

## گفتمان اشعری گری و نسبت آن با گفتمان قدرت

محمدعلی نظری\*

چکیده

در این نوشتار سعی شده است مکانیسم‌های پیوند میان گفتمان اشعری گری و روابط قدرت بررسی گردد. سنخ مسأله مورد پژوهش، ذیل جامعه‌شناسی شناخت می‌گنجد و زاویه دید ما نیز از مفروضه اصلی این رویکرد که بر تأثیرپذیری تعینات معرفتی از شرایط و زمینه‌های اجتماعی دلالت دارد، متأثر بوده است. فرضیه پژوهش از درونمایه‌های رویکرد نظری فوکو در باب قدرت/ دانش ملهم بوده و سعی شده است که از برخی مفروضات فکری وی برای تبیین مسأله استفاده گردد. چارچوب کلی بحث شامل دو بخش اساسی است. نخست، مؤلفه‌های اساسی گفتمان کلام سیاسی اشعری عمدتاً در قیاس با مکتب اعتزال مورد واکاوی قرار گرفته و در بخش دوم به مناسبات قدرت در عصر تأسیس گفتمان اشعری پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: اشعری گری، جبرگرایی، حقیقت، دانش، عصبیت، عقل، قدرت، قبيله، گفتمان، معتزله.

\* نویسنده، پژوهشگر و ماستر جامعه‌شناسی.

بازخوانی میراث فکری سلف ضرورت تردید ناپذیر برای دوره معاصر می‌باشد. در قدم نخست به این جهت که «اکنون» ما در بند «گذشته» است؛ به همین دلیل تأمل در شرایط تاریخی، ساختارهای اجتماعی و در یک کلام کردارهای غیر معرفتی گفتمان‌های سلف که بنیاد دانش و کنش اکنون ما را تشکیل می‌دهد، امر ضروری است. گذشته برای ما صرفاً ارزش دیرینه‌شناسانه ندارد که مکشوفات آن را تزئین موزه‌های اوقات فراغت نماییم، بلکه گذشته هویت اکنون ما را شکل داده و در تصرف خود دارد. لذا پیشرفت و پسرفت ما در زمان حال تابع میزان شناخت ما از میراث و واکاوی نقاط ضعف و قوت آن است. شناسایی عناصر مرده از ظرفیت‌های فعال میراث میسر نیست، مگر با تأمل در الزامات موقعیت‌مندی و شرایط تاریخی که نظام اندیشگی گذشتگان در آن تنفس کرده، از آن تغذیه نموده و خود را فربه ساخته است. از سوی دیگر، جامعه ما (افغانستان) در طول تاریخ بلند خود، مرکز غلیان عصبیت‌های کور، خرد ستیزی، انقیاد و انواع ستم‌های اجتماعی بوده است. حتی در هزاره سوم که مظاهر و مبانی خردگرایی همه عالم را اشباع نموده و تساهل اجتماعی امر بدیهی تلقی می‌گردد، ما شاهد انتشار منحط‌ترین نظام فکری و الگوهای رفتاری در جامعه خود هستیم.

از آن‌جا که پارادیم اشعری‌گری الگوی مسلط در حوزه اندیشگی جامعه معاصر افغانستان است، از طرف دیگر این اپیستم معرفت بیش از هزار سال قبل صورت‌بندی و تا روزگار ما مستمراً باز تولید شده است. بنابراین، اشعری‌گری هم گذشته و هم اکنون ما را تشکیل می‌دهد؛ لذا تأمل در شرایط وجودی و الزامات تاریخی شکل‌گیری این گفتمان هژمونیک، پرتویی بر «مسائل» و معضلات جامعه معاصر ما نیز خواهد افشاند. صورت‌بندی گفتمان اشعری‌گری ممکن است بر ایند مکانیسم پیچیده‌ای از عوامل پرشمار اجتماعی، روان‌شناختی، سیاسی و غیره باشد، لکن سعی ما در این نوشتار واکاوی عاملی خواهد بود که تصور می‌کنیم نقش بنیادی‌تر در پیکربندی گفتمان اشعری‌گری داشته است.

با تأثیرپذیری از اندیشه‌های فوکو که استراتژی‌های قدرت را عامل بنیادی در صورت‌بندی

های نظام دانایی می‌داند، توجه خود را بر نقش «قدرت» در برآمدن گفتمان اشعری‌گری متمرکز نمودیم. بنابراین، پرسش اصلی پژوهش این خواهد بود که گفتمان اشعری‌گری چه اندازه متأثر از مناسبات و روابط قدرت بوده است؟

## ۱. رویکرد نظری

تأثیرپذیری تعینات معرفتی و فکری از ساختارها و کردارهای غیر معرفتی اندیشه‌ای پذیرفته شده در جامعه‌شناسی شناخت به شمار می‌رود. مسأله محوری جامعه‌شناسی شناخت بررسی رابطه میان اندیشه آدمی و زمینه‌های اجتماعی آن است.<sup>۱</sup> برگر معتقد است که جامعه‌شناسی شناخت در صورت‌بندی گزاره اصلی خود مدیون کارل مارکس می‌باشد؛ زیرا او بود که این اندیشه بنیادی را که هستی اجتماعی انسان تعیین‌کننده آگاهی او است، به روشنی مطرح نمود.<sup>۲</sup> دوگانه‌ای مشهور زیرساخت/روساخت مارکس بیشتر موجبیت عوامل و شرایط اقتصادی را در این زمینه منعکس می‌سازد. ابن‌خلدون متفکر بزرگ مسلمان سال‌ها پیش از اندیشمندانی که امروزه به بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی معروف‌اند، از تعیین اجتماعی معرفت به تفصیل سخن گفته است.<sup>۳</sup> از نظر ابن‌خلدون نحوه معیشت آدمیان تأثیرات انکارناپذیری بر آرا و افکارشان دارد.<sup>۴</sup> مفهوم کلیدی نظریه ابن‌خلدون مفهوم «عصیبت» است. از نظر او عصیبت، بنیاد عمران بشری را تشکیل می‌دهد؛ بطوری‌که با زوال عصیبت عمران بشری نیز رو به ضعف و کاستی خواهد نهاد.<sup>۵</sup> هرچند ابن‌خلدون تعریف دقیقی از مفهوم عصیبت ارائه نکرده است، لکن آن قدر زوایای مختلف این مفهوم را مورد بحث قرار داده است که می‌توان به برداشت نسبتاً روشنی از این مفهوم دست یافت. از نظر ابن‌خلدون عصیبت قبل از هر چیز، اراده معطوف به قدرت است که منشأ تباری و خویشاوندی دارد.<sup>۶</sup> بنابراین، می‌توان عصیبت را به پیوندهای برآمده از تعلقات

۱. پترل برگر/ توماس لوکمان، ساخت اجتماعی واقعیت، فریبرز مجیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، اول، ۱۳۷۵، ص ۱۱.

۲. همان، ص ۱۳.

۳. ابن‌خلدون، عبدالرحمان، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، هشتم، تهران، شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵، باب ششم ص ۸۱.

۴. همان، ص ۲۲۵.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۹۴.

۶. همان، ص ۲۶۴.

تباری که هدف از آن کسب قدرت و غلبه بر دیگر عصبیت‌ها است، اطلاق نمود. از سوی دیگر ابن‌خلدون توسعه و بسط دانش را معلول توسعه اجتماع و عمران می‌داند. او می‌نویسد: «دانش‌ها در جایی فزونی می‌یابد که اجتماع توسعه پذیرد و تمدن به عظمت و بزرگی نائل آید.»<sup>۱</sup> در نتیجه می‌توان نظریه وی را در باب جامعه‌شناسی شناخت به این نحو خلاصه کرد: قدرت (عصبیت) بنیان عمران، و دانش برآیند عمران است. در نتیجه از نظر ابن‌خلدون قدرت عامل کلیدی در صورت بندی و گسترش دانش محسوب می‌شود.

از میان اندیشمندان معاصر اندیشه‌های میشل فوکو در باب قدرت/ دانش، ربط وثیق‌تری به موضوع مورد بررسی دارد؛ به همین جهت دیدگاه وی پشتوانه اصلی ما در این نوشتار بوده است. درونمایه اصلی نظریه فوکو در باره صورت‌بندی نظام‌های دانایی معطوف به این پرسش بنیادی است که چگونه اشکال مختلف گفتمان علمی به عنوان نظامی از روابط قدرت ایجاد می‌شود.<sup>۲</sup> فوکو گفتمان‌ها را با دو شیوه نسبتاً متمایز، اما مکمل هم، مورد بررسی قرار داده است دیدگاه دیرینه‌شناسانه فوکو، مجموعه قواعد و روابط حاکم بر صورت‌بندی یک گفتمان را که تعیین می‌کند چه گزاره‌ای باید معتبر یا نامعتبر شناخته شود، مورد بررسی قرار می‌دهد. در این شیوه فوکو گفتمان‌ها را بیشتر نظام‌های خودسامان در نظر می‌گیرد که قواعد درونی خاص خود را دارد و تأثیرگذاری کردارهای غیرگفتمانی و روابط قدرت را کمتر مورد توجه قرار می‌دهد.<sup>۳</sup>

تبارشناسی تکمیل دیرینه‌شناسی است که «نشان می‌دهد چگونه انسان‌ها از طریق تأسیس رژیم‌های حقیقت بر خود و دیگران حکم می‌رانند.»<sup>۴</sup> در مطالعات تبارشناختی فوکو، قدرت به عنوان علت «اعلی» و گفتمان نقطه «تلاقی» و محل گردهمایی قدرت و دانش تلقی می‌گردد.<sup>۵</sup>

از منظر فوکو قواعدی را که گفتمان‌ها برای بسط و کسب هژمونی از آن‌ها سود می‌برد متعدد است که از جمله آن‌ها می‌توان به «تأسیس رژیم حقیقت» یا تمایزگذاری میان دانشی که

۱. همان، ص ۸۱.

