

## تصویری محدودش از شخصیت عارف و صوفی نامدار، ابن عطا

نوشته حسن انصاری قمی

ابن عطا، ابوالعباس احمد بن محمد بن سهل آذمی بغدادی (۳۰۹ ق)، عارف و صوفی نامداری است که کمتر پژوهشگر تاریخ تصوف است که با نام او آشنا نباشد. بیشترین تلاش برای معرفی شخصیت او به اهتمام محققانی برجسته همانند ماسینیون، پُل نوپا و امیر معزی صورت گرفته است. در مقاله‌ای که در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (که بی‌تردید کوشش و تلاش ژرف و گسترده‌ای درباره معرفی و گزارش تمدن و فرهنگ اسلامی است)، مقاله‌ای به ابن عطا اختصاص داده شده است. از آنجا که شاید به زبان فارسی این مقاله از مفصل‌ترین تحقیقات و بررسیها درباره شخصیت این صوفی بغدادی باشد، لازم دیدم که برخی از صورتبندیهای واژگونی‌های را که در این مقاله از شخصیت ابن عطا ارائه شده است روشن کنم. مؤلف در ابتدا و به شکل موجز او را عارف، شاعر، مفسر و محدث حنبلی خوانده است که، بی‌شک و چنانکه خواهد آمد، تعبیر محدث حنبلی کاملاً اشتباه و برداشتی ناصحیح است. مؤلف می‌نویسد: «ظاهراً دوران جوانی ابن عطا به فراگیری حدیث سیری

شده و از کسانی چون ابویعقوب یوسف بن موسی و نیز ابوالعباس فضل بن زیاد که از یاران احمد بن حنبل بود، نقل حدیث می‌کرده است.» تعبیر «یاران» برای فضل بن زیاد نشان از عدم شناخت مؤلف از واژه «من اصحاب...» در کلام خطیب بغدادی دارد. روشن است که این تعبیر به معنی یاران نیست، بلکه نشان می‌دهد که فضل بن زیاد از اصحاب روایت احمد بن حنبل بوده و در حلقهٔ درسی او شرکت می‌کرده است. تعبیر یاران در علم حدیث تعبیری است نامأنوس و غیردقیق.

مؤلف پس از اینکه به نقل از ماسینیون و امیر معزی ادوار زندگی ابن عطا را مورد بررسی قرار داده و از تحول روحی او سخن به میان آورده است، می‌گوید که «اما دربارهٔ این تحول روحی نباید مبالغه کرد، زیرا به نظر نمی‌رسد که او یکباره از راه و روش پیشین و عقاید حنبلی خود بریده باشد و حرمتی که وی تا آخرین روزهای عمر در میان حنبلیان داشت (نک: خطیب، ۱۲۸/۸)، مؤید این نکته است.» اساساً روشن نیست که مؤلف بنا به چه ادله یا قراینی ابن عطا را حنبلی مذهب و دارای عقاید حنبلی دانسته است و البته در این باره سخنی بیشتر به میان نمی‌آورد و طبیعی است که خواننده، که در پی درک ادوار زندگی علمی و صوفیانهٔ ابن عطا است، نمی‌تواند درکی روشن از دورهٔ نخست زندگی ابن عطا و نسبت آن با عقاید مرحلهٔ دوم زندگی او داشته باشد. پس از این دربارهٔ سوء فهم نویسنده از کلام خطیب بغدادی سخن خواهیم گفت، ولی در اینجا بهتر است از این فقره بگذریم و دیگر بخشهای مقاله را مورد مطالعه قرار دهیم.

مؤلف در قسمت محاکمه و مرگ می‌نویسد که «ابن عطا را از بیم شورش حنبلیان به جای زندان روانهٔ خانه کردند» و البته نویسنده در این مورد به خطیب ارجاع می‌دهد که چنانکه پس از این خواهیم دید، تفسیری است از کلام خطیب که نیازمند شرح و بحث است. مؤلف در بخش عقاید می‌نویسد: «دو عامل مهم در دیدگاههای خاص ابن عطا مؤثر بوده است: نخست مذهب ابن حنبل و سپس تصوف حلاج. او گاه این دو را چنان درآمیخته که به درستی نمی‌توان دریافت که سخن او به کدام دور از زندگی وی تعلق دارد.» در این عبارت چندین تعبیر و استنباط نادرست رخنه کرده است، یکی اینکه دیگر بار حنبلی بودن او را مورد تأکید قرار داده است و دیگر اینکه روشن نیست به چه مناسبت نویسنده که پیش از این ابن عطا را از پیروان و مریدان جنید بغدادی قلمداد کرده بود، تنها به دلیل وجود ارتباط میان او و حلاج و پذیرش یکی از نظریات حلاج، پنداشته است که می‌توان یکی از دو نظام فکری حاکم بر عقلانیت صوفیانهٔ ابن عطا را مذهب حلاج

