

رسالة

جریان‌شناسی تفسیر معتزلی

حجت‌الاسلام دکتر محمد اسعدی
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
زمستان ۱۳۹۶

اسعدی، محمد، ۱۳۵۰ -
جریان‌شناسی تفسیر معتزلی / محمد اسعدی. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۶.
دوازده، ۱۵۳ ص. - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۴۳۵: قرآن‌پژوهی؛ ۴۱)
بها: ۹۰۰۰۰ ریال
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه، ص. [۱۳۵] - ۱۴۳؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. معتزله، ۲. Motazilites. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ب. عنوان.
BP۲۳۷/۲/الف/۴۱۳۹۷ ج۴۵
۲۹۷/۵۲۲
ISBN: 978-600-298-208-7
۵۱۲۰۳۹۴
شماره کتابشناسی ملی



جریان‌شناسی تفسیر معتزلی

مؤلف: دکتر محمد اسعدی

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

صفحه‌آرایی: اعتصام

چاپ اول: زمستان ۱۳۹۶

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم-سبحان

قیمت: ۹۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۱۱۰۰ (انتشارات ۳۲۱۱۱۳۰۰)

نمابر: ۰۲۵-۳۲۸۰۳۰۹۰، ص.پ. ۳۱۵۱-۳۷۱۸۵

تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، کوی اُسکو، پلاک ۴، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰

www.rihu.ac.ir

info@rihu.ac.ir

www.ketab.ir/rihu فروش اینترنتی



جمهوری اسلامی ایران
شورای عالی علوم، تحقیقات و فناوری

این کتاب در ذیل طرح کلان ملی تدوین و بررسی جریان های تفسیری قرآن کریم در سیزدهمین جلسه شورای عالی
علوم، تحقیقات و فناوری، مورخ ۱۳۹۲/۴/۲۴ به تصویب رسیده است.

سخن نخست

در جهان امروز، پیشرفت و توسعه بر مبنای علم و فناوری استوار شده و پژوهش از مهم‌ترین پیشران‌های توسعه در حوزه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به حساب می‌آید و توفیق پایدار در این زمینه‌ها در صورتی محقق می‌شود که در برنامه‌ریزی‌های هدفمند و کلان، توجه مناسبی به امر پژوهش و توسعه بر مبنای علم و فناوری صورت پذیرد.

در این میان اما حوزه علوم انسانی به دلیل نقش کلیدی و تأثیرگذار آن در زیرساخت‌های فکری فرهنگی جامعه اهمیتی درخور دارد؛ این اهمیت در نظام متکی بر اندیشه اسلامی به دلیل غنا و عمق آموزه‌های دینی نسبت به نیازهای گوناگون انسانی مضاعف به نظر می‌رسد.

از سوی دیگر قرآن کریم به مثابه کتاب هدایت الهی انسان و جامعه و منبع نخست معرفت دینی، همواره برای اندیشمندان دین‌باور و جستجوگر گنج‌نامه‌ای سرشار بوده و جریان‌های گونه‌گون تفسیری در جغرافیای عالم اسلام، هر یک از منظری به دنبال کشف و ارائه ابعاد هدایتی آن بوده‌اند. مجموعه این تجربه‌های تفسیری به‌رغم اختلافات، امروزه به مثابه رنگین‌کمانی ارزشمند از شیوه‌های فهم و شناخت ابعاد هدایت قرآنی رخ می‌نماید. شکی نیست که در پاسخ به نیازها و پرسش‌های عصری و به دلیل ماهیت فزاینده معرفت و هدایت قرآنی، می‌توان و باید مستند به منطق اجتهادی و قابل دفاع تفسیر، تجربه‌های گذشته را بازخوانی کرد. طبعاً تفسیر ضابطه‌مند قرآن کریم نرم‌افزاری ارزنده برای تولید علوم انسانی اسلامی خواهد بود.

در این راستا شورای عالی علوم، تحقیقات و فناوری پروژه های علمی خاصی را مورد حمایت قرار داده است که طرح کلان نقد و بررسی جریان های تفسیری با اجرای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه از آن جمله بوده است. محصول این طرح اکنون پس از سال ها پژوهش از سوی جمعی از محققان قرآن پژوه به جامعه علمی تقدیم می شود که در اینجا از عموم دست اندرکاران تولید آن در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دیگر استادان ارجمند که در تألیف و ارزیابی آن نقش داشته اند، قدردانی می شود.

دبیر کل شورای عالی علوم، تحقیقات و فناوری

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی رحمته‌الله بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

این اثر به عنوان منبع درسی در زمینه مکاتب و جریان‌های تفسیری برای دانشجویان رشته علوم قرآن و تفسیر در مقاطع تحصیلات تکمیلی فراهم شده است که البته دیگر علاقه‌مندان به این زمینه تحقیقی نیز می‌توانند از آن بهره‌مند شوند.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می‌داند از تلاش‌های مؤلف محترم اثر، جناب حجت‌الاسلام دکتر محمد اسعدی و نیز از ارزیابان محترم جناب حجت‌الاسلام والمسلمین سیدمحمدعلی ایازی و جناب حجت‌الاسلام والمسلمین محمدعلی مهدوی راد سپاسگزاری کند.

همچنین از نقش حمایتی شورای عالی عتف به‌ویژه سروران معزز کمیسیون علوم انسانی، معارف اسلامی و هنر از این پروژه در قالب طرح کلان ملی نقد و بررسی جریان‌های تفسیری و نیز پیگیری‌های مجدّانه مدیران محترم گروه قرآن‌پژوهی در طول سال‌های اخیر، حضرات آقایان دکتر محمدباقر سعیدی روشن، دکتر محمد اسعدی و دکتر سید محمود طیب حسینی قدردانی می‌شود.

فهرست مطالب

مقدمه.....	۱
------------	---

فصل اول: مفاهیم و کلیات

۱-۱. مفهوم جریان تفسیری.....	۵
۱-۲. جریان کلامی معتزله.....	۶
۱-۲-۱. سیر تاریخی جریان کلامی معتزله.....	۸
۱-۲-۲. ریشه‌ها و پیشینه‌های جریان معتزله.....	۱۲
۱-۲-۳. اصول فکری کلامی جریان معتزله.....	۱۸
۱-۳. تفکر عقلی کلامی در اسلام.....	۲۳
۱-۳-۱. شواهد قرآنی.....	۲۶
۱-۳-۲. شواهد روایی.....	۳۰
۱-۴. نقش و جایگاه عقل در تفسیر.....	۳۳
جمع‌بندی فصل اول.....	۳۴

فصل دوم: بررسی‌های توصیفی

۱-۲. شاخه تفسیری جریان و مؤلفه‌های کلی آن.....	۳۷
۱-۲-۱. تاریخچه آثار تفسیری.....	۳۸
۱-۲-۲. اصول تفسیری معتزله.....	۴۳
الف) تقدّم عقل بر شرع.....	۴۴
ب) فهم‌پذیری عام قرآن.....	۴۷
ج) اصل تأویل عقلی در تفسیر متشابهات.....	۴۹
د) اصول زبانی ادبی در خدمت تأویل عقلی.....	۵۱
ه) روایت‌گروی مشروط به عقل.....	۵۴
۱-۲-۲. نگاهی به جریان نومعتزله در حوزه تفسیر.....	۵۷

جمع بندی فصل دوم.....	۶۲
-----------------------	----

فصل سوم: بررسی های انتقادی

درآمد.....	۶۳
۱-۳. نقد و بررسی های مبنایی.....	۶۵
۱-۱-۳. عقل گرایی افراطی در مبانی معرفت شناختی تفسیر.....	۶۵
۱-۲-۳. نفی زبان باطنی قرآن.....	۷۳
۱-۳-۳. نفی حقیقت گروی در زبان تمثیلی قرآن.....	۸۰
نمونه هایی از تفسیر معتزله.....	۸۴
الف) آیه عرض امانت.....	۸۴
ب) آیه اخذ میثاق.....	۸۵
ج) آیه گفتگوی خدا با آسمان و زمین.....	۸۵
۱-۴-۳. باور به تأثر زبان قرآن از فرهنگ جاهلی.....	۹۱
۱-۵-۳. ناکارآمد دانستن ادله شرعی (قرآنی و روایی) در علم به معارف دینی.....	۹۲
۱-۶-۳. غفلت از نقش روایات در تبیین، تخصیص و تقیید ظواهر قرآنی.....	۹۳
۲-۲. نقد و بررسی های روشی.....	۹۸
۱-۲-۳. روش تکلف آمیز در تفسیر آیات با اصالت دادن به عقاید کلامی.....	۹۸
بررسی و نقد.....	۱۰۰
۲-۲-۳. رفتار گزینشی با ادله قرآنی و نگاه جامع نداشتن.....	۱۰۷
۳-۳. نقد و بررسی های غائی.....	۱۱۰
۱-۳-۳. نگرش تک بُعدی و ناقص به معارف دینی قرآنی.....	۱۱۴
۲-۳-۳. دامن زدن به نظام جبرگرایانه در حوزه فعل الهی.....	۱۱۶
۳-۳-۳. رعایت نکردن ادب دینی قرآنی در تحلیل برخی اوصاف خدا و پیامبران.....	۱۱۷
۴-۳-۳. زمینه سازی رویکردهای افراطی متأخر در نگرش عقلی تأویلی به قرآن.....	۱۲۱
جمع بندی فصل سوم.....	۱۳۱
نتایج.....	۱۳۲

منابع و مآخذ.....	۱۳۵
-------------------	-----

نمایه ها

نمایه آیات.....	۱۴۵
نمایه روایات.....	۱۴۹
نمایه اشخاص.....	۱۵۱
نمایه اصطلاحات.....	۱۵۳

مقدمه

در تاریخ پرفراز و فرود تفسیر قرآن، بی شک جریان کلامی معتزله حضوری پررنگ داشته و آثار پیدا و پنهان فراوانی به ویژه در رویکرد عقلانی به فهم قرآن و مسائل دینی بر جای نهاده است. هرچند از منظر تاریخی، معتزله به مثابه جریانی کلامی و تفسیری در مکتب خلافت، از قرن‌ها پیش رو به افول گذاشته، اما واقعیت آن است که در قرن‌های اخیر، بن‌مایه‌های تفکر اعتزالی در صورت‌های نوین، جمع درخور توجهی از اندیشمندان حوزه کلام جدید و تفسیر قرآن را تحت تأثیر قرار داده و امروزه، اصطلاح «نومعتزله» در فضای فکری برخی اندیشمندان شیعی و سنی شناخته شده است.

در جریان معتزله از آنجا که مسئله اصلی مسئله‌ای کلامی و در حوزه عقاید دینی و مذهبی است، طبعاً تفسیر اصحاب این جریان نیز در شمار گرایش‌های تفسیری قرار می‌گیرد؛ چه آنکه بزرگان این جریان پیش از آنکه مفسر باشند متکلم‌اند. با وجود این، رویکرد خاص و ضابطه‌مند آنان بر پایه معیارهای عقلی و آثاری که این رویکرد در نوع نگرش ایشان به مبانی و قواعد تفسیر داشته است، تفسیر معتزلی را از حد یک «گرایش تفسیری» فراتر برده و «روشی تفسیری» را با مؤلفه‌هایی متمایز و مستقل سامان داده است. در این اثر بر آنیم تا با واکاوی این جریان در حوزه تفسیر قرآن، صحنه‌ای دیگر از تلاش‌های ارزشمند قرآنی عالمان اسلامی را بررسی کنیم.