۲. هیوبرت دریفوس / پل رابینو، میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی، سوم، ۳۸۲، ص ۱۵.

۳. همان، ص ۲۰۴.

۴. همان، ص ۲۴.

۵. اریک برنز، میشل فوکو، مترجم بابک احمدی، تهران، نشر ماهی، سوم، ۱۳۸، ص ۱۱.

حقیقی به شمار می‌آید و دانشی که کاذب تلقی می‌شود، اشاره نمود. فوکو می‌گوید: «قدرت نمی‌تواند بدون استفاده از نوعی اقتصاد گفتار مبتنی بر صدق که از طریق مشارکت و بر مبنای آن عمل می‌کند، فعالیت نماید. ما در معرض تولید ساخت حقیقت توسط قدرت قرار داریم و قادر نیستیم قدرت را جز از رهگذر تولید حقیقت اعمال نماییم. این وضع در مورد همه جوامع برقرار است.»<sup>۱</sup>

دومین تکنولوژی کنارگذاری یا انتشار گفتمان‌ها چیزی است که فوکو آن را «رویه ناظر بر امر حرام» یا تابو می‌نامد. در یک بیان مختصر، تابوسازی فرایند بدیهی‌سازی حوادث از طریق آداب و مناسک گفتمانی به شدت محافظت شده است؛ به گونه‌ای که در نهایت با اقتضائات قدرت همسو گردد. برخی از گزاره‌ها آن قدر باید گفته و باز گفته شود که تا حرمتی را اثبات و بدیهی سازد؛ و برخی دیگر آن قدر در محاق قرار گیرد که گفتن آن‌ها تابو تلقی گردد.<sup>۲</sup>

به طور خلاصه از منظر فوکویی میان نظام اندیشگی و کردارهای غیر معرفتی پیوند عمیقی برقرار است. بنیادی‌ترین عامل که نظام‌های معرفتی و گفتمانی را تعیین می‌بخشد، مناسبات قدرت و روابط سلطه است. تأثیرگذاری رژیم قدرت بر صورت‌بندی‌های دانایی مکانیسم‌های متغیر و متکثر دارد که از جمله آن‌ها به «تأسیس رژیم حقیقت»، و «تابو سازی» می‌توان اشاره کرد.

## بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

### ۳. گفتمان اشعری‌گری و روابط قدرت

#### ۳.۱. تاریخچه زندگی اشعری

ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ه.ق) از نوادگان ابوموسی اشعری صحابی معروف پیامبر بود. پدر ابوالحسن از پیروان اهل حدیث بود که در دوران کودکی وی از دنیا رفت. مادر وی پس از مرگ پدرش با ابوعلی جبائی از بزرگان معتزله ازدواج کرد. اشعری تا سن چهل سالگی پیرو اندیشه اعتزال بود. وی در این دوره از زندگی خود در دفاع از مکتب اعتزال تلاش‌های چشمگیری نمود و کتاب‌های فراوانی را در جهت تقویت مبانی این مکتب تألیف کرد.

۱. تاجیک، محمدرضا، گفتمان و تحلیل گفتمانی (مجموعه مقالات)، تهران، فرهنگ گفتمانی، اول، ۱۳۷۹، ص ۱۸.

۲. سارا، میلز، گفتمان، مترجم، فتاح محمدی، زنجان، نشر هزاره سوم، اول، ۱۳۸۲، ص ۸۲-۸۳.

وی متفکری پرتلاش بود. آثار و تألیفات زیادی از او در منابع تاریخی ذکر شده است. از میان آثار منسوب به اشعری تعداد اندکی به دست ما رسیده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از: الابانه عن اصول الدیانه، مقالات الاسلامین واللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع.<sup>۱</sup>

اشعری که در سال‌های آغازین زندگی خود از پیروان پروپا قرص مکتب اعتزال بود، پس از سن چهل سالگی نظام فکری وی دچار تحول اساسی گردید (۳۰۰ هـ. ق) در این دوره اشعری از مکتب اعتزال رو برتافت و مکتب فکری جدیدی را در نظام اندیشگی اهل سنت پایه‌ریزی نمود که امروزه به اشعریت نامبردار است.<sup>۲</sup> مورخان دلایل مختلفی را برای روی‌گردانی اشعری از مکتب اعتزال برشمرده‌اند. در برخی متون دلیل آن تنبّه و الهامی ذکر شده که در خواب برای او حاصل شده بود. براساس یک نقل، اشعری در ماه رمضان پیامبر اکرم را در خواب می‌بیند که وی را به یاری نمودن دین حق و زدودن بدعت‌ها از آن فرامی‌خواند. برخی نیز مناظرات علمی وی با استاد معتزلی مسلک‌اش و ناکامی استاد در اقناع ذهن پرسش‌گر اشعری را سبب جدایی او از مکتب اعتزال دانسته‌اند.<sup>۳</sup> برخی دیگر زهد و دغدغه‌های دینی وی را در پیراستن دین از پیرایه‌های اهل بدعت دلیل اصلی تحول فکری وی قلمداد کرده‌اند.<sup>۴</sup> به نظر می‌رسد به فرض درستی مکاشفات و رؤیاهای منسوب به اشعری، به این دلیل که نمی‌توان به شیوه علمی در باره صحت و سقم آن‌ها به داوری پرداخت، دلایل مزبور را قانع‌کننده دانست. لذا منطقی‌تر آن است که ریشه‌های اصلی چرخش فکری اشعری و نیز تحول روحی او را در تحولات و شرایط اجتماعی - سیاسی زمان وی جستجو نمود. اشعری در مقطع پرهیاهویی از تاریخ جامعه اسلامی زاده و پرورش یافت. وی هزیمت مکتب فکری اعتزال را که به درازایی یک قرن مبنای دانش و کنش در جامعه اسلامی بود، به عیان مشاهده کرد. تضادهای بنیان‌برانداز اجتماعی که در اثر تعارضات فرقه‌ای و قومی جامعه اسلامی را هر روز بیش از پیش آشفته و نابسامان می‌ساخت، از منظر اشعری به دور نبود. در عصر وی تحولات در عرصه سیاست از همه چشمگیرتر بود.

۱. شریف، میرمحمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۸-۳۱۹.

۲. صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، تهران، سمت، دوم، ۱۳۸۴، ص ۲۳۱.

۳. همان، ص ۲۳۱-۲۳۵.

۴. حنا فاخوری، خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،

هفتم، ۱۳۸۳، ص ۱۴۶.

نظام سیاسی ایده‌آل اهل سنت (خلافت) در سرایشی ضعف و انحطاط قرار گرفته و گفتمان‌های معارض آن (قرائت‌های شیعی حکومت) در حال تکوین و تکثیر بود. در چنین اوضاع و احوالی بود که تحول فکری اشعری اتفاق افتاد و او کمر همت بست تا از زوال هژمونی گفتمان اهل سنت، به ویژه در عرصه سیاست، پیش‌گیری نماید. ما به منظور آفتابی شدن پیوند گفتمان اشعری با اوضاع اجتماعی-سیاسی حاکم بر آن عصر، نخست مؤلفه‌های اساسی گفتمان سیاسی اشعری را مورد تحلیل قرار داده و سپس نیم‌نگاهی به منطق قدرت در عصر عباسیان خواهیم نمود.

### ۳.۲. مؤلفه‌های اساسی گفتمان سیاسی اشعری

#### الف) اقتدارگرایی

همان‌گونه که اشعری در اول کتاب مقالات الاسلامیین متذکر شده است، اختلاف در مورد امامت و رهبری سیاسی جامعه اسلامی پس از پیامبر اکرم از نخستین مسائل فکری بود که در میان مسلمانان مطرح گردید. اختلاف در امر جانشینی، مسلمانان را در آغاز به دو جریان متخاصم تقسیم نمود و پس از آن نیز منشأ اصلی منازعات فکری و جنگ «هفتاد و دو ملت» در میان مسلمانان بوده است. جمعی از صحابه به شیمول‌الیهیت<sup>(۴)</sup> نظریه تنصیصی بودن امامت را مطرح نموده و معتقد بودند که علاوه بر دلایل عقلی، تصوص<sup>۱۳۹۴</sup> تردیدناپذیری از پیامبر اکرم مبنی بر منصوص بودن امام به جا مانده است که گواه بر صحت مدعای‌شان است. گروه دیگری از مسلمانان که اکثریت را تشکیل می‌دادند و بعداً اهل سنت نام گرفتند، به این باور رسیدند که پیامبر اکرم تعیین امام و ساختار بندی نظام سیاسی امت اسلامی را پس از خود بر عهده مسلمانان گذاشته است.<sup>۱</sup> این گروه وجود هرگونه دلیلی را مبنی بر تنصیصی بودن امامت انکار و یا به گونه‌ای آن را تفسیر نمودند که با نظریه انتخابی بودن سازگار افتد. سرانجام در گفتمان ثقیفه قرائت اکثریت از مسأله امامت هژمونیک گردید. در جریان ثقیفه هرچند اندیشه انتخابی بودن امام غالب شد، اما موازین و شرایطی که انتخاب را تعریف می‌کرد بیشتر مبتنی بر عقلانیت قبیله‌ای

۱. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف‌المصلین، بیروت، المكتبة العصرية، اول، ۲۰۰۵، ص ۳۴۲.

