ابوالهُذیل علاّف؛
(۱۳۵ـ۲۲۶ هـ = ۷۵۲ـ۸۴۰ م)
فیلسوف معتزله

دکتر محسن جهانگیری
استاد دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

(از ص ۲۹ تا ۶۱)

چکیده :

ابوالهذیل، اوّلین متفکّر و متکلّم مسلمان است که از طریق مطالعهٔ ترجمه‌های عربی آثار فیلسوفان یونان از اصول و قواعد فلسفه اطّلاع یافته و در مسائل فلسفی عصرش تأمّل کرده و کتاب و رساله نوشته و به لقب با شکوه «فیلسوف معتزله» مشهور شده است، امّا آثار وی از بین رفته و آنچه ما از عقاید و افکارش می‌دانیم از نوشته‌های دیگران است. ابوالهذیل، متفکّری نیرومند و جامع بوده. و علاوه بر مسائل کلامی به مسائل مربوط به انسان و طبیعت نیز اهتمام ورزیده و دربارهٔ اختیار و آزادی انسان و اجسام واعراض و حرکت و سکون و سایر مسائل فلسفی اندیشیده و به اظهار نظر پرداخته است. او اوّلین متفکّری شناخته شده که در عالم اسلام از «جزء لایتجزّی» و یا «جوهر فرد» سخن گفته و جسم را مرکب از جواهر فرد دانسته است. او علاوه بر قدرت و قوت اندیشه، مُناظر و مُجادلی بسیار نیرومند و قوی بوده و در این فن، کمتر کسی یارای برابری با وی را داشته است. ابوالهذیل پیروانی یافت که به «فرقهٔ هذلیّه یا هذیلیّه» معروف شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: معارف، ذات خدا، صفات خدا، فعل اصلح، جزء لایتجزّی.

نام و شهرت:

ابوالهذیل، محمد بن الهذیل بن عبدالله بن مکحول عبدی، (ابن خلّکان، ۲۶۵/۴) معروف به علاّف، یا حَمْدان بن هذیل علاّف(شهرستانی، ۴۹/۱)، و یا محمد بن هذیل بن عبیداله بن مکحول(خطیب، ۳۶۶/۳)، آزاد عبدالقیس، قبیله‌ای از قبایل بحرین است.(ابن خلّکان، ۲۶۵/۴) طبق نوشتهٔ قدما او علاّف نبوده، ولی چون در بازار علاّفان بصره، ساکن بوده به علاّف، مشهور شده است.(نک: قاضی عبدالجبّار، ۲۶۴ و نیز ابن المرتضی، ۴۴) امّا بعضی از پژوهندگان جدید بر این باورند که او پیشهٔ علاّفی داشته و مانند برخی دیگر از معتزلیان، همچون غزّال، نظّام، فُوطی، اسکافی و... به حرفه و پیشه‌اش شهرت یافته است.(نک: النّشار، ۳۸۲/۱ و ۴۴۳)

مکان و زمان تولّد و مرگ:

او در آغاز خلافت عباسیان در سال ۱۳۱هـق.، یا ۱۳۴هـق. (ابن خلکان، ۲۶۶/۴) و یا ۱۳۵هـق. (خطیب، ۳۷۰/۳) در شهر بصره به دنیا آمده و بزرگ شد و پرورش یافته و دانش آموخته و تا سال ۲۰۴هـق. در آنجا بوده است. امّا در همین سال، در عصر خلافت مأمون، شاید به دعوت وی وارد بغداد شده(الفرابی، ۱۴) و حداقل حدود ۱۷ سال در این شهر اقامت گزیده و پس از آن به سُرَّمَنْ رَای (نام سامره و سامرا) رفته و در سال ۲۲۶هـق. یا ۲۲۷هـق، اواخر خلافت معتصم یا در ایّام خلافت واثق(نک: خطیب، ۳۷۰/۳ و نیز ابن خلّکان، ۲۶۷/۴) در میان سال‌های ۲۲۷هـق. تا ۲۳۲هـق. و یا در سال ۲۳۵هـق. در آغاز خلافت متوکّل (خطیب، همان) در همان شهر، مرده و ابوعبدالله احمد بن ابی دؤاد (فو: ۲۴۰هـق.) ادیب، فقیه و متکلّم معتزلی با پنج تکبیر؛ یعنی، برابر فقه شیعه بر جنازهٔ وی نماز گزارده است.(نک: قاضی عبدالجبّار، ۲۶۳ونیز ابن‌المرتضی، ۴۸)

تبار علاّف:

احتمال ایرانی بودنش هست؛ آشنایی وی به زبان فارسی و فرهنگ ایرانی، این

احتمال را تقویت می‌کند. ملطی، آنجا که دربارهٔ ابوبکر اصّم عبدالرحمن بن کَیسان سخن می‌گوید، می‌نویسد: ابوالهذیل وی را به فارسی، «خربان»، ملقّب می‌ساخت.(ملطی، ۴۳) از حکایت ابوحیّان توحیدی (نک: ابوحیّان توحیدی، ۱۷۸) و حُصری قیروانی (نک: حُصری قیروانی، ۷۴) نیز برمی‌آید که او با زبان و فرهنگ ایرانی و کتاب «جاویدان خرد» آشنایی داشته است.

استادان و مشایخ:

ابوالهذیل، اعتزال را در بصره از ابوعمر و عثمان بن خالد طویل، شاگرد واصل بن عطا و عمروبن عبید و فرستادهٔ واصل به آرمینیّه (نک: قاضی عبدالجبّار، ۱۶۴ و ۲۵۱ و نیز ابن المرتضی، ۴۴ و نیز نشوان الحمیری، ۲۰۸ و نیز شهرستانی، ۴۹/۱ و نیز جرجانی، رح مواقف، ۳۷۹/۸ و نیز مقریزی، ۱۶۵/۴) و بشر بن سعید و ابوعثمان زعفرانی، مصاحبان واصل، (ملطی، ۴۳) آموخته و به روایت خیّاط، در مجلس ابوموسی مردار (فو: ۲۲۶هـق.) نیز حضور یافته و از مقالات وی دربارهٔ عدل و سائر مسائل کلامی بهره‌مند شده و تحت تأثیرش قرارگرفته و مجلسش را ستوده است.(خیّاط، ۱۱۸ و ۱۱۹) ابوالهذیل از غیاث بن ابراهیم قاضی، سلیمان بن مریم و جز آنان هم به نقلِ روایت پرداخته است.(ابن حجر، ۴۱۳/۵) گفتنی است خیّاط، واصل و عمرو را از شیوخ علاّف به شمار آورده (خیّاط، ۱۱۹) که قطعاً درست نیست، زیرا او آنها را ندیده است، امّا به کتابهای واصل دست یافته است. قاضی عبدالجبّار می‌نویسد: ابوالهذیل، پیش زن واصل رفت؛ او دو صندوق ازکلام واصل را به وی داد و شاید کل کلامش از آن باشد. (قاضی، ۲۴۱).

شاگردان:

شاگردان برجسته و سرشناس علاّف، خواهرزاده‌اش، ابراهیم بن سیّار نظّام، متکلّم نامدار معتزلی و ابویعقوب یوسف بن عبدالله بن اسحق شَحّام (فو: ۲۲۳هـق.) است که در عصر خود به ریاست معتزلهٔ بصره رسیده و در ردّ مخالفان و تفسیر قرآن و فن جدل از

احذق مردم بوده است.(ابن المرتضی، ۷۱ و ۷۲) ابوعبدالله دبّاغ، یحیی بن بشر ارجائی (یا اَرّجانی)، ابوعلی بن قائد أسواری (فو: ۲۰۰هق.)، ابوجعفر بن مبشّر و ابوبکر بن عبدالرّحمن بن کَیسان اصمّ نیز از شاگردان او به شمار رفته‌اند.(همان، ۷۸ و نیز النشار، ۴۵۱/۱) به روایت ملطی، احمد بن ابی دؤاد وزیر نیز از شاگردان وی بوده است.(ملطی، ۴۴) عیسی بن محمد کاتب، ابوالعَیناء و دیگران از وی روایت کرده‌اند.(عسقلانی، ۴۱۳/۵ و نیز خطیب، ۳۶۶/۳)

مؤلّفات:

او کثیرالتألیف بوده و کتب و رسالات بسیاری در ردّ مخالفان و نیز شرح و بیان برخی از مسائل کلامی ـ فلسفی و کلامیِ محض نوشته است. به روایت مَلطی هزار و دویست کتاب در ردّ مخالفان و نقض کتابهایشان نگاشته و فقط کتاب الحُجَج را در اصول، وضع کرده است.(ملطی، ۴۳) ابن المرتضی از یحیی بن بشر حکایت می‌کند که ابوالهذیل در ردّ مخالفان در مسائل دقیق و جلیل کلام، شصت کتاب نوشت.(ابن المرتضی، ۴۴) ابن حجر نیز او را مؤلّف کتابهای کثیری در مذهب اعتزال می‌شناسد.(ابن حجر، ۴۱۳/۵) در بعضی از نسخ الفهرست ابن النّدیم، کتب ذیل به نام وی ثبت شده است: ۱ـکتاب الامامة علی هشام ۲ـکتاب علی ابی شمر فی الإرجاء ۳ـکتاب طاعةِ لایُراد الله بها ۴ـکتاب علی السّوفسطائیّة ۵ـکتاب علی المجوس ۶ـکتاب علی الیهود ۷ـکتاب التولید علی النَظّام ۸ـ کتاب الوعد و الوعید ۹ـکتاب مَقتل غَیلان ۱۰ـکتاب الی الدّمشقیّین ۱۱ـکتاب المجالس ۱۲ـکتاب الحجّة ۱۳ـکتاب صفة اللّه بالعدل و نفی القبیح ۱۴ـکتاب الحجّة علی الملحدین ۱۵ـکتاب تسمیة اهل الاحداث ۱۶ـکتاب ضِرار فی قوله إنّ للّه یَغضِب مِن فعله ۱۷ـکتاب علی النّصاری ۱۸ـکتاب مسائل فی الحرکات و غیرها ۱۹ـکتاب علی عَمّار النصرانی فی الرّد علی النّصاری ۲۰ـکتاب فی صفة الغضب و الرّضا من اللّه جلّ ثناوه ۲۱ـکتاب السَّخَط و الرّضا ۲۲ـکتاب المخلوق علی حفص الفرد ۲۳ـکتاب الرّد علی مکیّف المدینی (؟) ۲۴ـکتاب الحدّ علی ابراهیم ۲۵ـکتاب الرّد علی الغَیلانیّة فی

الارجاء ۲۶-کتاب علی حفص الفرد فی فَعَل و یَفعَل ۲۷-کتاب علی النّظّام فی تجویز القدرة علی الظّلم ۲۸-کتاب علی النّظّام فی خلق الشیء و جوابه عنه ۲۹-کتاب الرّد علی القدریّة و المُجَبّرة ۳۰-کتاب علی ضِرار وجهم و ابی حنیفه و حَفص فی المخلوق ۳۱-کتاب علی النّظام فی الانسان ۳۲-کتاب الرّد علی اهل الادیان ۳۳-کتاب فی جمیع الأصناف ۳۴-کتاب الإستطاعة ۳۵-کتاب الحرکات ۳۶-کتاب فی خلق الشیء عن الشیء ۳۷-کتاب التفهّم و حرکات اهل الجنّة ۳۸-کتاب جواب القبائی ۳۹-کتاب علی مَنْ قال تبعذیب الاطفال ۴۰-کتاب الظّفر علی ابراهیم ۴۱-کتاب علی الثّنویّة ۴۲-کتاب الجواهر و الاعراض ۴۳-کتاب الحوض و الشّفاعة و عذاب القبر ۴۴-کتاب علی اصحاب الحدیث فی التّشبیه ۴۵-کتاب تثبیت الأعراض ۴۶-کتاب السمع و البصر عملا ام عمل بهما ۴۷-کتاب الانسان ما هو ۴۹-کتاب علامات صدق الرسول ۵۰-کتاب طول الانسان و لونه و تألیفه ۵۱-کتاب فی الصّوت ماهو.(ابن الندیم، ۲۹۶)

ابن خلّکان نوشته است: ابوالهذیل را کتابی است معروف به میلاس؛ میلاس، مجوسی بوده؛ ابوالهذیل را با جماعتی از ثنویّه گرد آورده و ابوالهذیل، ثنویّة را مجاب کرده و میلاس، اسلام آورده است.(ابن خلّکان، ۲۶۶) در منابع دیگر کتابهایی به وی نسبت داده شده که برخی از آنها در ثبت ابن الندیم مذکور است؛ از جمله:

۱-رساله‌ای که در آن از عدل، توحید و وعید برای عامّه سخن رانده است؛ ملطی به گونه‌ای به تحسین این رساله پرداخته (ملطی، ۴۳) که گویا آن را دیده است؛

۲-کتاب الحُجَج؛ در این کتاب از فنای مقدورات خداوند، سخن گفته است.(بغدادی، ۱۲۴)

۳-کتاب القوالب؛ در این کتاب، بابی است که در ردّ بر دهریّه است. او در این کتاب، قول دهریّه را ذکر کرده که به موحّدین گفته‌اند: وقتی که جایز شد بعد از هر حرکتی، حرکتی جز آن و بعد از هر حادثی، حادثی جز آن باشد تا بی نهایت، پس چرا درست نیست قول کسانی که می‌گویند: حرکتی نیست مگر اینکه پیش از آن، حرکتی است و حادثی نیست مگر آنکه پیش از آن حادثی است تا بی نهایت؟ او از این الزام، جواب

داده و آنها را برابر دانسته و گفته است: همچنان که حوادث را آغازی است که پیش از آن، حادثی نبوده، همچنین آنها را آخری است که بعد از آن، حادثی نخواهد بود و لذا قائل به فنای مقدورات الهی شده است؛(همان)

۴ـ الرّد علی النّظّام؛(همان، ۱۳۲)

۵ـ کتابی در رد بر نظّام در خصوص اعراض، انسان و جزء لایتجزّی؛(همان)

۶ـ الاصول الخمسه که آن را در زمان هُرون الرّشید نگاشته است؛(النسفی، بحر الکلام، منقول از مقدّمه رسائل العدل و التوحید، ۴۶/۱)

۷ـ کتاب الحجّه، در اصول (ملطی، ۴۳)؛ به احتمال قوی، اصول فقه.

رابطه با خلفا:

ابوالهذیل در سدهٔ اوّل خلافت عباسیان زندگی کرد. سه خلیفهٔ بزرگ عبّاسی؛ مأمون، معتصم و واثق را که متظاهر به علم و فرهنگ دوستی و طرفداری از آزادی اندیشه و بیان و حامی معتزله بودند، درک کرد و به روایتی، متوکّل دشمن سرسخت معتزله را هم دید. در دربار سه خلیفهٔ اول و اطرافیانشان از احترام و اعتبار خاصّی برخوردار شد و از عطایا و هدایایشان بهره‌مند گردید. ابن المرتضی نوشته است: ابوالهذیل هر سال، شصت هزار درهم از سلطان می‌گرفت و به یاران و پیروانش می‌داد.(ابن المرتضی، ۴۸ و ۴۹) ملطی نوشته است: مأمون، معتصم و واثق، ابوالهذیل را مقدّم و معظّم می‌داشتند.(ملطی، ۴۴) ابن قُتیبه هم در اخبار الطّوال خود می‌نویسد: مأمون در زمان خلافتش، مجالسی برای مناظره منعقد می‌ساخت و استادش در مناظره، ابوالهذیل بود.(ابن قتیبه، ۳۹۹) مأمون همواره به ستایش وی می‌پراخت و در مقام مدحش این بیت را می‌خواند:

أظَلَّ ابوالهذیل علی الکلام　　کإظلال الغَمام علی الأنام

(ابن المرتضی، ۴۹)

(ابوالهذیل بر کلام، سایه افکند، همچنانکه ابر، بر مردم سایه می‌افکند.) امّا گفتنی

است با اینکه مأمون علم و فضلش را می‌ستوده و به خاطر آن به اجلال و احترامش می‌پرداخته، طبق برخی روایات، به دینداری و پارسایی وی، عقیده نداشته است؛ چنانکه خطیب در تاریخ بغداد آورده است: روزی مأمون به حاجبش گفت: «اُنْظُرْ مَنْ بالباب مِن اصحاب الکلام؟ فَخَرَجَ و عادَ إلیه فقال: بالباب ابوالهذیل العلاّف و هو معتزلّی و عبدالله بن أباض الاباضی و هشام بن الکلبی الرافضی فقال المأمون مابقی من أعلام جهنّم أحد إلاّ و قد حَضَرَ (خطیب، ۳۶۹) (نگاه کن چه کسی از اهل کلام، پشت دراست. حاجب بیرون آمد و برگشت و گفت: ابوالهذیل علاّف و او معتزلی است و عبدالله بن اباض أباضی و هشام بن کلبی، رافضی هستند؛ مأمون گفت: از سرشناسان دوزخ، کسی نمانده مگر اینکه حاضر شده است.) واثق هم به فضل ابوالهذیل، اعتقادی استوار داشت و از مرگش به شدت محزون و متأثر شد. قاضی عبدالجبار در طبقات خود آورده است: واثق در مرگ ابوالهذیل به سوگ نشست؛ ابوهاشم جعفری گفت: ای امیر، مرگ ابوالهذیل ثُلْمه‌ای و رخنه‌ای است که انسدادش بطیء و کند است، احمد بن ابی دؤاد گفت: خاموش! خدای متعال، اسلام را با دیوار وجود امیرالمؤمنین حفظ می‌کند؛ واثق از آن سخن به خشم آمد و گفت: آن دیوار با مرگ ابوالهذیل، سوراخ شد.(قاضی، ۲۶۳)

محیط فرهنگی:

چنانکه گذشت، ابوالهذیل، عمر زیادی کرده است، حدود صد سال از سال ۱۳۱هـق. یا ۱۳۲هـق. که (سال انقراض خلافت امویان و آغاز خلافت عبّاسیان) تا سال ۲۳۲هـق. آغاز خلافت متوکّل عبّاسی). این صد سال که سدهٔ اول خلافت عبّاسیان است، عصر آشنایی امّت اسلامی با علوم و معارف سایر ملل به ویژه یونانیان و در واقع، دورهٔ نشاط علمی و حرکت فرهنگی و سیاسی جامعهٔ اسلامی و به اصطلاح دورهٔ بالندگی و شکوفایی و جوانیِ کلام اعتزال است. بیت الحکمه که مرکز و کانون ترجمهٔ کتابهای علمی و فلسفی ملل و اقوام مختلف است به همّت ایرانیان در این دوره تأسیس

شد و به تشویق حکّام و دولت مردان وقت و به همّت مترجمان بزرگ عصر، کتب ارزندهٔ بسیاری از فیلسوفان و عالمان نامدار یونان، همچون افلاطون و ارسطو و غیر یونان و دیگران به زبان عربی که زبان علمی آن زمان بوده، برگردانده شده و در دسترس دانشوران و عالمان عربی زبان و عربی خوان، قرارگرفته است؛ برای نمونه، محادثات افلاطون، رسالات منطقی ارسطو، الآثار العلویّه ارسطو، السّماء و العالم ارسطو، نفس ارسطو، اخلاق ارسطو، مابعدالطّبیعهٔ ارسطو و...(دلیسی الیر، ۲۶۰-۲۳۹ و نیز صفا، ۶۹/۱-۵۶ و نیز ابن الندیم ۴۵۸-۴۴۹)

معاصران علمی و فرهنگی ابوالهذیل:

همانطورگفته شد؛ عصر ابوالهذیل، عصر نشاط علمی و فرهنگی جهان اسلام بوده و عالمان و فرهنگ دوستان و مترجمان بزرگی در این عصر زندگی می‌کردند و فعّالیّت علمی و فرهنگی گسترده‌ای داشتند. به احتمال قوی، ابوالهذیل آنها را دیده و از آراء و افکارشان برخوردار شده است؛ از جمله؛ حُنین بن اسحاق، بزرگترین مترجم یونانی (فو: ۲۵۹هـق.)، اسحاق بن حُنین (فو: ۲۹۸هـق.) ابن البِطریق (فو: ۱۹۰-۱۷۹هـق.)، سهل بن رَبّن طبری (فو: حدود ۱۸۳هـق.)، ابن مقفّع (۱۳۹هـق.)، ابن تاعمه، عباس جوهری (پس از ۲۱۷هـق.)، مشهورتر از همه فیلسوف عرب، کندی (فو: ۲۶۰هـق.). گفتنی است که فقهای بزرگ و مؤسّسین مذاهب فقهی اهل سنّت و جماعت، ابوحنیفه (فو: ۱۵۰هـق.) محمّد بن ادریس شافعی (فو: ۲۰۴هـق)، مالک بن انس (فو: ۱۷۹هـق) و احمد بن حنبل (فو: ۲۴۱هـق) هم در عصر ابوالهذیل زندگی می‌کرده‌اند که جز ابوحنیفه، بقیّه مخالف مباحث کلامی بوده‌اند؛ قاعدةً باید میان آنها مناظرات و مباحثاتی رخ داده باشد ولی از آن، اطّلاعی نیافته‌ایم.

آشنائی ابوالهذیل با فلسفه:

چنانکه معروف است؛ ابوالهذیل، اوّلین متکلّم مسلمان بود که به کتب فیلسوفان نظر

کرد؛ با فلسفهٔ متداول عصرش آشنا شد؛ از اصول و قواعد آن مطّلع گردید؛ با متفلسفان روزگارش به گفتگو نشست؛ در مسائل فلسفی تامل کرد و به تألیف و تصنیف پرداخت و در علم کلام، مسائل جدیدی مطرح ساخت که با مسائل فلسفی محض، پیوندی تنگاتنگ دارد و به تعبیر خیّاط در «ماکان و مایکون»، «متناهی و نامتناهی» و «بعض و کل» سخن راند.(خیّاط، ۴۰) امّا در عین حال، او به ظاهر، همچنان متکلّم ماند و به فلسفهٔ محض گرایش نیافت و مانند جمهور متکلّمان، قواعد و اصول فلسفه را صرفاً در تحکیم ارکان دین مبین و تقریر اصول کلام اعتزال به کارگرفت و در ردّ ملحدان و مخالفان به کار بست و بدین ترتیب، کلام اعتزال را از صورت سادهٔ نخستینش در آورد و با فلسفه در آمیخت.

دلائل و شواهد آشنائی او با فلسفه:

اوّلاً: وجود آراء و اصول فلاسفه در عقاید و افکار او. ما در آینده، آنجا که عقاید و آرای وی را گزارش می‌دهیم بدانها اشاره خواهیم کرد، ثانیاً: عناوین برخی از کتابها و رسالات او، که درگذشته، در ضمن شمارش آثارش مذکور افتاد؛ مثلاً، کتاب الحرکات، کتاب الجواهر و الاعراض، کتاب تثبیت الأعراض، کتاب فی الصّوت ماهو؟ و امثال آنها که همه دلیل آشنایی او با فلسفه و مسائل آن است، ثالثاً: شهادت اهل علم و مطّلعان، از فلسفه از موافق و مخالف، به علم و اطّلاع وی ا: آثار و افکار فلاسفه؛ چنانکه ابوالحسن اشعری پس از ذکر عقیده وی دربارهٔ صفات خداوند، نوشته است: او این عقیده را از ارسطاطالیس گرفته است.(اشعری، ابوالحسن، ۷۸/۲) شهرستانی نیز گفته است: شیوخ معتزله، کتب فلاسفه راکه در ایام مأمون انتشار یافته بود، مطالعه کردند؛ مناهج آن را با مَناهج کلام در آمیختند... و شیخ اکبر آنها، ابوالهذیل، در مسئله عینیّت صفات خداوند با ذاتش، با فلاسفه موافقت کرد، (شهرستانی، ۲۹/۱) باز در جای دیگر می‌نویسد: ابوالهذیل، عقیدهٔ خود را در مسئلهٔ عینیّت صفات خدا با ذات او، از فیلسوفانی اقتباس کرد که اعتقاد داشتند ذات خداوند واحد است و صفاتش عین ذات اوست.(همان، ۵۰) ما

در اینجا به همین اندک بسنده می‌کنیم و در آینده، آنجا که در خصوص آرا و عقاید ابوالهذیل سخن می‌گوییم به تناسب مقام، به استفادهٔ وی از قواعد فیلسوفان اشاره خواهیم کرد.

راههای آشنائی ابوالهذیل با فلسفه:

۱ـ از طریق استادان خود؛ استادان وی که از یاران واصل و عمرو بودند و برای نشر اعتزال و ارشاد مردم به ممالک و بلاد مختلف سفر می‌کردند و با علمای ملل و ادیان و مذاهب مختلف، از جمله ایرانیان، یهودیان، ترسایان و مانویان به بحث و جدال می‌پرداختند و در حین بحث، از مُجادلان و مُناظران خود که از قواعد و اصطلاحات فلسفه آگاهی داشتند، چیزها می‌آموختند. ما می‌دانیم که قوم یهود، دین خود را از عهد فیلون (۲۵ پیش از میلاد تا ۵۰ پس از میلاد) فلسفی کرده بودند و علما و آحبار این قوم در توجیه اصول دین خود، از قواعد و روش فیلسوفان کمک می‌گرفتند و ایرانیان نیز از زمان حملهٔ اسکندر به ایران و مخصوصاً سال ۵۲۹ میلادی که ژوستی نین، مدارس فلسفی آتن و اسکندریّه را بست و استادان این مدارس به ایران روی آوردند، با علوم و فلسفه یونان آشنا شدند. مسیحیان هم، حداقل و به طور متیقّن در مقام بحث از معرفت طبیعت مسیح و توجیه تثلیث از اصول و قواعد فلسفه بهره می‌بردند؛ طبیعی است که آنها هنگام مباحثه و مناظره با مخالفان خود؛ یعنی، استادان ابوالهذیل از سلاح فلسفه استفاده می‌کردند و آن استادان بدین طریق با اصول و اصطلاحات فیلسوفان آشنا می‌شدند و به شاگردان خود از جمله ابوالهذیل انتقال می‌دادند.

۲ـ خود ابوالهذیل هم، متفکّری نیرومند، متکلّمی کثیرالبحث و مُجادل و مُناظری کم نظیر بوده و چنانکه اشاره خواهیم کرد با علما و متکلمان ادیان و مذاهب مختلف زمانش از جمله علمای مزبور، همواره به بحث و جدال می‌پرداخته و مسلّماً در ضمن این مباحثات و مجادلات، علوم و اصطلاحات آنها را می‌آموخته است.

۳ـ چنانکه اشاره شد، عصر ابوالهذیل، عصر نهضت فرهنگی و ترجمه در جامعهٔ

اسلامی بوده و کتابهای فلسفی یونان و غیر یونان به زبان عربی ترجمه و منتشر می‌شده و در اختیار دانشوران و دانش پژوهان قرار می‌گرفته است. ابوالهذیل هم که زبان عربی و نیکو می‌دانسته و در علوم و معارف اسلامی مهارت و حذاقت داشته و از استعدادی را قوی و ذوقی وافر بهره‌مند بوده، خود به مطالعهٔ ترجمه‌ها پرداخته و همچون ابوحامد غزّالی، استاد بزرگ کلام اشعری، ظاهراً بدون استاد، اصول و قواعد فلسفهٔ یونان و غیر یونان را آموخته است.

قوّت استدلال و قدرت بر جدل:

عصر ابوالهذیل، عصر بحث و استدلال و مناظره و مجادله بود؛ او در فن استدلال و صنعت جدل از اطّلاع وسیع و هوشی سرشار و استعدادی بسیار قوی، بهره‌مند بود؛ به اقتضای استعداد و محیطش در این فنّ، چنان تربیت یافت که سرآمد اَقران گردید. مأمون، خلیفهٔ عبّاسی که خود از ارباب بحث و مناظره بود و دراین فن، دستی چیره داشت، او را برای ریاست مجالس مناظره برگزید. چنانکه گذشت، ابن قتیبهٔ دینوَری نوشته است: مأمون در زمان خلافتش جهت مناظره در ادیان و مقالات، مجالسی ترتیب می‌داد و استادش ابوالهذیل علاّف بود.(ابن‌قتیبه، ۳۹۹) خلاصه، کمتر مناظر و مجادلی یارای مجادله و مناظره با وی را داشت و او خصم را با کمترین کلام، قطع می‌کرد. در کتب تراجم و فِرَق، شهادات و شواهد فراوان موجود است که جهت احتراز از اطالهٔ کلام به برخی از آنها بسنده می‌کنیم؛ ملطی که از مخالفان سرسخت اوست، می‌نویسد: «و ابوالهذیل هذا لم یُدْرک فی اهل الجدل مثلُه و هو ابوهم و استاذهم»؛(ملطی، ۴۴) (در میان اهل جدل، کسی مانند ابوالهذیل دیده نشد و او پدر و استاد آنها بود.) ابوالهذیل در استشهاد به شعر که یکی از طرق بیان عقیده و حدّاقل، اسکات خصم است، چیره‌دست بوده؛ مبرّد گفته است: من کسی را افصح از ابوالهذیل و جاحظ ندیدم؛ ابوالهذیل در مناظره بهتر از جاحظ بود. من در مجلسی دیدم که او در ضمن کلامش به سیصد بیت استشهاد کرد.(قاضی، ۲۵۷؛ ابن‌المرتضی، ۴۵) او با اصحاب ادیان و مذاهب مختلف، مباحثات

و مجادلات کثیری انجام داد و به اغلب آنها غالب آمد و به روایتی به دست وی، سه هزار مرد، مسلمان شد.(خطیب، ۳۶۷/۳ و ۳۶۸ و نیز سیّد مرتضی، ۱۲۴/۱) هنوز به سن پانزده نرسیده بوده که برای نخستین بار (در سالی که ابراهیم بن عبدالله محض نوادهٔ حسن مثنّی قتیل با خمری ۱۴۵) در بصره با یک عالم یهودی به مباحثه و مناظره پرداخت؛ این یهودی که در بحث بر همهٔ متکلمان بصره غالب آمده بود، مغلوب وی شد. اینک جریان واقعه و صورت مجادله بنابر روایت خطیب در تاریخ بغداد و سید مرتضی در امالی از زبان خود ابوالهذیل: به من خبر رسید مردی یهودی وارد بصره شده و همهٔ متکلمان را قطع کرده است؛ از عمویم خواستم مرا پیش او ببرد تا با وی سخن بگویم؛ او ابا کرد و گفت: ای پسرک من! این یهودی بر جماعت متکلّمان بصره غلبه کرده، تو چگونه می‌توانی با وی سخن بگویی؟ من اصرار ورزیدم، عمویم دستم راگرفت و با هم بر آن یهودی وارد شدیم دیدیم؛ او نبوّت موسی علیه السّلام را برای عدّه‌ای تقریر می‌کند و چون آنها به نبوّت موسی اعتراف می‌کنند، می‌گوید: ما آنچه راکه اکنون همه اتّفاق داریم، می‌پذیریم تا بدان چه شما مدّعیِ آن هستید اتفاق کنیم. (مقصود این که نبوّت موسی مورد اتّفاق ما یهودیان و شما مسلمان است، ولی نبوّت نبیّ شما مورد اختلاف است و ما مورد اتّفاق را می‌پذیریم و مورد اختلاف را رها می‌کنیم) من به وی گفتم: من بپرسم یا تو می‌پرسی؟ پاسخ داد: ای پسرک! تو نمی‌بینی که من با مشایخت چه می‌کنم؟ گفتم: این مگوی. یا تو بپرس یا من بپرسم. گفت: من می‌پرسم؛ آیا اعتراف می‌کنی که موسی نبّی صادق بود یا منکر آن هستی و با من مخالفت می‌ورزی؟ گفتم: اگر موسائی که از من پرسیدی، آن موسائی است، که به نبوّت نبیّ من مژده داده و او را تصدیق کرده، او پیامبری صادق است و اگر او جز موسائی است که من وصفش کردم، او شیطان است؛ من نه او را می‌شناسم و نه به نبوّتش اقرار می‌کنم. او از سخن من متحیّر شد. گفت: دربارهٔ تورات چه می‌گوئی، گفتم: این مسأله هم مانند مسألهٔ اوّل است، اگر متضمّن بشارت به نبّی ما علیه الصلاة و السّلام است، حق است وگرنه، حق نیست و من آن را باور ندارم. او مبهوت و مُفحم شد و ندانست چه بگوید.(همانجاها)

ابوالهذیل با صالح بن عبدالقُدّوس، ثنوی معروف نیز مناظراتی داشته و وی را مغلوب ساخته از جمله، مناظره‌یی است که به صورت ذیل، واقع شده است؛ صالح گفت:عالم از دو اصل قدیم نور و ظلمت به وجود آمده، این دو اصل متباین بوده و بعداً امتزاج یافته‌اند. ابوالهذیل پرسید: آیا امتزاجِ آنها همانهاست یا غیر آنهاست؛ عبدالقدّوس پاسخ داده: همانهاست. ابوالهذیل وی را ملزم کرده که اگر آنها دو شیء متبایننند، امتزاج؛ آنها شیء ثالثی می‌خواهد تا آنها را با هم بیامیزید (یعنی همان واجب الوجود). صالح قطع شد و این بیت انشا کرد:

أبا الهذیل جَزاک اللّه من رجل　　فانت حقّاً لَعَمری مِفْضَلٌ جَدِلٌ

(قاضی، ۲۵۸ و نیز ابن المرتضی ۴۷ و ۴۸ و نیز زهدی حسن، ۴۰ و نیز النشار، ۴۴۵/۱)

طبق برخی روایات؛ ابوالهذیل با یزدان بخت، پیشوای بزرگ مانویان عصرش نیز در محضر مأمون، مناظره کرده و بر وی غالب آمده است و چون یزدان بخت، مغلوب شده، مأمون به وی خطاب کرده: یزدان بخت! مسلمان شو، او گفته: شما کسی را به زور مسلمان نمی‌کنید؛ من نمی‌خواهم مسلمان شوم، مأمون گفته: بلی؛ صحیح، این است.(این داستان را شبلی نعمانی (تاریخ علم کلام، ترجمه فخر داعی گیلانی. تهران، ۱۳۲۸، ص ۳۵) از الفهرست ابن الندیم نقل کرده ولی من نسخه‌های متعددی از الفهرست را دیدم، داستان مغلوب شدن یزدان بخت ثبت شده ولی نام غالب مشخص نشده است.)

