

فرقه‌های کلامی وسیر تاریخی آنها از آغاز اسلام تا قرن ششم هجری

- ۳ -

فلسفه معتزله

شهرزیبای بصره که در جنوب شرقی عراق بر کنار شط العرب واقع است در سده‌های ۱-۴ ه. از مراکز فرهنگی عمده اسلامی بشمار می‌رفت. نخستین کتابخانه‌ای که در اسلام پدید آمد در این شهر بوده است که بسال ۴۸۳ هجری به آتش کشیده شد. در این شهر ببرد که علم صرف و نحو عرب، وسیله‌ی دانشمندی چون سیبویه ایرانی متوفی اوایل قرن دوم هجری و خلیل بن احمد ازدی متوفی حدود ۱۷۵ هجری ظهور و تکامل یافت و ابو عمرو بن العلاء استاد اصمعی و همین اصمعی متوفی ۲۱۳ هجری و دیگران به گردآوری اشعار و روایات تاریخی سرگرم بودند و شعرای بزرگی از قبیل بشار بن برد متوفی حدود ۱۶۸ هجری و ابونواس که از مادری ایرانی در اهواز زاده شده و بین سالهای ۲۰۰-۱۹۸ هجری در بغداد درگذشته است در این شهر بوده اند و عبدالله بن مقفع فارسی مقتول بسال ۱۴۲ یا ۱۴۳ یا ۱۴۵ هجری و سهل بن هارون فارسی متوفی ۲۱۵ هجری و جاحظ متوفی ۲۵۵ هجری از بانیان ثمری می‌باشند که در بصره زندگی می‌کرده اند^۲، و بالاخره در همین سرزمین بوده است که واصل بن عطاء غزال متوفی ۱۳۱ ه. مذهب اعتزال را بوجود آورد که پس از او دانشمندان بنامی

چون: ابوالهدیل علاف متوفی حدود ۲۲۲ هـ. و عمرو بن عبید متوفی ۱۴۴ هـ. و نظام بصری متوفی ۲۲۱ هـ. و جاحظ بصری متوفی ۲۵۵ هـ. و دیگران رهبری این مدرسه را به عهده داشته‌اند که در فصل گذشته نام گروهی از پیشوایان این مدرسه را با ذکر عقائد خاصه‌شان بازگو کردیم و اکنون دنباله بحث را ادامه می‌دهیم.

هشامیه

پروان ابو محمد هشام بن عمرو فوطی شیبانی متوفی ۲۲۶ هجری می‌باشند. مؤلفین نام او را به اختلاف ذکر کرده‌اند؛ ابن ندیم گوید: «هشام بن عمرو فوطی، بضم فاء و سکون واو»^۳. سمعانی گوید: فوطی، بضم فاء و فتح واو و آخرش طاء مهمله، منسوب به فوطه است که آن جمع فوطه می‌باشد، وی در ذیل: «هشامی» گوید که: هشامی نسبتی است به جماعتی که از آن جمله است: هشام بن عمرو قرطی^۴... احمد نگری نیز در کتاب خود این نظریه را انتخاب کرده است^۵. بغدادی هشامیه را اتباع هشام بن عمرو فوطی، به قاف و واو و طاء مهمله دانسته^۶. صاحب قاموس الرجال هم همین قول را اختیار کرده^۷. میرسید شریف جرجانی هشامیه را پروان هشام بن عمرو فوطی ذکر کرده^۸، تهانوی این گروه را اتباع هشام بن عمرو فوطی نوشته است^۹. اسفراینی نام این گروه را هشامیه آورده است^{۱۰}. خوانساری بهنگام بر شمردن مشاهیر معتزله گوید: ... از آن جمله هشام بن عمرو، و القرطبی^{۱۱}، و ... پیدا است که منظورش هشام بن عمرو قرطی که منتخب سمعانی است می‌باشد. از آنچه گفته شد چنین بنظر می‌رسد که گویا این همه پراکندگی ناشی از تسامحی است که در ضبط آن از نسخ روی داده است.

هشام از معاصرین مأمون عباسی بوده است و یحیی بن اکثم روایت کند چون فوطی بر مأمون وارد می‌شد خلیفه عباسی مقدم وی را گرامی می‌داشت و به احترامش بیاض می‌خواست. عظمت قدر و جلالت شأن هشام بر خاص و عام پوشیده نبود، در وصفش آمده:

احمد الواحد الذی قد جابنا بهشام فی علمه و کفانا^{۱۲}

فوطی از اصحاب ابی‌الهدیل بود و چون از مردم بصره بود به چندین شهر کناره دریا

سفر کرد و مردم را به اعتزال دعوت نمود و گروهی دعوتش را پذیرفتند و پیروانی پیدا کرد. او دارای آثاری است از آن جمله: کتاب المخلوق، الرد علی الاصم فی نفی الحركات، کتاب خلق القرآن، کتاب التوحید، جواب اهل خراسان، کتاب الی اهل البصره، الاصول الخمس، کتاب علی البکرية، کتاب علی ابی الهذیل فی النعمیم^{۱۳}.

اورا آرائی است خاصه که از سایر معتزله منفرد گردیده است و اجمال آنها بدین شرح می باشد:

جسم: فوطی معتقد است که جسم سی و شش جزء لایتجزی دارد، چون از شش رکن تشکیل شده و هر رکنی هم شامل شش جزء است. چیزی را که ابی الهذیل جزء نامیده بود او بآن -رکن- اطلاق کرده است. او عقیده دارد که برخورد و تماس اشیاء با-ارکان- جسم است نه با-اجزاء- آن، بنابراین جسم حامل جمیع اعراض است از قبیل: رنگ، مزه، بو، درستی، نرمی، سردی و نظائر اینها^{۱۴}.

