

مفهوم عقل اعتزالی*

آن چه در پی می آید؛ متن سخنرانی دکتر سروش است که با عنوان "مفهوم عقل اعتزالی" در تاریخ ۹ مهرماه امسال در قم ایراد شد. همان سخنرانی که با هجوم عده ای به خانه ای که سخنرانی در آن مکان برگزار می شد، رنگ و بوی خشونت گرفت، سخنرانی چندین بار قطع شد، در نهایت شرکت کنندگان تحت تدابیر انتظامی به خانه هایشان باز گشتند و دکتر سروش نیز مورد هجوم قرار گرفت. در مرحله ویرایش متن، سعی شده است تا حدودی آن فضا و حال و هوا حفظ شود. از آقای دکتر عبدالکریم سروش، به خاطر این که این متن را در اختیار "نامه" قرار دادند، سپاسگذاریم.

بعضی ها آزاد هستند و برخی از تزییقاتی برخوردارند، ولی به هر حال عاشق گل دروغ می گوید، که خار را تحمل نمی کند. به هر صورت خار هم وجود دارد و باید آن را به امید گلی که بر سر این خار نشسته است تحمل کرد.

بنده، سلیمان نیستم و این جا هم کربلا نیست؛ اما این شعر محترم کاشانی به خاطر من می رسد: بودند دیو و دد همه سیراب و می مکید خاتم ز قحط آب، سلیمان کربلا همه ما این مراحل را در زندگی دیده ایم و امید آن داریم که رو به گشایش بیش تر برویم و جلسات ما جلساتی باشد که سرمایه های فکری به نیکی عرضه و نقد شود و سرمایه داران، سرمایه های خود را مخفی نکنند؛ بلکه بتوانند آزادانه و در امنیت کامل و کافی آن را با دیگران در میان بگذارند تا همه از آن بهره مند شوند.

از دوستانی که مرا دعوت کرده اند و این فرصت را فراهم آورده اند تشکر می کنم و اگر حافظه من به درستی یاری کند، این نخستین جلسه ای است که پس از چهار سال در این اندازه و حجم و قد و قامت در قم برگزار می شود و من توفیق دارم که با دوستان، مستقیماً مخاطبه کنم و با یکدیگر بگویم و بشنویم. سال ها پیش که من توفیق داشتم، تقریباً هر هفته، صبح روز های پنج شنبه، به قم می آمدم و در بنیاد امام رضا (ع) سخن می گفتم. در آن روزها جمع کم تری حضور داشتند و کلاس های محدودتری داشتیم، گمان می کنم که نوارهای صوتی و تصویری آن جلسات، اکنون در اختیار خواستاران باشد. اما حوادثی پیش آمد که فضای فرهنگی کشور را تغییر داد؛ طوفانی وزید و همه چیز را در هم پیچید و مرا از حضور دوستان محروم کرد. بارها پس از آن حادثه به قم آمدم، اما قم، دیگر آن قم نبود و به رنگی دیگر در آمده بود. اکنون که این توفیق محدود فراهم آمده است، همین را هم شاکریم و به تعبیر حافظ: "از بخت شکر دارم و از روزگار هم". امیدواریم که همین برکه ها و استخرهای کوچک، رفته رفته بدل به نهرها و دریاها و اقیانوس های بزرگ شود و برای همه ما فضای مساعدی فراهم شود و چنان نباشد که مولا علی (ع) در باب شرایطی که باعث در آن صورت گرفت، فرمود: «... بارض عالمها ملجم و جاهلها مکرّم». خوب، در حالی که من دارم این سخنان را می گویم از بیرون هم سروصداهایی می آید و علامت این است که کسانی در پی آن هستند جلسه ما را به هم بریزند. نمی دانم چه قدر توفیق داریم که ادامه بدهیم.

به هر حال، قرار بود در باب عقل اعتزالی سخن بگویم؛ موضوعی که پاره ای از دوستان پیشنهاد کردند و البته مورد استقبال من هم واقع شد و با بحث هایی که پیش تر در دانشگاه ها مطرح کرده بودم نیز مناسبت دارد. در مجلس ما فضلا کم نیستند و آگاهی هایی لازم را از این مسأله دارند و چنان نیست که حاجت باشد مقدمات را ذکر کنم. در تاریخ فرهنگ اسلامی، دو طایفه کلامی بزرگ داشته ایم؛ معتزله و اشاعره. اگر چه گفته می شود که شیعیان نیز مکتب مستقل کلامی داشته اند، اما این مکتب مستقل، قرابت هایی با اعتزال دارد. اختلاف اعتزال و اشعریت بر سر چه بود و خرد اعتزالی چگونه پیدا شد؟

ادیان در سیر رشد و تکاملشان کلام را به وجود آوردند. پدید آمدن علم کلام، توطئه یا تدبیر کسی نبود؛ بلکه نتیجه رشد طبیعی و تکامل تاریخی یک مکتب بود. وقتی پیامبری می آید و دعوت خود را در می افکند، نه به زبان متکلمان سخن می گوید، نه به زبان فیلسوفان و نه به زبان مورخان. به طور کلی، زبان پیامبران زبان فنی نیست، حتی زبان فقهی و فلسفی هم نیست؛ بلکه زبان عرفی است. در آینده کسانی در می رسند و به شناختن و فهمیدن پیام پیامبر دست می یازند و در اثر این شناخت ها، رفته رفته علمی پدید می آید که ما آن را «علم کلام» می نامیم. برای فهمیدن پیام پیامبر، اگر صرفاً از روی کلمات او اقدام کنند، در این صورت کلام آن ها کلام نقلی و تفسیری خواهد شد و اگر از زراد خانه فلسفی سلاح هایی را وام گیرند و اقتباس کنند و آن را در فهمیدن پیام پیامبر به کار بگیرند، آن گاه کلامشان، کلام عقلی یا کلام فلسفی خواهد بود.

در میان مسلمانان هم، درست همان طور که در میان مسیحیان رخ داد؛ علم کلام و پدید آمدنش یک روند کاملاً طبیعی بود. این که بعد از آن چه سیری پیدا کرد، چه رشدی داشت و به چه نتایجی منتهی شد، بحث دیگری است. می دانید که بعدها بزرگانی حتی از میان متکلمان؛ مثل غزالی، ظهور کردند و بر علم کلام طعن زدند و به صراحت و به وضوح بیان داشتند که علم کلام، ایمان کسی را افزایش نمی دهد. همان علمی که برای دفاع از ایمانیات و اعتقادات و مواضع دینی پدید آمده بود، رفته رفته به حجابی برای ایمانیات بدل شد. این درس بزرگی است که ما باید از تاریخ بیاموزیم و آن این که گاهی، در تاریخ چیز هایی با نیت نیک و مرامات بسیار پدید می آید که بعدها به عکس و به ضد خود بدل شده