بود. زیرا مسلمانان فقط مجاز بودند که فردی را از میان قبیله خاص یعنی قریش به زعامت برگزینند. قریشی بودن از جمله شرایط اساسی امام در گفتمان ثقیفه بود که تا الغای خلافت به دست ترکان در میان نظریه پردازان اهل جماعت پرتفردار بود.<sup>۱</sup> علاوه بر این که شرط مذکور در کلام سیاسی اشعری همچنان اهمیت خود را حفظ کرده بود، وی سعی کرد تا با تابوسازی از قدرت در قالب تئوریزه کردن اندیشه «اطاعت مطلق» از حاکمان، تکنولوژی کارآمدتری برای بازتولید اقتدار خلافت دست و پا نماید. براساس دیدگاه اشعری نافرمانی در برابر حکام در هر شرایطی حرام و امکان عزل آن‌ها از منصب خلافت وجود ندارد و مسلمانان مکلف‌اند که حتی از حاکمان جور و ستمکار نیز اطاعت نمایند.<sup>۲</sup>

### ب) جبرگرایی

گفتگو در باره جبر و اختیار در همان سال‌های آغازین شکل‌گیری تمدن اسلامی پدیدار شد. برای نخستین بار پرسش از معنای قضا و قدر توسط یکی از یاران امام علی<sup>(ع)</sup> پس از بازگشت از جنگ صفین مطرح گردید.<sup>۳</sup> لکن در عصر امویان بود که به دلیل اقتضائات نظام سلطه گفتگو در این باب تکثیر چشمگیری یافت و سبب پدیدار شدن دو جریان فکری متعارض قدریه و جبریه گردید. معبد جهنی و غیلان دمشقی از بنیان‌گذاران گفتمان اختیارگرایی در عصر اموی بود که هردو به وسیله دستگاه حاکم به مرگ محکوم گردیدند.<sup>۴</sup> بیشتر نویسندگان تاریخ عقاید جعد بن درهم و جهم بن صفوان را اولین مروجان مکتب جبرگرایی در میان مسلمانان دانسته‌اند که به دلیل جبری مسلک بودن شان موقعیت ممتاز در دربار بنی امیه داشته‌اند.<sup>۵</sup> پس از انتشار گسترده گزاره‌های جبر و اختیار در عصر اموی، جبرگرایی در نظام فکری اهل سنت طرفداران بیشتری یافت و بدنه اصلی اهل جماعت که متشکل از ظاهرگرایان و اهل حدیث بود، از جبرگرایی جانب‌داری نمودند. قدرگرایان و خلف آن معتزله در جانب‌داری از اراده‌گرایی به افراط کشیده

۱. فیرحی، داود، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، سمت، چهارم، ۱۳۸۵، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۲. همان، ص ۳۳۷ و ص ۳۵۲، نیز ر.ک به: آنتونی بلک، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، ص ۱۳۳.

۳. هاشم معروف، الحسنی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، مترجم، سید محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی استان قدس رضوی، سوم، ۱۳۷۹، ص ۲۴۳.

۴. همان، ص ۲۴۵-۲۴۶.

۵. همان، ص ۲۴۷.



شدند؛ به طوری که در حوزه افعال انسانی منکر هرگونه دخالت الهی گردیده و اراده انسانی را علت اصلی کردار آدمیان تلقی می‌کردند. اینان هیچ‌گونه نقشی برای اراده و مشیت الهی در حوزه افعال انسانی قائل نبودند.<sup>۱</sup> برخلاف قدرگرایان و مکتب اعتزال، اهل حدیث و حنابله افعال انسان را مخلوق بدون واسطه خداوند می‌دانستند و برای اراده انسانی هیچ نقشی قائل نبودند. این گروه معتقد بودند که فاعلیت انسان با اندیشه توحید ناسازگار است؛ لذا اینان افعال انسانی را مخلوق مستقیم خداوند معرفی می‌کردند. در این میان اشعری تلاش نمود که به نحوی میان این دو دیدگاه متعارض تلائم برقرار سازد. وی در عین حال که نظریه تفویض را با اصل توحید ناسازگار می‌دانست، با جبرگرایی تمام‌عیار اهل حدیث نیز موافق نبود. اشعری با مطرح کردن نظریه «کسب» سعی کرد از دام جبرگرایی و تفویض هر دو بگریزد.<sup>۲</sup> نظریه کسب اشعری بدین معنا است که «در عرصه طبیعت و واقعیت، هر فعلی و عملی از خدا است که با مباشرت آدمی صورت می‌گیرد»<sup>۳</sup> به عقیده اشعری انسان قدرت بر خلق افعال خود را ندارد، اما عدم قدرت انسان بر خلق افعال از نگاه وی به معنای مجبور بودن انسان نیست؛ زیرا هرچند که قدرت انجام عمل بیرون از انسان بوده و خداوند آن را در انسان قرار می‌دهد، لکن انسان مقارن با قدرت الهی با اراده خود آن فعل را کسب می‌کند.<sup>۴</sup>

اشعری نظریه کسب را بدین منظور مطرح کرد که ضمن احترام از ثنویت در حوزه انسانی برای مسؤولیت و تکلیف انسان نیز محملی بیابد؛ اما واقعیت این است که نظریه کسب اشعری آکنده از ابهام است و اگر هم معنای محصل داشته باشد، از جبرگرایی اهل حدیث فاصله نمی‌گیرد. زیرا اگر بپذیریم که خداوند، خالق بدون واسطه همه پدیده‌ها، از جمله افعال انسانی است، تعلق اراده انسان به فعلی نیز از جمله افعال انسانی است. بنابراین، باید به نحو مستقیم به وسیله خداوند در انسان ایجاد گردد؛ و اگر اراده انسانی هم مخلوق بدون واسطه الهی باشد، دیگر محملی برای اختیار انسان باقی نمی‌ماند. لذا به اعتقاد بسیاری از اندیشمندان، نظریه کسب

۱. حنا فاخوری، خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۱۲۱-۱۲۳.

۲. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۳۲۵.

۳. حامد ابوزید، نقد گفتنمان دینی، ص ۱۹۰.

۴. هاشم معروف الحسینی، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، صص ۲۴۲-۲۵۰.

اشعری چهره تلطیف شده جبرگرایی اهل حدیث و حنابله است.<sup>۱</sup>

جبرگرایی ایدئولوژی کارآمدی برای بازتولید قدرت محسوب می‌گردد. بها دادن به آزادی و حق انتخاب انسان‌ها از بنیاد با منطق تمامیت‌خواهی در تناقض قرار دارد. عقل سیاسی که در جریان ثقیفه تأسیس گردید، عقل قبیله‌محور و بر بنیاد عصیتهای تباری قرار داشت. منطق قبیله همانطوری که ابن‌خلدون متذکر شده است، منطق تغلب و سلطه است.<sup>۲</sup> به همین دلیل تقدیرگرایی به عنوان تکنولوژی مناسب بازتولید قدرت، در دانش سیاسی مسلمانان تاریخ بلندی دارد.<sup>۳</sup>

### ج) ایمان‌گرایی

یکی دیگر از درونمایه‌های اصلی گفتمان اشعریت ایمان‌گرایی یا تلقی اشعری از نحوه ارتباط عقل و وحی است. نظام اندیشگی اهل سنت پیش از ظهور اشعری میان دو حد افراط و تفریط در نوسان بود. اهل حدیث و ظاهرگرایان هیچ‌گونه موضوعیتی برای خرد در حوزه عقلانیت دینی قائل نبوده و اعتقادات و آموزه‌های دینی را موضوع سنجش‌های عقلانی نمی‌دانستند. در قطب مخالف این تلقی خردگريزانه، عقل‌گرایی حداکثری معتزله قرار داشت که عقل را از وحی اساسی‌تر می‌پنداشتند و معتقد بودند که در صورت ناهم‌سازی عقل و وحی باید جانب عقل را گرفت. در این مورد نیز اشعری در پی آن بود که میان این دو قطب متضاد در نظام فکری اهل سنت به نحوی تلائم و آشتی برقرار سازد، لکن تلاش وی در این خصوص نیز مقرون به توفیق نبود. هرچند اشعری با تألیف رساله‌ای تحت عنوان «استحسان الخوض فی علم الکلام» که استفاده از شیوه‌های عقلانی در جهت معقول‌سازی ایمان به اصول اساسی اسلام را روا می‌شمرد، تلاش کرد تا چهره خشن خردگریزی اهل حدیث و دیگر ظاهرگرایان را تا حدی تلطیف نماید؛ اما از نظر اشعری عقل همچنان تابع وحی است و شأنیت داوری یا پرسش از اعتبار گزاره‌های دینی

۱. سبحانی، جعفر، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۲، قم، انتشارات توحید، دوم، ۱۳۷۸، ص ۹۴-۱۰۶.

نیز ر.ک به: احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ج ۲، دارالنهضة العربیه، بی‌جا، بی‌تا، ص ۸۲.

۲. ابن‌خلدون، مقدمه، ج ۱، ص، ۲۶۶.

۳. فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشرنی، پنجم، ۱۳۸۵، ص ۲۱۸.

را ندارد.<sup>۱</sup> به تعبیر گویاتر، عقل در نظام فکری اشعری در بهترین حالت ابزار جدلی کارآمدی است که نقش آن صرفاً اقناع ذهن مؤمنان بوده و نمی‌تواند به عنوان معیار حقیقت مطرح باشد.<sup>۲</sup> آنتونی بلک در این خصوص می‌نویسد: «در مذهب اشعریه، این قانون است که حدود عقل را تعیین و فعالیت‌های آن را کنترل می‌کند.»<sup>۳</sup> ایمان‌گرایی افراطی اشعری ملزومات فکری ویژه‌ای را در پی داشت که برآیند آنها در حوزه عقلانیت سیاسی چیزی جز مشروعیت دینی بخشیدن به خودکامگی لجام گیسخته متولیان قدرت نمی‌توانست باشد. مهم‌ترین نتیجه ایمان‌گرایی اشعری، انکار حسن و قبح ذاتی افعال انسانی از جمله عمل سیاسی صاحبان قدرت بود. در تقابل با دو جریان خردگرایی اسلامی، شیعه و اعتزال، که از حسن و قبح ذاتی افعال انسانی دفاع می‌نمودند و عقل را در برخی زمینه‌ها مستقل از راهنمایی‌های شرع قادر به درک و داوری در باب کردارهای انسانی قلمداد می‌کردند، اشعری معتقد بود حسن و قبح افعال تابع دستورات شرع بوده و هرآنچه شارع به آن امر نماید نیکو و هرآنچه را مورد نهی قرار دهد ناپسند خواهد بود.<sup>۴</sup> اگر این اصل اشعری را در کنار جبرگرایی او قرار دهیم که اعمال انسانی را خارج از قدرت انسان تلقی می‌کند، نتیجه این خواهد بود که هیچ‌گونه معیاری برای داوری در باره عادلانه یا ظالمانه بودن رفتار سیاسی حاکمان وجود نداشته باشد.

هر چند قشری‌گری و تحقیر عقل در میان اهل حدیث در حد افراط مطرح بود و اشعری سعی کرد تا روایت مقبول‌تری از آن ارائه نماید؛ لکن در اندیشه وی لزوم تقدم نقل بر عقل حداقل در حوزه کلام سیاسی از سلف حنبلی‌شان فاصله نمی‌گیرد.<sup>۵</sup> همین ماهیت خردگریزی گفتمان اشعری است که سبب می‌شود این نظام فکری همواره در خدمت بازتولید قدرت قرار گیرد. زیرا پذیرش دولت عقل از اساس با منطق تغلب و سلطه‌طلبی در تناقض قرار دارد. عقل همزاد و ملازم با آزادی است. در هر سراسری که سفره عقل پهن باشد، مائده آزادی هم در آنجا حضور خواهد داشت. ولی آزادی تنها متاعی است که نظام‌های سلطه‌نه به بهانه که حتی به بهایی بسیار

۱. حنا فاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۱۴۴.

۲. م.م شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۳۲۷-۳۲۸.

۳. آنتونی بلک، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، ص ۱۳۰.

۴. م.م شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۳۲۸.

۵. فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ۲۴۶.

سنگینی هم کمتر حاضرند آن را به مردم بدهند. لذا خردگرایی در مکاره‌بازار قدرت متعاست کم‌بها که سوداگران قدرت آن را نه مایه سود که منشاء خسران جبران‌ناپذیر می‌دانند.

#### د) جواز تکلیف به غیرمقدور

یکی دیگر از ملزومات ایمان‌گرایی اشعری اندیشه جواز تکلیف به «مالایطاق» است.<sup>۱</sup> برخلاف شیعه و معتزله، اشعری معتقد بود که خداوند می‌تواند انسان‌ها را حتی در قبال افعالی که هیچ نقشی (قدرت) در انجام‌دادن آن نداشته‌اند، مسؤول قرار داده و آن‌ها را مؤاخذه نماید. همچنین براساس دیدگاه اشعری کاملاً روا است که خداوند بندگان صالح خود را کیفر و بدکاران را پاداش دهد.<sup>۲</sup> هرچند اشعری اندیشه‌ای جواز تکلیف «مالایطاق» را در ارتباط با قدرت فراگیر و تأکید نهادن بر مشیت بدون معارض الهی مطرح می‌سازد، لکن با توجه به مبانی دیگر اشعری، دلالت‌های ضمنی این اندیشه در عرصه اجتماع و سیاست خود را در قالب الگوی اقتدارگرایی مفرط نشان خواهد داد. زیرا همان‌گونه که اشاره شد، از جمله اندیشه‌های بنیادی اشعری انکار حسن و قبح عقلی و اعتقاد به حسن و قبح شرعی افعال است. درونمایه اصلی این اندیشه معطوف به این معنا است که معیار ارزیابی و داوری در باب کردارهای انسانی منحصر در اعتبارات شرعی است. از طرف دیگر، اگر بر خداوند روا باشد که اعمال ستمکارانه‌ای نظیر تکلیف‌نمودن به امور غیر مقدور از او صادر شود، انسان‌ها نیز می‌توانند با انگیزه‌های کاملاً دینی و نیت تقرب با خواسته‌های الهی از چنین الگوهای پیروی نمایند. روشن است که پیامد چنین طرز تفکری در عرصه سیاست چیزی جز سنگوارگی استبداد مطلق نخواهد بود.

#### ه) امر به معروف و نهی از منکر

وجوب این اصل مورد اتفاق همه فرقه‌های اسلامی است و اختلاف صرفاً در شرایط و حدود آن است. فرقه‌های اسلامی مطابق با منطق و مناسبات قدرت، شرایط و حدود این اصل را قبض و بسط داده‌اند. خوارج علاوه بر این که برای اصل مزبور هیچ شرطی قائل نبودند و در هر وضعیتی

۱. صبحی، فی علم الکلام، ج ۲، ص ۸۳.

۲. م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۳۲۸-۳۲۹.

آن را واجب می‌شمردند، قیام مسلحانه را برای اجرای اصل مزبور ضروری و واجب می‌دانستند.<sup>۱</sup> در برابر خوارج، دیگر فرقه‌های اسلامی عموماً حدود و شرایط خاصی را برای وجوب و اجرای این اصل قائل بودند. برخی نحله‌های اسلامی مثل حنابله و اهل حدیث امر به معروف و نهی از منکر را صرفاً امر زبانی تلقی می‌کردند و قیام خشونت‌آمیز برای مبارزه با منکرات را به هیچ وجه جایز نمی‌دانستند. معتزله همانند خوارج اهمیت خاصی برای اصل یادشده قائل بودند و آن را به عنوان یکی از مختصات اصلی مکتب اعتزال مطرح می‌کردند. معتزله ضمن پذیرش مشروط بودن وجوب اصل مزبور، تنها کنش‌های زبانی را کافی نمی‌دانستند، بلکه در شرایط اشاعه منکرات یا فساد دستگاه حاکم اقدامات قهرآمیز را نیز تجویز می‌کردند.<sup>۲</sup> اشعری در این مورد با اهل حدیث موافق بود. وی اقدامات خشونت‌آمیز را برای مبارزه با منکرات ناروا شمرده و صرفاً مخالفت زبانی را برای مقابله با آن کافی می‌دانست.<sup>۳</sup> تفسیر اشاعره از این اصل نیز شدیداً متأثر از اقتضائات قدرت و در راستای منافع نظام حاکم بود. زیرا اصل امر به معروف و نهی از منکر از جمله اصول اجتماعی-سیاسی بسیار مهم گفتمان اسلامی است. این اصل در بهسازی جامعه اسلامی نقش بسار بنیادی دارد. براساس اصل مزبور در عرصه اجتماع همه اعضای امت اسلامی نسبت به هم مسؤول‌اند و وظیفه دارند که در سالم‌سازی جامعه اسلامی همدیگر را مساعدت نمایند.<sup>۴</sup> هرچند کارکرد نظارتی این اصل در عرصه اجتماعی بسیار اساسی است، لکن اهمیت آن در گفتمان اسلامی بیشتر به لحاظ وجه تالیسی<sup>۹۴</sup> آن است. دلیل این اهمیت کمتر نیاز به استدلال دارد؛ زیرا نهاد سیاست و قدرت بیش از هر نظام دیگر نیاز به مراقبت و نظارت دارد. حافظه تاریخی بشر آکنده از تلخ‌کامی‌ها و مصیبت‌های ناشی از سوءاستفاده‌های از قدرت است. به همین دلیل ارائه راهکارهای مؤثر برای مهار قدرت از دغدغه‌های اصلی فیلسوفان و مصلحان اجتماعی بوده است. در گفتمان اسلامی نیز کارکرد بنیادی اصل امر به معروف و نهی از منکر نظارت همگانی بر اعمال حاکمان و نهاد قدرت است. تفسیر محافظه‌کارانه اشعری و اهل حدیث از اصل مزبور که در هیچ شرایطی مقابله با نظم سیاسی مستقر را مجاز نمی‌داند، این مکانیسم

۱. آنتونی بلک، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، ص ۲۵ و نیز رجوع شود به: مطهری، مجموعه آثار ج ۴، صص ۹۶۱-۹۶۷.

۲. مرتضی، مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، دفتر انتشارات اسلامی، پنجم، ۱۳۷۲، صص ۱۶۰-۱۶۱.

۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۳۷.

۴. هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبای، تهران، کویر، سوم، ۱۳۸۰، ص ۱۵۹.

کنترلی را از محتوا و کارکرد اصلی آن تهی می‌سازد. به همین دلیل تفسیر اشعری از این اصل قدرت‌محور و در خدمت بازتولید آن می‌باشد. پس از بررسی مؤلفه‌های اساسی گفتمان اشعری، اکنون ضروری است که نگاهی به تحولات منطق قدرت در دوره امویان و به ویژه عباسیان انداخته شود تا فرضیه مورد پژوهش در سطح واقعیت با شواهد عینی نیز تطبیق گردد.

## ۲. گفتمان قدرت در عصر امویان و عباسیان

### ۲.۱. عصر امویان

داشتن درک درست از ساختار و منطق قدرت در عصر عباسیان متوقف بر این است که نیم‌نگاهی گذرا بر سازوکار قدرت در عصر امویان نیز انداخته شود. در عهد اموی ساختار قدرت دچار تحول شد و از پیچیدگی زیادی نسبت به عصر نبوت و خلفای راشدین برخوردار گردید. مهمترین تحول در این دوره پذیرفته شدن دو وجه بارز عقلانیت سیاسی قدرت‌محور، تغلب و توارث، به عنوان مبنای مشروعیت سلطه بود. اولین خلیفه اموی با نیروی زور و غلبه نظامی به قدرت رسید. در حالیکه چنین شیوه‌ای نه در سیره پیامبر اکرم که در عهد خلفای راشدین نیز قرینه‌ای نداشت. به همین دلیل دستگاه اموی با مسأله بحران مشروعیت مواجه بود. آنان برای مقابله با این بحران بسیج گفتمانی وسیعی را از تربیت تئوریسین‌های درباری گرفته تا جوسازی‌های سیاسی بوسیله جعل حدیث به‌راه انداختند تا شیوه تغلب را به عنوان شیوه مشروع کسب قدرت مقبول و نهادینه سازد.<sup>۱</sup> جانب‌داری گسترده امویان از نحله‌های فکری جبرگرا در راستای حل همین معضل بحران مشروعیت قابل توجیه می‌باشد. حامد ابوزید در این مورد می‌نویسد: «نظام اموی نیاز به آن داشت که مشروعیت خود را بر پایه دین و متناسب با مبنای حاکمیتی که خود ابداع کرده بود بنا نهد؛ از این رو نظریه جبر را پیش کشید. بر مبنای این نظریه، آنچه در جهان روی می‌دهد، از جمله کردار انسان، ناشی از قدرت خداوندی و مشیت نافذ او است. از آن پس این اصل در بستر فکر اشعری همراه تحول اندیشه و واقعیت‌های اجتماعی

۱. سبحانی، فرهنگ عقاید، ج ۱، ص ۲۵۱-۲۵۶.

توسعه یافت و در نهایت به نفی قانون علیت منتهی شد.<sup>۱</sup>

دیگر مشخصه عقلانیت قدرت محور که در عصر امویان در عرصه سیاست امکان ظهور پیدا کرد، تدبیر استراتژی پیشرفته برای انسداد قدرت در محدوده تباری بود که با تأسیس نهاد ولایت عهدی توسط معاویه تبلور نهادی یافت. در پی این منطق قدرت محور دولت اموی ساخت و روابط جدیدی از قدرت در جامعه اسلامی ظاهر شد که بنی امیه در رأس هرم و پس از آن به ترتیب، قریش، عرب و در آخرین مرتبه موالی (مسلمانان غیرعرب) قرار می گرفتند.<sup>۲</sup> سیاست های تمامیت خواهانه و عرب گرایی بنی امیه چنان به افراط گرایید که تازه مسلمان های غیرعرب همانند اهل کتاب ملزم به پرداخت جزیه گردیدند.<sup>۳</sup>

ابن خلدون این تحول در مناسبات قدرت در دوره بنی امیه را به روشنی تشریح نموده است. وی می گوید، روابط قدرت در صدر اسلام مبتنی بر عصیت دینی بود و عقیده و ایمان نقش بنیادی در مناسبات قدرت داشت، اما پس از رحلت پیامبر اکرم به تدریج عصیت قومی و تغلب جایگزین عصیت دینی در نظم اجتماعی گردید. با سست شدن عصیت دینی، منطق و عقلانیت قدرت به مرور دچار دگردیسی گردیده و به رویه و سنتی بازگشت که پیش از اسلام شایع بود.<sup>۴</sup> سیاست های تمامیت خواهانه و عرب گرایی بنی امیه چنان به افراط گرایید که تازه مسلمان های غیرعرب همانند اهل کتاب ملزم به پرداخت جزیه گردید.<sup>۵</sup> متناظر با تحولات در عرصه قدرت، در حوزه فکر و اندیشه نیز پرسش هایی در اولویت گفتمانی قرار گرفت که در راستای عقلانیت قدرت و در خدمت باز تولید آن قرارداداشت. گسترش اندیشه های مرجئه در کنار انتشار گسترده گفتمان جبر و اختیار در عصر اموی در ارتباط وثیق با تکثیر و انسداد هویت دولت جدید عمل می کرد. دیدگاه مرجئه در باب کفر و ایمان، اعمال نامشروع حکام اموی را توجیه می کرد. زیرا تعریف این نحله فکری از ایمان و کفر که عمل را دخیل در آن نمی دانستند، حکام اموی را مؤمن

۱. حامد ابوزید، نقد گفتمان دینی، ص ۹۰.

۲. فیرحی، ص ۱۷۹.

۳. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری (تاریخ الرسل والملوک)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۹، تهران، اساطیر، ۱۳۷۵، ص ۴۰۹۳-۴۰۹۹.

۴. ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۰۴-۴۰۵.

۵. تاریخ طبری، ج ۹، صص ۴۰۹۳-۴۰۹۹.

و در دایره امت اسلامی قرار می‌داد و امویان بیش از هر چیزی به این صفت نیاز داشتند.<sup>۱</sup>

## ۲.۲. عصر عباسیان

استیلا امویان پس از نزدیک به یک قرن سرانجام با قیام ابومسلم خراسانی پایان یافت و خلافت در خاندان عباسی مستقر گردید. سلطنت اسلامی در عهد عباسیان از رونق و شکوفایی خیره کننده‌ای برخوردار گردید. مملکت اسلامی در این دوره به بزرگترین مساحت جغرافیایی خود رسید. مناطقی که از سوی دولت عباسی اداره می‌شد، بیش از مساحت امروز قاره اروپا بود. مرزهای دولت اسلام از خلیج بیسگای در اندلس تا چین در شرق، و از دریاچه آرال در شمال تا کرانه‌های نیل در جنوب امتداد داشت.<sup>۲</sup> گسترش مرزهای مملکت اسلامی علاوه بر این که حکومت عباسی را به لحاظ جمعیتی و نیروی انسانی در موقیت ممتاز قرار می‌داد، زمینه رونق اقتصادی، شکوفایی تجارت و امور بازرگانی نیز گردیده بود. وجود ثروت‌های طبیعی فراوان از قبیل رودخانه و دریاچه‌ها، طبیعت بکر با منابع زیر زمینی و ذخایر سرشار، زمین‌های حاصل خیز همراه با منابع آبی فراوان، شرایط را برای جهش اقتصادی در عصر عباسی فراهم ساخته بود.<sup>۳</sup> اشراف بر آبراه‌های بین‌المللی، توسعه راه‌های مواصلاتی و استفاده وسیع از سکه و اوراق بهادار از دیگر عوامل شکوفایی اقتصاد در عصر عباسیان بود.<sup>۴</sup> گسترده‌گی جغرافیایی دولت اسلامی علاوه بر نتایج ذکر شده، سبب گردید که ساختار جامعه اسلامی نیز در این دوره به صورت اساسی متحول و پیچیده گردد. جامعه عباسی به علت تنوع مردمان آن آمیزه‌ای از الگوهای فرهنگی اقوام، ملل و نژادهای مختلف بود. مواجه فرهنگ عربی با قطب‌های فرهنگی دیگر نظیر فرهنگ ایرانی، ترکی، رومی و دیگران هم‌پویایی و تحرک را برای جامعه اسلامی به ارمغان آورد و هم کشمکش و منازعات فرهنگی را در پی داشت. گذشته از تنوعات قومی در جامعه عباسی، تکثر گرایش‌های مذاهب اسلامی و حضور پیروان ادیان دیگر نیز بر رنگارنگی این جامعه افزوده بود. یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان پرشماری در این دوره در کنار مسلمانان زندگی می‌کردند.

۱. هاشم، معروف الحسینی، شیعه در برابر معتزله، ص ۱۴۹.

۲. مکی، محمد کاظم، تمدن اسلامی در عصر عباسیان، مترجم، محمد سپهری، تهران، سمت، اول، ۱۳۸۳، ص ۵۲-۵۶.

۳. همان، ص ۲۴۳-۲۶۴.

۴. همان، ص ۲۸۷-۳۰۴.



این اقلیت‌های دینی که به اهل ذمه معروف بودند، با پرداخت جزیه می‌توانستند با آزادی کامل در احوال شخصی، انجام مراسم و شعایر دینی و سایر فعالیت‌های اجتماعی خود عضو جامعه اسلامی باشند.<sup>۱</sup> متناسب با گستردگی قلمرو و پیچیدگی حیات اجتماعی، ساختار قدرت و نظام دیوان‌سالاری نیز در عصر عباسیان از پیچیدگی و توسعه چشمگیری برخوردار گردید. نهاد وزارت که از ابتکار عباسیان بود و نیز دیوان‌های مربوط به آن مجرای اصلی جریان قدرت و مدیریت جامعه اسلامی بود. در دوره خلفای مقتدر نهاد وزارت عمدتاً دارای نقش تنفیذی و مجری اراده خلفا بود. لکن به مرور که خلافت دچار ضعف و انحطاط گردید، وزیران تفویض که از اختیارات گسترده و مستقل در سیاست‌گذاری و اجرا برخوردار بودند، رتق و فتق امور را بر عهده گرفتند. مورخان، خلافت عباسی را به دو دوره متمایز تقسیم می‌کنند. دوره اول که عصر شکوه و اقتدار عباسیان می‌باشد، از آغاز تا خلافت متوکل را در بر می‌گیرد (۱۳۲-۲۳۲هـ). در این دوره بخش بزرگی از دنیا باج‌گزار عباسیان بود و حاکمان مقتدر و خردگرای عباسی بر اریکه قدرت تکیه زدند.<sup>۲</sup> ابن طقطقی عصر شکوه عباسیان را چنین توصیف می‌کند: «...دولت بنی‌عباس دولتی بود که محاسن زیاد و مکارم بی‌شمار داشت. زیرا در دولت مذکور بازار علوم رایج و کالای ادب پررونق، و شعایر دینی با عظمت، و خیرات فروان، و جهان آباد، و حرمت‌ها مورد رعایت و سرحدات محکم و استوار بود. دولت بنی‌عباس همواره با این مزایا باقی بود تا آنکه در اواخر کار پریشانی بدان راه یافت و بنای آن از هم پاشید.»<sup>۳</sup> استحکام پایه‌های قدرت در عصر اول عباسی و در نتیجه دل‌نگرانی‌های کمتر دستگاه خلافت از آفات قلم سبب گردید که بازار علوم رایج و کالای ادب پر رونق و صفحه زرین تمدن اسلامی در این دوره گشوده گردد. در همین دوره بود که نهضت ترجمه به راه افتاد و اندیشمندان مسلمان توانستند از تجارب فکری ملل دیگر در جهت غنی‌سازی بیشتر نظام اندیشگی مسلمانان کمال بهره‌برداری را بنمایند.<sup>۴</sup> بسط و استحکام پایه‌های قدرت که باعث انتشار دانش در این دوره گردید، مرهون حمایت گسترده

۱. همان، ص ۵۹-۹۲.

۲. محمد بن علی بن طباطبا (ابن طقطقی)، تاریخ فخری، مترجم، محمد وحید گلپایگانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰، صص ۳۶-۴۰.

۳. همان، ص ۲۰۱-۲۰۲.

۴. حنا فاخوری، خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۳۳۳.

عصبیت‌های قومی - مذهبی جدیدی بود که با اهداف اعلام شده در دعوت عباسیان هم‌نوا بودند.

عباسیان به منظور شالوده‌شکنی گفتمان اموی که «دال متعالی» آن عرب‌گرایی و قرنطینه‌سازی قدرت در خاندان بنی‌امیه بود، بر آرمان‌های برابری خواهانه از یک سو و احقاق حقوق غصب شده آل محمد از سوی دیگر تأکید نمودند. عباسیان با اتخاذ چنین استراتژی توانستند حمایت بسیاری از شیعیان و نیز مسلمانان غیرعرب را که دل خوشی از امویان نداشتند، به خود جلب و با پشتوانه آن‌ها گفتمان عباسی را به تنها بازی در شهر مبدل سازد.<sup>۱</sup> تکثیر شعارهای عدالت خواهانه در دعوت عباسیان هر چند جنبه ابزاری و تاکتیکی داشت و گذشت زمان نشان داد که تکیه بر آزادی، عدالت و حقوق آل محمد ناشی از اراده معطوف به قدرت عباسیان بوده است، لکن معناداری نسبی دال‌های یاد شده در گفتمان سیاسی آل عباس زمینه پیدایش و گسترش نظام معرفتی متناسب با احکام یاد شده را فراهم ساخت. لذا همزمان با گسترش دعوت عباسیان در حوزه اندیشه نیز گفتمان خردگرایی اعتزال ظهور و بسط پیدا کرد.<sup>۲</sup> معتزله مهم‌ترین نحله فکری عقل‌گرا بود که دال‌های آزادی، اختیار و برابرخواهی نقطه‌های کلیدی آن را تشکیل می‌داد. هر چند گفتگو در باب جبر و اختیار سال‌ها پیش از صورت‌بندی گفتمان اعتزال در حوزه اندیشگی مسلمانان مطرح گردیده بود، لکن از آنجایی که تکیه بر آزادی، مسؤلیت و اختیار انسان در تقابل آشکار با عقلانیت قدرت در عصر اموی قرارداد شد، این عناصر به وسیله گفتمان جبرگرایی طرد و به حاشیه رانده شده بود. تنها در عصر اول عباسیان بود که عناصر خردگرایی به دلیل همسویی آن با منطق قدرت امکان بسط و انسداد معنایی را در یک گفتمان هژمونیک یافت و نزدیک به یک قرن گفتمان مسلط در فضای اندیشگی اسلامی بود.<sup>۳</sup> در عصر مأمون، اعتزال به عنوان ایدئولوژی رسمی دستگاه حاکم پذیرفته شد و خلیفه دستور تفتیش عقاید و تعقیب مخالفان اندیشه اعتزال را صادر کرد. در جریان «محنه» یا تفتیش عقاید، اهل حدیث به شدت سرکوب و خون‌های بسیاری در این غوغا بر زمین ریخته شد.<sup>۴</sup> بیشتر مؤلفه‌های که بعداً به عنوان

۱. فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، صص ۱۸۳-۱۹۲.

۲. حنا فاخوری، خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۱۲۵.

۳. صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، ص ۱۳۰-۱۳۱.

۴. همان، ص ۱۳۴.

مختصات اصلی مکتب اعتزال مطرح گردید، احکامی بودند که ریشه در مناقشات سیاسی عصر خلفای راشدین و اموی داشت.<sup>۱</sup> این گزاره‌ها به این دلیل در عصر عباسی امکان معنادار شدن در یک گفتمان سازواره را یافته بود که تکنولوژی مناسب برای شالوده‌شکنی سلطه امویان محسوب می‌شد. دولت اموی به دلیل بحران مشروعیت و نیز پیشه‌ساختن سیاست‌های انحصارگرایانه افراطی، بسط اندیشه‌های جبرگرایانه و خردستیز را به عنوان راهکار اصلی مشروع سازی و توجیه هژمونی قبیله‌ای مورد استفاده قرار می‌داد. بسیار طبیعی بود که در برابر جبرگرایی امویان، حاکمان عباسی با گفتمان اراده‌گرایی اعتزال بیشتر از در سازش و همکاری درآیند. گفتمان اعتزال کمتر طرح پرسش‌های تازه در حوزه اندیشه اسلامی بود، بلکه بیشتر ارائه صورت‌بندی جدیدی بود از مسائل کهن که در شرایط تاریخی خاص به دلیل دگرگونی‌های پدید آمده در مناسبات قدرت، امکان ظهور را یافته بود. دقیقاً به دلیل همین پیوند میان گفتمان اعتزال و مناسبات قدرت است که پس از رو به کاستی نهادن اقتدار نظام سلطه در زمان متوکل، افول اندیشه اعتزال نیز آغاز می‌شود و زمینه‌ای صورت بندی گفتمان جدید متناسب با عصر انحطاط فراهم می‌گردد.

پس از متوکل که عصر دوم عباسیان آغاز می‌شود، ضعف و سستی در نظام سلطه کم‌کم آشکار و اقتدار عباسیان رو به زوال نهاد. در این دوره ترکان بر خلافت استیلا یافتند و به قول ابن طقطقی، از این پس خلیفه همچون اسیری در دست ترکان گرفتار بود که خلع و نصب و حتی مرگ و حیات شان تابع اراده آن‌ها بود.<sup>۲</sup> در این دوره در نتیجه ضعف و کاستی که بر اقتدار حکام عباسی عارض گردیده بود، در نقاط مختلف عالم اسلامی جنبش‌های استقلال خواهانه رو به گسترش نهاده و ظهور پدیده دولت‌های خودمختار از چالش‌های اساسی خلافت به شمار می‌آمد. برای مثال، در مصر طولونیان (۲۵۴-۲۹۲ هـ)، اخشیدیان (۳۲۳-۳۵۸ هـ) و سپس فاطمیان (۳۵۸-۵۶۸ هـ)، در تونس اغلییان (۱۸۴-۲۹۶ هـ) در مراکش ادریسیان (۱۲۷-۳۷۵ هـ) و در موصل و حلب حمدانیان (۳۱۷-۳۹۴ هـ) روی کار آمدند. اندلس نیز که در آغاز خلافت عباسیان تجزیه شده بود (۱۳۸-۴۴۲ هـ)، همچنان تحت سیطره امویان قرار داشت. در ولایات شرقی نیز نافرمانی‌ها رو به گسترش بود و تحرکات جنبش‌های استقلال طلب خواب آرام را از

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۱۱۴.

۲. ابن طقطقی، ص ۳۳۵.

خلفا ستانده بود. طاهریان (۲۰۵-۲۵۹ هـ) و صفاریان (۲۵۴-۲۹۰ هـ) در خراسان، در ماوراءالنهر، سمرقند و بخارا سامانیان (۲۶۱-۳۸۹ هـ)، آل‌بویه در بخش وسیعی از بلاد ایران (۳۲۰-۴۴۸ هـ)، در افغانستان و پنجاب غزنویان (۳۵۱-۵۸۲ هـ) دولت‌های مستقل را تشکیل داده بودند.<sup>۱</sup> با گسترش قلمرو دولت‌های مقتدر در پیرامون دستگاه خلافت نظیر آل‌بویه در شرق و دولت فاطمیان در مغرب اسلامی، حوزه نفوذ حاکمان متأخر عباسی محدود به عراق گردیده و در نهایت با ظهور مجدد ترکان در صحنه سیاست و تشکیل سلسله سلجوقی (۴۴۷-۶۵۶ هـ) خلفا تنها به ضرب سکه و خواندن خطبه به نام‌شان قناعت نمودند.<sup>۲</sup>

چرخش فکری یا توبه ابوالحسن اشعری از آیین اعتزال (در سال ۳۰۰ ق) مقارن با دوره دوم عباسی بود. وی که تا این زمان در شمار پیشوایان مکتب اعتزال آوازه‌ای بهم زده بود، پس از مدتی انزواگزینی، در مسجد جامع بصره رسماً برگشت خود از مکتب معتزله و سرسپاری به مکتب احمدابن حنبل امام اهل حدیث را اعلام کرد. تغییر موضع اشعری در شرایطی اتفاق افتاد که دستگاه خلافت به شدت ضعیف و قدرت واقعی در دست غلامان ترک قرار داشت. نوادگان عباسی عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی بودند که با اراده‌ی ترکان جابجا و وارد نمایش قدرت می‌شدند.<sup>۳</sup> هرچند متوکل عباسی سعی نمود با طرد اندیشه اعتزال که در میان اهل سنت به دلیل تحرکات افراطی‌شان مورد خشم و نفرت بود، از خشم‌های مقدس اهل حدیث در جهت تحکیم مبانی قدرت عباسیان استفاده نمایند. اما علاوه بر این که عقلانیت بسیط و ساده اهل حدیث توانایی ساختارشکنی گفتمان‌های معارض در شرایط نوپدید بعد از خردگرایی اعتزال را نداشت، آشفتگی مفراط اوضاع خلافت در پی قدرت گرفتن عناصر خارج از خاندان عباسی و موجودیت یافتن امیران استیلا، صورت‌بندی گفتمان جدیدی را می‌طلبد که متناسب با اوضاع نوپدید از مشروعیت خلافت با منطق کارآمد دفاع نماید. گفتمان اشعری دقیقاً در راستای تحقق چنین هدفی مفصل‌بندی شد. اشعری که تربیت‌یافته و مجهز به فنون عقلی مکتب اعتزال بود، تلاش نمود تا میان خردگرایی افراطی معتزله که قائل به برتری عقل بر شرع بود و نیز قشری‌گری

۱. مکی، تمدن اسلامی در عصر عباسیان، ص ۴۹.

۲. ابن طقطقی، ص ۳۶-۴۰.

۳. آنتونی بلک، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، ص ۴۷.

اهل حدیث که به هیچ‌وجه منزلتی برای خرد قائل نبودند، نوعی توازن برقرار سازد. اتخاذ چنین رویکردی به ویژه در عرصه اندیشه سیاسی برای انسداد هژمونی خلافت قریش در آن دوره بسیار ضروری بود. زیرا نظام اندیشگی اهل جماعت که از دیرباز میان دو حد افراط خردگرایی معتزله و تفریط اهل حدیث در جمود و قشری‌گری در اثر نوسانات روابط قدرت در حال رفت و برگشت بود، هژمونی سیاسی اهل سنت را با چالش‌های اساسی مواجه نموده بود. اشعری که اختلافات بنیان برانداز اهل جماعت و در نتیجه زوال سیادت آن‌ها را به عیان مشاهده می‌کرد، سعی نمود که با اتخاذ رویکرد تلفیقی میان این دو گرایش متضاد فکری جمع نماید تا از روپاشی هژمونی اهل جماعت در مواجهه با گفتمان‌های معارض نوظهور جلوگیری نماید.<sup>۱</sup>

بدون تردید آشفته‌گی اوضاع اجتماعی - سیاسی حاکم بر عصر اشعری و زوال هژمونی اندیشه خلافت را علت اصلی تغییر موضع و تحول اندیشه وی باید دانست. عصری که اشعری در آن می‌زیست، خلافت قریش در حال فروپاشی بود. اهل سنت و جماعت در دو جبهه متخاصم فکری شدیداً باهم در حال مجادله و کشمکش بودند. محنتی را که معتزله در سایه شمشیر عباسیان بر اهل حدیث تحمیل نموده بود، در زمان اشعری به نحو معکوس در حال تکرار شدن بود. این بار نوبت اهل حدیث بود که با استفاده از منطق شمشیر تراژدی محنت را بازآفرینی نمایند. علاوه بر این، تعارضات میان اهل سنت و جماعت در شرایطی به اوج خود رسیده بود که در نتیجه زوال اقتدار خلافت سنی، گفتمان‌های شیعی نیز بیش از پیش در عرصه سیاست مجال ظهور یافته و خلافت سنی را با چالش‌های جدی مواجه ساخته بود. در چنین شرایطی، اشعری تلاش نمود که برون‌شدی برای حل معضلات امت دستخوش تفرقه اهل جماعت بیابد و از فروپاشی هژمونی گفتمان سیاسی که در ثقیفه بنیان‌گذاری و در قرون پس از آن همواره بازتولید شده بود، جلوگیری نماید. بنابراین، نوسانات منطق قدرت علت اصلی صورت‌بندی گفتمان اشعری‌گری بود.

۱. حنا فاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۱۴۶.

## ۳.۲. علل حاشیه‌نشینی گفتمان اعتزال

بدون تردید دستگاه بنی‌عباس با استفاده از گفتمان اعتزال موفق گردید رقیب نیرومند خود را شالوده‌شکنی و پایه‌های قدرت خود را مستحکم نماید. اکنون این پرسش در ذهن خطوط می‌کند که اگر گفتمان اعتزال بعنوان استراتژی مناسب در راستای بازتولید اقتدار عباسیان بود، چرا خلفای عصر دوم عباسی همانند سلف‌شان از آن به عنوان ابزار کارآمد سود نجستند؟ چرا عباسیان در عصری که ضعف و فترت پایه‌های قدرت آن‌ها را لرزان ساخته بود، به حمایت از اندیشه‌های خردگریز روی آوردند؟

در پاسخ به این پرسش علاوه بر عطف توجه به نکاتی که تا کنون بیان گردید، با دقت نظر بیشتر می‌توان گفت که اصولاً گفتمان سیاسی عباسیان از همان آغاز دعوت مبتنی بر یک منطق پارادوکسیکال بود. به عبارت دیگر، اهداف آل‌عباس که انحصار قدرت در میان بنی‌عباس بود، با تکنولوژی‌های سیاسی که از آن در خدمت هژمونیک‌سازی اهداف خود استفاده می‌نمود، در تناقض قرار داشت. عباسیان به منظور واسازی دال‌های گفتمانی امویان که مبتنی بر جبرگرایی، عرب‌تباری افراطی و حصر قبیله‌ای بود، ناگزیر از اشاعه ایده‌های آزادی‌خواهانه و برابرجویانه گردید. دفاع از برابری ملیت‌ها که فحواي آن به رسمیت شناختن مشارکت دیگران در قدرت بود، با اهداف دعوت عباسی که ماهیت قبیله‌ای داشت و خلافت را حق انحصاری خود می‌دانستند، در تناقض کامل قرار داشت؛ لذا عباسیان پس از آن که توانست با استفاده از شعارهای عدالت‌خواهانه که در مکتب اعتزال بر آن تأکید می‌شد، هژمونی خود را بر امت اسلامی تحمیل نماید، تجدید نظر در استراتژی‌های خود را به نحو خزنده شروع کرد.<sup>۱</sup> قتل ابومسلم خراسانی که عباسیان خلافت را وامدار او بودند و نیز سخت‌گیری مفرط نسبت به علویان در راستایی همان تغییر مواضع در استراتژی‌های قدرت قابل تبیین است. با تغییر موضع گفتمان قدرت از سیاست‌های عدالت‌جویانه به سمت تدبیراتی که مقتضای انحصارگرایی و استحکام پایه‌های قدرت در خاندان بنی‌عباس بود، خردگرایی معتزله ایدئولوژی کارآمدی در جهت انتشار قدرت عباسیان محسوب نمی‌شد. علاوه بر آن، عباسیان که از همان آغاز قبضه خلافت

۱. آنتونی بلک، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، ص ۳۱.

توانستند حضور نیرومند اقوام و فرقه‌های مذهبی را بر سر سفره قدرت تحمل کند و در نتیجه متوسل به انواع سیاست‌های انحصارجویانه گردید، خود را در برابر معضلات مضاعفی قرار دادند از یک سو تصفیه‌های قومی و فرقه‌ای سبب از دست دادن اعتماد پشتوانه‌های اصلی انقلاب عباسی (موالی و علویان) و ظهور جنبش‌های انقلابی گردید، از سوی دیگر بدنه اصلی اهل سنت و جماعت که پیرو اهل حدیث و ظاهرگرایان خردگرایان بودند، به دلیل حمایت عباسیان از مکتب خردگرایی معتزله در تقابل آشکار با گفتمان عباسی قرار گرفت. با گرفتار آمدن در چنین وضعیت تناقض‌آمیز بود که عباسیان سرانجام در زمان متوکل به منظور استمرار سیطره خود ناگزیر به تغییر موضع اساسی گردیده و در پی دل‌جویی از اهل سنت و حدیث برآمدند. اگر با منطوق قدرت، سیاست‌های حکام عباسی را مورد ارزیابی قرار دهیم، به جرئت می‌توان گفت که حکام عصر اول عباسی از این که زمینه‌ای انتشار گفتمان اعتزال را فراهم نمود، خود کاری‌ترین ضربه را بر پیکر نظام خلافت وارد ساخت. به دو دلیل مهم این سیاست عباسیان برای هژمونی نظریه خلافت پیامدهای منفی داشت. اولاً، به این جهت که برخی از خلفا، نظیر مأمون، در جانب‌داری از اعتزال راه افراط در پیش گرفت و سعی کرد در سایه شمشیر، مکتب اعتزال را گسترش دهند. اقدام مأمون خشم اهل سنت و ظاهرگرایان را نسبت به دستگاه حاکم مشتعل‌تر ساخت. ثانیاً، بدین جهت که خردگرایی از اساس با تمامیت‌خواهی و حصر قبیله‌ای در تناقض آشکار قرار دارد، عقلانیت قدرت طلبی و حصر قبیله‌ای اقتضا می‌کرد که استرادمداران عباسی در همان سال‌های آغازین پیروزی راهی را که یک قرن بعد متوکل انتخاب کرد، در پیش می‌گرفتند. از منظر موازین سلطه‌طلبی، انتخاب متوکل عقلانی‌تر از سلف خردگرای وی بود و او به درستی تشخیص داد که خردگرایی متناسب با انحصارات قومی و قبیله‌ای نیست. متوکل به محنت اهل حدیث پایان داد و درست برعکس مأمون به حمایت از اهل حدیث و بسط اندیشه‌های آنها همت گماشت. تغییراتی که در استراتژی قدرت در این دوره از خلافت عباسی اتفاق افتاد، زمینه شکل‌گیری و گسترش گفتمان اشعری‌گری را فراهم نمود. هرچند گفتمان اشعری پس از ظهور بیش از یک قرن به دلیل شائبه‌های کم‌رنگی از خردگرایی که داشت، با مقاومت‌های شدیدی از سوی پیروان اهل حدیث و حنابله روبه‌رو گردید. اما در نهایت با سلطه یافتن سلجوقیان، به ویژه در دوران وزارت خواجه نظام الملک و تأسیس سلسله مدارس نظامیه و به خدمت گرفتن اندیشمند بزرگی

چون غزالی، گفتمان اشعری‌گری نظام اندیشگی اهل سنت را تسخیر و از این پس به پارادایم مسلط فکر سنی تبدیل شد.<sup>۱</sup>

## خلاصه و نتیجه‌گیری

گفتمان اعتزال که نزدیک به یک قرن خوش درخشید و در این مدت تنها گفتمان مسلط در حوزه اندیشگی جهان اسلام بود، همزمان با رو به ضعف‌نهادن دولت عباسی این مکتب فکری نیز در سراسیمب انحطاط قرار گرفت. مورخان اندیشه، علل گوناگونی را برای زوال هژمونی معتزله و انتشار گفتمان اشعری برشمرده‌اند، لکن مکانیسم تأثیرگذاری متغیر قدرت در این خصوص کمتر مورد توجه قرار گرفته است. همان طوری که ذکر شد، «استراتژی سیال» یا منافع موضعی و موقعیت‌مند قدرت در فراز و فرود اندیشه‌ها نقش محوری دارد. با گفتمان ثقیفه ایبستمه قدرت‌محور دانش در تمدن اسلامی زاده شد. پس از این جریان بود که قلم و اندیشه با خداوندگان قدرت و شمشیر پیوند ناگسستنی برقرار نمودند. این پیوند علی‌رغم تغییرات فرمی نظام قدرت در دوره‌های مختلف تاریخ خلافت، منطق و عقلانیت آن که مشروعیت‌بخشی به هژمونی قبیله‌ای با استفاده از دانش تأویلی حقیقت‌محور (اندیشه تصویب) بود، همواره ثابت باقی مانده است.

پس از به قدرت رسیدن متوکل عباسی که عرصه بر معتزلیان تنگ گردید، و این نحلّه فکری جایگاه خود را به عنوان ایدئولوژی رسمی حکومت از کف داد، اهل سنت و حدیث که نزدیک به یک قرن در حاشیه قرار داشت رمق تازه یافته و با استفاده از همسویی اراده دستگاه خلافت به گسترش آراء خود پرداختند. اهل حدیث کسانی بودند که تعبد افراطی نسبت به ظواهر آیات و روایات داشتند. برخلاف معتزله که معتقد به برتری عقل بر نقل بودند، ظاهرگرایان هرگونه دخالت عقل در حوزه دیانت را مردود و آن را بدعت می‌شمردند. اهل حدیث به دلیل منطق ساده و بسیطی که در فهم دین داشتند، در بستر عمومی جامعه نفوذ و مقبولیت بیشتری داشتند. علاوه بر این، افراط معتزله در به‌کارگیری روش‌های خشونت‌آمیز جهت اشاعه اندیشه‌های‌شان

۱. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۶۸-۱۶۹.



مشروعیت این مکتب فکری را سؤال‌برانگیز و بر محبوبیت اهل حدیث در میان توده مردم افزوده بود. متوکل با درک از چنین وضعیتی، تغییر در مواضع دستگاه خلافت را ضروری تشخیص داد و در صدد استفاده از مقبولیت اهل حدیث در جهت استحکام پایه‌های قدرت خویش برآمد. هرچند با روی‌گردانی نظام سلطه از مکتب اعتزال زمینه حاشیه‌نشینی این نحله فکری فراهم گردید، لکن از آنجا که اهل حدیث مکتب فکری مدونی نبود که ظرفیت شالوده‌شکنی گفتمان نیرومند اعتزال را داشته باشد. به همین دلیل در میدان مناقشات علمی در برابر استدالات مستحکم معتزله و دیگر گفتمان‌های معارض بسیار آسیب‌پذیر بود. نزدیک به یک قرن سیطره هژمونیک گفتمان خردگرایی تأثیرات ماندگاری بر اندیشه و طرز تلقی مسلمانان برجای نهاده بود، لذا در چنین شرایطی شیوه خرد ستیز اهل حدیث و حنابله در حل معضلات فکری جهان اسلام نا کارآمد می‌نمود. ابوالحسن اشعری مؤسس کلام اهل سنت به منظور پرکردن این خلاء فکری در نظام اندیشگی اهل سنت گفتمان اشعری‌گری را مفصل‌بندی نمود. *حنا الفاخوری* و *خلیل جر* در این مورد می‌نویسند: «اگر چه معتزله رو به زوال نهادند، ولی آثار اعتزال در اسلام عمیق‌تر از آن بود که به زوال ایشان زوال یابد. دشمنان معتزله تنها وقتی توانستند بر عقل‌گرایی ویژه ایشان غلبه یابند که در بحث و استدلال همان اصول را اتخاذ کردند...»<sup>۱</sup> گفتمان اشعریت صورت تلطیف شده خردستیز عریان اهل حدیث در شرایط تاریخی بود که به دلیل نفوذ و گسترش خردگرایی اعتزال، قشری‌گری برهنه دیگر تکنولوژی مناسبی برای بازتولید اندیشه خلافت نبود؛ لذا پوشش عقلی‌دادن به آموزه‌های خردگرای اهل سنت در حوزه عقلانیت سیاسی ضرورت انکارناپذیر برای بازتولید قدرت بود. گفتمان اشعری‌گری به رغم مواجهه با گفتمان‌های معارض، در نهایت به دلیل همسویی آن با منطق قدرت، نظام اندیشگی اهل جماعت را تسخیر نمود و هم‌اکنون نیز گفتمان غالب در حوزه فکری اهل سنت به شمار می‌آید. مهم‌ترین ویژگی گفتمان اشعری‌گری که سبب گردید این نظام فکری به مثابه فن بازتولید قدرت هژمونیک گردد، خردگریزی این گفتمان است. عقل آزادی می‌زاید، اما جمود و تقشر فرزند تمامیت‌خواهی است. دولت عقل فقط در سرزمین آزادی حرمت دارد و در شوره‌زار استبداد، عقل خفیف و کم بها است. لذا گفتمان

۱. حنا فاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۱۲۶.

اشعری که خردستیزی را با رنگ و لعاب عقلی مصرف می‌کند، مناسب‌ترین تکنولوژی برای انسداد هژمونی قبیله‌ای به حساب می‌آید.

## منابع:

۱. ابن خلدون، عبدالرحمان، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت، انتشارات علمی و فرهنگی، هشتم، ۱۳۸۵.
۲. ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا، تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۳. اریک برنز، میشل فوکو، ترجمه، بابک احمدی، تهران، نشر ماهی، سوم، ۱۳۸۴.
۴. آنتونی بلک، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، ترجمه محمد حسین وقار، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۵.
۵. ابوزید، نصر حامد، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری/محمد جواهرکلام، تهران، یادآوران، ۱۳۸۳.
۶. صیحی، احمد محمود، فی علم الکلام، ج ۲، دارالنهضة العربیه، ب ی جا، بی تا.
۷. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامین و اختلاف المصلین، بیروت، المکتبه العصریه، اول، ۲۰۰۵.
۸. پترل برگر/ توماس لوکمان، ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، اول، ۱۳۷۵.
۹. تاجیک، محمد رضا و دیگران، گفتمان و تحلیل گفتمانی، تهران، فرهنگ گفتمان، اول، ۱۳۷۹.
۱۰. الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه، عبدالمحمد آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، هفتم، ۱۳۸۳.
۱۱. سبحانی، جعفر، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۲، قم، انتشارات توحید، ۱۳۷۸.
۱۲. میلز، سارا، گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، زنجان، نشر هزاره سوم، اول، ۱۳۸۲.
۱۳. شریف، میرمحمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۱۴. صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی (۱)، تهران، سمت، دوم، ۱۳۸۴.
۱۶. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری (تاریخ الرسل والملوک)، ترجمه، ابوالقاسم پاینده، ج ۹، تهران، اساطیر، ۱۳۷۵.
۱۷. فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشرنی، پنجم، ۱۳۸۵.
۱۸. فیرحی، داود، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، سمت، چهارم، ۱۳۸۵.
۱۹. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، دفتر انتشارات اسلامی، پنجم، ۱۳۷۲.
۲۰. مکی، محمدکاظم، تمدن اسلامی در عصر عباسیان، مترجم، محمد سپهری، تهران، سمت، ۱۳۸۳.
۲۱. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه، جواد طباطبایی، تهران، کویر، سوم، ۱۳۸۰.
۲۲. معروف الحسنی، هاشم، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه، سید محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، سوم، ۱۳۷۹.
۲۳. هیوبرت ریغوس/ پل رابینو، میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنیوتیک، ترجمه حسین بشریه، تهران، نشر نی، سوم، ۱۳۸۲.