دانست. این مطلب نیز گفتنی است که آنچه از ابن عطا در میان آثار صوفیه نقل شده است، طبعاً مربوط به دوره پختگی و گرایش ابن عطا به تصوف است و نه مربوط به دوره جوانی او که، به زعم نویسندگان، دوره گرایش به مذهب حنبلی بوده است. بنابراین، این مطلب که «به درستی نمی توان دریافت که سخن او به کدام دور از زندگی وی تعلق دارد» اساساً پذیرفتنی نیست و چنین تحلیلی از نوشته ها و گفتارهای ابن عطا نادرست است. آنگاه نویسنده می گوید که «این امر بیش از همه در آن دسته از اقوال وی، که رنگ کلامی دارند، به چشم می خورد. زیرا وی به کلام نیز بی توجه نبوده و گاه پرسشی عرفانی را به شیوه متکلمان پاسخ می داده است. پاسخ ابن عطا به این پرسش که توبه چیست (خطیب، ۲۷/۵)، از این نوع است.» پس از این، در توضیح متن خطیب، روشن خواهیم کرد که چنین برداشتی از پاسخ ابن عطا کاملاً نادرست و غلط انداز است. افزون بر این، چگونه نویسنده ابن عطا را حنبلی می داند و آنگاه می نویسد که او به کلام نیز بی توجه نبوده و گاه پرسشی عرفانی را به شیوه متکلمان پاسخ می داده است؟! مگر مذهب حنبلی به ویژه در دوره ابن عطا با شیوه متکلمان سازگاری داشته است. نویسنده در دنباله می نویسد: «با این حال، پای بندی ابن عطا به مذهب حنبلی از یک سو و در آمیختن وی با صوفیه از سوی دیگر سبب نگرش بدبینانه وی به نظریات معتزله شد». این نکته را همین جا توضیح دهم که گرایش به حنابله تنها مسیر مخالفت با معتزله نیست، بلکه اهل سنت و جماعت، که طبعاً شامل گرایشهای غیر حنبلی نیز می شود و اساساً عنوانی است برای دسته ای از گرایشها که حنابله بعدها به آن ملحق شدند، مخالفان اصلی معتزله بودند و دلیلی نداریم که صرف مخالفت ابن عطا با معتزله را به حساب گرایش او به حنابله تصور کنیم. البته این تذکر درست است که اساساً تمایل به تصوف و البته از نوع بغدادی یا خراسانی با گرایش به اعتزال سازگار نبوده است. نویسنده در دنباله می افزاید که «با بررسی برخی از اقوال ابن عطا درمی یابیم که وی در مواردی صریحاً موضوع اختیار را، که از اساسی ترین آراء معتزله به شمار می رود، انکار می کرده است (نک: سراج طوسی، ۵۴-۵۳؛ کلاباذی، ۱۰۲؛ سلمی، ۲۶۳-۲۶؛ ابونعیم، ۳۰۴/۱۰-۳۰۲؛ خطیب، ۲۸/۵؛ هجویری، ۲۲۳)». پس از این، با بررسی مستندات نویسنده درباره نفی اختیار از سوی ابن عطا، روشن خواهیم کرد که چنین دریافتی از کلام و گفتار ابن عطا ناشی از عدم شناخت مصطلحات متکلمین و صوفیه بوده است. ولی اینجا باید این نکته را بیفزاییم که اساساً پس از ذکر حنبلی بودن ابن عطا که البته فرضی

