات، کیفیت قیامت و... اما فهم متفکران در مسئله رابطه عقل و دین متفاوت است. از بررسی کوتاه در آرای مسلمان دریافتیم که پرسش چگونگی رابطه عقل و دین پاسخ واحد ندارد، مذاهب مختلف پاسخ‌های متفاوت داده‌اند.

اشاعره از اهل سنت نه تنها عقل‌گرا نبوده، بلکه قایل به تقدم دین بر عقل‌اند و دین را برتر از عقل می‌دانند که عقل در اثبات و دفاع از اعتقادات دینی نقش ندارد. آنچه ظواهر نصوص دینی می‌گویند باید بدون سنجش و ارزیابی عقل پذیرفت.

معتزله گروهی از متکلمان مسلمان اهل سنت که معتقد به اصالت عقل در برابر نقل هستند. معتزله عقل‌نظری را بر آموزه‌های وحیانی حاکم می‌دانند. این اصل، ثمراتی در کلیت نظام فکری و عقاید دینی آنان به همراه داشته و برداشتی ویژه از توحید و عدل الهی به دست داده است.

عقل‌گرایان معتدل و موازنه‌گرا قایل به هماهنگی عقل و دین بوده، عقل را در توان و محدوده آن معتبر می‌دانند. از نظر شیعه عقل از منابع کشف احکام دینی و زیر مجموعه دین است. در اسلام گزاره‌های عقل‌پذیر و عقل‌گریز داریم. احادیث یکی از منابع اصلی عقل‌گرایان است. قرآن و سنت دو منبع اساسی برای شناخت دین و فهم معارف اسلامی و استنباط احکام شرعی هستند. قرآن کریم به عنوان اولین پشتوانه و خاستگاه معارف دینی و معجزه جاویدان الهی از تحریف مصون ماند و به اهتمام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و دقت نظر اصحاب، از همان آغاز، کتابت یافت، اما حدیث در معرض تهاجمات خردکننده‌ای قرار گرفت و حدود یک قرن از نگارش رسمی آن ممانعت شد، و پس از آن، مورد هجوم جاعلان حدیث قرار گرفت. هدف ما دفاع از عقلانیت دینی

است. در این میان معارضه با عقلانیت در مذاهب کلامی از نمادهای مبارزه با عقلانیت دینی قلمداد می‌شود.

۳- بحث و بررسی

نقش عقلانیت در اسلام و حیانی

با مطالعه ادیان جهانی موجود روشن می‌شود که اسلام تنها دینی است که عقلانیت و برهان را ملاک و مناط شناخت حق و باطل و معیار تشخیص صدق و کذب هر نوع آموزه و گزاره دینی قرار داده است. قرآن به عنوان کلام الهی بطور مکرر و موکد همگان را دعوت به تفکر و تعقل در آیات تکوین و تشریح نموده و عقل‌گريزان را امثال چهارپایان بی‌شده و بیابان و حتی گمراه‌تر از آنها خوانده است: «اولئک کالأنعام بل هم اضل» (اعراف، ۱۷۹) یعنی آنان مانند چهارپایان بلکه گمراه‌تر از آنها هستند.

دعوت به تفکر در خلقت جهان و انسان و تدبر در آیات قرآن به مفهوم نفی هر نوع ظاهرنگری و رد هر نوع تقلید از ظواهر حتی از ظاهر کلام الهی است. تناقض آشکاری است که خدای حکیم در حالی که بندگان خویش را به تفکر و فرو نهادن تقلید و تعبد کورکورانه دعوت می‌کند، از آنان بخواهد که در برابر آیات کتاب وحی چشم و گوش بسته و مقلدانه تسلیم شوند.

مفسر خردمند، علامه طباطبایی می‌گوید: اصولاً وقتی عقل مخاطب وحی قرار می‌گیرد نشانه استقلال ذاتی آن در شناخت مفاد پیام الهی و اعتماد خداوند به شأنیت عقل و استدلال است. وقتی حجیت منطقی هر چیزی در نهایت با حکم قاطع عقل برهانی حاصل شود حجیت خود عقل بالبداهه از خودش خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۵ ص ۲۵۵) اگرچه وحی از حیث جایگاه بلند صدورش بر عقل رجحان دارد اما عقل از حیث کشف اصالت وحی و فهم دلالت آن بالرتبه بر آن تقدم خواهد داشت. تا وقتی انسان گوهر وحی را از صدف الفاظ استخراج نکند و با تعقل و تدبر مراتب طولی معنا را تا

وصول به همه مراتب واقعیت نشناسد هیچ طریق دیگری جز تقلید از ظواهر و قوالب نخواهد داشت.

نقش عقلانیت در شناخت دینی

قدر مسلم برای شناخت محتوای کلی و پیام اصلی هر دین از ادیان موجود جهان باید به متون آغازین و نوشته‌های اولیه آن رجوع کرد. متن دینی مانند سایر متون حاوی الفاظ و جملاتی است که دلالت بر معانی خاص دارد و آن معانی از واقعیاتی حکایت می‌کند که متن در صدد شناساندن آنست، اگرچه دلالت الفاظ بر معانی از طریق علم لغت و عرف لغوی یا زبان عرفی قابل ادراک است اما حکایت معانی از واقعیات باید از طریق عقل و برهان اثبات شود (جوادی آملی ۱۳۸۶، ص ۹-۱۷)

از آنجا که دین بر خلاف علم و فلسفه، عرصه‌های گوناگون زندگی را دربرمی‌گیرد و تا قلمرو غیب جهان پیش می‌رود لذا نمی‌توان متون دینی را صرفاً بر مبنای زبان عرفی معنا و تفسیر کرد. علم صرف و نحو و لغت در هر زبانی خواننده را تا سطح معانی عرفی و ظاهری می‌رساند اما توجیه و تاویل معنا و کشف همه مراتب معنایی را نشان نمی‌دهد. در چنین شرایطی کاربرد عقل در عبور از معنای مجازی و استعاری و رسیدن به عمق معنا ضرورت پیدا می‌کند.

از طرف دیگر با دور شدن از عصر پیامبر^(ص) و پایه گذار دین، زبان عرفی نیز در طی اختلاط ملل و اقوام دچار تحول گردید و لذا کاربردهای مجازی، تدریجاً زبان آغازین متن را محجوب و ابهام آلود کرد و از معانی اولی و اصلی دور ساخت بویژه وقتی با تفسیر عالمان دینی آمیخته گردید. علت اساسی بروز تفرقه مذهبی و انشعاب در دین اولیه بویژه پس از غیبت پیامبر ظرفیت نامحدود متن دینی در پذیرش تفسیرهای متفاوت است. البته نمی‌توان گفت متن در برابر هر نوع تفسیری ولو بیگانه با معنای ظاهری، صامت و ساکت است اما می‌توان گفت تحمل متن دینی برای تفسیر پذیری بویژه در

سطح فراتر از معنای ظاهری به مراتب بیش از متون علمی و فلسفی است، بالاخص وقتی متن قدیمی تر و با زبان تشبیه و تمثیل آمیخته تر باشد. در همه این احوال متن دینی بدون دخالت برهان و عقلانیت، عرصه ظهور تعارض های بی حساب در میان دینداران خواهد شد (واعظی، ۱۳۸۵، ص ۶۱).

