

## بررسی رویکرد عقلانی معتزله در اعتقادات

دریافت: ۹۱/۰۲/۱۵ تایید: ۹۱/۴/۱۰

عبدالله مصباحی<sup>۱</sup>

### چکیده:

روش معتزلیان در بحث، روش عقلی بود. این روش به دو قسم فلسفی و غیر فلسفی تقسیم می‌گردد. سوال این است که معتزلیان به کدام یک از این دو پایبند بودند؟ بررسی آثار به جای مانده از معتزله حکایت از این دارد که آنها در این مسئله یکسان عمل نکرده‌اند؛ گروهی از آنها از روش عقلی غیر فلسفی و گروهی دیگر از روش عقلی فلسفی بهره جستند. به عقیده برخی از متفکران، معتزله عقل را فراتر از مسلمات دینی می‌نشانند، اما این سخن با واقعیات مطابقت ندارد. چه اینکه معتزله در عین حال که به عقل و عقلگرایی اعتماد کامل داشتند، اما هرگز آن را بر مسلمات دینی مقدم نمی‌داشتند. آنها عقل را فقط در مواردی که هیچ راهی جز تمسک به عقل در میان نباشد بر نقل مقدم می‌داشتند و در همین عرصه اگر تعارضی بین عقل و نقل حاصل می‌شد، عقل را مقدم کرده و در حد امکان ظاهر نقل را تأویل می‌پردند تا با حکم صریح عقل سازگار افتد. اما آنجا که وحی نظر مسلم دین را بیان کرده، این چنین نبوده که معتزلیان فهم عقل را بر امر مسلم و حیاتی مقدم بدارند.

واژه‌های کلیدی: معتزله، روش عقلی فلسفی، روش عقلی غیر فلسفی، تعارض عقل و نقل، تأویل.

۱. سطح چهار کلام اسلامی، موسسه امام صادق (ع)

## مقدمه

معتزله یکی از مذاهب کلامی تأثیرگذار در تحولات جهان اسلام بوده است. با تسلط تفکر اشعری‌گری که با سخت‌گیری‌های شدیدی علیه تفکر اعتزالی همراه بود و نیز به خاطر عواملی دیگر- که به عملکرد خود معتزلیان برمی‌گشت- مذهب معتزله رو به اضمحلال نهاد، به طوری که حتی بسیاری از آثار بزرگان این نحله فکری یا از میان رفت و یا به فراموشی سپرده شد. به جرأت می‌توان گفت که انقراض این مذهب- با همه اشکالاتی که بر آنان و رویکردشان وارد بود- ضربه اساسی به روند فعال‌سازی عقل و به کارگیری آن در فهم و درک و تصمیم‌گیری‌های مهم در حیات دینی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی در میان بخش بزرگی از مسلمانان وارد ساخت که آثار زیانبار آن هنوز هم در گوشه و کنار جهان اسلام قابل مشاهده است. نگارنده در این نوشتار سعی بر آن دارد تا رویکرد معتزله در فهم و درک معارف اعتقادی و نقاط قوت و ضعف آنان را بازکاوی نماید.

## تعریف روش عقلی و اقسام آن

روش عقلی عبارت است از فهم و بررسی یک موضوع بر اساس تفکر عقلی.<sup>۱</sup> روش عقلی به کار رفته در کلام بر دو قسم است: ۱. روش عقلی فلسفی؛ ۲. روش عقلی غیر فلسفی.

روش عقلی فلسفی روشی است که در آن اولاً: عقل در درک و فهم مسایل اعتقادی معتبر است؛ ثانیاً: مباحث فلسفه، مبادی و مقدمات لازم مسایل کلامی به شمار می‌رود. از این‌رو، پیش از پرداختن به مسایل اعتقادی و ایمانی، مباحث فلسفه

---

۱. در مقابل روش عقلی روش نقلی قرار دارد. در روش نقلی راه بررسی و حل مسأله، تنها استناد به ظواهر نصوص (اعم از آیات و روایات) است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا[الف]: ۲۳)

(امور عامه) مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، مانند آنچه خواجه نصیرالدین طوسی در «تجريد الاعتقاد» انجام داده است.

در روش عقلی غیر فلسفی اما، هرچند عقل در بررسی و اثبات یا رد مسائل اعتقادی به رسمیت شناخته شده، لیکن پیش از پرداختن به مباحث اعتقادی وارد مسایل خاص فلسفه نمی‌شود و در مقدمات استدلال، اهتمامی خاص به آراء و نظریات فلاسفه از خود نشان نمی‌دهد.

### شاخص‌های اصلی روش کلامی معتزله

از بررسی متونی که از معتزله در دست است - از جمله تألیفات قاضی عبدالجبار - به نیکی می‌توان به دست آورد که معتزله در تبیین مسایل کلامی عقل را مقدم می‌کردند، و در مواردی اساساً جز عقل راه دیگری برای تبیین مسایل کلامی نمی‌شناختند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۴: ۱۷۳). ایشان اصول معارف اعتقادی را اموری نظری می‌دانستند که می‌بایستی با نظر عقل به دست بیایند، همان‌طور که حسن و قبح را نیز عقلی می‌دانستند (همو، بی‌تا [الف]، ۲۵۳). از این‌روی، معتقد بودند اصول معارف را قبل از ورود شرع بایستی با عقل بدست آورد، و حجیت و اعتبار کتاب و سنت را نیز از طریق عقل به اثبات می‌رساندند. بنابراین، با این‌که منابع اعتقادی را کتاب و سنت و عقل می‌دانستند، عقل را اما، در رأس ادله قرار می‌دادند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا [ب]: ۴۱).

به قول احمد امین، معتزله بر این باور بودند که عقل بشری حاکم بلامنازع سرزمین معارف و ادراکات انسانی است و از چنان میدان وسیعی برخوردار است که هیچ حد و مرزی جز برهان برای خود قایل نیست، و آنگاه که با برهان به حقیقت امری دست یافت به هیچ روی حاضر نیست از آن دست شوید و سر در بالین امر دیگر بگذارد (احمد امین، ۱۹۹۹، ۳: ۳۹).

پرسشی که بی‌درنگ به ذهن می‌آید این است که مگر متکلمان معتزله به قرآن و سنت پیامبر گرامی اسلام ﷺ ایمان نداشتند و آن را حجت نمی‌دانستند؟ پاسخ این پرسش بی‌تردید مثبت است. اگر این است، پس آیات قرآن کریم و روایات پیامبر خدا، در روش معتزله برای بدست آوردن معارف اعتقادی چه جایگاهی داشت؟ پاسخ این پرسش به سادگی پاسخ سؤال قبلی نیست؛ چرا که معتزله در این مسأله یکسان عمل نکرده‌اند. تنها امری که بتوان به همه متکلمان معتزله نسبت داد این است که آنان اولاً: در عرصه مسایلی از معارف توحیدی که تنها راه بررسی‌اش را عقل می‌دانستند، هیچ مجالی برای حضور ابتدایی نقل قایل نبودند و در این‌گونه مسایل استدلال به نقل را نامعقول می‌پنداشتند. ثانیاً: آنگاه که عقل در این‌گونه مسایل حکم خود را به قطع و یقین ارائه کرد مخالفت هیچ آیه و روایتی را با آن روا نمی‌دانستند. از این رو اگر ظواهر نصوص - اعم از قرآن و روایات - با حکم عقل ناسازگار می‌افتاد، معتزله برای برطرف کردن این ناسازگاری دست به تأویل ظاهر نقل می‌بردند.<sup>۱</sup> از باب مثال، در باب اوصاف خداوند متعالی ظاهر آیاتی از قرآن دلالت بر تجسیم دارد، مانند: ﴿ید الله فوق أیدیهم﴾ و ﴿ثم استوی علی العرش﴾. در این‌گونه موارد گروهی از مسلمانان می‌گویند ما این آیات را آن‌گونه که نازل شده می‌پذیریم، بدون اینکه سعی در شناختن حقیقت آنها داشته باشیم. و دست به تأویل نمی‌زدند؛ زیرا معتقد بودند تأویل، سخن ما خواهد بود نه سخنی که خداوند می‌خواسته بگوید. لذا شایسته است که زبان درکام بگیریم و سخنی نگوئیم که معلوم نیست مقصود خدا همان بوده باشد. معتزله اما، آشکارا تنزیه را اخذ کرده و براین باورند که تنزیه ضمن اینکه مورد تأیید عقل می‌باشد، با توحید نیز سازگارتر است. از این رو، آیاتی را که ظاهرشان

۱. برای اطلاع از تأویلات معتزله، رک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۳۹-۱۴۰ و ۱۵۰-۱۵۲؛ همو، بی‌تألیف:

حکایت از تشبیه یا تجسیم دارد به گونه‌ای تأویل می‌کنند که با فهم عقلی از توحید هماهنگ درآید. نزد معتزله این رویه، یک اصل ثابت در عرصه‌های تفسیر و معارف اعتقادی به شمار می‌آید. و این نیست مگر اینکه ایشان فهم عقلی از چنین معارفی را مقدم بر فهم مبتنی بر نقل می‌دانستند.

نباید این نکته را نادیده گرفت که تأویل، اختصاص به مکتب فکری معتزله نداشته، بلکه کم و بیش در میان مکاتب دیگر کلامی مانند امامیه، اشاعره و ماتریدیه نیز جایگاهی برای خود داشته است. البته این عدم اختصاص باعث نمی‌شود ما نتوانیم چنین امری را از عناصر اصلی روش معتزله بدانیم. البته تفاوت‌هایی بین معتزله در این امر با مذاهب دیگر کلامی می‌توان یافت که در جای خودش باید مورد بررسی قرار بگیرد.

آنچه می‌شود به همه معتزله نسبت داد همین اندازه بود که گفته آمد. اما این که معتزله در استفاده از روایات که بخش مهمی از سنت را به خود اختصاص داده، چه موضعی داشتند حقیقت این است که ایشان در این مسأله موضع‌گیری یکدست ندارند. در ادامه، توضیحات بیشتری خواهد آمد.

### بررسی روش عقلی فلسفی و غیرفلسفی در میان معتزله

با مطالعه روش‌هایی که معتزله به کار گرفته‌اند می‌توان گفت که گروهی از آنها از روش عقلی غیر فلسفی و گروهی دیگر از روش عقلی فلسفی بهره می‌جستند.

#### ۱. قاضی عبدالجبار

از شخصیت‌های کلامی و برجسته معتزله که به روش عقلی غیر فلسفی پای بند بوده، قاضی عبدالجبار است. در هیچ یک از آثار وی نشانی از روش فلسفی دیده نمی‌شود، بدین معنا که پیش از ورود به مسایل کلامی، هیچ گونه کوششی برای طرح مسایل فلسفی نداشته، و نیز در استدلال‌های مختلفی که برای اثبات مدعای خود اقامه

می‌کند از اصول و قواعد خاص فلسفی در مقدمات استدلال استفاده نمی‌کند. البته منظور این نیست که وی یا هر متکلمی که به روش عقل غیر فلسفی پای بند است، در استدلال‌ها و براهینی که برای اثبات مدعیات خود اقامه می‌کند، نمی‌توان رد پای قاعده‌ای از قواعد فلسفی را یافت؛ چرا که براهین و استدلال‌های عقلی برای اثبات موضوعات نظری نمی‌تواند با قواعد فلسفی - به ویژه قواعد عام فلسفی - بیگانه باشد، بلکه منظور این است که قاضی عبدالجبار در مقام استدلال و اقامه برهان وجهه همتش این نیست که اصول و قواعدی را که در فلسفه مورد بحث و گفت و گو قرار می‌گیرد در مقدمات استدلال و براهینش به کارگیرد. به عنوان نمونه مواردی از استدلال‌های قاضی عبدالجبار در باب ذات و صفات الاهی را مورد اشاره قرار می‌دهیم.

در صفت علم خداوند قاضی عبدالجبار استدلالش چنین است: خدا کارش محکم و متقن است، و هر کار محکم و متقن از علم ناشی می‌شود، بنابراین خدا کارش از علم ناشی می‌شود. و این یعنی خدا عالم است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۴ و ۱۰۱) به تعبیر دیگر، خداوند کارش محکم است و هر کار محکمی عالمانه است، بنابراین کار خدا عالمانه است، عالمانه بودن کار خدا یعنی اینکه خدا عالم است.

و یا در اثبات اینکه خداوند قدیم عدم ناپذیر است، می‌گوید: قدیم بودن خدا وصف نفسی و ذاتی آن است و هر وصفی که نفسی و ذاتی باشد در هیچ حالی از حالات از وی جدا نمی‌شود، بنابراین خداوند متعال قدیم بودنش از وی جدا نمی‌شود. و این یعنی خداوند، قدیم عدم ناپذیر است (همان: ۸۹).

این استدلال‌ها ضمن اینکه عقلی‌اند، اما قاضی عبدالجبار برای اقامه آنها، توجه چندانی به اصول مورد بحث در فلسفه نمی‌کند. هرچند می‌توان هر استدلال عقلی را

بر یکی از قواعد فلسفی مبتنی ساخت. استدلال‌های قاضی عبدالجبار در باب ذات و صفات از چنین ویژگی برخوردار است.

روش متکلمان معتزله پیش از ابوالهذیل مانند واصل بن عطا، عمرو بن عبید و... را نیز می‌توان در عداد کسانی که به روش عقلی غیر فلسفی کار می‌کردند، آورد. دلیل روشن این سخن این است که هنوز با مسایل فلسفی درگیر نشده بودند تا روش عقلی فلسفی برایشان جایی داشته باشد.

برخی دیگر از متکلمان معتزله اما، مانند ابوالهذیل علاّف و ابواسحاق ابراهیم بن سیار نظام (که خود شاگرد ابوالهذیل علاّف بود) و جاحظ از روش عقلی فلسفی تبعیت کرده و مسایل کلامی را در قالب این روش تحقیق و بررسی می‌کردند.

## ۲. ابوالهذیل علاّف

ابوالهذیل از اولین متکلمان معتزله است که نه تنها با فلسفه آشنایی پیدا می‌کند بلکه به خوبی از نظریات فلسفی بهره می‌برد. و این سخنی است که محققان تاریخ فرق و مذاهب و تاریخ فلسفه اسلامی به آن اذعان دارند (شریف، ۱۳۶۲، ۱: ۲۹۳؛ احمدامین، ۱۹۹۹، ۳: ۵۷۸).

اکنون برخی از نظریات کلامی علاّف، را که متأثر از نظریات فلسفی بروز و ظهور یافته، مورد بررسی قرار می‌دهیم. سپس سعی می‌کند این اعتقاد را رد نماید. سعی صاحب این قلم بر این نیست که درستی یا نادرستی اعتقاد ابوالهذیل را بررسی نماید، بلکه در صدد است روش عقلی فلسفی به کار رفته در این اعتقاد را نشان دهد.

علاّف در باب مقدورات خداوند معتقد است که مقدورات زمانی خداوند پایانی دارند. بغدادی یکی از فضایح ابوالهذیل را این می‌داند که معتقد است مقدورات خداوند پایانی دارد همان‌گونه که آغازی داشت (بغدادی، ۱۴۰۸: ۱۰۴) ابوالهذیل، فنای مقدورات زمانمند خداوند را بر اساس قاعده‌ای که جای تحقیقش فلسفه است

به سامان می‌رساند و از آنجا که خود وی آن قاعده را قبول داشته، بر اساس آن در مقدورات زمانمند خداوند به فنای آن مقدورات اعتقاد پیدا کرده است. غزالی در تهافت الفلاسفه می‌گوید: «هیچ کس جز ابوالهذیل علاف لازم ندانسته است که ضرورتاً باید عالم دارای پایانی باشد. چه او می‌گوید: همان‌گونه که در گذشته محال است دوره‌های بی‌نهایتی باشد در آینده نیز محال است» (غزالی، بی‌تا: ۱۱۰).

غزالی پس از نقلِ سخنِ ابوالهذیل به ردّ وی می‌پردازد. روشن است که غزالی کتاب تهافت الفلاسفه را تنها برای رد فلاسفه و قواعد فلسفی که آنها به کار می‌گیرند، به رشته تحریر در آورده است.

ابن رشد نیز در تهافت التهافت که در رد غزالی و در دفاع از فلسفه نوشته، به قاعده‌ای که توسط علاف مورد استفاده قرار گرفته اشاره نموده و آن را تأیید می‌کند. سخن ابن رشد این است: «به همین دلیل نیز این قضیه صحیح است که: هرچه آغازی داشته باشد پایانی هم دارد. اما صحیح نیست که چیزی آغازی داشته باشد ولی پایانی نداشته باشد، مگر آن که ممکن ازلی شود؛ چرا که هرچه دارای آغازی است ممکن است... و ابوالهذیل با فیلسوفان در این باب موافق است که هر محدث الزاماً فاسد شونده است، و به نتایجی هم که از قولِ به حدوث بر می‌آید التزام شدید داشته است» (ابن‌رشد، بی‌تا: ۸۴).

از جمله نظریات کلامی ابوالهذیل عینیت صفات با ذات در ذات باری تبارک و تعالی است که هم شهرستانی و هم ابوالحسن اشعری این نظریه را برگرفته از نظرات فیلسوفان می‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۵).

از براهینی که ابوالهذیل در اثبات وجود خداوند متعال اقامه کرده است، برهان حرکت است که منسوب به ارسطو است. به همین سبب مؤلف المینیة والأمل می‌گوید اساس این برهان نظریات فلسفی است (ابن مرتضی، ۱۹۷۲: ۱۳۵).



از دیگر نظریاتی که به علاف نسبت داده شده، سکون اهل جنت و نار است که سکون یاد شده را نیز داری بقاء می دانست. بغدادی از اسکافی نقل می کند که علاف معتقد بود سکون حی، بقاء ندارد و سکون میت بقا دارد. و به همین خاطر نیز در باره اهل جنت و نار به بقای سکون اعتقاد پیدا کرده است (بغدادی، ۲۰۰۰: ۴۷). شهرستانی منشأ این نظر علاف را نظریه دیگری از وی می داند که معتقد است حوادثی که آغاز ندارد مانند حوادثی است که پایان ندارد چرا که هر دو نامتناهی اند (شهرستانی، بی تا، ۱: ۶۵).

با این که ریشه هر دو سخن به حرکت داشتن و یا نداشتن بر می گردد در عین حال، منشأ نظر علاف هر کدام باشد در اینکه بر اساس نظر فلسفی به اعتقاد کلامی دست یافته، تفاوتی ایجاد نمی کند. بدین سان می توان گفت، از آنجا که ابوالهذیل با فلسفه و قواعد فلسفی و شیوه های تفکر عقلی فلسفی آشنایی داشته سعی کرده در کلام نیز روش عقلی فلسفی را به کار بگیرد.

### ۳. نظام

نظام یکی دیگر از متکلمان معتزله است که بدون شک از روش عقلی فلسفی در بررسی مسایل کلامی بهره می برد. شواهد زیادی در دست است که نظام نه تنها با فلسفه یونانی - به ویژه ارسطو - آشنایی داشته (ابن مرتضی، همان: ۴۸) بلکه در مسایل فلسفی به نظریه پردازی نیز پرداخته است. برخی از نظریات فلسفی وی در کتب فلسفی فیلسوفان مسلمان مورد اشاره و ارزیابی قرار گرفته است. آشنایی دانشجویان فلسفه با نظام در فلسفه با مباحث جسم آغاز می شود، و اینکه ماهیت جسم چیست، از چه اجزایی تشکیل یافته، و آیا اجزاء جسم متناهی است یا نامتناهی. مطابق آنچه در فلسفه آمده، نظام به نامتناهی بودن اجزاء جسم معتقد بود؛ در مقابل کسانی که به تنهای اجزاء جسم باور داشتند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۹، ۴: ۱۸۰).

نظام در باب اجزاء جسم، قایل به نفی جزء لایتجزا بود. این نظر، هماهنگ با قول به نامتناهی بودن اجزاء است (شهرستانی، همان، ۱: ۷۰). ابوالحسین خیاط از بزرگان معتزله در این باب می‌نویسد: نظام قبول نداشت که جسم از مجموعه‌ای از اجزاء لایتجزا تشکیل شده باشد؛ چرا که هیچ جزئی نیست مگر اینکه وهم می‌تواند آنرا به دو نصف تقسیم نماید (خیاط، ۱۹۸۸: ۳۳).

به گفته عبدالقاهر بغدادی، نظام تنها حرکت را از اعراض می‌دانست. حرکت را نیز بی‌قرار و بقاء حرکت را نیز محال می‌دانست. به اعتقاد وی الوان و طعم‌ها و صوت‌ها و رایحه‌ها و خاطره‌ها نه از اعراض، که از اجسام بوده و اجسام نیز بقاء دارند (بغدادی، ۲۰۰۰: ۴۶).

به گفته شهرستانی نظام در باب نفس معتقد بود حقیقت انسان همان روح و نفس است و بدن تنها قالبی است برای نفس و روح، و این نظر را نیز در موافقت با فیلسوفان اتخاذ کرده بود (شهرستانی، همان، ۱: ۶۹).

نظرات فلسفی دیگری نیز به وی منسوب است که متناسب با آنها به نظرات کلامی رسیده است. نگارنده برای عدم اطاله کلام از نقل همه آنها صرف نظر می‌کند، زیرا همین اندازه کافی است تا آشکار شود چرا نظام در ردیف متکلمانی به شمار آمده که به روش عقلی فلسفی کار می‌کردند.

نظام ضمن اینکه به خوبی با فلسفه آشنایی داشت، سعی نمود در بررسی مسایل کلامی از روش عقلی فلسفی بهره ببرد. شهرستانی و دیگر محققان در این عرصه به اتفاق تصریح کرده‌اند که نظام تحت تأثیر اصول وقواعد فلسفی نظریه‌های کلامی‌اش را اظهار کرده است (شهرستانی، همان: ۶۷).

#### ۴. معمر بن عباد السلمی

از جمله متکلمان معتزله است که هم با فلسفه آشنایی داشته و هم بسیاری از نظرات کلامی‌اش متأثر از نظرات فلسفی بوده، معمر بن عباد سلمی است. وی از آنجا که معتقد بود اعراض از شئون جوهرند، گفت خداوند تنها اجسام را می‌آفریند و اعراض متعلق خلق خدا قرار نمی‌گیرند بلکه از آثار جسم‌اند. (شهرستانی، همان: ۸۰). از نظرات فلسفی وی در باره اعراض این بود که اعراض نامتناهی‌اند و هر عرضی قائم به محل است (همان).

معمر در افعال انسانی بر این اعتقاد بود که انسان جز اراده، فعل دیگری ندارد و افعال تکلیفی انسان از قبیل قیام و قعود و حرکت و سکون در خیر و شر به اراده وی مستند می‌باشند؛ البته این استناد نه به نحو مباشرتی است و نه به نحو تولیدی. این اعتقاد ناشی از نظریه وی در باب انسان بود که او را از سنخ جوهر غیر جسمانی و مجردی می‌دانست که علاقه‌اش به بدن علاقه تدبیری است نه بیشتر. به خاطر همین که بین حقیقت انسان و جسد وی تمایز نهاده و حقیقت انسان را نه از سنخ جسد که از جوهر غیر جسمانی می‌دانست تنها اراده را فعل انسان دانست و سایر افعال را فعل جسد به شمار آورد. تأثیرپذیری معمر در این باره از نظریه فلسفی به وضوح روشن است (همان: ۸۱).

از دیگر نظرات وی که تأثیرپذیری‌اش از نظریه فلسفی به نیکی پیداست، علم خداوند به ذات خویش است. وی معتقد است که خداوند نمی‌تواند چنین علمی داشته باشد؛ چرا که لازمه‌اش این است که عالم و معلوم در خدا یکی نباشد، و از آنجا که چنین مغایرتی را نادرست می‌دانست، علم الهی به ذات خود را نیز نادرست دانست (همان: ۸۲). به نظر می‌رسد همین اندازه کافی باشد در این که روش کلامی وی را نیز عقلی فلسفی بدانیم.

## ۵. جاحظ

عمرو بن بحر جاحظ یکی دیگر از بزرگان معتزله است که آشنایی اش با فلسفه از وی متکلمی ساخت که مسایل کلامی اش را به روش عقلی فلسفی مورد بررسی قرار داد و نظرات کلامی اش متأثر از نظریه‌های فلسفی شد (ابن مرتضی، همان: ۱۷۴). او تمام معارف را ضروری می‌دانست، و معتقد بود اجسام دارای طبیعت‌اند؛ همان‌گونه که فلاسفه چنین اعتقاد داشتند. معتقد بود که عدم برای جواهر محال است و لذا انتفاء آنها را جایز نمی‌دانست. او تبدل را در اعراض قبول داشت. در نفی صفات همانند فلاسفه می‌اندیشید (شهرستانی، همان: ۸۸؛ ابن مرتضی، همان: ۱۷۵). به همین خاطر نیز محققان در موضوع فرق و مذاهب بر این باورند که، اندیشه‌های جاحظ همان اندیشه‌های فلاسفه است؛ با این تفاوت که به فیلسوفان طبیعت‌گرا نسبت به الهیون نزدیکتر است (همان).

## ۶ و ۷. ابوعلی و ابوهاشم جبائی

أبوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی، و فرزندش ابوهاشم جبائی هر دو از بزرگان متأخر معتزله به شمار می‌آیند، و هر دو نیز با مباحث فلسفی آشنایی داشته و نظرات کلامی متأثر از نظریات فلسفی هم دارند. مطابق آنچه در کتب فرق و مذاهب آمده، معتزله فناء اجسام بعد از تکوّن را محال می‌دانستند مگر اینکه در محل انجام گیرد، یعنی اگر اجسام فانی می‌شود باید در محلی فانی شوند که خود این فناء در محل، با تحقق شیء دیگر در جای اجسام فانی شده همراه خواهد بود. معنای سخن فوق این است که بدون این جایگزینی محال است اجسام بعد از خلق فانی شوند. زیاده بر این اعتقاد داشتند که فناء باید شمولیت داشته باشد. به همین خاطر در اینکه آیا خداوند می‌تواند جسمی را فانی کند در حالی که عالم اجسام به جای خود باقی است، پاسخ معتزله منفی بود. از این‌روی، جبائی پدر و پسر بر این بودند که خداوند نمی‌تواند

ذره‌ای از عالم اجسام بردارد درحالی‌که آسمان‌ها و زمین به جای خود باقی است (ابن مرتضی، همان: ۱۳۸).

از جمله نظریات فلسفی جبائی، در باب اجزاء سازنده جسم است. از نظر علاف اجزاء سازنده جسم ده جزء است. ابوعلی جبائی اما، به نه جزء قائل بود (ابن مرتضی، همان: ۱۴۲).

در باب ذره یا جزء لایتجزاً بر خلاف علاف که صفات جسم را در ذره قائل نبود، ابوعلی جبائی به وجود برخی صفات جسم در ذره یا جزء لایتجزاً معتقد بود (همان).

اینکه صفات چگونه عارض بر جسم می‌شود، اختلافی بین علاف و ابوعلی جبائی وجود دارد. به نظر علاف همه صفات جسم نتیجه حرکت است و لذا از هیچ ثبات و قراری برخوردار نیست؛ درحالی‌که به نظر جبائی جوهر در صورتی که وجود داشته باشد، حامل اعراض است، و حرکت و سکون و... در جوهر فرد جایز است (همان: ۱۴۶).

ابوعلی و ابوهاشم نظرات دیگری نیز در باب حرکت (همان: ۱۴۶) و وجود اعراض و جواهر (همان: ۱۷۷) داشتند. از جمله نظریات فلسفی که به ابوعلی جبائی نسبت داده شده قول به «حال» است. ابوعلی جبائی و اتباعش قائل به وجود واسطه بین معدوم و موجود بوده و آن را حال می‌نامیدند (رازی، ۱۴۲۲: ۱۶۳).

این‌همه که گفته شد نشانه‌های خوبی هستند بر اینکه این دو شخصیت کلامی معتزله با نظرات فلسفی آشنایی داشته و نظرات فلسفی در آراء کلامی شان تأثیر می‌گذاشته است.

با توجه به آنچه به اختصار گذشت، دو نکته روشن می‌شود:

یک) ابوالهذیل، نظام، معمر، جاحظ، بشرین معتمر و عده‌ای دیگر از متکلمان معتزله به سبب آشنایی و علاقه به مسایل فلسفه، اولاً از حیث روشی به سوی روش

فلسفی متمایل شده، ثانیاً و از همین روی، از مسایل فلسفی آنچه را که در اثبات مسایل اعتقادی به کار می‌آمد، أخذ نموده و مسایل اعتقادی خود را بر اساس آن به سامان می‌رساندند. و این همان است که از آن به روش عقلی فلسفی در علم کلام یاد می‌شود.

دو عمل به این روش را تا دوره جبایی‌ها می‌توان ردیابی کرد. از این دوره به بعد روش عقلی فلسفی رو به به ضعف می‌رود تا جایی که جایش را به روش عقل غیر فلسفی می‌دهد که متکلم مطرح آن- همان‌گونه که پیش از این توضیح داده شد- قاضی عبدالجبار می‌باشد.

#### گستره تقدم عقل بر نقل نزد معتزله

آیا معتزله در تقدم عقل بر نقل به نحو مطلق عقل را بر نقل مقدم می‌داشتند و هیچ بهایی برای نقل قایل نبودند یا نقل نیز مورد توجه آنها قرار داشت؟ برخی از متفکران در باره روش تحلیل و تبیین مسایل کلامی در میان معتزله معتقداند معتزله برای روش عقلی ارزش مطلق قایل‌اند و عقل را فراتر از مسلمات دینی می‌نشانند، و این البته به محو دین و ایمان منجر می‌شود. و از همین رو روش معتزله را منافات با ایمان ورزی ناسازگار و غیر قابل اعتماد می‌دانند (شریف، همان: ۱۵۸).

آثار بر جای مانده از معتزله روشن می‌کند برخلاف این ادعا، معتزله در عین حال که به عقل و عقلگرایی اعتماد کامل دارند اما هرگز آن را بر مسلمات دینی مقدم نداشته‌اند. آنها نخست نظر عقل را در مواردی که هیچ راهی جز تمسک به عقل در میان نباشد بر نقل مقدم می‌دارند. مانند آنجا که پذیرش نظر نقل متفرع بر این حکم عقل است که خداوند حکیم و عادل است و کار قبیح را مجاز نمی‌شمارد و به آن امر نمی‌کند. معتزله معتقد بود که پیش از روشن شدن این موضوع توسط عقل، به هیچ نقلی نمی‌توان تمسک جست. و دقیقاً در همین عرصه و نیز جایی که عقل حکم

قاطع داده، اگر ظواهر نقل با حکم صریح عقل در تعارض می‌افتاد، حکم عقل را مقدم بر نقل کرده و در حد امکان سعی می‌کردند ظاهر نقل را تأویل بکنند تا با حکم صریح عقل سازگار افتد. اما پس از حکم عقل بر اینکه خداوند حکیم و عادل است و به قبیح امر نمی‌کند، و همو رسولی را برای هدایت آدمی ارسال کرد و رسولش نیز پیامی از طریق وحی دریافت کرد و به مردم رساند؛ آنگاه که وحی نظر مسلم دین را بیان کرد این چنین نبوده که معتزلیان فهم عقل را بر امر مسلم وحی مقدم بدانند. از باب مثال معتزله در زمینه احکام و فروع دین، با اینکه عقل را یکی از منابع استنباط به حساب می‌آوردند، اما چنان نبود که هر امر دور از دسترس عقل را نپذیرفته، به منابع دیگر استنباط (کتاب و سنت) بی‌اعتنا باشند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۸۸). چنان‌که ابوهاشم جبائی پس از گفتگوی طولانی با ابوالحسن کرخی در باره «نماز در مکان غضبی» نقش عقل در استنباط احکام فقهی را اینگونه نشان داد: «[با توجه به این که در این مسأله، دلیلی از کتاب و سنت نداریم] اگر ادعای اجماع نمایی، سکوت کرده چون و چرا نخواهم نمود؛ در غیر این صورت، حکم مسأله را عقل روشن خواهد ساخت» (ابن مرتضی، بی‌تا: ۹۴).

در امور اعتقادی نیز بزرگانی از معتزله بر این باور بودند که باورهای دینی که عقل به تنهایی راه به آنها ندارد بایستی از راه نقل صحیح و معتبر به دست آید و ناتوانی عقل از راهیابی به قلمرو آنها را دلیل بر انکار قرار نمی‌دادند؛ چنان‌که قاضی عبدالجبار معتزلی درباره مقدار ثواب یا عقاب برای مرتکبان گناهان کبیره به صراحت می‌گوید این مسأله از مسایلی نیست که عقل به تنهایی راه به آن داشته باشد، بنا بر این تنها راه فهم و درک آن نقل است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۸۷ و ۱۵۵).

معتزله نه تنها در مسایلی که عقل راه به آن ندارد فهم آن را از نقل می‌خواستند بلکه حتی در جایی که مساله هم از طریق عقل و هم از طریق نقل قابل حل بود باز

به نقل استناد می‌نمودند(همو، بی‌تا[ب]:۳۶). با اندکی جستجو در متون بر جای مانده از معتزلیان به نیکی رد پای نقل قابل مشاهده است(همو، ۱۴۲۲: ۳۱ و ۹۰).

با توجه به آنچه بیان شد، لازم است در ارزیابی اعتبار و جایگاه عقل و نقل در بررسی مسایل کلامی از نگاه معتزله، به تفکیک سخن بگوییم:

۱) گاهی موضوع بحث و تحقیق به اموری مربوط است که علم به آن، متوقف است بر علم به این که خداوند حکیم بوده و فعل قبیح اختیار نمی‌کند. همه معتزله قایل‌اند که در این‌گونه امور هیچ دلیل سمعی و نقلی قابل اعتماد و استناد نیست و تنها علم حاصل از عقل معتبر است(همو، ۱۹۶۵، ۴: ۱۷۳؛ همو، بی‌تا[ب]:۳۶). اما اگر به حکم عقل، حکیم‌بودن خداوند و اینکه فعل قبیح اختیار نمی‌کند اثبات شد، در این صورت می‌توان به خبر خداوند و رسولش در باره امور دیگر علم پیدا کرد(همو، ۱۹۶۵، ۴: ۱۷۳).

۲) گاهی موضوع بحث از قبیل امور مذکور نیست، مانند رویت یا عدم رویت خداوند. در این موارد می‌توان از طریق نقل نیز به آن دست یافت(همان).

۳) گاهی موضوع مورد بحث از قبیل احکام عبادی و عملی و یا از اموری اعتقادی است که برای علم به آن راهی جز تمسک به نقل نیست. در چنین مواردی علم به آن و چگونگی عمل به آن را می‌بایست از طریق سمع و نقل بدست آورد (همو، بی‌تا[ب]:۳۶؛ همو، ۱۴۲۲:۸۷).

البته به نظر می‌رسد در مورد دوم و بخشی از مورد سوم نیز موضع معتزله یکسان نیست. دسته‌ای اساساً توجه چندانی به استناد به نقل؛ به ویژه روایات، در مسایل کلامی نمی‌کند و دسته‌ای که در کنار اهمیت دادن به عقل حتی اگر به عقل فلسفی گرایش داشته باشند، جایی برای استناد به نقل؛ به ویژه آیات حتی اگر در آیات ناچار از تأویل باشند، باقی می‌گذارد.



از نگاه دسته دوم، هرچند عقل به لحاظ رتبه بر شرع تقدّم دارد، و برای فهم کتاب و سنت، بیش از هر چیز، به عقل نیازمندیم، اما چنان نیست که عقل به نحو مطلق از جایگاهی برتر نسبت به قرآن و گفته‌های پیامبر اسلام ﷺ برخوردار باشد.

برخی از شواهد و دلایل این سخن پیش از این گذشت. اینک شاهدی دیگر از قاضی عبدالجبار در باره تقلید از پیامبرگرامی اسلام می‌آوریم.

وی در اعتراض به این سخن که معتزله تقلید در معارف را به هیچ روی بر نمی‌تابند پس چرا در تقلید از پیامبر گرامی مطابق آن اعتقاد عمل نمی‌کنند، می‌گوید: تقلید از پیامبر گرامی اسلام تقلید به معنای متعارف کلمه نیست. بلکه از آنجا که پیامبرگرامی اسلام متصل به حق است، تقلید از وی تقلید جاهلانه و عمل بدون دلیل نیست. اگر ما سخن وی را می‌پذیریم، بخاطر آگاهی و معرفت معجزگونه آن حضرت است (همو، ۱۴۲۲: ۳۱).

تحقیق بیشتر را در ارزیابی نقاط قوت و ضعف روش عقلی معتزله پی می‌گیریم:

### ارزیابی نقاط قوت و ضعف روش عقلی معتزله

#### الف. نقاط قوت

۱. یکی از مهم‌ترین نقاط قوت این رویکرد برجسته کردن نقش عقل در حیات فکری جهان اسلام است. با همه اهمیتی که در آیات قرآن به جایگاه عقل داده شده، سزاوار نبود که در میان مسلمین از جایگاه رفیع خود برخوردار نباشد. آنگاه که توجه تام مسلمین به ظاهر آیات و روایات معطوف شد روشن است که عقل از ایفای نقش خود در عرصه مهم و سرنوشت ساز معارف اعتقادی و ایمانی دور خواهد ماند. رویکرد عقل‌گرایانه معتزله توجه عالمان دینی را به جایگاه مهم عقل در معارف اعتقادی منعطف ساخت، به گونه‌ای که ابوالحسن اشعری که از بزرگان اشاعره به حساب می‌آید با سلاح عقل بود که توانست به مبارزه با معتزله برود. هرچند وی

برای عقل نقشی به غیر از نقشی که معتزله قایل بودند، قایل شد. استاد مطهری در این باره چنین می‌گوید: آنچه در معتزله قابل ستایش است و مرگ آنها موجب نابودی آن شد، روش عقلانی آنها بود. چنانکه می‌دانیم دینی غنی و پرمایه مانند اسلام نیازمند کلامی است که به حریت عقل، ایمان و اعتقاد راسخ داشته باشد (مطهری، ۱۳۷۲: ۹۰). باید توجه داشت که سخن بر سر این نیست که تنها معتزله بودند که این کار را انجام دادند و مذاهب دیگر در این تلاش عقلی سهمی نداشتند؛ چرا که در میان متکلمان امامیه بودند کسانی که به خوبی از عقل در بیان عقاید دینی استفاده می‌نمودند و نقش عقل را به نیکی برجسته کرده بودند مانند هشام بن حکم، مؤمن طاق، خاندان نوبختی، سید مرتضی و غیره. ولی از آنجا که موضوع بررسی این نوشتار رویکرد خردگرایانه معتزله است بنابراین به ناچار بدون اینکه پای دیگر مذاهب را به میان بکشیم، نقاط قوت رویکرد عقلگرایانه معتزله را مورد بررسی قرار داده ایم.

۲. معتزله با استفاده از این روش توانست با کسانی از ملحدان و غیر آنان که به مقابله با عقاید اسلامی بر آمده بودند به خوبی مقابله نموده و خدمت بزرگی از این ناحیه به اسلام و مسلمین بنمایند. برخی از مناظرات معتزله به ویژه ابوالهذیل علاف و نظام با ملحدان و مخالفان اسلام را ابوزهره در تاریخ المذاهب الاسلامیه به نقل از الانتصار آورده است. شهید مطهری نیز در این مورد معتقد است که: معتزله علاقه عمیقی به فهم اسلام و تبلیغ و ترویج آن و دفاع از آن در مقابل دهریین و یهود و نصاری و مجوس و صابئان و مانویان و غیرهم داشتند و حتی مبلغینی تربیت می‌کردند و به اطراف و اکناف می‌فرستادند (همان: ۸۶).

۳. یکی دیگر از نقاط قوت این رویکرد این است که با تمسک به عقل از طریق اقامه برهان، بهتر می‌توان به دفاع از مسایل عمیق توحید و صفات خدا در مقابله با

عقاید نادرست گروه‌هایی از قبیل مجسمه و مشبهه پرداخت. و معتزله در این راه سعی بلیغ کردند.

### ب. معایب روش عقلی معتزله

با همه قوت‌هایی که در رویکرد خردگرایانه معتزله می‌توان سراغ گرفت، روش یاد شده اما، بدون شک بری از عیب و ایراد نبود، و با مخالفت‌های زیادی از سوی متکلمان مسلمان دیگر - اعم از سنی و شیعه - مواجه شد.

یکی از مهم‌ترین ضعف‌ها و نقص‌هایی که بیشتر محققان تاریخ عقاید مذاهب کلامی در اسلام بر معتزله وارد ساخته‌اند این است که ایشان عقل را در فهم و درک مسایل کلامی به سلطنت مطلقه نشانده‌اند و جایی برای نقل باقی نگذاشته‌اند و یا اگر به نقل نگاهی کرده‌اند در سایه نگاه عقلانی بوده است، نه از آن جهت که نقل است.

نگارنده این سطور اما، حقیقت امر را به گونه دیگر می‌بیند. معتزله در برخورد با عقل و نقل به شیوه یکسان عمل نکرده‌اند. در باره برخی از آنان می‌توان چنین گفت که کفه عقل را در ترازوی تحقیق در مسایل کلامی آن‌چنان سنگین کردند که وزن چندانی برای نقل باقی نماند. برخی دیگر از معتزلیان اما، با اینکه عقل برای آنها بسیار با اهمیت بود و در جای خود بر نقل تقدم داشت لیکن نقل نیز در عرصه‌های مربوط به خود از قدرت مانور قابل توجهی برخوردار بود؛ چنانکه پیش از این مورد اشاره قرار گرفت. از این‌رو، نمی‌توان همه معتزلیان را از این جهت، به یک حکم محکوم ساخت. با توجه به این نکته باید در مورد نقص‌ها و کاستی‌های روش معتزله به تفکیک سخن گفت.

صاحب این قلم بر این باور است که ابوالهذیل، نظام، جاحظ، و برخی دیگر از پیروان آنان، در تبیین معارف اعتقادی تمام توجه خود را به عقل منعطف ساخته بودند. بنابراین محصول طبیعی چنین نگاهی به عقل در دست‌یابی به معارف اعتقادی،

نه تنها این است که برای نقل چندان مجالی در تبیین مسایل اعتقادی باقی نمی‌ماند بلکه متکلم در استدلال و استنباط در حوزه مسایل کلامی نسبت به نقل، احساس بی‌نیازی خواهد کرد. همین نقطه نیز یکی از نقاط ضعف در روش چنین متفکرانی است. آنگاه که نقش درجه اول و بلامنزاع در بررسی و حل و فصل مسایل مربوط به معارف اعتقادی، به عقل داده شد، روشن است که نیاز به اینکه پای نقل به میان آید، چندان بروز و ظهور نخواهد یافت. وقتی خبر واحد در عرصه اعتقادات در میان بسیاری از معتزله از هیچ اعتباری برخوردار نباشد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۲۱؛ همو، ۱۹۶۵: ۴؛ ۲۲۵) و از دیگرسو، تواتر خبر هم یقین آور نباشد و تنها خبری حجت باشد که اولاً دست‌کم بیست نفر راوی داشته باشد و ثانیاً یکی از میان آنان نیز معصوم باشد؛ همان طوری که ابوالهذیل تصریح می‌کند (شهرستانی، همان، ۱: ۶۷) فضای استناد به احادیث بسیار تنگ خواهد شد. همین امر سبب شده که برخی از محققان بگویند ابوالهذیل با این نگاه به حجیت روایت، در واقع روایت را از حیث انتفاع خارج ساخته است (بغدادی، ۱۴۰۸: ۱۰۲).

با همین نگاه است که نظّام در باره روایات معتقد است به صدق در نقل روایت نمی‌توان مطمئن شد چرا که دواعی بسیاری در وقوع کذب در نقل روایت وجود دارد، و می‌گوید: چگونه می‌توان مطمئن بود از کذب فرد صادق، یا خیانت شخص امین، در حالی که می‌بینیم فقیه در حدیث کذب وارد می‌سازد، و در اسناد حدیث دست می‌برد، و ادعای ملاقات کسی را دارد که به دیدار آن نایل نشده است، و شگفت‌انگیزتر این که خبری را نشنیده نقل می‌کند، و... سپس می‌افزاید که اگر فقهاء و محدثین، و راویان و صلحاء در اخبار، کذب وارد نمی‌ساختند، و در آثار دست نمی‌بردند، این همه تناقض در آثارشان به وقوع نمی‌پیوست و اخبارشان یکدیگر را دفع نمی‌کرد. پس اگر قرار باشد امروز محدث را به خاطر عدالتش تصدیق نماییم، می‌بایستی محدث دیگر را که مثل محدث قبلی است، تصدیق کنیم در حالی که

روایتش متضاد و مخالف با روایت محدث قبلی است. و اگر بر ما واجب است تصدیق متناقض و تصحیح فاسد به خاطر ورود کذب و غلط در آثار، تمام آثار و احادیث باید مشمول این امر باشد (حمیری، ۱۹۷۲: ۲۳۶).

جاحظ هم از نظام نقل می‌کند که ایشان در حجیت خبر بعد از رحلت رسول گرامی اسلام معتقد است این حجیت تنها به یکی از سه راه بدست می‌آید: یا نصی از قرآن باشد در حالی که از طریق تأویل معارض پیدا نکند. یا امت بر نقل خبر واحد اجماع داشته باشند در حالی که با خبر دیگری که آن را نقض کند مواجه نشود. و یا نهایتاً از طریق ضرورت عقل حاصل شود. و بسیاری از معتزله همین سخن را قبول دارند (همان: ۲۷۳).

روشن است که با این نگاه، استناد به روایات در سیرفکری و استدلالی نظام در مسایل کلامی چندان جایی نخواهد داشت.

جاحظ هم در پاسخ به مخالفان که معتزله را اهل هوی و هوس و مقلد می‌نامیدند، می‌گوید: آنها که شما اهل هوی و هوس می‌نامیدشان از متکلمان و اصلاحگران اند در حالی که اصحاب حدیث و عوام، مقلدند و تحصیل و انتخاب ندارند. و تقلید را نیز هم به لحاظ عقل و هم به لحاظ قرآنی مطرود و مردود معرفی می‌کند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۷۱)، و نشان می‌دهد که برای رهایی از تقلید راهی جز تمسک به عقل و خردورزی در میان نیست.

در چنین نگاهی البته جای چندان قابل توجهی برای استناد به روایت نخواهد ماند. با همه اینها اما، نمی‌توان این نوع نگاه را به همه معتزله دربرخورد با روایات نسبت داد؛ چرا که همان‌طور که پیش از این به اشارت گفته شد اولاً معتزله متقدم بر ابوالهذیل چنین نبودند، و ثانیاً از معتزلیان متأخر نیز از شخصیت‌های مطرحی همچون جبایی‌ها و نیز قاضی عبدالجبار چنین رفتاری شاهد نیستیم.

متکلم بزرگی مانند قاضی عبدالجبار در عین اینکه عقل را در جای خود برتر از کتاب و سنت می‌نشانند با این‌همه، نقل را نیز دارای میدان وسیعی برای ایفای نقش در حوزه معرفت‌زایی می‌دانست (قاضی عبدالجبار، بی تا [ب]: ۳۶؛ ۱۹۶۵، ۴: ۱۷۳).

تا بدین جا با توجه به آنچه گفته شد روشن شد که اگر بی‌اعتنایی به نقل در استنباطات کلامی ضعیفی به شمار آید- که چنین است- متوجه همه متکلمان معتزله در بکارگیری روش عقلانی چه فلسفی و چه غیر فلسفی، نیست بلکه شامل گروهی از آنان است که به برخی از ایشان اشاره شد.

نقطه ضعف دیگری که به روش عقلانی معتزله وارد می‌دانند، این است که در تأویل آیات و روایات دستشان بسیار باز است. در مورد این نکته نیز لازم است این توضیح افزوده شود که بر اساس اعتقاد معتزله در معارف اعتقادی که تنها عقل مجال بررسی دارد و هیچ راهی جز تمسک به عقل در بدست آوردن علم و معرفت در میان نیست؛ جای مراجعه به نقل و سمع نیست. بنابراین اگر نقلی یافت شد که برخلاف آنچه عقل حکم کرده، حکمی القاء نماید، اگر جز با تأویل نمی‌توان روایت را حفظ کرد، برای حفظ روایت، معتزله تأویل را ضروری می‌دانند (همو، ۱۴۲۲: ۵۲۲) و این عمل نیز برای هماهنگ ساختن حکم نقل است با حکم صریح عقل. و اگر تأویل نیز کارساز نشد، دست از روایت می‌شویند. بدین سان روشن می‌شود که در باب تأویل، معتزله اولاً تنها آیات و روایاتی را تأویل می‌کنند که با حکم صریح عقل در اعتقادات مخالف باشد، و ثانیاً راهی جز تأویل در میان نباشد. و البته این شیوه عمل نیز اختصاص به معتزله ندارد بلکه اولاً همه متکلمان عقلگرا در این گونه موارد شبیه معتزله عمل می‌کنند. البته به این نکته باید توجه داشت که تأویل امامیه بر آمده از تعالیمی است که از مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام اخذ شده که بر قاعده ای استوار است که منشأش نیز خود قرآن کریم می‌باشد که آیات متشابه را به آیات محکم می‌بایست

ارجاع داد. ثانیاً متفکران نقل‌گرا نیز - اعم از شیعه و سنی - گاهی به ناچار دست به تأویل برخی ظواهر آیات و روایات می‌برند (شهرستانی، همان، ۱: ۱۰۴؛ رشیدرضا، ۱۴۲۶، ۱: ۲۱۱) مگر کسی که ظاهر‌گرای افراطی باشد که برای عقل در فهم مسایل کلامی هیچ ارزش و بهایی قایل نباشد.

نکته‌ای که باید یادآورد شد این است که خیلی از متکلمان معتزله نیز آنگاه که به نصوص روایی یا قرآنی که احیاناً در مواردی ورود کرده که مجال بررسی‌اش تنها بر عهده عقل بوده، و موافق حکم عقل نیز حکم داشته، مواجه شوند، ابایی ندارند از این‌که از آن نصوص به عنوان تأیید حکم عقل استفاده نمایند. همان‌گونه که در کتب قاضی عبدالجبار به کرات این امر صورت گرفته است.

نکته قابل توجه در این موضوع این است که استفاده کردن از نصوص روایی یا قرآنی در مواردی که هماهنگ با حکم عقل است یک امری است، و نقش اوّل و درجه یک را برای عقل قایل شدن امری دیگر است. معتزله بدون شک در این موارد تقدم را از آن عقل می‌دانند؛ حتی اگر از نقل هم استفاده کرده باشند. با توجه به این سخن، استفاده کردن از نقل، استفاده تأییدی است نه چیزی دیگر. چرا که قبل از مراجعه به نقل از طریق عقل حکم مسأله را روشن کرده و در صورتی که لازم شد تأییدی از نقل به آن ضمیمه می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۲۲) شاهدش نیز این است که - چنان که گذشت - در همان مسأله اگر نصّی یافت شد که بر خلاف حکم عقل نشان می‌دهد، اگر آیه باشد چنان تأویل می‌شود که با حکم عقل مخالفت نداشته باشد. و اگر روایت باشد اگر جایی برای تأویل بود تأویلش می‌کنند تا با عقل سازگار باشد و گرنه دست از روایت بر می‌دارند.

### ارزش سنجی استفاده معتزله از جدل در علم کلام

برخی از متفکران اشکال دیگری بر روش عقلی معتزله وارد ساخته‌اند، و آن جدلی بودن روش معتزله و برهانی نبودن آن است. شهید مطهری آنجا که می‌خواهد تفاوت روش شیعه امامیه در کلام را از مذاهب کلامی اهل سنت بیان نماید، می‌نویسد: «تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی ... و با تفکر اشعری ... مخالف و مغایر است با تفکر معتزلی نیز با همه عقل‌گرایی آن مخالف است، زیرا تفکر معتزلی هرچند عقلی است، ولی جدلی است نه برهانی، به همین جهت است که اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی شیعه بوده‌اند» (مطهری، ۱۳۷۲: ۹۳).

این داوری استاد مطهری هم از حیث اثباتی (که تفکر شیعی برهانی است) و هم از حیث سلبی (که روش عقلی معتزله، نه برهانی که جدلی است) محل تأمل است؛ چرا که نه همه اندیشمندان و صاحب نظران بزرگ شیعه امامیه تفکرشان عقلی بوده و نه آنها که به روش عقلی ملتزم بودند همه‌ی استدلال‌هایشان برهانی است. خود استاد مطهری معتقد است علم کلام با خواجه نصیرالدین طوسی از حکمت جدلی به حکمت برهانی راه یافت. عبارت ایشان در این باره چنین است: «حکمت جدلی» یعنی حکمتی که بر اساس مشهورات در مسائل جهانی و کلی استدلال کند. متکلمان غالباً پایه استدلالشان بر این است که فلان چیز زشت است و فلان چیز نیک است. متکلمین به اصطلاح بر اساس «حسن و قبح عقلی» استدلال می‌کنند. حکما مدعی هستند که حسن و قبح‌ها همه مربوط است به دایره زندگی انسان، درباره خدا و جهان و هستی با این معیارها نمی‌توان قضاوت کرد. از این رو حکما کلام را «حکمت جدلی» می‌نامند. حکما معتقدند که اصول اساسی دین با مقدمات برهانی و متکی بر بدیهیات اولیه بهتر قابل استدلال است تا با مقدمات مشهوری و جدلی؛ و چون در دوره اسلامی، خصوصاً در میان شیعه، تدریجاً فلسفه بدون آن که از وظیفه بحث آزاد خود خارج گردد و خود را قبلاً «متعهد» سازد، به بهترین وجهی اصول



اسلامی را تأیید کرد، لهذا حکمت جدلی تدریجاً به دست امثال خواجه نصیرالدین طوسی رنگ حکمت برهانی و حکمت اشراقی گرفت و کلام تحت الشعاع فلسفه واقع شد (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۵۴). هرچند در جای دیگری از عبارت «تا حدودی» استفاده می‌کند (همو، ۱۳۷۲: ۹۱).

صرف نظر از اینکه آیا همه استدلال‌های خواجه نصیرالدین طوسی در «تجرید الاعتقاد» برهانی است یا نه، و نیز اینکه ایشان نیز پای حسن و قبح عقلی را به میان کشیده است، پرسش این است که آیا تنها با استناد به یک اثر می‌توان گفت که روش کلامی شیعه امامیه با معتزله مغایر و متفاوت است، و شیعه امامیه از روش برهانی استفاده می‌کند ولی معتزله از روش جدلی؟!

در میان استدلال‌های متفکران عقل‌گرای شیعه امامیه به وضوح می‌توان رد پای جدل را مشاهده نمود؛ به ویژه جدل به معنایی که استاد مطهری مطرح کرده‌اند. همان‌گونه که رد پای استدلال برهانی را به نیکی می‌توان در کلام استدلالی معتزله مشاهده کرد. در این زمینه کافی است به شرح الأصول الخمسة و نیز المغنی و مختصر أصول الدین و دیگر کتب کلامی و حتی تفسیری قاضی عبدالجبار که از بزرگان معتزله می‌باشد مراجعه شود و اثبات واجب تبارک و تعالی و صفاتش به دقت بررسی شود تا آشکار گردد که معتزلیان همان‌گونه که از استدلال جدلی در جای خود استفاده می‌نمودند، به خوبی از استدلال برهانی نیز استفاده می‌کردند.

گذشته از این اگر جایی که تمسک به روش جدلی به خوبی بتواند اشکالات و خلل سخن مخالف را آشکار نموده و در عین حال سخن حق را به کرسی اثبات بنشاند چرا استفاده از این شیوه استدلال، بهانه نسبت دادن نقص و ضعف برای استفاده کنندگانش بشود؟ یکی از معیارهای روش جدلی، الزام و رد سخن طرف

مقابل بر اساس مسلمات فکری خود اوست، و چنین امری در فلسفه نیز به کار گرفته می‌شود.

نکته دیگر اینکه اساساً مسایل کلامی مانند مسایل فلسفی نیستند که حتماً بایستی با استدلال‌های برهانی به سرانجام برسد و در غیر این صورت نامعتبر خواهد شد. فضای مسایل کلامی گاهی به گونه‌ای است که استفاده از استدلال‌های جدلی را ضروری می‌سازد.

از این روی، استفاده از استدلال‌های جدلی در جای خود نه تنها نقص به شمار نمی‌آید بلکه همان‌گونه که به اشارت بیان شد احیاناً ضروری نیز باشد (ربانی گلپایگانی، بی تا: ۹۳).

#### دیدگاه علامه طباطبایی در باره تفاوت روش شیعه و معتزله

علامه طباطبایی در رد نظر کسانی که معتقدند شیعه و معتزله در بحث‌های کلامی از طریق واحدی بهره می‌جستند، می‌نویسد: این تصور بی‌پایه است، چرا که اصولی که از ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام روایت شده و امامیه به آن‌ها اعتماد دارند با مذاق معتزله سازگار نیست (طباطبایی، بی تا، ۵: ۲۷۸).

**ارزیابی:** اگر مراد از وحدت طریق معتزلیان و متکلمان شیعه این است که مبنای هر دو گروه، استفاده از شیوه عقلی است، این سخن در باره متفکران عقل‌گرای شیعه (مانند سید مرتضی و خواجه نصیر طوسی و متفکران خاندان نوبختی و شیخ مفید و...) درست است، هر چند برخی از معتزله در استفاده از این روش گاهی به افراط گراییده‌اند.

بنابراین، سخن علامه «اصولی که از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام روایت شده و امامیه به آن‌ها اعتماد دارند با مذاق معتزله سازگار نیست» نافی این نیست که روش عقل‌گرایان شیعه امامیه همانند معتزله اعتماد به عقل و اصول عقلانی باشد و درعین حال، اصول

روایت شده از ائمه اهل‌بیت علیهم‌السلام را در سایه همین اعتماد به عقل و به روش عقلگرایانه فهم و تبیین می‌کردند. و ناسازگاری این اصول با مذاق معتزله بخاطر این است که معتزله از آن اصول در بررسی مسایل کلامی خویش استفاده نکردند، نه اینکه آن اصول با تفکر عقلانی - هرچند معتزلی - منافات دارد.

Archive of SID

## منابع:

- ابن مرتضی، احمد بن یحیی (۱۹۷۲)؛ *منیة و الأمل*، اسکندریه، دارالمطبوعات الجامعیة.
- (بی تا)؛ *طبقات المعتزلة*، بیروت، دارالمکتبة الحیاء.
- ابن رشد، محمد بن احمد (بی تا)، *تهافت التهافت*، بی جا، بی نا.
- احمد امین مصری (۱۹۹۹)؛ *ضحی الاسلام*، قاهره، مکتبه الأسرة.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰)؛ *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، آلمان، ویسبادن.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۸)؛ *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم*، بیروت، دارالجبیل.
- (۲۰۰۰)؛ *أصول الإیمان*، بیروت، بی نا.
- جاحظ (۲۰۰۲)؛ *رسائل الجاحظ*، بیروت، بی نا.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۹)؛ *شرح المنظومه*، تهران، بی نا.
- حمیری، ابوسعید بن نشوان (۱۹۷۲)؛ *الحوار العین*، تهران، بی نا.
- خیاط، ابوالحسن (۱۹۸۸)؛ *الاتصار و الرد علی ابن الروندی*، بیروت، بی نا.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱)؛ *کتاب المحصل*، قاهره، مکتبه دارالتراث.
- ربانی گلبایگانی، علی (بی تا)؛ *درآمدی بر علم کلام*، قم، انتشارات دارالعلم.
- رشیدرضا، محمد (۱۴۲۶)؛ *تفسیر المنار*، بیروت، دارالکتب العملیه.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۲)؛ *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا)؛ *الملل و النحل*، بی جا، بی نا.
- طباطبائی، محمد حسین (بی تا)؛ *المیزان*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- غزالی، امام محمد (بی تا)؛ *تهافت الفلاسفه*، بی جا، بی نا.
- قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲)؛ *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- (۱۹۶۵)؛ *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، الدارالمصریه.
- (بی تا [الف])؛ *المحیط بالتکلیف*، تحقیق عمر السید عزمی، قاهره، دارالمصریه.
- (بی تا [ب])؛ *متشابه القرآن*، قاهره، مکتبه دارالتراث.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)؛ *مجموعه آثار (ج ۳)*، قم، انتشارات صدرا.
- (۱۳۷۴)؛ *مجموعه آثار (ج ۵)*، قم، انتشارات صدرا.