است نادرست، دیگر نیاز به ذکر نکاتی از این دست نیست که فی‌المثل ابن عطا، در مسئله اختیار، موضع معتزله را انکار می‌کرده است. موضع ابن عطا درباره عقل که نویسنده بدان اشاره کرده است، نشانه موضع کلی او نسبت به معتزله است. البته باید تحقیق شود که ابن عطا وابسته به کدام سنت مذهبی و کلامی بوده است. نویسنده در دنباله مقاله همچنین می‌گوید که «مسئله دیگری که پیوسته مورد مناقشه معتزله و اشاعره بوده و ابن عطا نیز بدان پرداخته موضوع کلام الهی است. ابن عطا در تفسیر آیه نخست سوره اعراف برخلاف نظر حنبلیان حروف قرآن را مخلوق دانسته است (ص ۵۱؛ قس: قشیری، ۷؛ روزبهان، عرائس، ۱/ ۲۴۰)». معلوم نیست که چگونه مؤلف ابن عطا را حنبلی مذهب می‌داند، ولی در عین حال در موضوع بسیار مهم و سرنوشت‌سازی چون خلق قرآن، عقیده خلق حروف قرآن را به ابن عطا نسبت می‌دهد. دانایان می‌دانند که نسبت چنین قولی به یک حنبلی مذهب امری تناقض‌آمیز است. پس از این درباره این موضوع مطالبی خواهیم گفت. نویسنده محترم در ادامه می‌افزاید: «از دیگر مسائلی که متکلمان آن عصر را به خود مشغول داشته بود، موضوع معراج است که ابن عطا (صص ۷۶-۷۵) در تفسیر عرفانی آیه نخست سوره اسرا (بنی اسرائیل) درباره آن سخن گفته است.» اظهار این نظر که مسئله معراج یکی از دشواره‌های اساسی کلام اسلامی در آن دوره بوده قطعاً امری است نادرست که بر محققان کلام اسلامی البته پوشیده نیست و تازه نظرگاه ابن عطا در این باره، چنانکه مؤلف نقل کرده، دیدگاهی عرفانی است و نه کلامی.

نویسنده در بخش دیگر مقاله، ضمن آنکه ابن عطا را از سرآمدان مکتب تصوف بغداد خوانده، چنین تعبیری به کار برده است: «... و با آنکه از بزرگ‌ترین فقهای حنبلی روزگار خود به شمار می‌رفت، از نخستین کسانی بود که به تفسیر عرفانی قرآن پرداخت.» تعبیر «بزرگترین فقهای حنبلی» روزگار خود از غریب‌ترین تعبیرات نویسنده است و به‌واقع دانسته نیست که چرا نویسنده چنین برداشتی از شخصیت ابن عطا داشته است. افزون بر این، چه ناسازگاری میان حنبلی بودن یک شخص و نوشتن تفسیر عرفانی بر قرآن وجود دارد که نویسنده این چنین درباره آن با استغراب سخن می‌گوید. بسیاری از صوفیه حنبلی مذهب بودند و از میان همین صوفیه حنبلی مذهب کسانی بوده‌اند که تفسیر قرآن نوشته و یا املا کرده‌اند و در آثار خود به تفسیر قرآن از منظر عرفانی پرداخته‌اند. نویسنده در بخش آثار می‌گوید که کتاب عوده الصفات و بدءها اثر

ابن عطا «از آنجا که تعرف تنها منبعی است که به آن اشاره دارد، صحت انتساب آن به ابن عطا محرز نیست». این سخن نیز گفته‌ای است نادرست، چراکه درباره شخصیت ابن عطا، قطعاً کتاب کلاباذی از مهمترین و کهن‌ترین مأخذ است و طبعاً می‌بایست مورد اعتقاد قرار گیرد و نباید کتاب کلاباذی را با کتابی همانند کشف‌الظنون حاجی‌خلیفه از لحاظ صحت و استناد مطالب یکی پنداشت.

در اینجا مطالب خطیب بغدادی در تاریخ بغداد را که مورد استناد نویسنده مقاله بوده است، مورد بازبینی قرار می‌دهیم، تا نادرستی استنباطات مؤلف در برخی موارد یاد شده روشن شود:

خطیب درباره ابن عطا می‌نویسد که «حدّث بشیء یسیر عن یوسف بن موسی القطان والفضل بن زیاد صاحب احمد بن حنبل و نحوهما». این تعبیر نشان می‌دهد که ابن عطا در علم حدیث چندان دارای سعه روایی نبوده و اندکی حدیث از افرادی نامهم روایت می‌کرده است. در میان دو تن از مشایخ او یکی الفضل بن زیاد از روات احمد بن حنبل بوده است. این مطلب به هیچ روی دلیل بر حنبلی بودن ابن عطا نمی‌شود، چراکه اساساً روایت حدیث توسط شخصی از شخص دیگر ارتباطی به مذهب فقهی و کلامی آن دو ندارد و ثانیاً چون اصحاب احمد بن حنبل همگی از محدثان بوده‌اند، طبیعی است که در مورد روایت حدیث مورد رجوع دیگران قرار می‌گرفته‌اند و از این رو برخی از شیعیان نیز از آنان نقل حدیث می‌کردند.<sup>۱</sup> بنابراین تمام استنباط نویسنده در اینکه ابن عطا حنبلی مذهب بوده نادرست است و نتایجی که بر آن مترتب کرده‌اند نیز طبعاً اشتباه و محض توهم خواهد بود. البته اعتقاد ابن عطا به خلق حروف قرآن و نیز امکان رؤیت خداوند در قیامت و نظر به وجه الهی و همچنین دیدگاه او درباره عقل و محدودیت درک عقل همگی نشان می‌دهد که ابن عطا به «اهل سنت» گرایش داشته است. مراد ما از «اهل سنت» طبعاً اصحاب حدیث سنی نیست، بلکه گروهی هستند که عقاید متفاوتی با اصحاب حدیث داشتند و متکلمان برجسته‌ای چون ابن کلاب از میان آنان برخاستند و اشعری نیز در همان سنت قرار می‌گیرد. می‌دانیم که شاخه متکلمان اهل سنت (و گاه با تعبیر متکلمان سنت) سخت مورد دشمنی و انکار و مخالفت اصحاب

۱. به عنوان نمونه‌ای از روایت یک محدث از شخصی مخالف مذهب خود، باید از ابوبکر اسماعیلی از محدثان سنی یاد کنیم که از ابن مُلّک، متکلم امامی، نقل حدیث می‌کرد. نک: مقاله اسماعیلی، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، نوشته نگارنده.

حدیث و حبلیان قرار می‌گرفتند. حائز اهمیت است که گفته شود صوفی نامدار حارث بن اسد محاسبی نیز در شمار متکلمان اهل سنت قرار می‌گیرد.<sup>۲</sup> به نظر ما ابن عطا در همین سنت فکری قابل ارزیابی است. در این باره، ابن عطا در ذیل آیه «فأما ان كان من المقربين قَرُوح و ریحان و جنة نعیم» معتقد بوده است که رُوح همان نظر به وجه الله است.<sup>۳</sup> درباره اعتقاد به خلق حروف قرآن باید گفت که ابن عطا در تفسیر گفته است آنگاه که خداوند صورت حروف را خلق کرد برای آن سرّی قرار داد و آن هنگام که آدم را خلق کرد در وی آن سرّ را قرار داد، در حالی که آن را در ملائکه به ودیعت نگذاشت. پس حروف بر لسان آدم به شکلهای گوناگون ظهور کرد و در لغات مختلف جریان یافت و خداوند آن را صورت حروف قرار داد (ص ۵۱). همچنین در تفسیر آیه اول سوره رعد در تفسیر ابن عطا می‌خوانیم: آنگاه که خداوند حروف را ظاهر گردانید، آنها را سرّ خود قرار داد و آن هنگام که آدم علیه‌السلام را خلق کرد در وی آن سرّ را منتشر نمود، در حالی که آن را در احدی از خلق خود و ملائکه‌اش منتشر نکرد، پس حروف بر زبان آدم به شکلهای و زبانهای گوناگون جریان یافت و خداوند متعال آدم را صُور (?) آن حروف قرار داد (ص ۶۶-۶۷). چنانکه ملاحظه می‌کنیم میان دو عبارت نقل شده تفاوت وجود دارد و به نظر می‌رسد که عبارت دوم ضبط دقیقتری دارد، چراکه ظاهراً روایت نخست نقلی است شفاهی از محمد بن عیسی هاشمی از ابن عطا (ص ۵۱)، در حالی که نقل دوم ظاهراً در تفسیر مکتوب ابن عطا آمده بوده است (ص ۶۶). در رساله کشیری این نقل به روایت دوم آمده است، ولی با این تفاوت که در پایان آن به جای عبارت «فجعل الله تعالی صوراً لها»، عبارت «فجعلها الله صوراً لها» آمده است (ص ۷). به نظر می‌رسد که عبارت دقیقتر چنین باشد: «فجعل الله صورة لها»، که اینک در روایت نخست آمده است (ص ۵۱). بنابراین ابن عطا معتقد بوده است که حروف مخلوق‌اند و در عین حال سرّ خداوند قلمداد می‌شوند و «حکایت» از او دارند. آدم حامل حروف (= سرّ الهی) است، یعنی مقام اظهار حروف و سرّ الهی است و در واقع بدین صورت آدم خود حامل کلام الهی است، که اینک قرآن و تورات و انجیل مظاهر کلام الهی‌اند. چنانکه می‌بینیم، ابن عطا از بحث خلق حروف که بحثی کلامی است برداشتی

