

ناصر خسرو و معتزله

* کاظم دزفولیان

دانشگاه شهید بهشتی

** اطهر تجلی اردکانی

دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

مکتب اعتزال از فرقه‌های کلامی عقل‌گرایی است که دیدگاه‌های متکلمانش به آرای شیعه و از جمله اسماعیله بسیار نزدیک است. از سوی دیگر آثار حکیم ناصر خسرو، متکلم برجسته اسماعیلی، عرصه بیان اندیشه‌های اسماعیلی است که از رهگذر مقایسه آثار او و معتزله می‌توان به شباهت‌ها و اختلاف‌های این دو نحله فکری دست یافت. بحث‌های مشترک میان اکثر متکلمان عبارت است از: صفات حق، رؤیت خداوند، کلام خدا، آفرینش، عدل، جبر و اختیار. در این مقاله سعی می‌شود ضمن بررسی دیدگاه‌های ناصر خسرو و معتزله نقاط اختلاف و اشتراک دو مکتب اعتزال و اسماعیلی نمایانده شود.

کلیدواژه‌ها: معتزله، ناصر خسرو، صفات خدا، آفرینش، عدل، جبر و اختیار

Naser Khosrow and Mu'tazilites

Kazem Dezfoolian

Professor, Department of Persian Language and Literature
Faculty of Letters and Human Sciences, Shahid Beheshti University

Athar Tajalli Ardekani

Ph.D. Student, Department of Persian Language and Literature
Faculty of Letters and Human Sciences, Shahid Beheshti University

Abstract

Mu'tazilah, anglicized as Mu'tazilite, is a theological school of thought based on rationalism within Sunni Islam. Mu'tazilite views resemble views expressed in Shiite Islam, including Ismailites'. Now, Naser Khosrow, a prominent Ismailite theologian, may be studied in order to locate similarities and differences between the Mu'tazilite and the Ismailite. Common points of discussion amongst theologians are God's attributes, seeing God, God's word, creation, justice, determinism and free will. In this paper, similarities and differences between Ismailites and Mu'tazilites will be revealed by comparing and contrasting works of Naser Khosrow with those of Mu'tazilites'.

Keywords: *Mu'tazilites, Naser Khosrow, God's Attributes, Creation, Justice, Determinism, Free Will*

* دکترای زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی در دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
** دانشجوی دکتری دانشگاه شهید بهشتی.

مقدمه

در میان متکلمان، معتزله نماینده مکتب الهیات عقلی بودند. آنان، تحت تأثیر آشنایی با فلسفه یونان باستان تلاش می‌کردند با استفاده از استنتاج‌های عقلی و منطقی مسائل دینی را توجیه و تفسیر کنند.

اسماعیلیه نیز در اثبات عقاید خود به فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی متوسل می‌شدند و در تبیین اندیشه‌های خویش همه‌جا، عقل و استدلال را به کار می‌گرفتند. در مباحث کلامی اشتراک‌ها و اختلاف‌هایی در دیدگاه این دو فرقه مشاهده می‌شود که به برخی از آنان اشاره می‌شود.

از جمله مباحث علم کلام، بحث صفات خداست. معتزله صفات خداوند را عین ذات او می‌دانستند و از جدا دانستن صفات و ذات پرهیز داشتند چون از نظر آنان صفات خداوند را جدای از ذات او دانستن، به وحدانیت خدا خدشه وارد می‌کند.

اسماعیلیه نیز خداوند را برتر از صفات، و شناخت او را ورای درک انسان می‌دانستند و لذا همه صفاتی را که در قرآن به خداوند نسبت داده شده است به عقل که از نظر آنان نخستین آفریده است، منسوب می‌داشتند. اما برای آن که به تعطیل صفات محکوم نشوند مابین تعطیل و تشبیه مرتبه‌ای قائل شدند. برای مثال هم هستی و هم نیستی، هم زمان و هم بی‌زمانی، هم مکان و هم بی‌مکانی، هم علم و هم جهل را از خداوند نفی می‌کردند.

درباره آفرینش هم معتزله و هم اسماعیلیه قائل به آفرینش از هیچ هستند با این تفاوت که گروهی از معتزله معتقدند که جهان و موجودات به یکباره آفریده شده‌اند و گروهی دیگر بر این باورند که خداوند بقا یا فنا را در هر موجودی می‌آفریند. همچنین همه معتزله در انکار علیت با یکدیگر اتفاق نظر دارند. در حالی که اسماعیلیه به پیروی از فلاسفه قائل به اصل علیت هستند و عقل را علّه العلل می‌دانند.

یکی از اصول مهم معتزله عقیده به عدل است. در این اصل مسئولیت انسان در برابر اعمالش مورد تأکید قرار می‌گیرد. اعتقاد به عدل بحث جبر و اختیار را در پی دارد که معتزله قائل به اختیار مطلق انسان در امور انسانی - نه امور مربوط به سایر موجودات - هستند.

اسماعیلیه به اصل عدل پای‌بندند اما انسان را مختار به اطلاق نمی‌دانند بلکه به مرتبه‌ای میان جبر و اختیار قائلند.

ناصر خسرو نگرشی مثبت نسبت به معتزله دارد و در میان مذاهب مختلف اسلام، طریقه آنان را در توحید می‌ستاید و می‌گوید:

«و ما گوئیم از این قوی‌تر طریقتی نیست میان اهل مذاهب مختلف دین اسلام اندر توحید و این گروه خود را اهل نظر گویند و جز مر اهل تأیید کاندرا خاندان رسول مصطفی‌اند کسی را طاقت آن نیست که این توحید را نقد تواند کردن...» (ناصر خسرو 1363: 58).

اما بر آنان خرده می‌گیرد که معتقدند شناخت خداوند نه به ضرورت حاصل می‌شود و نه به تقلید. ناصر با آنان در رد شناخت ضروری خداوند هم رأی است اما باطل دانستن تقلید را خطا می‌داند. وی معتقد است آنان شناخت از روی عادت را تقلید نام نهاده‌اند و از این روی قضاوتی نادرست در باب تقلید دارند. او در دفاع از تقلید چنین می‌گوید:

«و دین اسلام تقلید است اندر گردن مسلمانان به قهر... این محققان و موحدان از مقلدان همی حاصل آیند و هر که تقلید نپذیرد به تحقیق نرسد... تقلید حق باشد نه باطل... و توحید حق اندر تأویل کتاب و شریعت است نه اندر بطن تاریخ امت چنان که این گروه گفتند... از بهر آنک خلق را به توحید رسول خدا می‌خواند به فرمان خدای، نه فرمان خرد.» (همان: 59 - 61)

حال به اشتراکات و اختلافات دیدگاه‌های ناصر خسرو و معتزله به صورت مبسوط‌تر پرداخته می‌شود.

صفات خدا از نظر معتزله و ناصر خسرو

مخالفان معتزله ایشان را اهل تنزیه و تعطیل می‌خوانند، زیرا از نظر این مخالفان، معتزله همه صفات ازلی چون: علم، قدرت، حیات، سمع و بصر را از خدا نفی کردند (بغدادی 1344: 72).

اما نمی‌توان معتزله را به‌طور مطلق منکر صفات دانست. اکثر آنان صفات خداوند را از ذات او جدا نمی‌دانند و صفات را عین ذات می‌پندارند. توجیه معتزله برای یکی شمردن ذات الهی با صفات او، پرهیز از تعدد قدما یا تعدد واجب‌الوجود است که به نظر آنان با اصل توحید منافات دارد (شریف 1382: 294 - 295؛ مشکور 2535: 65).

ناصر خسرو نیز در این بیت همین عقیده معتزله را بیان می‌کند:

گر از هر بینش بیرون کنی وصفی بر او مفزا

دو باشد بی‌خلاف آن گه نه فرد و واحد یکتا

(ناصر خسرو 1378: 2)

ناصر در جامع الحکمتین اشاره می‌کند که معتزله در باب توحید با تکیه بر استدلال، تشبیه را از خداوند نفی می‌کنند (ناصر خسرو 1363: 32).

وی در جواب ایشان چنین می‌گوید:

«اما سخن اندر توحید این گروه [معتزله] - بدانچ گفتند خدای تعالی عالم نه به علم است و قادر نه به قدرت است و حی نه به حیات است و سمیع و بصیر نه به سمع و بصر است بل به ذات او، آن است که گوئیم: اتفاق است عقلاً را بر آن که مر صفت را به ذات خویش قیام نیست بل قیام او به موصوف است و موصوف به ذات خویش قیام است. پس بدین احتجاج بی‌شبهت روا نباشد که خدای تعالی به صفتی موصوف باشد کان صفت خود هویت باشد، و نه نیز آن صفت بدان قیام بود و اگر صفت او جز هویت او باشد، صفت مر او را عرض باشد و هویت او محلّ اعراض نیست. پس مر او را صفتی نشاید گفتن البته... و چون به قول این گروه ذاتی باشد کان شش صفت مختلف باشد: یکی علم و دیگر قدرت و سدیگر زندگی و چهارم شنوایی و پنجم بینایی و ششم قدیمی؛ این ذاتی است بدین شش قسمت ... اگر هویت باری - سبحانه - شش مخالف است این جوهری است به شش قسمت؛ و این نه توحید باشد که تکثیر باشد که یک ذات هم علم است و هم قدرت، و قولی بی‌معنی است. پس اگر علم و قدرت هر دو یکی است واجب آید که هر که عالم باشد قادر باشد. پس هر که گوید خدا عالم است گفته باشد خدا قادر است و اگر چنین باشد خود بر یک صفت از شش صفت اختصار باید کردن تا چون آن صفت بگویی هر شش صفت گفته باشی» (همان: 66 - 67).

همچنین در ردّ گفته آنان که می‌گویند: چون خداوند زنده است پس شنوا و بیناست می‌گوید: پس باید خورنده و رونده و بیننده هم باشد (همان: 66).

و چنین ادامه می‌دهد:

«توحید نباشد یک ذات را به شش صفت مختلف گفتن، بل تکثیر باشد و خدا را به صفت مخلوق صفت کردن توحید نباشد بل تشبیه باشد» (همان: 67).

وی نظر شیعه را در مقابل دیدگاه اهل سنت (تشبیه) و معتزله (تعطیل) چنین بیان می‌کند:

«مر کتاب خدای را تأویل است، اما به تأویل عقلی گویند صفات مخلوق را از خالق نفی نکنیم و میان تشبیه و تعطیل گویند منزلتی است که توحید ما بر آن است، و خبر آرند از امام جعفر الصادق - علیه السلام - که از وی پرسیدند که حق تعطیل است یا تشبیه؟ او گفت: «منزله بین المنزلتین» (همان: 33).

در روشنایی نامه (رسالة شش اصل) نیز مفهوم توحید بدون تشبیه و تعطیل را اینگونه شرح می‌دهد:

«و اثبات بی‌تعطیل و تشبیه آن باشد کی بدانی کی باری - سبحانه - یگانه است و نگویی یگانه بدانی است که توانا و دانای بر کمال است و هر چه فرود از اوست همه توانا و بر کمال نیستند، که اگر چنین گویی آن گاه توانایی و دانایی علت یگانگی او باشد و چیزی که مر او را علت باشد وی معلول باشد و باری - سبحانه - معلول نیست، بل کی پدیدآرنده‌ای که وی علت همه علت‌هاست وی است - جلّ جلاله، و مر او را - سبحانه - به روی نزدیک گردانیدن و هم، عال خوانند یعنی پدید آرنده علت. پس نباید دانستن که مر یگانگی باری - سبحانه - را نهایت نیست، بل چنان که باید گفتن و شناختن کی مرو راست و بس، نه بدان روی کی وی - سبحانه - از شمار یکی است کی او را - تعالی - به شمار یکی دانی؛ هرچه جفتی دارد شکل او باشد چنان که دو از عدد و شکل جفت است یکی را، و مر او را - سبحانه - شکل و جفت نیست. بل بدان روی «مر» «او» را یکی دانی، کی آن یکی کی همه آفریده‌ها از لطیف و کثیف کی زیر شمار اندر آید زیر نخست پدید او راست. آن که باری - سبحانه - مر او را نه از هست به هست آورد و علت او را بدو پیوسته کرد بی‌میانجی کی میان علت نخستین و معلول او بود؛ و مر آن علت نخستین را علت همه علت‌ها گردانید و خود به فردا نیت خویش از علت و معلول یگانه است (ناصرخسرو 1373: 33 - 34).

ناصر حتی صفت قدیم را بر ذات خداوند نمی‌پسندد و می‌گوید:

من نگویم تو قدیم و محدثی کافریده تست محدث یا قدیم

زاده و زاینده چون گوید کسیت؟ هر دو بنده تست زاینده و عقیم

(ناصرخسرو 1378: 194)

وی خداوند را بی‌چون می‌داند و از نسبت دادن صفت و بی‌صفتی بدو برحذر می‌دارد.

بپرست خدای را و تو بشناس از با صفت و ز بی صفت تنها

(همان: 183)

ناصرخسرو خداوند را ورای جوهر و عرض می‌داند و از همین روی، اسم او را قابل حد و رسم نمی‌شمارد و ذاتش را از نوع و جنس برتر می‌شمارد و از دید او خداوند محمول و موضوع واقع نمی‌شود. مخالفت او با تشبیه در این ابیات کاملاً آشکار است:

ای ذات تو ناشده مصوّر	اثبات تو عقل کرده، باور
اسم تو ز حدّ و رسم بیزار	ذات تو ز نوع و جنس برتر
محمول نه ای چنان که اعراض	موضوع نه ای چنان که جوهر
فعلت نه به قصد امر خیر	قولت نه به لفظ، ناهی شر

(همان: 244 - 245)

این بیت گویای مرتبهٔ منزله بین المنزلتین در تشبیه و تعطیل است:

هم بر قدمت حدوث شاهد	هم با ازلت ابد مجاور
----------------------	----------------------

(همان: 245)

(اما عجیب است در یکجا صفت قدیمی را نفی می‌کند و در این‌جا آن را اثبات می‌نماید.) در جای دیگر نیز صفاتی چون سمیع و بصیر را از خدا نفی می‌کند زیرا این‌ها صفات جسم است.

و رمان همی بیاید او را شناختن

بی چون و بی چگونه، طریقی است این عسیر

ور همچو ما خدای نه جسم است و نه گران

پس همچو ما چرا که سمیع است و هم بصیر

(همان: 104)

این نیز مثالی دیگر از منزله بین المنزلتین است:

خدای را به صفات زمانه وصف مکن

که هر سه وصف زمانه است هست و باشد و بود

یکی است با صفت و بی صفت نگوییمش

نچیز و چیز مگویش که مان چنین فرمود

(همان: 32)

به نظر می‌رسد ناصرخسرو دلایلی را که برای دور کردن صفات از آفریدگار بیان می‌کند از

ابویعقوب سجستانی برگرفته باشد. ابویعقوب سجستانی در کتاب کشف‌المحجوب، صفات را به

سه دسته تقسیم می‌کند: 1- آن که در جواهر است و 2- آن چه در اجسام پیوسته و 3- آن چه در نفس یافت می‌شود. از نظر او عقل جوهر مطلق است و صفات مبدعی و معلولی از آن اوست که آفریده اول است «نه از چیز» و نمی‌توان آفریدگار را به صفت آفریده‌ها موصوف کرد.

در اجسام صفاتی چون رنگ و بو و طعم و گرمی و سردی و نرمی و درشتی و در نفس صفاتی چون علم و جهل و دلیری، بددلی، رادی، فرومایگی، حلم و تندمی موجود است. اما خداوند از صفت جوهر اول (عقل) و جوهر ثانی (نفس) و اجسام مرکب و نفوس بری است. صفت در موصوف از تأثیر وجودی غیر از خود او پدید می‌آید.

دلیل دیگری که ذکر می‌کند این است که موالید از امهات و اجرام سماوی و امهات و اجرام از طبیعت صفات خود را می‌گیرند و طبیعت از نفس و نفس از عقل و عقل از کلمه ابداع و ابداع از مبدع که هیچ صفتی ندارد، صفات خود را می‌پذیرند.

دلیل دیگر آن که: «اگر از صفات چیزی ازلی دانی یا قدیم با آفریدگار، واجب کند کی هر چه از جنس آن صفت بود ازلی بود و آن را آفریدگار نباشد، یا صفات کرده بود و آن را کردگار بود تا صفات ایزد نیز کرده باشد. پس از آن روی کی، صفات ازلی بود، دوگانگی واجب آید و یگانگی بیاطل کند. و اگر صفات آفریده در ایزد بندی، آفریدگار همتای آفریده گردد. پس دور کردن صفات واجب است تا فردانیت مجرد بماند (ابویعقوب سجستانی 1327: 6-8).

این کلام سجستانی با عقیده معتزله در باب نفی صفات از خداوند برای حفظ وحدانیت او و دوری از تعدد واجب‌الوجود و شریک در قدمت بسیار نزدیک است. اما برای این که موضع‌گیری در منزله بین‌المنزلتین حفظ شود و به تعطیل متهم نشود صرف نفی کردن صفات جسمانی از آفریدگار را توحید نمی‌داند؛ بلکه انکار عکس صفات را در پی آن می‌آورد: «ایدون گوئیم کی آفریدگار نه چیز است و نه نچیز و نه محدود و نه نامحدود و نه موصوف و نه ناموصوف و نه در مکان و نه در نامکان و نه در زمان و نه نادر زمان و نه هست و نه ناهست، تا ما بیزار شده باشیم از تشبیه و تعطیل و بیزاری از تشبیه به دور کردن نخست بود و بیزاری از تعطیل به دور کردن آخرین بود (همان: 14).

با دقت در کلام سجستانی در می‌یابیم که نفی یک صفت با اثبات ضد آن همراه نیست بلکه صفت و ضد آن هر دو نفی می‌شوند و به این ترتیب صفتی میانه آن دو اثبات می‌شود.

به نظر می‌رسد نظریهٔ احوال ابوهاشم معتزلی به گونه‌ای بیان مرتبهٔ منزله بین‌المنزلتین در صفات حق است. «لفظ حال به وسیلهٔ ابوهاشم برای معرفی چیزی به کار رفته است که در شخص وجود دارد و به سبب آن با شخص دیگر متفاوت می‌شود و این تفاوت با لفظی که به عنوان صفت محمول وی قرار می‌گیرد بیان می‌شود و لفظی را که عنوان محمول پیدا می‌کند به نام حال می‌خوانند...

احوال ابوهاشم مطابق گزارش جوینی و شهرستانی «عبارت از محمول‌هایی (احکامی) است از جمله حکم «عالم» که همهٔ آن‌ها اعراضی از موجودات زنده‌اند و هر یک معلول یک معنی است.» بغدادی در مورد احوال می‌گوید: «آن‌ها اشاره به وضعی می‌کنند که در آن چیزی به سبب یک معنی محمول موضوعی می‌شود» (ولفسن 1368: 200 - 201). دربارهٔ احوال خدا ابوهاشم می‌گوید آن‌ها نه اویند و نه جز او، نه موجودند و نه معدوم که بر پایه تعارض آن با قانون نفی حدوسطی میان دو نقیض نباشد (همان: 191).

حال از نظر آنان عبارت از صفتی است که برای شیء وجود دارد که آن صفت نه به وجود، نه عدم، نه به معلوم، نه مجهول و نه به هیچ چیز دیگر توصیف نمی‌شود (مغنیه 1364: 184) (برای اطلاع بیشتر از نظریه حال بنگرید به الفرق بین الفرق صص 137 - 138 و نیز بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی، ج 1: 377 - 402)

ایرادی که اشعری بر ابوهاشم می‌گیرد این است که ابوهاشم قائل به این است که احوال قابل ذکر نیستند. در حالی که خود با همین گفته آن‌ها را ذکر کرده و به این ترتیب با صدر، کلام خویش ذیل آن را نقض نموده این اندیشه‌ای است که خود او آن را درک نمی‌کند پس چگونه می‌تواند در اثبات درستی آن با مخالفان خویش مناظره کند؟ (بدوی 1374: 378)

جَبَّایی وصف قدیم را خصوصی‌ترین وصف خداوند می‌داند اما معمر قدیم بودن ذات خداوند را انکار کرده است با این توجیه که: «قدیم فعلی است از قدم، یقدم فهو قدیم و فعل تجدد و زمانی دارد، حال آن که وجود خداوند زمانی نیست.» (شهرستانی 1341: 52؛ بغدادی: 107)

ناصر خسرو هم وصف قدیم را از خداوند نفی می‌کند و می‌گوید:

من نگویم تو قدیم و محدثی کأفریده تست محدث یا قدیم

(دیوان: 194)

رؤیت خدا

معتزله همچون شیعیان و از جمله اسماعیلیان بر این باورند که خدا را با دل‌هامان می‌بینیم یعنی او را به دل می‌شناسیم اما هشام فوطی و عباد بن سلیمان با این قول مخالفت کرده‌اند (اشعری 1362: 82).

معتزله رؤیت را از آن روی انکار می‌کنند که خداوند را از مکان و جهت منزه می‌دانند لذا رؤیت او نه در این جهان و نه در آخرت ممکن نیست (میر محمد شریف 1362: 286). ناصر خسرو نیز رؤیت خداوند را به چشم سر انکار می‌کند اما دیدن او را با چشم جان ممکن می‌داند.

کجا او را به چشم سر توان دید که چشم جان تواند جان جان دید
(ناصر خسرو 1373: 517)

در میان فرقه‌های مختلف معتزله، دیدگاه‌های حابطیه به اسماعیلیه بسیار نزدیک است. از جمله این آراء، نظر آنان در باب عقل است. گزارش شهرستانی از نظر حابطیه درباره رؤیت خداوند چنین است:

«حابطیه درباره آن چه در رؤیت حضرت سبحانی عزّ اسمّه وارد شده، مثل: «انکم سترون ربکم كما ترون القمر ليله البدر، لاتضامون فی رؤیته» و امثال این حدیث، بر رؤیت عقل اول حمل کنند که اول چیزی است که از حضرت واهب منان نقش ابداع گرفته و به واسطه صورت‌ها بر دیگر موجودات فایض شده و می‌شود. و شارع - علیه افضل الصلوات و التحیات - هم عقل اول ارادت فرمود در این حدیث کریم که: «اول ما خلق الله العقل، فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر، فادبر، فقال و عزّتی و جلالی ما خلقت خلقاً احسن منك، بک اعزّ و بک اذلّ و بک اعطی و بک امنع» (شهرستانی 1350: 48 - 49).

درباره نظر اسماعیلیه و ناصر خسرو درباره خلق اول در مبحث آفرینش بحث خواهد شد.

آفرینش

اسماعیلیه و از جمله ناصر خسرو همچون اکثر فیلسوفان بر آنند که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. بنابراین موجود اول از نظر آنان عقل است. مطابق نظر اسماعیلیه عقل با امر خداوند ابداع شد و نخستین مبدع لقب گرفت. ناصر خسرو فرق میان کلمه و عقل را چنین بیان می‌کند:

«... فرمان باری سبحانه که هستی‌ها همه زیر اوست یک سخن بود و آن کلمه تأیید... و او به هست آورنده هویت باری است نه از چیزی، و هست نخستین وی باشد و چون نخستین هست او باشد باری - سبحانه - از هست و نه هست برتر است. خردمند داند که میان کلمه و هویت باری سبحانه میانجی نباشد از بهر آن که خرد میانجی نخستین است و اگر در بود آوردن او میانجی بودی، او خود نخستین بودی و نخستین هست نبود پس کلمه بی میانجی به هست آمد. این تمامی برترین منزلتی بود و معنی این قول آن باشد که هرچه نام هستی بر او افتد همه اندر او بود به جملگی، و هستی‌ها به جملگی علت است و معلول دیگر چیزی است؛ از بهر آن که علت آن باشد که فایده دادن از وی باشد و معلول آن بود که فایده‌پذیر بود» (ناصرخسرو 1380: 89 - 90).

«طبق کاینات شناسی اسماعیلیان آفریدگار، آفریننده بلا واسطه کاینات، آن‌چنان که یهود و نصاری و سنیان می‌گویند نیست. آفریدگار مطلق به وسیله یک عمل ازلی اراده یا امر، جوهر آفرینش «عقل کل» را از خویش متن ترشح ساخت. این نخستین صدور خداوند بوده. عقل کل واجد همه صفات آفریدگار است. صفت اصلی آن دانایی است. نماز را باید بر او گزارد. او به نسبت‌های بسیار خوانده می‌شود از قبیل «اول»، «ساتر»، «روح»، «سابق» و غیره. از عقل کل صدور ثانی و مادون که نفس کل باشد سر زد» (پطروشفسکی 1353: 304 - 305).

ابویقوب سجستانی بر آن است که عقل اول و امر بر یکدیگر تقدّم و تأخر ندارند، زیرا: «امر ایزد هست کردن است و هست کردن را ایستادن نبود مگر به خرد، یعنی کی اگر خرد نبود هیچ هستی نبود... پس عقل اول از پس هست کردن نیفتاد و هست کردن پیش از عقل اول نیفتاد... (ابویقوب سجستانی 1327: 22).

در ادامه همین مطلب اشاره می‌کند که عقل جوهری است که در جایگاه امر قرار دارد زیرا او به نفس نطقی فرمان «کارهای پسندیده و عمل‌های گزیده» می‌دهد و هم از امور ناشایست باز می‌دارد. و در پایان می‌گوید: اگر نه عقل یکی بودی با امر ایزد کی عبارت از امر به نفس امر کنند، فرمان عقل مانند فرمان ایزد نبود (همان: 23).

ناصرخسرو ضمن تأکید بر صدور واحد از واحد، مراتب موجودات را این‌گونه وصف می‌کند: خرد دان اولین موجود زان پس نفس و جسم آنکه

نبات و گونه حیوان و آن‌گه جانور گویا

همی هر یک به خود ممکن بدو موجود ناممکن

همی هریک به خود پیدا بدو معدوم ناپیدا

(ناصرخسرو 1378: 2)

همچنان که می‌بینیم در پوشیدن جامه وجود سلسله مراتبی وجود دارد هر وجود معلول موجود پیش از خود است و علت موجود پس از خویش، و هیچ‌کدام یکباره و یا با هم پا به عرصه وجود نهاده‌اند.

به این ترتیب «کلمه» علت همه علت‌ها شمرده می‌شود که از یک سو علت است و از دیگر سو معلول. ناصرخسرو فرق میان کلمه و عقل را چنین بیان می‌کند: «اما فرق میان کلمه و عقل جز آن است که در محسوسات یک از دیگر جدایند و در گفتار دواند به نزدیک گردانیدن... و مر کلمه را وحدت گویند و مر عقل را واحد خوانند... پس گوئیم که چون کلمه هست نخستین بود و تمام بود و نام تمامی مر او را سازوار نیامد مگر آن وقت که بدانی که هم علت بود و هم معلول و چون علت‌ها در عالم به معلومات پیوسته است از این سر جدا نیستند یکی از دیگری، بدان روی که چون علت برابرگیری معلول برخیزد آن علت نخستین که کلمه است سزاوارتر باشد که از معلول خویش جدا نباشد و هستی‌ها همه زیر معلول او باشد که عقل است (ناصرخسرو 1380: 90 - 92).

اما در زادالمسافرین معلول بودن عقل را انکار می‌کند و این‌گونه ازلی بودن آن را به اثبات می‌رساند: «عقل معلول نیست بدانچه مر او را از چیزی تمام شدن نیست بلکه او تمام‌کننده فاعل کلی است. پس ظاهر کردیم که مبدع حق مر عقل را نه از چیزی پدید آورد و آنچه از چیز دیگر نباشد مر او را به چیزی باز گشتن نباشد به فساد و آنچه دور از فساد نباشد ازلی باشد، پس عقل ازلی است (ناصرخسرو 1341: 194).

دلیل دیگری که برای عله العلل بودن عقل می‌آورد آن است که کمال انسان در رسیدن او به عقل است و در این جهان کمال هر چیز در رسیدن به مرتبه‌ای است که ابتدا از آن به وجود آمده است، پس علت عالم از آغاز عقل بوده است و «دیگر علت‌ها همه فرود این علت است» و برای اثبات سخن خویش به مثال درخت و گیاهان متوسل می‌شود: کمال آن به تخم منتهی می‌شود که ابتدا از آن به وجود آمده است (همان: 193).

در دیوان هم از نسبت دادن امور جهان به خداوند بر حذر می‌دارد و می‌گوید:

وان را که فلک به امر او گردد
 ایزدش مگوی خیره ای شیدا
 کان بنده ایزدست و فرمان بر
 مولای خدای را مدان مولا

(ناصر خسرو 1378:183)

در روشنایی نامه نیز این گونه آفرینش افلاک و عناصر را به دست خداوند نفی می کند:

نگویم صانع هفت و چهار اوست
 چه مقدار آفتاب و آسمان را
 چرا گویی زر و لعل و جواهر
 نبات از گل تو گویی او بر آورد
 که روح نامیه این کار دارد
 تو عقل و جان زحق دان سیم و زر چیست؟
 دگر باره تو گویی صورت ما
 مگو زمین سان ازیرا کاین صنایع
 سپهر و عنصر و روح نما را
 مکن در صنع مصنوعات ره گم
 ... خداوند جهان دانای قاهر

ولیکن عقل را پروردگار اوست
 بدو منسوب نتوان کرد آن را
 ز خاک و آب و سنگ او کرد ظاهر
 نشاید این چنین او را صفت کرد
 گل و شمشاد و سرو او می نگارد
 مکن صورت پرستی پا و سر چیست؟
 همه ز آب منی کرده ست پیدا
 شد از تأثیر اجرام و طبایع
 خدا خوانی چنین کفر است ما را
 ز جو جو روید و گندم ز گندم
 یکی دان و یکی زو گشت ظاهر
 یکی دان و یکی زو گشت ظاهر

(ناصر خسرو 1304:518)

کلام ناصر خسرو در باب یکی شدن کلمه با عقل برگرفته از این سخن ابویعقوب

سجستانی است که:

«خرد یکی شود با کلمه یعنی واجب کند هر جزوی از آفرینش نصیبی از فرمان ایزد، کی هر آفریده ای را از فرمان ایزد بهری بود کی بدان ظاهر شد، و از بهر آن یابنده بود و نور فرمان یزدان درو تابنده بود.»

و دیگر معنی یکی شدن خرد با کلمه آن است که کلمه سخن مفرد پدید می آورد هر چند سخن ظاهر نشود از رفتن آفرینش از گاه ابداع تا گاه تولید و بدان که تا چیزها از حد ابداع به حد تکوین و تولید نیامدند عقل ظاهر نشد و نه آن تخم کی اندر عقل موجود بود؛ و عقلانیت خویش نشناخت از پیش آن تا آن چیز از حد ابداع به حد تکوین و تولید نیامد. پس آن زمان کی امر ایزد کی ابداع است به مردم رسید مردم سخن گوی گشت و

عقل با او یکی شد تا هر سخنی از سخنان کی مردم پیدا کنند. - از ترجمه چیزها و فرق کردن میان نام‌ها و صفت‌ها و میان حکم‌ها و میان آن‌چه از حکم‌ها پدید آید - او را باشد.

(سجستانی 1327: 19 - 20)

و تفاوت خرد را با وحدت خداوند این‌گونه شرح می‌دهد: «خرد را یکی گشتن دیگر است با وحدت ایزد و آن شناختن خرد است خود را کی وحدت ایزد علتی است از میان همه علت‌ها یکتا شده کی دور کند از خویشتن صفت چیزها و هستی‌ها بل کی وحدت، علت هستی‌ها و چیزهاست. پس خرد کی در چیزها نگرد همه چیزی در خویشتن ظاهر بیند و دون خود چیزی نبیند هر چند چیزها بود کز وی دور بود به جوهر و حکم‌های او مختلف بود و خرد چون در خویشتن نگاه کند از جهت وحدت چیزها نه بسیار مختلف بیند بل کی ابداع محض بیند و هست کردن مجرد بی‌اختلاف. پس با وحدت یکی گردد از این رو کی گفتیم» (همان: 17 - 18).

دیدگاه معتزله درباره آفرینش

معتزله عقیده سه فیلسوف یونانی: افلاطون، ارسطو و فلوطین را در مورد ماده اولیه آفرینش با هم ترکیب کردند و بر اساس آن، نظر خود را طرح نمودند. افلاطون معتقد است که کل آفرینش از هیولای قدیم از پیش موجود پدید آمده است. ارسطو قائل به آفرینش از معدوم است. پلوتینوس (فلوطین) ماده صدوری ازلی را که هم معدوم است و هم چیزی منشأ آفرینش می‌داند. معتزله با التقاط این سه نظر و یکی پنداشتن آن‌ها نظریه آفرینش از معدوم را مطرح کردند. اکثر آنان به جز دو نفر معتقد بودند که معدوم عبارت از چیزی است که در حقیقت همان اعتقاد به وجود ماده ازلی از پیش موجود افلاطون است (ولفسن 1368: 391).

فوطی معتقد است که اشیاء از عدم به وجود آمده‌اند و شیء نبوده‌اند اما بعد از موجود شدن، آن‌گاه که معدوم شوند به آن شیء می‌گویند (شهرستانی 1350: 56).
تا این‌جا عقیده او و پیروانش با نظر اسماعیلیان درباره آفرینش از هیچ، مشابهت دارد. با این تفاوت که فوطی معتقد است خداوند پیش از وجود اشیاء به آنان عالم نبود زیرا پیش از بودن، اشیاء را شیء نگویند.

از دید معتزله همه موجودات آفریده مستقیم خداوند هستند. برای مثال معمر بر آن است که خداوند هیچ کدام از اعراض و صفات جسم را نیافریده و تنها اجسام را خلق کرده است (همان: 52؛ بغدادی 1344: 128)

همچنان که پیش تر اشارت رفت ناصر خسرو و اسماعیلیان، اسناد آفرینش همه موجودات و از جمله اجسام را به خداوند درست نمی‌دانند و خلق این موجودات را به عقل نسبت می‌دهند. در مورد آفرینش ابوعبدالله حسین بصری معتقد است که خلقت همان تعقل خداوند در اشیاست. این گفته ابوعبدالله بصری دیدگاه فلسفی برخی از معتزله را نسبت به آفرینش نشان می‌دهد و از آن جا که عقل را در آفرینش دخالت می‌دهد تا حدودی به اندیشه اسماعیلی در این باره نزدیک است.

«ابوهاشم بر آن بود که فعل خلقت همان اراده است و نه تصور و اندیشه، زیرا خلقت، فعل است و فعل، اراده را اقتضا می‌کند» (بدوی 1374: 337).

اگر اراده را همان کلمه امر بدانیم با توجه به آیه: «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون»¹ دیدگاه ابوهاشم همانندی بیشتری با نظر اسماعیلیه درباره منشأ آفرینش دارد. اکثر معتزلیان هر رابطه علیتی میان پیشامدهای متوالی در جهان را انکار می‌کردند. نظام، آفرینش را فعل واحدی از جانب خدا می‌دانست که به موجب آن همه اشیا یکباره و هم زمان به وجود آمده و به حال کمون در آمده‌اند و از همین حالت کمون آغازین بود که همه موجودات اعم از معادن و نباتات و حیوانات و انسان در طول زمان به تدریج به وجود آمده‌اند. چنین اعتقادی در ضمن به معنی آن است که همه فرزندان آدم بالقوه در آدم موجود بوده‌اند و تقدم و تأخری که دیده می‌شود نه در تولد بلکه در ظهور آنهاست... این عقیده صریحاً برخلاف نظر اشعری است که معتقد است حق تعالی در هر آنی از زمان در کار آفرینش اشیاست (شریف 1368: 298؛ بغدادی 1344: 96؛ شهرستانی 1350: 44).

او طبع را جایگزین علت می‌کند. بنا بر عقیده او هر چیز طبیعی دارد که خدا در وی نهاده است و همین طبع است که سبب به وجود آمدن تغییر در چیزها می‌شود (ولفسن 1368: 537). معمر می‌گوید: اعراض از محدثات اجسام است که یا به اقتضای طبع به وجود می‌آید، مثل سوختن از آتش، ... و یا به اختیار همچون افعال انسان و حیوان (شریف 1368: 303).

1- سوره یس، آیه 82.

گروهی از معتزله فنا و بقای دائمی اشیاء را جانشین علیت می‌کنند. ابو الهذیل بقای اشیاء را عبارت از این گفته خدا به شیء می‌داند که «باقی بمان». اما در مورد فنا معتقد است قطع محض جمله «باقی بمان» موجب فنای شیء می‌شود و نیازی نیست که خداوند به فانی شدن شیء امر کند (ولفسن 1368: 570 - 571).

گروهی از معتزله همچون اشاعره بر این باورند که بقا و فنای حقیقی وجود ندارد. با فانی شدن بقای بی‌دوام اشیاء، آن‌ها از میان می‌روند و با آفرینش بقای بی‌دوام وجود می‌یابند. بنابراین نگرش برخی دیگر، آفرینش هر موجودی مستلزم بقای حقیقی است و این بقا با آفرینش فنای آن به پایان می‌رسد (همان: 581 - 582).

بنابر نظر جبایی آفرینش هستی مستلزم بقاست. در نظر او هر چیز که در هست شدن آن نیستی شیء دیگر است فنای آن چیز است.

همان‌طور که در مبحث پیشین یاد شد، ناصر خسرو و اسماعیلیه به اصل علیت در کاینات معتقدند. از دید ناصر خسرو پدید آوردن معلول خاصیتی است که در علت موجود است. عین عبارات ناصر چنین است:

«اگر مر علت را فعل نباشد او خود علت نباشد. مر علت را پدید آوردن فعل خویش اندر معلول خویش خاصیت باشد و خاصیت اندر چیزی هست کننده آن چیز باشد و چون چیزی به خاصیتی مخصوص باشد مر او را مخصصی لازم آید پس مر علت را علت کننده آن که مخصص اوست ثابت کردیم و آن عال باشد اعنی سازنده علت و دهنده مر علت را و آن عال مبدع حق است که او پدیدآورنده علت همه علت‌هاست که عقل است نه از چیزی؛ و چون عال به حکم عقل لازم است واجب نیاید که مر او را اختصاصی باشد البته بلکه او بخشنده خاصیت‌ها باشد علت‌ها را» (ناصر خسرو 1341: 194).

ولفسن نظر ابن‌رشد را در رد منکران علیت چنین گزارش کرده است:

«ابن‌رشد در مخالفت با متکلمانی که معتقدند خداوند فاعل همه چیز است می‌گوید: از این نگرش چنان نتیجه می‌شود که هیچ موجودی عملی که بنا بر طبیعت مخصوص او باشد ندارد. بنابراین در رد انکار طبیعت و علیت متکلمان پنج برهان اقامه می‌کند؛ به این قرار:

«باید بدانید آن کس که منکر آن باشد که علت‌ها به فرمان خدا در چیزهایی که به سبب آن‌ها به وجود می‌آیند مؤثرند، منکر حکمت و علم است. چه علم عبارت از شناختن چیزها از روی علت‌های آن‌هاست و حکمت عبارت از علم به علت‌های غیرمربی است.»

دوم این که ابن رشد با در خاطر داشتن این گفته ارسطو که: هر کس بنا به طبع خواستار شناخت است و آن شناخت یعنی علم با علت‌ها سروکار دارد می‌گوید: منکر علت‌ها به صورت کل بودن، بیگانه شدن از طبیعت آدمی است که به حق به آن تعلق دارد.

سوم: با در خاطر داشتن گفته ای از خود غزالی، در اثبات این مطلب می‌کوشد که غزالی با انکار علیت گفته خود را از اعتبار انداخته است. گفته غزالی این است: نوع بشر به دو گروه تقسیم شده است: یکی مردان حق که به اعتقاد ایشان عالم به وجود آمده و به ضرورت منطقی می‌دانند که آن چه به وجود می‌آید به خود چنین نمی‌شود بلکه به سازنده‌ای محتاج است.

ابن رشد چنین نوشته است: «اگر کسی منکر علت‌ها در جهان پدیدار شود، هیچ راهی برای اثبات وجود علت فاعلی در جهان نامریی ندارد. چه داوری درباره نامریی در این موضوع تنها در توافق آن با داوری درباره مریی و پدیدار است و در نتیجه کسانی که منکر علیت باشند راهی برای دست یافتن به علم درباره هستی خدا ندارند در صورتی که برای سازگار بودن با نگرش خود مجبور از قبول این قضیه‌اند که هر فعلی به فاعلی نیازمند است.

ذات و طبیعت خاص، موجب تعریف‌های مخصوص برای یک موجود می‌شود و هر طبیعت حرکت و فعالیت مخصوص به خود دارد و بنابر گفته ارسطو که وجود و وحدت عین یکدیگرند و یک طبیعت‌اند نتیجه گرفته که اگر طبیعت وحدت انکار شود، طبیعت هستی انکار شده است و نتیجه انکار هستی عدم است» (ولفسن 1368: 592 - 596).

عدل

اصل دوم از اصول پنج‌گانه معتزله که یکی از معرفان موضع معتزله تلقی می‌شود، عدل است. آنان خود را اهل توحید و عدل می‌دانستند. مونته‌گمری وات معتزله را در مسئله عدل وارث خوارج می‌داند. اصل عدل بیانگر این مطلب است که معتزله به مسئولیت فرد در برابر اعمال خود یا اختیار معتقد بوده‌اند (وات 1380: 81).

برجسته‌ترین مبحثی که در ذیل عدل می‌آید بحث اختیار انسان است. حتی می‌توان گفت سه اصل دیگر نیز با این اصل پیوندی مستقیم دارند، شاید به همین جهت است که اکثر محققان دو اصل توحید و عدل را معرف دیدگاه معتزله می‌دانند و کمتر به سه اصل: منزله بین المنزلتین، وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر می‌پردازند.

معتزله بر این باورند از آن روی که انسان از سوی خداوند مکلف به انجام خیر و دوری از شر شده است، در سرنوشت خود دخیل است و با اعمال خویش مستحق پاداش یا پادافره می‌شود. در نتیجه از آنجا که خداوند خود از طریق وحی راه وصول به بهشت را به انسان نشان داده است، به نوعی مجبور به پاداش و کیفر دادن اوست. ناصرخسرو تشخیص عدل خداوندی را منحصر به انسان می‌داند و به عبارت بهتر عدل را مخصوص انسان و نه سایر موجودات می‌انگارد. این دو بیت معرف نظرگاه او در این مقوله است:

به جان خلق برآمد پدید عدل خدای نه بر تن درم و مال کان همه صنم است
اگر پسند نیاید تو را بدان این عدل هزار بار نکوتر ز تخت و ملک جم است
(ناصر خسرو 1378: 407)

البته قدرت فهم و ادراک این عدل به همه کس ارزانی نشده است و تنها حکیمان و پیامبران قادر به درک آن هستند زیرا نقص‌هایی که در جهان وجود دارد، انسان‌های ظاهر بین را در وجود عدالت به شک گرفتار می‌کند:

با همه کم بیش که در عالم است عدل نگویی که در این جا کجاست
ترسم کافرار به عدل خدای از تو به حق نیست ز بیم قفاست
دیدن و دانستن عدل خدای کار حکیمان و ره انبیاست
گرد هوا گرد که این کار نیست کار کسی کاو به هوا مبتلاست
(همان: 99)

جبر و اختیار از نظر معتزله

معتزله در این که انسان خالق افعال خویش است اتفاق نظر دارند. در نظر آنان انسان بعضی از افعال خود را از طریق تولید خلق می‌کند. مراد از «تولید» آن است که از فعل فاعل فعل دیگری ضرورتاً وقوع پیدا می‌کند. فی‌المثل حرکت انگشت زید موجب حرکت انگشتی وی می‌شود (نظریه تولد از ابداعات بشر بن‌المعتزله است).

آدمی هدایت یا ضلالت را برای خویشتن از طریق مباشرت خلق می‌کند و توفیق یا عدم توفیق ناشی از آن، از طریق تولید خلق می‌شود. خداوند کمترین دخالتی در خلق آن ندارد. و اراده الهی را نیز در آن تأثیری نیست (شریف 1362: 284 - 285).

در میزان تأثیر اراده انسان معتزله نگرش‌های متفاوتی دارند که ذکر همه آن‌ها در این مقال نمی‌گنجد. نظام بر آن است که: آنچه در خارج حوزه انسان حادث می‌شود فعل خدای تعالی است بنابر ضرورت آفرینش آن چیز [مثل طبیعت سنگ که به هر طرف پرتاب شود در همان جهت پیش می‌رود]. نظام بر آن است که در ارتباط با اعمال دینی در درون آدمی دو قدرت انگیزنده متقابل به نام دو خاطر (خاطران) وجود دارد و در نتیجه افعال متقابل بدن خواه دنیوی باشد یا دینی برای آن‌ها لازم است که افعال متناظر و متقابلی در نفس وجود داشته باشد. در مقابل افعال دنیوی بدن افعال متقابل و متناظر آن‌ها در نفس ممکن است متقابل‌هایی همچون میل و بی‌میلی یا دانایی و نادانی باشد. در حالت افعال دینی بدن افعال متناظر با آن‌ها در نفس خاطر فرمان‌برداری و طاعت و خاطر نافرمانی و معصیت است (ولفسن 1368: 679 - 700).

معتزله با وجود اعتقاد به آزادی اراده به عنایت خداوند در استفاده از قدرت آزادی و اختیار نیز معتقدند. این عنایت اضافی به گفته ایشان در حالت وسوسه شیطان برای نافرمانی و عصیان از سه راه تجلی پیدا می‌کند:

- 1- خدا ممکن است در آدمی قدرت‌های انگیزنده تازه‌ای بیافریند که اثر وسوسه شیطان را خنثی کند و از قدرت اراده و انتخاب خود استفاده کند.
- 2- در حالت تحریک شدن به وسیله یک تمایل طبیعی باز امکان آن هست که خدا در آدمی قدرت‌های انگیزنده جدیدی بیافریند که نیروی آن تمایل طبیعی را مهار کند و انتخاب خود را عملی سازد.
- 3- ممکن است خداوند آن نیروی تحریک‌کننده به معصیت را به نیروی تحریک‌کننده به طاعت مبدل کند (همان: 85 - 86).

جبر و اختیار از نظر ناصر خسرو

شیعیان در برابر اعتقاد اشعریان به جبر مطلق و عقیده معتزلیان به اختیار مطلق به مرتبه‌ای میان این دو قائل‌اند و می‌گویند لاجبر و لا تفویض بل امر بین الامرین. ناصر خسرو برای اثبات این عقیده، گاه به دفاع از اختیار می‌پردازد و گاه به جبر الهی و تأثیر تقدیر در عالم اشارت دارد. در دفاع از اختیار و نقد جبر و معتقدان به قضا و قدر دلایلی می‌آورد که با دیدگاه معتزله درباره اختیار سازگار است. از جمله این دلایل مبعوث شدن پیامبران به رسالت و وعد و

وعید دادن آنان به بشر است. انسانی که مجبور باشد نیازی به ارشاد پیامبران ندارد و به بیان بهتر هدایت پیامبر در سرنوشت او تأثیری ندارد. دلیل دیگر این که وقتی خداوند بشر را به بهشت بشارت می‌دهد و از دوزخ می‌ترساند، عذاب انسان مجبور جور و ستم بر اوست و خداوند از ظلم بر، کنار است. استدلال دیگر درباره گناه بنده مجبور است که در صورت اعتقاد به قضا و جبر خطای بنده به شمار نمی‌آید بلکه گناه به خداوند منسوب می‌شود. با ذکر این دلایل به این نتیجه می‌رسد که انتخاب راهی میانه جبر و اختیار شیوه خردمندان است.

از خلال این ابیات می‌توان به دیدگاه ناصر خسرو در مورد امر بین الامرین و استدلال‌های او در رد جبر و اختیار پی برد:

از پس آن که رسول آمده با وعد و وعید

چند گویی که بد و نیک به تقدیر و قضاست

گنه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی؟

که چنین گفتن بی معنی کار سفهاست

گر خداوند قضا کرد گنه بر سر تو

پس گناه تو به قول تو خداوند تو راست

بد کنش زی تو خدای است بدین مذهب زشت

گر چه می‌گفت نیاری، کت از این بیم قفاست

اعتقاد تو چنین است ولیکن به زبان

گویی او حاکم عدل است و حکیم الحکماست

یا خداوند زبانت به خلاف دل توست

یا خداوند جهان نیز تو را روی و ریاست

به میان قدر و جبر رود اهل خرد

راه دانا به میان دو ره خوف و رجاست

به میان قدر و جبر ره راست بجوی

که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست

... عدل بنیاد جهان است بیندیش که عدل

جز به حکم خرد از جور به حکم که جداست

... ای خردمند نگه کن به ره چشم خرد
تا ببینی که بر این امت نادان چه وباست
اینست گوید: «همه افعال خداوند کنند
کار بنده همه خاموشی و تسلیم و رضاست»
وانت گوید: «همه نیکی ز خدای است ولیک
بدی ای امت بدبخت همه کار شماسست»
و آن گه این هردو مقرند که روزی است بزرگ
هیچ شک نیست که آن روز مکافات و جزاست
چو مرا کار نباشد نبوم اهل جزا
اندرین قول خرد را بنگر راه کجاست؟
چون بود عدل، بر آنک او نکند جرم، عذاب؟

زی من این هیچ روا نیست اگر زی تو رواست
حاکم روز قضای تو شده مست سـدوم

نه حکیم است که سازنده گردنده سماست¹

(ناصرخسرو 1378: 220)

از نظر ناصرخسرو ارتکاب گناه امری اختیاری است و نشانه قدرت و اراده آدمی. اولین گناه آدم تخطی از فرمان خداوند و خوردن گندم بود اما از دید ناصرخسرو محل این گناه بهشت نبوده است. وجود شیطان و وسوسه‌های او هم دلیلی بر اختیار انسان است که در صورت پیروی از او مستحق عذاب و در صورت روی گرداندن از وی شایسته پاداش می‌شود. ناصرخسرو معتقد است داستان فریب خوردن انسان به دست ابلیس معنایی رمزی دارد و به ظاهر داستان نباید اکتفا کرد. ابیاتی که حاوی این اندیشه‌هاست چنین است:

در خلد چگونه خورد گندم	آنجا که نبود شخص نان خور
بل گندمش آنگهی بیایست	کز خلد نهاد پای بر در
این قصه همه بدید آدم	ابلیس نیامده ز مادر
در سجده نکردنش چه گویی	مجبور بده ست یا مخیر
گر قادر بد، خدای عاجز	و ر عاجز بد خدا ستمگر

(همان: 245 - 246)

در این ابیات نیز پیروی از شیطان را اختیاری می‌داند:

خویشتن را چون فریبی؟ چون نپرهیزی ز بد؟

چون نهی چون خود کنی عصیان بهانه بر قضا

چون که گر تو بد کنی زان دیو را باشد گناه

ور یکی نیکی کنی زان مر ترا باشد ثنا

1- نیز بنگرید به دیوان، ص 62

چون نیندیشی که می‌برخویشتن لعنت کنی؟

از خرد بر خویشتن لعنت چرا داری روا؟

جز به دست تو نگیرد ملک کس دیو ای شگفت

جز به لفظ تو نگیرد نیز مر کس را جفا

دست و قولت دست و قول دیو باشد زین قیاس

ور نباشی تو نباشد دیو چیزی سوی ما

(همان: 494) نیز بنگرید به ص 62 دیوان.

ناصر سعادت انسان را در گرو اعمال اختیاری او می‌داند و می‌گوید:

به دست من و توست نیک اختری اگر بد نجوییم نیک اختریم

(همان: 504)

و نیز:

ترا جانت نامه است و کردار خط به جان بر مکن جز به نیکی رقم

به نامه درون جمله نیکی نویس که در دست توست ای برادر قلم

(همان: 62)

از نظر ناصر خسرو در سایه خرد است که اراده و اختیار به انسان ارزانی شده است و

موجودات غیرذی شعور از این موهبت بی‌بهره‌اند و به واسطه خرد و اختیار است که کل

موجودات مسخر انسانند و انسان بر آنان شرف دارد.

خرد ز بهر چه دادند این که ما به خرد گهی خدای پرست و گهی گنه کاریم؟

مکن بدی تو و نیکی بکن چرا فرمود خدای ما را گرما نه حی و مختاریم؟

چرا که گرگ ستمگار نیست سوی خدای به فعل خویش گرفتار و ما گرفتاریم؟

چرا به بانگ و خروش و فغان بی‌معنی کلنگ نیست سبکسار و ما سبکساریم؟

چرا بر آهو و نخجیر روزه نیست و نماز؟ چرا من و تو بدین کارها گران باریم؟
 چه داد یزدان ما را ز جملگی حیوان مگر خرد که بدان بر ستور سالاریم؟
 (همان: 71)

درست است که در اکثر ابیات دیوان عقیده به اختیار و امر بین الامرین غالب است اما گاه به ابیاتی جبری بر می‌خوریم از جمله:

گرهی را که دست یزدان بست کی تواند کسی که بگشاید
 (همان: 223)

یا:

بنویسد آن چه خواهد و باز بسترد بنگر درین کتابت پر نادر عجب
 اندیشه کن یکی ز قلم های ایزدی در نطفه‌ها و خایه مرغان و بیخ حب
 (همان: 208)

البته می‌توان این ابیات را مطابق نظر نظام که پیش‌تر بدان اشاره شده است به موجودات غیر از انسان راجع دانست. زیرا در طبیعت و جانوران به جز انسان اراده وجود ندارد و به همین سبب جبر در مورد آنان صادق است.

اما ابیاتی در روشنایی نامه آمده است که بوی جبر در مورد انسان از آن استشمام می‌شود و با تفکر و اندیشه‌های ناصر خسرو هم‌خوانی ندارد و بعید است از تراوش‌های ذهن خردورز ناصر خسرو باشد. این ابیات چنین است:

چو خواهد بودنی‌ها بی‌گمان بود ندارد خوردن تیمار و غم سود
 فلک گر خود کم و گر بیش گردد همیشه بر مراد خویش گردد
 به کام ما نباشد هیچ کاری که ما را نیست هرگز اختیاری
 همان بهتر که دایم شاد باشیم زهر درد و غمی آزاد باشیم
 ولیکن شادی و غم هر دو روزی است پی‌انده امید دل فروزی است
 چو این آمد نصیب ما چه چاره چه شاید کرد با سیر ستاره
 (ناصر خسرو 1304: 537)

نتیجه‌گیری

شباهت آرای معتزله و اسماعیلیه از عقل‌گرایی آنان ناشی می‌شود. از نظر این دو فرقه مهم، اموری که توجیهی مستدل و عقلانی نداشته باشند تهی از حقیقت و بی‌ارزش‌اند. بنابراین

می‌کوشند تا برای همه مقولات عقیدتی وجهی عقلانی ارائه دهند و به این ترتیب دین و اصول آن را نزد همه پذیرفتنی و معقول گردانند.

اختلاف دیدگاه‌های این دو فرقه بیشتر از نگاه فلسفی آنان به جهان و ماوراءالطبیعه سرچشمه می‌گیرد. به بیان بهتر وجه فلسفی اندیشه اسماعیلی پر رنگ‌تر است.

اسماعیلیه در بیان اندیشه‌های خویش به نظم فلسفی پایبندترند تا معتزله. برای مثال اسماعیلیان در بر شمردن مراتب خلقت اصل علیت را یکی از اصول مهم می‌دانند که در نگرش‌های فلسفی نیز این اصل جایگاهی ویژه دارد. اما معتزله و دیگر متکلمان اصل علیت را انکار می‌کنند.

ناصر خسرو به عنوان نماینده مکتب فکری اسماعیلی بخوبی اندیشه‌های این فرقه را در آثار خود باز تابانده است. و آثار او منبع مفیدی برای مقایسه آرای اسماعیلی و دیگر فرقه‌هاست.

منابع

- اشعری، ابوالحسن علی بن اسمعیل. 1362. مقالات اسلامیین و اختلاف المصلین. تهران: امیرکبیر.
- بدوی، عبدالرحمن. 1374. تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام. ترجمه حسین صابری. مشهد: آستان قدس.
- سجستانی، ابویعقوب. 1327. کشف المحجوب. با مقدمه هانری کربن به زبان فرانسه. پاریس: انستیتو ایران‌شناسی پاریس.
- شریف، میرمحمد. 1362. تاریخ فلسفه در اسلام. تهیه و گردآوری و ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم. 1350. الملل و النحل. ترجمه افضل الدین صدر اصفهانی. به تصحیح و تحشیه دکتر سید محمدرضا جلالی نائینی. تهران: انتشارات اقبال.
- مشکور، محمدجواد. 1976. تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلامی تا قرن چهارم. تهران: انتشارات اشراقی.
- مغنیه، محمدجواد. 1364. خطوط برجسته‌ای از فلسفه و کلام اسلامی. ترجمه محمدرضا عطایی. مشهد: آستان قدس.
- ناصر خسرو. 7 - 1304. دیوان ناصر خسرو. تصحیح سید نصرالله تقوی و مجتبی مینوی. تهران.

- _____ 1341. زادالمسافرین. تصحیح محمد بذل الرحمن. تهران: کتابفروشی محمودی، مسجد سلطانی.
- _____ 1363. جامع الحکمتین. تصحیح و مقدمه. هنری کربن. دکتر معین. چاپ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
- _____ 1373. روشنایی نامه. به اهتمام تحسین یازیجی. تهران: توس.
- _____ 1378. دیوان ناصر خسرو. تصحیح مهدی محقق و مجتبی مینوی. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ 1380. گشایش و رهایش. تصحیح سعید نفیسی. به اهتمام عبدالکریم جریزه دار. تهران: اساطیر.
- وات، مونتگمری. 1380. فلسفه و کلام اسلامی. ترجمه ابوالفضل عزتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ولفسن، هری اوسترین. 1368. فلسفه علم کلام. ترجمه احمد آرام. قم: انتشارات الهدی.