جزء لایتجزی و جوهر فرد: هشام فوطی جزء لایتجزی را اثبات کرده است لکن گوید احکامی که جسم دارد، جزء لایتجزی از آن احکام مستثنی است، یعنی جزء لایتجزی و جوهر فرد نه ساکن می شود و نه متحرک، نه منفرد می گردد و نه برخورد و تماس پیدا میکند با چیزی، نه با چیزی جمع شود و نه از شیئی مفارقت نماید. خلاصه این که حرکت و سکون، اجتماع و افتراق، انفراد و تماس از احکام جسم است نه جوهر فرد^{۱۵}.

اعراض: اومی گوید که اعراض، بر وجود خداوند دلالت نمی کنند، زیرا آنها خود به دلایل نظری معلوم می شوند و هر دلیلی از آنها نیاز به دلیلی دیگر دارد و آن دلیل بدلیل دیگر محتاج است و همچنین الی غیرالنهايه ادامه دارد و به نتیجه صحیحی منتهی نخواهد شد.

او معتقد است که دلیلی بر وجود حقیقتی باید محسوس باشد، پس دلیل بر ذات باریتمانی جسمهائی هستند که محسوسند^{۱۶}.

معدوم: هشام فوطی عقیده دارد که اشیاء قبل از وجودشان. معدوم بودند و چیزی نبودند و چون هست شوند و سپس معدوم گردند بآنها-اشیاء- اطلاق می شود، یعنی معدوم مسبوق بوجود را -شیء- گویند. شهرستانی اضافه می کند که نتیجه این قول

آن است که باید بگوئیم خداوند قبل از وجود اشیاء بآنها علم نداشته است، زیرا شیء نبودند
است تا علمی باشد.^{۱۷}

صفات خداوند: فوطی گوید: حقتعالی پیوسته عالم و قادر و حی است بعملی که
عین ذات او می باشد، نه بعام محدث و اگر کسی می گفت که علم خداوند به اشیاء ازلی است
اورا ملامت می کرد و می گفت لازمه این مقال آن است که اشیاء هم باید قدیم و ازلی
باشند.^{۱۸} اشعری گوید: هشام فوطی در این عقیده از ازیلیه متاثر شده است، چه آنها
قائل بر قدم دواصل هستند.^{۱۹} اومی گوید که پروردگار ستم نمی کند. او علم خداوند را
مشروط نمی داند، بخلاف برخی از معتزله که گویند خداوند می داند و علم دارد به این که
کافر را اگر توبه از کفرش نکند عذابش خواهد کرد و چنانچه با توبه بمیرد کیفرش نخواهد
کرد. هشام گوید این امر روانی باشد، چون شرط است و روانی باشد که حقتعالی عامی
مشروط داشته باشد. او معتقد است که اراده مستلزم وجوب مراد نمی شود.^{۲۰} فوطی
می گوید که خداوند نه به چشم دیده می شود و نه به قلب.^{۲۱} اومی گفت که نمی توان خداوند
را به اسماء و صفاتی که در قرآن آمده است یاد کرد و نباید گفت که پروردگار، دلهای
مؤمنین را بیکدیگر مهربان کرده است، زیرا این خود مؤمنان هستند که بایکدیگر مانوس
شده اند.^{۲۲} او عقیده دارد که به حقتعالی نباید - وکیل - گفت و او را باین صفت متصف
نمود، و هر کس هم که می گفت: «حسبنا الله ونعم الوکیل» او را منع می کرد. دلیل او این
بود که عرفاً بکسی - وکیل - گویند که موکل داشته باشد و بزرگتری او را وکیل نموده
باشد، در صورتی که ساحت کبریائی پروردگار از این امر منزه است، ناگزیر باید گفت
که مراد از این لفظ چیز دیگری است و باید آنرا توجیه کرد و در هر حال از استعمال لفظی
که ابهام معنی غیر معقولی درباره ذات باری تعالی داشته باشد باید خودداری کرد و بهتر
بود که کلمه - وکیل - به - متوکل - تغییر می یافت.^{۲۳}

موافاة: هشام معتقد است که ایمان عبارتست از آنچه که بهنگام مرگ است و اگر
کسی در سراسر عمر خود عبادت کند، لکن در علم پروردگار گذشته باشد که او بهنگام
مرگ با ارتکاب کبیره ای بدون توبه در خواهد گذشت، چنین مؤمنی از آغاز در نزد خداوند
معصیت کار و دوزخی است، و اگر بکنفر گناهکار باشد و گمراه، ولی در علم حقتعالی

گذشته باشد که او دم مرگ توبه خواهد کرد و با ایمان از دنیا می رود ، این چنین شخصی از اول به پیشگاه خداوند مؤمن و نیکوکار و سعادت مند خواهد بود . خداوند نه بآن مؤمنی که موقع مرگ با گناه و بدون توبه می میرد لطف فرماید و نه بآن معصیت کاری که عاقبت با ایمان می میرد در وقت گمراهی او باو غضب نماید ، زیرا علم خداوند تغییر پذیر نیست ، چون اگر علم حتمالی تغییر پذیرد ، دلیل آنست که آن علم ناقص بوده ، بلکه علم نبوده است و در واقع جهل بوده ، ذات پروردگار هم از نقص و جهل منزّه و دوراست ^{۲۴} .

بهشت و دوزخ : هشام عقیده دارد که بهشت و دوزخ آفریده نشده اند و چون روز قیامت شود و کسانی پیدا شوند که در آن سکونت گیرند لذا در آن وقت خداوند بهشت و دوزخ را خواهد آفرید ، زیرا اگر همانکون پروردگار بهشت و جهنم را بیافریند ، قطعاً ساکنی نخواهد داشت ، و در نتیجه این دو خالی خواهند ماند و سکونت کننده ای ندارد ، بنابراین آفرینش آنها بی فایده خواهد بود و خداوند هم عمل بیفایده بجای نیاورد .

هشام فوطی گذشته از این که مخلوق بودن بهشت و دوزخ را انکار می کرد ، هر کس را هم که می دید معتقد باین عقیده است که آن دو آفریده شده اند او را تکفیر می کرد ^{۲۵} .

امامت : او معتقد است که امامت وقتی منعقد می شود که مردم بیکدیگر مهربان باشند و متحد گردند و ظلم و ستم را ترک نمایند . اما اگر مردم راه بیدادگری پیشه گیرند و سرکشی نمایند و درباره امامشان ظلم نمایند و امام خود را بکشند دیگر در آن حال بیعت با امامی درست و صحیح نیست و خلعت امامت بقامت کسی راست نخواهد آمد ^{۲۶} .

او عقیده دارد که حضرت علی بن ابیطالب (ع) و طلحه و زبیر در جنگ جمل بخاطر قتال نیامدند ، بلکه بمنظور مشاوره گرد آمدند ، لکن پیروان این دو در برابر یکدیگر ایستادند ^{۲۷} .

معجزه : فوطی اعجاز قرآن را در نظم و تألیف آن نمی داند ^{۲۸} . او گوید معجزات دلیل بر صدق مدعای پیغمبر نیست ^{۲۹} .

جایه

پیروان ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی متوفی ۳۰۳ هـ ^{۳۰} او از مردم جبّـا

بضم اول و تشدید دوم از نواحی خوزستان بوده است^{۳۱}. از همان کودکی آثار نبوغ از سبمای او پیدا بود و در آغاز جوانی بر جدال در مسائل کلامی بسیار قوی بود و نمونه‌هایی از مناظرات او را ابن مرتضی آورده^{۳۲}. مؤلفین اسلامی آنچه را که ابوعلی بر شاگردان خود املاء کرده است بالغ بر یکصد و پنجاه هزار ورق دانسته‌اند. گویند وی را تفسیری بر قرآن کریم است و نیز: کتاب فی الرد علی المنجمین، کتاب اللطیف، کتاب الاصول و مسائل فی النظر والاستدلال و شرایطه، و الرد علی الاشعری^{۳۳}. هم از آثار او است. جبائی شاگرد ابایقوب شحام و استاد شیخ ابوالحسن اشعری بوده است و در عصر خود ریاست معتزله بصره را به عهده داشت، و اجمال آراء او بدین شرح است:

جسم: ابوعلی جبائی در تعریف جسم گوید که: جسم عبارتست از تألیف واحدی که بر دو جزء لایتجزی در دو مکان حلول کند^{۳۴}.

جوهر: جبائی معتقد به جوهر فرد بوده و گوید جوهر چیزی است که هر گاه موجود شود تمام اعراض را می‌پذیرد و جزء لایتجزی هم در حال انفراد، تمام احکام جسم را قبول می‌کند از قبیل حرکت، سکون، رنگ، مزه، بو. او عقیده دارد که وقتی جوهر، فرد شد، محال است که قدرت و علم و حیات در او حلول کند. او برهنه و عاری بودن جوهر فرد را از اعراض محال می‌دانست. او عقیده داشت که ممکن است بر جزء واحد دو حرکت وارد شود، مثلاً اگر دو عامل، سنگی را با هم رها کنند، در هر جزئی از اجزاء آن سنگ دو حرکت با هم، حلول خواهد کرد^{۳۵}.

اعراض: جبائی اعراض را بر دو قسم می‌داند: یکی اعراضی که باقی هستند، منتهی نه به بقاء و آنها عبارتند از حرارت، برودت، رطوبت، بیوست، اعتماد، تألیف، لون، حیوة، قدرة، عجز، علوم، اعتقادات و کلام. دیگر اعراضی که بقاء ندارند، از قبیل: صدا، درد، حرکت، فکر، اراده، کراهت و نظائر اینها.

اومی گوید اعراضی که بقاء آنها صحیح باشد، اعاده آن اعراض بعد از فنائشان نیز روا باشد، اما اعراضی که بقاء نداشته باشند، اعاده آنها بعد از زوالشان جایز نیست^{۳۶}. ابوعلی عقیده دارد که ممکن است یک عرض در چند محل پیدا شود، مثل کلامی که در جایی نوشته می‌شود، این کلام عرضی است که در آن محل پدید آمده است، حال اگر همان

کلام در محل دیگر نوشته گردد ، در آنجا نیز موجود شده است ، همچنین اگر این امر تکرار شود ، وجود آن عرض نیز تکرار خواهد گردید بدون آن که آن عرض از محل نخستین خود منتقل و یا معدوم شده باشد^{۳۷} .

بقاء و فناء : جبائی گوید : بقاء و فناء اشیاء بخود بقاء و فناء است نه این که بقاء دیگری باشد و او موجب بقاء باقی باشد و یا این که فناء دیگر بیاید و فانی را فانی سازد . او می گوید اگر خداوند بخواد جهان را نابود کند ، نخست فناء را می آفریند منتهی نه در محلی ، پس از آن تمام اجسام را نابود می سازد . او معتقد است که قدرت حق تعالی بر فناء برخی از اجسام در حالی که برخی دیگر موجودند تعلق نخواهد گرفت ، و هر گاه بخواد عالم را فانی سازد ، تمام اجسام را بیک مرتبه نابود خواهد کرد .

بفدادی بر این نظریه جبائی خرده گرفته و گوید او قدرت حق تعالی را محدود کرده است و این خود کفر است^{۳۸} . شهرستانی گوید : بازگشت این نظریه جبائی بمقیده اصلی اوست که خداوند در محل نیست و نیز موجوداتی هستند که یا عرضند و یا در حکم امراض می باشند ، لکن در محل نیستند ، همچنین جواهر یا موجوداتی که در حکم جواهرند و در مکان نیستند می باشد و این رأی نزدیک است به نظریه فلاسفه که آنماعقیده دارند که : عقل جوهری است که نه در محل است و نه در مکان و همچنین است نفس کلی و عقول مفارقه^{۳۹} .

حرکت : جبائی معتقد است که وقتی جسمی بحرکت درمی آید ، در هر جزئی از اجزاء آن جسم حرکتی است و بعدد اجزاء آن جسم متحرك ، حرکت هم وجود دارد . او می گوید ممکن است که متحرکی بدون محرك باشد بمعنی متحرك لاعن شیء- باشد ، مانند این که مکان جسمی متحرك باشد ، در این موقع خود جسم هم متحرك خواهد بود ، همچنین جبائی جایز می داند که متحرك - لائی الشیء و لافی الشیء- باشد ؛ زیرا ممکن است که خداوند ، جهان را - لافی شیء- به حرکت درآورد .

او حرکت و سکون را برای جسم ، تقرر و کسّون و حصول خاصی می داند - کون سکون و کون حرکت- . او حرکات را مشتبه نمی داند و آنها را اجناسی متضاد دانسته و گوید : سمت راست ضد سمت چپ است و ایستادن ضد نشستن می باشد و همچنین سایر

جهات . جبائی عقیده دارد که حرکت ، انتقال - نیست ، بلکه زوال است . وی معتقد است که سکون - چیزی تولید نمی کند ، ولی ممکن است که حرکت ، سکون تولید کند و با حرکت دیگری را پدید آورد ، سنگی که در آسمان است دارای حرکات خفیه‌ای است که همان حرکات ، سقوط آن سنگ را تولید کنند^{۴۰} .

روح : جبائی روح را جسم می داند و گوید روح غیر از حیاة است زیرا حیاة، عرض می باشد ، او در این باب به استعمال لغوین استشهاد می کند که گویند : «خرجت روح الانسان» روح انسان بیرون رفت . ابوعلی ، عروض اعراض را بر روح جایز نمی داند^{۴۱} .

صفات خداوند : ابوعلی می گوید که : حقتعالی از ازل عالم به اشیاء و جواهر و اعراض است ، و آنچه را که پروردگار بداند که وجود پیدا نمی کند و خیر بعدم موجود شدن آن هم بدهد ، جایز نیست که چنین چیزی وجود پیدا کند ، و اگر علم باریتعالی بچیزی که وجود پیدا نمی کند تعلق گیرد ولی خیر بعدم موجود شدن آن ندهد ، چنین چیزی روا باشد که وجود پیدا کند .

این که می گویند : خداوند عالم است ، معنی آن اینست که پروردگار عارف است و اشیاء را می داند ، لذا به او عالم و عارف گفته می شود ، نه این که - فهم - و فقه - ، زیرا فهم و فقه علمی است که مسبوق به جهل باشد و خداوند از آن منزله است . خداوند از ازل عالم و قادر و حی و سمیع و بصیر است نه این که سامع و بصیر باشد و یا این که بگوئیم از ازل می شنود و می بیند و ... این چنین نیست ، زیرا این امر مستلزم وجود مسموع و مبصر است ، در صورتی که مسموعات و مبصرات از ازل نبوده اند . توصیف خداوند باین که او «سامع و مبصر است» از صفات ذات می باشد. صفات حقتعالی بر سه قسم هستند^{۴۲} :

۱- صفات ذات : مانند : صمد و قائم و قیوم و ...

۲- صفات نفس : مانند : عزیز و سبح و قدوس و ...

۳- صفات فعل : جواد و شدید و ...

ذات خداوند : ابوعلی گوید : هر چیزی که معلوم باشد و ممکن باشد که او را نام برد و از او خبر داد باو - شیء - اطلاق می شود و چون پروردگار معلوم است و می توان از او نام و خبر داد ، پس باید باو - شیء - گفت ، لکن او - شیئی - است غیر از اشیاء . او ذات

پروردگارا قدیم و ازلی می‌داند^{۴۳}.

جبائی جز آنچه گفته شد آراء دیگری در زمینه: لطف، بهشت، توفیق، ایمان، صفات، مرتکب کبیره، افضل مردم بعد از پیغمبر (ص) کیست و حدباوغ دارد که طالبین تفصیل می‌دانند به کتاب مقالات الاسلامیین صفحات ۲۸۸ و ۲۸۹ و ۳۰۰ و ۳۰۵ و ۳۰۶ و ۳۰۷ از جلد اول و صفحه ۱۳۱ و ۱۳۲ و ۱۵۵ جلد دوم مراجعه کنند.

بهشیمیه

اتباع ابوهاشم عبدالسلام بن ابی‌علی محمد بن عبدالوهاب جبائی متوفی ۳۲۱ هـ می‌باشند^{۴۴}. وی در بصره به دنیا آمد و حدود چهل سالگی این شهر را ترک گفت و به بغداد رفت و تا آخر عمرش در آنجا اقامت گزید. ابوهاشم علم نحوی نزد ابی‌عباس میرد فرا گرفت و علم کلام را در خدمت پدر خود تحصیل کرد. او علاقه بسیاری به دانش اندوزی داشت و ابن مرتضی حکایاتی از شدت اشتیاق ابوهاشم به تحصیل علم بیان کرده است^{۴۵}.

ابوهاشم مردی پارسا و زاهد و پیوسته گشاده روی و خوش اخلاق بود، باهوش و خوش فهم و زیرک بود و بیانی شیرین و کلامی جذاب داشت و پس از پدر خویش عهده دار ریاست معتزله بصره گردید. وی دارای آثاری است که از آن جمله کتب ذیل را می‌توان نام برد:

الجامع الكبير. الابواب الكبير. الابواب الصغير. الجامع الصغير. الانسان. العوض یا العرض. المسائل العسكرية. النقض علی ارسطائیس فی الكون والفساد. الطبايع والنقض علی القائلین بها. الاجتهاد^{۴۶}.

تعلیمات ابوهاشم بزودی منتشر گردید و پیروانی پیدا کرد تا آنجا که پس از وفاتش نیز گروهی بسیار طرفدار داشت. بغدادی متوفی ۴۲۹ هجری و اسفراینی متوفی ۴۷۱ هجری گویند بیشتر معتزله عصر ما، پیرو او هستند، زیرا صاحب بن عباد متوفی ۳۸۵ هجری که وزیر آل بویه بود مردم را به پیروی از ابوهاشم دعوت می‌کرد^{۴۷}.

اجمال آراء و نظریات ابوهاشم جبائی بدین شرح است:

ابوهاشم در تعریف علم گوید: علم عبارتست از اعتقاد بچیزی که این اعتقاد هم مطابق با واقع باشد و نفس هم با این اعتقاد سکونی یابد. او معتقد است که: حس با صبره، جز اجسام و الوان، چیز دیگری را ادراک نمی‌کند.

ابوهاشم جبائی عقیده دارد که اگر شریعت، ذبح حیوانات و آزار رساندن بآنها را تجویز نمی‌کرد، معلوم نبود که عقل این عمل را جایز بداند و بمنظور بهره‌گیری انسانها، بچیزهای آسای رساند؟

او واردات قلبی و آنچه که به قلب انسان می‌گذرد و آدمی را بانجام عملی واداری می‌کند -خاطره- نامیده و آن را بردو قسم می‌داند، یکی خاطره‌هایی که انسان را به نظر و استدلال- وامی‌دارد، این قسم خاطره از جانب پروردگار بر قلب عاقل وارد می‌شود و او را به طاعت واداری می‌کند، دیگر خاطره‌هایی که شخص را از طاعت باز می‌دارد، این گونه خاطره از طرف شیطان القاء می‌شود که مانع طاعت است. در توضیح این مطلب می‌افزاید که: خاطره‌ای که آدم را به نظر و استدلال وامی‌دارد، از جانب پروردگار است و منزله امر می‌باشد و آن قول خفّی است که یا خداوند مستقیماً به قلب عاقل القاء می‌کند و یا بوسیله ملکی؟ و همچنین خاطره‌ای که از طرف شیطان القاء می‌شود، آن نیز قول خفی است که با آن آدمی را خطاب می‌کند. در هر حال او خاطره‌ها را اعراض می‌داند.

ابوهاشم الوان اصلی را منحصر در پنج نوع می‌داند: سفید، سیاه، قرمز، زرد، سبز، و رنگهای دیگر از امتزاج این پنج رنگ پدید می‌آیند.

پسر جبائی گوید از جمله اعراض لذت و الم است^{۴۸}. رنجی که به آدمی در مصیبتی می‌رسد و همچنین ناراحتی که از نوشیدن داروی تلخ احساس می‌کند چیزی غیر از ادراک آنچه را که طبع از آن نفرت دارد نیست. دردی که انسان از بیماری و تازیانه احساس می‌کند هر دو یکی است، زیرا تمام آنها تحت حس قرار می‌گیرند. او معتقد است که لذت بخودی خود خوبی ندارد، زیرا نوعی احساس است^{۴۹}.

او اعراض را بردو نوع می‌داند: ۱- اعراضی که بقاء ندارند، و از آن جمله است. صداها، دردها، حرکت‌ها، فکر و ارادتها و کراهتها و کلام. ۲- اعراضی که باقی می‌مانند از قبیل: گرمی، سردی، تری، خشکی، اعتماد، تالیف، رنگ، حیوة،

قدرت، عجز، علوم و اعتقادات...
 ابوهاشم می‌گوید که اجسام یک‌جنس هستند و اختلاف صور آنها باعث اختلاف اعراضی است که به جسم قائمند^{۵۰}.

احوال: یکی از آراء خاص ابوهاشم که دارای شهرت ویژه‌ای است مسئله احوال می‌باشد. این مسئله ضمن بحث از صفات خداوند و کیفیت قیام صفات به ذات پروردگار مورد بررسی قرار می‌گیرد.

همانطور که در مباحث گذشته اشاره کردیم: معتزله در ذات و صفات پروردگار بتفصیل سخن گفتند، و علت آنهم تنزیه پروردگار و نفی تشبیه بین خداوند و انسان بود و می‌خواستند که ذات باری تعالی را از تعدد قدماء دور سازند. این و اصل بن عطا است که علم و اراده و قدرة او عین ذات دانست و ابی‌الهدیل علاف گفت خداوند تمامش علم و قدرة و حیا است، و بالاخره معر آمد و بحث تازه‌ای مطرح کرد و در این زمینه اندیشه معانی- (Conceptualism) عنوان نمود و می‌گفت حرکت و سکون و مشابَهت و مخالفت و ... هیچ‌یک ذاتی نیستند، بلکه دارای وجود ذهنی هستند و حقیقت انسان هم که نفس است نیز معنی یا جوهر مفارق است^{۵۱}.

ابوعلی جیانی از شدت این فکر کاست و خواست توفیقی میان تنزیه مطلق و توصیف باری تعالی به برخی از صفات پدید آورد، لذا اظهار داشت که خداوند ذاتاً مستحق صفاتی است.

ابوهاشم گفت حقتعالی شایسته حالی است که برای ذاتش ثابت می‌باشد.

چون ابوهاشم رای خود را بیان کرد معتزله بصره و قاضی عبدالجبار و جمهور شیوخ معتزله متأخر آن را پذیرفتند و از آن عقیده تبعیت کردند^{۵۲}.

او در توجیه نظریه خود چنین می‌گوید: وقتی که علم به محلی که آن محل مقتضی عالم بودن باشد (یعنی آن محل دارای حیا باشد) عالم بودن آن محل، حالی است که زائد بر ذات و علم می‌باشد و همان حال - کون - معاول و موجب [بصیفه مفعول] است که علت و موجب [بصیفه فاعل] آن، علم خواهد بود، یعنی علم موجب و باعث بر پدید آمدن این حالت در آن محل دارای حیا گردیده.

ابوهاشم می‌گوید - اکوان - یعنی هستی‌ها و وجودها برای محل‌های خود احوالی را ایجاد می‌کنند و بمنزله صفاتی هستند که در ثبوتشان شرط است که حیاة باشد . لکن در غیر از - اکوان - هستی‌ها از جمله اعراضی که حیاة در محل آنها شرط نیست ، این چنین اعراضی مقتضی احوال نخواهند بود^{۵۳} .

او معتقد است که ذات از طریق احوال شناخته می‌شوند و احوال هم به تنهایی شناخته نگردند ، چون احوال در این حال نه موجودند و نه معدوم و نه معلومند و نه مجهول ، و نه قدیم و نه محدث^{۵۴} . باقلانی بر این گفته ابوهاشم خرده گرفته که چیزی که معلوم نباشد ، دلیل آوردن برای او صحیح نیست^{۵۵} . لکن ابوهاشم در عین این که می‌گوید - حال - معلوم نیست ، می‌گوید مجهول هم نیست [چنانچدیدیم] تا این اشکال بر او وارد باشد . ابوهاشم عقیده دارد که انسان بالضروره درمی‌یابد که میان علم به ذات چیزی بدون توجه به صفات و عوارضش و علم به همان ذات با توجه به صفاتش فرق هست ، زیرا ممکن است که عقل ، ذات را درک کند اما نداند که آن ذات مثلا متصف بصفه علم هست یا نه ؟ و نیز آدمی بخوبی درمی‌یابد که موجودات در یک چیز با هم اشتراک دارند و در چیزی دیگر بایکدیگر افتراق ، و عقلا حکم می‌کنیم که ما به الاشتراک غیر ما به الافتراق می‌باشد . پیدا است که این قضایا نه مربوط به ذات است نه به اعراض و رای ذات ربطی دارد؟ مربوط نبودن این امور به ذات که واضح است و اگر بگوئیم راجع به اعراض است لازم آید که عرضی ، قائم بعرض دیگر باشد و این هم در جای خود ثابت گردید که باطل است؟! پس ناگزیر باید گفت که - احوال - است . بنابراین عالم بودن عالم ، حالتی است که آن غیر از ذات می‌باشد ، یعنی مفهوم آن غیر از مفهوم ذات است و همچنین قادر و حی . اینجا است که ابوهاشم برای خداوند حالتی اثبات می‌کند که موجب علم و قدرت و حیوة می‌شود . همچنین سمیع و بصیر بودن پروردگارا این طور معنی می‌کند که : سمیع و بصیر بودن خداوند یعنی حالتی داشتن ، مثلا بصیر بودن خداوند یعنی حالتی که غیر از عالم بودن آنست . زیرا مفهوم بصیر بودن حقتعالی غیر از مفهوم عالم بودن آنست^{۵۶} .

لطف : نظریه ابوهاشم در مورد مسئله لطف پریشان است ، زیرا در یکجا لطف را در هر حال واجب می‌داند و در جای دیگر می‌گوید که گاهی لطف واجب است و زمانی نه ،

مثلاً در مورد تکلیف به ایمان از طرف باری تعالی به بندگانش عقیده دارد که از خداوند تکلیف به ایمان بدون لطف مستحسن است، و نیز می‌گوید که اگر فعلی بدون لطف باشد، آن عمل پر مشقت است و ثواب زیادی دارد، اما اگر عملی دارای لطف باشد، رنج او کمتر و ثوابش نیز ناچیز است.^{۵۷}

تکلیف: ابوهاشم گوید: نخستین معرفتی که برای انسان لازمست؛ شناخت خداوند و توحید و عدل اوست و معرفت استحقاق ثواب. معرفت استحقاق ثواب است که آدمی را به انجام طاعات و ترک معاصی وامی‌دارد.^{۵۸}

فناء: میان معتزله در معنی فناء اختلاف است؛ ابوهاشم می‌گوید: انعدام عالم باید به ضدش باشد که آن - فناء - است و دلیل عقلی هم بر اثبات فناء نداریم جز آنچه از طریق سمع به ما رسیده است.^{۵۹}

عوض: بحثی هست در بین معتزله که آیا از خداوند مستحسن است که بندگانش را بدون پاداش و عوضی به رنج و الم در آورد یا نه؟ ابوهاشم می‌گوید: ایلام و فعل الم بخاطر عوض نیست و عوض هم تفضل است و انقطاع آن جایز می‌باشد.^{۶۰}

احباط: مطلب دیگری که مورد اختلاف نظر معتزله است این که اعمال نیک و بد انسان آیا ممکن است که پاک شوند یا نه؟ و اگر امکان محو آن هست به چه وسیله این عمل صورت می‌پذیرد؟

ابوهاشم معتقد است که: احباط و تکفیر بوسیله ثواب و عقاب پدید می‌آیند، زیرا این دو هستند که شخص را مستحق اجلال و تعظیم و یاد رزخ و نکوهش و توبیخ می‌سازند.^{۶۱}

این بود اجمالی از آراء معتزله بصره، در فصل آینده بذكر مدرسه بغداد خواهیم پرداخت انشاء الله.

و ماتوفیقی الابالله علیه توکلت

[ادامه دارد]

مراجع

- * ابن جوزی ، ابی الفرج عبدالرحمن بن علی ، متوفی ۵۶۷ هـ .
- ۱- المنتظم فی تاریخ الملوك والامم ، حیدرآباد دکن ، افست ، ۱۳۵۹ هـ : ۵۳/۱ .
- * بروکلن ، کارل ، متوفی ۱۹۵۶ م .
- ۲- تاریخ ادلاب العربی ، نقله الی العربیة عبدالخلیم النجار ، القاهرة ، دارالمعارف ، (۱۹۶۸ م) : ۱۷۱/۲-۱۲۹ .
- * ابن ندیم ، محمد بن اسحق متوفی ۳۸۰ هـ .
- ۳- الفهرست ، تحقیق رضاتجدد . تهران ، مکتبه الاسدی (۱۳۵۰ ش) : ۲۱۴ .
- * سمعانی ، عبدالکریم بن محمد ، متوفی ۵۶۲ هـ .
- ۴- الانساب ، اعنتی بنشره المستشرق د. س. برجلیوس ، افست ، ۱۹۷۰ م : پشت برگ ۴۳۳ و ۵۹۰ .
- * احمد نگری ، عبدالنبی بن عبدالرسول .
- ۵- جامع العلوم ، الملقب به دستورالعلماء حیدرآباد دکن ، دائرة المعارف النظامیه ، (۱۳۳۹ ط) : ۴۷۵/۳ .
- * بغدادی ، عبدالقاهر بن طاهر ، متوفی ۴۲۹ هـ .
- ۶- الفرق بین الفرق و بین الفرقة الناجیه منهم . بیروت ، دارالافتا الجدیده ، ۱۳۹۳ هـ : ۱۵۱-۱۴۵ .
- * نستری ، محمد تقی بن محمد کاظم شوشتری ، ۱۳۲۱ هـ . ق .
- ۷- قاموس الرجال فی تحقیق رواة الشيعة و محدثیهم . تهران ، مرکز نشر کتاب ، ۱۳۸۸ ق : ۳۶۳/۱ .
- * میرسید شریف ، علی بن محمد ، متوفی ۸۱۶ هـ .
- ۸- تعریفات . القاهرة ، مصطفی بابی الحلبي ، ۱۳۵۷ ق : ۲۲۹ .
- * تهاوی ، محمد علی بن علی .
- ۹- کشف اصطلاحات الفنون . کلکته ، ۱۸۶۲ م : ۱۵۳۶/۲ .
- * اسفراینی ، شاهپور بن طاهر ، متوفی ۴۷۱ هـ .
- ۱۰- التبصیر فی الدین ... القاهرة ، مکتبه الخانجی ، ۱۳۷۴ ق : ۷۱ .
- * خوانساری ، محمد باقر ، متوفی ۱۳۱۳ هـ . ق .
- ۱۱- روضت الجنات فی احوال العلماء والسادات . تهران ، اسماعیلیان ، ۱۳۹۰ ق : ۱۸۶/۱ .

✳ ابن مرتضى ، احمد بن يحيى ، متوفى ٨٤٠ هـ .

١٢- طبقات المعتزلة . بيروت ، جمعية المستشرقين الالمانيه ، ١٣٨٠ هـ : ٦١ وخاندان نوبختى : ٣٧ .

١٣- الفهرست : ٢١٤ والبيرنصرى نادر . اعم الفرق الاسلاميه السياسيه والكلاميه . بيروت ،

١٩٥٨ : ٦٥ .

✳ اشعري ، ابن الحسن علي بن اسماعيل ، متوفى ٣٣٠ هـ .

١٤- مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين . القايره ، النهضة ، ١٣٧٣ هـ : ١١/٢ و ٦ .

١٥- همان مدرك : ١٤/٢ .

١٦- الفرق بين الفرق : ١٤٨ .

✳ شهرستاني ، محمد بن عبدالكريم ، متوفى ٥٤٨ هـ .

١٧- الملل والنحل . القايره ، مصطفى الباي الحلبي ، افست ، ١٣٨٧ هـ : ٧٤/١ .

✳ خياط ، عبدالرحيم بن محمد .

١٨- الانتصار والرد على الروندي . بيروت ، مطبعة الكاتوليكية ، ١٩٥٧ م : ٩٢ و ٥٠ .

١٩- مقالات الاسلاميين : ١٦٠/٢ .

٢٠- همان مدرك : ٢٥٣/١ و ٢٤٠ و ٢٣٠ و ٢١١/٢ و ٩٠ .

✳ بدوي ، عبدالرحمن .

٢١- مذاهب الاسلاميين ، بيروت ، دار العلم للملايين ، (١٣٤٣ ش) : ٤٨٣ .

✳ علوي ، محمد بن الحسين ، زندهٔ بسال ٤٨٥ هـ . اساني و مطالعات فرانسوي

٢٢- تاريخ كامل اديان ، تصحيح هاشم رضى . تهران ، فراهاني ، (١٣٤٢ ش) : ٤٧٣ .

٢٣- الانتصار : ٤٨ .

✳ ابن حزم ، علي بن احمد ، متوفى ٤٥٦ هـ .

٢٤- الفصل في الملل والاهواء والنحل . بيروت ، دار المعرفة ، ١٣٩٥ هـ ق . ١٩٧/٣-١٩٦ .

٢٥- الملل والنحل : ٧٣/١ .

✳ همداني ، قاضي عبدالجبار بن احمد ، متوفى ٤١٥ هـ .

٢٦- فرق وطبقات المعتزلة . القايره ، دار المطبوعات الجامعيه ، ١٩٧٢ م : ٢١٤ .

✳ مقرئزي ، احمد بن علي ، متوفى ٨٤٥ هـ .

٢٧- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاناير . بغداد ، مكتبة المثنى : ٣٥٥/٢ .

- ۲۸- مقالات الاسلامیین : ۲۷۱/۱ .
- ۲۹- تاریخ کامل ادیان : ۴۷۴ .
- * ابن خلکان ، احمد بن محمد ، متوفی ۶۸۱ هـ .
- ۳۰- وفيات الاعیان . بیروت ، دارالثقافه (۱۹۷۲ م) : ۲۶۷/۴ .
- * حموی ، یاقوت بن عبدالله ، متوفی ۶۲۶ هـ .
- ۳۱- معجم البلدان ، تهران ، (انست) اسدی ، ۱۹۶۵ م : ۱۲/۲ .
- ۳۲- طبقات المعتزله : ۹۶-۹۴ .
- ۳۳- همان مدرک : ۱۰۱ و ۹۹ و ۵۷ .
- ۳۴- مقالات الاسلامیین : ۵/۲ .
- ۳۵- همان مدرک : ۱۶/۲ و ۱۴ و ۱۱ .
- * بغدادی ، عبدالقاهر بن طاهر .
- ۳۶- اصول الدین . استانبول ، دارالفنون ، ۱۹۲۸ م : ۲۲۴ و ۵۱ .
- ۳۷- التبصیر : ۸۰ .
- ۳۸- اصول الدین : ۶۷ .
- ۳۹- الملل والنحل : ۸۰/۱ .
- ۴۰- مقالات الاسلامیین : ۸۸/۲ و ۴۲ و ۴۰ و ۲۱ و ۱۹ و ۱۷ .
- ۴۱- همان مدرک : ۲۸/۲ .
- ۴۲ و ۴۳- همان مدرک : ۲۵۶/۱ و ۲۲۲ و ۱۸۸/۲ و ۱۸۷ و ۱۸۶ و ۱۸۲/۲ و ۱۸۱ و ۱۷۹ .
- * خطیب بغدادی ، احمد بن علی ، متوفی ۴۶۳ هـ .
- ۴۴- تاریخ بغداد اومدینه السلام . بیروت ، دارالکتب العربی : ۵۵/۱۱ .
- ۴۵- طبقات المعتزله : ۹۴ .
- ۴۶- الفهرست : ۲۲۲ .
- ۴۷- الفرق بین الفرق : ۱۶۹ و التبصیر : ۸۱ .
- ۴۸- اصول الدین : ۴۲ و ۴۱ و ۲۷ و ۲۶ و ۹ و ۵ .
- ۴۹- الفرق بین الفرق : ۱۸۳ .
- ۵۰- اصول الدین : ۵۴ و ۵۱ .

* دى بور. ت. ج.

- ٥١- تاريخ فلسفه دو اسلام ، مترجم عباس شوقى . تهران ١٣١٩ : ٥٥ .
- * آمدى ، سيف الدين على بن ابي على ، متوفى ٦٣١ هـ .
- ٥٢- غاية المرام فى علم الكلام . القايره ، المجلس الاعلى للشؤون الاسلاميه ، ١٩٧١ م : ٢٨ .
- * جوينى ، عبدالملك بن عبدالله ، متوفى ٤٧٨ هـ .
- ٥٣- الشامل فى اصول الدين . اسكندرية ، المعارف ، ١٩٦٩ م : ٦٣٠-٦٢٩ .
- * شهرستانى ، عبدالكريم بن احمد .
- ٥٤- نهايه الاقدام فى علم الكلام ، طبع الفردكيوم : ١٩٨٠ .
- * باقلانى ، محمد بن طيب ، متوفى ٤٠٣ هـ .
- ٥٥- التمهيد فى الرد على الملحده المعطله والرافضة والخوارج والمعتزله . القايره ، دار الفكر العربى ، ١٩٤٧ م : ١٥٢-١٥٤ .
- ٥٦- الملل والنحل : ٨٢/١ .
- * عبدالكريم عثمان .
- ٥٧ و ٥٨ و ٥٩- نظريه التكليف ، آراء القاضى عبدالجبار الكلابيه . بيروت ، مؤسسه الرساله ، ١٣٩١ هـ : ٤٥٨-٤٥٧ ، ٤١٢ ، ٣٩٧ .
- ٦٠- الملل والنحل : ٨٤/١ .
- * همدانى ، قاضى عبدالجبار بن احمد ، متوفى ٤١٥ هـ .
- ٦١- شرح الاصول الخمسة . القايره ، مكتبة واهبه ، ١٣٨٤ هـ : ٦٢٧ .
- رساله جامع علوم انساني