۲. نک: شهرستانی، الملل والنحل، ۸۵/۱؛ درباره عقاید آنان به زبان فارسی کمتر نوشته محققانه‌ای وجود دارد، تنها مورد استثنا، نوشته ارزشمند استاد دکتر نصرالله پورجوادی است که در کتاب رؤیت ماه در آسمان به عقاید حارث محاسبی و امثال او پرداخته است.

۳. نک: «تفسیر» ابن عطا در نصوص صوفیه غیرمنشوره، ص ۱۵۵؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۲۹/۵.

عرفانی و نظری کرده است. قشیری که خود اشعری است، از کلام ابن عطا چنین برداشت کرده است که او قائل به خلق حروف قرآن بوده است و البته این برداشت کاملاً درست است (ص ۷). در واقع ابن عطا از شمار «اهل سنت» تلقی می‌شد و به دستگاه کلامی آنان اعتقاد داشت و ضمن آنکه در بحث مخلوق یا مخلوق نبودن کلام الهی، از مخلوق نبودن کلام خدا دفاع می‌کرد و معتقد بود که کلام خدا قدیم و نامخلوق است، به دلیل گرایش کلامی سنی خود، و همانند متکلمین «سنت»، از کلام الهی و ظهور آن در مقام حروف قرآن، بیانی ویژه داشت. ابن عطا با این وصف در صف مخالف حنبلیان قرار می‌گیرد و چنانکه گذشت باید او را در سنت نظریه پردازان سنی قرار داد، سنتی که صوفیه بغداد چون حارث محاسبی و جنید نیز در همان سنت قرار می‌گیرند و ما این مطلب را در جای دیگر مفصلاً کاویده‌ایم. از این رو حنبلی دانستن او ناشی از عدم شناخت جریانهای کلامی و فکری سده سوم قمری است. ظاهراً ابن عطا به تبع گرایش کلامی اهل سنت قائل به استدلال کلامی از شاهد به غائب بود.<sup>۴</sup> به هر حال حنبلی دانستن ابن عطا کاملاً غلط است و اساساً حنبله با «گرایش کلامی اهل سنت» سر جنگ و نزاع داشتند (مانند مخالفت احمد بن حنبل با حارث محاسبی).<sup>۵</sup>

نکته‌ای را همین جا باید توضیح دهم و آن این است که تصوف بغداد و نماینده برجسته آن، یعنی جنید، از صفت خاصی برخوردار بود: چنانکه می‌دانیم، جنید اهل حدیث بود و در فقه بر مذهب ابو ثور بود و اساساً فقه را نزد او خوانده بود. همچنین کسانی چون حارث محاسبی و سری سقطی را درک کرده بود و با آنان مصاحبت داشت. جنید معتقد بود که علم وی مضبوط به کتاب و سنت است و تصوف او به تعبیر خود وی مشبک به حدیث نبوی است.<sup>۶</sup> از این رو تصوف بغدادی تصوفی است سنی که بنیاد و خاستگاه سنی دارد و اساساً شریعت‌مدار است. شاگردی جنید نزد حارث محاسبی و ابو ثور و سری سقطی هر یک معنای ویژه خود را دارد که ما این مطلب را در مقاله سابق الذکر بررسی کرده‌ایم. تنها در اینجا این نکته را لازم می‌دانم توضیح دهم که شاگردی جنید نزد ابو ثور و تفقه به مذهب او را نباید ساده انگاشت. ابو ثور ابراهیم بن خالد بن ابی الیمان کلبی

۴. نک: تفسیر ابن عطا، ص ۶۷ در بحث از «عالم الغیب و الشهادة».