و به جای آن که سلاحی در دست دوست باشد، سلاحی می شود در دست خصم. از نظر پاره ای از متکلمان، داستان علم کلام، دست کم در بدو تکوین و تولدش، شاید هم چنان که گفتم؛ تولدی کاملاً طبیعی داشت، به ویژه که مسلمانان با دیگر اقوام، همچون یهودیان و مسیحیان تماس پیدا کردند و سخنان آن ها را می شنیدند، متکلمان آنان را می دیدند و با آن ها به بحث می پرداختند و آرا یا شبهات آن ها وارد جهان اسلام می شد. مسلمانان هم که در مقام کسب علم از این سو و آن سوی جهان چالاک بودند، این اندیشه ها را می پذیرفتند و از آن استقبال می کردند. به این ترتیب، علم کلام در میان مسلمانان پا گرفت و چنان که گفتم روند آن بسیار طبیعی بود و هم از منطق درونی برخوردار بود و هم منطق بیرونی. این علم، نتیجه ارتباطی بود که مسلمانان با دیگر اقوام و نحل پیدا کرده بودند. کلام معتزلی مقدم بود بر کلام اشعری، اما دولت مستعجل بود؛ یعنی عمر کوتاهی داشت و شاید یک قرن یا کم تر از یک قرن عمر کرد. اتفاقاتی سیاسی و کلامی، مکتب اعتزالی را کنار زد و به یک جریان مغلوب در تاریخ اسلام تبدیل کرد. اگر شیعیان نبودند، وضع کلام اعتزالی بسی نازل تر از این بود که اکنون هست. تقریباً از کتب معتزله چیزی در دست نداریم. آن چه از آرای معتزله می دانیم، آن هاست که در ضمن ردیه ها باقی مانده است؛ یعنی اشاعره مثلاً در "شرح مقاصد"، "شرح مواقف" و بسیاری از کتب دیگر، آرای معتزله را نقل و سپس رد می کنند. البته این نقل کردن ها همواره بسیار خلاصه و گذراست، به طوری که در مورد یک رای، حتی عین عبارت مؤلفان و متکلمان را هم نقل نمی کنند؛ بلکه تنها نظری را به آن ها نسبت می دهند. این که چه قدر آن را در سیاق و کانتکس (context) گذاشته باشند و تا چه اندازه وفادارانه و صادقانه و به طور کامل نقل کرده باشند، جای بحث است. معتزله در اواخر عمرشان، طرفدارانی در یمن پیدا کرده بودند و پاره ای از بهترین و مهم ترین کتاب های معتزله در یمن پیدا شد و ظرف دو تا چهار دهه اخیر به چاپ رسید و در اختیار محققان قرار گرفت. نوشته های اصلی معتزله، اگر هم وجود داشته است، اکنون در اختیار ما نیست و بیش تر آگاهی های ما، چنان که گفتم از طریق مدارک اشاعره است.

معتزله دولت مستعجلی داشتند و راز شکست آن ها از مسابلی است که در تاریخ اسلام بسیار مورد بحث بوده است. گفته اند که ماجرای محنت، یعنی امتحانی که معتزله آن هم به کمک الواثق بالله و مأمون و دیگران در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم برپا کردند، یکی از فجایع تاریخ اسلام بود و همان باعث شد که ذهنیت و روح مردم مسلمان را علیه آن ها شوراند و همچنین سبب شد تا سیاست و خلافت نیز وارد شوند و معتزله را کنار بزنند. چنان که می دانید؛ مأمون، معتزلی و اصلاً یک متکلم بود. او مردی بود که بسیار به علم کلام علاقه می ورزید و سعی می کرد که خود را با آرای متکلمان آشنا کند. (قطع سخنرانی)

گفت و گو هاست در این راه که جان بگذارد هر کسی عربده ی این که مبین، آن که مپرس احتمالاً به دلیل تأثیراتی که مسلمانان از مسیحیت پذیرفته بودند، در میان معتزله، قصه قدیم بودن یا حادث بودن کلام باری، به صورت یک سؤال جدی مطرح شد. در مسیحیت، عیسی کلام خداست، بلکه خود خداست؛ همان بیانی که در ابتدای انجیل یوحنا آمده است. این کلام، قدیم است؛ به این معنا که عیسی خداوند است و قدمت ذاتی دارد و در عین حال، کلام باری هم هست. پاره ای از مستشرقان نوشته اند که قدیم بودن یا نبودن کلام باری از طریق مسیحیت، رفته رفته ذهن مسلمانان را مشغول کرد. اگر مسیحیان، کلام باری داشتند که شخص عیسی باشد، مسلمانان نیز کلام باری دارند که کتاب قرآن است. بحث هایی که متکلمان مسیحی در باب عیسی مسیح و کلام بودن و قدیم بودن یا حادث بودن او می کردند، رفته رفته به مسلمانان ها منتقل شد.

موضوع به آن جا رسیده بود که چنان که گفتم؛ دستگاه مأمون و دستگاه الواثق بالله، جلسات امتحان برای علمای مسلمان تشکیل دادند که در واقع نوعی تفتیش عقاید بود. از آنان می پرسیدند که قایل به قدمت کلام باری هستید یا حادث آن؟ معتزله خودشان قایل به حدوث کلام باری بودند و کسانی را که قایل به قدمت کلام باری بودند از دور خارج کردند. چنان که می دانید؛ احمد ابن حنبل حاضر نشد به حادث بودن کلام باری اعتراف کند و بر قول قدمت ماند و زندانی شد. حوادث بسیار بدی در دوران محنت پدید آمد. البته این مطلب را عرض کنم که در زمان ما مورخان معتقدند؛ اتهامی که به معتزله زده شده است، اتهام واردی نیست. یکی از آن ها یک مورخ اردنی است به نام «فهمی جدعان» که در کتابش به نام «المحنة» با قدرت استدلال کرده است که این اتهام بر معتزله وارد نیست و این ماجرا پیچیده تر از آن بوده است که گفته اند. او تک تک متکلمانی را که اطراف مأمون بودند و در دربار او رفت و آمد داشتند، مورد بررسی قرار داده و توضیح داده است که چه کسانی بودند، چه می گفتند و چه می کردند. او ماجرای امتحانی را که به معتزله نسبت می دهند و آن را بدعتی در جهان اسلام می شمارند که باعث باز شدن دست اشاعره شد، رد می کند و معتقد است که چنین نیست. اما قولی که آوردیم، قول مشهوری است و گفته می شود که معتزله چنین کرده اند.

معتزله اعتقادات متعدد و متنوعی داشتند که به همه آن ها نمی توانیم بپردازیم. در اثر پاره ای از بحث های کلامی که بین مخالفان و معتزله در گرفت، اشاعره و در رأس آن ها ابوالحسن اشعری، اعلام مکتب تازه ای کردند که این مکتب، مکتب جمهور مسلمانان شد و تقریباً در تمامی دوازده قرنی که از پایان قرن دوم به این طرف می گذرد، مکتب غالب، مذهب غالب و کلام غالب، کلام اشعری بوده است. عموم بزرگانی که در جهان اسلام و در جهان اهل سنت می شناسیم؛ مثل فخر رازی، مولوی، غزالی، امام الحرمین جوینی و کثیری از بزرگان دیگر، همگی اشعری بودند و از مواضع اشعریت دفاع می کردند. البته اشعریت، آن نماد که در ابتدا بود. اگر اشعریتی را که در قرن هفتم، در موافق آمده است با آن چه

مثلاً پنج قرن قبل از آن بوده است مقایسه کنید، خواهید دید که بسیار پخته تر شده و پاره ای از مواضعشان با مواضع معتزله در هم آمیخته و از آن شکل غیر فلسفی، خارج و فلسفی تر شده است. مع الوصف، به قول وبر، می توانیم از اشاعره و همچنین معتزله با عنوان Ideal type سخن بگوییم و به مطلب مورد نظر که قصه "عقل اعتزالی" و "عقل اشعری" باشد بهتر بپردازیم. می خواهیم در این جا نظریه ای را مطرح کنم تا دوستانی که خصوصاً در این باب کار می کنند و تحقیقاتی دارند به این نظر توجه فرمایند و اگر لازم دیدند در این زمینه کار کنند و توضیحات و سوالاتی مطرح کنند تا با عث پخته تر شدن مطلب شود.

معتزله، زمانی در عالم اسلام ظهور کردند که می توان گفت هنوز اندیشه های یونانی وارد اسلام نشده بود و تازه کتاب های یونانی در حال ترجمه و آشنایی مسلمانان با اندیشه های فلسفی یونانیان، خصوصاً با افلاطون و با طب جالینوس آغاز شده بود. این کار را هم بیت الحکمه مأمون انجام می داد. اما هنوز اصطلاحات جا افتاده ای معادل اصطلاحات فلسفی یونان پیدا نشده بود. این مطلب را می گویم برای این که وقتی برای مثال؛ بحث از حسن و قبح ذاتی در اخلاق می کنیم، بدانیم که معلوم نیست آن ذات، همان ذاتی باشد که فلسفه یونان می گفت و این کلمات در آن زمان هنوز معنای اصطلاحی پیدا نکرده بود. مدتی طول کشید تا مسلمانان توانستند مکتبی فلسفی با واژگانی معادل واژگان فلسفه یونانی بسازند. معتزله به نحوی از انحا، متعلق به دورانی هستند که گرچه در آن دوران تفکر عقلی وجود داشت، اما هنوز در میان مسلمانان ذهنیت فلسفی به طور کامل پیدا نشده بود. دورانی که شاید بتوان آن را دوران خاکستری نامید؛ یعنی هنوز ذهن ها به طور کامل فلسفی نشده، اما تفکر فلسفی و به کار گرفتن مقولات عقلی و نگاه فیلسوفانه، حکیمانه یا به معنای فنی کلمه عاقلانه در دین، آغاز شده بود. من معتزله را یک مکتب غیر تجربی دینی می نامم، در مقابل مکتب اشاعره که یک مکتب تجربی دینی یا تجربی نقلی است.

اشاعره در عموم مواضعی که داشتند، با اختلافاتی به تجربه گرایان جدید نزدیک تر هستند، در حالی که معتزله، درست در مقابل آن ها، غیر تجربی تر بودند و بیش تر به مقولات عقلی پیشینی می پرداختند. از بدو تکون فلسفه، دو مکتب رویه هم بودند و این دو مکتب تا امروز هم دوام پیدا کرده اند. برای آن که چگونگی رشد فلسفه را بدانید، باید به این دو مکتب توجه کنید. یکی آن است که می خواهد جهان طبیعت را و جهان ماورای طبیعت را زیر مقولات عقلانی پیشینی در آورد و مورد تبیین قرار دهد. به تعبیر خیلی ساده، از بالا به این عالم نظر می کند و یک نقشه عقلانی برای این جهان دارد که این نقشه، قبل از تجربه و مراجعه به عالم پدید آمده است. ممکن است بپرسید از کجا پدید آمده است؟ حالا فرض کنید خدا به ما الهام کرده است یا هر فرض دیگر؛ اما تلقی این است که ما، قبل از مراجعه به تجربه، یک نقشه عقلانی پیشینی در ذهن خودمان داریم و آن گاه آن را روی عالم می افکنیم و سعی می کنیم حوادث پراکنده این جهان را در پرتو آن نقشه پیشینی، خوبشاوندی ببخشیم و معنا کنیم. اگر بخواهیم مثالی بزنیم، باید به اصل علیت بپردازیم. به اعتقاد حکیمان این اصل از عالم خارج گرفته نشده است. این مطلب مورد توافق حکیمان تجربی و حکیمان متافیزیسین است. با مشاهده حوادث این عالم، شما هیچ وقت نمی توانید نتیجه بگیرید که اصلی به نام اصل علیت وجود دارد. حال بماند که این اصل را از کجا آورده ایم؛ فرض کنید مربوط به ساختار عقل ماست یا فرض کنید شهودی است که خداوند ما را به آن موفق کرده است، به هر حال و هر چه هست، ما آن را روی این عالم می افکنیم و عالم را در پرتو آن تحلیل می کنیم. به این ها می گوئیم فلسفه های پیشینی که از انواع آن ها به فلسفه اسلامی، فلسفه کانت، فلسفه ارسطویی و فلسفه افلاطونی و ... می توان اشاره کرد، این فلسفه ها از بالا و بر وفق یک نقشه پیشینی در عالم نظر می کنند. دسته ای دیگر از فلسفه ها، باید اسمشان را فلسفه های پسینی بگذاریم. پسینی؛ یعنی پس از مراجعه به عالم و نگاه به پدیده های جهان، نقشه عالم را کشیدن و به تدریج آن را تکمیل کردن.

مثال روشن تر از "اصل علیت"، بحث "کلیات" است. این بحث به نظر من یکی از بحث های بسیار مهم فلسفه است. در میان مسلمانان، هیچ گاه مکتبی بنام "نومینالیسم" پدید نیامده است. ما امروز حتی برای ترجمه این واژه مشکل داریم و به دلیل فقدان معادل برای نامیدن آن، در ترجمه این واژه برای گذشته اسلامی از واژه های "اسمیون" یا "نام گرایان" استفاده می شود.

عموم حکیمان ما قایل به کلیات یا یونیورسال ها (universals) و به اصطلاح، قایل به ماهیت، قایل به کلی طبیعی وقایل به ذات بودند و موجودات خارج را از، مصادیق کلی طبیعی می دانستند. آن ها معتقد بودند که آن کلی را هم از جایی آورده اند که ما اکنون به آن کار نداریم. آن ها می گفتند که یک مفهوم کلی به نام انسان یا گیاه وجود دارد و آن چه در خارج است، از مصادیق آن مفهوم کلی است و ما آن معنی کلی را روی آن مصداق ها می افکنیم و با آن تطبیق می دهیم. اما مکتب تجربی و در واقع مکتب "نام گرایان" می گفت؛ آن چه داریم، افراد انسان هستند و ما این افراد را کنار هم می گذاریم و سپس جمع می زنیم. در اثر جمع بندی، به نقطه مشترکی می رسیم که همان "کلی" است که نامش "انسان" است. در این فلسفه پسینی - تجربی، حرکت از پایین به بالاست؛ مشاهدات را جمع می زنند تا نقشه عالم را بکشند، آن هم به صورت تدریجی ولی در قالب کلیات. در فلسفه های مبتنی بر عقل پیشینی، نقشه وجود دارد و فقط مصادیق آن در عالم پیدا می شود. حال شما، اگر مثل افلاطونی را هم در نظر بگیرید، همین مطلب را خواهید یافت. بنابراین دو نوع فلسفه داریم، عقلی و تجربی یا پیشینی و پسینی.

مکتب معتزله به فلسفه های پیشینی نزدیک تر است و کم تر تجربی است. اما، در مقابل، مکتب

اشاعره به فلسفه های پسینی نزدیک تر است و بیش تر تجربی است. این مطلب را عمداً با ابهام ذکر می کنم، چون همه مواضع معتزله و اشاعره را به تمامی نمی پوشاند، زیرا آن ها تحولاتی کرده و تغییراتی داشته اند. ولی کم و بیش می توان این مطلب را در آن ها یافت. ابتدا یک مثال ساده؛ یکی از نزاع های فرعی بین معتزله و اشاعره این بود که آیا رزق، فقط به رزق حلال گفته می شود یا مفهوم رزق اعم از حلال و حرام است؟ آیا تنها درآمد فردی که طبق قوانین، اعم از فقهی یا عرفی، کسب حلال و مشروع دارد رزق نامیده می شود، یا در آمد فردی که از هر راهی، مثل غصب، دزدی، خرید و فروش نادرست و ... به کسب می پردازد، آن هم حلال است؟ مقدمه مبنی بر این بود که یکی از این مکتب ها از بالا می آید و دیگری از پایین راه می گشاید، یکی از آن ها مانند قول به کلیات است و دیگری مثل قول به نومینالیزم، یکی از آن ها پیشینی تر است و دیگری پسینی تر؛ حال به نظر شما آن چه درباره رزق گفته شد، کدام یک به مواضع اشعریت و کدام به مواضع اعتزالی نزدیک تر است؟ پاسخ را عرض می کنم؛ در نظر معتزله، رزق فقط رزق حلال است، در حالی که در نظر اشاعره، رزق اعم از حلال و حرام است.

شما اگر نگاه تجربی و پسینی داشته باشید و نخواهید با معیارهای پیشینی قضاوت کنید که از پیش حلال و حرام را مشخص کرده اند، خواهید گفت که در آمد آدمی، اعم از حلال یا حرام یا تلفیقی از آن ها، همان رزق اوست. این، درست همان چیزی است که اشاعره می گفتند و این مطلب با مبانی مذهب و مکتبشان موافقت دارد. در حالی که در نگاه از بالا، از تعاریف و کلیات شروع می کنید و ابتدا، در عالم تعریف و عقل، تکلیف چیزی را مشخص می کنید و سپس جهان خارج را تا آن جا که با تعریف و معیار شما وفق داشته باشد، می پذیرید. یعنی ابتدا رزق را تعریف می کنید و سپس آن چه را زیر آن تعریف می آید بر می گزینید و بقیه را کنار می گذارید.

مسئله رزق را که یک مسأله فرعی است مثال زدم تا به تدریج، قصه ای که می خواهم بگویم بازتر و روشن تر شود.

حال، به یک مسأله بسیار جدی تر می پردازیم که باز هم به اختلاف نظر اشاعره و معتزله مربوط می شود؛ قصه حسن و قبح ذاتی یا حسن و قبح عقلی.

لازم به ذکر است که کلمه ذاتی، در این موارد مناسب نیست و این کلمه بعدها اضافه شده و بسیاری را هم به گمراهی افکنده است. در نوشته های پاره ای از علمای جدید ایران، می بینم که وقتی وارد بحث ذاتی می شوند، به سراغ "ذاتی باب ایساغوجی" و "ذاتی باب برهان" می روند، در حالی که این مطالب کاملاً بیرون از ذهن معتزله بوده و نتیجه تحولات منطقی است.

معتزله وقتی می گفتند "ذاتی یک چیز"؛ یعنی "خود آن چیز". این که آن چیز، ذاتی ایساغوجی یا ذاتی باب برهان باشد و مطالبی از این دست، به هیچ وجه برای معتزله مطرح نبوده است.

بنابراین، هنگامی که می گفتند چیزی حسن و قبح ذاتی دارد؛ یعنی خودش یا خوب است یا بد. گاهی برای همین مفهوم ساده، تعبیر عقلی به کار می بردند؛ به این معنا که عقل، در مقام اثبات یا در مقام شناخت می تواند یکی را برگزیند و دیگری را فرو گذارد. ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح یا عقلی نبودن آن، یکی از موارد نزاع بسیار جدی و اصلی و یکی از نقاط انفکاک بین این دو مکتب کلامی مهم است.

اشاعره، به قول امروزی ها، ایتلیتارین (utilitarian) و کانسیکو انشالیست (consequentialist) بودند و به نتایج تجربی عمل و توالی اعمال - توالی فاصله یا توالی غیر فاصله - نظر داشتند و می گفتند؛ دروغ گویی به این دلیل بد است که در عمل و تجربه مضاری دارد و در مقابل، راست گویی خوب است چون در عمل و تجربه فوایدی دارد. این موضع کاملاً تجربی است و امروز هم وقتی علم اخلاق تجربی می شود، تقریباً از همین مسیر عبور می کند. اما اگر به ذات یک شیء توجه کنیم، آن طور که عقل در مقام شهود از آن پرده برداری می کند، صرف نظر از نتایج خواهیم فهمید که فلان عمل به خودی خود، خوب است یا بد. البته استثنائاتی از طریق وجوه و اعتبارات پیش می آید که به ذات مسأله، لطمه ای نمی زند. یعنی بد شدن راست گویی یا خوب شدن دروغ گویی، به ذات راجع نمی شود؛ بلکه پاره ای از وجوه و اعتبارات پیش می آید که این خوبی و بدی را پدید می آورد.

یک مکتب عقلی، غیر از این نمی تواند کاری انجام دهد و مسیری را که باید اختیار کند، همین است که بگوید به ذوات اشیا، به ماهیاتشان، به خودشان و به عقلمان مراجعه کنید و حکم آن ها را بیرون آورید.

نزاع های طولانی که بین اشاعره و معتزله علی الخصوص در مقام استدلال در گرفته است؛ به نظر من بعضی از آن ها بسیار پروداکتیو (Productive) زاینده و سود بخش بوده است، به سه مورد اخلاق، حسن و قبح ذاتی و عقلی یا غیر ذاتی و غیر عقلی بودن آن برمی گردد. به طور مثال، صاحب موافق در کتاب خود در مقابل معتزله که قایل به حسن و قبح عقلی بودند، پنج یا شش دلیل، برای بیان حسن و قبح غیر عقلی آورده است که بهتر است، اسم آن را حسن و قبح تجربی بگذاریم. چون در واقع، آن ها این گونه بودند؛ یعنی دقیقاً به دنبال عمل می رفتند. به یک مثال جالب توجه کنید؛ چون یکی از معانی حسن و قبح، مدح و ذم عقلاً بود.

معتزله می گفتند که فرض کنید کسی در حال غرق شدن است و شما هم در آن جا حضور دارید و او را تماشا می کنید و فرد سومی هم وجود ندارد تا شما را مدح یا ذم کند. اما شما، فقط به داعی حسن و قبح ذاتی، می شتابید و به شخص در حال غرق شدن کمک می کنید؛ چرا که نجات غریق که نزدیک به هلاکت است، ذاتاً خوب است. اما اشاعره چه می گفتند؟ آن ها می گفتند که این مسأله، یک مسأله کاملاً روان شناسانه است؛ به این صورت که شما خودتان را جای غریق می گذارید و می گوید؛

اکنون که من در حال غرق شدن هستم، چقدر خوب بود که فرد دیگری مرا نجات می داد. یعنی یک امر تجربی را در میان می آورید و به هیچ وجه به دنبال این نیستید که به خاطر ذات نیکویی فعل، آن را انجام دهید. من در یکی از نوشته های چاپ نشده، این مطلب را آورده ام که معتزله مکتب خوبی بود و نکته های درخشانی داشت، اما پیوندش با ذات گرایی و با نوعی ارسطوگرایی خفیف، مانع از پاره ای نتایج نیکو شد و سبب شد تا زیر بار مفاهیم عقلی پیشینی خفه شود و راه را آن چنان که باید، نگشاید.

لازم نیست که بیش از این وارد بحث حسن و قبح عقلی شوم، چرا که دوستان خود ورود دارند و تذکر من فقط از این بابت بود که اشاعره چگونه می توانند تجربی دیده شوند و معتزله غیر تجربی. بحث دیگر، بحث کلیات است. اشاره شد که مکتب عموم اشاعره، تقریباً نزدیک به نومیالیسم فرنگی است و البته چنان که گفتم؛ ما این مقوله را در تاریخ اسلام نداریم، اما در بحث از کلیات، اگر به مباحث آن ها رجوع کنید؛ ملاحظه خواهید کرد که خیلی به آن سو گرایش دارند و به نظر من، برای کسی که مشربش تجربی است، این امر خلاف انتظار نیست. چنین کسی نمی تواند در باب کلیات، رأی عقلی پیشینی داشته باشد؛ درست مثل تجربه گرایان اروپا و اسمیون که به افراد نظر می کنند و افراد را جمع می زنند و از روی آن حکم کلی به دست می آورند. چون بحث در مورد رأی اشاعره در باب کلیات، طولانی می شود، توصیه می کنم به مسأله مفرده ای که فخر رازی در باب کلیات دارد و به زبان فارسی هم هست، مراجعه کنید. او این بحث را به خوبی مطرح کرده است. البته در مباحث مشرقیه اش هم می توانید این بحث را بیابید. البته بحث کلیات، از ظرافت خاصی برخوردار است و به جایی می رسد که تمیز بین این که آیا قایل به کلیات هستیم یا نومیالیسم، مشکل می شود. من شخصاً به نومیالیزم، گرایش بیش تری دارم و معتقدم که بهتر می تواند پاره ای از مسایل را جواب بدهد. البته فیلسوفان ما نوعاً قایل به کلیات بودند. ولی من می توانم استدلال کنم که اصالت وجود ملاصدرا، نفی کلیات و برگشت به نومیالیسم است. قطعاً، مقتضای مکتب، اصالت وجود، همین نومیالیسم است و از این جهت، ما به این رأی خیلی نزدیک تر شده ایم. ولی هنوز این دسته از نتایج و مدلولات فلسفی ملاصدرا، آن چنان که باید استخراج نشده است.

مثال مهم تر در این مورد، بحث علیت است. می دانید که اشاعره، قایل به علیت عرضی و طبیعی در این عالم نیستند و این درست یک موضع تجربی در باب علیت است. در این مورد، خصوصاً به کتاب "مقاصد الفلاسفه" یا "تهافت الفلاسفه" غزالی مراجعه کنید تا ببینید که چگونه با بلاغت، علیه علیت استدلال می کند. استدلال های او به ادله "هیوم" بسیار نزدیک است. البته رأی هیوم با رأی غزالی یک تفاوت جدی دارد. هیوم معتقد است که ربط یا پیوند ضروری Necessary Connection نا مفهوم است و این کلمه بی معناست. چیزی به نام ربط ضروری و پیوند ضروری وجود ندارد و آن ها که این را می گویند، خود نمی فهمند که چه می گویند. این، مقتضای مکتب هیوم است و بنابراین مکتب، کشف ربط ضروری که همان ربط علی باشد، نا ممکن و تصورش هم نا ممکن است و چنین تصویری در مقام تصور، اصلاً متولد نمی شود. غزالی نمی گوید که این تصور متولد نا شدنی است؛ بلکه می گوید که چنین چیزی در عالم خارج وجود ندارد و در حقیقت بر همان قول به تقارن است که حداکثر، شما مقارنات و توالی حوادث را در این عالم می بینید و اگر این توالی را صدها و هزاران بار هم ببینید؛ ربط ضروری که مقتضای علیت است از آن منتج نخواهد شد. این یک نظریه شسته، رفته و تجربی در باب علیت است. فیلسوفان تجربی، جز این چیزی نمی گویند. حتی فیلسوفان عقلی هم معتقدند که از تجربه محض، اصل علیت بیرون نمی آید. این که اصل علیت از کجا آمده است، کاری به آن نداریم؛ ولی قطعاً از تجربه نیامده است و یک نقشه عقلانی پیشینی است که بر عالم می افکنیم. اشاعره به صراحت اعتقاد دارند که آن چه در عالم می بینیم، علیت نیست. در اشعار مولانا، این موضوع زیاد دیده می شود؛ زیرا او نیز از لحاظ کلامی، اشعری بود:

از قضا سر کنگبین صفرا فرود روغن بادام خشکی می نمود
از هلیله قبض شد، اخلاق رفت آب، آتش را مدد شد همچو نفت
(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۵۳ و ۵۴)

چون قضا آید، طبیب ابله شود وان دوا در نفع خود گمره شود
(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۷۰۷)

بعد هم ادعای بسیار بزرگی را مطرح می کند:

همچنین ز آغاز قرآن تا تمام رفض اسباب است و علت والسلام
جمله قرآن هست در نفی سبب عز درویش و هلاک بولهب
(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۵۲۵ - ۲۵۲۰)

می بینید که در این باب، بیان طبیعی دارد و استدلال هایش، واقعاً درست است. او می گوید:

شب چراغت را فتیل نو بتاب پاک دان زین ها چراغ آفتاب
رو تو کهگل ساز بهر سقف خان سقف گردون را ز کهگل پاک دان
(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۸۴۶ - ۱۸۴۵)

در واقع، او علیت را به عادت بر می گرداند و می گوید که این چیزها را زیاد دیده ایم و بعد فکر می کنیم که اگر بنا باشد از سقف گردون باران نبارد، باید آن را هم کاه گل کنیم. در حالی که غافلیم از این که آن

چه باید کاهگل شود تا چکه نکند، سقف اتاقمان است. یا این که اگر باید فتیله (چراغ های نفتی) را هر شب عوض کنیم تا خوب بسوزد، خورشید این چنین نیست و اصلاً از نوع دیگر است. این سخنان مولانا، چشم بازکن است. البته اشاعره، علیت را به خداوند برمی گردانند. باید توجه داشته باشیم که مفهوم علیت نزد اشاعره وجود داشت، اما نه علیت تجربی و آن ها از همین طریق، مسأله معجزات را حل می کردند.

انصاف همین است که بنابر مشرب فلاسفه، ذاتیات را نمی توان تغییر داد. یعنی اگر شما بگویید که احراق، ذاتی آتش است، این موضوع به هیچ عنوان از آتش سلب شدنی نیست. بدین تربیت معجزات هم در جایی اتفاق می افتد که شما با ذاتیات سروکار نداشته باشید.

اشاعره، اصلاً قایل به ذاتی نبودند. این بدان معناست که آن ها قایل به کلیات نبودند و بنابراین با مسایل راحت برخورد می کردند و می گفتند که آتش یا می سوزاند یا نمی سوزاند. به هر حال، نفی علیت در مشرب اشعری، با مشرب تجربی بسیار منطبق و نزدیک است و قول به علیت در نزد معتزله، با مشرب فلاسفه مطابقت بیش تری دارد.

بحث «ترجیح بلامرجح»، قصه غریبی است که متکلمان، هم در مسأله علیت و هم خصوصاً در مسأله اراده مطرح کرده اند و آن، این که مرجحات ارادی چیست؟ چنان که می دانید؛ اشاعره به صراحت بر این نکته قایلند که ترجیح بلامرجح جایز است. یکی مثال های مشهور آن ها این است که اگر کسی در حال فرار از چنگ گرگ یا از دست دزد یا آدم کشی باشد و ناگهان به یک دوراهی برسد و بالاخره وارد یکی از راه ها شود؛ در این جا ترجیحی وجود نداشته است و آن فرد می توانست وارد راه دیگر شود. کسی که تشنه است و دو قرح آب در پیش رو دارد، یکی را برمی دارد و می نوشد. این همان مثال "زان بوریدان" است که "اینشتین" هم به آن اشاره دارد. اینشتین، هم به ریاضیات علاقه بسیار داشت و هم به فیزیک. او در شرح حال خود گفته است که برای این که مانند خر "زان بوریدان" سرگردان نشوم، بالاخره فیزیک را انتخاب کردم.

زان بوریدان، یکی از متکلمان قرون وسطاست که در باب ترجیح بلا مرجح، مثال خیلی جالبی دارد. او می گوید: اگر خر گرسنه ای را در وسط قرار دهید و به فاصله مساوی در دو طرفش، یونجه بگذارید؛ این حیوان در میان یونجه ها از گرسنگی خواهد مرد. زیرا به هر طرف که برود، خواهیم گفت چرا به طرف دیگر نرفتی؟ از آن جا که ترجیح بلامرجح باطل است، بنابراین حیوان از گرسنگی خواهد مرد. یکی از دوستان می گفت که ترجیح بلامرجح حرام است. حال چه حرام و چه باطل، قصه این گونه است که گفته شد.

فرد تجربی مذهب و تجربی مسلک، ترجیح بلامرجح را این گونه می بیند که یک فاعل، بین دو چیز که هیچ تفاوت آشکار و مشهود و تجربه پذیری ندارند، یکی را اختیار کند و دیگری را اختیار نکند. طرح این موضوع، برای توضیح مقوله اراده بود و آن را از سر بی عقلی نمی گفتند و عقیده داشتند که اگر بخواهیم ترجیح اراده را به غیر بدهیم، لاجرم تسلسل لازم می آید؛ به خصوص در مورد اراده باری و داستان خلقت؛ این که چرا خداوند چیزی را جلوتر از چیز دیگری خلق کرده است؟ و این که مرجح آن چه بوده است؟ پاسخ این است که هیچ مرجحی ندارد و خداوند می توانست عکس آن را انجام دهد. مثلاً؛ چرا در عالم موجودات مختلف آفریده شده اند؟ این نیز مرجحی ندارد. اما اگر بخواهید به سراغ مرجحات بروید، به این معناست که شما نقشه عالم را در اختیار دارید و حتی خداوند را هم به پیروی از این نقشه ملزم می کنید. مانند این بحث، در باب عدل باری پیش می آید. مشهور است که معتزله، عدلیه بودند و اشاعره، عدلیه نبودند. البته به نظر من، تعبیر عدلی نبودن در مورد اشاعره، تعبیر جفا کارانه ای است. آن ها نه این که عدلی نبودند، بلکه به معنای معتزلی آن، عدلی نبودند. آن ها مفهومی را در میان می آوردند به نام کرم و آن را برتر از عدالت می دانستند و به جای عدالت خرج می کردند. می گفتند که خداوند کریم است و این برتر از عدالت است. بنابر همان مشرب تجربی، آن ها می گفتند که عدل باری، همین است که در عالم مشاهده می شود؛ یعنی اگر کسی زجر می کشد و از گرسنگی هلاک می شود و دیگری در رفاه است و تا آخر عمرش در خوشی به سر می برد و اگر صدها جنایت هم بکند، کسی یقه اش را نمی گیرد، این ها همه مقتضای عدل الهی است. در عالم چیزی نیست که غیر عادلانه باشد. به عالم نگاه کنید و در آن، عدل الهی را به دست آورید. عدل خدا به گونه ای است که اتفاقاتی که در دنیا رخ می دهد با عدل او سازگاری دارد. این عالم، عین تحقق عدالت الهی است. اما یک فیلسوف این گونه نمی گوید، بلکه یک تعریفی پیشینی از عقل می دهد و سپس حوادثی را که در عالم دیده می شود، چنان تفسیر می کند که با تعریف پیشینی او موافق بیفتد. به همین دلیل در موافعی مشکل پیش می آید و به قول ناصر خسرو:

نعمت منعم چراست دریا دریا؟ محنت مفلس چراست کشتی، کشتی؟

با این توضیح، اعتراض به عدالت باری در واقع اعتراض به نقشه های پیشینی از عدالت خواهد بود. مثل این که بگویند مطابق نقشه ای که داریم، چرا کسی ناقص الخلقه به دنیا می آید؟ چرا کسی نابیناست؟

چرا این یکی کم هوش است؟ و چرا کسی با بیماری ایدز به دنیا می آید و تا آخر عمر زجر می کشد؟ اشاعره می گفتند که عدالت الهی همین است. ولی معتزله این طور فکر نمی کردند؛ بلکه یک نقشه یا تعریف پیشینی از عدل می دادند و می کوشیدند این مسایل را در آن بگنجانند. سرآغاز اختلاف بین اشاعره و معتزله نیز همین مسأله عدالت بود. ابوالحسن اشعری، داستان را برای استادش نقل کرد. داستان درباره کسی بود که می میرد و سه فرزند دارد؛ یکی مؤمن، دیگری کافر و فرزند سومی که

هنوز کودک است. اشعری سپس از استادش می پرسد: خداوند چگونه جزای آن ها را می دهد. استاد او در پاسخ به این مطلب درمی ماند. ماجرای کامل این قضیه چنین است: آن شخص سه فرزند دارد، یکی مومن که تا آخر عمرش با ایمان می ماند، با ایمان از دنیا می رود و نهایتاً جایش در بهشت است. دیگری کافر است و کافر می ماند و سپس می میرد و در نتیجه به جهنم می رود. فرزند سوم در کودکی می میرد. روز قیامت فرا می رسد؛ آن که مومن است، در بهشت به مشروطه خود رسیده است و مشکلی ندارد. آن که کافر است به خداوند می گوید: چرا مرا به جهنم می بری؟ خداوند می فرماید: برای آن که کفر ورزیدی. کافر می پرسد: پس چرا کودک را به جهنم نمی بری؟ خداوند می فرماید: من جان او را زودتر ستاندم، برای این که می دانستم او در آینده کافر خواهد شد و من نمی خواستم او به جهنم برود. کافر می گوید: جان مرا هم زودتر می گرفتی تا من هم به جهنم نروم! همین استدلال ساده باعث شد که بسیاری از بنیان های فکری استاد ابوالحسن اشعری، فرو بریزد. زیرا معتزله درباب عدالت الهی، خصوصاً از طریق انسان گرایی (Anthropomorphism) و قرار دادن عدل انسانی برای خداوند، به نتایج غریبی می رسیدند که چندان پاسخ گو نبود.

غزالی در نوشته هایش سخنی را به صراحت بیان می کند که همان را حافظ، دو قرن بعد از او می گوید: "سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت". غزالی می گوید: به دنیا که نگاه می کنی، می بینی چه بسا انسان هایی که بدون جرم و جنایت، به مکافات هایی مبتلا شده اند. آن وقت متوجه می شوی که کار خداوند با حساب هایی که ما تعیین می کنیم، هم خوانی ندارد و تعریف هایی که ما از عدالت، رحمت و امثال این ها به دست می دهیم، مقوله دیگری است. خلاصه، غزالی روایتی را نقل می کند که خداوند به حضرت داوود وحی کرد؛ تصویری که از من داری، تصور یک درنده هار است که هیچ مینا و منطقی در عملش نیست.

کاری به این نداریم که کدام یک از این دو مکتب، منطقی درستی دارد. من به مقتضای این دو مکتب اشاره می کنم. نگاه تجربی به جهان، مقتضایش این است که مفهوم عدالت را از طریق آن چه می گذرد دریابیم. رزق، دقیقاً همین طور است. شما اگر بخواهید از روی آن چه می بینید، بگویید که خداوند رزاق است یا خیر، باید به همین عالم نگاه کنید. مفهوم رزاقیت الهی همان است که در این عالم تجلی پیدا کرده است؛ یکی دارا و آن یکی نادر است، یکی از گرسنگی می میرد و دیگری از سیری می ترکد. در جای دیگری غیر از عالم، نباید به دنبال رزاقیت باری گشت و این همان است که اشاعره می گفتند. بنابراین، رزق متضمن حلال و حرام است. اما اگر شما از رزاقیت تعریف پیشینی داشته باشید، آن وقت کارتان به جاهای دیگر خواهد کشید.

نکته مهم دیگری که در نزاع بین اشاعره و معتزله دارای اهمیت است، مسأله عقل است. با مثال هایی که می زنم، مسأله عقل اعتزالی در تقابل و قیاس با عقل اشعری رفته رفته روشن می شود. عقل اشعری، تقریباً عقل تجربی است، حتی وقتی وارد نقل می شود. اما عقل اعتزالی یک عقل پیشینی است، حتی وقتی که وارد تفسیر نقل می شود.

مورد دیگر از نزاع حاد معتزله و اشاعره، این است که آیا افعال الله معلل به اغراض هستند یا خیر؟ اشاعره، معتقدند که افعال الله معلل به اغراض نیستند. هیچ غرضی، هیچ هدفی، بر فعل خداوند و بر فاعلیت او حکومت نمی کند. به گفته اشاعره، چنین نیست که خداوند بنشیند و فکر کند که چون می خواهم فلان کار را انجام دهم، لذا باید فلان مقدمات فراهم شود تا به فلان نتیجه برسد. البته این مسأله را حکمایی مثل "ملاصدرا" و "ابن سینا" هم گفته اند، ولی اشاعره، پیش از آنان اشاره کردند. اما فیلسوفان بعدها این مسأله را refine و تدقیق کرده اند و گفته اند که غرضی وجود دارد، اما آن غرض، خود ذات باری است. چون خداوند "غایت الغایات و منتهی الاشواق و الحركات" است. لذا "النهايات هي رجوع الی البدايات". غایات به بدايات که همان مبدأ المبادی باشد برمی گردد و خداوند و ذات او غایت همه افعال است. ولی این مسأله، سخن اشاعره را باطل نمی کند، بلکه حرف عالی تری است که در سطح بالا تری بیان شده است. این که می گفتند: افعال الله معلل به اغراض نیست، هیچ لطمه ای به آن معنا وارد نمی آید؛ زیرا غرض آن چیزی است که فاعل با آن، خود را کامل کند و در مورد خداوند، این گونه خواهد بود که خداوند یا قوه خود را به فعلیت بدل می کند یا نداری خود را به دارایی که هیچ یک از این فرض ها درست نیست.

نمی توانیم بگوییم که خداوند نقصی دارد و می خواهد کامل شود یا قوه ای است که می خواهد به فعلیت برسد. لذا اصلاً نمی توان گفت که بر فعل او، غرضی حکومت می کند. اما معتزله، قایل بودند که افعال الله، معلل به اغراض است. آن گاه برای نشان دادن اغراضی که در فعل باری وجود دارد، به تکلف می افتادند؛ مثلاً اگر حیوانی رنج می برد، برای چه رنج می برد؟ در مورد انسان می گفتند که در دنیای دیگر، خداوند به او عوض می دهد. جالب است که عده ای از معتزله، می گفتند که حیوانات رنج نمی برند. موضع آن ها بسیار دکارتی بود. دکارت هم همین عقیده را داشت که حیوان ها مکانیکی هستند و رنج نمی برند. می گویند یکی از شاگردان دکارت، الاغی را اذیت می کرد و آن حیوان نعره می کشید. دکارت گفت: چنان نعره می کشد که گویی رنج می برد.

معتزله نیز همین حرف را می زدند، زیرا از منطق آن ها این نتیجه به دست می آمد. در پاسخ به این سؤال که اگر هیچ چیز بی غرضی در عالم وجود ندارد، پس چرا یک حیوان باید رنج بیهوده برود؟ انتخاب های مختلف این است که یا باید در مورد حیوانات نیز قایل به معاد بود یا قایل به این که حیوانات اصلاً رنج نمی برند.

اما اشاعره، خیالشان راحت بود. آن ها می گفتند؛ در این عالم انسان ناقص الخلقه هم پیدا می شود

که نه می بیند، نه می تواند فکر کند و نه به کاری می خورد. چرا باید به تکلف، غرضی را برای وجود آن ها به خداوند نسبت داد؛ آن هم اغراضی که ما با عقل خودمان می تراشیم؟ با این غرض تراشی ها، برهان نظم نیز در مقاطعی، خلل های جدی پیدا می کند. نگاه دارویی به عالم، همین گونه است. داروین معتقد بود که ممکن است چیز هایی در بدن حیوانات باشد که زمان عملکرد آن ها به پایان رسیده است و دیگر به کار نمی آید. این بخش ها بقایای گذشته است و رفته رفته از بین می رود و اگر مکرراً خلق می شود، به این دلیل است که بنا نیست که همه چیز در این عالم فایده معقولی داشته باشد. بسیاری از چیزها هستند که هیچ فایده عقلانی بر آن ها مترتب نیست. اشاعره دقیقاً همین مطلب را می گفتند؛ چه در مورد جهان انسانی و چه در مورد جهان طبیعی. من در این جا مدلولات نهایی این دو مکتب را در نظر دارم، نه بحث های فلسفی آن ها را. این که دلایل آن ها برای معلل به اغراض بودن افعال خداوند چیست و این که آیا آن دلایل درست است یا خیر، مورد نظر من نیست. من آن جهان بینی را که روی این ستون ها می ایستد، مد نظر دارم. اگر همه مطالبی را که عرض کردم، کنار هم بگذارید، خواهید دید که ستون هایی است که می توان سقف مشخصی را بر آن ها بنا کرد. نوعی تجربه گرایی، نومیالیسم، قول به عدم علیت، قول به عدل تجربی در باب خداوند، قول به رزق و قول به این که افعال الله معلل به اغراض نیست و قول به این که ترجیح بلامرجح جایز است، همه این موارد به منزله ستون هایی است که می توان سقف تجربه گرایی را بر روی آن ها بنا کرد.

مورد دیگری که در مورد معتزله بسیار جالب است، این است که آن ها منکر کرامات در اولیاء الله و فقط قایل به اعجاز از سوی انبیا بودند. می گفتند آن چه در قرآن آمده است و معجزه نام دارد، در مورد انبیا صادق است و غیر از آن ها کسان دیگری نمی توانند کارهای خارق العاده ای که کرامت نامیده می شود، انجام دهند. معتزله دقیقاً برخلاف تجربه محض رأی می دادند و می گفتند که این اعمال کرامت نیست، بلکه اتفاق است، ولی نمی گفتند که محال است. چنان که گفتیم؛ به دلایل آن ها کاری نداریم، اما می گفتند اگر کرامات را بپذیریم، در آن صورت ممکن است که هر کسی ادعای نبوت کند. در حالی که معجزه برای تمیز نبی از غیر نبی است. اگر این باب باز شود و دیگری هم کارهایی کند که مشتبه با اعجاز باشد مثلاً خبر از غیب دهد یا ذهن شما را بخواند و ... آن وقت دیگر فرقی بین نبی و غیر نبی نمی ماند.

معتزله، چنان که می بینید، با استدلال پیشینی یک واقعیت تجربی را رد می کردند و می گفتند کرامات به هیچ وجه وجود ندارد. اما اشاعره، به راحتی می گفتند که اگر می خواهید کراماتی را که از افراد سر می زند تفسیر کنید؛ نقشه عالم را از روی آن ها کنار بکشید. نه این که اول نقشه را بکشید و سپس بگویید که چون در نقشه ما نمی گنجد، پس وجود ندارد. مطلب بسیار جالب دیگر، قصه "جزء لایتجزا" است. چنان که می دانید؛ عموم معتزله معتقد بودند که اجسام اتم ندارند و الی غیر النهایه قابل انقسام هستند. در حالی که اشاعره، نوعاً قایل به اجزاء لایتجزا بودند؛ یعنی برای خود یک نوع تئوری اتمی داشتند. ریشه های تاریخی مسأله بسیار جالب است. یکی از مفسران آلمانی به نام "بان اس" مقاله خوبی در این باب دارد که توضیح می دهد "اتمیزم" در اشاعره از کجا پیدا شد. اگر به ادله آن ها نگاه کنید؛ خواهید دید که آنان قایل به وجود نقطه بودند (این مطلب در شرح مواقف هم آمده است). نقطه نیز بنابر تعریف، جزء لایتجزاست. باز هم به دلایلی که کاری نداریم، اما تئوری اتمی، یک تئوری تجربی است. اشاعره، به این دلیل که قایل به جزء لایتجزا بودند، در اغراض و جواهر رأی آن ها تفاوت داشت. ولی تئوری عدم انفصال و این که جسم، یک متصل واحد است، نظریه ای کاملاً فلسفی است که از طریق آن اثبات هیولا می کردند. می بینید که اشاعره، باز هم در کنار تجربی مشربان ایستاده اند و رأی آن ها را، البته با یک موضع فلسفی تأیید می کنند. من امیدوارم که نظریه من، اجمالاً و تصوراً، مفهوم افتاده باشد. چند کلمه هم درباره ورود مشرب تجربی در فهم نقل، یعنی در سمعیات، بگویم و این بحث را تمام کنم. بگذارید از مولانا کمک بگیرم؛ در مورد نکته ای که در مسأله ی تسبیح و ذکر اشیا بیان می کند. این که همه چیز همراه با حمد، تسبیح خدا را می گوید؛ ولی ماتسبیحشان را در نمی یابیم. معتزله می گفتند که این تسبیح عقلی است و منظور این است که آن ها طوری ساخته شده اند که ما را به تسبیح خداوند می افکنند. "پس چون از تسبیح یادت می دهد"، چون تو را به یاد تسبیح الهی می اندازد، قوام طبیعت، نظام طبیعت، قانون مندی طبیعت و ... همه در حکم تسبیح است. مولانا این سخن را بر نمی تابد و در مقابل آن ایستادگی می کند و می گوید:

این بود تاویل اهل اعتزال و آن آن کس کاو ندارد نور حال

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۰۲۷)

این تاویلات اعتزالی است و از آن کسانی که نور ندارند. سپس می گوید:
اگر گوش باطنی باز کنید، تسبیح این عالم را به حقیقت خواهید شنید. عرفایی بوده اند و هستند که ادعا می کنند؛ درست مثل شنیدن حسی، تسبیح اجزای عالم را شنیده اند. دست کم مولانا این ادعا را دارد:

از جمادی جانب جان ها روید غلغل اجزای عامل بشنوبید
فاش تسبیح جمادات آیدت وسوسه ی تاویل ها نریایدت
جمله ی اجزای عالم در نهان با تو می گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۰۱۹)

مولانا این اشعار را در همان سیاق سروده است. اشاعره به طور کلی مخالف تأویل بودند و می گفتند؛ این که ما باطن کلام را پیدا کنیم و از ظاهر آن غافل شویم، امر صوابی نیست. در مورد مسأله جبر نیز می گفتند که ظاهر آیات قرآن همین است و این که خداوند هر که را بخواهد، هدایت می کند و هر که را بخواهد، ضلالت می دهد و این نیازی به تأویل ندارد.

مولانا به صراحت می گوید:

کرده ای تأویل حرف بکر را خویش را تأویل کن، نه ذکر را
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۰۸۳)

به جای آن که معنای کلام را عوض کنی، خودت را عوض کن. در آن صورت خواهی دید که معنای ظاهر، کاملاً مستقیم است و حاجت به تأویل ندارد. آن چه مستقیم نیست، تو هستی. او در واقع توصیه می کرد به این که آدمی ذهنش را عوض کند و از مقولات فلسفی خارج شود. مشرب تجربی، وقتی که وارد فهم نقل می شود، بیش تر به ظاهر تمسک می جوید و چندان به تأویل راه نمی دهد. این نیز با مشرب آن ها در تفسیر طبیعت و در رجوع به مشاهدات سازگار است. تقریباً معلوم شد که عقل اعتزالی، چگونه عقلی است. عقلی است که تا حدود زیادی بریده از تجربه است و هم در نقل و هم در عقل، می کوشد که با یک نقشه پیشینی، جهان، حوادث جهان و خصوصاً افعال باری را تفسیر کند. من کاری به جوانب فلسفی این مکتب ندارم که امور عامه نیز دارد. در این بحث، ما با الهیاتش سرو کار داریم؛ خصوصاً آن جا که وارد بحث صفات باری، افعال باری و اسماء باری می شود که به گمان من قابل بحث است.

در بحث های پیشینی، در جاهایی لنگی های بسیار جدی وجود دارد؛ مخصوصاً که آن بحث ها با نوعی (Anthropomorphism) یعنی انسان شکلی گری یا به قول مرحوم آقای آرام، قیاس به انسان، همراه شود.

اگر خداوند را تقریباً مانند یک انسان بدانند و افعالش را افعالی که از یک انسان و از یک فاعل انسانی صادر می شود و سپس، احکام اخلاقی و غیر اخلاقی انسان را بر او مترتب کنند، این جاست که دشواری ها آشکارتر می شود. به همین دلیل، به گمان من اگر مکتب معتزلی را از انسان گرایی بپردازیم و با تجربه گرایی آشتی دهیم؛ آن گاه می تواند مکتب قابل دفاعی برای امروز باشد؛ اما: شرح این هجران و این خون جگر این زمان بگذار تا وقت دگر

از تحمل شما تشکر می کنم. دوستان می فرمایند که نیروی انتظامی در بیرون منتظر است تا جلسه ختم شود و هم آن ها نفس راحتی بکشند و هم شما به سلامت به مقصد برسید. لذا در همین جا باید سخن را پایان داد.

پی نوشت:

۱- ر. ک. نهج البلاغه فیض الاسلام؛ خطبه ۲، جزء ۲

<http://www.nashrieh-nameh.com/article.php?articleID=25>

* برگرفته از سایت شخصی دکتر سروش

<http://www.drseroush.com>

وبلاگ خمر کهن

<Http://rendaan.persianblog.com>