

نقش انگاره‌های کلامی و معرفتی

اهل حدیث و اشاعره در افول تمدن اسلامی*

□ غلامرضا ابراهیمی مقدم^۱

چکیده:

مبانی اعتقادی و فرهنگ عمومی و نوع نگرش مردم یک جامعه نسبت به مسائل اجتماعی در شکوفایی یا افول هر تمدنی، نقش اساسی دارد. بر پایه مطالعه توصیفی-تحلیلی از ارتباط فرهنگی و اجتماعی، سه مؤلفه مبانی کلامی، رویکردهای معرفتی و حمایت‌های سیاسی از مدل فکری اهل حدیث و اشاعره، به دست می‌آید که مبانی کلامی اهل حدیث و اشاعره با اصول عقلی در تعارض بود. این تعارض‌ها آنان را به مقابله با فلاسفه، متکلمین عقل‌گرا و دانشمندان علوم طبیعی کشاند. متکلمین اشعری برای مقابله مؤثر با مخالفین فکری خود و حذف آنان از متن جامعه، به تغییر فرهنگ عمومی جامعه پرداختند. آنها برای تحقق این امر از یکسو، تصویر را به خدمت گرفتند و از سوی دیگر، حاکمان سیاسی را به پشتیانی خود همراه کردند و از این طریق مدارس نظامیه را جهت تغییر نظام آموزشی و تربیت مبلغان مورد نیاز تأسیس کردند و سرانجام توanstند به تدریج فرهنگ عمومی مسلمانان را در جهت تعمیق و تحکیم مدل فکری خود تغییر دهنده و انحطاط فرهنگی، رکود علمی و سرانجام افول تمدن اسلامی را رقم بزنند.

واژگان کلیدی: علوم اسلامی، کلام اسلامی، افول تمدن اسلامی، اهل حدیث، اشاعره.

طرح مسئله

دوران افول تمدن اسلامی، در حالی رقم می‌خورد که سرزمین‌های شرق و مرکز جهان اسلام تحت حاکمیت سیاسی و فکری اشاعره قرار داشت. بر پایه این اصل که نظام ارزشی هر جریان فکری، بر اساس نظام معرفتی و جهان‌شناسی آن مبتنی است (مطهری، ۱۳۸۵: ۴۲۵/۱۳). بی‌شک افول تمدن اسلامی، معلول تغییرات فکری و فرهنگی مسلمانان است. سؤال این است که اصول و مبانی کلامی و معرفتی اشاعره با پیشینهٔ فکری اهل حدیث، در فرهنگ عمومی مسلمانان چه تغییراتی ایجاد کرد، که زمینهٔ افول تمدن اسلامی را به وجود آورد؟

این مقاله به شیوهٔ کتابخانه‌ای، مبانی فکری و رویکردهای معرفتی اهل حدیث و اشاعره را توصیف، و تأثیر آن بر فرهنگ عمومی مسلمانان را توضیح می‌دهد. در مورد عوامل افول تمدن اسلامی، مطالعات فراوانی صورت گرفته است. ویژگی خاص نوشته حاضر، تبیین ارتباط بین مبانی کلامی، رویکردهای معرفتی و ابزارهای قدرت مدل فکری اهل حدیث و اشاعره با تغییر فرهنگ عمومی و متعاقب آن افول تمدن اسلامی است.

بخش اعظم جهان اسلام از دو جریان کلامی فوق متأثر است. تاکید جریان وهابیت، داعش و گروههای همسو با آن‌ها بر سلفی‌گری، باورهای عقل‌گریز، جمود بر ظواهر متون دینی، افراطی‌گری و تکفیر سایر مذاهب اسلامی، حکایت از رونوشت جدید آیین حنبیلی و ابن تیمیه دارد (الله بداشتی، ۱۳۹۲: ۷۷-۱۰۳؛ وات، ۱۳۷۰: ۱۷۶-۱۷۸). یافتن راه اصلاح اوضاع حاضر جهان اسلام، مستلزم فهم عقبهٔ فکری جریان سلفی- تکفیری و نقش آن‌ها در موجبات انحطاط تمدن اسلامی است (مطهری، ۱۳۸۵: ۳۴۷/۱).

جریان فکری اهل حدیث: پیدایش جریان فکری اهل حدیث، ریشه در تمايزات ملاک‌های استنباط فقهی مذاهب اربعهٔ اهل سنت دارد. این جریان فقهی، بر اینهاء معرفت دینی به ظواهر قرآن و حدیث، و نفی نقش عقل در فهم دین تأکید می‌کند (مطهری، ۱۳۸۵: ۱/۵۶). آن‌ها همین شیوهٔ فقهی خودرا که طرفدار تسلیم و تعبد و مخالف هر نوع تفکر، تعمق، استدلال و منطق بود، در عقائد هم به کار

گرفتند(مطهری، ۱۳۸۵: ۷۴/۱). بنابراین، در هیچ مسئله دینی، اعمّ از اصول و فروع، بحث و استدلال را چه برای تبیین و چه برای دفاع، جایز نمی‌دانستند(شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/۲۴۳؛ مطهری، ۱۳۸۵: ۳/۸۷ و ۸۷/۶؛ بزنگکار، ۱۳۹۳: ۱۲۰-۱۲۱).

نفوذ فکری احمد بن حنبل در میان اهل سنت، جمود بر ظواهر متون دینی را نهاده نمود. مدل فکری اصحاب حدیث در تفکر شیعه به صورت اخباری گری ظهور کرد(رسنم، ۱۳۹۰: ۱۳۵؛ مطهری، ۱۳۸۵: ۶/۸۸۷).

جریان فکری اشاعره: در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری، توسط ابوالحسن اشعری بنیان‌گذاری شد. وی، در ظاهر به منظور تعديل روش دو جریان معتزله و اهل حدیث و نشان دادن راه میانه و موافق با عقل و نقل، پا به میدان نهاد؛ اما در نهایت مدل فکری اهل حدیث را با کمی تغییر پذیرفت. وی یگانه منبع عقائد را کتاب و سنت معرفی کرد و اعتبار عقل و قوای آنرا محدود دانست؛ به ایمان و تعبد در برابر ظواهر دین بیش از تعقل تمایل داشت. و آنجا که بین عقل و ظاهر دین، تعارض به وجود می‌آمد، ظاهر دینی را بر حکم عقل ترجیح می‌داد. اگرچه برای عقل نیز، نقش تبیینی و دفاع را پذیرفت(الفاخوری، ۱۳۷۷: ۱۴۷؛ حلبي، ۱۳۹۲: ۸۸-۸۸؛ مطهری، ۱۳۸۵: ۳/۸۷؛ بزنگکار، ۱۳۹۳: ۱۲۵). امام الحرمین جوینی، مذهب اشعری را در میان عموم اهل سنت، رسمیت داد(وات، ۱۳۷۰: ۱۴۹؛ رسمم، ۱۳۹۰: ۱۲۵). غزالی و مولوی، جنبه صوفیانه مذهب اشعری را تحکیم نمودند(مطهری، ۱۳۸۵: ۳/۸۸؛ بزنگکار، ۱۳۹۳: ۱۳۳). برای اثبات مدعای مقاله را در سه قسمت تنظیم کردیم. ابتدا به تبیین مبانی کلامی عقل‌گریز اهل حدیث و اشاعره پرداخته‌ایم. سپس نحوه مواجهه آنان با علوم عقلی و متفکران را آورده‌ایم تا روشن گردد چنان مبانی کلامی، به چنین رفتارهایی با علم و عالمان، منتهی می‌شود. در مرحله سوم به ابزارهای اجتماعی پشتیبان اندیشه اشعری اشاره کرده‌ایم تا یادآور شویم که چنین عواملی، انگاره‌های کلامی و معرفتی اهل حدیث و اشاعره را در جامعه پیاده و اجرا کردند. در خلال توضیح و تبیین هر یک از سه قسمت، چگونگی تغییر تدریجی فرهنگ عمومی مردم، یعنی؛ عامل اصلی افول تمدن اسلامی، مورد توجه قرار گرفته است. از مجموع سه قسمت مذکور، یک تصویر منسجم و معنادار از نقش دو جریان مذهبی اهل حدیث و اشاعره در افول تمدن اسلامی به‌دست می‌آید.

۱. مبانی کلامی عقل‌گریز اهل حدیث و اشاعره

الف. تنزل جایگاه امامت امت از ساحت الهی به ساحت بشری: مهم‌ترین اندیشه کلامی اهل حدیث و اشاعره که فرهنگ عمومی و اجتماعی بسیاری از مسلمانان را تحت تأثیر خود قرار داده است، تزلزل منزلت امامت از مرجعیت علمی در تفسیر قرآن و حفظ دین به حاکم سیاسی، از اصول به فروع، از شوون الهی به شوون دنیوی و مردمی است. آن‌ها نصب امام را بر عهده مردم می‌دانند. خلیفه رسول الله ﷺ از طریق «بیعت»، «اجماع»، «اهل حل و عقد»، «نص خلیفه پیشین» و «غلبه و زور» تعیین می‌گردد. و هیچ نصی از طرف خدا و رسول الله ﷺ برای امامت وجود ندارد (غزالی، ۱۴۰۹: ۱۴۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵/ ۲۳۲-۲۴۳؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۸: ۲۹-۳۷). مشهور اهل سنت دو صفت عدالت و تقوا را شرط امامت می‌دانند: اما استمرار این شرائطرا لازم نمی‌دانند. برخی از متکلمین اشعری گفته‌اند: حتی اگر امام انسانِ جاهم، فاسق، ظالم، عیاش و شراب‌خور باشد و از هر طریقی (اعم از مشروع یا نامشروع) خلافت را به دست گیرد، خلافتش مشروع و واجب الاطاعه است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۳۲/ ۵). جامعه‌ای که در آن به لحاظ عقیدتی و فرهنگ عمومی در مورد امام امت چنین باورهایی وجود دارد، نمی‌تواند مسیر تعالی و سعادت را طی نماید. کسی که از فضایل انسانی، تهی است و اسیر هواهای نفسانی خویش است، چگونه می‌تواند رشد معنوی، عقلی و علمی در جامعه ایجاد کند.

طبق روایاتی که محدثین اهل سنت از رسول الله ﷺ نقل کرده‌اند و تجربه هم مضمون آن را تأیید می‌کند، هیچ چیزی به اندازه حکومتِ امام فاسد و گمراه، جامعه را به تباہی نمی‌کشد (دارمی، ۱۴۲۱: ۱/ ۲۹۵). وقتی مهم‌ترین عنصر جامعه با پست‌ترین اوصاف، مشروعیت دینی داشته باشد، فساد اخلاقی و روحی عامه مردم را به دنبال خود خواهد داشت. براساس چنین عقیدای، در باب امامت است که تمدن اسلامی جولان‌گاه حاکمان عیاش، فاسق و خونخوار می‌گردد.

مشروعیت خلفای اموی و عباسی و وابستگان آن‌ها، با چنین اندیشه کلامی توجیه می‌گردید. تیجهٔ طبیعی به قدرت رسیدن حاکمان فاسد، در انزوا قرار گرفتن حاملان

اسرار وحی نبوی و هادیان صراط مستقیم الهی بود. عموم مردم به جای مراجعته به ائمه معصومین علیهم السلام که از طرف خدا برای راهنمایی فکری و عملی مردم منصوب شده بودند، در دام امامان باطل و گمراه قرار گرفتند.

ب. جمود فکری نسبت به ظاهر قرآن و حدیث: دور شدن از امام الهی و محروم ماندن از فیض دریای معرفت مفسر قرآن و حافظ دین، اهل حدیث را در گردادب ظاهرگرایی فرو برد. جمود بر ظاهر الفاظ قرآن و حدیث در میان اهل حدیث و اشاعره، یک اصل مسلم و خدشهناپذیر بود، به نحوی که هر حدیث متسبب به پیغمبر علیه السلام را درست می دانستند (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۱/۱۰۲). آنان با استناد به این حدیث نبوی «إِنَّمَا مَحْدُثَاتُ الْأُمُورِ، قَوْمٌ شَرَّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتٌ هُنَّا، وَ كُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدُعَةٍ، وَ كُلُّ بِدُعَةٍ صَلَالَةٌ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۷۴/۱؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸: ۳۷۵/۲۸) هر چیز جدیدی را در دین بدعت دانسته و معتقد بودند، آن‌چه برای سعادت بشر لازم بوده، پیامبر علیه السلام بیان کرده و با رحلت پیامبر علیه السلام دین اسلام به کمال خود رسیده است. بنابراین، آن‌چه را که پیامبر علیه السلام بیان نکرده و انجام نداده است، انجام دادنش بدعت و حرام است. هر کسی هم که با این عقیده مخالف باشد، کافر، و هرگونه خشونت رفتاری با او واجب است (رستم، ۱۳۹۰: ۱۴۹). جمود بر فهم ظاهری و لفظی متون قرآن و حدیث و ناتوانی در حل سؤالات بی‌شمار در مورد لوازم و معنای ظاهری برخی آیات، آن‌ها را به تجسيم و تشبيه، يعني نسبت دادن صفات مخلوقات مادی به خداوند، گرفتار کرد (سبحانی، ۱۳۶۹/۱: ۱۴۵-۱۴۴). ظاهرگرایی به تدریج از جامعه اهل سنت به جامعه شیعیان هم راه یافت. در میان شیعه نیز گروهی هرگونه تعمق و تدبیر و تفکر در قرآن و معارف الهی را بدعت و ضلالت شمردند (مطهری، ۱۳۸۵: ۶/۸۸۷). اخباری‌های شیعه، مدعی بودند که عقل هزاران خطای کند، و عقل خطای کار حق ندارد، در کار دین دخالت کند. و با این همه خطای نمی‌توان به عقل اعتماد کرد. اگر مضمون حدیثی با عقل سازگار نبود، به جای طرد حدیث، باید عقل را تنخوشه کرد (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۱/۱۰۷).

ج. تفسیر جبرگرایانه از قضا و قدر الهی: دوری از حقیقت امامت و جمود بر ظواهر متون دینی، اهل حدیث و اشاعره را در گردادب معرفتی و کلامی دیگری فرو برد. آن‌ها براساس فهم ناقص خود، نتوانستند بین آیات مربوط به قدرت مطلقه الهی و اختیار

انسان جمع کنند. از این‌رو، اختیار بشر را فدای قدرت مطلقه الهی کردند. از دیدگاه آن‌ها هرچه در جهان رخ می‌دهد، از جمله افعال انسان‌ها اعم از معصیت و اطاعت، به قضا و قدر الهی است و این‌طور نیست که خدا برای گناه کار طاعت خواسته باشد، اما او معصیت را اراده کند. چنین تصوری موجب شرک است، چون معنایش این است که مشیت بندگان عاصی را بر مشیت خداوند، غالب دانسته است (سبحانی، ۱۳۶۹: ۱۶۶-۱۶۰). آن‌ها علم پیشین الهی به حوادث و اعمال اختیاری بشر را دلیل بر جبر حوادث می‌دانستند. چون علم پیشین خدا بر همهٔ حوادث و کارهایی که انسان مبدأ آن است، یک نوع ضرورت به فعل انسان بخشیده و او را مسلوب الاختیار می‌سازد در نتیجه، انسان در انجام کارهای خود مجبور و فاقد اختیار است (سبحانی، ۱۳۶۹: ۲۱۷/۱).

طبق مبنا اهل حدیث، هدایت و ضلالت انسان‌ها، با امری خارج از اراده انسان رقم می‌خورد. خداوند به مؤمنان توفیق اطاعت داده و آنان را اصلاح و هدایت کرده است و کافران را گمراه کرده و از هدایت خود محروم نموده و نعمت ایمان را به آنان عطا نکرده است. اگر هدایت و اصلاح کافران را هم مثل مؤمنان می‌خواست، آنان نیز از صالحان بودند و اگر هدایتشان می‌کرد، هدایت یافته بودند؛ ولی او خواسته است که آنان کافر باشند. بنابراین آن‌چه که به ما نرسیده، مقدر نبوده که برسد و آن‌چه به ما رسیده، ممکن نبوده که خطاب شود، بندگان خدا برای خود زیان و سودی جز آن‌چه او بخواهد، مالک نیستند (سبحانی، ۱۳۶۹: ۱۴۶-۱۴۷/۱).

ابوالحسن اشعری هم همین عقیده را دارد، قضا و قدر الهی را عام و خداوند را فاعل حقیقی افعال اختیاری انسان می‌داند (اشعری، بی‌تا: ۸۰-۶۹؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۸/۱۴۶).

بر اساس باور جبرگرایانه اهل حدیث و اشاعره، تلاش انسان‌ها تأثیری در تغییر سرنوشت فردی و اجتماعی ندارد. از این‌رو تحصیل علوم طبیعی و اختراع صنایع و شکوفای تمدن، بی‌معنا خواهد بود. میرفندرسکی قرن‌ها پیش، الزامات تمدن‌سوز چنین عقائدی را بیان کرده است: باشد که منع از صناعتی چون طب و نجوم کنند. این مظننه را که با قضای خدای تبارک و تعالیٰ ستیزه شود که چون بیماری در زید خلق کرده باشد، طبیب که در معالجه کوشد و منجّم که ساعت اختیار کند، با قضای خدای تعالیٰ ستیزه کند. اگر این استدلال‌شان صحیح باشد در آن صورت، باید صاحبان این

اعتقاد، خودشان طعام نخورند و آب نیاشامند و دانش نیندوزند، چون تشنگی و گرسنگی و علم را خدای تعالی خلق کند(میرفندرسکی، ۱۳۸۱: ۱۸۹). براساس چنین نگرشی بین مردم جاهل، تنپرور، بیانگیزه، تبل و مردم آگاه، بالانگیزه، فعال، چابک و پرتحرک هیچ تفاوتی نباشد.

استاد مطهری به لوازم اجتماعی و فرهنگی تفسیر جبرگرایانه از قضا و قدر الهی اشاره کرده و می‌گوید: این دیدگاه، دست زورگویان و ظالمانرا درازتر و دست انتقام و دادخواهی مظلومان را کوتاهتر می‌نماید. کسی که مقامی را غصب کرده و یا مال و ثروت عمومی را ضبط نموده است آنرا از موهبت‌های الهی می‌داند. قضا و قدر الهی را بهترین سند برای حقانیت و مشروعیت آن‌چه تصاحب کرده ارائه می‌دهد، و آن‌که از مواهب الهی محروم مانده به خود حق نمی‌دهد که اعتراض کند، زیرا فکر می‌کند این اعتراض، اعتراض به «قسمت» و تقدير الهی است. معتقد به جبر، هرگز در فکر تقویت شخصیت و اصلاح اخلاق و کنترل اعمال خود نمی‌افتد و همه چیز را حواله به تقدير می‌کند(مطهری، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۷۵).

با توجه به چنین لوازمی، بنی‌امیه برای توجیه حکومت ظالمانه خود از دیدگاه جبرگرایانه اهل حدیث حمایت می‌کردند و طرفداران اختیار و آزادی بشر را به عنوان مخالفت با یک عقیده دینی می‌کشتند یا به زندان می‌انداختند(مطهری، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۷۶-۳۷۷). نفوذ باور جبرگرایانه در لایه‌های مختلف جامعه اسلامی روحیه ظلم پذیری، درماندگی، بی‌اثر دانستن دانش‌های عقلی و طبیعی، بی‌اراده بودن در برابر مصائب و حوادث تلغی را در بین مسلمانان به وجود آورد.

د. دور کردن قرآن از تدبیر و تعقل: قرآن پیام وحیانی است که برای هدایت انسان‌ها در مسیر سعادت حقیقی نازل شده است. اعتقاد اهل حدیث و اشاعره به مشروعيت ائمه جاهل و فاسق، آن‌ها را از دریافت تفسیر حقیقی قرآن توسط اهل بیت علیهم السلام محروم کرد. و چون راهی برای فهم باطن قرآن نداشتند به ظواهر قرآن تمسک می‌کردند. آن‌ها شناخت قرآن را غیر از تدبیر در آیات قرآن می‌دانستند. شناخت قرآن برای آن‌ها به معنای فهم معانی تحت‌اللفظی آیات است، هرچه از ظاهر آیات فهمیدیم، باید همانرا قبول کنیم(مطهری، ۱۳۸۶: ۲۶/ ۳۸). تمسک به ظاهر آیات قرآن، زمینه‌های انحراف فکری

آنها را فراهم کرد، زیرا از یک سو، ناگزیر از توضیح معنای آیات بودند و از سوی دیگر، چون عقل را تعطیل کرده بودند، قهراً نوعی برداشت عوامانه از قرآن برای شان حاصل می‌شد. به دلیل همین طرز تفکر، خیلی زود از جاده درک صحیح، منحرف شدند و اعتقادات نادرستی پیدا کردند(مطهری، ۱۳۸۶: ۲۵/۳۸). نتیجه چنین طرز فکری چیزی جز کنار گذاشتن دریای بی کران معارف قرآن نبود.

اخباری‌های شیعه هم مشابه اهل حدیث و اشاعره، برای کنار گذاشتن محترمانه قرآن، ادعا می‌کردند که قرآن معارف عمیقی دارد و عقل خطأالود و حقیر ما نمی‌تواند در آن تدبیر و تعمق و تفکر کند؛ فقط پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام که مصون از خطأ هستند، حق دارند در آیات قرآن غور نمایند؛ ما فقط حق تلاوت آیات را داریم. عقل در کنار قرآن و سنت، جزء منابع دینی نیست(مطهری، ۱۳۸۵: ۶/۸۸۷؛ مطهری، ۱۳۸۶: ۲۶/۳۷؛ مطهری، ۱۳۸۶: ۲۲/۷۱۶). علی‌رغم این که اندیشه اخباری، مظہر کامل جمود فکری بود(مطهری، ۱۳۸۶: ۲۱/۱۰۷) اما به کلی از بین نرفت و هم‌چنان در افکار بسیاری از مجتهدین شیعه، نفوذ دارد(مطهری، ۱۳۸۶: ۲۲/۷۱۸). برخلاف ادعای جریان‌های ظاهرگرا، قرآن نه تنها مؤمنین که حتی مخالفین را به تفکر و تأمل درباره آیات خود، فرا می‌خواند. علامه طباطبائی در ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف(شَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) می‌فرماید: اکثر علمای گذشته بر آنند که این گونه آیات از متشابهاتی هستند که باید از بحث در پیرامون آن خودداری شود، اینان کسانی هستند که به‌طور کلی بحث در اطراف حقایق دینی و تجاوز از ظواهر کتاب و سنت را بدعت می‌دانند، و حال آن که عقل بلکه قرآن و سنت نیز برخلاف عقیدة آنان مردم را بر تدبیر در آیات خدا و بذل جهد در تکمیل شناسایی خدا و آیاتش و تذکر و تفکر در آن و احتجاج به حجت‌های عقلی تحریض و تشویق می‌کند، و با این همه تشویق که در مقدمات کرده، چطور ممکن است از نتیجه آن منع و نهی فرموده باشد؟(طباطبائی، ۱۳۷۴: ۸/۱۹۱).

۵. نفی استقلال عقل از شرع در تشخیص مصالح و مفاسد افعال: اهل حدیث و اشاعره برای این که از جانب عقل در نقد مبانی کلامی شان آسوده خاطر گردند، به‌طور کلی راه معرفت عقلی در امور دینی را بستند. وجود حسن و قبح ذاتی افعال را انکار کردن، حسن و قبح افعال را اموری نسبی و تابع شرایط خاص محیط‌ها و زمان‌ها و

اعتبارات شارع دانستند. بنابراین، وراء امر و نهی الهی هیچ فعلی حُسن یا قبح ندارد. و اگر داشته باشد، عقل مستقل از راهنمایی و حکم شرع قادر بر تشخیص آن نمی‌باشد. تشخیص مرح و ذم و ثواب و عقاب دنیوی و اخروی افعال اختیاری جز از طریق وحی و شرع ممکن نیست (ایجی، ۱۳۲۵: ۸-۱۸۴؛ مطهری، ۱۳۸۵: ۱/۴۴). و اگر عقل بتواند حسن و قبح افعال را بشناسد، شناخت عقلی در مورد مصالح و مفاسد افعال، ذاتاً ارزشی ندارد، شناخت عقلی از آن جهت دارای ارزش است که شرع به پیروی از عقل امر کرده است (الفاخری، ۱۳۷۷: ۱۴۴)

اشاعره، عدل را به عنوان حقیقت عقلی مستقل از شرع قبول نداشتند. به اعتقاد آن‌ها همهٔ قوانین، مخلوق خدا و محکوم اوست و او حاکم مطلق است. معنی عادل بودن ذات حق، این نیست که او از قوانین قبلی به نام قوانین عدل پیروی می‌کند، بلکه این است که او سرمنشأ عدل است، آن‌چه او می‌کند عدل است نه این که آن‌چه عدل است او می‌کند. عدل و ظلم، متأخر و منزع از فعل پروردگار است. عدل، مقیاس فعل پروردگار نیست؛ فعل پروردگار، مقیاس عدل است (مطهری، ۱۳۸۵: ۱/۴۳).

طبق مبنای اهل حدیث و اشاعره، اولاً کاری که غیر خدا فاعل آن باشد، اصلاً وجود ندارد. ثانیاً، عدل هم مفهومی جز این ندارد که فعل منسوب به خدا باشد، نتیجه‌ای که از این طرز تفکر گرفته می‌شود این است که آن‌چه فلان ستمگر می‌کند؛ او نمی‌کند، بلکه خدا می‌کند! چون فاعل حقیقی غیر خدا وجود ندارد و چون خدا می‌کند، عین عدل است. پس در قاموس هستی «ظلم» به هیچ وجه وجود ندارد (مطهری، ۱۳۸۵: ۱/۷۵-۷۶). شاید علت حمایت ستمگران اموی از اهل حدیث و «متولّک عباسی» از اشاعره همین نتیجه‌گیری بوده است.

چنین طرز فکری ارتباط میان مذاهبان مختلف اسلامی و نیز جامعه اسلامی با سایر جوامع را به بن بست می‌کشاند. در نظام فکری که باید و نبایدهای عقلی فی نفسه ارزش ندارد، نمی‌تواند فرهنگ‌های مختلف را در درون خود هضم نماید. چون ارتباط میان فرهنگ‌های مختلف بر اساس مفاهیم ارزشی فراتر از چارچوب‌های دین یا مذهب خاص صورت می‌گیرد. مفاهیم بنیادینی مثل عدل، ظلم، انگاره‌های فرهنگی و روابط میان انسان‌ها را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد. وقتی هیچ حسن و قبح عقلی و

مشترک بین فرهنگ‌های بشری وجود نداشته باشد، تعاملات فرهنگی بین ملت‌ها باید بر اساس چه چارچوبی صورت گیرد؟

و. امکان صدور تکلیف به مالایطاق از خداوند: اشاعره، چون حسن و قبح عقلی و نقش عقل در فهم آیات و روایات را قبول ندارند، تکلیف به ما لایطاق را محال نمی‌دانستند؛ یعنی خداوند می‌تواند بندۀ‌اش را به فعلی مکلف سازد که قادر به انجامش نباشد و در صورت عدم انجام چنین تکلیفی، او را بر ترک آن عقاب نماید. ترک هر فعلی که عقلاً انجام آن بر خدا واجب و یا انجام هر فعلی که صدور آن از خدا قبیح است، اشکال ندارد. چون هیچ فعلی بدون امر خدا حسن و بدون نهی الهی قبیح نیست (ایجی، ۱۳۲۵: ۸/۲۰۰-۲۰۲).

پذیرش مشروعیت «وضع قوانینی که فوق طاقت بشر هستند». جامعه را از عقلانیت و خردورزی دور می‌کند. وقتی در دستگاه الهی وضع قوانین فوق طاقت بشر و نامعقول، امر مقبولی باشد؛ چرا در روابط اجتماعی، وضع قوانین نامعقول و غیرعادلانه و تحمیل آن بر مردم از طرف حاکمان و صاحبان زر و زور مقبول نباشد؟. اعتقاد به یک سیستم حقوقی خردگریز به تدریج روحیه و فرهنگ عمومی مردم را خردگریز می‌کند.

ز. انکار اصل علیت در میان ممکنات: اشاعره گمان می‌کردند، اگر رابطه ضروری بین علت و معلول را پذیرند، قدرت خدا را محدود کرده‌اند؛ لذا منکر علیت ماسوی الله بودند (طباطبائی، ۱۴۲۲: ۷/۲۰۷).

غزالی با صراحة رابطه حقیقی و ضروری بین ممکنات را انکار می‌کند: اقتران میان آن‌چه عاده‌ای سبب می‌گویند و میان آن‌چه مُسبّب می‌نامند، نزد ما ضروری نیست. بلکه هر دو چیزی که با هم یکسان و مساوی نباشند و اثبات یکی متضمن اثبات دیگری و نفيش موجب نفي آن دیگر نباشد، ضرورت یکی، وجود دیگری را ضروری نمی‌سازد و نه از ضرورت عدم یکی، عدم دیگری لازم می‌آید. مانند سیراب شدن و نوشیدن، سیری و خوردن، سوختن و ملاقات آتش، نور و برآمدن آفتاب، مرگ و بریدن گردن، بهبودی و خوردن دارو و جز این‌ها تا برسد به همه مشاهدات و مقتربات در طب و نجوم و صناعات و حرفه‌ها. اقتران آن‌ها بدان چیزی است که از

تقدیر خدای تعالیٰ گذشته و آن‌ها را بر سبیل تتابع آفریده نه به جهت آن که به نفس خویش ضروری و غیرقابل افتراق باشند، بلکه مقدور و ممکن بوده که سیری را بدون خوردن و مرگ را بدون بریدن گردن و ادامه حیات را با وجود بریدن گردن بیافریند (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۲۵). استاد مطهری در همین رابطه می‌گوید: از نظر اشعاره اساساً اسباب و مسببات به معنای واقعی معنا ندارد. هیچ‌گونه رابطه‌علیٰ و معلولی، شرط و مشروطی، سببیت و مسببیت بین حوادث جهان موجود نیست و تمام حوادث جهان بی‌واسطه مربوط به اراده ذات باری است. افعال انسان‌ها نیز که جزء حوادث این جهان است همین حکم را دارد... عادت حق بر این جاری شده که آن‌چه را ما «مبسبات» می‌پنداشیم پشت سر آن چیزهایی که اسم‌شان را «اسباب» گذاشته‌ایم ایجاد کند (مطهری، ۱۳۸۵: ۶۲۷-۶۲۸).

این دیدگاه اشعاره، بنیاد هر نوع دانش و تمدن را نابود می‌کند. در نظام فکری که هیچ رابطه‌علیٰ بین پدیده‌های عالم وجود ندارد، رفتن به دنبال دانش‌های گوناگون عبث خواهد بود. چون هر دانشی بر پایه ارتباط‌علیٰ و سببی بین پدیده‌ها و عملکرد یک نواخت طبیعت به وجود آمده است. وقتی دانش‌های گوناگون نباشد، صنعت و تمدن هم به وجود نمی‌آید.

میرفندرسکی این نوع نگرش به عالم را تمدن‌سوز دانسته و در نقد آن می‌گوید: باشد که بعضی منع از صناعت بدان جهت کنند که سوای حق هیچ موجود دیگر، به هیچ وجه ندانند و همه مخلوقات را معطل دانند و نفی حکمت ایزد تعالیٰ کنند و این طایفه همه مخلوقات را عبث دانند و گویند: اگر در اصل چشم هم نبودی دیدن روا بودی؛ بلکه چشم را هیچ خصوصیتی به دیدن نیست، سوای عادت که عادت خدای بر این رفته. و به این اعتقاد همه صناعات باطل باشد که گویند: جامه هرگز سبب نشود دفع سرما را و گرما را، و چون چنین باشد چندین صناعت که در جامه به کار آید همه باطل باشد و خوردن و آشامیدن گویند سبب نشود دفع گرسنگی را، و چندین صناعت بدین باطل باشد. و بالجمله، هیچ صناعت را نه تنها ضروری نمی‌دانند بلکه حتی نافع هم نمی‌دانند (میرفندرسکی، ۱۳۸۷: ۱۸۶-۱۸۷).

۲. جریان‌سازی عقل‌ستیزی و علم‌گریزی از طریق مقابله با علوم عقلی و طبیعی
الف. مقابله با کلام عقلی: اهل حدیث با علم کلام عقلی، مخالف بودند. شافعی،
مالک، احمد بن حنبل، سفیان ثوری و ابن جوزی کلام عقلی را حرام و متکلم را زندیق
می‌دانستند(صفا، ۱۳۸۴: ۱۶۷).

اشاعره نیز تدبیر در قرآن و ملاحظه لوازم عقلی در فهم آیات و عبور از معنای
ظاهری به معنای باطنی را، حرام می‌دانستند. علامه طباطبائی علیه السلام می‌نویسد: این جریانات
کلامی نه تنها بحث آزاد عقلی و علمی را در پیرامون کتاب و سنت مننوع می‌دانند،
بلکه بحث کلامی را هم که بناش بر تسلیم ظواهر دینی و اساسش بر محدود ساختن
بحث از معارف دین است به حدود چار دیواری فهم عوام، تحریم نموده، آنرا بدعت
می‌دانند(طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۹۱/۸).

استاد مطهری می‌نویسد: گروهی از علمای اسلامی از اصل با کلام، یعنی بحث
عقلی در مسائل اصولی اسلامی، مخالف شدند و آنرا «بدعت» و حرام دانستند. این‌ها
به نام «اهل حدیث» معروفند. حنبله به طور کلی با کلام مخالفند و به طریق اولی با
منطق و فلسفه مخالفند. ابن تیمیه حنبلی که از شخصیت‌های برجسته دنیای جماعت
است، فتوا به حرمت کلام و منطق داده. مالک بن انس یکی دیگر از ائمه جماعت،
هرگونه بحث و کاوشی را در مسائل اعتقادی غیر جایز می‌شمرد(مطهری، ۱۳۸۵: ۳/۶۵؛
رستم، ۱۳۹۰: ۱۵۰). ایشان در جای دیگری می‌نویسد: رؤسای اهل حدیث مالک بن
انس و احمد بن حنبل اساساً بحث و چون و چرا و استدلال را در مسائل ایمانی حرام
می‌شمرند(مطهری، ۱۳۸۵: ۳/۸۷).

از شافعی نقل کرده‌اند که گفته است: اگر خداوند کسی را به هر گناهی غیر از
شرک مبتلا کند، برای او بهتر از آن است که او را به چیزی از «علم کلام» وارد نماید و
اگر مردی کتاب‌های علمی خود را وصیت نماید و در بین آن‌ها کتاب‌های کلامی
باشد، کتاب‌های کلامی مشمول وصیت نیست و اگر چیزی را برای علماء وصیت کند،
متکلم داخل در عنوان «موصی‌له» نخواهد بود. و حکم من در باب علماء کلام آن
است که آنان را تازیانه بزنند و در میان عشایر و قبایل بگردانند و بگویند این سرای کسی

است که کتاب و سنت را رها کرد و به کلام روی آورد(جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۲۹/۳).

طبری در بیان حوادث سال ۲۷۹ هجری نقل می‌کند در بغداد «وراقان» را قسم دادند که کتاب‌های کلام و منطق و فلسفه نفوذ‌شند(طبری، ۱۳۷۵: ۱۵/۶۶۴). همین مطلب را ابن اثیر هم نقل کرده است(ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۸/۲۸۷).

بزرگ‌ترین ضربه‌هایی که در تاریخ اسلام به تعلق مسلمین وارد شده، از ناحیه مکتب اشعری است. چون این مکتب، عقل را به عنوان یک مقیاس برای درک اصول عقاید اسلامی قبول نکرد و طرف‌دار تعبد و تسلیم محض شد(مطهری، ۱۳۸۶: ۲۲/۷۱۱-۷۱۱).^{۷۱۰}

استاد جوادی‌آملی یکی از عوامل رکود علم و اندیشه در تمدن اسلامی را ظهور بینش متحجّرانه ظاهرگرایانی می‌داند که با هرگونه فعالیت عقلی حتی با علم کلام مقابله می‌کردند: عامل رکود معرفت در تمدن اسلامی، بینش متحجّرانه ظاهرگرایانی بود که نه تنها در مسائل فقهی قائل به وجوب احتیاط در «ما لانصّ فيه» بودند، بلکه در مسائل اعتقادی، هم قائل به تعطیلی عقل بودند... اسفبارتر از همه این که اشتغال به علم کلام بدعت تلقی می‌شد و بر این دعوی واهی، از قرآن و خبر و اجماع استدلال می‌شد(جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۳/۲۸-۲۷).

جريان غالب مقابله با فهم عقلانی از تعالیم دینی، به تدریج از میان اهل سنت به تشیع نیز راه یافت، مبارزة شدیدی بین مجتهدین و اخباریین در باب اعتبار و عدم اعتبار عقل صورت گرفت. اخباریون شیعه مخالف دخالت عقل در معرفت دین بودند و هرگونه تعمق و تفکر در معارف الهی را بدعت و ضلالت می‌دانستند(مطهری، ۱۳۸۵: ۶/۸۸۷؛ مطهری، ۱۳۸۶: ۲۲/۷۱۶-۷۱۵).^{۷۱۱}

ب. مقابله با فلسفه و آزاد اندیشه: در دوران شکوفایی تمدن اسلامی، و قبل از غلبه جريان عقل‌ستیز اشاعره، بين نظام جهان‌شناسی و نظام اعتقادی دانشمندان اسلامی، تعارضی وجود نداشت. اما به تدریج همان‌طور که بر نفوذ جريان ظاهرگرای عقل‌ستیز و علم‌گریز در میان مردم افروده می‌شد، مقابله آنها، با عقل هم افزایش می‌یافت. اشاعره برای این که بتوانند تفکر فلسفی و عقلانی را در جامعه ریشه کن نمایند، فلسفه را در مقابل دین قرار دادند. مردم در دو راهی انتخاب بين فلسفه و دین قرار

۱۲۹

گرفتند. «کارزاری سهمگین میان هواخواهان آزاداندیشی و دلبستگان برقراری باورها و اندیشه‌های یکپارچه و یکنواخت برپا گردید و برای سده‌های دراز، به درازا کشید» (حائری، ۱۳۷۲: ۱۳۰). این تقابل فکری، هم‌زمان با روی کار آمدن حکومت غزنویان در نیمة دوم قرن چهارم هجری، به جریان غالب تبدیل شد و شرق جهان اسلام را که «مهد اندیشه و علم بود» (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۱۰۰۲/۲) در تاریکی تعصبات مذهبی فرو برد (سلطان‌زاده، ۱۳۶۴: ۸۸؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۵۳۹/۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۸۶/۲۲).

از میان متکلمان اشعری، غزالی اولین علمدار ضد فلسفه و آزاد اندیشی است. ایشان مهم‌ترین نقش را در تکفیر و منزوی کردن فلاسفه داشت. غزالی از یک سو، تعصب شدیدی نسبت به فقه شافعی و کلام اشعری داشت و تلاش فراوانی برای ترویج آن به عمل آورد. از سوی دیگر، با اندیشه‌های فلسفی به شدت مخالف بود، وی در رد اندیشه‌های فلسفی تا جایی پیش‌رفت که فارابی و ابن‌سینا را «فیلسوف نمایان اسلامی» نامید، و برخی از سخنان آنان را «الکفرالصریح» خواند. غزالی با انتقادات تند و متعصبانه خود توانست یک جریان غالب ضد عقل گرایی ایجاد کند؛ به گونه‌ای که آثار سوء آن قرن‌ها در جامعه باقی بماند و از گسترش شیوه‌های فکری مبتنی بر علم، اندیشه، استدلال و ژرف‌نگری جلوگیری نماید (حائری، ۱۳۷۲: ۱۳۱؛ غزالی، ۱۴۲۳: ۴۵).

نوع نگرش ابن خلدون به علوم عقلی و طبیعی از عمق نفوذ فکری و آثار سوء جریان غالب عقل‌ستیز پیرو غزالی، در قرون بعد حکایت دارد. ایشان خواندن فلسفه را با قید و شرط‌هایی جایز دانسته و به آموزنده‌گان فلسفه، هشدار می‌دهد که پیش از آگاهی «کامل و جامع» از «علوم شرعی» و «تفسیر و فقه» هرگز به «حکمت» روی نیاورند (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۱۰۹۸/۲). در عین حال، فارابی و ابن‌سینا را از «منتسبان» به علم و از نمونه‌های برجسته مردان («گمراهی») به شمار می‌آورد که فلسفه را آموختند و از طریق این علوم و دانندگان آن تباہی خرد به ملت اسلام روی آورده است و بسیاری از مردم به سبب شیفتگی به آنها و تقلید از عقاید ایشان عقل خویش را از دست داده‌اند و گناه آن بر عهده کسانی است که مرتکب این گونه امور می‌شوند (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۲/۱۰۰۵).

نوشته‌های ضد فلسفی غزالی و سایر اشعریان، فرهنگ غالب حاکم بر جامعه را به

سمت دشمنی با اهل تأمل و تدبیر و صدرنشینی متحفظین ظاهربین و سطحی نگر بر متفسکرین، تغییر داده. این امر سبب عمدۀ ضعف تفکر و تفضیل نقل بر عقل و تقليد بر اجتهاد و تممسک به نصوص بدون تعمق در مقاصد آن گردید. آن‌چه در کتب بود، برآن‌چه در پیش عقل محترم بود، برتری یافت و به همین سبب عالمی که از نصوص دینیه و لغویه مطالب بسیار در حفظ داشت بر عالمی که قلیل‌الحفظ و کثیر‌التفکر بود رجحان یافت. در نتیجه فلسفه و سایر علوم عقلی، روز به روز از رونق و رواج افتاد و تعلیم و تعلم آن در بخش اعظم جهان اسلام تعطیل گردید(صفا، ۱۳۸۴: ۱۵۹-۱۵۷؛ حائزی، ۱۳۷۲: ۸۷/۱؛ فرشاد، ۱۳۶۵: ۱۵۷؛ ولایتی، ۱۳۸۹: ۱۵۱).

در چنین فضای فکری، اصحاب علوم عقلی ناگزیر بودند به دانش خود تظاهر نکنند و مقاصد علمی خود را مخفی سازند و یا با ایجاد صعوبت در نگارش و عبارات، فهم آنرا از حوصلۀ فهم اکثر افراد جامعه دور و به دسته‌ای خاص از طالبان علم اختصاص دهند(صفا، ۱۳۸۴: ۱۷۷-۱۷۶ و ۱۶۴). نتیجه چنین روشی، انزوای علوم عقلی و رسمیت یافتن مدل فکری مقلدپرور اشعری بود.

ج. مقابله با علوم طبیعی و ایجاد تعارض بین علم و دین: مقابله اشاعره و اهل حدیث بعد از کلام عقلی و فلسفه به علوم طبیعی رسید. آن‌ها تحقیق در علوم طبیعی را هم با مدل ظاهرگرایانه خود، محدود به دریافت از احادیث کردند. مثلاً علم ستاره‌شناسی که یکی از بارزترین علوم مبتنی بر مشاهده و محاسبه است، اما در همین علم آن‌چه را که احادیث می‌گفت بر آن‌چه که نتیجه مشاهده و محاسبه بود، ترجیح می‌دادند. «فخرالدین رازی» معتقد بود که شناخت عالم سماوات از راه اخبار، بهتر میسر می‌شد تا از طریق علم فلک. «ابن‌الجوزی» منجمین و اصحاب فلک را فریب خورده ابليس می‌دانست(صفا، ۱۳۸۴: ۱۶۷). اخوان‌الصفا، در منابع خود به تکفیر پزشکان و دانشمندان علوم طبیعی توسط فقهاء و متکلمین اشعری اشاره کرده‌اند(اخوان‌الصفا، ۱۴۲۶: ۹۵/۴).

غزالی معتقد بود که تبعات و آثار علوم ریاضی و طبیعی باعث فساد عقیده می‌شد، همان‌طور که شطرنج و شراب ممکن است انساط خاطری دهند؛ اما به دلیل تأثیری که بر روی ذهن می‌گذارند، حرام است و لازم است از آنان دوری کنیم(غزالی، ۱۴۲۳: ۱۴۲۳).

۴۹-۴۶). ابن خلدون می‌گوید: «اعراض از نگریستن در علم طبیعی از قبیل این است که فرد مسلمان اموری را که برای او سودمند نیست فرو گذارد، زیرا مسائل طبیعتیت نه در دین و نه در معاش بکارمان آید و از این‌رو لازم است آن‌ها را فرو گذاریم» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸: ۱۰۹۲/۲). این تنگ نظری معرفتی تا جایی پیش‌رفت که علمای اهل‌سنت لفظ «علم» را جز بر علم موروث (فقه و حدیث) از نبی، اطلاق نمی‌کردند و باقی علوم را «علم نافع» نمی‌شمردند. معتقد بودند علمی که نفع آن برای اعمال دینی آشکار نباشد به خروج از صراط مستقیم منتهی خواهد شد. علوم اوایل را «علوم مهجوره» و «حکمه مشوبه بکفر» می‌شمردند (صفا، ۱۳۸۴: ۱۶۳).

در فضای فرهنگی، معرفتی و روانی که علمای اشعری مشهودترین علوم طبیعی را از طریق نقل، می‌آموزنند، مجالی برای تعقل، ابداع، ابتکار و هرگونه پرسش درباره راز و رمز قوانین طبیعت، باقی نمی‌ماند. تواناترین فرد کسی است که بیشتر و بهتر از دیگران بتواند گفته‌ها و نوشته‌های گذشتگان را تفسیر کرده و بر آن‌ها حاشیه بزند. و بی‌جهت نبود که در «مدارس نظامیه» علوم حدیث و فقه شافعی و در نهایت، فقه مذاهب چهارگانه اهل‌سنت، تدریس می‌شد (حائری، ۱۳۷۲: ۳۶۴-۳۶۳؛ زیاکلام، ۱۳۹۲: ۲۸۳-۲۸۲).

د. مقابله با منطق و ابزار اندیشه صحیح: پیروان اهل‌حدیث و اشاعره، نسبت به علم منطق هم که ابزار اندیشه و ترازوی سنجش صحت و سقم آراء دانشمندان است، عناد داشتند (غزالی، ۱۴۲۳: ۴۹-۴۸). برای مقابله با تفکر منطقی، منطق را در برابر دین قرار دادند. اذعان به صحت طرق برهان ارسطویی دلیل بر زندقه و الحاد شمرده می‌شد (صفا، ۱۳۸۴: ۱۷۱). اخوان‌الصفا، در منابع خود، از قول مخالفین منطق و علوم طبیعی تکفیر منطق‌دانان و دانشمندان علوم طبیعی را نقل کرده‌اند: «ان علم الطب لامنفعه فيه و ان علم الهندسه لاحقيه لها و ان علم المنطق والطبيعيات كفر و زندقه و ان اهلها ملحدون» (اخوان‌الصفا، ۱۴۲۶: ۹۵؛ ۹۴). ابن‌تیمیه در رد منطق گفته است: «هوشمند بدان حاجت ندارد و نادان از آن فایده‌ای نمی‌برد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۱۱۴-۱۱۳).

جلال‌الدین سیوطی کتابی در تحریم منطق نوشته (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۱۱۴). ابن‌خلدون هم می‌نویسد: «باید دانست که متقدمان سلف و عالمان دانش کلام با ممارست در فن «منطق» بشدت مخالفت می‌کردند و با روشی مبالغه‌آمیز کسانی را که به تحصیل منطق

می پرداختند مورد نکوهش قرار می دادند و آنان را از آموختن آن بر حذر می داشتند» (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۱۰۲۸).

چرا اهل حدیث و اشاعره با منطق مخالف بودند؟ در آثار غزالی و ابن خلدون پاسخ این سؤال را می توان یافت. غزالی می گوید: منطق مانند ریاضیات ذاتاً خطروی برای دین ندارد، و هیچ رابطه‌ای بین قواعد حد و اشکال قیاس با مسائل دینی نیست، تا کسی آن را ممنوع سازد؛ اما چون اهل منطق برای برهان شروطی که تصور می رود لامحاله به یقین منجر گردد، جمع می کنند، لکن هنگام بحث از معارف دینی به این شروط وفا نمی کنند و حد اعلای تساهل را به کار می برند. لذا دوست‌دار منطق وقتی شروط برهان را می بیند، گمان می کند مدعیات دینی این‌ها هم مثل قضایای منطقی محکم و مستدل است. و با برایهین یقینی تأیید و اثبات شده است، در نتیجه از این طریق باعث گمراهی مردم می گردند (غزالی، ۱۴۲۳: ۴۹-۴۸). یعنی متکلمین برای جلوگیری از سوء فهم مخاطب، منطق را ممنوع کرده‌اند.

ابن خلدون علت مخالفت با منطق را غیر منطقی بودن مبانی و اصول فکری متکلمان می داند: اگر ما اصول متکلمان را بر حسب قواعد منطق بخواهیم به ثبوت برسانیم بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد، آنوقت دلیل‌هایی که برای اثبات عقاید «ایمانی» آورده‌اند محکوم به بطلان خواهد گردید. به همین سبب متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق آن همه مبالغه کرده‌اند (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۱۰۲۸). متکلمان و فقهای اهل حدیث و اشاعری به جای این‌که مبانی نامعقول خود را اصلاح نمایند تا با موازین عقلی و منطقی سازگار گردد، به نفی و حرام بودن منطق فتوای می دادند.

۳. ایجاد پشتیبانی سیاسی و استخدام برخی علوم برای تحقیق عقلانیت ستیزی الف. استخدام تصوف برای جایگزینی دل به جای عقل: مقابله اشاعره با مظاهر عقل از آنان چهره‌ای نامعقول ترسیم می کرد. آن‌ها برای ترمیم شخصیت عقل‌ستیز خود «تصوف» را به خدمت گرفتند. تصوف معرفتی رمزآلود است. غالباً عوام‌الناس از اسرارآمیز بودن مسائل استقبال بیشتری دارند، چون توده مردم حوصله تعمق و تفکر را

ندارند و حتی در صورتی که امر دائر باشد بین تعقل و تعبد، تعبد را ترجیح می‌دهند (مطهری، ۱۳۸۶: ۸۱۶/۴). از این‌رو، وقتی تفکر اهل حدیث و اشاعره با تصوف گرخورد، جنبه عقل‌گریزی و انکا بر تسلیم و تعبد آن‌ها مضاعف گردید و در میان توده مردم نفوذ بیشتری یافت.

غزالی خوب فهمیده بود که، هیچ چیزی بهتر از تصوف نمی‌تواند کلام اشعری را در میان مردم فراگیر نماید. جایگاه بر جسته غزالی در فقه، کلام، تصوف و اخلاق او را به تئوری‌پرداز و موتور محرکه جریان عقل‌ستیز تبدیل کرده بود. غزالی ریشه‌تشتت فکری و هرج و مرج عقیدتی حاکم بر جامعه اسلامی عصر خود را در «فلسفه» می‌دانست؛ از این‌رو، سعی نمود مسلمین را از بیماری هرج و مرج فکری رهایی بخشیده و معرفت دینی زمانه‌اش را مورد بازنگری اساسی قرار دهد. مهم‌ترین هدف او در این بازنگری آن‌بود که «راه رسیدن به دین را از طریق استدلال نظری و براهین عقلی» جدا سازد و شریعت را در مسیر ایمان و اعتقاد ساده و خالص قرار دهد. «تلاش او برای رسیدن به ایمان از طریق دل به جای عقل»، به قرائت صوفیانه از تعالیم دینی انجامید (زیبا کلام، ۱۳۹۲: ۲۷۸؛ ۱۳۸۵: ۹۰/۳). تفسیر صوفیانه غزالی از معارف اسلام، علاوه بر مشروعت دادن به تصوف، (وات، ۱۳۷۰: ۱۳۴) موجب آمیخته شدن کلام اشعری با انگاره‌ها و باورهای اخلاقی و فرهنگی عموم مردم گردید. شاعران اشعری با زبان شعر و ادبیات صوفیانه، باورهای کلامی اشعری را تا درونی‌ترین لایه‌های اجتماعی نفوذ دادند. گسترش کلام اشعری و پیوند آن با تصوف، روحیه عقلی و استدلالی را در جهان اسلام از بین برد (نصر، ۱۳۸۶: ۳۳۶). جمود و تقشیر، بر حریّت فکر چه در میان اهل‌سنّت و چه در میان تشیع غلبه یافت (مطهری، ۱۳۸۵: ۹۰/۳).

در نتیجه، فرهنگ عمومی بی‌اعتنایی به عقل، علوم طبیعی، صنعت و لوازم زندگی دنیوی و حتی نگرش تحقیرآمیز نسبت به آن‌ها، علاوه بر پشتوانه کلامی و معرفتی، پشتوانه اخلاقی - عرفانی هم پیدا کرد. ساده‌اندیشی و سطحی نگری جای تدبیر و تأمل و جامع‌نگری را گرفت. چون روح حاکم بر تصوف، عقل‌گریز و در مواردی، عقل‌ستیز بود، نوعی دوگانگی و تعارض بین معنویت و علوم گوناگون بشری به وجود آورد. مولوی دانش حصولی متکی بر عقل و تجربه حسی را به «پای چوبین» تعبیر می‌کند

و آنرا برای رسیدن به حقیقت سخت بی تمکین می داند. اشعار صوفیانه مولوی
همچون:

۱۳۵

خرده کاری های علم هندسه
که تعلق با همین دنیاستش
این همه علم بنای آخر است
بهر استبقای حیوان چند روز

یا نجوم و علم طب و فلسفه
ره به هفتم آسمان بر نیستش
که عمامد بود گاو و اشتراست
نام آن کردند این گیجان روز

قوه خیال مردم را قانع می کرد که علوم بشری نمی تواند به سعادت حقیقی انسان
منتھی شود. اصولاً طی کردن مقامات (معنوی) نزد صوفیه، حاجت به درس فقه با
بحث کلام نداشت. دفتر صوفی سواد و حرف را برنمی تافت و وی می خواست در
معرفت، بی آن که به وسوسه قیل و قال اهل مدرسه افتاده باشد، به جایی رسید که فی
المثل ابوسعید در قیاس با شیخ الرئیس بتواند آن چه را شیخ می داند، وی بینند؛ همان
معرفی که حکیم از راه تفکر و استدلال به دست می آورد. صوفی می کوشید تا از طریق
عزلت و زهد و مراقبت حاصل کند. صوفی عقل فلسفی را تحقیر می کند و او را چون
می خواهد وجود بی حقیقت غیر و ماسوی را دلیل و راهنمای وصول به اثبات وجود حق
که وجودی غیر از آن نیست قرار دهد، گمراه می باید و سرگشته.

استاد مطهری نیز عقل گریزی متصوفه را مطرح نموده و می گوید: اهل تصوف، عقل
و استدلال را برای وصول به حقیقت ناکافی شمرده اند. گاهی بیش از اندازه، عقل را
تحقیر کرده اند و اساساً تفکر و تعقل و منطق و استدلال و برهان را سخت بی اعتبار معرفی
نموده اند، تا آن جا که آن را «حجاب اکبر» یعنی حجاب شناخت و معرفت خداوند
نامیده اند. در حالی که هر کجا تعقل و تفکر محکوم به ایستایی باشد، طبعاً جمود و تحجر
نیز تقویت خواهد شد (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۱۴-۲۱۵/۲۳؛ مطهری، ۱۳۸۵: ۱۴۹/۵).

سخنان متصوفه با هر انگیزه ای که بیان می شد؛ فرهنگ عمومی و «انگاره های
ذهنی» بسیاری از مردم را منحرف می کرد. نکوهش علوم عقلی و طبیعی از یکسو، و
سرودن غزلیات و به کارگیری استعاره ای الفاظ و مفاهیم ناظر به لذت های جسمانی،
نوعی اباحی گری، انصباط گریزی، بی اعتمانی به چارچوب های عقلی و علمی را ترویج
می کرد.

رابطه معکوسی بین افول علوم طبیعی از یکسو، و گسترش تصوف از سوی دیگر، وجود دارد. یعنی مقارن سال‌هایی که تمدن اسلامی در سراسیری سقوط علمی قرار می‌گیرد، تصوف رشد می‌کند. جدال‌های مذهبی میان مذاهب مختلف اسلامی، اختلاف متكلمين و فلاسفه، شکست‌های نظامی دولت‌های اسلامی از بیگانگان، آشتگی‌های اجتماعی، خوش‌گذرانی و فساد اخلاقی حاکمان؛ زمینه‌های روانی و اجتماعی پذیرش دعوت متصوفه از سوی مردم را فراهم نمود(ولایتی، ۱۳۸۵: ۱۰۲/۳).

ب. تحدید مفهوم علم به علوم نقلی و حذف علوم عقلی: بعد از این‌که مدل فکری اهل حدیث و اشاعره با ادبیات صوفیانه و عوام‌پسند در پوشش تعالیم قرآن و سنت به توده مردم القاء گردید، اکنون وقت آن‌رسیده بود که مفهوم علم و منزلت‌های اجتماعی متعاقب آن، مورد بازنگری قرار گیرد و چنان تعریف و طبقه‌بندی گردد که برای علوم عقلی جایی نماند. در تمدن اسلامی، برتری منزلت معنوی الهیات نسبت به سایر علوم هیچ‌گاه منشا اختلاف نبود، در اوج شکوفایی تمدن اسلامی، شرافت موضوعی علم الهیات، مورد قبول همه متفکران بود(الکندي، بي‌تا: ۱/۲۵؛ ابن‌سينا، ۱۳۷۶: ۲۷؛ مصباح‌يزدي، ۱۳۸۶: ۱/۱۶۹؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۰: ۹۵). چون طبقه‌بندی علوم گوناگون نزد مسلمانان، بر پایه جهان‌بینی توحیدی و تصویری هستی‌شناسانه از «مدارج وجود» شکل گرفته بود(ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۸/۲۴؛ طباطبائي، ۱۴۲۲: ۳۰۴). ابن‌سينا وقتی علوم را طبقه‌بندی می‌کند، عالی‌ترین علم را «علم عقاید» می‌داند. وی در کتاب‌های متعدد خود از جمله در نمط هشتم و کتاب الاشارات و التنبیهات تصريح می‌کند که کمال نهایی جوهر عاقل، این است که جلوه حق تعالی در او متجلی شود. یعنی تمام علوم وسیله تقرب انسان به خداست(ابن‌سينا، ۱۳۷۵: ۳/۳۴۵).

آن‌چه که به تدریج منشا انحراف جامعه اسلامی گردید، تلقی خاص برخی مذاهب اسلامی از مفهوم «علم دینی» بود. برداشت تقلیل گرایانه از مفهوم علم مورد تأکید آیات قرآن و روایات، صرفا به فقه و مقدمات آن علم گفته می‌شد. کسی که عالم به علوم دیگری غیر از فقه و حدیث بود، به عنوان عالم شناخته نمی‌شد(حائزی، ۱۳۷۲: ۳۶۴-۳۶۳؛ جمعی‌از‌نویسندها، ۱۳۸۹: ۲۹۶). تا وقتی همه دانشمندان، فیلسوفان، متكلمان و فقیهان در عرض هم منزلت داشتند، شکوفایی تمدن اسلامی استمرار داشت، وقتی که منزلت‌ها

تغییر کرد و کسانی که به علوم الهیات اشتغال نداشتند، قادر نمی‌دیدند و بر صدر نمی‌نشستند، رشد علوم طبیعی هم متوقف گردید (فرشاد، ۱۳۶۵: ۸۷-۸۶).

ضیاءالدین محمد ابن الإخوه در ابتدای قرن هشتم درباره بی‌اعتنایی به علوم پزشکی می‌نویسد: پزشکی واجب کفایی است، اما در روزگار ما کسی از مسلمانان بدان نمی‌پردازد، اما در علم فقه بخصوص مسائل اختلافی و جدلی غور می‌کنند، و شهر پر از فقهایی است که سرگرم فتوی و پاسخ دادن به وقایع هستند. من نمی‌دانم که دین چگونه اجازه می‌دهد؛ به یک واجب کفایی که گروهی بدان پرداخته‌اند سرگرم شوند و عمل به واجب دیگری را که متروک مانده، همچنان ترک کنند. سبب این غفلت جز این تواند بود که علم طب مانند علم فقه وسیله به دست گرفتن قضا و فرمانروایی و صاحب مقام بودن و بر دیگران برتری جستن و غلبه بر رقیان نیست (این إخوه: ۱۳۶۰: ۱۷۰). این سند تاریخی، یکی از علل افول علم و اندیشه در تمدن اسلامی را بیان می‌کند. در چنین فضای فرهنگی، به تدریج، علومی که بهره مادی و منزلت اجتماعی ندارند، به فراموشی سپرده می‌شوند.

دیدگاه ابن خلدون اشعری در مورد طبقه‌بندی علوم، هم بیانگر نوع نگرش اشاعره به دانش‌های بشری است و هم از راز افول تمدن اسلامی که تحت سیطره فکری اشاعره قرار داشت؛ پرده بر می‌دارد. از نظر وی، علوم بر دو قسم‌اند: علوم عقلی و علوم نقلی. علوم عقلی شامل: منطق، علوم طبیعی، علوم ریاضی، مابعد‌الطبيعه (طلسمات، علم اسرار حروف و علم کیمیا) و علوم ریاضیات؛ علوم نقلی نیز شامل: علوم قرآن، علوم حدیث، علم کلام، علم فقه، علم تصوف و علم زیان عربی است (نصر، ۱۳۸۶: ۵۰). در تقسیم‌بندی ابن خلدون، فلسفه به طلسمات و علم اسرار حروف تغییر ماهیت داده است. علم کلام در ذیل علوم نقلی قرار گرفته و علم «تصوف» رسمیت یافته و در ذیل علوم «نقلی شرعی» قرار می‌گیرد و نیز علم اخلاق و تدبیر نفس و علم سیاست و تدبیر مدن هم در تقسیم‌بندی وی وجود ندارد. حذف فلسفه و کلام عقلی که هر دو بر اساس اصول و چارچوب‌های عقلانی به شناسایی حقیقت می‌پردازند، از طبقه‌بندی علوم، و درج تصوف در میان علوم شرعی به معنای حذف ذهن‌های پرسش‌گر و اندیشمند از جامعه و پرورش ذهن‌های مقلد و متعبد است. تقسیم‌بندی ابن

خلدون از علوم، حکایت از ثبیت مدل فکری ظاهرگرا و عقلستیز آمیخته به ادبیات صوفیانه اشاعره دارد.

۱۳۸

ج. حمایت سیاسی برخی حاکمان از ظاهرگران اهل حدیث و عقلریزی اشاعره:
بعد از درآمیختن مدل فکری اهل حدیث و اشاعره با زبان صوفیانه و تحدید علوم به
دانش‌های نقلی؛ اکنون لازم بود حاکمان سیاسی وارد میدان شوند و با تمام توان از این
جريان حمایت کنند. حاکمان سرزمین‌های اسلامی بر اساس گرایش‌های مذهبی و
منافع خود به تقویت یا تضعیف جریان‌های فکری و علمی می‌پرداختند. یکی از دلایل
نفوذ اهل حدیث در میان مسلمانان حمایت بنی‌امیه از این جریان فکری بود. بنی‌امیه از
مسئله قضا و قدر برای توجیه حکومت ظالمانه خود استفاده می‌کردند. آن‌ها طرفداران
اختیار و آزادی بشر را به عنوان مخالفت با یک عقیده دینی می‌کشتند یا به زندان
می‌انداختند (مطهری، ۱۳۸۵: ۱؛ ۳۷۶-۳۷۷؛ مطهری، ۱۳۸۵: ۳؛ ۸۲).

افق فکری اهل حدیث و اشاعره از افق فکری توده عوام بالاتر نبود، از نظر
عوام‌الناس اگر بگوییم حکم شرع تابع قانون عقل نیست، یک نوع عظمت و اهمیتی
برای دین است. حاکمان مستبد و عوام فریب عباسی و دست نشانده‌های آنان نیز از
این خصوصیت عوام برای سرکوب مخالفان فکری استفاده می‌کردند. وقتی متول
 Abbasی جلوی آزادی فکر را گرفت، در نظر عامه مردم، به عنوان حمایت از دین و سنت
پیغمبر تلقی شد. در حالی که چنین تصمیمی چیزی جز مرگ حیات علمی و عقلی
برای جهان اسلام ثمره‌ای نداشت (مطهری، ۱۳۸۶: ۴؛ ۸۱۶-۸۱۷).

سلطان محمود غزنوی در مذهب حنفی بسیار متعصب بود و با پیروان دیگر مذاهب
و فلاسفه و اندیشمندان باشدت و سختی عمل می‌کرد و جمع کثیری را به اتهام بدینی
به قتل رساند. و کلیه کتب فلسفی، نجومی و آثار مربوط به مذاهب مخالف را
سوژاند (سلطانزاده، ۱۳۶۴: ۸۸؛ ابن‌خلدون، ۱۳۶۳: ۳؛ ۵۳۹؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۲۲؛ ۸۶). حاکمان
سلجوqi اهل نقگر و اندیشه آزاد نبودند، آن‌ها برای تحکیم و ثبیت حکومت خود به
ترویج اندیشه کلامی اشعری پرداختند و آن را مذهب رسمی خود اعلام کردند. حمایت
بی‌دریغ و متعصبانه خواجه نظام‌الملک طوسی، وزیر متنفذ سلجوقیان، از کلام اشعری
و تحمیل یک روش خاص فکری بر جامعه، موجب از بین رفتن مراکز علمی و فکری

آزاد، گردید(مطهری، ۱۳۸۵: ۹۰ / ۳؛ صفا، ۱۳۸۴: ۱۶۰-۱۵۹). بنابراین، حمایت‌های سیاسی حاکمان همسو با مدل فکری اشاعره و اهل حدیث، موجب پیروزی آن‌ها بر رقبای فکری خود شد(ولایتی، ۱۳۸۴: ۲۰۲ / ۱؛ ولایتی، ۱۳۸۴: ۲۷۰ / ۲).

د. تاسیس مدارس نظامیه برای پشتیبانی علمی و تبلیغی از مدل فکری اشعری: برخی حاکمان عباسی برای تداوم حیات فکری اشاعره و ایجاد یک پارچگی در جامعه و بهره‌برداری از آن‌ها برای تحکیم حکومت خود، مدارس نظامیه را تأسیس کردند. این مدارس هم به لحاظ اهداف تاسیس و هم به لحاظ نظام آموزشی باعث انحطاط فکری و علمی جامعه اسلامی شدند. آتش اختلاف‌های نظری در مورد اصول و فروع دین میان طرف‌داران هر یک از فرق اسلامی به اوج خود رسیده بود؛ هر فرقه برای دفاع از باورهای خود، یک دستگاه تبلیغاتی علیه فرقه دیگر به راه انداخته بود. علماء و وعاظ هر فرقه در شهرهای مهم، به ویژه خراسان با تشکیل مجالس وعظ و تذکیر به بیان عقاید خویش و رد عقاید فرق دیگر، قیام کرده بودند(حقوقی، ۱۳۸۴: ۳۷۷-۳۷۵ و ۳۷۵-۴۲۱).

این مجادلات و مناقشات فکری، استدلالی و زبانی به تدریج، منشاً نبردهای فیزیکی و خونین بین طرف‌داران هریک از فرق می‌شد.

حکومت سلجوقیان برای اداره جامعه‌ای که به لحاظ فرهنگی و اجتماعی، به شدت متفرق بود، نیاز به ایجاد یک نظام فکری متمرکز و نیرومند اعتقادی داشت. اگر وحدت فکری و اعتقادی به وجود نمی‌آمد، پایه‌های سیاسی و فرهنگی حکومت آنان سست می‌شد. باید تنها یک مکتب فکری و مذهبی در میان همه مردم رسمیت می‌یافت و هر نظام فکری دیگری از بین می‌رفت. این مکتب هم باید به حمایت، تأیید و تربیت کاگزاران حکومت می‌پرداخت، لذا خواجه نظام الملک «مدارس نظامیه» را برای تربیت نیروی انسانی مورد نیاز و دفاع از حکومت سلجوقیان تأسیس کرد. وظيفة این مدارس، تربیت فقهایی سنت‌گرا و متعصب بود که بتوانند سیاست «یک‌سونگرانه» و منسجم حکومت را به اجرا گذارند(حائری، ۱۳۷۲: ۱۳۰). با افکار و عقاید فرق دیگر از قبیل اسماعیلیه، شیعه، معتزله و فلاسفه مبارزه نمایند، تا فضای متشنج و متفرق قلمرو حکومت سلجوقیان به فضایی یک‌پارچه، آرام و متمرکز مبدل شود.

نظام آموزشی مدارس نظامیه، بر پایه تقویت «حفظ» و «قوه حافظه» سامان یافته

بود. در این روش، محصل به گونه‌ای تربیت می‌شد که قوه حافظه‌اش نسبت به قوه تفکر و تحلیل متون، غلبه داشت و اهل پرسش، نقد، تحلیل و درک انتزاعی تربیت نمی‌شد. تعبد به فقه شافعی، نظریات قدماء، مقابله با تفکر فلسفی و آزاداندیشی اساس نظام آموزشی این مدارس را تشکیل می‌داد. محدود شدن به نظریات و تأثیفات قدماء و تقدیس دستاوردهای آنان و هم‌چنین حاشیه نویسی بر آثار قدماء، به جای پژوهش و نوآوری، خلاقیت و ابتکار را از آنان می‌گرفت. همین روحیه متن‌محوری، اتکا به حفظ، عقل‌ستیزی و تعصبات مذهبی، مدارس نظامیه را به کانون مبارزه با علوم عقلی تبدیل کرده بود (جمعی از نویسندهان، ۱۳۸۹: ۲۹۵-۲۹۶). کتاب تهافتة الفلاسفة غزالی استاد نظامیه بغداد، در چنین فضای فکری تألیف شده است. افضل الدین عمر بن غیلان، فقیه متنفذ نظامیه مرو، فیلسوفان را گمراه و کافر می‌دانست. دو قرن بعد، ابن خلدون در کتاب المقدمه فصلی را به «بطلان فلسفه» و «فساد فیلسوفان» اختصاص داد (حسینی، ۱۳۷۲: ۱۵۷).

بنابراین مدارس نظامیه، به پشتیبانی ظاهرگرایی و عقل‌ستیزی اهل حدیث و اشاعره، پیشرفت علوم و اندیشه‌های آزاد را در مسیر رکود و انحطاط قرار داد و عواملی را که در قرن‌های نخستین اسلامی باعث پیدایش و تحرك نیروی ابداع و ابتکار شده بود از بین برد و تقلید، شرح و تحشیه بر آثار پیشینیان را جای گزین آن‌ها نمود (کساپی، ۱۳۶۳: ۱۶؛ زیبا کلام، ۱۳۹۲: ۲۷۴). به دلیل جو تعصب آسود و سطحی نگرانه حاکم بر مدارس نظامیه و گستردگی آن‌ها در سراسر قلمرو سلجوقیان (اگر از این دوره به عنوان سرآغاز عصر انحطاط یا نقطه حضیض نام ببریم سخنی به گزاف نگفته‌ایم) (حسینی، ۱۳۷۲: ۱۶۰).

نتیجه‌گیری

مبانی کلامی و فلسفی هر جریان مذهبی و فکری، خواسته یا ناخواسته متأثر از رویکردها و مبانی معرفت شناسی آن می‌باشد، بر اساس آن‌چه که در بخش اول مقاله بررسی گردید، مبانی کلامی فقها و متكلمين اهل حدیث و اشعری با اصول عقلی ناسازگار بود. در بخش دوم طبق مستندات تاریخی روشن شد که آن‌ها به جای تغییر مبانی غلط خود، با تلقی معرفتی عقل‌ستیزانه به مقابله با کلام عقلی، تفکر فلسفی و

نگرش علمی، یک جریان غالب فکری و فرهنگی در نقاب تفکر دینی ایجاد کردند که توانست نگرش صوفیانه و ظاهرگرانی بی‌اعتنای به عقل و علم در فهم متون دینی را در جامعه‌ای اسلامی بسط و تعمیق دهد و آنرا جایگزین تحلیل‌ها و استدلال‌های عقلی و تجربی نماید.

به بیان دیگر، در دوره طلایی تمدن اسلامی معرفت روش‌مند و منسجم مرکب از وحی، عقل و تجربه توانسته بود مسلمانان را در شناخت متون دینی و عالم طبیعت به درجه سرآمدان علم در جهان برساند. مسلمانان مرزهای دانش بشری را در علوم گوناگون پشت سر نهاده و به تأسیس قواعد و اصول علوم بر پایه جهان‌نگری خود پرداختند. اما پیشرفت معرفتی حیرت‌انگیز دانشمندان اسلامی، در میانه راه گرفتار طوفان تعصبات مذهبی جریان عقل‌ستیز و علم‌گریز حاصل از سوء فهم متون دینی، شد و به تدریج از متن جامعه اسلامی به حاشیه رانده شد و در انزوا فرو رفت.

بخش سوم مقاله روشن می‌نماید که متکلمین اشعری برای هم‌سو کردن جامعه، معارف خود را در قالب ادبیات شاعرانه ریختند و با محتواهی صوفیانه همراه کردند و از پشتیبانی مدارس نظامیه و حاکمان عباسی بهره گرفتند و توانستند فرهنگ عمومی و غالب جامعه را به فرهنگ قشری گرا، علم‌گریز، عقل‌ستیز و بی‌اعتنای به تغییرات و نیازهای زندگی بشر سوق دهند. به تدریج فرهنگ عمومی مسلمانان به گونه‌ای سامان یافت که رغبتی به تحصیل علوم عقلی و طبیعی، کجکاوی و کشف مجھولات نداشتند. مدارس نظامیه در تغییر نظام آموزشی و فرهنگ عمومی سرزمین‌های اسلامی و تربیت نسل متعصbi از متکلمین اشعری و فقهای شافعی برای مقابله با آزاد اندیشی و بسط ظاهرگرانی؛ نقش مهمی داشتند.

۱۴۱

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی، (الکامل فی التاریخ)، جلد ۲۲ و ۱۸، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱.
۳. ابن حنبل، احمد بن محمد، مستند الإمام أحـمـدـبـنـحـنـبـلـ، جـ اـوـلـ، بـيـرـوـتـ، مـؤـسـسـهـ الرـسـالـةـ، ۱۴۱۶.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه ابن خلدون، جـ ۲ـ، ترجمه محمد پروین گتابادی، جـ دوازدهمـ، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمان، تاریخ ابن خلدون، جـ ۳ـ، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جـ اـوـلـ، مـؤـسـسـهـ مـطـالـعـاتـ وـ تـحـقـيقـاتـ فـرـهـنـگـیـ، ۱۳۶۳.
۶. ابن سینا، حسین، الاشارات و النبهات، جـ ۳ـ، شرح خواجه نصبرالدین طوسی و قطب الدین رازی، جـ اـوـلـ، بـلـاغـتـ، قـمـ، ۱۳۷۵.
۷. ابن سینا، حسین، الاهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، جـ اـوـلـ، قـمـ، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۸. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن الحافظ أبي عبدالله محمد بن یزید القزوینی ابن ماجه، جـ اـوـلـ، بـيـرـوـتـ، دـارـالـجـلـ، ۱۴۱۸.
۹. اخوان الصفا و خلان الوفا، الرسائل، جـ ۴ـ، بـيـرـوـتـ، مـؤـسـسـهـ عـلـمـيـ للـمـطـبـوـعـاتـ، ۱۴۲۶.
۱۰. اشعری، ابوالحسن، اللمع فی الردعـلـیـ اـهـلـ الزـیـغـ وـ الـبـدـعـ، تـصـحـیـحـ وـ تـعـلـیـقـ حـمـودـهـ غـرـابـهـ، فـاـهـرـهـ، المـکـبـهـ الـازـهـرـیـهـ لـلـتـرـاثـ، بـیـ تـاـ.
۱۱. الله بداشتی، علی، بررسی و نقد آرای سلفیه درباره توحید از دیدگاه قرآن، سنت و برهان، جـ اـوـلـ، قـمـ، تحسین، ۱۳۹۲.
۱۲. الفاخوری، حنا و الجرجی، خلیل، تاریخ فلسفه درجهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جـ پـنـجمـ، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
۱۳. ابن إخوة، ضياء الدين محمد، آیین شهرداری، ترجمة شعار؛ جـ دومـ، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰.
۱۴. الکنـدـیـ، یـعـقـوبـ، رسـائـلـ الـکـنـدـیـ الفلـسـفـیـ، جـ ۱ـ، تـصـحـیـحـ وـ تـعـلـیـقـ مـحـمـدـ اـبـوـرـیـدـهـ، جـ دـوـمـ، قـاـهـرـهـ، دـارـالـفـکـرـالـعـرـبـیـ، بـیـ تـاـ.
۱۵. ایجی، عضـدـالـدـینـ، شـرـحـ المـوـاـفـقـ، شـرـحـ مـیرـسـیدـشـرـیـفـ جـ رـجـانـیـ، تـصـحـیـحـ بـدـرـالـدـینـ نـعـسـانـیـ، اـفـسـتـ، جـ اـوـلـ، قـمـ، الشـرـیـفـ الرـضـیـ، ۱۳۲۵.
۱۶. برنجکار، رضا، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، جـ نـوـزـدـهـمـ، قـمـ، کـتـابـ طـهـ، ۱۳۹۳.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، شناخت‌شناسی در قرآن، ویراستار و تهیه کننده حمید پارسه، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، سرچشمـهـ اـنـدـیـشـهـ، جـ ۳ـ، تـنظـیـمـ: عـبـاسـ رـحـیـمـیـانـ مـحـقـقـ، جـ دـوـمـ، قـمـ، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۹. خسروی، محمدعلی و فقیه عبدالهی، حسن، گفتارهایی درباره تاریخ علم و نوآوری های مسلمین، جـ دـوـمـ، تـهـرـانـ، آـوـایـ اـمـیدـ، ۱۳۸۹.

٢٠. نفنازاني، سعدالدين، *شرح المقاصد*، ج ٥، مقدمه و تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، ج اول، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹.
٢١. حائری، عبدالهادی، *نخستین رویارویی ها با اندیشه گران ایران با درویه تمدن بورژوازی غرب*، ج دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲.
٢٢. حسینی، سیدعلی اکبر، *سیری اجمالی در تاریخ تعلیم و تربیت اسلامی*، ج اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲.
٢٣. حقوقی، عسکر، *سبک ادبی و روش تفسیری شیخ ابوالفتوح رازی*، مجموعه آثار کنگره بزرگداشت شیخ ابوالفتوح رازی، ج ٥، ج اول، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۴.
٢٤. حلی، علی اصغر، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، ج چهارم، تهران، اساطیر، ۱۳۹۲.
٢٥. دارمی، عبدالله، *مسند الدارمی المعروف بسنن الدارمی*، محقق حسین سلیم دارانی، ج اول، ریاض، دارالمعنی، ۱۴۲۱.
٢٦. سلطانزاده، حسین، *تاریخ مدارس در ایران از عهد باستان تا تأسیس دارالفنون*، تهران، انتشارات پگاه، ۱۳۶۴.
٢٧. سبحانی، جعفر، *فرهنگ عقائد و مذاہب اسلامی*، ج ١، ج اول، بی جا، صحیفه، ۱۳۶۹.
٢٨. شهرستانی، الملل و النحل، *تحقیق محمد بدرازن*، ج سوم، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
٢٩. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، ج ٨، ج چهارم، بیروت، دارایه التراث العربي، ۱۴۱۰.
٣٠. صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی (تا اوخر قرن پنجم)*، ج اول، تهران، مجید، ۱۳۸۴.
٣١. طباطبائی، محمدحسین، *تفسیرالمیزان*، ج ٨، ترجمه محمدباقر موسوی، ج پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
٣٢. —، *نهاية الحكمه*، تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری، ج شانزدهم، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۲۲.
٣٣. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الطبری*، ج ١٥، ترجمه ابوالقاسم پائینه، ج پنجم، تهران، اساطیر، ۱۳۷۵.
٣٤. غزالی، ابوحامد محمد، *المتنقد من الضلال*، ج اول، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۳.
٣٥. —، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ج اول، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۹.
٣٦. —، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، ج اول، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
٣٧. رستم، سعد، *فرقه هاو مذاہب اسلامی از آغاز تا کنون*، ترجمه بهداد، ج اول، بیزد، علم نوین، ۱۳۹۰.
٣٨. زرین کوب، عبدالحسین، *کارنامه اسلام*، ج سیزدهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷.
٣٩. زیا کلام، صادق، *ماچگونه ماسدیم: ریشه‌یابی علل عقب ماندگی در ایران*، ج هیجدهم، روزنه، تهران، ۱۳۹۲.
٤٠. فرشاد، مهدی، *تاریخ علم در ایران*، ج ١، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۵.
٤١. قادردان قراملکی، محمدحسن، *پاسخ به شباهات کلامی دفترچه‌ارام امامت*، ج اول، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
٤٢. کسایی، نورالله، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، ج دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
٤٣. مصباح‌یزدی، محمدتقی، *شرح الهیات شفاف*، ج ١، نگارش محمدباقرملکیان، ج اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.

۴۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱، ج سیزدهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
۴۵. —، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۳، ج یازدهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
۴۶. —، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۴، ج نهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۶.
۴۷. —، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۵، ج دهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
۴۸. —، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۶، ج دهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
۴۹. —، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۳، ج اول، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
۵۰. —، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۱، ج چهارم، تهران، صدرا، ۱۳۸۶.
۵۱. —، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۲، ج سوم، تهران، صدرا، ۱۳۸۶.
۵۲. —، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۳، ج سوم، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
۵۳. —، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۶، ج اول، تهران، صدرا، ۱۳۸۶.
۵۴. میرفدرسکی، میرزا ابوالقاسم، رساله صناعیه، تصحیح حسن جمشیدی، ج اول، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۵۵. وات، مونتمگری، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، ج اول، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۵۶. ولایتی، علی اکبر، فرهنگ و تمدن اسلامی، ج شانزدهم، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹.
۵۷. —، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، ج ۱، ج چهارم، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۸۴.
۵۸. —، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، ج ۲، ج سوم، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۸۳.
۵۹. —، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، ج ۳، ج سوم، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۸۵.
۶۰. نصر، حسین، ترجمه احمد آرام، ج سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.