۵. نک: ذهبی، میزان الاعتدال، ۱/ ۴۳۱-۴۳۰؛ درباره تفسیر ابن عطا و اینکه دو روایت شفاهی و مکتوب داشته است، نک: «ابن عطا و تفسیر عرفانی او» از نگارنده (زیر چاپ).

۶. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۷/ ۲۴۱ به بعد.

(متوفی ۲۴۰ ق) فقیهی بود که مذهب مستقل داشت و افزون بر فقه اصحاب حدیث با فقه اصحاب رأی و فقه شافعی آشنایی یافت و در این میان فقه او نزدیک به فقه شافعی است. او خود شاگرد شافعی بود و فقه قدیم شافعی را از خود او آموخته بود.<sup>۷</sup> از این رو باید گفت جنید در فقه، بیش از آنکه متأیل به فقه اصحاب حدیث باشد، متأیل به فقه شافعی است و به هر حال جنید و اصحاب و پیروانش برای شریعت اعتبار بالایی قائل بودند و ابن عطا نیز، که از اصحاب جنید<sup>۸</sup> و یا از اقران او بود<sup>۹</sup>، چنین بود و نباید او را جدا از سنت جنیدی قلمداد کرد. بنابه تعبیر ابن خفیف، صوفی نامدار، حارث محاسبی و جنید و ابو محمد رُویم و ابن عطا و عمرو بن عثمان مکی میان علم (یعنی سنت و حدیث) و حقائق (تصوف) جمع کرده بودند.<sup>۱۰</sup> این سنت به گونه‌ای برجسته‌تر و با صفات خاص خود (که تحت تأثیر تصوف خراسانی بود) در میان سلمی و قشیری نیز دیده می‌شود.<sup>۱۱</sup> همین‌جا باید گفت که ابن عطا، با وجود تبعیت از سنت تصوف بغدادی، راه به حلاج برد و میان تصوف او و حلاج تناسب بسیار وجود دارد که این مطلب مورد توجه ماسینیون بوده است. ولی به هر حال نباید استقلال شخصیت ابن عطا و نیز پیروی از سنت تصوف بغدادی را در شخصیت صوفیانه ابن عطا نادیده گرفت و تنها جنبه حلاجی او را بزرگ کرد، کما اینکه نباید حلاج را هم بی‌ارتباط با تصوف بغداد تلقی کرد، گرچه در نهایت موضع تصوف بغداد نسبت به او با بی‌مهری توأم بود. نویسنده مقاله ابن عطا به سبب تأثیری که از ماسینیون گرفته است، بیشتر به تأثیر حلاج در وی و روابط آن دو پرداخته است، در حالی که به ویژه به تفسیر او و اندیشه و زبان او در تفسیر قرآن نپرداخته است.

در باره ادعای حنبلی بودن ابن عطا، این مطلب نویسنده که گفته است ابن عطا تا آخرین روزهای عمر در میان حنبلیان از حرمت برخوردار بود نیز برداشتی است غیر دقیق از کلام خطیب بغدادی. همین‌طور است گفتار مؤلف درباره این مطلب که ابن عطا را از بیم شورش حنبلیان به جای زندان روانه خانه کردند. تعبیر خطیب بغدادی که مؤلف این دو مطلب را از عبارت او

۷. نک: ابن عبدالبر، الاتقاء، ص ۱۰۷.

۸. نک: هجویری، کشف المحجوب، ص ۱۸۸.

۹. نک: رساله قشیری، ص ۲۵.

۱۰. همان، ص ۱۳.

۱۱. برای تأیید روش سنتی و متابعت سنت در ابن عطا، نیز نک: همان، ص ۲۵.



استنباط کرده است، این است که: «... فما زال يَضْرِبُ رأسه حتى سال الدم من منخریه، ثم قال الحبس، فقیل ایها الوزیر یتشوشُ العامة لذلك، فحمل الی منزله...» (۱۲۸/۸). درست است که در شورشهای بغداد، حنبلیان عموماً دست داشتند، اما نمی‌توان عبارت «العامة» را در گفتار خطیب بغدادی صرفاً ناظر به حنابله دانست؛ بنابراین تمامی استنباطهای مؤلف در این قسمت دچار مشکل می‌شود.