به نظر می‌رسد جریان تفسیری معتزله، همچون جریان کلامی آن – به‌رغم داشتن ویژگی‌ها و نکات مثبت در روش تفسیر به‌ویژه در فضای اشعری و سلفی تفسیر اهل سنت، با تکیه بر برخی مؤلفه‌های عقلانی در تحلیل مفاهیم متعالی قرآن – قابل بازنگری و نقد است. در این میان، رویکردی که می‌تواند محور و پایه استواری برای حرکت پویای تفسیر قرآن و قوام معرفت دینی

باشد، به لحاظ روشی، همان روش تفسیر اجتهادی و تنظیم و مهندسی مناسب مؤلفه‌ها و منابع تفسیر در خدمت معرفت دینی است. نوشتار حاضر بر این پایه و از منظر تفسیر اجتهادی و متکی به اندیشه‌های اصیل مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) به بررسی و نقد جریان معتزله در تفسیر می‌پردازد و در ضمن آن، به نوع و ظرفیت حضور این جریان، در جریان‌های فکری و اجتماعی توجه کند. موضوع حاضر بی‌شک موضوعی تازه و بی‌سابقه نیست و محققان دیگر نیز کم‌وبیش با نام‌های گوناگون بدان پرداخته‌اند که این اثر نیز به نوعی وامدار آنهاست. فارغ از آثاری که با نگاهی کلامی به نقد و بررسی معتزله و منابع تفسیر اعتزالی پرداخته‌اند،^۱ برخی آثار قابل ذکر در نقد و بررسی این جریان تفسیری و آرای آنها که با موضوع کتاب حاضر ارتباط می‌یابند، از این قرارند:

مذاهب التفسیر الاسلامی، اثر گلدزیهر، ترجمه عبدالحلیم نجار، بخش دوم؛ التفسیر والمفسرون، اثر محمدحسین ذهبی، ج ۱؛ التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب، اثر محمد هادی معرفت، ج ۲؛ اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، اثر فهد رومی؛ أسباب الخطأ فی التفسیر، اثر محمود محمد یعقوب طاهر؛ قانون تفسیر، اثر کمالی دزفولی؛ الاتجاه العقلي فی التفسیر دراسة فی قضیة المجاز فی القرآن عندالمعتزلة، اثر نصر حامد ابوزید؛ آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، جلد ۲، اثر جمعی از محققان.^۲

این آثار هر یک به نوعی، بخشی از پروژه مطالعه و بررسی تفسیر معتزله را پوشش داده و از منظر خاص مؤلفان شایسته توجه‌اند. با وجود این، به نظر می‌رسد نکاتی می‌تواند مایه تمایز اثر حاضر از دیگر آثار مشابه تلقی شود:

نکته اول، آنکه در این اثر سعی نویسنده بر آن است که به تفسیر معتزله به‌عنوان جریان‌ی فکری تفسیری در تاریخ اندیشه دینی و تفسیری بنگرد و به بسترها و زمینه‌های آن و نقش و نسبتش با دیگر جریان‌های تفسیری توجه کند؛

۱. از جمله ر. ک: بو عمران، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه اسماعیل سعادت؛ سعید شنوقه، التأویل فی التفسیر بین المعتزله و السنه؛ صبحی، احمد محمود، فی علم الکلام؛ محمود کامل احمد، مفهوم العدل فی تفسیر المعتزلة.

۲. به این آثار می‌توان فهرستی از مقالات و پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها را نیز افزود؛ از جمله آثار در دسترس نویسنده: مقاله مبانی و روش‌های تفسیر معتزله، اثر عباس همایی و حسین رجب‌زاده در مجله پژوهش دینی؛ رساله دکتری مبانی و روش تفسیر معتزله، اثر غلام‌محمد محمدی خرم‌آبادی، به راهنمایی محمد واعظ‌زاده خراسانی در دانشگاه قم، مرکز تربیت مدرس به سال ۱۳۸۵ ش.

نکته دوم، آنکه در این اثر با دورویکرد جریان‌شناختی و آسیب‌شناختی، با تکیه بر مبانی عقلانی مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) به کلیت جریان کلامی معتزله و رویکرد تفسیری آن در کنار دیگر جریان‌های کلامی اهل سنت، به دیده تکریم نگریسته شده و برخلاف برخی آثار مشابه، به‌ویژه از سوی سلفیان، در کنار نگاه سلبی و انتقادی، نگاهی ایجابی به کلیت رویکرد عقلی در این جریان دنبال می‌شود؛

نکته سوم، تمایز این اثر از دیگر آثار مشابه، ساختار ویژه آن در تفکیک بررسی‌های توصیفی از بررسی‌های انتقادی از یک‌سو و تفکیک نقد و بررسی‌ها در سه محور مبنایی، روشی و غائی از سوی دیگر است که در جریان‌شناسی ساختاری قابل دفاع دیده می‌شود.

پیشتر تجربه تدوین کتاب آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، در دو جلد در گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه با همکاری عالمانه جمعی از قرآن‌پژوهان حوزه و دانشگاه، با استقبال نسبی فرهیختگان جامعه علمی قرآنی مواجه شد و در دوره‌های مختلف تحصیلات تکمیلی، در جایگاه منبع اصلی آموزشی نشست و محور نشست‌های علمی متعددی قرار گرفت؛ با این حال، به دلیل اهمیت موضوع و ضرورت توسعه قلمرو بحث و اصلاح و تکمیل پژوهش، با نظر مساعد شورای علمی گروه قرآن‌پژوهی و حمایت شورای عالی عتف در قالب طرح‌های کلان ملی، طرح تدوین آثاری با محوریت نقد و بررسی هریک از جریان‌های تفسیری به صورت تک‌نگاشت در دستور کار قرار گرفت که کتاب پیش رو در همین راستا، جریان تفسیر معتزلی را به بررسی و نقد می‌گذارد.

ویژگی‌های طرح حاضر نسبت به طرح گذشته بدین قرار است:

۱. اختصاص فصل مستقلی به مباحث کلیات و مفاهیم؛
 ۲. بازنگری مباحث گذشته و اصلاح و تکمیل آنها در ساختاری جدید؛
 ۳. تقویت نگاه ایجابی و مثبت به جریان تفسیری و آثار و اندیشه‌های آن در کنار نقد، برای معرفی مدل مطلوب از روش تفسیری سازگار با دغدغه‌های اصلی این جریان؛
 ۴. بررسی رابطه جریان معتزلی با شاخه نومعتزلی در قلمرو تفسیر.
- ساختار اصلی این نوشتار از سه فصل تشکیل یافته است: فصل نخست، با عنوان مفاهیم و کلیات، به شرح مفاهیم اصلی کتاب و مباحث کلی و نظری مربوط به این پژوهش می‌پردازد. فصل دوم، با عنوان بررسی‌های توصیفی، به شناخت جریان و پیشینه‌ها و گونه‌های آن و ربط و نسبت آنها با یکدیگر اختصاص یافته و در فصل سوم نیز به نقد و بررسی اهم دیدگاه‌های

شاخه‌های افراطی جریان با تأکید بر سه حوزه مبنایی، روشی و غائی پرداخته می‌شود. در پایان نیز نتایج بحث با اشاره به نقاط منفی و مثبت اندیشه‌های جریان و تأکید بر شاخه مثبت و قابل دفاع آن خواهد آمد.

در تهیه این اثر سرورانی از جامعه علمی کشور، به‌ویژه اعضای مکرم هیئت علمی و شورای علمی گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و کارشناس محترم گروه جناب حجت‌الاسلام محسن یوسفی به صورت مستقیم، یا غیرمستقیم نقش داشته‌اند که از همه آنها سپاسگزاری می‌شود. به‌طور ویژه نقش محقق گرانقدر جناب حجت‌الاسلام دکتر محمدباقر سعیدی روشن که در زمان تصدی ریاست پژوهشگاه و مدیریت گروه از این طرح حمایت جدی داشته‌اند، شایسته قدردانی است. همچنین استادان محترم حجت‌الاسلام والمسلمین سیدمحمدعلی ایازی و حجت‌الاسلام والمسلمین محمدعلی مهدوی‌راد که در ارزیابی محتوای اثر و اشارات راهبردی به نویسنده نقش داشته‌اند، شایسته سپاس می‌باشند.

فصل اول

مفاهیم و کلیات

این فصل به عنوان درآمدی بر مباحث اصلی کتاب، مشتمل بر شرح مفاهیم کلیدی و مباحثی مرتبط با جریان کلامی معتزله و تفکر عقلی کلامی در اسلام و نقش و جایگاه عقل در تفسیر است.

۱-۱. مفهوم جریان تفسیری

در ادبیات علوم قرآنی و تفسیری به زبان عربی، مفاهیمی چون مناهج، اتجاهات، مذاهب، مدارس و الوان برای گزارش اندیشه‌ها و گروه‌های مشخصی از اندیشمندان حوزه تفسیر به کار می‌روند. البته در معنای دقیق هریک از این مفاهیم و وجه تمایز آنها با هم چندان اتفاق نظر دیده نمی‌شود و معمولاً نویسندگان به تبیین و توضیح خود تکیه می‌کنند.^۱ این مسئله در زبان فارسی نیز که امروزه دامنه وسیعی از پژوهش‌های قرآنی را دربر می‌گیرد، مطرح است؛ مفاهیمی چون روش‌ها، گرایش‌ها، مکاتب، رویکردها، سبک‌ها و جریان‌های تفسیری در این باره درخور توجه‌اند.^۲ طبعاً انتخاب مفهوم جریان‌های تفسیری در قبال دیگر مفاهیم در این اثر نیازمند توضیح و توجیه است.

به نظر می‌رسد در اصطلاح زبان فارسی دو مفهوم روش و گرایش تفسیری را می‌توان مفاهیم کلیدی در بحث یاد شده تلقی کرد و به دیگر مفاهیم در ارتباط با آنها توجه داشت. همچنین در اصطلاح زبان عربی مفهوم «منهج» معادل «روش» و مفهوم «اتجاه» معادل «گرایش» تلقی می‌شود. روش تفسیری، ناظر به چگونه تفسیر کردن قرآن و خط‌مشی مفسر در تفسیر است؛ از این رو، مبانی و قواعد و اصول فهم و تفسیر، ملاک شناخت روش تفسیری است. اما گرایش

۱. در این باره ر.ک: شریف، اتجاهات التجديد، ص ۶۷؛ بابایی، مکاتب تفسیری، ج ۱، ص ۱۳؛ طیب‌حسینی، تفسیر/گرایش‌ها و روش‌های تفسیر، دائرة المعارف قرآن کریم، ج ۸، ص ۳۶.

۲. ر.ک: شاکر، ترمینولوژی مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، مقالات و بررسی‌ها.

تفسیری، بیانگر علاقه‌های فکری و شخصیتی مفسر است که اهتمام او را به قلمرو خاصی از آموزه‌های قرآنی، یا روش ویژه‌ای از روش‌های تفسیری سوق داده است.

اما «جریان تفسیری» در این اثر به معنای حرکت و روند علمی اجتماعی با مجموعه‌ای از آثار و شخصیت‌های تفسیری با روش یا گرایش خاصی است که درگذر زمان و تحت تأثیر شرایط و زمینه‌های قابل تحقیق، به صورتی اثرگذار در حوزه اندیشه‌های دینی قرآنی تبدیل شده است. اما تحلیل جریان تفسیری از این حیث که آیا به روش تفسیری خاصی مربوط است یا در حد گرایش تفسیری تعریف شده و فاقد روش معین و خاصی متمایز از دیگر جریان‌هاست، در بحث حاضر متکی به تحلیل علمی ما از جریان تفسیری معتزله است.

همچنین این نکته دارای اهمیت است که روش تحقیق در یک جریان تفسیری با روش تحقیق در یک روش و مکتب تفسیری به معنای بسیط آن، تفاوت‌های جدی دارد. تحقیق در جریان تفسیری به مثابه یک جریان نظام‌مند تاریخی در حوزه فهم و تبیین قرآن، نیازمند توجه به مؤلفه‌های مختلف هر جریان و گونه‌ها و نقش و نسبت‌های آن با دیگر جریان‌های دینی و تاریخی است. از این‌رو، افزون بر نیاز این تحقیق به منابع و روش‌های علمی مربوط به حوزه تفسیر قرآن و زبان‌شناسی و معناشناسی آن، منابع و روش‌های تاریخی نیز نیازمند بررسی‌اند. اما واژه «تفسیر» در اینجا و در مقام توصیف و جریان‌شناسی، به معنای کلی پرده‌برداری و رمزگشایی از آیات قرآن بوده و معنایی عام دربر دارد که شامل تفسیر ظاهری و تفسیر باطنی قرآن می‌شود؛ گو اینکه در نقد و بررسی جریان‌های مدعی تفسیر قرآن و در مقام توصیه، از تعریف خاصی از آن دفاع خواهد شد.

۱-۲. جریان کلامی معتزله

علم کلام اسلامی از دانش‌های کهن در تاریخ اسلام است که به تدریج و در سیری تکاملی از قرن نخست هجری تاکنون در بستر نزاع‌های اعتقادی و سیاسی مسلمانان با یکدیگر از یک‌سو و غیرمسلمانان از سوی دیگر، شکل گرفته است. امروزه برای محققان در نگاهی کلان به تاریخ این علم، جستجوی تعریفی دقیق از علم کلام با اهمیت است.^۱ ریشه اختلاف در تعریف این علم به رویکرد خاص محققان و اختلاف در دستگاه‌های فکری متکلمان در دوره‌های گوناگون و اقتضاهای تاریخی باز می‌گردد. اما فارغ از این بحث علمی، تعریفی که در بررسی حاضر با

۱. در این باره ر.ک: محمد بوهلال، اسلام اهل کلام، ترجمه علیرضا باقر، فصل اول.

نگاهی بی‌طرفانه و عام از جریان‌های کلامی قابل قبول دیده می‌شود آن است که جریان‌های کلامی به جریان‌های فکری خاصی گفته می‌شود که در حوزه اعتقادات و باورهای دینی و مذهبی، از نظام و دستگاه نظری خاصی پیروی کرده و در تاریخ اندیشه دینی اثرگذار بوده‌اند. در این میان «معتزله» عنوان عامی برای گروهی از متکلمان اسلامی در مکتب خلافت است که از قرن دوم هجری به طور جدی وارد نزاع‌های اعتقادی شده و به طور خاص، نزاع درون مذهبی آنان با اشاعره بوده است.^۱ به رغم نزدیکی فکری این فرقه کلامی با برخی اندیشه‌های عقل‌گرای شیعی در مسائل اصلی مبدأ و معاد، وجوه تمایز اساسی نیز میان این دو فرقه، هم در مسئله امامت و هم برخی مسائل فرعی مبدأ و معاد وجود دارند.^۲ رأی مشهور در منشأ پیدایش معتزله داستان کناره‌گیری و اعتزال واصل بن عطا (م. ۱۳۱ق) از استاد خویش حسن بصری (م. ۱۱۰ق) در پی اختلاف درباره ایمان داشتن مرتکب گناه کبیره است. باورهای خاص کلامی در کنار روش عقلی ادبی ایشان بر حوزه تفسیر کلامی آنان نیز سایه افکنده که اثر حاضر به آن خواهد پرداخت.

مطالعه پیرامون حقیقت اندیشه‌های معتزله به مثابه جریانی کلامی با پیشینه‌ای کهن، بنا به عواملی چند با مشکل مواجه است؛ از جمله این عوامل، فقدان بسیاری از آثار اصیل این جریان و نقل‌های با واسطه، آن هم از طریق مخالفان است که از میزان اعتماد به درستی نقل‌ها می‌کاهد.^۳ عامل دیگر نیز تنوع و تشتت در آرا و اصول فکری بزرگان این جریان و تطور و تحول تاریخی آنهاست که طبعاً استناد مبانی و اصول یکسان به کلیت این جریان را دشوار می‌کند. به رغم این عوامل و علل، به نظر می‌رسد آثار موجود آنان به‌ویژه در حوزه تفسیر، برای انعکاس اصول و اندیشه‌های رایج‌تر ایشان و بررسی رویکرد تفسیری آنان درخور توجه است. افزون بر این، پرچالش بودن آرا و اصول فکری آنها و حضور طیف وسیع و پرننگی از مخالفان این جریان در طول تاریخ در میان مذاهب و مکاتب مختلف از سلفیان و اهل حدیث عامه گرفته تا متکلمان امامیه، به مطالعه و بررسی این جریان کمک می‌کند.

بحث حاضر هرچند به رویکرد تفسیری این جریان کلامی اختصاص دارد، اما بی‌شک شناخت و بررسی مؤلفه‌های تفسیری آنان بدون پشتوانه‌های فکری که در آثار کلامی ایشان

۱. ر.ک: ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۰۱؛ نیز ر.ک: نشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج ۱، ص ۳۷۳؛ امین، فجر الاسلام، ص ۲۹۶.

۲. در این باره در فصل دوم به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۳. ر.ک: بو عمران، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ص ۶.

انعکاس یافته میسر نیست. در واقع، افزون بر آثار تفسیری مستقل و بیانات تفسیری پراکنده آنان در میان آثار کلامی، که منبع مطالعه در این باره است، کتاب‌های صرفاً کلامی مرتبط با این جریان نیز در این مطالعه ضروری به نظر می‌رسد. در اینجا طی سه محور ذیل به بررسی این جریان کلامی می‌پردازیم:

۱-۲-۱. سیر تاریخی جریان کلامی معتزله

معتزله در قرن دوم هجری با رویارویی فکری و مذهبی با جریان‌های مطرح آن روزگار، به‌ویژه خوارج،^۱ مرجئه^۲ و اهل حدیث^۳ از یک‌سو و دغدغه دفاع عقلانی از باورهای دینی در برابر

۱. خوارج، گروهی سیاسی فکری شناخته می‌شوند که در سال‌های ۳۶ و ۳۷ ق پس از جنگ صفین و پذیرش حکمیت، در عالم اسلام بر حاکمیت اسلامی حضرت علی (علیه السلام) شورش کردند. نخستین اندیشه‌ای که خوارج بر آن اتفاق نظر داشته‌اند، تکفیر مرتکب گناهان کبیره است (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۸، ص ۱۱۳). آنان افزون بر معرفت قلبی و اقرار زبانی، عمل به جوارح را نیز در تعریف ایمان گنجانده و بر همین اساس و با استناد به آیاتی چون آیه ۴۴ سوره مائده به ایمان نداشتن مرتکب گناه کبیره حکم داده‌اند (جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۳۴؛ ابن حزم، کتاب الفصل، ج ۳، ص ۱۸۸). ازارقه شاخه‌ای از ایشان در این اندیشه افراط کردند و معتقد شدند که مرتکب کبیره نمی‌تواند دوباره ایمان بیاورد و باید به سبب ارتداد همراه فرزندان به قتل برسد و مخلد در آتش است (شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۸۶). از نظریات مشترک آنان با برخی فرقه‌های کلامی دیگر نیز می‌توان به این عقاید اشاره کرد: خَلْقِ قرآن (اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۸۹، انکار قدرت خدا بر ظلم (اشعری، همان‌جا)، رد شفاعت (ابن حزم، همان، ج ۴، ص ۶۳) و انکار عذاب قبر (ابن حزم، همان، ص ۶۶). برخی محققان از منطری انتقادی به مشابَهت‌ها و تأثرات این گروه از معتزله پرداخته‌اند (ر.ک: عبداللطیف عبدالقادر، تأثیر المعتزلة فی الخوارج و الزیدیه، ص ۳۰۲-۳۸۹).
۲. درباره فرقه مرجئه آرای متفاوتی در میان محققان دیده می‌شود. اما رأی مشهور آن است که مرجئه به‌عنوان فرقه‌ای فکری سیاسی در میانه قرن یکم هجری، هم‌زمان با فتنه‌های سیاسی فرهنگی عصر امام علی (علیه السلام) پدید آمدند. آنان در مقابل باور خوارج، کسی را که گناه کبیره مرتکب شده باشد، مخلد در آتش نمی‌دانستند، بلکه کار او را به خدا واگذار می‌کردند و به همین دلیل مُرَجَّه نام گرفتند. آنان معتقد بودند: ایمان بر گفتار زبانی مقدم است و گفتار زبانی بر عمل مقدم است و کسی که عملی نداشته باشد، اما ایمان داشته باشد رستگار خواهد بود (ر.ک: شهرستانی، همان، ص ۱۳۹؛ ابن حزم، همان، ج ۴، ص ۲۰۴).
۳. اهل حدیث طیف وسیعی از اصحاب حدیث را در رویکردهای مختلف فقهی، تفسیری و کلامی شامل می‌شود که از قرن اول هجری در جامعه اسلامی حضور داشته‌اند. اما رویکردی که با اندیشه‌ها و روش‌های خاصی در برابر معتزله تلقی می‌شوند، در گزارش‌های فرقه‌شناسی، با باورهای تجسیمی و تشبیهی مستند به ظاهر متون حدیثی و پرهیز از تحلیل و تأویل عقلی این احادیث شناخته می‌شوند. به باور برخی محققان ریشه اولیه آن هم پرهیز ایشان از بحث و گفتگو درباره صفات الهی و اکتفا به نصوص شرعی بوده است. گو اینکه جماعتی با عنوان «حشویه» در میان اهل حدیث به باورهای تشبیهی و تجسیمی گرایش یافته‌اند (بنگرید: شهرستانی، همان، ص ۱۰۴-۱۰۶).

افکار و شبهات فرقه‌های غیرمسلمان از سوی دیگر، شکل گرفت و به تدریج در طی حیات فکری و سیاسی خود با اتخاذ آرا و روشی خاص با آثاری جدی در حوزه‌های مختلف، از جمله حوزه تفسیر قرآن به مثابه یک مکتب ویژه در آمد. این مکتب در فرایند تاریخی خود و بسته به موقعیت‌های گوناگون به‌ویژه در شرایط خاص سیاسی، تعاملات فکری با دیگر جریان‌ها به‌ویژه شیعه امامیه و زیدیه نیز داشته است که به همین دلیل گاه عالمانی از این دو جریان به‌عنوان معتزلی معرفی شده و متقابلاً عالمانی معتزلی به‌عنوان شیعی مطرح شده‌اند.^۱ این امر در واقع به نزدیکی برخی آرای آنان در حوزه عقاید کلامی در باب توحید و عدل و اشتراک برخی منابع آنها اشاره دارد و از حوزه مذهبی امامت بیگانه است.

تقسیم دوره‌های حیات علمی معتزله معمولاً با محوریت دو مدرسه بصره و بغداد در بررسی‌های محققان دیده می‌شود. اساساً بستر اصلی جغرافیایی این جریان سرزمین عراق است و انتشار اعتزال به دیگر بلاد، چون خراسان، از همین پایگاه بوده است. گرایش به عقل و رأی در مدارس فقهی و کلامی عراق پیشینه قابل توجهی دارد. در این میان مدرسه بصره را باید خاستگاه جریان معتزله دانست که واصل بن عطا (م. ۱۳۱ق) و عمرو بن عبید (م. ۱۴۳ق) در مرحله تأسیس آن نقش داشته‌اند. همچنین معمر بن عباد سلمی (م. ۲۱۵ق)، ابراهیم بن سیار، معروف به نظام (م. ۲۳۱ق) و ابوالهذیل علاف (م. ۲۳۵ق) از بزرگان این مدرسه در قرن سوم هجری به شمار می‌آیند. جاحظ (م. ۲۵۹ق)، ابوعلی جبائی (م. ۳۰۳ق) و ابوهاشم جبائی (م. ۳۲۱ق) و سپس قاضی عبدالجبار (م. ۴۱۵ق) در طبقات بعد در همین مدرسه واقع‌اند که به معتزله بصری متأخر معروف‌اند. قاضی عبدالجبار با تصدی منصب قاضی القضاة در ری در حکومت آل‌بویه، این سرزمین را به مرکزی برای نشر اعتزال و تربیت شاگردان تبدیل کرد که بسیاری از بزرگان معتزلی با گرایش‌های شیعی زیدی محصول حضور او در اینجاست. طبقه شاگردان

۱. در این باره ر.ک: بارانی، بررسی تاریخی تعامل فکری و سیاسی امامیه با فرقه‌های معتزله حنابل و اشاعره، فصل دوم؛ نیز در این باره کتاب مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه، اثر رسول جعفریان خواندنی است. همچنین ر.ک: سیحانی، منشور جاوید، ج ۵، ص ۷-۱۰؛ نیز کتاب محقق معاصر هاشم معروف الحسینی با نام الشیعة بین الاشاعرة و المعتزلة، به‌ویژه بخش پنجم آن در بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای اندیشه‌های شیعه و معتزله شایسته مطالعه است. این کتاب از سوی سیدمحمدصادق عارف، در بنیاد پژوهش‌های اسلامی با نام شیعه در برابر اشاعره و معتزله ترجمه شده است. درباره ادعای تأثیرپذیری فرقه‌های مختلف از جمله شیعه از معتزله ر.ک: عبدالطیف عبدالقادر، تأثیر المعتزلة فی الخوارج و الزیدیه.

معتزلی قاضی عبدالجبار بیشتر در تشیع و به‌ویژه تشیع زیدی منحل شده‌اند.^۱ برخی آثار معتزله اصیلی چون قاضی عبدالجبار در این مرحله با آمیزه‌هایی از اندیشه‌های زیدی منتشر شده‌اند؛ چنان‌که شرح الأصول الخمسه، اثر قاضی، با تعلیقات عالمی زیدی به نام احمد بن ابی‌هاشم حسینی زیدی مشهور به مانکدیم (م. ۴۲۵ق) مشتمل بر آرای زیدی به‌ویژه در بخش امامت انتشار یافته که برخلاف نام آن در واقع تقریرات و تعلیقات مانکدیم بر شرح الأصول الخمسه قاضی است.^۲ همچنین در این طبقه باید از حاکم جُسمی (م. ۴۹۴ق) یاد کرد که از شاگردان قاضی عبدالجبار و در شمار زیدیان خراسان بوده و آثار مهمی براساس مکتب معتزله دارد.^۳ شهرستانی نیز ادعا می‌کند در عصر او بیشتر زیدی‌ها مقلدند و در اصول پیرو معتزله هستند.^۴ اما در رأس جریان معتزله در مدرسه بغداد نیز که با اندیشه‌های شیعی قرابت بسیار دارد، شخصیت‌هایی چون بشر بن معتمر (م. ۲۱۰)، ابوجعفر اسکافی (م. ۲۴۰ق)، ابوالحسین خیاط (م. ۲۹۰ق) و ابوالقاسم بلخی (م. ۳۱۹ق) قرار دارند. معتزله نخستین بغداد، در نیمه نخست قرن سوم هجری در پناه حمایت‌های مأمون عباسی در برابر اهل حدیث قوت گرفتند. در این مرحله زمینه‌های قرابت معتزله با شیعه با گرایش‌های شیعی بشر بن معتمر و نیز پیوستن شماری از عالمان معتزله به مذهب شیعه، مانند ابوعیسی وراق (م. ۲۴۷ق) و ابن‌راوندی^۵ فراهم شد. قرابت فکری میان معتزله و شیعه را باید به‌طور خاص در قرن چهارم هجری و تحت حاکمیت

۱. صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۳۳۲ و ۳۳۴-۳۳۵؛ نیز ر. ک: جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه، ص ۹۵-۱۰۶.

۲. درباره تعلیقه نویس این اثر ر. ک: جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه، ص ۱۱۵ و ۱۴۵؛ نیز نشانه‌های روشنی از تعلیقه‌های وی و ادبیات گزارش گونه این کتاب را ر. ک: قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۱۵، ۱۸، ۲۲، ۲۴، ۲۷، ۳۳، ۳۵، ۷۶ و

۳. ر. ک: قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال (در ضمن کتاب فضل الاعتزال و طبقات المعتزله)، ص ۳۵۳.

۴. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۴۳.

۵. ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحاق الراوندی متوفای نیمه پایانی قرن سوم هجری، از عالمان معتزلی است که از مذهب خود برگشت و آثاری در رد معتزله نگاشت. کتاب فضیحة المعتزلة، کتاب مشهور اوست که آن را در رد کتاب فضیلة المعتزله، اثر جاحظ نگاشته و ابوالحسین خیاط معتزلی آن را در کتاب الانتصار نقد کرده است. درباره تاریخ وفات او اختلاف شدیدی است. در این باره ر. ک: خیاط، الانتصار، مقدمه نیبرج، ص ۳۴-۳۹. درباره شخصیت فکری و مذهبی او پس از جدایی از معتزله نیز بحث بسیار است. برخی محققان از تذبذب و تشتت فکری و مذهبی او و نداشتن استقامت بر مذهب خاصی حتی شیعه، شواهدی آورده‌اند (ر. ک: خیاط، همان ص ۲۴-۳۴).

شیعی آل‌بویه پی گرفت. شخصیت‌های بزرگی چون صاحب بن عبّاد (م. ۳۸۵ق)، ابن‌نَدیم، صاحب کتاب الفهرست (م. ۳۸۰ق) و راغب اصفهانی (ح. ۴۲۵ق) در این قرن به‌عنوان شیعی معتزلی معرفی شده‌اند.^۱ نزدیکی فکری معتزله و شیعه تا قرن هفتم هجری در آرای برخی چون زَمخشری (م. ۵۳۸ق) در منطقه غرب آسیا (خوارزم) و ابن‌ابی‌الحَدید (م. ۶۵۶ق) در بغداد که از آخرین شخصیت‌های معروف معتزلی به شمار می‌آیند، ادامه می‌یابد. در پی حوادث سیاسی و فشارهای حکومتی از یک‌سو و نتایج سوء برآمده از منازعه‌های سخت کلامی در میان توده مسلمانان از سوی دیگر، جریان مکتب خلفا از این پس بیشتر در انحصار اندیشه‌های اشعری و سلفی قرار گرفت و اندیشه‌های اعتزالی را در مقاطع بعدی باید بیشتر در آثار شیعی، به‌ویژه زیدیان دنبال کرد؛^۲ جز آنکه به شرحی که در فصل آینده خواهد آمد، جهان اسلام در دو فرقه سنی و شیعی در دو قرن اخیر شاهد بروز طیفی از اندیشمندان با درون‌مایه‌های اعتزالی بوده است که به نومعتزله شهرت یافته‌اند.

البته بروز برخی جریان‌های کلامی در میان اهل سنت با رویکردی معتدل‌تر از جریان‌های گذشته نیز در اینجا قابل مطالعه است که به نظر می‌رسد در امتداد تأثیرهای عقل‌گرایی معتزله شایسته بررسی باشد. به‌طور خاص باید از جریان کلامی ماتریدیه به پیشوایی ابومنصور ماتریدی (م. ۳۳۳ق) یاد کرد که به باور محققان، در میانه دو جریان معتزله و اشاعره تعریف می‌شود.^۳ این جریان، نخست در مراکز مهم ماوراءالنهر از جمله بخارا در میان حنفیان پذیرفته شد. آنگاه در سده‌های اخیر در دیگر مناطق جهان اسلام و به‌ویژه شرق و شمال آسیا دامن‌گستراند و در دوران معاصر نیز این اندیشه کلامی در بلاد شرقی و شمالی جهان اسلام هرچند نه به وسعت اشاعره، حاکم شده است؛ چنان‌که در هند، بنگلادش، پاکستان، افغانستان، چین، ترکیه و برخی بلاد عربی تقریباً عموم اهل سنت حنفی از عقاید کلامی ماتریدی پیروی می‌کنند و در مدارس دینی اهل سنت و جماعت در این کشورها، اندیشه ماتریدی تدریس و ترویج می‌شود.^۴ در این جریان کلامی نیز به‌رغم رویکرد انتقادی به معتزله، نوعی تعدیل نسبت به اندیشه‌های سنتی اشاعره نیز

۱. ر.ک: جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه، ص ۹۰-۱۰۶.

۲. برای دیدن شرحی از مکاتب مختلف معتزله و بزرگان آنان در دو مکتب بصره و بغداد ر.ک: امین، ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۹۰-۲۰۷؛ نیز شرحی با تکیه بر جغرافیای آنها از بغداد و بصره تا ری، خراسان، طبرستان، خوارزم و یمن ر.ک: انصاری: «مکتب متکلمان معتزلی ری» در آدرس اینترنتی: www.kateban.com.

۳. ر.ک: سبحانی، الملل والنحل، ج ۳، ص ۲۰-۲۱. ۴. ر.ک: جلالی، تاریخ و عقاید ماتریدیه، ص ۶۵.

بروز کرد که اثر خود را در آثار کلامی جریان به‌ویژه تفسیر معروف آن، یعنی تأویلات القرآن، اثر ابومنصور ماتریدی گذاشته است.^۱ اما به هر حال، حاکمیت سیاسی اجتماعی اشاعره و ماتریدیه در جهان اهل سنت قرن‌ها توانست مانع بروز و ظهور اندیشه‌های اعتزالی شود.

۱-۲-۲. ریشه‌ها و پیشینه‌های جریان معتزله

درباره پیشینه جریان معتزله محققان اتفاق نظر ندارند، اما در ظاهر این نکته مورد وفاق است که کلیت جریانی که ما امروزه به نام معتزله می‌شناسیم در یک فرایند تدریجی شکل گرفته است که طبعاً در پژوهش جامع پیرامون معتزله مطالعه و بررسی تاریخی هریک از اصول فکری آنان لازم است.^۲ در اینجا از آن‌رو که بحث اصلی به حوزه تفسیر معطوف است، از این پژوهش تفصیلی فارغ خواهیم بود.

اما درباره منشأ شکل‌گیری این جریان و مراحل آن که بر آن گذشته است، محققان فراوان و گاه متفاوت سخن گفته‌اند. از علل اصلی این تفاوت آرا، تنوع اصول فکری معتزله در حوزه‌های فکری مذهبی از یک‌سو و حوزه‌های سیاسی اجتماعی از سوی دیگر است که در آینده از آن سخن خواهیم گفت. از زاویه فکری مذهبی، نویسندگان طبقات معتزله با تعریفی بسیط از این مکتب و تحلیل آن به اصل تمسک به توحید و عدل به پیروی از دلیل و برهان، پیشینه معتزله را تا صدر اسلام و خلفای اربعه در طبقه نخست این جریان رسانده‌اند و حتی از امام حسن و امام حسین (علیه‌السلام) در طبقه دوم یاد کرده‌اند.^۳ حاکم جُشمی و دیگر بزرگان معتزله زیدی نیز با افتخار استناد مذهب خود را به واصل و سپس محمد ابن حنفیه و امیر مؤمنان (علیه‌السلام) و رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌رسانند.^۴ اما رأی مشهور محققان آن است که مبدأ جریان معتزله به واصل بن عطا (م. ۱۳۱ق) و عمرو بن عبید (م. ۱۴۳ق) می‌رسد.^۵ شاید بتوان با تفکیک میان ریشه‌ها و پیشینه‌های این جریان برخی اختلاف آرا در این باره را کاهش داد. در واقع همان‌گونه که برای مثال، از کتاب قاضی

۱. ر.ک: ایازی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، ص ۲۲۳-۲۲۷؛ درباره روش‌شناسی تفسیر ماتریدی ر.ک: همای و سمیه خلیلی آشتیانی، روش‌شناسی تفسیر تأویلات اهل السنة، ص ۱۳۱-۱۵۶.

۲. در این باره ر.ک: النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج ۱، باب ششم.

۳. قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ص ۲۱۴؛ احمد بن یحیی، کتاب طبقات المعتزله، ص ۹.

۴. ر.ک: احمد بن یحیی، همان، ص ۷.

۵. ر.ک: ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۰۱؛ نیز ر.ک: النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج ۱، ص ۳۷۳؛ امین، فجر الاسلام، ص ۲۹۶.

عبدالجبار بر می‌آید، ذکر صحابه در شمار معتزله به متونی چند از روایاتی از آنها متکی است که می‌تواند ریشه و پشتوانه نظری برخی آرا و اصول اعتزالی در باب توحید و عدل باشد.^۱ بر این اساس، اندیشه اعتزالی از چنان اصالتی در دین بهره‌مند دیده می‌شود که حتی رسول خدا ﷺ نیز در شمار معتزله تلقی شده و مقتضای آیات الهی همان آرای اعتزالی شمرده می‌شوند.^۲ روشن است که فارغ از برداشت‌های مذهبی که هر مذهبی معمولاً نظر خود را اصیل و عین دین می‌داند، لقبی به نام معتزله به مثابه جریان علمی کلامی خاص بر صحابه صدر اول اسلام قابل اطلاق نیست و مستند تاریخی ندارد.^۳ اساساً می‌توان گفت پیشینه جریان معتزله را به مثابه یک جریان علمی کلامی باید از زمانی دانست که مواضع و آرای اعتزالی به حوزه بحثی و کلامی در محافل علمی تبدیل شده‌اند؛ از این رو، باید میان ریشه‌های دیدگاه معتزله که پشتوانه مبانی و آرای آنها هستند و به صورت پراکنده و غیرمنسجم در موضع‌گیری‌ها و آرای گذشته دیده می‌شوند، با پیشینه‌های تاریخی پیدایش جریان معتزله به مثابه جریانی علمی کلامی، تفکیک کرد.

انتساب آرای معتزلی به کتاب و سنت و صحابه بیشتر در بررسی‌های خود محققان معتزلی و موافقان آنان دیده می‌شود. اما مخالفان اصلی معتزله، به‌ویژه سلفیان و اشاعره، این ادعا را بر نمی‌تابند. در این میان سلفیان با نگاهی بسیار محدود و جهت‌دار به سنت، اساساً رویکردهای کلامی عقل‌گرای معتزله و حتی اشاعره را از اهل سنت بیگانه می‌دانند.^۴

۱. برای مثال، ر.ک: قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ص ۱۴۶-۱۴۷.

۲. قاضی عبدالجبار، همان، ص ۲۱۳.

۳. خود معتزله هرچند برای مشروعیت روش اعتزالی به آیات قرآن و روایاتی از پیامبر ﷺ و سیره برخی صحابه در اختلافات عصر عثمان و سپس امام علی (علیه السلام) استناد می‌کنند (قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ص ۱۴۲-۱۴۵)، اما رأی مشهور درباره پیشینه این لقب همان ماجرای کناره‌گیری و اعتزال واصل بن عطا، یا عمرو بن عبید از مکتب درسی استادش حسن بصری در پی یک اختلاف نظری پیرامون حکم مرتکب کبیره است (شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۶۷؛ صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۰۶). با این حال احمد امین اصرار دارد که کاربرد لقب معتزله درباره مکتب واصل و دیگران، احیای لقبی قدیمی بوده که پیشتر در بُعد سیاسی درباره کناره‌گیران از جنگ جمل و صفین سابقه داشته و وجه اشتراک آن دو آن است که در هر دو نوعی اعتزال از قول امت و اتخاذ روش جدید صورت گرفته و هر دو نوعی مواجهه سیاسی تلقی می‌شوند (ر.ک: امین، فجر الاسلام، ص ۲۹۰-۲۹۱). اما به نظر می‌رسد مواجهه سیاسی کناره‌گیران از جنگ جمل و صفین را تنها می‌توان در حد برخی رگه‌ها و ریشه‌های این جریان در بُعد سیاسی تلقی کرد. اما تعلق آنان به جریان کلامی معتزله در حدی که بتوان آنان را پیشینه تاریخی این جریان حساب کرد، ثابت نیست.

۴. برای ملاحظه نقدهای تفصیلی سلفیان بر رویکرد کلامی اشاعره ر.ک: عبدالرحمان بن صالح، موقف ابن تیمیه من الاشاعره در ۳ جلد و نیز: الجاسم، الاشاعره فی میزان اهل السنه.

اما از منظر شیعی بسیاری از آرای معتزله به‌ویژه در مدرسه بغداد در باب توحید و عدل از مستندات و پشتوانه‌های مقبولی در اندیشه‌های اصیل شیعی، متکی به کتاب و سنت پیامبر و اهل بیت ایشان بهره‌مند بوده و ادعای قرابت و پیوند فکری این دو مکتب در برخی باورها قابل اذعان است.^۱ این قرابت و پیوند در یک بررسی محتوایی پیرامون متون روایی اهل بیت (علیهم‌السلام)، به‌ویژه سخنان امام علی (علیه‌السلام) در نهج البلاغه سیدمرتضی و کتاب التوحید شیخ صدوق آشکار است. در عین حال ادعای انتساب یا تأثر متکلمان بزرگ شیعه مانند شیخ مفید و سیدمرتضی از معتزله به دور از انصاف و واقعیت است.^۲ به عکس، آرای جریان معتزله در حوزه توحید و عدل و اساساً روش عقل‌گرای آنان در بستر منابعی از اندیشه‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) پرورش یافته است. در میان محققان، این ادعا به لحاظ تاریخی به مستندات تکیه دارد؛ از جمله آنکه بنا به برخی گزارش‌ها، پیشوای اصلی معتزله یعنی واصل بن عطا، نزد محمد ابن حنفیه، فرزند بزرگوار و فاضل امام علی (علیه‌السلام) درس آموخته و با ابوهاشم، فرزند ابن حنفیه مصاحبت داشته است.^۳ همچنین به گزارش عبدالقاهر بغدادی و شهرستانی، نظام از بزرگان معتزله مدتی گویا در جوانی شاگردی هشام بن حکم را کرده که وی نیز شاگرد امام صادق (علیه‌السلام) بوده است.^۴ فارغ از چند و چون تاریخی در این گزارش‌ها، به نظر می‌رسد قرائن کافی بر ریشه‌داری بسیاری از اندیشه‌های معتزله در منابع اصیل شیعی وجود دارد؛ در عین حال، برخی تحلیل‌گران معتزله مانند احمد

۱. به شیخ مفید اثری به نام الرسالة المقنعة منسوب است که موافقت آرای معتزله بغداد را با برخی روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) گزارش می‌کند (ر.ک: مفید، مصنفات الشيخ المفید، ج ۴، التعليقات علی اوائل المقالات، ص ۱۶۰).

۲. در این باره ر.ک: جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه؛ سبحانی، منشور جاوید، ج ۵، ص ۷-۱۰؛ احسانی، نقد و بررسی اندیشه تأثیرپذیری متکلمان قرن چهارم و پنجم امامیه از معتزله در عدل الهی، معرفت، ش ۱۹۵، ص ۸۹-۱۰۶.

۳. بلخی، فضل الاعتزال، باب ذکر المعتزله، ص ۶۴-۶۵ نیز: قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ص ۲۳۴؛ در این باره ر.ک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۲۸؛ البته شاگردی واصل از ابن حنفیه از سوی سیدمرتضی بر این اساس مورد مناقشه قرار گرفته که اساساً تولد واصل در سال ۸۰ق، و تنها یک سال قبل از وفات ابن حنفیه بوده است که طبعاً ادعای شاگردی او را ناممکن می‌سازد (سیدمرتضی، الامالی، ج ۱، ص ۱۱۴)؛ ولی مصاحبت و استفاده علمی واصل از فرزند محمد ابن حنفیه مقبول سیدمرتضی است. همچنین رویکرد سیاسی معارض واصل در قبال اهل بیت (علیهم‌السلام)، از مناقشات مطرح شده درباره ادعای تأثر او از اهل بیت (علیهم‌السلام) است که شاید بتوان با تفکیک حوزه سیاسی از حوزه معرفتی، این اشکال را پاسخ گفت (ر.ک: جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه، ص ۱۸-۱۹؛ صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۶۰).

۴. شهرستانی، الملل و النحل، ص ۲۶؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۶۸.

امین، ادعای یاد شده را نمی‌پذیرند و آن را در راستای برجسته‌سازی نقش امام علی (علیه السلام) در پیدایش علوم و اندیشه‌های متأخر ارزیابی می‌کنند.^۱ از جمله موارد افتراقی که احمد امین برای تمایز رویکرد شیعی از رویکرد اعتزالی بدان اشاره کرده، مسئله امامت است که در اندیشه شیعی جایگاهی الهی و آسمانی دارد، اما در رویکرد معتزلی دارای جایگاهی زمینی و مردمی است.^۲

درباره دیدگاه احمد امین باید خاطر نشان ساخت که هر چند تحلیل‌های او از آرای شیعه و عدم اصالت دینی آنها بی‌تأثیر از آرای برخی مستشرقان نیست،^۳ ولی سخن وی در اصل تمایز معتزله از شیعه، به مثابه دو فرقه کلامی مذهبی در تاریخ، به ویژه در حوزه امامت و نیز جایگاه امام در نظام سیاسی اسلام، قابل قبول است. برخی محققان شیعه با استناد به روایاتی از اهل بیت (علیهم السلام) در نکوهش و لعن معتزله بر این تمایز توجه داده‌اند.^۴

از دیگر ریشه‌ها و اسلاف فکری معتزله می‌توان به دو جریان جهمیه و قدریه اشاره کرد که البته در دو مسئله صفات الهی و اختیار بندگان با هم اختلاف داشتند. جریان جهمیه که به جهم بن صفوان منسوب است، در مسئله تأویل صفات خبری و خلق قرآن و نفی رؤیت و نفی خلود در جهنم، موافق آرای معتزله بود و جریان قدریه که به معبد جهمی و غیلان دمشقی نسبت یافته، در مسئله قدر و اختیار بندگان، با معتزله هم‌رأی بود. انتساب لقب جهمیه و قدریه به معتزله در واقع ریشه در این تقارب فکری دارد که البته در لسان مخالفان معتزله رایج است و خود آنان این القاب را نمی‌پذیرند،^۵ البته قاضی عبدالجبار از غیلان دمشقی در طبقه چهارم معتزله پیش از واصل یاد کرده است.^۶

اما در پس ریشه‌های فکری مذهبی باید از ریشه‌های سیاسی اجتماعی یاد کرد. پیدایش جریان معتزله در بستر مسائل و تنش‌های سیاسی نیز قابل تحلیل است و ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم آن با حاکمیت‌های سیاسی و احوال اجتماعی مسلمانان شایسته بررسی است.

۱. ر.ک: امین، فجر الاسلام، ص ۲۷۶؛ این ادعا را نصر حامد ابوزید حتی درباره سخنان مسلم و مشهور امام علی (علیه السلام) در باب نفی جبر نیز مطرح کرده است (ر.ک: ابوزید، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ۲۸-۲۹).

۲. امین، همان، ص ۲۷۷. ۳. همان جا.

۴. از جمله ر.ک: کراجکی، کنز الفوائد، ج ۱، ص ۱۲۶؛ برای دیدن تحلیل این لعن و نکوهش با نگاهی انتقادی به نظر کراجکی ر.ک: ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۷۵-۸۹.

۵. بنگرید ر.ک: احمد امین، فجر الاسلام، ص ۲۸۶-۲۸۷.

۶. قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ص ۲۲۹.

براساس تحلیل برخی محققان اگر از ریشه‌های گذشته این جریان در رویارویی با دو فرقه خوارج و مرجئه یاد کنیم، بی‌شک می‌توان بُعد سیاسی اجتماعی آن را اذعان کرد؛ زیرا نزاع اصلی این دو فرقه در بحث ایمان و کفر، همواره با مسائل اجتماعی و حکومتی پیوند داشته است. خوارج با آرای تند خود هم با حاکمیت امام علی (علیه السلام) و هم با سلطنت امویان به ستیز افتادند. مرجئه نیز که به تساهل باور داشتند، رویکردی باب طبع حاکمان فاسد اموی عرضه می‌کردند و در خدمت این جریان قرار می‌گرفتند و در باب شرایط حاکمان و امکان رویارویی با آنان، در تقابل با دیدگاه خوارج قرار می‌گرفتند. در این میان رویکرد اعتزالی در میانه این دو جریان تحلیل شده است.^۱

افزون بر این، در تحلیل یاد شده، نزاع به ظاهر فقهی کلامی واصل در مجلس حسن بصری نیز که پیشینه مشهور معتزله تلقی می‌شود، در بستر اجتماعی سیاسی آن عصر کاملاً معنادار و حاوی بُعد سیاسی اجتماعی بوده است. براساس این تحلیل مراد از مرتکب کبیره در فضای منازعه خوارج با مرجئه را می‌توان به همان امام جائر تعبیر کرد و مسئله معتزله را در باب وعد و وعید و منزلت بین منزلتین در ارتباط با مسائل امامت و امت تلقی نمود. اساساً مسئله عدل الهی و اختیار انسانی در افعالش در این فضا، درست در برابر این رأی جبرگرایانه قرار می‌گیرد که حاکمیت امویان را تقدیر خاص الهی می‌شمرد و روح تسلیم در برابر تقدیر الهی را مشروعیت می‌بخشید. این تحلیل حتی مسئله توحید را در اندیشه معتزله بی‌ارتباط با مسئله سیاسی یاد شده نمی‌بیند؛ زیرا هرچند توحید در نظام فکری معتزله مفهومی گسترده در نفی تشبیه تلقی می‌شود، اما در بستر شکل‌گیری این جریان، می‌توان توحید معتزلی را در ارتباط با اصل عدل و به معنای تنزیه ساحت الهی از صفات قبیح بشری، چون ظلم و شر دانست؛ نکته ای که طبعاً در رأی جبرگرایانه، قابل تأمل دیده می‌شود؛ زیرا در رأی جبری افعال قبیح انسان و به‌ویژه حاکمان به اراده الهی اسناد می‌یابد.^۲

درباره تحلیل یاد شده گفتنی است که هرچند بستر سیاسی مزبور مشابهت‌هایی با نزاع متکلمان معتزلی دارد و می‌توان از آن در بحث از ریشه‌های سیاسی اجتماعی برخی آرای معتزله یاد کرد و معتزله را در امتداد تاریخی جریان‌های سیاسی گذشته تعریف کرد، اما لزوماً ارتباط

۱. ر.ک: ابوزید، الاتجاه العقلي فی التفسیر، ص ۱۲-۱۸؛ امین، فجر الاسلام، ص ۲۹۱.

۲. برای دیدن تحلیل یاد شده در سخنان نصر حامد ابوزید (ر.ک: ابوزید، الاتجاه العقلي فی التفسیر، ص ۱۱-۲۲؛ نیز امین، فجر الاسلام، ص ۲۹۱-۲۹۴).

قابل قبولی میان اعتزال سیاسی با اعتزال کلامی با مستندات تاریخی اثبات نشده است. بر همین اساس احمد صبحی تأکید دارد که ارتباط این دو جریان فقط به لحاظ اشتراک لغوی مفهوم اعتزال و کناره‌گیری از نزاع طرفین قابل اذعان است. همان‌گونه که در اعتزال سیاسی گذشته امثال سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن عمر از طرفین نزاع سیاسی میان امام علی (علیه السلام) و معاویه کناره گرفتند، در اعتزال کلامی نیز واصل و دیگران از نزاع کلامی و دور رأی شایع پیرامون حکم مرتکب کبیره کناره گرفتند. این کناره‌گیری و اتخاذ رأیی مستقل در قبال دیگر آرا کاملاً مبنای عقلی داشته و لزومی ندارد که در فضای سیاسی مزبور تحلیل شود.^۱

افزون بر پژوهش پیرامون ریشه‌های فکری و سیاسی معتزله در جریان‌های داخلی حوزه اسلامی، محققان همچنین به تناسب برخی رویکردها و آرای معتزله، از نسبت این جریان با جریان‌های دینی و فلسفی بیرون حوزه فرهنگ اسلامی نیز بحث می‌کنند. برخی محققان در کنار عوامل ذاتی و طبیعی که در ویژگی‌های عقلی برخی تعالیم دینی قابل جستجو است، به تبع برخی مستشرقان از عوامل بیرونی و جریان‌های فلسفی و دینی دیگر به‌عنوان ریشه‌ها و منابع اثرگذار بر جریان معتزله یاد کرده‌اند. ولی برخی دیگر تأکید دارند که این جریان به مبنای و منشأهای دینی سیاسی در درون حوزه اندیشه اسلامی متکی است. در این باره علی سامی النشار تأکید دارد که اندیشه‌های فلسفی معتزله با فلسفه یونان تفاوت جدی دارد و تأثیر پیشوایان معتزله از صاحبان ادیان نیز پذیرفته نیست.^۲

به نظر می‌رسد اصولاً مشابهت‌های فکری میان جریان‌های مختلف در طول تاریخ را نباید لزوماً بر تأثیر و تأثر آنها از هم حمل کرد. رویکرد عقلی که در جریان معتزله مطرح است، هرچند در دیگر جریان‌های فکری و دینی نیز سابقه داشته است، اما تحلیلی از سنخ همان تحلیلی را می‌طلبد که ما درباره آن جریان‌ها دنبال می‌کنیم. اساساً رویکرد عقلی در دل بسیاری از جریان‌های فکری دینی صورت گرفته است که معمولاً در پرتو طبیعت عقلانی آموزه‌ها و نیز در پی چالش‌های فکری پیرامون متون و باورهای دینی است.^۳ جریان معتزله نیز از این امر مستثنا

۱. صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۱.

۲. نشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج ۱، ص ۴۰۷ و ۴۲۷؛ نیز ر.ک: شنوقه، التأويل في التفسير بين المعتزلة و السنة، ص ۷۵-۷۶؛ نیز ر.ک: امین، ضحی الاسلام، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۶؛ همو، فجر الاسلام، ص ۲۸۶؛ بوعمران، مسئله اختیار در تفکر اسلامی، ص ۵۱-۶۹؛ ابوزید، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ۱۱-۲۲.

۳. ر.ک: صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۳-۲۹.

نیست. گو اینکه اقتضاهای زمان و نیازهای عصر در شدت و ضعف این رویکرد مؤثر بوده است.^۱ از نکات درخور توجه در تحلیل جریان کلامی معتزله در بستر تاریخی آن، نکته‌ای است که برخی محققان به درستی از آن یاد کرده‌اند. محمد بوهلال با تحلیل تاریخی جریان‌های کلامی پیش از معتزله به این نتیجه رسیده است که اندیشه‌های کلامی پیش از این رویکردی سیاسی اجتماعی داشته و به‌ویژه فرقه‌هایی چون خوارج و مرجئه در اندیشه‌های کلامی خود به امور سیاسی اهتمام ورزیده و درگیری‌های فکری ایشان در موضوعاتی چون امامت، اختیار و قدر، ارتکاب گناه کبیره و... آثار اجتماعی و سیاسی روشنی بر جای گذاشته و به درگیری‌های سختی انجامیده‌اند. در این فضا، حتی مباحث الهیاتی و توحیدی نظیر بحث عدل الهی رویکردی انتقادی به مسائل اجتماعی داشته و برای مثال، در مقام معارضة سیاسی با حکومت امویان مطرح شده‌اند. اما با استقرار جریان معتزله، اندیشه‌ها و رویکردهای متکلمان، به‌ویژه اندیشمندان معتزلی بر محور مسائل معرفتی در ابعاد فرامادی و کیهان‌شناختی متمرکز شده و بحث و مناظره آزاد علمی و دغدغه شناخت، جای تحمیل و خشونت و تصلب فکری را گرفته‌اند.^۲ در این فضا مسائلی چون جبر و قدر، نه در راستای نقادی سیاسی، بلکه برای ترسیم تصویری عقلانی و هماهنگ از الوهیت مطرح شد و در راستای نقد غیرمسلمانانی چون مانویان دوگانه‌پرست، باورهای دینی در زمینه خدا و افعال بندگان و فرجام هستی بر پایه نگاهی علمی به طبیعت و هستی تقویت شدند.^۳ این دگرگونی نیز در عواملی خاص چون فضای مساعد سیاسی به‌ویژه در دوره خلافت مأمون عباسی برای بحث‌های عمیق تخصصی علمی و نیز نیازهای علمی در برابر شبهات معارض ریشه داشت.^۴

۱-۲-۳. اصول فکری کلامی جریان معتزله

شناخت جریان کلامی معتزله در راستای رسیدن به شاخه تفسیری این جریان، افزون بر مؤلفه‌های تاریخی گذشته، نیازمند آشنایی با اصول فکری آنها در تفکر دینی ایشان است. در

۱. درباره عوامل درونی و طبیعی پیدایش جریان معتزله ر.ک: شنوقه، التأویل فی التفسیر بین المعتزلة و السنة، ص ۶۷-۷۹.

۲. بوهلال، اسلام اهل کلام، ص ۵۷.

۳. همان، ص ۶۲.

۴. قاضی عبدالجبار گزارش می‌دهد که در پی شبهات برخی دشمنان اسلام (سُمنیه) و نیاز حکومت عباسی از دوره هارون الرشید به متکلمانی چیره‌دست برای مناظره با آنان، متکلمان معتزلی که پیشتر محدود و محبوس بودند، از بند آزاد شده و از آنها برای مناظره دعوت شد. این جریان در پی آن بود که نخست برخی محدثان برای مناظره فرستاده شدند که توفیقی نیافتند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال، ص ۲۶۶).

بحث آینده مؤلفه‌های مبنایی و روشی این جریان را که در حوزه تفسیر قرآن مؤثر بوده‌اند، بررسی می‌کنیم. در اینجا تنها درصدد معرفی اندیشه‌ها و آرای اصولی آنان در مسائل کلامی هستیم که در واقع بیانگر قلمرو مباحث آنان نیز خواهد بود. ضمن آنکه به نظر می‌رسد دست‌کم برخی از این اصول در کشف و تحلیل مبانی و روش تفسیری آنان نیز قابل توجه‌اند.

نظر به تطورات و پراکندگی‌های تاریخی عالمان معتزلی، به‌ویژه در دو مدرسه بصره و بغداد، در نگاهی تفصیلی، اختلاف‌های قابل توجهی میان آنان دیده می‌شوند، اما در اینجا به اصول اندیشه‌های مشترک کلامی آنان اشاره داریم. با صرف نظر از اختلاف‌هایی که در ترتیب این اصول و تداخل برخی در ذیل برخی دیگر مطرح شده،^۱ تقریباً میان گزارشگران علم کلام تقسیم اصول خمسۀ اعتزالی به ترتیب ذیل مورد وفاق است: ۱. توحید؛ ۲. عدل؛ ۳. وعد و وعید؛ ۴. منزلت بین منزلتین؛ ۵. امر به معروف و نهی از منکر. خیاط معتزلی، از پیشوایان قرن سوم این جریان تصریح می‌کند که باور به این اصول پنج‌گانه ملاک اصلی وصف معتزلی است.^۲ خیاط در واقع برای تمایز میان معتزله با فرقه‌های دیگری که گاه در برخی اصول همگون معتزله می‌اندیشند، این تقسیم را مطرح کرده است.^۳ از برخی قرائن تاریخی از جمله تسمیه کتاب‌هایی از پیشوایان معتزلی و زیدیان دارای گرایش‌های اعتزالی چون ابوالهذیل عَلاَف و جعفر بن حرب و ابوالقاسم رسی، به «الاصول الخمسه» پیشینه کهن طرح این اصول ثابت می‌شود؛ هرچند در تطبیق و تعیین برخی از آنها میان آنان اختلاف است.^۴ با وجود این نکته، ترتیب یاد شده در اصول خمسۀ در تاریخ مباحثات اعتزالی قابل اثبات نیست، بلکه گویا اولین اصل اعتزالی که مطرح شده، همان اصل سوم یعنی منزلت بین منزلتین است که در ماجرای واصل در مجلس حسن بصری رخ داده است. این اصل در واقع به طرح مسئله ایمان و تعریف آن و نسبتش با نظریهٔ ارجاء در اندیشه مرجئه منتهی شد و در پی آن مسئله وعد و وعید که تابعی از آثار ایمان به شمار می‌آید مطرح شد.^۵ طبعاً علت تقدم اصل توحید، تقدم رتبی و منطقی آن در تفکر

۱. شارح کتاب قاضی (شرح الاصول الخمسه)، از این اختلافات یاد کرده و خاطرنشان می‌کند که قاضی در المغنی همه اصول را به دو اصل کلی توحید و عدل بازگردانده است. وی همین تقسیم‌ثنائی را مناسب‌تر می‌شمارد (ر.ک: قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۶-۷۷).

۲. خیاط، الانتصار، ص ۱۲۶؛ نیز ر.ک: قاضی عبدالجبار، همان، ص ۷۶-۷۷.

۳. ر.ک: نشار، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ص ۴۱۶.

۴. ر.ک: همان، ص ۴۱۶-۴۲۰. ۵. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۴۱۹.

عقلی معتزله است. در واقع پشتوانه اصلی دیدگاه معتزله نسبت به معارف قرآنی آن است که خدا را به‌عنوان گوینده قرآن به وصف کمال و حکمت و منزله از کذب و قبیح بشناسند تا سخنان او را پذیرفتنی بدانند.^۱

قاضی عبدالجبار و دیگر محققان معتزلی در تحلیل این اصول به خوبی جایگاه هریک از آنها را در فضای مباحثات معتزله با دیگر فرقه‌ها نشان می‌دهند. اصل توحید در برابر جریان الحادی (در میان غیرمسلمانان) و جریان تشبیهی (در میان مسلمانان) مطرح شده و با ادعای وحدانیت الهی و نفی صفات زاید بر ذات الهی و نفی تشبیه خدا به خلق و از جمله نفی رؤیت‌پذیری خدا همراه است. تأویل آیات و روایات موهم تجسیم و تشبیه در همین راستا صورت می‌گیرد. همچنین نظریه خلق قرآن در راستای تحلیل صفت کلام الهی به‌عنوان صفت فعلی خداوند در مقام خلق و متمایز از صفات ذاتی الهی تقریر شده است. افزون بر اینها، برخی محققان، ورود متکلمان معتزلی به حوزه طبیعیات افزون بر مباحث الهیات را در ذیل اصل توحید و در مقام اثبات نیازمندی عالم محدود به خدای نامحدود تحلیل می‌کنند. در واقع آنان سخن گفتن درباره خدا را نیازمند سخن گفتن از همه هستی و داشتن تحلیلی علمی و نظام‌مند از عالم و طبیعت می‌دیدند.^۲

اما اصل عدل در تقابل با جریان جبرگرا طرح شده و نظریاتی را به همراه داشته است؛ از جمله نظریه حُسن و قُبْح عقلی و ذاتی افعال و لزوم اختیار صلاح، یا اصلح در افعال الهی و تنزیه خدا از ظلم، کذب و قبیح و نیز نظریه اختیار عباد و انتساب افعال آنها به اراده آزاد خودشان که همگی در راستای همین اصل تحلیل می‌شوند. اما سومین اصل، یعنی وعد و وعید که در واقع خود از فروع اصل عدل است، در برابر جریان مرجئه مطرح شده و به نظریه وجوب تحقق وعیدهای الهی مانند وعده‌های او و قبیح تخلف از آن ناظر است؛ چنان‌که استحقاق عبد نسبت به ثواب طاعات خود در پرتو همین اصل و لزوم تحقق وعده‌های الهی مطرح می‌شود. نفی شفاعت از کبائر نیز در همین راستاست. اصل چهارم نیز که منزلتی میان دو منزلت کفر و ایمان را به نام فسق با آثار خاص آن درباره مرتکب کبیره ادعا می‌کند، در برابر سه گروه مطرح شده است: از یک‌سو در مقابل جریان خوارج که مدعی کفر مرتکب کبیره بودند؛ از سوی دیگر، در مقابل مرجئه که مدعی ایمان او

۱. احمد، مفهوم العدل فی تفسیر المعتزلة، ص ۲۳-۲۴.

۲. ر.ک: بوهلال، اسلام اهل کلام، ص ۹۰-۹۳؛ همو، الغیب و الشهادة فی فکر الغزالی، ص ۹۰-۱۱۳.

بودند و از سوی سوم در برابر اصحاب حسن بصری که مدعی نفاق او بودند.^۱ این اصل در واقع به حکم شرعی مربوط به مرتکب کبیره و میزان عقاب او ناظر است. از این اصل به مسئله اسما و احکام هم یاد می‌شود. براساس این مسئله، تعریف ایمان اهمیت می‌یابد و در حقیقت ایمان، افزون بر تصدیق و اعتقاد قلبی، عمل و ادای واجبات و ترک محرمات نیز دخیل شمرده شده و معصیت موجب نقص ایمان معرفی می‌شود. البته برخلاف نظر خوارج نقص ایمان با ارتکاب کبیره موجب صدق لقب کفر نمی‌شود؛ مگر در کبائر مرتبط با توحید الهی، مثل تشبیه و تجسیم. از سوی دیگر، به دلیل وعیدهای صریح قرآنی نسبت به فاسق مرتکب کبیره و خلود او در جهنم، طبق اصل سوم خلود را مخصوص کفار نمی‌دانند.

پنجمین اصل، یعنی امر به معروف و نهی از منکر نیز که برخلاف دیگر اصول جنبه عملی و شرعی در قلمرو اجتماعی دارد، به لحاظ شرایط و مراتب آن وجه مشترک معتزله با خوارج و نقطه فارق آنها با دیگر فرقه‌ها از جمله امامیه معرفی شده است،^۲ البته مخالفت امامیه با این اصل قابل تأمل جدی است. به‌رغم سخن قاضی عبدالجبار در متن کتابش،^۳ انکار وجوب امر به معروف و نهی از منکر ظاهراً از سوی شارح زیدی مذهب کتاب شرح الاصول الخمسه، به گروه شاذ و نادری از امامیه نسبت یافته است.^۴ او در عین حال تصریح می‌کند که جز این رأی نادر، اختلافی میان امت اسلامی در وجوب آن نیست.^۵

با مطالعه تطبیقی آرای معتزله در باب اصل امر به معروف و نهی از منکر به نظر می‌رسد اختلاف جدی میان آرای مشهور امامیه و معتزله در این باره وجود ندارد.^۶ توضیحات متن کتاب قاضی عبدالجبار و شارح زیدی مذهب آن گواه این مدعایند. در این توضیحات، امر به معروف و نهی از منکر دارای مراتبی شمرده شده که هریک حکم جداگانه‌ای دارد. قاضی عبدالجبار تصریح می‌کند که اصل کلی تکلیف به امر به معروف و نهی از منکر در شریعت اسلامی از ضروریات بوده و منکر آن کافر است. اما جزئیات و شرایط وجوب آن مثل وجود امام، از ضروریات دینی نیست.^۷

۱. ر.ک: ابن‌ندیم، الفهرست، ص ۲۰۱. ۲. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۷.

۳. همان‌جا. ۴. همان، ص ۵۰۳.

۵. همان‌جا.

۶. ر.ک: بارانی، بررسی تاریخی تعامل فکری و سیاسی امامیه با فرقه‌های معتزله حنابلّه و اشاعره، ص ۱۰۹-۱۱۱؛ آقاجانی قناد، «بررسی رویکردها به معروف و منکر در فرق اسلامی»، پگاه حوزه، شماره ۲۰۹، ۱۳۸۶.

۷. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۸.

این دیدگاه در میان امامیه نیز قابل دفاع است و اختلاف تنها بر سر دلیل وجوب و برخی شرایط آن است. همچنین در تفصیل انواع و مراتب معروف و منکر و شرایط آن توضیحات کتاب قاضی گواه قرابت آرای معتزله با امامیه است. البته از متن کتاب شرح الاصول الخمسه به قلم قاضی و توضیحات و استدراکات شارح آن، تفاوت رأی معتزله با زیدیه و امامیه را در خصوص شرط وجود امام برای وجوب برخی مراتب امر و نهی، می‌توان دریافت. قاضی به صراحت از اطلاق ادله وجوب امر و نهی بدون تفصیل میان بودن امام یا نبودن او سخن گفته است؛^۱ در حالی در توضیح استدراکی شارح کتاب چنین می‌خوانیم: «امر به معروف و نهی از منکر دوگونه است: گونه نخست آن تنها از سوی ائمه صورت می‌گیرد و گونه دوم آن را عموم مردم به عهده می‌گیرند. نمونه گونه اول، اقامه حدود شرعی، حفظ کیان اسلام، مرزبانی، لشکرکشی و نصب قاضیان و فرماندهان است و نمونه گونه دوم، نهی از گناهانی مثل شرب خمر و سرقت و زنا و امثال آنهاست».^۲

همچنین معتزله در مسئله نهی حاکمان فاسق و جائز با قیام و حرکت خشونت‌آمیز و مسلحانه برضد آنان و اشتراط یا عدم اشتراط وجود امام واجب الطاعه، از یک سو با جمهور اهل سنت و از سوی دیگر، با امامیه اختلاف دارند. معتزله بر پایه اصل مزبور و باور به اطلاق وجوب امر به معروف و نهی از منکر، برخلاف جمهور اهل سنت، نهی حاکمان فاسق و جائز را با قیام و حرکت خشونت‌آمیز و مسلحانه حتی بدون وجود امام واجب الطاعه لازم می‌شمارند؛ هرچند در صورت وجود امام، تبعیت از او اولی است.^۳ طبعاً این باور در میان جمهور اهل سنت پذیرفته نیست و تحت عنوان «خروج بر حاکم»، نامشروع تلقی می‌شود.^۴ در میان امامیه نیز هرچند دیدگاه اهل سنت مقبول نیست و وظیفه نهی از منکر در برابر حاکمان جور بدون وجود امام، البته به شرط توان و آگاهی، ساقط نمی‌شود، اما باید اذعان کرد که با توجه به اصل تقیه و اصول فقهی عقلائی دیگر، مرتبه بالای امر و نهی در قالب حرکت‌های مسلحانه برضد حاکمان جور به صورت

۱. همان، ص ۸۹-۹۰. ۲. همان، ص ۹۴.

۳. ر.ک: همان، ص ۷۶-۹۴؛ نیز ر.ک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۴۶۶؛ نشار، نشأة الفكر الفلسفی، ج ۱، ص ۴۲۲-۴۴۱؛ صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۲۱؛ امین، ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۶۷-۲۲؛ احمد، مفهوم العدل فی تفسیر المعتزله، ص ۲۳-۲۸.

۴. نووی می‌نویسد: «أما الخروج عليهم و قتالهم فحرام بإجماع المسلمين و إن كانوا فسقة ظالمين و قد تظافرت الأحادیث بمعنی ما ذکرته و أجمع أهل السنة أنه لا ینعزل السلطان بالفسق» (نووی، شرح النووی علی صحیح مسلم، ج ۱۲، ص ۲۲۹)؛ نیز ر.ک: ابن حجر عسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۱۳، ص ۷.

پراکنده و غیرمنسجم که جز تلف شدن مسلمانان هیچ نتیجه ارزشمندی نداشته باشد، نهی شده و بر ضرورت اجرای آن به اذن و هدایت امام یا نایب او تأکید شده است.^۱ گویا آنچه باعث شده نظر امامیه انکار این اصل تلقی شود، همین اصل تقیه و مدارا در برابر حاکمان جور در عصر غیبت امام است. در حالی که این اصل لزوماً به انکار این واجب الهی منتهی نمی‌شود و تنها شرایطی را برای اجرای آن در عصر غیبت اقتضا می‌کند که کلیت شرایط مزبور در میان خود معتزله هم مطرح شده است. البته میان فقها و متکلمان امامیه، مانند عالمان معتزله، در حدود و ثغور این مسئله اختلاف آرا وجود داشته و براساس برخی آرا شرایط وجوب این اصل محدود است و براساس برخی دیگر که اقامه حکومت در عصر غیبت را با زعامت فقهای جامع‌الشرایط جایز و گاه واجب می‌شمارند، تفاوت جدی با آرای مشهور معتزله در این باره وجود ندارد.^۲

با وجود آنچه گذشت، این نکته روشن است که برخلاف معتزله، تقریر امامیه از این اصل همچون غالب فرقه‌های اسلامی، در قالب مسئله‌ای فقهی و به‌عنوان یک واجب مهم شرعی است که البته اصل آن از احکام ضروری شرع است و طبعاً به لحاظ کلامی و فقهی، حکم دیگر ضروریات شرعی و عملی را دارد. در حالی که معتزله اساساً تقریر این اصل را ظاهراً با رویکردی اجتماعی سیاسی در نقد جریان‌های فکری سیاسی حاکم^۳ و بر مبنای کلامی عدل الهی و در ذیل آن ارائه کرده و آثاری کلامی بر آن مترتب ساخته‌اند. در این تقریر گفته می‌شود: خداوند وقتی مصلحت را در تکلیف مؤمنان به امر به معروف و نهی از منکر دانست، واجب است که ما را به آن متعبد و مکلف کند و عدل او اقتضا دارد که به واجب اخلاص نکند.^۴

۱-۳. تفکر عقلی کلامی در اسلام

علم کلام اسلامی که در پی منازعات اعتقادی پیرامون مباحث بنیادین دین و مذهب شکل گرفت، طبیعتاً دانشی متأخر از عصر نزول بوده و از مواجهه اندیشمندان اسلامی با شبهات

۱. ر.ک: طوسی، تمهید، ص ۳۰۷؛ برخی روایات نهی از قیام پیش از قیام قائم آل محمد ﷺ و دعوت به عزلت از همین باب قابل تفسیر است؛ برای مثال، ر.ک: کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۲۶۴ و ۲۹۵.

۲. در این باره ر.ک: آقاجانی قناد، «بررسی رویکردها به معروف و منکر در فرق اسلامی»، پگاه حوزه، شماره ۲۰۹، ۱۳۸۶.

۳. در این باره ر.ک: سالم، التاريخ السياسي للمعتزلة، ص ۸۱-۸۲.

۴. ر.ک: قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۶.

برون‌دینی از یک‌سو و دیدگاه‌های مذاهب مختلف اسلامی از سوی دیگر، حاصل شده است. اما این دانش در مبادی، مبانی، روش و اهداف به آموزه‌هایی از درون دین و مذهب متکی است. از منظر شیعی به‌رغم آنکه با تکیه بر برخی روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) مخالفت‌هایی با متکلمان و روش عقلی کلامی آنان صورت گرفته است،^۱ اما بی‌تردید نقش تاریخی این جماعت در دفاع عقلانی از آموزه‌های دینی و مذهبی بسیار برجسته و ستودنی بوده و از روایات متعددی بر می‌آید که متکلمان ورزیده شیعه جایگاه رفیعی نزد امامان (علیهم‌السلام) داشته‌اند و اصل تفکر عقلانی به‌عنوان زیرساخت اصلی علم کلام در حوزه باورهای اعتقادی به ادله و شواهد دینی متکی است. از این منظر، روایات نهی از مباحثه‌های کلامی در منابع حدیثی شیعه نیازمند تحلیل و بررسی و شناخت فضای صدور آنهاست. محققان در این راستا و در مقام جمع میان روایات، وجوهی را بیان کرده‌اند. به نظر می‌رسد می‌توان گفت این گروه از روایات یا درباره برخی که آمادگی لازم برای ورود به این مباحثات را نداشته‌اند صادر شده، یا درباره مسائل غامض و دست‌نیافتنی چون ذات الهی مطرح شده است.^۲

از منظری تاریخی به اندیشه‌های اسلامی، تفکر عقلی متناسب با موضوعات و علوم مختلف به انواعی تقسیم می‌شود که تحلیل تفاوت آنها محل بحث محققان است. تحلیل جامعی از این بحث را استاد جوادی آملی با تفکیک میان چهار حوزه علمی ارائه داده است. وی در کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، گستره عقل را در چهار محور شامل موارد ذیل مورد توجه قرار می‌دهد: عقل تجربی در علوم تجربی و انسانی، عقل نیمه تجربی در ریاضیات، عقل تجربی محض در فلسفه و برخی مباحث کلامی و عقل ناب در مباحث عرفان‌نظری. از این منظر، محصول معرفتی عقل در این چهار حوزه در صورتی دارای اعتبار

۱. این احادیث در واقع برخی مسائل یا شیوه‌های کلامی آن دوره را نقد می‌کنند. برای مثال، مخالفت با ورود شیعیان در مناقشه‌های بی‌ثمر کلامی آن زمان همچون بحث خلق قرآن و نیز تفکر در برخی مباحثی که فهم آن برای انسان ممکن نیست، همانند تفکر در قضا و قدر و ذات خداوند در مضمون‌هایی همچون: «إِنَّا كُفُّمُ وَالْكَلامُ فِي اللَّهِ تَكَلَّمُوا فِي عَظْمَتِهِ وَلَا تَكَلَّمُوا فِيهِ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِدُّدَ إِلَّا تِيهًا» (صدوق، الامالی، ص ۴۱۸). نیز جدل و منازعه و خصومت که شیوه برخی از کلامیان اهل سنت دوره ائمه (علیهم‌السلام) بوده است و استناد به آرا و اقوال نادرست آنان از سوی شیعیان در برخی مضمون‌های حدیثی نقد شده است. برای مثال، «إِيَّاكَ وَأَصْحَابَ الْخُصُومَاتِ وَالْكَذَّابِينَ عَلَيْنَا فَإِنَّهُمْ تَرَكُوا مَا أَمَرُوا بِعِلْمِهِ وَ تَكَلَّفُوا عِلْمَ السَّمَاءِ» (همو، التوحید، ص ۴۵۹).

۲. ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، (تعلیقه علامه طباطبایی)، ج ۲، ص ۳۱۴؛ یوسفیان و شریفی، عقل و وحی، ص ۱۷۷-۱۸۱.

است که یا از سنخ قطع و یقین باشد، یا مفید طمأنینه و اطمینان عقلانی.^۱ همچنین، ایشان با تأکید بر حجیت شرعی مفهوم عامی از عقل در دو حوزه نظری و عملی، از دو مفهوم عقل برهانی و عقل عرفی یاد می‌کند که در عقل برهانی، یقین فلسفی مطرح است، ولی عقل عرفی معمولاً طمأنینه عقلانی را به دنبال دارد و با تحلیل‌های عرفی عقلانی و اطمینان‌بخش همراه است. علومى مانند فقه و اصول بیشتر به عقل عرفی تکیه دارند؛ چنان‌که در علوم طبیعی و تجربی نیز معمولاً همین عقل مطرح بوده و اطمینان عقلانی عرفی حاصل می‌شود.^۲ از این منظر، علم کلام همانند فلسفه نیازمند اثبات عقلی برهانی مبانی اندیشه است و به لحاظ تاریخی دست‌کم در کلام شیعی این همگونی دیده می‌شود. گو اینکه موضوعات و مسائل و روش‌ها و غایات مورد نظر متکلمان از فیلسوفان تمایز دارند.^۳ متکلمان برخلاف دیدگاه فیلسوفان که وجه تمایز کلام از فلسفه را تکیه علم کلام به ادله نقلی و تعهد دفاع از دین متکی به باورهای درون دینی می‌داند، یادآور می‌شوند که چنین تصویری ناشی از غفلت نسبت به جایگاه و منزلت عقل در دین است. توضیح آنکه عقل و دلیل عقلی (اعم از عقل برهانی یقین آور و عقل عرفی اطمینان‌زا) به مثابه حجت شرعی در کنار نقل از منابع دین بوده و همان‌گونه که فلسفه باید با تکیه بر برهان‌های عقلی خود، راه استفاده از ادله و حیانی و دینی و از جمله نتایج ادله معتبر نقلی را بگشاید، کلام نیز باید استدلال‌های دینی نقلی خود را به پشتوانه ادله معتبر عقلی دنبال کند. از این رو، هم فیلسوفان الهی در تفکر عقلی خود به ادله نقلی معتبر اعتنا می‌کنند و هم متکلمان اسلامی به استدلال‌های عقلی برهانی نیازمندند.^۴

با وجود آنچه گذشت، نظر به تفاوت دغدغه‌ها و روش‌ها در دو دانش کلام و فلسفه و با توجه به این نکته که اساساً هدف هستی‌شناختی فیلسوف در تفکر فلسفی‌اش فراتر از احتجاج و دفاع دینی و مذهبی است، معمولاً استدلال‌های کلامی عمومی‌تر و با هدف دفاع از دین و مذهب، کاربردی‌ترند، برخلاف استدلال فلسفی محض که انتزاعی و مدرسه‌ای بوده و طبعاً مخاطبان خاص و ظرفیت‌های ویژه‌ای را می‌طلبد. استاد مطهری از همین منظر ضمن تأکید بر تفاوت‌های روش عقلی متکلمان با فیلسوفان، متکلم را برخلاف فیلسوف، متعهد به دفاع از حریم دین می‌شمارد.^۵

۱. ر.ک: جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۲۵-۲۶.

۲. ر.ک: همان، ص ۷۰-۷۱.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۶۳.

۴. ر.ک: همان، ص ۱۶۲-۱۶۶.

۵. ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، (آشنایی با علوم اسلامی)، ص ۱۵۰.

البته در تاریخ تفکر اسلامی و از آغاز انتقال تجربه‌های علمی فلسفی یونان به عالم اسلام، همواره دغدغه اصلی فیلسوفان و متکلمان مسلمان ارائه راه‌حل‌های سازگاری دین و عقل بوده و تبیین و تقریر عقلانی و فلسفی آموزه‌های دینی در رأس دل‌مشغولی‌های آنان قرار گرفته است. از این منظر در واقع می‌توان گفت: عالمان مسلمان با تکیه بر آموزه‌های عقلی اسلام، به رویکردی فلسفی کلامی گرایش یافته‌اند که در عین وفاداری به روش‌های عقلی برهانی، کم‌وبیش استدلال عقلی را با ادله نقلی برهان‌پذیر همراه ساخته و از عقل عرفی در حوزه مسائل حسن و قبح عقل عملی عقل سود جسته‌اند. در حوزه مسائل نظری و اعتقادی نیز در روش عقلی بسیاری از فیلسوفان مسلمان به‌ویژه در مکتب صدرایی، الهام از منابع و مواد درون‌دینی و نقلی برای تبیین عقلی معارف و آموزه‌های حوزه مبدأ و معاد دیده می‌شود.^۱ به نظر می‌رسد در این مرحله جریان عقلی کلامی و عقلی فلسفی به هم نزدیک شده و رویکردهای مشترکی را دنبال کرده‌اند که در حوزه فهم و تفسیر عقلی قرآن به روشنی می‌توان نشانه‌های آن را یافت.^۲

اما با صرف نظر از نگاه تاریخی، جایگاه تفکر عقلی کلامی در اسلام را از منظری تحلیلی به متون اسلامی، می‌توان با مطالعه شواهد قرآنی و روایی پی گرفت.

۱-۳-۱. شواهد قرآنی

شواهد قرآنی تفکر عقلی کلامی در دو دسته از آیات قابل جستجویند. دسته نخست، آیاتی هستند که به تعبیر مطلق از خردورزی و تعقل برای کشف و اذعان به تعالیم دینی سخن می‌گویند و برای مثال، راهیابی به حقایق دینی از راه آیات و نشانه‌های عالم هستی را مشروط به تعقل و تفکر می‌دانند و انسان‌ها را به آن فرامی‌خوانند، یا بی‌خردی و تعقل نکردن را نکوهش می‌کنند.^۳ طبعاً مفاد این آیات شامل تفکر عقلی کلامی نیز می‌شود.

در آیات فراوان، قرآن با واژگان گوناگونی چون عقل، علم، برهان، تفکر، تدبّر، لبّ، نُهی، فقه، شعور و بصیرت در واقع از عقل و خردورزی به معنایی عام به نیکی یاد شده است. در آیه

۱. ر.ک: خرمان، قواعد عقلی در قلمرو روایات، ج ۱؛ نیز جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۶۵ و ۲۰۹-۲۲۳.

۲. در این باره ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، (آشنایی با علوم اسلامی)، ص ۱۴۹ و مجموعه آثار، ج ۶، (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ص ۶۴۸؛ همچنین برای دیدن شرح مفیدی از دیدگاه متکلمان شیعه درباره تفکر عقلی ر.ک: کاشفی، کلام شیعه، ص ۲۹۳-۳۱۲. ۳. ر.ک: طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۵۵.

ذیل خداوند بندگانی را که با قدرت تحلیل و بررسی در پرتو نور هدایت و عقلانیت خدادادی بهترین سخن را دنبال می‌کنند، بشارت می‌دهد:

«... فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر، ۱۸).^۱

دعوت به تفکر و اندیشیدن، چه در حوزه مسائل تکوینی، یا تشریعی و چه در نشانه‌ها و دلالت‌های طبیعی و محسوس، یا فراطبیعی و نامحسوس بر ربوبیت خدا و شئون الهی، در سراسر قرآن به چشم می‌خورد. قرآن گاه افرادی را نکوهش می‌کند که چرا در طبیعت اندیشه نمی‌کنند؟^۲ گاه توبیخ می‌کند که چرا آیات آفاقی و انفسی را نظاره نمی‌کنید و در آن به تأمل نمی‌پردازید؟^۳ گاه آنان را به تدبّر در قرآن و معارف قرآنی فرا می‌خواند^۴ و امکان اندیشه‌ورزی را هدف نزول عربی قرآن می‌شمارد^۵ و گاه با دعوت به سیر و سفر در زمین به تعقل و اندیشه‌ورزی و عبرت‌گیری فرامی‌خواند.^۶ گاه با تعبیر «أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ» در کنار «کِتَابِ» دلیل علمی عقلی را در کنار دلیل نقلی به رسمیت می‌شناسد،^۷ یا از مشرکان برای باورهای شرک‌آمیزشان برهان می‌طلبد،^۸ گاه نیز با طرح حقایقی غیبی و نامحسوس چون مسئله جبر و اختیار و لوح محو و

۱. از روایات تفسیری ذیل این آیه وجوه متعددی بر می‌آید که وجه یاد شده متکی به ظاهر آیه و مورد تأیید برخی روایات است. از جمله متن روایی ذیل به نقل مرحوم کلینی: ... عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عليه السلام يَا هِشَامُ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَشَّرَ أَهْلَ الْعَقْلِ وَالْقَلْبِ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ: «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۳، ح ۱۲).
۲. غاشیه، ۱۷-۲۰: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» نیز بقره، ۱۶۴.
۳. فصلت، ۵۳: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ».

۴. نساء، ۸۲: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا».
۵. یوسف، ۲: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ».
۶. حج، ۴۶: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ».
۷. احقاف، ۴: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»؛ در این باره ر.ک: جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۶۶.
۸. انبیاء، ۲۴: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَ ذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ»؛ در این باره ر.ک: جوادی آملی، همان‌جا.

اثبات و اوصاف جمال و جلال الهی مخاطبان را به فراسوی تجربه‌های حسی و اندیشه‌ورزی عمیق دعوت کرده و تدبیر و تذکر ایشان را انتظار دارد.^۱ در آیه‌ای قاطع نیز بدترین جنبندگان را کسانی می‌شمارد که تعقل ندارند.^۲ روشن است که مفهوم عقل و تدبیر و تفکر و...، در این آیات، ناظر به مفهومی عمومی و عرفی از این واژگان است که برای مخاطبان که غالباً مشرک و منکر قرآن بوده‌اند، امری آشنا و قابل درک بوده است.

اما دسته دوم آیاتی هستند که خود به روش عقلانی و با چینش مقدمات قابل قبول به شیوه برهانی و قیاسی، نتایجی نظری را فراروی مخاطبان قرار می‌دهد. این آیات اختصاص به عقاید حوزه مبدأ و معاد ندارند و در عموم آموزه‌های دینی قابل جستجویند. از جمله قرآن در بیان تاریخ جوامع انسانی و اسباب سعادت و شقاوت انسان‌ها به شیوه‌ای منطقی و معقول از علل و عوامل مختلفی یاد می‌کند، (برای مثال، آیات ۵۹-۹۳ اعراف)، یا در بیان احکام شرعی با بیانی خردپذیر و معقول به حکمت‌ها و مصالح احکام اشاره می‌نماید.^۳

اما حضور برجسته و پررنگ روش عقلی کلامی به شیوه برهانی و قیاسی در قرآن را می‌توان در آیات مربوط به عقاید و باورهای بنیادین دینی یافت. در آیات فراوانی تبیین و اثبات اصول فکری در ساختارهای قیاسی و برهانی صورت گرفته، یا مفاد ظاهری آنها در قالب این ساختارها قابل تبیین‌اند.^۴ برای مثال، دو آیه ذیل حاوی تبیین و اثبات توحید در قالب قیاس خُلف و با تأکید بر اصل وجود نظم در عالم هستی صورت گرفته است:

«لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (انبیاء، ۲۲).
 «اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (مؤمنون، ۹۱).

همچنین در آیه ذیل قیاس اضماری و با حذف یکی از مقدمات کبرا در مقام اثبات امکان خلقت عیسی (علیه السلام) بدون پدر چنین آمده است:

۱. در این باره ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۶، (سیری در نهج البلاغه)، ص ۳۹۳-۳۹۴.
۲. انفال، ۲۲: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ».
۳. برای مثال، بقره، ۱۷۶؛ آل عمران، ۱۸۲؛ مائده، ۳۲ و ۹۷.
۴. ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، ج ۸، (فلسفه ابن‌سینا)، ص ۴۱۰ و ۴۱۵.
۵. در این باره ر.ک: عبیدات، الدلالة العقلية في القرآن؛ فاطمه اسماعیل، القرآن و النظر العقلي؛ اعرافی، بررسی فقهی فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی، ص ۱۷۰-۱۷۶.