البته مداخله عقل به معنای ریشه کن شدن تعارضات فوق نیست بلکه دامنه آن را تقلیل می‌دهد، همواره مقداری از تعارضات به دلیل تفاوت سطح دانش و عقلانیت علمی اجتناب ناپذیر خواهد بود مگر آنکه بر مبنای عقلانیت جمعی و حصول توافق بین عقلای جامعه از آن اغماض شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۴) مسلماً عقل در آغاز مواجهه با متن، به عنوان ابزار فهم، منفعلانه عمل می‌کند اما با فرض آنکه بتواند مانع دخالت پیش آموخته ها در تفسیر متن شود تدریجاً از خود متن بارور و گرانبار شده و از سطح "عقل ابزاری" به "عقل منبعی" می‌رسد و در کنار متن قرار می‌گیرد لذا منابع شناخت هر دینی از ادیان عملاً محدود به متن و عقل شده و در واقع متن به منبع استناد و عقل به منبع اجتهاد تبدیل می‌گردد.

قرآن و برهان دو منبع شناخت اسلام

اسلام دین وحیانی است. حقیقت وحی، شهود حقایق در طی اتصال با عالم غیب است. در آغاز، نفس پاک رسول الله توفیق مشاهده حضوری حقایق غیب جهان را پیدا می‌کند سپس حقایق مشهود بلافاصله در ذهن مبارک آن حضرت تبدیل به معانی و علم حصولی می‌شود آنگاه رسول الله آن معانی را با عنایت الهی در قالب الفاظ فصیح و جملات بلیغ بر زبان خود جاری و پیام وحی را به مردم ابلاغ می‌نماید بدون آنکه مانند عارفان نیازمند زبان رمز و شطح بوده باشد. پیامبر گزارشگر صادقی است که عین مشهود را با زبان متعارف خویش به مومنان ابلاغ می‌کند: «ما کذب الفؤاد ما رأی» (نجم، ۱۱).

قرآن کتابی است که با ساختار لفظی در عرصه حیات طبیعی انسان نازل شد و با همین کلام عرفی او را مخاطب قرار داده است. وقتی وحی در قالب زبان طبیعی قرار می‌گیرد بالطبع همه عوارض و لوازم زبان بشری را می‌پذیرد در غیر این صورت، باب مفاهیم بین خدا و انسان مسدود می‌ماند.

خدای نازل‌کننده قرآن و ظاهر‌کننده برهان بارها در گزاره‌های وحیانی به ملاک‌های عقلی و تجربی توجه داده است، ارجاع فکر به مناطات و علل عقلانی به معنای آن است که خدای مَنّان همان‌طور که در قلمرو تکوین، امور عالم را بر مجرای اسباب و علل جاری می‌سازد در قلمرو تعلیم و تشریح نیز انسان را بر همین مجرا رهنمون شده است. با توجه به نقش این ملاک‌ها علامه طباطبایی می‌نویسد: انه علل الشرائع و الاحکام الّتی جعلها لهم ممالا سبیل للعقل الا تفاصیل ملاکاته بامور تجری الاحتجاجات کقوله إن الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۵) یعنی خداوند در همه قوانین و احکامی که وضع کرده و اموری که عقل بدون تفصیل ملاکات آنها را نمی‌فهمد و اموری که برای احتجاج بکار رفته علت‌ها را بیان نموده است. چنان‌که می‌فرماید نماز به این علت گزارده می‌شود که شخص را از فحشاء دور می‌سازد.

باید توجه داشت استخراج مناطات بدون تفکر برهانی ممکن نیست. در تعارض عقل قرآنی و عقل برهانی، بالبداهه تقدم با عقل برهانی است. وقتی قرآنیت و حقانیت قرآن و حقانیت نبوت با عقل فهم و کشف می‌شود تفصیل احکام نیز بطریق اولی باید از طریق تفکر و تدبر در متن فهم و کشف گردد.

ابوعلی سینا می‌گوید: «كُلُّ مَا قَرَعَ سَمْعَكَ مِنَ الْغَرَائِبِ فَذَرَّهُ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذْذُكَ عَنْهُ قَائِمُ الْبُرْهَانِ» (ملا صدرا، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷) یعنی وقتی کلام غریبی شنیدی، آن را ممکن و محتمل بدان مگر آنکه بر ردّ آن برهانی محکم داشته باشی.

شیخ اشراق به مخاطبان خود می‌گوید: «لاتقلدنی و لاتقلد غیره فالمعیار هو البرهان یعنی: نه از من و نه از دیگری تقلید نکنید معیار فقط برهان است.» (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ص ۱۸۰)

ملاصدرای حکیم نیز می‌نویسد: «إنَّ المتَّبِعَ هو البرهان و العاقل لایحید عن المشهور ما وجد عنه محیصاً» (ملا صدرا، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸) یعنی آنچه لایق متابعت است، برهان می‌باشد و شخص عاقل تا وقتی راه‌گریزی دارد از اقوال مشهور هراس ندارد.

اگر در گفته‌های عارفان نامدار تحقیق شود، روشن خواهد شد که مقصد آنان از عقل‌گریزی نقد عقل محض است نه عقل عاشق، عرفا عقلی را می‌پذیرند که نردبان عشق باشد نه آنکه تالاب مفاهیم بی‌روح باشد. چگونه ممکن است بدون عقل و برهان، عشق به خدا را شناخت و مسیر آن را از بیغوله‌های القائات شیطانی و توهمات نفسانی باز یافت؟

به جهت نیازمندی عرفان به برهان است که داود قیصری در شرح فصوص الحکم (خمینی، ۱۳۸۲، ص ۳۷) مداخله عقل و برهان را در شناخت مکاشفات عارفانه و واردات رحمانیه از تخیلات و القائات شیطانی ضروری می‌داند و عین القضاة همدانی شهید فانی فی‌الله می‌گوید: «إعلم أنَّ العقلَ میزانٌ صحیحٌ و احکامه یقینیة و هو عادلٌ لا یتصور منه جورٌ» (عین القضاة همدانی، ۱۴۰۱، ص ۹۸) یعنی بدان که عقل ترازوی صدق و کذب است، احکام صادره از عقل همواره صادق و یقینی است. عقل عادل است که هرگز در احکام آن ستم و جور نیست.

بررسی نقش عقل در مکتب اشاعره

در اوایل قرن دوم هجری، علمای اسلام به دو گروه اصحاب‌الحديث و اصحاب‌العقل تقسیم شدند. اصحاب‌الحديث معرفت و شریعت دینی را از ظواهر حدیث اخذ کرده و آن را بر جای عقلانیت دینی نهادند. اما اصحاب‌العقل، خرد و برهان را مقدم بر حدیث دانسته

و هر کجا عقل با ظاهر نص تعارض می‌یافت آن را چنان تاویل می‌کردند که با عقل سازگار شود.

حاکمان اموی بالاتفاق از اهل حدیث و ظاهرگرایان مذهبی حمایت می‌کردند. از خلفای عباسی منصور، مهدی و هادی و هارون نیز چندان تحمل حضور عقل‌گرایان دینی را در عرصه فعالیت‌های فکری و فرهنگی نداشتند و نواندیشان مذهبی و صاحبان مذاهب غیر اسلامی را مورد تعقیب و تعذیب قرار می‌دادند، مهدی و هادی بسیاری از مخالفان تسنن را به اتهام زندقه و رافضه نابود ساختند، منصور دوانیقی برای اولین بار دستور تدوین حدیث را صادر نمود و محدثان مدینه و بغداد را به جمع‌آوری احادیث پراکنده در بلاد اسلامی فراخواند. در حالی که برای ترجمه کتب طب و کیمیای اجنبی نیز همت گمارد و افرادی را برای انجام این کار برگزید، اما وقتی مأمون به خلافت رسید به حمایت همه جانبه عقل‌گرایان معتزلی پرداخت و مجالس بحث و مناظره تشکیل داد و جمعی را به ترجمه آثار و کتب حکیمان یونانی، سریانی و ایرانی فراخواند.

پس از مأمون برادرش، الواثق و سپس المعتصم روش او را ادامه دادند تا وقتی متوکل به خلافت رسید و بساط عقل‌گرایی را در قلمرو حکومت خود با تهدید و تعذیب جمع کرد؛ پس از او حدیث‌گرایی و ظاهراندیشی به مذهب غالب تبدیل شده و باب عقلانیت و به تبع آن جریان توسعه و تکامل فکری و علمی متوقف ماند و تکرار، تقلید، تعبد و تعصب فضای جامعه را به سمت انحصارگرایی و خشونت سوق داد.

در قرن سوم و چهارم که مقارن حکومت سامانیان و دیلمیان بود، خلافت عباسی رو به ضعف و انحطاط نهاد و تحت‌الحمایه آل بویه قرار گرفت و در مقابل فضای بسیار مساعدی برای رشد علوم و فنون فراهم آمد، اما پس از انقراض دیلمیان و به قدرت رسیدن ترکان غزنوی و سلجوقی مجدداً اوضاع فکری و فرهنگی به سابق برگشت و این زمان با ظهور و گسترش مذهب اشعری، تقارن داشت جهان اسلام کاملاً از مسیر عقلانیت

خارج گشتند و صاحبان عقل آزاد و خلاق به حاشیه رانده شده و از متن جامعه و سیاست به کناری نهاده شدند.

مؤسس آیین اشعریت، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری بود که پس از چهل سال شاگردی در مکتب اعتزال از آن عدول کرد (لاهوری، ۱۳۸۷، ص ۷۵) و به مذهب اهل حدیث که روش آبا و اجدادی او بود، بازگشت. ظاهراً ازدواج مادرش با ابوعلی جبانی رئیس معتزلیان بصره باعث شد که به اعتزال گراید، اما پس از مرگ استاد و ناپدیری خود به مذهب احمد حنبل رجوع نمود.

درباره انگیزه عدول او از اعتزال و رجوع به مذهب حنبلی نظرها داده‌اند تا آنجا که گفته‌اند او رسول‌الله را در خواب دیده که به او فرمود: به احیای مذهب اهل حدیث پردازد. ظاهراً انگیزه اساسی او خاتمه بخشیدن به منازعه طولانی و مجادلات کلامی بین معتزله و حنابله و ایجاد وفاق بین پیروان دو مذهب حاکم آن روز بوده است.

ابوالحسن روش معتزله را با بینش حنابله درآمیخت و آرای احمد حنبل را در قالب استدلال نهاد و بزعم خود عقاید حدیث‌گرایان ظاهراندیش را عقلانی ساخت. همزمان یکی از عالمان حنفی به نام ابومنصور ماتریدی در سمرقند اقدام مشابهی بر سبیل توارد برای ایجاد وفاق بین اهل حدیث با اصحاب عقل انجام داد، اما مذهب اشعری به دلیل حمایت خلفای عباسی و انطباق بیشتر آن با طبع فکری فقهای عوام نگر و عالمان مذاهب، توفیق و موقعیت مؤثری پیدا کرد.

عقاید اصولی ابوالحسن اشعری

از آنجا که ابوالحسن سال‌ها در مکتب معتزلیان و محضر ابوعلی جبانی تحصیل و شاگردی کرده و با معقولات و استدلال‌گری انس و الفت دیرینه داشت، پس از انصراف از این مکتب و رجوع به مذهب اهل حدیث درصدد استدلالی کردن افکار حنابله برآمد؛

لکن همواره از قالب صوری استدلال با مقدمات جدلی و خطابی سود برده است. در واقع او از عقلانیت به عنوان یک ابزار استفاده کرد تا بتواند معتزله را برخوان حنابله بنشانند. او در اولین کتابش به نام «الایانه عن اصول الدیانه» عقاید احمد حنبلی را ستود و او را «امام المحدثین و سلف الصالحین» و خود را از پیروان صدیق او خواند، پس از آن در کتاب اللمع فی الرد علی اهل البدع بر ضرورت کاربرد استدلال تأکید ورزیده و با استفاده از مقدمات جدلی و خطابی عقاید حنابله را به عقلانیت قالبی نزدیک کرد و در مقالات الاسلامیین برای همه عقاید حدیث‌گرایان دلیل تراشی نمود و در استحسان الخوض فی علم الکلام به صراحت عقل را از منابع فهم دینی قلمداد کرد و تا آنجا پیش رفت که پس از نشر عقایدش در میان مردم در آغاز بشدت مورد حمله عالمان حنبلی قرار گرفت. (انواری، ۱۳۵۵، ص ۵۵)

ابوالحسن اشعری طبق نظر احمد حنبلی و بر خلاف باور معتزله صفات خبری خداوند در قرآن را همچنان لغوی و حسی معنا کرده و این نوع صفات را نشانه جسمانی و مرئی بودن خدا دانست لکن در همه جا کلمه بلاکیف و بلاتشبیه را اضافه می‌کند تا حنابله را از لوث اتهام به فرق مجسمه و مشبیه نجات داده و به قلمرو تنزیه وارد سازد، در عین حالی که همچنان صفات الهی را قدیم و قائم بالذات می‌دانست و به قدمای ثمانیه باور داشت.

ابوالحسن بر خلاف معتزله خدا را قابل رؤیت با چشم سر می‌دانست، اما بر خلاف حنابله با استناد به کلمه «لن ترانی» که خدا در جواب موسی فرمود، خداوند را فقط در آخرت قابل رؤیت خواند. در الابانه می‌نویسد: «ندین بان الله یری فی الاخره بالبصار کمایری القمر لیله البدر یراه المؤمنون» یعنی باور داریم که خدا در آخرت با همین چشم دیده می‌شود همان‌طور که مؤمنون ماه شب چهاردهم را می‌بینند. (فخر رازی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۹۸) او مانند پیشوای خود، احمد حنبلی، کلام خدا یعنی قرآن را قدیم می‌دانست، اما با

تقسیم کلام به لفظی و نفسی، وصف قدیم بودن را از کلام لفظی گرفته و بر کلام نفسی اطلاق کرد و با این شیوه توجیه به ظاهر معقول برای ازلیت قرآن به دست داد. در باب جبر و اختیار، نظر معتزله یعنی تفویض اختیار در افعال ارادی را مردود خواند و جبرگرایی حنابله را نیز با قرار دادن واژه کسب به جای جبر اصلاح نمود. بدین معنا آدمی به دلیل عارضی بودن قدرتش به مجرد آنکه قصد انجام فعل کرد، خداوند مقارن قصد او قدرت لازم را خلق می‌کند، بدین جهت تکلیف بمالایطاق هم جائز و ممکن می‌شود.

او برخلاف معتزله که حسن و قبح افعال را ذاتی و عقلی می‌دانستند، حسن و قبح را شرعی و تابع حکم وحی می‌خواند؛ بدین معنا ادراک خیر و شر از طاقت عقل بشری خارج است و فقط حکم خدا می‌تواند بدی و خوبی افعال را تعیین نماید. ابوالحسن مرتکب گناه کبیره را مؤمن فاسق خواند در حالی که معتزله فسق را منزلتی بین دو منزلت کفر و ایمان و حنابله فسق را به معنای خروج از دین می‌خواندند.

شیخ اشاعره مانند شیخ حنابله با توجه به مجبور بودن انسان و اینکه قضا و قدر از قبل تعیین شده بر وجوب اطاعت از سلطان جائز تاکید ورزیدند. به زعم ابوالحسن، وصول هر حاکمی به مسند قدرت مطابق علم و مشیت الهی بوده است؛ لذا هر کسی در قبال سلطان قیام کند، در واقع در برابر اراده تکوینی خداوند ایستاده است. اشاعره تغلب یا غلبه نظامی را نشانه غلبه و قهر الهی قلمداد می‌کرده و لذا سلطان غالب را مظهر قدرت و مشیت خداوند می‌دانستند چنانکه احمد حنبل نیز می‌گفت: «من غلبهم بالسيف حتى صار خليفه لايحل لمن يؤمن بالله ان يبیت و لایراه اماماً علیه برأکان او فاجراً فهو امیر المؤمنین» (مارودی، ۱۳۹۱، ص ۲۰) یعنی آن کس که با زور و شمشیر بر همه رقبا غالب شود، خلیفه بوده و هیچ مؤمنی حق ندارد که شب بخوابد ولی او را امام خود نداند ولو آنکه فاجر و فاسق باشد.

نقش قدرت سیاسی در گرایش به اشعریت

در جهان اسلام بویژه در ایران نیز مانند اغلب ممالک، همواره قدرت سیاسی نقش اساسی در گرایش‌های مذهبی داشته است. شاید بتوان گفت سلاطین در ترویج یا تغییر نگرش و فرهنگ دینی مردم بیشتر از پیامبران تأثیرگذار بوده‌اند تا آنجا که بقا و ماندگاری بسیاری از ادیان بزرگ جهانی معلول حمایت سلاطین بزرگ از آنها بوده است. اگرچه حاکمان سیاسی از مظاهر دینی به عنوان ابزار سلطه و دسیسه استفاده کرده و قالب و پوسته دین را با مسخ محتوای آن نهادینه ساختند و به این ترتیب آن بخش از عقایدی را برگزیدند که در خدمت مقاصد اقتدارطلبانه آنها بوده است.

وقتی واصل بن عطاء عقیده معبد جهنی را پذیرفت و اصول خمسه مکتب خود را بیان داشت یزید بن ولید، خلیفه اموی، تابع عقاید او شد و این تابعیت هم در حفظ جان و هم در بقاء استواری واصل مؤثر افتاد حال آنکه قبل از او معبد جهنی و غیلان دمشقی و جعدبن درهم به جرم اعتقاد به اختیارمندی انسان توسط حجاج و هشام بن عبدالملک بطرز فجیع کشته شدند زیرا اعتقاد به آزادی اختیار و مسئولیت انسانی در تعیین سرنوشت، مشروعیت خلافت حاکمان جائر اموی را زیر سؤال می‌برد و به توده‌ها امکان اعتراض و شورش می‌داد، لذا جهم بن صفوان جبرگرا تا وقتی در مقام معارضه با خلافت برنیامده بود در امنیت کامل در کوفه و خراسان آزادانه اندیشه خود را تبلیغ می‌کرد.

پیروان واصل در پناه حمایت یزد بن ولید فزونی گرفتند مع ذالک تا عهد هارون الرشید در خفا و فشار بودند. با به خلافت رسیدن مامون و پذیرش مکتب اعتزال، اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی به نفع معتزله تغییر کرد و برخی عالمان معتزله صدر نشین محافل شدند و به مناصب سیاسی دست یافتند و آوازه و اقتدار آنها فراگیر شد. مأمون

نزد مشایخ آنها تلمذ می‌کرد و در مجالس درس آنها شرکت می‌جست و احمدبن داود معتزلی را منصب قضاوت داد و او را به مشاورت خود برگزید.

از آنجا که معتزله در بیان عقاید مذهبی از عقلانیت فلسفی بهره می‌بردند و عقل را مقدم بر شرع می‌دانستند و از علوم بیگانه و غریبه استقبال می‌کردند مأمون نیز دستور جمع‌آوری و ترجمه آثار مکتوب فلاسفه یونانی و اسکندرانی و ایرانی را صادر نمود و خیل عظیمی از مترجمان مسلمان، مجوس و مسیحی و یهودی این آثار را به زبان عربی برگرداندند و آنها را در اختیار عالمان معتزله قرار دادند.

در کنار این اقدامات، به توصیه احمدبن داود، سازمان المحنه را برای تفتیش عقاید تأسیس کرد تا هر کسی بر عقیدت اهل حدیث و حنابله می‌رود شناخته گردد و در صورت داشتن مسوولیت سیاسی از منصب برکنار و مصادره اموال شود..(ابن اثیر، ۱۹۶۶م، ص ۱۲۵)

اگرچه ترجمه کتب و انتقال علوم بلاد مفتوحه زمینه یک تحول بزرگ علمی را در قرن سوم و چهارم فراهم آورد اما هم‌نشینی علم و قدرت و آمیختگی اندیشه و سیاست موجب استبداد فکری و مذهبی در قرن سوم شد؛ به طوری که پس از مأمون و الواثق و معتصم با روی کار آمدن متوکل، قدرت سیاسی در کنار حدیث‌گرایان قرار گرفت و ظاهراندیشان حنبلی با همکاری توده‌های عامی و فقیهان عوام پناه در خدمت سیاست خشن متوکل در آمدند و به جان معتزلیان بی‌گناه افتادند و همان سازمانی که به تفتیش عقاید اهل حدیث می‌پرداخت، در این زمان تفتیش عقاید معتزله را بر عهده گرفت و هر کس را که دم از عقلانیت و اعتزال می‌زد، محبوس یا مقتول می‌کرد.

بالآخره معتزله در عراق عرب و عجم تارومار شدند و وحشت سنگینی بر جان عقل‌گرایان در تمامی بلاد اسلامی حاکم گردید تا آنجا که ستاره اقبال آنها کاملاً به افول

گرایید و دیگر در هیچ بخشی از ممالک وسیع اسلامی فرصت حضور علنی و تبلیغی پیدا نکردند.

هم‌زمان با خلافت عباسی، خلافت فاطمیان مصر نیز حرکت خونین و خشونت باری را علیه عقل‌گرایان انجام داده و آنها که شیعه اسماعیلی و قائل به امامت اولاد فاطمه (ع) بوده‌اند به جان معتزلیان افتادند و بویژه در ایام خلافت بنی‌ایوب، دمار از روزگار آنها بر آوردند و آنقدر از آنان بکشتند که از شمار بیرون است. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۲۷۸).

عقل‌ستیزی و عاقل‌کشی و معقول‌زدایی همچنان ادامه یافت تا اینکه عهد المقتدر بالله رسید و مقتدر اولین خلیفه عباسی بود که آرای ابوالحسن اشعری را پذیرفت در حالیکه هنوز اشعریت فراگیر نشده بود و حتی عالمان حنبلی به مخالفت با آن برخاسته بودند تا وقتی که القادر بالله در آستانه قرن پنجم اشعریت را مذهب رسمی مقام خلافت اعلام کرد و رسمیت آن را به سلاطین غزنوی و سلجوقی اعلام نمود و سلاطین مذکور نیز آن را پذیرفتند تا از حمایت اکثریت اهل تسنن که خلیفگان عباسی را جانشینان رسول الله می‌دانستند، بهره‌مند گردند و این پذیرش زمینه رسمیت و عمومیت یافتن مذهب اشعری را در ایران قرن پنجم فراهم آورد.

اشعری‌گری پایان بخش رنسانس علمی قرن چهارم

مورخان فرهنگ و تمدن، قرن چهارم هجری را عصر شکوفایی همه‌جانبه فکر و فرهنگ و رشد عقلانیت در تمام ادوار تاریخ اسلام می‌دانند تا آنجا که این قرن را شروع رنسانس علمی در اسلام تاریخی نام نهادند. رنسانس علمی و فرهنگی قرن چهارم که از یک طرف معلول عقل‌گرایی پیروان مکتب اعتزال، تشیع زیدی و امامی و اسماعیلی و از طرف دیگر متأثر از نهضت ترجمه کتب و علوم تمدن‌های کهن آنروز مانند ایران و یونان و مصر و بین‌النهرین و مساعی بیدریغ وزراء و مترجمان ایرانی و شعوبی دربار خلافت عباسی اول

بوده است در واقع از قرن سوم هجری شروع شد ولی در قرن بعدی این نهضت علمی و فرهنگی در ایران به ثمر نشست. (جرجی زیدان، ۱۳۳۳، ص ۴۴۸)

در این قرن فلسفه و حکمت و نجوم و تاریخ و فقه و حدیث و سایر علوم رشد و توسعه پیدا کرد. این دوره عصر ظهور دانشمندان بزرگی مانند ابونصر فارابی، ابوعلی سینا، محمد زکریای رازی، ابوریحان بیرونی، ابوسهل بلخی، ابوالقاسم بلخی، ابوعلی مسکویه، ابوحیان توحیدی، ابوالفرج اصفهانی، قاضی عبدالجبار همدانی، سیدرضی، سیدمرتضی، شیخ صدوق و شیخ مفید بوده است. (از اواخر این قرن به موازات ظهور ضعف و فترت در حکومت آل بویه و قدرتمند شدن دولت غزنوی و سلجوقی تدریجاً اوضاع فکری و فرهنگی ایران به قرن اول و دوم بازگشت و با آشکار شدن مذهب اشعری و رسمیت یافتن آن مانع بزرگی در مسیر حرکت علمی جامعه اسلامی پدیدار شد و رنسانس فرهنگی این قرن که مجدداً می‌رفت شکوه و عظمت علمی حکومت سامانی را احیا کند، دچار توقف و رکود گردید.

سلطان محمود غزنوی اولین حاکم ایرانی بود که رسمیت دین اشعری را از جانب خلیفه بغداد پذیرفت. پس از چندی سلجوقیان بر روی کار آمدند که آنها نیز اشعریت را به متابعت از خلیفه عباسی در ایران حاکم ساختند. با ظهور این دو سلسله پادشاهی اشعریت در ایران و عراق و حجاز تدریجاً برجای کلام حنبلی قرار گرفت و این وضعیت تا عصر صفویه که اکثریت مردم به آیین تشیع گرویدند ادامه یافت.

مذهب اشعری که هر روز با تفسیرهای عالمان و فقیهان اهل سنت فربه‌تر می‌شد، با ظاهر مستدل و محتوای جدلی می‌توانست هم توده‌های عوام دینی را اقتناع کند و به حاجات روزمره آنها درباره معرفت دینی پاسخ دهد و هم مذاهب مختلف فقهی را بر محور اصولی مشخص وحدت بخشد و نیز تغلب و سلطه‌گری حاکمان را مقبولیت عمومی و مشروعیت دینی دهد.

گسترش اشعریت و انحطاط عقلانیت در اسلام تاریخی

پیامد حاکمیت گسترده مذهب اشعری غلبه کلام ضد عقلی و جبریگری و ظاهراندیشی و تقلید و تعبد و تفکیک دین و دنیا و انحصار دین در عبادت جوارحی و شرکت در جماعات مذهبی و قرائت قرآن و حدیث، علوم سمعی و نقلی و اقتدا به اکابر علما و متابعت محض از احکام فقها بوده است.

در آستانه قرن پنجم القادر بالله که معاصر سلطان محمود غزنوی بود ضمن رسمی ساختن مذهب اشعری همه مذاهب فقهی را منحصر در چهار مذهب حنبلی و مالکی و شافعی و حنفی کرد. و هر نوع نظریردازی و نواندیشی در قلمرو فقه و شریعت را ممنوع ساخت.

اولین سلطانی که فتوای خلیفه بغداد را درباره اشعریت پذیرفت، سلطان محمود غزنوی بود. او در حالی که مردی غلامباره و و شارب‌الخمر بود و همه نوع فجور را برای خود مباح می‌دانست، بسیاری را به جرم ارتکاب فسق به قتل رساند. (زیدان، ۱۳۳۳، ص ۱۵۱) محدثان درباری برای او احادیث فراوانی جعل کرده و او را «ناصر دین الحق» می‌خواندند و گفته‌اند چند بار رسول‌الله را در خواب دیده که از او خواست تا اسلام را به سمع جهانیان برساند. خلیفه بغداد نیز او را «سیف‌الاسلام» و «یمین‌الدوله» لقب داده بود. دولت غزنویان در سراسیب اختلاف و انحطاط بود که دولت مقتدر دیگری در ایران ظهور کرد و در مدتی کوتاه ماوراء‌النهر تا دریای مدیترانه را تحت حکومت خویش درآورد و اولین سلطان قدرتمند آن یعنی طغرل‌بیک پس از شکست سلطان مسعود غزنوی قلمرو او را ضمیمه حاکمیت خویش نمود و القائم بالله را با دست و پا بوسی بر مسند خلافت رسول‌الله استقرار بخشید. خلیفه بغداد نیز به سراسر جهان اسلام ابلاغ نمود تا علما و خطبا بر منابر به نام طغرل خطبه بخوانند و او را ملک المشرق و المغرب بنامند. (حقیقت، ۱۳۷۹، ص ۲۹۳)

پس از قرن پنجم دیگر عقلانیت دینی در سرراشیب ضعف و نسیان قرار گرفت و سطح حاجات مردم محدود به نیازهای عبادی در کنار زندگی حیوانی و کسب معاش مادی گردید. حق هر نوع تغییر عقیده و فتوی فقط در انحصار فقیهان بازاری و عالمان درباری قرار گرفت. هر نوع عقلانیت دینی و خلاقیت فکری و نواندیشی در قلمرو دین و فعالیت آزادانه مذهبی و نظریه‌پردازی معقول در حیطه سیاست و اقتصاد و جامعه با سلاح اتهام سرکوب می‌شد و تقلید و تحجر بر فضای فکر اسلام تاریخی کاملاً حاکمیت یافت و اختلافات مذهبی بین فرق و ادیان همواره با خون و خشونت توأم شد و تساهل و تسامح برای همیشه روزگار از عرصه فعالیت فکری و فرهنگی رخت بر بست.

اشعریت در طی سه قرن پس از ظهورش یعنی از قرن پنجم تا هشتم هجری عالمان سترگ و نامداری را در دامان خویش پرورش داد که هر یک سهمی شگفت و شگرف در احیاء و توسعه این مذهب عقل‌ستیز داشته‌اند. امام محمد غزالی، ابواسحاق اسفراینی، ابوبکر بیهقی، خطیب بغدادی، میرشریف جرجانی، عبدالکریم شهرستانی، امام فخررازی، سیف‌الدین آمدی، تقی‌الدین سبکی، عبدالرحمن ایچی و سعدالدین تفتازانی و علاء‌الدین قوشچی از جمله این بزرگان بودند که تماماً متکلم و فقیه تلقی می‌شوند. در میان آنها دو تن یعنی غزالی و فخررازی سرآمد همگان بودند. به همین دلیل احوال و افکار این دو متکلم نامدار مکتب اشعری را بررسی می‌کنیم؛

امام محمد غزالی احیاگر اشعریت

اگر حدیث منقول از رسول‌الله را بپذیریم که فرمود هر صد سال کسی از امت من برخیزد و به احیای دین من می‌پردازد، در آن صورت غزالی را باید یک قرن پس از ظهور اشعریت احیاگر این مذهب اشعری بدانیم؛ چنانکه ابن عساکر در تاریخ خود نیز غزالی را احیاگر مذهب ابوالحسن اشعری خواند (ابن اثیر، ۱۳۷۴، ص ۱۱۵)

در جایگاه علمی و معنوی امام همین جمله بس که گفته‌اند: «لَوْ كَانَ بَعْدِي نَبِيٌّ لَكَانَ هُوَ الْغَزَالِيُّ» (دینانی، ۱۳۸۳، ص ۸۲)؛ یعنی اگر پیامبری پس از رسول الله می‌آمد او حتماً غزالی بود، فخررازی درباره او گفت: «كان الله جمع العلوم في قبة و أطلع الغزالي عليها». گویی خدا همه علوم را در قلعه‌ای جمع کرده و غزالی بر همه آنها اطلاع یافت.

امام با تزلزل و تسلط کامل بر همه علوم عصر خود از جمله فقه و فلسفه و حدیث و تاریخ و کلام و عرفان و بهره‌مندی همزمان از حمایت معنوی خلافت عباسی و حکومت مقتدر سلجوقیان هم در تحکیم مبانی اشعریت و هم در برافکندن بنیاد عقلانیت فلسفی بیشترین توفیق را به دست آورد. بعلاوه تقلب احوال و افکار او در طی عمر پنجاه و پنج ساله و تنوع گسترده تألیفات و شجاعت و صداقت او در گفتار و نوشتار از او به عنوان یک نابغه شگفتی آفرین و فراموش نشدنی در جهان اسلام و غرب ساخته است.

غزالی فقه و حدیث را در طوس نزد احمد درکسانی و علم کلام را در نیشابور نزد امام‌الحرمین جوینی و نجوم و ریاضیات را نزد عمر خیام تلمذ کرد؛ اما همزمان دل به مجلس صحبت ابوعلی فارمدی، عارف و صوفی نیشابور داشت؛ همان طور که تحت تأثیر افکار و احوال برادر کوچک خود یعنی احمد غزالی که دارای تمایلات شدید صوفیانه بود نیز قرار داشته است. بدین سبب در اواخر عمرش به شور و احوال عارفانه خود در ایام جوانی غبطه می‌خورد.

آنچه از غزالی در ماجرای عقل‌گریزی قابل ذکر است، معارضه شدید و هماهنگ او به عنوان یک اشعری معتقد با سه گروه اصلی از عالمان اسلامی یعنی فقیهان، متکلمان و فیلسوفان است. گفته‌اند گرایش غزالی در اواخر عمر به صوفی‌گری نشان آنست که او کلام اشعری و فقه شافعی را از باب تقیه و یا برای عوام‌الناس مفید و مناسب می‌دانست اما هر چه بود او در اکثر تصانیف خود عقاید ابوالحسن اشعری را می‌پذیرد چه در میان سالی که کلام اشعری را در نظامیه‌ها تدریس می‌کرد و چه زمانی که احیاءالعلوم می‌نوشت

و چه روزهای آخرین زندگی که الجام‌العوام را تألیف می‌کرد. او اعتقاد به حسن و قبح شرعی دارد و عقل را ابزار فهم دین می‌شمرد. رؤیت خدا را با چشم سر ممکن می‌داند و تکلیف بمالایطاق را مباح می‌شمارد و صفات خدا را قدیم می‌خواند و حتی در کتاب اخیرش بیان می‌دارد اگر عامه مردم از معنای دست و چشم و گوش خدا سؤال کردند، باید آنها را تازیانه زد؛ همان‌طور که عمر بن الخطاب چنین می‌کرد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ص ۱۹). در کتاب احیاء علوم‌الدین، حقیقت و غایت دین و دینداری را در اخلاق صوفیانه جست‌وجو می‌کند و سایر علوم را وسایل وصول به آن می‌خواند. بطوریکه در همین دنیا وقتی شخصی به اخلاق فوق متخلق گشت از کلام، فقه و حدیث بی‌نیاز می‌شود.

امام فخر رازی پیشوای شک‌انداز اشعری

محمد بن عمر معروف به فخر رازی، متکلم بزرگ اشعری قرن ششم هجری مکی‌الاصل متولد شهرری، پدرش ضیاء‌الدین عمر خطیب و سخنگوی مشهور عصر خویش بوده است. در مجلس درس او از عالمان بزرگ تا حاکمان و شاهان حضور می‌یافتند و در رکاب او اعیان بلاد و طالبان علم پیاده راه می‌رفتند. مکانت علمی او تا آنجا بود که از شدت ازدحام، محل جلوس در مساجد را برای استماع خطابه او خرید و فروش می‌کردند. تا وقتی زنده بود نوشته‌ها و اندیشه‌های او در سراسر ممالک اسلامی از ماوراءالنهر تا عراق و حجاز و شام و مصر انتشار یافت (قفطی، ۱۳۹۵، ص ۲۹۲).

فخر رازی مانند غزالی اصول عقاید اشاعره را از جمله جواز رؤیت خدا با چشم و اعتقاد به تقدیر جبری و حسن و قبح شرعی می‌پذیرد. بویژه در تفسیر مفاتیح الغیب از تمامی آرای اشعریت در برابر معتزلیان و فلاسفه حمایت می‌کند و آیات قرآنی را با تأویلات بی‌ملاک و توجیهاات عامه پسند بر مذهب مختارش تحمیل می‌نماید. به طوری که تفسیرش

را مشابه یک کتاب کلامی کرده، به همین دلیل ابن تیمیه حرانی درباره آن گفته است: «فیه کل شیء الا التفسیر؟» یعنی همه چیز در آن است مگر تفسیر.

امام فخر بیشتر یک متکلم اشعری بود تا یک فقیه شافعی. آثاری در فقه ندارد و اغلب نوشته‌های او حاوی آرای کلامی است. بر همین مبنا غالباً با فلاسفه و متصوفه به معارضه می‌پردازد. پرداختن او به فلسفه صرفاً برای استفاده ابزاری از آن جهت دفاع از اشعریت است. اگر چه او مانند غزالی به تکفیر فلاسفه پرداخت، در شرح اشارات و عیون الحکمه ابوعلی سینا در همه جا اشاعره را بر فلاسفه ترجیح داده است و در بیان نظریات اغلب جانب عامه را رعایت می‌کرد به همین جهت ابن عساکر درباره او می‌نویسد: «کان مع تبخره فی علم الاصول یقول من التزم دین العجائز فهو الفائز» (ابن عساکر، ۲۰۰۱، ص ۱۹۹)؛ یعنی با همه تبخرش در علم کلام می‌گفت کسی که به حدیث نبوی «علیکم بدین العجائز» (بر شما باد دین پیرزنان) ملتزم باشد او رستگار است.

با آنکه امام فخر تا آخر عمر به عنوان یک متکلم اشعری باقی ماند، به دلیل استفاده ابزاری از فلسفه متهم به فلسفه‌گرایی و یونانی‌مآبی شده و مورد بی‌مهری فراوان قرار گرفت. ابن تیمیه، سبط بن جوزی، شمس‌الدین ذهبی، شمس‌الدین شهرزوری، شمس‌الدین تبریزی تا سر حد تکفیر افکار او را نقد و جرح کردند و ابن تیمیه او را بت پرست (عبدة الاصنام) خواند و ابن حجر عسقلانی او را به کتمان حقیقت متهم کرد و بیان داشت امام فخر اقوال مخالفان را بر سرآنان می‌زد، اما همواره از بیان قول حق طفره می‌رفته است (حاجی خلیفه، ۱۰۲۴، ص ۵۴۴)

گفته شده که امام فخر نیز مانند اکثر حکیمان در اواخر عمر خود از مجادلات کلامی و فلسفی کنار کشید و به دامان تصوف و عرفان پناه آورد، بدون آنکه مانند غزالی دچار انقلاب روحی و شکاکیت شده باشد. با آنکه از جانب فقها و محدثان اهل سنت متهم به تفلسف‌گرایی و عقل‌گرایی و بدعت‌گزاری است، همواره یک متکلم اشعری باقی ماند.

اشعریّت عامل عقب ماندگی جهان اسلام

با توجه به دامنه تأثیر دین در جوامع دین مدار باید گفت دین عقل‌ستیز به طور قطع عامل عقب‌افتادگی فکر و فرهنگ بوده و بر عکس دین عقل‌گرا که بر محور عقلانیت و لازمه آن یعنی شک و نقد دور می‌زند عامل پویایی و نوآوری و انجم‌زدایی و به تبع آن توسعه و تکامل فرهنگی خواهد شد.

ورنر سومبارت، محقق آلمانی نیز به نقش مذهب کاتولیک از جهات دیگر در توسعه و تحول فرهنگی برخی ممالک غربی تأکید نمود (تاوونی، ۱۳۷۷، ص ۲۵) و فوکو تایوکیشی روشنفکر مذهبی ژاپن نقش مذهب شینتو و کنفوسیوس و بودایی را در گسترش دامنه ترقی و تولید فکر و پیشرفت جامعه نشان داد مشروط به اینکه دین و نهادهای دینی از سلطه متولیان و دینداران ابله و کودن آزاد شود (فوکوتا یوکیشی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰).

در حالی که در طی ده قرن تسلط بلامنازع مذهب اشعریّت یعنی کلام و ایدئولوژی اشعری با حمایت شاهان و حاکمان عوام سوار، فرصت هر نوع تفکر آزاد و حتی عقلانیت دینی را از متفکران مسلمان گرفت و حکومت‌های غاصب و جائر با کسب مشروعیت از آموزه‌های محدثان و متکلمان اشعری که تقدیرجبری همه امور را از خدا می‌دانستند و به عقلانیت بشری حتی اجازه تحسین یا تقبیح عملکرد متعارف را نمی‌دادند و همه چیز را با ظاهر حدیث و فتاوی فقیهان تفسیر و توجیه می‌نمودند هر نوع نو اندیشی و خلاقیت فکری و تولید نظریه‌های نوین مذهبی و اصلاحگری را در نطفه خفه می‌کردند. مقریزی در قرن دهم هجری می‌نویسد: مذهب اشعری مذهب رسمی جهان اسلام است. هر کسی با اصول آن مخالفت ورزد، باید خونش ریخته شود (مقریزی، ۱۳۶۳، ص ۳۶۰).

آزادی فکر و اندیشه و تکثر مذاهب و مسامحه دینی موجب گرایش بسیاری از مسیحیان به اسلام گردیده بود. تا وقتی که امویان به ضعف و انحطاط افتاده و اداره اندلس در دست دولت های مسلمان شمال آفریقا یعنی مرابطون و موحدون قرار گرفت و اختلاف سیاست ها و ملوک الطوائفی شدن کشور و گسترش دامنه تعرض های مذهبی تدریجاً سراسر اسپانیا را فرا گرفت تا اینکه سرانجام کلیسای رم با هجوم همه جانبه آخرین دولت مسلمان یعنی حکومت بنی نصر را ساقط و خارج کرد و به حاکمیت هفت صد ساله مسلمین (یعنی از قرن دوم تا نهم) بر اروپای غربی و مسیحی پایان داده شد. آنچه در این مقال قابل ذکر است، آن است که حکومت اسلامی امویان اسپانیا اگر چه کاستی هایی داشت، واسطه العقد تمدن قبل از اسلام با تمدن غرب شد و مواریت علمی قرون متری تمدن اسلامی بویژه در قرون سوم و چهارم را به اروپا انتقال داد و زمینه های بیداری فکر و فرهنگ غرب تحت حاکمیت کلیسای مسیحی که مانند اشعریت مانع رشد و ظهور هر نوع عقلانیت بود را فراهم آورد.

بدین معنا همان اسلامی که در سرزمین خلافت غربی باعث رشد و ظهور پیش زمینه های تمدن قدرتمند اروپا گردید در شکل و ساختار دیگری عامل عقب ماندگی و انحطاط عقلانیت و تولید فکر و فرهنگ در جوامع اسلامی تحت حکومت های خلافت شرقی شد. در واقع همان عاملی که از درون جهان اسلام غرب را به تحول و توسعه علمی و فرهنگی سوق داد در شکل وارونه و قلب شده مسلمین را به فلاکت دچار ساخت.

جرج سارتون مورخ و فیلسوف تاریخ می نویسد: ظهور تمدن علمی اسلام و جهان گیر شدن آن در زمانی کمتر از دو قرن موضوعی است که فقط می توان از آن یاد کرد اما هرگز نمی توان حق آن را به شایستگی ادا نمود (سارتون، ۱۳۷۷، ص ۴۳) آیزاک آسیموف دانشمند شهیر روس نیز می گوید: جهان گیر شدن مسیحیت جلوی احیای علم را گرفته بود. اگر اعراب مسلمان نبودند آن نور ضعیف باقی مانده از علوم بشری کاملاً

خاموش می‌شد. (ایزاک آیسوموف، ۱۳۵۰، ص ۲۳) و ویل دورانت مورخ نامدار جهانی می‌نویسد: اسلام در طی پنج قرن از نظر علم و نظم و توسعه اخلاق و تحقیق علمی و طب و فلسفه پیشاهنگ جهان بوده است.

پیر روسو مورخ علم نیز می‌گوید: در اروپایی که از بوی عفونت در حال خفه شدن بود نسیمی از تمدن اسلامی وزیدن گرفت و هوش و خردمندی را که در قرون وسطای مسیحی بی‌حس شده بود، بیدار کرد و همه را به ضرورت کسب دانش متوجه ساخت، تا آنجه که جوانان فرانسوی و آلمانی و انگلیسی به دانشگاه‌های اسلامی اندلس هجوم می‌آوردند و بر روی صندلی آن عرب مسلمان با اسپانیولی و مسیحی در کنار یکدیگر تعلیم می‌گرفتند (روسو، ۱۳۹۱، ص ۱۲۴)

البته نمی‌توان پیشرفت‌های ممالک اسلامی را پس از حاکمیت و رسمیت یافتن مذهب اشعری نادیده گرفت، اما این نوع پیشرفت اغلب در حیطة تمدن‌سازی بود نه فرهنگ‌سازی؛ بدین معنا اشعریت فقها و محدثان که با حمایت حاکمان و اطاعت عوامان، قدرت روزافزون می‌یافت، مانع آبادی نبود بلکه دشمن آزادی بوده است. در مدارس و مجامع علمی این سده‌ها تدریس علمی غیر از کلام و فقه و حدیث و تفسیر و تاریخ جرم نابخشودنی قلمداد می‌شد. اگر آثار معدودی در قلمرو طب و فیزیک و شیمی و ریاضی پدید آمد، غالباً از سوی محققان شیعی و ایرانی بوده است (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ص ۳۲۰)، بنابراین پیشرفت جوامع اسلامی همراه با توسعه علمی نبود.

۴- نتیجه‌گیری

حضور فعال عقل در ساحت دین، واضح و روشن است. مولا علی (ع) شاگرد اول قرآن، در حقانیت این مطلب، تعبیر روشنی در خطبه اول نهج‌البلاغه دارد: «و یشيروا لهم دفائن العقول»؛ یعنی انبیا آمدند خاک‌ها را کنار بزنند تا گنجینه‌های خرد را برای انسان‌ها برانگیزند. قرآن و سنت در واقع برای بعثت عقل برهانی پدیدار شده... هدف ما دفاع از

عقلانیت دینی است. در این میان معارضه با عقلانیت در مذاهب کلامی از نمادهای مبارزه با عقلانیت دینی قلمداد می‌شود.

عقل‌گرایان که بیشتر در حوزه علم کلام، به‌ویژه کلام معتزلی ظاهر شدند، در تعارض بین حکم عقل با ظاهر آیات و روایات به تأویل پرداخته و در تبیین مسائل به اقوال و آرای فیلسوفان و مکاتب بیگانه نیز استناد می‌کردند. حدیث‌گرایان که اکثریت مسلمانان و عالمان عوام‌پناه را شامل می‌شدند، با منع تفکر و تدبر در قرآن و روایات، به‌طورکلی، ظاهر حدیث را جان‌شین عقل و معارض با عقلانیت تلقی کرده و آن را عملاً در جایگاه برتر از قرآن قرار داده و از آن به‌عنوان منبع اصلی شناخت اسلام استفاده کردند و کمبود و نبود حدیث را نیز با منابع دیگری مانند قیاس و اجماع و عمل صحابه و مصالح مرسله جبران نمودند و استحسانات فقهای ظاهرنگر و عوام‌پناه را بر جای عقلانیت دینی قرار دادند و فتاوی‌ آنان را حکم الهی قلمداد کردند و بدین منوال باب عقلانیت و اجتهاد راستین در حوزه دین‌شناسی را به رکود کشانده و قرن‌ها جامعه مسلمان را گرفتار تحجر ساختند.

اشعریّت به منظور پی‌ریزی یک روش میانه و گویا با هدف تعدیل روش تفریطی اهل حدیث در جمود بر ظواهر نصوص، پا به میدان گذاشت. بی‌تردید، اقدام اشعری بسیاری از اهل حدیث را مجذوب خود نمود و اگر کار اشعری نبود، شاید مجال بیشتری برای رشد روش اهل حدیث و ظاهرگرایان فراهم می‌شد و برخوردهای اهل حدیث و عقل‌گرایان، سرنوشت دیگری را برای جامعه اسلامی به ویژه گفتمان شیعه و سنی رقم می‌زد.

وقتی ارکان فرهنگ یک جامعه بر نظام دینی یا دین ایدئولوژیک قرار دارد نوع نگرش دینی متولیان و معلمان دینی نقش اساسی در پیشرفت یا عقب ماندگی آن جامعه خواهد داشت. اگر نظام دینی فرد گرا و آخرت گرا و عقل‌ستیز و علم‌گریز باشد و دینداران را به

تقلید و تعبد و تعصب ورزی فراخواند در آن صورت سکون و تحجر سراسر زندگی مردم آن را فرا می‌گیرد.

اشعریت قدیم می‌گفت که خدا خواسته است و ما با عقل کاری نداریم. هرچه که او فرموده گرچه خلاف عقل نیز باشد، همان درست است. راه این است که جهان اسلام بتواند از این عقل‌گریزی اشعریت عبور کند و حرف معقول خود را که حکمای ما و عرفای بزرگ ما قرن‌ها پیش بیان کرده‌اند رواج دهد و این مهم نیز امکان‌پذیر نیست مگر با سخن عقلانی زدن و در ساحت بلندمرتبه عقلانیت و هستی‌اندیشیدن. ما عموماً دنبال اصلاح‌گری فوری هستیم و می‌خواهیم فوری عالم را اصلاح کنیم. اصلاح خوب است اما نه به قید فوری بودن. اصلاح، بالا بردن عقلانیت و سخن تازه گفتن است.

فهرست الفبایی منابع و مأخذ

- فولادوند، محمد مهدی (۱۳۷۶): قرآن کریم، تهران: دارالقرآن الکریم
- دشتی، محمد (۱۳۷۹): نهج البلاغه، قم: مشهور
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳): منطق و معرفت از نظر غزالی، تهران: امیرکبیر
- ابن اثیر، عزالدین (۱۹۶۶): الکامل فی التاریخ، ج ۶، تهران: المكتبة الاسلامیة
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۰): مقدمه ابن خلدون، ج ۳، بیروت: دارالفکر.
- ابن عساکر، علی بن الحسن (۲۰۰۱): تاریخ دمشق الکبیر، بیروت: دار إحياء التراث العربی
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۲): احیای فکر دینی در اسلام، تهران: شرکت سهامی انتشار
- آسیموف، آیزاک (۱۳۴۷): سرگذشت زیست‌شناسی، ترجمه محمود بهزاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- تاوونی، ریچارد هنری (۱۳۷۷): دین و ظهور سرمایه داری، ترجمه احمد خزاعی، تهران: مرکز
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، دین شناسی، چاپ اول، قم: اسراء
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶): منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چاپ دوم؛ قم: اسراء.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (۱۹۹۰): کشف الظنون، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۹): مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، تهران: سمت
- خمینی، سید روح الله (۱۳۸۷)، شرح فصوص الحکم، تهران: نشر علم
- درایتی، مصطفی (۱۴۱۳): معجم الفاظ غررالحکم، قم: مرکز الایحاث و الدراسات الاسلامیه.
- رازی، فخرالدین (۱۹۸۶): الاربعین فی اصول الدین، القاهرة: دارالسلام
- روسو، پیر (۱۳۹۱): تاریخ علوم، ترجمه حسن صفاری، تهران: امیرکبیر
- سارتون، جرج (۱۹۴۳): سرگذشت علم، ترجمه احمد بیرشک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین عمر بن محمد (۱۳۶۲): کشف الفضاوح البیونانیة، قاهره: دارالسلام.
- صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی یا ملاصدرا (۱۳۹۸): اسفار اربعه، تهران: نشر مولی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷): المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۴۰۱): زیدة الحقایق، تهران: اساطیر.
- قفطی، ابوالحسن علی بن یوسف (۱۳۷۱): تاریخ الحکماء، تهران: دانشگاه تهران.

- مارودی، ابواحسن (۱۳۹۹): *الأحكام السلطانية*، ج ۲، نجف اشرف: نشر بغداد.
- مقریزی، احمد بن علی (۱۴۱۵): *الخطط المقریزية*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۵): *مصارع المصارع*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی
- واعظی، علی (۱۳۸۵): *عقل‌گرایی انتقادی و نقد آن*، مجله علمی کلام اسلامی، سال ۱۵، شماره ۵۹، صص ۹۱-۱۰۵

Investigating rationalism in theological religions; Focusing on the Ash'are religion

Yasir Alizadeh¹

PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran

Hossein Soleimani Amoli

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran

Abdullah Rajaei Litkahi

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran

Date of Receipt: 08/10/2023

Date of Acceptance: 05/01/2024

Abstract

Reason and wisdom have an important place in religion and one of the key issues in the promotion and accurate, effective and deep understanding of religion is the recognition of religious deviations, irrationality and anti-rationalism in it. Since divine religions benefit from holy power and make everything related to it holy, it causes some people to pursue their non-religious goals in the name of religion and religiosity.

This article tries to address the grounds of the formation of anti-rationalism with the conceptualization of religious deviations and rationalism and examine the results of religious deviations and rationalism in the Ash'ari school. The grounds for the formation of anti-rationalism have been created in some religious schools of thought, and it is believed that the decline of rationality in Islam has developed with the spread of Ash'arism, and Ash'ari has become the cause of the backwardness of the Islamic world. The main goal of this article is to prevent the damage of irrationality in the society by removing distortions from the holy religion of Islam.

Keywords: Islam, Ash'ari, religious deviations, evasion of reason