متکلمانانه پنداشتن پاسخ ابن عطا در باب سؤال از توبه که روایت آن را در تاریخ بغداد خطیب می‌بینیم (۲۷/۵)، از سوی مؤلف مقاله نیز جای بسی شگفتی دارد. مؤلف در مقاله برای استدلال به اینکه ابن عطا گاهی به کلام توجه داشته به این نقل خطیب استناد کرده است که: «... سمعت اباالعباس بن عطاء - و سئل عن التوبة - فقال: التوبة الرجوع عن كل شيء ذمه العلم، الی ما مدحه العلم». خوانندگان تصدیق می‌کنند که این پاسخ اگر صوفیانه نباشد، قطعاً متکلمانانه نیز نیست. اما در موضوع منظر ابن عطا دربارهٔ اختیار، مؤلف ما گمان برده که واژهٔ اختیار در عبارت ابن عطا به معنای کلامی آن به کار رفته است؛ این در حالی است که اساساً در عبارات متکلمان کهن تعبیر اختیار کمتر به کار رفته و بیشتر واژه‌های استطاعت (قبل و یا همراه فعل آدمی)، قَدَر، جبر و خلق افعال عباد (بحث مخلوق) در موضوع جبر و اختیار آدمی به کار می‌رفت. در گفتار ابن عطا مقصود از اختیار، مفهومی در ارتباط با «رضا» است و در حقیقت تعریف «رضا» واگذاری امر به خداوند است. بنابراین، تعبیر ابن عطا از «اختیار» کاملاً عرفانی است و هیچ ارتباطی با مفهوم کلامی آن ندارد و از این‌رو استدلال مؤلف در باب اینکه ابن عطا ضدمعتزله بوده بدین شیوه کاملاً نادرست است. فی‌المثل در تاریخ بغداد (۲۸/۵) به نقل از ابن عطا چنین آمده است که «سئل اباالعباس بن عطاء، ما العبودية؟ قال: ترک الاختیار و ملازمة الافتقار». روشن است که در این عبارت مقصود از «ترک اختیار» واگذاری امر به خداوند و رسیدن به مقام «رضا» است. در اللّمع ابونصر سراج (ص ۵۳ و ۵۴) نیز در ذیل باب «مقام‌الرضا و صفة اهله» چنین آمده است که «... قال ابن عطا رحمه الله: الرضا نظر القلب الی قدیم اختیار الله تعالی للعبد لانه يعلم انه اختار له الافضل فیرضی به و یترک السخط». در اینجا نیز مقصود از رضا پذیرش مشیت الهی دربارهٔ انسان است که این عقیده نافی قول به اختیار به مفهوم کلامی معتزلی آن نیست؛ گرچه خود تعبیر «قدیم» ناشی از گرایش سنیانهٔ ابن عطا دارد. در التّعرف کلاباذی (ص ۱۰۲) نیز به نقل از ابن عطا چنین آمده است: «الرضا

نظر القلب الی قدیم اختیار الله للعبد، فانه اختار له الافضل». در طبقات الصوفية ابو عبدالرحمان سلمی (ص ۲۶۲ و ۲۶۳) نیز چنین می‌خوانیم که «... سمعت ابا العباس بن عطاء يقول: ثلاث مقرونه بثلاث... والمحنة مقرونه بالاختيار...». روشن است که در عبارت اخیر مقصود ابن عطا این بوده است که پذیرش اختیار خداوند (و ترک اختیار و خواسته آدمی) همراه با پذیرش محنت و «بلا» است. خوانندگان تصدیق می‌کنند که این عبارت که مورد استناد مؤلف مقاله برای موضع ضد معتزلی ابن عطا قرار گرفته تا چه اندازه بی‌ارتباط با هدف نویسنده است. در کشف المحجوب هجویری (ص ۲۲۳) نیز آمده است: «ابوالعباس بن عطا گوید رض: الرضا نظر القلب الی قدیم اختیار الله للعبد، رضا نظر دل بود با اختیار قدیم خدای و حکمی مربنده را یعنی هرچه به وی رسد داند که این را ارادتی قدیم و حکمی سابق است بر من، مضطرب نگردد و خرم دل باشد». عبارت هجویری نیز، چنانکه روشن است، ناظر به مقام رضای عبد است نسبت به اراده الهی و نه رد مطلق اختیار و اراده حرّ آدمی به مفهوم کلامی آن.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی