

تاریخ و عقاید معتزله*

دی. گیمارت

حمید ملک مکان

معتزله عنوان جنبشی مذهبی است که واصل بن عطا (متوفای ۱۳۱/۷۴۸م) در نیمه اول قرن دوم هجری / هشتم میلادی در بصره آن را بنیان گذاشت و بعداً یکی از مهم‌ترین مکاتب کلامی اسلام شد.

منشأ این اصطلاح - که به معنای کسانی است که عزلت اختیار می‌کنند و در کناری می‌ایستند - هنوز در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. بنا به تبیینی سنتی - که گاهی اوقات خود معتزله نیز بدان اقرار دارند - این کلمه درباره واصل یا جانشینش عمرو بن عبید (م. ۱۴۴هـ / ۷۶۱م) به کار می‌رفته است، زیرا در بحث مربوط به تعریف مسلمان مرتکب کبیره، واصل (یا عمرو بن عبید) از حسن بصری (یاقتاده) جدا شده است.^۱ تبیینی که به صورت آشکارتری خصمانه است و به طور مشخص ابن راوندی آن را مطرح کرده،^۲ این است که در همان مسئله، نظر واصل در مورد عنوانی که باید بر مسلمان گناهکار اطلاق کرد - که طبق نظر او چنین شخصی را باید فاسق، یعنی «مرتبه‌ای میانه» بین مؤمن و کافر دانست - مخالف اجماع مسلمانان بود، چرا که بنابر اجماع، مسلمان گناهکار در هیچ حالی

* مشخصات کتابشناختی این اثر عبارت است از:

Gimaret, D, «Mu'tazila», *En. of Islam*, V.7, pp.783-793.

۱. درباره این نقل رایج و اختلافاتش رک: و. مونتگمری وات، دوران شکل‌گیری تفکر اسلامی، ادینبورگ ۱۹۷۳م، ص ۲۰۹-۲۱۱.
۲. بنابر گزارش الخياط، کتاب الانتصار، ویراست نادر، بیروت، ۱۹۵۷، ص ۱۱۸، و بعداً اشعری در کتاب اللمع، ویراست مک‌کارتی، بیروت، ۱۹۵۳، ص ۱۸۲.

نمی‌تواند نه مؤمن باشد و نه کافر. معتزلیان به این سخن پاسخ داده‌اند که برعکس، واصل در حقیقت در پی آن بود که صرفاً آنچه را که میان مسلمانان، مورد اتفاق است حفظ کند، زیرا اگرچه مسلمانان در مؤمن یا کافر نامیدن مسلمان گناهکار اختلاف نظر داشتند، از دیگر سو، همگی در فاسق نامیدن وی هم‌رأی بودند.^۱ به عبارت دیگر، در این بحث واصل به همان اندازه از هم‌رأی شدن با مرجئه (صاحبان راه حل نخست) ناخشنود بود که از همسوس شدن با خوارج (صاحبان راه حل دوم)؛ او ترجیح می‌داد که خود را از این نزاع «کنار بکشد».

امروزه به ویژه در نتیجه مطالعاتی که نالینو انجام داده این تبیین را عموماً پذیرفته‌اند که^۲ عنوان اعتزال مشخص‌کننده موضعی بی‌طرفانه در قبال دسته‌بندی‌های متضاد است. نالینو برای تأیید این استدلال از این واقعیت بهره می‌گیرد که در اولین جنگ داخلی، بعضی از اصحابِ [پیامبر] (عبدالله بن عمر، سعد بن ابی وقاص و دیگران که ترجیح داده بودند نه در کنار علی باشند و نه همراه دشمنان او، معتزله نامیده شدند. او حتی نتیجه‌گیری کرده که اعتزال‌گرایی کلامی واصل و پیروان وی، صرفاً استمرار این اعتزال‌گرایی سیاسی اولیه است؛ البته به واقع به نظر نمی‌رسد که کمترین رابطه‌ای بین این دو نوع اعتزال وجود داشته باشد. اما کلیت این توجیه، احتمالاً موجه است.

در مورد خاستگاه این جنبش [مطلب] زیادی نمی‌دانیم. ظاهراً این امر پذیرفته شده است که واصل که در ابتدا شاگرد حسن بصری بود در واقع یگانه مؤسس [این حرکت] آن هم در زمان حیات حسن بصری است. تنها در پایان دوره‌ای نسبتاً طولانی و پس از مرگ حسن بصری (م. ۱۱۰ ق / ۷۲۸ م) است که عمرو بن عبید، دیگر شاگرد حسن که چهره‌ای بسیار سرشناس بود، تصمیم گرفت به واصل ملحق شود. پس از مرگ واصل در ۱۳۱ ق / ۷۴۸ م، عمرو بن عبید رهبری گروه را به عهده گرفت. به دشواری می‌توان گفت که در همین مرحله اولیه جنبش، آموزه‌های معتزله، آن‌گونه که چندین دهه بعد، ابوهدیل آنها را مدون ساخت، به طور کامل بسط یافته بود. بدون تردید، نظریات مورد حمایت در این مرحله، در اصل همان‌هایی بود که قبلاً در محیط اجتماعی قدریه معمول بود و حسن [بصری] به آنها تعلق خاطر داشت، یعنی رد آموزه قضا و قدر [جبر]، اعتقاد به مسئولیت

۱. کتاب الانصار، ص ۱۱۸.

2. Sull' origine del nome dei Mu'taziliti, in RSO, Vii [1916].

کامل هر شخص نسبت به گناهانش و اینکه این افعال به هیچ وجه نمی‌تواند فعل خدا باشد. در آینده خواهیم گفت که در بحث [مربوط به] عنوانی که باید بر مرتکب کبیره اطلاق شود، ظاهراً حسن عقیده «المنزلة بین المنزلتین» را پذیرفته بود، هر چند او به جای «فاسق»، «متفق» را پیشنهاد می‌کرد. به همین قیاس، حسن با این اصل که هر گناهکار غیر تائب، برای همیشه عذاب جهنم را خواهد چشید، موافق بود؛ و این نکته مؤلفه اساسی آموزه‌ای است که بعدها «الوعد و الوعید» نام گرفت.

آیا این جنبش که واصل به راه انداخت اهداف سیاسی نیز داشت؟ نیبرگ بر اساس تفسیر غیر متعارفی از «اعتزال» و از آموزه «المنزلة بین المنزلتین» به چنین نگرشی معتقد است.^۱ مطابق نظری، این نظریه را در حقیقت باید حاکی از ماهیتی سیاسی دانست که آشکارا با امویان و نیز به صورت محتاطانه‌ای با «شیعه»، دست کم با ملاحظه عناصر افراطی تر آن خصومت داشت. نیبرگ مدعی است که این وضعیت در آن موقع دقیقاً با جنبش عباسیان مطابقت داشت تا آنجا که آموزه «المنزلة بین المنزلتین» چیزی بیش از «خلاصه‌سازی نظری برنامه سیاسی عباسیان قبل از به قدرت رسیدنشان نیست». این نکته تبیین می‌کند که چرا - دست کم برای یک قرن - کلام معتزله آموزه رسمی دستگاه عباسی شد؛ همچنین تبیینی است برای این واقعیت که واصل نمایندگانی را به نقاط مختلف جهان اسلام گسیل داشت؛ هدف وی گسترش دامنه تبلیغ عباسیان بود. این تفسیر، آن گونه که اکنون ثابت شده، درست نیست. معتزله اولیه نه تنها از نهضت عباسیان حمایت نکردند، بلکه تعداد زیادی از آنان در قیام ابراهیم بن عبدالله در سال ۱۴۵ق/ ۷۶۲م بر ضد منصور [عباسی] شرکت داشتند.^۲ به احتمال زیاد، تبلیغاتی که واصل آغاز کرد ماهیتی صرفاً دینی داشت.^۳ اما فرضیه روابط مسالمت‌آمیز منصور با عمرو بن عبید می‌تواند افسانه‌ای باشد که پس از این واقعه جعل شده است.^۴ تنها در زمان به قدرت رسیدن مأمون بود که مکتب معتزله، برای مدت کوتاهی، آموزه رسمی شد.

سیر تاریخی

نگارنده مقاله حاضر مورخ نیست و بنابراین، به خود اجازه نمی‌دهد درباره تاریخ معتزله

۱. رک 8-787، at III، E.I.S.V. Mutazila.

۲. مقایسه کنید با: J. Van ESS, *une lecture a rebours de l'histoire du-mutazilisme, 120-1*.

۳. همان، ۸-۱۰۴.

۴. همان، ۲۲-۱۱۸.

(که شامل تقریباً بیش از پنج قرن می‌شود)، به طور مفصل و با اشاره به تمام مؤلفه‌های آن، شامل آموزه‌ها و ابعاد سیاسی و اجتماعی اظهار نظر کند. در سال‌های اخیر درباره این موضوع؛ به ویژه دوره‌های آغازین، فنان اس تحلیل‌های بسیار مفصل و روشنگری ارائه کرده است. ما در اینجا به چند منبع بسیار مختصر بسنده می‌کنیم و از خواننده می‌خواهیم خود به منابع فوق مراجعه کند.

دوره روتق معتزله، آن‌گونه که هنوز هم نظریه عمومی غالب است، به دوره اول عباسیان محدود نمی‌شود. الغای دستور محنت توسط متوکل، خلیفه [عباسی]، در سال ۲۳۴ق / ۸۴۸م صرفاً نشانه پایان دوره‌ای است که طی آن، مکتب اعتزال حدود سی سال از نظر مساعد خلفای عباسی بهره‌مند بود. در حقیقت، تا زمان تحقق این نقض حکم، معتزله نه تنها در پایتخت بلکه در نواحی بی‌شماری از جهان اسلام نیز استقرار پیدا کرده بودند؛ مخصوصاً در ایران که تصمیمات اخذ شده در بغداد، لزوماً تأثیری در آن نداشت. علاوه بر این، هر چند معتزله از حمایت خلافت عباسی محروم شدند، اما آنها بعداً شاهدگان یا اشخاص با نفوذ دیگری را (به خصوص در دوره حکومت آل بویه) یافتند که از آنها پشتیبانی کنند.

نکته دیگر اینکه، این دوره نخست که ما بسیار علاقه‌مندیم تا آن را دوره «قهرمانان» یا «سلف صالح» بنامیم، دست کم در نظر ما مهم‌ترین دوره نیست. تنها در مرحله بعد بود که معتزله در اتقان و نظام‌مند کردن آموزه‌ها، بروز و ظهور یافتند؛ مرحله‌ای که می‌توان آن را دوره «کلاسیک» معتزله توصیف کرد که تقریباً از ربع اخیر قرن سوم قمری / نهم میلادی تا اواسط قرن پنجم قمری / یازدهم میلادی (به عبارت دیگر، تا به قدرت رسیدن سلجوقیان) ادامه یافت. درباره اشخاصی مانند ابوعلی و ابوهاشم جبائی کمابیش می‌توان گفت که نسبت معتزله دوره اول با آنها، همانند نسبت فلاسفه ماقبل سقراط، با افلاطون و ارسطو است.

این تمایز میان دو دوره معتزله را می‌توان به وضوح کامل در درون خود این مکتب احساس کرد؛ از همین رو ابن ابی‌الحدید به گونه نظام‌مندی بین متقدمان، یا قدما (کسانی که در دوره پیشتر بودند) و متأخران (کسانی که در دوره بعدی بودند)، تمایز می‌نهد.^۱ ما نکتدیم به سهم خود، به راحتی برای اشاره به دوره اول از عنوان «سلف» استفاده

۱. رکن: شرح نهج البلاغه، تحقیق م. ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، ص ۸۷؛ ج ۳، ص ۲۸۸؛ ج ۱۱، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.

می‌کند و می‌گوید: السلف من اصحابنا، المشایخ من السلف.^۱

علاوه بر این، مشهور است که معتزله به سرعت دو مکتب جدا از هم یعنی «مکتب بصره» و «مکتب بغداد» را تشکیل دادند (عناوینی که بعدها معنای اصطلاحی صرف پیدا کرده، به منطقه جغرافیایی معینی اشاره نداشت و با موقعیت جغرافیایی مشخصی در ارتباط نبود). بدین ترتیب با در نظر گرفتن دو دوره مذکور، با مجموعه‌ای از چهار گروه متکلم روبه‌رو هستیم که این بار نیز ابن ابی‌الحدید، به طور آشکار آنها را از هم متمایز ساخته است؛ یعنی «قدمای بصری»، «کسانی که در دوره بعد قرار دارند»، «قدمای بغدادی» و «آنانی که در دوره بعد قرار گرفتند».

سرشناس‌ترین شخصیت‌های «بصری» دوره نخست عبارت‌اند از: ضرار بن عمرو (م. حدود ۲۰۰ ق / ۹۱۵ م)، ابوبکر اصم (م. ۲۰۱ ق / ۸۱۶ م)^۲، ابوهذیل (م. ۲۲۷ ق / ۸۴۱ م)^۳، نظام خواهرزاده و شاگرد ابوهذیل (م. ۲۲۱ ق / ۸۳۶ م)، معمر بن عبّاد (م. ۲۱۵ ق / ۸۳۰ م)، هشام بن عمرو فوطی (م. بین سال‌های ۲۲۷-۲۳۲ ق / ۸۴۲-۸۴۷ م)^۴؛ نویسنده بلندآوازه، جاحظ (م. ۲۵۵ ق / ۸۶۹ م)، شاگرد نظام؛ عباد بن سلیمان (م. حدود ۲۵۰ ق / ۸۶۴ م)، شاگرد هشام فوطی و ابویعقوب شحام (م. پس از ۲۵۷ ق / ۸۷۱ م)^۵، یکی دیگر از شاگردان ابوهذیل.

میان «بغدادی‌های» همان دوره، شخصیت‌های قابل ذکر عبارت‌اند از: مؤسس مکتب بغداد، بشر بن معتمر (م. ۲۱۰ ق / ۸۲۵ م)، شاگردان بشر، ثمامه بن اشرس (م. ۲۱۳ ق / ۸۲۸ م) و ابوموسی المرذار (م. ۲۲۶ ق / ۸۴۱ م)، شاگردان ابوموسی، جعفر بن حرب (م. ۲۳۶ ق / ۸۵۰ م) و جعفر بن مبشر (م. ۲۳۴ ق / ۸۴۸ م)، و شاگرد جعفر بن حرب، ابوجعفر اسکافی (م. ۲۴۰ ق / ۸۵۴ م).

برجسته‌ترین ویژگی دوره نخست، تنوع بسیار زیاد اشخاص و آموزه‌هاست؛ این دوره نمونه‌ای از مجموعه اشخاص مشهور و شخصیت‌های «پرتحرک» است تا انجمن‌های همگرا و پیوسته. مثلاً در سطح اشخاص ناهمگون‌تر از این دو شاگرد بشر بن معتمر نمی‌توان یافت یعنی ثمامه، ملازم، دوست صمیمی مأمون و لذت‌گرا، و ابوموسی،

۱. شرح [اصول حسمه]، ۱۴۶ و ۳۴.

۲. به نظر می‌رسد سال ۹۱۶ میلادی باشد.

۳. سال میلادی ظاهراً ۹۴۱ باشد، یا اینکه سال میلادی ضرار ۸۱۵ بوده است.

۴. رک: Gimaret-Monnot, Shahrastani, Livre desreligionseldes-sectes, ۱۲۴۹.

۵. رک: Gimaret-Monnot, OP. cit. ۱۹۹.

زاهد و ملقب به «راهب» معتزله که همه کسانی را که در صدد جلب رضایت امیرزادگان بودند، به بی دینی (کفر) متهم می کرد. در باب آموزه ها نیز همین اختلاف شدید وجود دارد؛ مثلاً، ضرار بن عمرو به سبب این عقیده اش که خدا خالق افعال ارادی انسان است، از دیگر افراد این مکتب جدا می شود و به جهنم بن صفوان می پیوندد. به خاطر همین عقیده بود که طبقات بعدی معتزله او را کنار گذاشتند (ابن ندیم این نکته را نقل کرده است) و گفته که ابوالقاسم بلخی به نوبه خود صریحاً او را در کتابش مقالات مورد انتقاد قرار داد، به علاوه در طبقات المعتزلة قاضی عبدالجبار نام او به چشم نمی خورد.

نظام به طور ریشه ای، نظریه جزء لایتجزی را که مورد قبول دایی و استادش ابوهدیل بود، رد کرد و به این صورت از دیگران جدا شد. اصم نیز جهان شناسی ابوهدیل را نمی پذیرد، ولی در همین مورد از منظری دیگر، قاطعانه وجود اعراض، یعنی دیگر عنصر بنیادی این جهان شناسی را رد می کند. همچنین همین اصم عیناً همان چیزی را که در ابتدا مشخصه اعتزال بود یعنی نظریه «المنزلة بين المنزلتين» را منکر شد؛ یکی دیگر از اصول اساسی مکتب معتزله که واقعی بودن تهدیدها (به عبارت دیگر، واقعی بودن جهنم ابدی برای مرتکب کبیره) را تأیید می کند، از سوی همه مرجئه معتزله از جمله: ابوشمر، مویس بن عمران (دو تن از معاصران ابوهدیل) و بعداً محمد بن شیب (از طبقه بعدی معتزله)، انکار شده است.

بشر بن معتمر، نظریه مورد حمایت ابوهدیل و نظام یعنی نظریه اصلح را رد کرد. بر طبق این نظریه خدا بالضرورة برای هر انسانی، آنچه را که بهترین است، از جمله آنچه به زندگی آینده او مرتبط است، انجام می دهد. بشر که پایه گذار نظریه «لطف» است در حمایت از این نظریه به جز شاگردش جعفر بن حرب همراه دیگری نداشت و محتوای این نظریه بر خلاف [قاعدۀ اصلح] این است که خدا به همه انسانها «لطف» می کند که تضمین کننده سعادت آنها باشد، عطا نمی کند. با توجه به این واقعیت که بشر مؤسس مکتب بغداد است، دیدگاه وی تناقض آمیز جلوه می کند. [چرا که] این بغدادیها بودند که بعدها به طور مشخص هوادار نظریه «اصلح» شدند. همچنین بشر (و تا حد کمتری ابوهدیل) از نظریه «تولد» حمایت کردند. مطابق این نظریه، انسان بر ایجاد فعلی خارج از خود، به واسطه فعل دیگری که خودش آن را ایجاد کرده، قادر است. این نظریه را از سوئی، نظام، معمر، ثمامه و جاحظ به خاطر مفهوم «طبیعت» (طبع یا طباع) و از سوئی

دیگر، صالح معروف به قبه به خاطر حاکمیت مطلق الهی رد کردند. همچنین در چشم انداز حاضر، شخصیت‌هایی هستند که بعضاً دیدگاه‌های غیر رایجی دارند. ریاضت‌گرایی ترویج شده از سوی ابو موسی و نیز دو شاگردش جعفر ابن حرب^۱ و جعفر ابن مبشر^۲ در بعضی موارد به وضوح شکلی صوفیانه به خود می‌گیرد، این گروه «صوفیة المعتزلة» نامیده می‌شوند و شخصیت‌های مهمی مانند عیسی بن هیثم صوفی (م. ۲۴۵ق / ۸۶۰م)، شاگرد جعفر بن حرب را شامل می‌شود؛ کسی که بنا به نقل ابن ندیم در پایان کار به «هذیان‌گویی» (خُلُط) مبتلا شده است یا ابوسعید حصری که به همین متوال نویسنده کتاب فهرست او را به «جنون» و «بدعت در دین» متهم کرده و عبدالجبار در تثبیت دلائل النبوه بدون تردید او را از «زنادقه» دانسته است.^۳ و نیز می‌توان به دو شاگرد نظام، که در بخش عمده‌ای از طبقات المعتزله به صورتی حساب شده، نادیده گرفته شده‌اند، توجه کرد. نظریات این دو یعنی احمد بن خابط (یا حابط) و فضل الحدثی (مخصوصاً در تأیید تناسخ) دقیقاً نظریات «غلات شیعه» را تداعی می‌کند. در نهایت، دو شخصیت [تاکنون] ناشناخته، به نام‌های ابن راوندی، شاگرد عیسی بن هیثم، و ابو عیسی وراق را نیز باید در شمار معتزله به حساب آورد. اگرچه معتزله کاملاً منکر این مطلب‌اند.

اکنون اگر به دوره دوم بازگردیم، چشم انداز متفاوتی را شاهد خواهیم بود در این دوره، مکاتب اصلی، بر محور مجموعه‌ای از آموزه‌های سازگار که حقیقتاً می‌توان آنها را یک «نظام» نامید، بنیاد نهاده می‌شوند. در ناحیه «بصره» (در واقع، هر دو شخصی که در ذیل نامشان می‌آید، تقریباً تمام زندگی‌شان را در «عسکر مکرّم» خوزستان گذراندند) دو شخصیت متنفذ به نام‌های ابوعلی جبائی (م. ۳۰۳ق / ۹۳۳م) و پسرش ابوهاشم (م. ۳۲۱ق / ۹۳۳م) معروف به «شیخان» ظهور کردند، که نام‌هایشان در آثار نویسندگانی که مطالبی را از آنها نقل کرده‌اند، مکرراً به چشم می‌خورد. تا آنجا که می‌توان از مکتب «جبائی» سخن گفت، میان خیل بی‌شمار طرفداران این مکتب، آنهایی که قابل ذکرند عبارت‌اند از: ابوعلی بن خلّاد، شاگرد ابوهاشم، دو شاگرد او ابو عبدالله بصری (م. ۳۶۹ق / ۹۸۰م) و ابواسحاق بن عیّاش؛ قاضی عبدالجبار (م. ۴۱۵ق / ۱۰۲۵م)، شاگرد ابو عبدالله بصری، ابواسحاق بن عیّاش، دوست و دست پرورده صاحب بن عباد (خود صاحب شاگرد ابو عبدالله بصری بوده)؛ ابورشید نیشابوری، ابوالحسن بصری (م.

۴۲۶ق / ۱۰۴۴م) و ابو محمد بن متویه، که سه نفر اخیر شاگردان عبدالجبار بوده‌اند. مکتب بغداد، به سهم خود، عمدتاً توسط افرادی همچون ابوالحسین خیاط (م. ۳۰۰ق / ۹۱۳م) که ابن ابی الحدید او را «شیخ المتأخرین من البغدادیین» نامیده است؛^۱ ابوالقاسم بلخی (م. ۳۱۹ق / ۹۱۳م) شاگرد خیاط (که اگرچه او را بغدادی معرفی می‌کنند ولی بیشتر زندگی وی در خراسان بوده است)؛ ابوبکر بن اخشید (م. ۳۲۶ق / ۹۳۸م)؛ و علی بن عیسی رمانی (م. ۳۸۴ق / ۹۴۴م) نحوی و شاگرد ابوبکر بن اخشید، عرضه شد. اکنون تضاد و تقابل میان این دو مکتب خیلی بیشتر از دوره قلی سرنوشت‌ساز است. اثر مشهور ابورشید نیشابوری در موضوع جهان‌شناسی و انسان‌شناسی - که خوشبختانه باقی مانده است - از مسائلی (که مورد اختلاف بصری‌ها و بغدادی‌ها بوده) پرده بر می‌دارد.^۲ این کتاب به نظریاتی که از یک سو ابوعلی و (مخصوصاً ابوهاشم جبائی و از سویی دیگر ابوالقاسم بلخی تأیید کرده‌اند، توجه ویژه‌ای کرده است. به خصوص نظریه «احوال» ابوهاشم که بغدادی‌ها (مخصوصاً ابن اخشید) به شدت آن را مورد حمله قرار دادند. این نکته درست است که، حتی میان «بصری‌ها» هم این نظریه به اتفاق مورد قبول واقع نشد. حتی بعضی مانند محمد بن عامر صیمری (م. ۳۱۵ق / ۹۲۷م) و به خصوص ابوالحسین بصری با همه توان آن را رد کردند - اگرچه باید گفت که صیمری دست کم به همان اندازه که «بصری» است، «بغدادی» نیز هست - نتیجه اینکه، در میان همین «مکتب بصره» برخی از طرفداران ابوهاشم گروهی تشکیل دادند که به «بهشمیه» شهرت یافت. (هر چند [این گروه] تقریباً همه جبائینی است که بالا نامشان آمد).

به طور کلی، ورود سلجوقیان نشانگر پایان این دوره دوم و نتیجتاً پایان «دوره طلایی» مکتب معتزله است (البته بدون اینکه هیچ‌گونه رابطه علی و معلولی بین ورود سلجوقیان و افول اعتزال در کار باشد) با وجود این، معتزله از بین نرفتند و از یک سو، مکتب معتزله با همین اسم مدت زمانی طولانی ادامه حیات داد. حتی نباید برای توبه نامه تحمیلی ابن عقیل در بغداد، تحت فشار گروه‌های حنبلی، اهمیتی بیش از حد قائل شد. بسیاری از حنفی‌ها معتزلی بودند و چنانکه مشهور است، شاهان سلجوقی نسبت به «مذهب» حنفی نظر مساعدی داشتند. نتیجتاً در طول دو قرن اخیر خلافت عباسیان، شمار قابل

۱. شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۱۲۰.

۲. المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، ویراست م. زیاد و ر. السید، بیروت، ۱۹۷۹م.

توجهی از «قاضیان» بغداد و ری، معتزلی قلمداد می‌شدند.^۱ در میان اینان باید از ابویعقوب یوسف لمغانی (م. ۶۰۶ق / ۱۲۰۹م) نام برد که یکی از اساتید ابن ابی‌الحدید بوده است.^۲ آیین اعتزال در خوارزم، که آشکارا مورد حمایت امیران محلی بود، مکتب غالب سرتاسر این دوره به شمار می‌رفت^۳ به گونه‌ای که در خارج از این منطقه خوارزمی را مترادف با معتزلی می‌دانستند.^۴

خوارزم، زادگاه محمود زمخشری (م. ۵۳۸ق / ۱۱۴۴م) نویسنده تفسیر مشهور قرآن با نام «کشاف» بود، همچنین در همین خوارزم بود که فخرالدین رازی در دوران جوانی، چنان ادله استواری بر ضد معتزلیان محلی مطرح کرد که او را مجبور به ترک آن سرزمین کردند. ظاهراً در این زمان، طبق نظر فخر رازی گرایش «مکتب بغداد» از صحنه خارج شده بود.^۵ تنها بازماندگان آن، طرفدارانی از ابوهاشم و ابوالحسین بصری بودند. اما این اعتزال هم بعد از حمله مغول به کلی از بین رفت.

از سوئی دیگر، نظریات معتزلی خاص و ویژه این مکتب نیز، با این عنوان مشخص دیگر باقی نماند. دیگر گروه‌های مسلمان و حتی غیرمسلمان، این نظریات را اقتباس کرده و استمرار بخشیده‌اند؛ تا آنجا که می‌توان گفت این نظریات در حال حاضر هنوز موجودند. این گروه‌ها در درون عالم اسلام عبارت‌اند از: شیعیان، زیدیان و بعداً امامیان. تا اینجای نوشته و تا حدی در ضمن تعالیم قاسم بن ابراهیم رسی (م. ۲۴۶ق / ۸۶۰م) اشاره شد^۶ که حسن بن زید (م. ۲۷۰ق / ۸۸۴م) مؤسس امارت زیدی طبرستان (که برادر و جانشینش محمد، ابوالقاسم بلخی و ابومسلم اصفهانی، یکی از مفسران معتزلی قرآن را به عنوان منشی خود به کار گرفت)، و همین طور یحیی بن الحسین الهادی الی الحق (م. ۲۹۸ق / ۹۱۱م) مؤسس امارت زیدی یمن مکتب معتزله را به طور یکسانی قاطعانه پذیرفتند. در میان یمنیان، گرایش مکتب بغداد، رواج داشت در حالی که بین زیدیان حوزه خزر، آموزه جابایی پیروی می‌شد امام المؤید بالله (م. ۴۱۱ق / ۱۰۲۰م) شاگرد ابوعبدالله بصری و قاضی عبدالجبار بوده است. یکی از مدعیان جانشینی وی که

۱. رک: و. مادلونگ، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، لندن، ۱۹۸۵، ج ۲، ص ۱۳۵.۷.

۲. رک: شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۱۹۲. رک: مادلونگ، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی، ص ۱۱۵.۱۶.

۳. رک: باقوت، معجم الادب، ج ۶، ص ۱۵۵.

۴. اعتقادات فرق المسلمین، نوشته ع. س. النشار، قاهره، ۱۹۳۸، ص ۴۵.

۵. ظاهراً مؤلف به مدخل‌های پیشین دائرة المعارف که با این موضوع مرتبط‌اند، اشاره دارد. (م) کتاب شرح اصول خمس، تقریرات

درس قاضی عبدالجبار است که مانکدیم آن را به رشته تحریر در آورده است. (م)

با نام عجیب و غریب مانئکدیم (با مانئکدیم) ششدیو (م. ۴۲۵ ق / ۱۰۳۴ م) مشهور است نویسنده کتاب معروف «شرح اصول خمس» عبدالجبار است.^۱ نتیجه مطلوب این اوضاع خاص، محفوظ ماندن شماری از آثار معتزله بود. این آثار عمدتاً در یمن هستند، (حکومت زیدی فارس در آغاز قرن ۵۶ / ۱۲ م از بین رفت) در ضمن آثار بر جای مانده تمام یا بعضی از آثار عبدالجبار، ابورشید نیشابوری، ابن متویه و دیگران کشف شده است.

اما از ناحیه امامیه؛ مکتب معتزله اولین بار در پایان قرن ۳ / ۹ م با بنونویخت، یعنی ابوسهل نوبختی (م. ۳۱۱ ق / ۹۲۴ م) و برادرزاده اش حسن بن موسی (م. ۳۱۰ ق / ۹۲۳ م)، نویسنده کتاب «فرق الشیعه» ارتباط پیدا کرد. این ارتباط اولیه، عمر کوتاهی داشت؛ در مقابل، کلام ابن بابویه (م. ۳۸۱ ق / ۹۹۱ م) این نظریه را تأیید کرد که خدا خالق افعال انسان است و هر چیزی که پدید می آید (از جمله شر) به اراده اوست. اما نظریات معتزله دوباره، و این بار قاطعانه توسط شاگرد ابن بابویه، شیخ مفید (۴۱۳ ق / ۱۰۲۲ م) برتری یافت؛ وی نظریات «بغدادیان» را در کتاب «اوائل المقالات» خویش مفصلاً شرح داد و تأیید کرد.^۲ سپس، نوبت به شریف مرتضی (م. ۴۳۶ ق / ۱۰۴۵ م)، شاگرد عبدالجبار رسید که او نیز به نوبه خود، به خوبی از نظریات «بصریان» پشتیبانی کرد. تفسیرهای ابوجعفر طوسی (م. ۴۵۹ ق / ۱۰۶۷ م) و طبرسی (م. حدود ۵۴۸ ق / ۱۱۵۵ م) بر قرآن، (حتی پیش از «کشف» زمخشری)، آشکارا تفسیرهایی معتزلی هستند، ویژگی عمده و جالب آنها ارجاعات بی شمار، به تفاسیر جَبائِی و بلخی (که اکنون هر دو مفقود است) می باشد (علاوه بر این، همان ملاحظه نسبت به تفسیر قرآن متکلم زیدی، حاکم جَسَمی (م. ۴۹۴ ق / ۱۱۰۱ م)، نیز در کار است).

و بالاخره در خارج از حوزه اسلام، اندیشه معتزله تأثیر عمیقی بر جای نهاده است، همان گونه که در تحقیقات گ. وجده این تأثیر بر متکلمان یهودی که در کشورهای اسلامی زندگی می کردند، نشان داده شده است. ربّی ها (مانند سعدیا الفیومی، م. ۳۳۰ ق / ۹۴۲ م) و مخصوصاً کریتیان به ویژه یوسف البشیر (ثلث اول قرن پنجم هجری / یازدهم میلادی)، تمام بن مایه های کلام خود را به طور مستقیم از اثر عبدالجبار اقتباس کردند. علاوه بر این، اقتباس نظریات معتزله توسط کریتیان، همان اثر سودمند را داشت

۱. درباره تمام مطالب بالا رک:

W. madelung, Der. Imam al Gasim ibn Ibyahim und die Glaubenslehre der zaiditen, Berlin, 1965

۲. رک: م. حی. مکدرموت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، بیروت، ۱۹۷۸.

که در میان زیدیان یمن مشاهده شد، یعنی حفظ شمار زیادی (اگرچه در ابعاد نسبتاً کم اهمیت تری) از آثار معتزله، که البته در این مورد اغلب مطالب استنساخ شده، خصیصه‌های یهودی دارد. برای مثال، در انجمن فرکوئیچ کتابخانه عمومی ایالت لنینگراد، در میان دیگر کتاب‌ها قسمت‌های زیادی از مغنی و محیط عبدالجبار یافت می‌شود که هنوز چاپ نشده است.

پس از قرن‌ها سرکوب و یا به طور حساب شده معرفی نادرست مکتب معتزله در اسلام سنی، این مکتب از آغاز قرن چهاردهم / بیستم «دوباره کشف شده» است و از آن زمان تلاش قابل توجهی برای نوسازی آن، مخصوصاً در مصر، مشاهده می‌شود. نخستین بار، احمد امین در کتاب ضحی الاسلام خویش (۱۹۳۶)، فصلی را که حدوداً دوپست صفحه است به موضوع معتزله اختصاص داد و در آن‌جا نشان داد که معتزلیان بیش از همه متدینان دیگر، مدافع دلسوز اسلام بوده‌اند، وی کلام خود را با این بیان صریح تمام می‌کند: «در دیدگاه من، افول مکتب معتزله بزرگ‌ترین مصیبتی بود که مسلمانان به آن مبتلا شدند؛ آنان [با این کار] به خودشان ظلم کردند».

سپس، به طور ویژه، کتاب المعزله (چاپ قاهره، ۱۹۴۷م) اثر زهدی حسن جار الله دفاعی رسا از این مکتب است. وی از بین رفتن تاریخی معتزله را «عامل پیروزی تاریک‌اندیشی» و علت انحطاط اعراب می‌داند. از آنجا که این مکتب به تقدم عقل و اختیار قائل است، امروزه بسیاری از متفکران مسلمان، دیگر بار مکتب معتزله را (بعضاً به صورتی مبالغه‌آمیز) نمادی از آزادی عقلانی و تجدد می‌بینند.

نظریات: مراد از این عنوان در اینجا نظریاتی است که شاخصه معتزله به شمار می‌رود، یعنی نظریاتی که به سبب آنها، معتزله به معنای واقعی کلمه شناخته می‌شوند و رقبای آنها - مخصوصاً متکلمان سنی - به خاطر همین افکار با آنها در نزاع هستند. بنابراین در اینجا از جهان‌شناسی معتزله و مبتنی بودن آن بر اصل جزء لایتجزی (جز در مورد نطّام) و تمایز بین جوهر و عرض بحثی نخواهد شد؛ در نتیجه، این جهان‌شناسی که به احتمال قوی ابوهدیل آن را شرح داده است، آموزه مشترک همه متکلمان سنی و معتزلی شد. همچنین اشاره‌ای به نظریات معتزله راجع به امامت نخواهد شد، چرا که دیدگاه‌های آنان (در این موضوع تقریباً بدون استثنا) با دیدگاه‌های اهل سنت هماهنگ است. ابوهدیل در زمان خود، معتقد بود که می‌توان نظریات شاخص مکتب معتزله را در

قالب «اصولی پنجگانه» ارائه کرد. این اصول عبارت‌اند از: ۱. توحید خدا. ۲. عدل خدا. ۳. وعد و وعید. چنان‌که در آینده یادآوری خواهد شد، مراد از این اصل آن است که هر مسلمان مرتکب کبیره که بدون توبه بمیرد، به موجب اصل «وعید» در جهنم همیشه عذاب خواهد شد. ۴. نظریه «المنزلة بين المنزلتين» از سوی واصل بن عطاء پی ریزی شد، مطابق این اصل، مسلمان مرتکب کبیره، در این دنیا نمی‌تواند در زمرة «مؤمنان» یا «کافران» قرار گیرد، بلکه به دسته سومی به نام «فاسقان» ملحق می‌شود. ۵. و بالاخره [اصل پنجم] تکلیفی است قرآنی که بر طبق آیات ۱۰۴ و ۱۱۰ سورة آل عمران، آیه ۱۵۷ سورة اعراف، آیه ۷۱ سورة توبه، و غیره بر عهده هر مؤمنی نهاده شده است یعنی «فرمان دادن به نیکی‌ها و نهی کردن از بدی‌ها» (الامر بالمعروف والنهي عن المنکر)؛ به عبارت دیگر: مکلف باید در راستای مراعات شریعت و برخورد با بی‌اعتنائی نسبت به امور مذهبی، در شئون عمومی جامعه دخالت کند.

دو قرن پس از مرگ ابوهدیل، باز هم این اصول معتبر بودند؛ چراکه، شالوده بهترین «راهنمای» شناخته شده کلام معتزله در آن زمان را تشکیل دادند؛ یعنی کتاب شرح الاصول خمسة قاضی عبدالجبار که مانکدیم شش‌دیو نوشته بود اما ما نمی‌توانیم آن اصول را به طور مطلق بپذیریم. زیرا اولاً، در حالی که چهار اصل اول، معرّف یا در برگیرنده دیدگاه‌های خاص این مکتب است، اصل پنجم این‌گونه نیست؛ مخصوصاً با توجه به این واقعیت که در طی تاریخ معتزلیان، آنان تمایلی نسبت به عملی ساختن این اصل نشان نداده‌اند (شاید به جز همان آغاز ظهورشان) فعالیت سیاسی - مذهبی‌ای که این اصل متضمن آن است تا حد بسیار زیادی امتیاز ویژه خوارج و پس از آنان حنبلیان بود. علاوه بر این، ناهمخوانی آشکاری از یک سو میان اصول سوم و چهارم که به نکات اعتقادی خاص و نسبتاً فرعی اشاره دارند، (اهمیت نظریه «المنزلة بين المنزلتين» صرفاً این نکته بود به لحاظ تاریخی برای نخستین بار [این اصل] مطرح می‌شد.) و از سوی دیگر، اصل اول و دوم، وجود داشت که این دو اصل معرّف دو نظریه عمده معتزله است، آن‌گونه که عنوان رایج «اهل العدل و التوحید» حاکی از آن است و آنها خودشان نیز از صمیم قلب این عنوان را پذیرفتند. حتی بجاست بدانیم که اصل سوم (واقعیت وعد و وعید) در حقیقت از اصل دوم گرفته می‌شود، اصل عادل بودن خدا از یک سو دلالت دارد که او به کسانی که اطاعتش را بکنند، پاداش می‌دهد و آنانی را که از اطاعتش سرباز زنند، مجازات می‌کند و از سوی دیگر، و به طور هم زمان، دلالت دارد که خدا آنچه را وعده

انجام آن را داده است، جامه عمل می‌پوشاند و الا، او خود مرتکب دروغ خواهد شد، که فعلی قبیح است. علاوه بر این، (مطابق نظر مانکدیم)^۱، عبدالجبار در معنی به این امر توجه کرده که کل اصول اعتقادی، مبتنی بر دو اصل توحید و عدل است و به تبع وی، مانکدیم مدعی اثبات آن است که در واقع هر چیزی که از اصل اولی نتیجه گرفته نشود بالضرورة از دیگری به دست می‌آید.^۲ سرانجام - همان‌طوری که از مطالب بالا کاملاً روشن است - حتی همین اصطلاح «توحید» و «عدل» هم به طور کامل وافی به مقصود نیستند. تحت عنوان اول (که ممکن است به معنای کاملاً ساده‌ای تفسیر شود [یعنی] تأکید بر عقیده توحید محض در اسلام، به عنوان عقیده‌ای بر ضد نظریهٔ ثنویت یا اصل تثلیث مسیحیت) مفاهیمی مربوط به ذات خدا مطرح می‌شود - اینکه او قابل دیدن نیست و اینکه اصطلاحات تشبیهی که در قرآن به خدا نسبت داده شده، باید به معنای استعاری در نظر گرفته شوند و غیره - که در واقع بر عقیدهٔ تنزیه بیش از توحید الاهی تکیه دارد. همان‌گونه که «عدل» چنان‌که بیان خواهد شد، مفهومش آن است که خدا نه تنها به معنای واقعی کلمه «ظلم» نمی‌کند، بلکه در تمام امور، بالضرورة آنچه را که (از لحاظ اخلاقی) خوب است، انجام می‌دهد و از انجام هر فعلی که (از لحاظ اخلاقی) بد است، مبرا است. از این رو پژوهشی که در پی می‌آید، با سرفصل‌هایی برخلاف «پنج اصل» مطرح شده در بالا، مرتب شده است.

تعریف ایمان و سرنوشت مسلمانان مرتکب کبیره

ویژگی خاص این دیدگاه نیازی به تأکید ندارد، زیرا معتزله صرفاً به سبب تعریفی که به تبع واصل بن عطا، از مسلمان گنهکار (یعنی مرتکب گناه کبیره) ارائه می‌کنند، آشکارا از مکاتب دیگر متمایز می‌گردند. در دیدگاه آنان و نیز حنابله و دیگر «اصحاب حدیث»، ایمان صرفاً تبعیت از اعتقادات اسلام نیست، بلکه «اعمال» را نیز در بر می‌گیرد. آنها اغلب ایمان را به عنوان «کل افعال واجب (بنده نسبت به خدا)» تعریف می‌کنند. تنها اختلاف نظر بین آنان این است که آیا افعالی که تنها توصیه شده‌اند مستحبات، می‌توانند بخشی از ایمان باشند یا نه.^۳ از این رو مطابق نظر آنان، اگر سزاوار نباشد که مسلمان گناهکار را «کافر» بدانیم (زیرا این [تعبیر] را فقط دربارهٔ کسی می‌توان به کاربرد که

۲. همان، ص ۱۲۳.

۱. شرح اصول خمس، ص ۱۲۲.

۳. رک: مقالات، ص ۲۶۶-۹.

اعتقادات او با اعتقادات اسلامی در تضاد باشد، مثلاً کسی که خدا را «سومین از سه تا» می‌داند، همین طور «مؤمن» دانستن او نیز درست نیست. این دیدگاه نیز کاملاً با نظر جِبَّائِی مطابق است، زیرا بر طبق وحی، تعبیر «مؤمن» عنوانی ستایش‌آمیز است، و حال آنکه گناهکار، به سبب گناهش، صرفاً سزاوار سرزنش است.^۱ البته این بدان معنا نیست که، در جهان دیگر، مسلمان گناهکار دقیقاً مثل کافر مستحق ماندن ابدی در جهنم نیست (با این تفاوت که شدت مجازات وی در آنجا کمتر خواهد بود). به عنوان نتیجه این بحث گفته شده که اشعری، معتزله را مخانث الخوارج می‌دانسته است، زیرا آنها، مانند خوارج، مسلمان گناهکار را به جهنم ابدی روانه می‌کنند، اما این جسارت را ندارند که مانند خوارج او را صریحاً «کافر» بشمرند. (البته همان‌گونه که بیان شد باید توجه داشت که همه آنها این دیدگاه را نداشتند؛ حتی در طول «دوره دوم»، مرجئه معتزله هم قائل بودند که احتمال دارد مجازات مسلمان گناهکار، ابدی نباشد).

عقل‌گرایی معتزله

این کاملاً منطقی است که معتزله را «عقل‌گرا» بدانیم، اما لازم است که دقیقاً نشان بدهیم که از این عنوان چه باید فهمید و عقل‌گرایی آنها دارای چه خصوصیتی است. آنها به طور روشن و صریح عقل‌گرا نیستند، به این معنا که مدعی باشند با به کارگیری عقل محض و مستقل از هرگونه وحی، نظامی را تشکیل می‌دهند. چنان‌که احمد امین به درستی بر این موضوع تأکید کرده است، معتزله فیلسوف نیستند (ولو اینکه، در بسیاری جهات، گونه‌ای تفلسف در تأملات آنان مشهود است)، بلکه متکلم‌اند. معتزله، که عمیقاً درگیر مباحث اسلامی هستند، در فکر آنند که (دقیقاً همان‌گونه که مخالفانشان در همین فکرند) راست‌گویی حقیقی، و به عبارت دیگر، آنچه را که خود، به عنوان مسلمان، تفسیر صحیح قرآن می‌دانند، عرضه کنند.

اما معتزله، از این حیث که معتقدند انسان، تنها به کمک عقل خود می‌تواند در نبود وحی یا پیش از آن، به بعضی از مسائل، دست یابد، مسلماً، به معنای واقعی کلمه عقل‌گرا هستند. در مرحله اول آنها، تنها در قلمرو کلام، قائل هستند که ما از طریق استدلال می‌توانیم خدا را بشناسیم؛ علاوه بر این فقط از طریق همین اسلوب است که در این جهان می‌توانیم او را بشناسیم (و به همین دلیل است که مطابق نظر آنان، اولین تکلیفی که

مشخصاً بر عهدهٔ انسان نهاده شده است، استدلال کردن در راستای معرفت خداست). نه تنها عقل ما را بر اثبات وجود خدا توانا می‌کند، بلکه به لحاظ شأن خالقیت خدا (زیرا، این جهان آغازی دارد و هر چیزی که آغازی دارد، یعنی کسی آن رابه وجود آورده است) از ذات او نیز، آگاه می‌سازد، بدین معنا که خدا قادر است (زیرا هر فاعلی بالضروره قدرت دارد)، داناست (به سبب اینکه، فاعل «افعال متقن» است)، حی است (زیرا هر شخصی که قادر و دانا باشد، بالضروره حی است، شنوا و بینا است (زیرا هر موجود زندهٔ خالی از نقص، توانایی درک کردن دارد) و اینکه چنین خدایی جسم نیست؛ بی‌نیاز و عادل است، و فقط افعال حسن را می‌تواند انجام دهد یا اراده کند و... فقط یک بار نشان داده شده است - باز هم از طریق عقل - که [حضرت] محمد [صلی الله علیه و اله] یقیناً رسول خداست (زیرا رسول بودن وی با معجزات ثابت شده است) و اینکه می‌توان وحی قرآنی را به حساب آورد. در واقع این وحی فقط می‌تواند آنچه را که عقل اثبات کرده است، تأیید بکند و هیچ تعارضی بین این دو نمی‌تواند وجود داشته باشد. تعارضاتی که وجود دارد، صرفاً ظاهری است و تأویل مناسب نصوص دینی می‌تواند در این زمینه راهگشا باشد. این راه حل را می‌توان در مورد همهٔ تعابیر قرآنی که دلالت می‌کند بر اینکه خدا جسمی شبیه جسم ما دارد، در جهت معینی قرار دارد، می‌تواند از مکانی به مکان دیگر حرکت کند، یا اینکه می‌تواند دیده شود و بر هر چیزی که بر حسب ظاهر اصل عدالت الهی را به چالش می‌کشاند، جاری کرد. البته، اینگونه نیست که هر آنچه وحی به ما می‌آموزد، عقل ما قبلاً آن را کشف کرده باشد، چرا که مثلاً تنها با وحی الهی است که ما می‌دانیم خدا شریعتی را برای انسان‌ها وضع کرده است، یا اینکه او، آنها را دوباره زنده می‌کند، بعضی را پاداش خواهد داد و بعضی را مجازات خواهد کرد. ناگفته نماند همهٔ اموری که در بدو امر اثبات‌پذیر نیستند، خودشان باید با یک صورت منطقی، با ضروریات عقل، مخصوصاً در جایی که اصل «عدل» مطرح می‌شود، مطابقت داشته باشند.

اما حقیقت آن است که، معتزله در اینجا با مکاتب کلامی رقیب تفاوتی اساسی ندارند. اساساً، همگی با یک اسلوب پیش می‌روند و در واقع با این تحلیل، کل «کلام» (یعنی کلام متکلمان) را باید «عقل‌گرا» نامید. معتزله صرفاً الگو شدند و راه را باز کردند (اینکه کلام به عنوان یک علم، واقعاً به دست آنها پدید آمده باشد، آن‌گونه که خود

مدعی‌اند، موضوعی است که باید درباره آن بحث کرد). متکلمان سنی نیز معتقد بودند که وجود خدا برای ما از طریق استدلال شناخته می‌شود نه از هیچ طریق دیگری. بدین ترتیب متکلمان اشعری و ماتریدی استدلال مشهوری را که گفته می‌شود اولین بار ابوهدیل آن را مطرح کرده است^۱ مورد استفاده قرار دادند. این استدلال، وجود خدا را از طریق اصل «حدوث جواهر» اثبات می‌کند و خود این اصل از طریق حدوث اعراض اثبات می‌شود. متکلمان سنی، دقیقاً مانند معتزله، این دغدغه را دارند که قرآن را مطابق اسلوب خودشان تفسیر کنند تا با دیدگاه‌های اعتقادی‌شان مطابقت داشته باشد. مطمئناً ممکن است تصور شود که در برخی موارد، معتزله بیشتر [از اهل سنت] نسبت به نص قرآن (برای مثال، در تفسیر «هدی» و «اضلال») سرسختی به خرج داده‌اند اما این صرفاً به دلیل آن است که معنای تحت‌اللفظی آیات قرآن، عموماً مؤید نظریات اهل سنت است. چیز دیگری که ممکن است به حق عنصری از «عقل‌گرایی» به حساب آید، نوعی نظام اساسی است که معتزله برای تبیین جهان و انسان ترسیم می‌کنند. این نظام اساساً برگرفته از قرآن نیست، بلکه اولاً به بخش‌هایی از فلسفه یونان، و بعداً و به صورت قابل ملاحظه‌تری، به تأملات خودشان بر می‌گردد. نظیر آنچه که در تصور اجسام به عنوان توده‌هایی از اتم، تمایز میان جوهر و عرض و تبیین تمام پدیده‌هایی که به جهان مادی تعلق دارند، از طریق التصاق اعراض در اتم‌هایی که اجسام از آنها ساخته می‌شوند، شاهد هستیم. سپس، در این متن که حقیقتاً نوعی طرح «فلسفی» است، به عنوان نمونه در صدد ارائه تعریفی برای مکان و حرکت بودند؛ در پی اثبات علت سکون زمین و طبیعت آتش برآمدن، یا دنبال کردن اینکه چیزی به عنوان خلأ در عالم وجود دارد یا نه؛ جستجوی شناخت کیفیت ادراک سمعی و بصری؛ ملاحظه اینکه چگونه «انسان» را تعریف کنند؛ مراد از «روح» و «نفس» چیست؛ اشکال مختلف اراده کدام‌اند؛ اینکه آیا میل و امید نیز از اقسام اراده هستند یا نه و غیره. بدون تردید اینجاست که آثار معتزله خود را به جالب‌ترین و بدیع‌ترین وجه، به گرایش‌های معاصر نشان می‌دهد. اما در این مورد نیز، چنین ویژگی‌هایی، خصیصه این مکتب نیست؛ متکلمان سنی، چنان‌که قبلاً اشاره شد، آنها را به صورت کامل برای اهداف خودشان به کار گرفتند. به علاوه اینکه این ویژگی‌ها را می‌توان خصیصه کلی علم «کلام» تلقی کرد. احتمالاً این قبیل موضوعات

موقعیت مهم‌تری به معتزله می‌دهد. به نظر می‌رسد در تمام آثار کلامی سنی، به ندرت بتوان اثری مثل «تذکرة فی احکام الجواهر و الاعراض» از ابن متویه (با چاپ ناقص و جداً معیوب^۱) پیدا کرد که منحصرأً به موضوع «قواعد جواهر و اعراض» پرداخته باشد. اما برای مثال، مروی بر آنچه که از کتاب «شامل» جوینی باقی مانده است، کافی است تا ما را نسبت به علاقه‌ای که او به این موضوعات نشان داده، متوجه کند.

اختلاف میان معتزله و اهل سنت در این موضوع و نیز موضوع پیشین، اختلاف بین دو کُل همگون تلقی نمی‌شود، بلکه همانند اختلاف بین کسانی است که روش‌ها، موضوعات و واژگان «علم الکلام» را می‌پذیرند و بین آنهایی که آن را رد می‌کنند؛ نظیر حنابله در وهله نخست (که البته در مورد قاضی ابویعلی بن فزّاء، عنوان «متکلم» تمام عیار آن چنان‌که بر جوینی اطلاق می‌شود صادق نیست) یا کسانی که در قلب مکتب اشعری (برای مثال، ابوبکر بیهقی) بر وفاداری به فکر «اصحاب حدیث» تأکید دارند.

عقل‌گرایی خاصّ معتزله، در قلمرو اخلاق است. در دیدگاه آنان چنان‌که گفته آمد، انسان تنها از طریق عقل خویش، قادر به شناخت خیر یا شر اخلاقی است. آنها می‌گویند، انسان به طور فطری، ظلم، دروغ و کفران نعمت را بد می‌داند و از سوی دیگر ادای دین، دفع ضرر از خود یا سپاس‌گزاری کردن از ولی نعمت را (که به موجب آن همه مکلف به پرستش خدا هستند، پرستشی که تجسم عالی‌ترین شکل سپاس‌گزاری باشد چرا که او والاترین منعم است) واجب می‌داند. در این مورد نیز، وحی صرفاً می‌تواند تأیید همان چیزی باشد که عقل به ما می‌گوید. البته، عقل در آگاه ساختن ما نسبت به هر چیزی که شرّ است و هر چیزی که لازم است، کافی نیست؛ به عنوان مثال تنها شریعت و حیانی می‌تواند به ما خبر دهد که نماز خواندن در پنج نوبت در هر روز، آن هم به شکل خاص، واجب است؛ یا اینکه در روزهای ماه رمضان خوردن و آشامیدن حرام است. حتی می‌توان تصور کرد در اینجا بین وحی و عقل تعارضی وجود دارد، چرا که به طور طبیعی عقل ما می‌تواند تکرار آئین نماز را در هر روز شرّ بداند (زیرا طاقت فرساست و بنابراین ضرر دارد) و بر عکس، خوردن و آشامیدن را در زمانی که شخص گرسنه یا تشنه است، لازم بداند (زیرا ضرر را برطرف می‌کند)؛ اما در واقع این‌گونه نیست، چرا که عقل به راحتی می‌تواند تحمل ضرر ناچیز را به قصد پرهیز از ضرر بزرگ، یعنی کیفی که

خداوند به گناهکاران وعده داده، معقول بداند. با این بیان، حتی رهنمودهای شریعت، پایه‌ای عقلانی دارند؛ اگر عقل ما خودش بتواند تشخیص بدهد که فعل یا ترک بعضی از افعال، موجب عذاب ابدی در جهنم خواهد شد، ضرورتاً در می‌یابد که عمل مورد بحث قبیح یا حرام است.^۱ معتزله تنها در این مورد به صورت بسیار صریح با متکلمان اشعری مخالفت کردند. در دیدگاه اشعری، یگانه بنیان خیر و شر در هر موردی، شریعت و حیانی است. آنچه را که خدا امر کند، واجب و آنچه را که جایز بداند، حَسَن و آنچه را که ممنوع سازد، قبیح است. دروغ که شرّ اخلاقی است - زیرا خدا چنین فرموده است - اگر خدا آن را حَسَن معرفی کرده بود، خیر بود.^۲ لکن، این دیدگاه همه اهل سنت نیست؛ در این مورد، دیدگاه ماتریدی و بسیاری از طرفدارانش، به دیدگاه معتزله نزدیک است.^۳ کتاب‌شناسی: در طی سی سال گذشته، با دسترسی به منابع جدید، مطالعات مربوط به معتزله به نحو چشمگیری پیشرفت داشته است و پیدایش آثار فراوانی را - که آوردن نام آنها به صورت مفصل، در اینجا ممکن نیست - موجب شده است. نام تعدادی از مآخذ مهم قبلاً در لابه‌لای مقاله آورده شد. با وجود این، مطالعه همه جانبه‌ای که در بردارنده یافته‌های علمی جدیدی درباره تاریخ و آموزه‌های معتزله باشد، وجود ندارد به جز مقاله پر محتوای فان. اس. در دائرة المعارف دین.^۴ اما آثار زهدی جار الله به نام المعتزله^۵ و اثر ای ان ندر^۶ قدیمی هستند و اعتباری ندارند. کتب فان. اس که عبارت‌اند از: «Une lecture a rebours de l'histoire du mu'tazilisme»^۷، «Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra»^۸.

فقط به «دوره نخست معتزله» (تا زمان ابن راوندی) مربوط است و به صورت سرفصل‌های ساده‌ای است از آنچه که نویسندگان در پی بسط آن بوده است و سرانجام تصحیح شده آنها را در کتاب [دیگر] خود به نام «Geschichte der Fruhen islamischen Theologie» آورده است.

مهم‌ترین منابع مربوط به تاریخ معتزله، کتب «طبقات»ی است که منحصرأ در مورد

1. CF. Gimaret-Monnot, 270-1.

۲. نگاه کنید. الجمع، ص ۱۷۱.

۳. ماتریدی، الشوحه، تحقیق خلیف، بیروت، لیس، قاهره، ۱۳۸۳ق. / ۱۹۶۳م، ص ۲۰۷.

۴. نیویورک، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۹-۲۲۰.

۵. المعتزله، قاهره، ۱۹۲۷م.

6. Le systeme Philosophique des mutazilisme, Beirut 1956.

۷. پاریس، ۱۹۸۴م.

۸. برلین - نیویورک، ۱۹۹۱م.

این مکتب نوشته شده است. کتاب «طبقات المعتزله» که از «المنیة والأمل» امام احمد بن یحیی بن مرتضی زیدی (متوفای ۸۴۰هـ/۴۳۷م) اقتباس شده و توسط S. Diwald-Wilzer منتشر شده است،^۱ بازنویسی شده (و در بعضی قسمت‌ها خلاصه شده) مطالبی است که در کتاب «شرح العیون» حاکم جشمی مطرح گردیده؛ البته خود این مطالب نیز برگرفته از اثری از عبدالجبار با عنوان «فضل الاعتزال و طبقات المعتزله» است. کتابی از ف. سید، تحت همین عنوان، در تونس (سال ۱۳۹۳/۱۹۷۴) (البته پس از مرگ وی) منتشر شد که مشتمل است بر: ۱. بخش معتزله کتاب «مقالات الاسلامیین» ابوالقاسم بلخی ۲. تمام متن کتاب عبدالجبار (با ده طبقه اول) ۳. خلاصه «شرح العیون» جشمی که با دوره بعدی (با طبقات ۱۱ و ۱۲) سر و کار دارد.

بخش بسیار پر ارزش «فهرست» ابن ندیم درباره معتزله که تقریباً به طور کامل در چاپ فلوگل^۲ مفقود است؛ قاعدتاً می‌باید در نسخه جدیدی که رضا تجدد منتشر کرده است (تهران، ۱۹۷۱م.) وجود داشته باشد.

در باب مطالعه آموزه‌های معتزلی، منبع اساسی (برای «دوره اول») «مقالات الاسلامیین» اشعری است.^۳ بخش «مقالات» بلخی، که قبلاً ذکر شد، در این جهت فوق‌العاده خلاصه است. اطلاعات موجود در کتاب «الملل و النحل» شهرستانی نیز، با حواشی نقادانه و چشمگیر دی. گیمارت^۴ و جی. مونوت مواجه شده است.^۵

در باب نظریات جبائی، در دسترس‌ترین منبع، تلخیصی است که پیش‌تر یاد شد؛ یعنی مجموعه‌ای از یادداشت‌های درسی (تعلیقات) امام مانکدیم شش‌دیو زیدی بر «شرح اصول خمس قاضی عبدالجبار» (که مقاله حاضر با علامت اختصاری «شرح» به آن ارجاع می‌دهد)؛ ع. ک. عثمان این اثر را با همان عنوان «شرح اصول خمس» در قاهره در سال ۱۹۶۵م. منتشر کرد و از روی اشتباه آن را به خود عبدالجبار نسبت داد (درباره این نسبت غلط، نگاه کنید به: Gimaret, in *Annales Islamologiques*, XV [1979]) تمام مجموعه عظیم کلامی عبدالجبار، با نام «المغنی فی ابواب التوحید و العدل»، محفوظ

۱. بیروت، ویسبادن، ۱۹۶۱م.

2. Flugel

۳. چاپ دوم، ریش، ویسبادن، ۱۹۶۳م.

4. D. Gimaret.

۵. با عنوان؛

نمانده است؛ فقط چهارده جلد از بیست جلد آن در چاپ قاهره (۶۵-۱۹۶۰) به چشم می‌خورد. «المجموعة فی المحيط بالثکلیف» از ابن‌متویه را می‌توان جانشینی برای بخش‌های مفقود آن به شمار آورد، این کتاب بازنوشته کتاب «محیط» عبدالجبار است.^۱ در میان آنچه در رابطه با عبدالجبار یا به طور کلی مکتب جبائی نگاشته شده، سه اثر به طور خاص قابل توجه است: عقل‌گرایی اسلامی، اصول اخلاقی عبدالجبار؛^۲ کلام مخلوق خدا، مطالعه‌ای درباره کلام نظری متکلم معتزلی قاضی القضاة ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی؛^۳ موجودات و صفات آنها، تعالیم مکتب معتزلی بصره در دوره کلاسیک.^۴

در پایان به این نکته باید توجه کرد که، در نتیجه پیشرفت مطالعات از [زمان] آغاز به کار ویرایش جدید «دائرة المعارف اسلام»، بعضی از مقالات انتشار یافته در جلدهای آغازین، آخرین اطلاعات را به دست نمی‌دهد، بنابراین به نویسندگانی که در این موضوع، تحقیق می‌کنند، توصیه می‌شود که به مجموعه جدیدتر «دائرة المعارف ایرانیکا» (لندن، ۱۹۸۵ م.) نیز مراجعه کنند. این توصیه به طور خاص در مورد «عبدالجبار» و «ابوالقاسم بلخی» مصداق دارد.

۱. دو جلد در بیروت در سال ۱۹۶۵ و ۱۹۸۱ م چاپ شده است.

۳. J.R.T.M Fetters، لندن، ۱۹۶۷ م.

۲. G. F. Hourani آکسفورد، ۱۹۷۱ م.

۴. R.M. Frank، آلبانی، ۱۹۷۸ م.