گفتنی است، در حالی که طبق نوشتهٔ قاضی عبدالجبّار (قاضی،۲۵۲) و خیّاط(خیاط، ۲۱۲)، او هشام بن حکم، متکلم شیعی، را در برخی مناظرات قطع کرده؛ شبلی نعمانی نوشته است: ابوالهذیل در مناظره اگر از کسی واهمه داشت، او، هشام بود(نعمانی، ۳۱) آقای مطهری هم درکتاب «خدمات متقابل ایران و اسلام» خود، همین مطلب را از شبلی نعمانی نقل کرده و پذیرفته است.(مطهری، ۵۲۱)

شیخ مفید هم نوشته است: ابوالهذیل در مسائلی با ابوالحسن علی بن میثم، متکلم معروف امامی به مناظره نشسته و علی بن میثم او را قطع کرده است.(شیخ مفید، ۱۲) والله اعلم بالصواب.

تشیّع ابوالهذیل:

با اینکه نویسندگان کتب فرق و مقالاتِ شیعی، او را از طایفهٔ شیعه به شمار نیاورده‌اند و حتّی شیخ مفید به تسنّن وی تصریح کرده است،(همان، ۱۱) در بعضی از کتب، روایات و اشاراتی دیده می‌شود که از تشیّع وی حکایت می‌کند؛ مثلاً، چنانکه گذشت، چون او درگذشت، احمد بن ابی دؤاد با پنج تکبیر یعنی برابر فقه شیعه بر وی نماز خواند، امّا چون هشام بن عمرو مرد با چهار تکبیر به او نمازگزارد و چون دراین خصوص از احمد سؤال شد، پاسخ داد: ابوالهذیل، خود را از شیعیان بنی هاشم می‌نمود، لذا من نماز آنان را بر وی خواندم.(قاضی، ۲۶۳) ابن المرتضی پس از نقل واقعهٔ مزبور می‌نویسد: ابوالهذیل، علی (ع) را بر عثمان برتری می‌داد و در آن زمان، شیعه به کسی گفته می‌شد که علی ـ علیه السلام ـ را افضل از عثمان می‌دانست؛ (ابن المرتضی، ۴۸) ابن ابی الحدید هم نوشته است: کسی از ابوالهذیل پرسید: علی (ع) در پیشگاه خداوند، منزلت بیشتر دارد یا ابوبکر؟ او پاسخ داد: به خدا سوگند که نبرد علی با عمرو در جنگ خندق، برابر با همهٔ اعمال و عبادات همه مهاجران وانصار و بلکه فراتر از آن است، تا چه رسد به اعمال ابوبکر به تنهایی(ابن ابی الحدید، ۱۹/۶۱-۶۰) گذشته از اینها، او قائل به وجود اولیای معصوم خداوند در روی زمین بود و دلیل حجّیّت خبر متواتر را وجود اولیای معصوم در میان ناقلان آن می‌دانست.(شهرستانی، ۳۷۹/۱) و این قول با عقیدهٔ شیعه سازگار است امّا با این همه به نظر من، او شیعه نبوده و عقایدش با عقاید شیعه سازگار نیست و با این که معاویه را به طور قطع، مُحطی می‌شناخت، عقیده‌اش دربارهٔ علی (ع) نیز موافق عقیدهٔ شیعه نیست.(اشعری، ابوالحسن، ۱۴۵/۲ و نیز اشعری قمی، ۱۲)

آرای ابوالهذیل:

ابوالهذیل که متکلّم و متفکّری بسیار قوی و نیرومند بود، در مسائل مختلف کلامی و فلسفی به تفکر و تأمّل پرداخت و در اغلب مسائل متداول عصرش اظهار رأی و عقیده

کرد و پیروانی یافت که در کتب فرق، با عنوانِ فرقهٔ هذیلیّه یا هذلیّه شناخته شده‌اند.(نک: بغدادی، ۱۲۱ و نیز نک: شهرستانی، ۴۹/۱) تحریر و گزارش همهٔ آرا و عقاید وی حتی به اجمال و اختصار در این مقاله نمی‌گنجد، بنابراین به نظر، مناسب آمد که فقط پاره‌ای از عقاید و آرای وی به اجمال یادداشت شود و تفصیل آن به تحقیقی جداگانه که در دست اقدام است، موکول گردد. من لازم می‌بینم پیش از گزارش آرای وی، نخست، جهت روشن شدن اذهان خوانندگان عزیز به معرّفی منابع آن بپردازم؛

منابع اطّلاع ما از آرای ابوالهذیل:

قبلاً گفته شد که ابوالهذیل در تحریر و تقریر آرای خود، کتب کثیری تألیف کرده ولی متأسّفانه، اکنون، هیچ یک از کتابهایش در دسترس نیست. بنابراین آنچه در این مقاله از افکار و آرا به وی نسبت داده می‌شود، از نوشته‌های دیگران، از جمله منابع ذیل است که برخی از نویسندگان آنها از دشمنان سرسخت معتزله، عموماً، و ابوالهذیل، خصوصاً، هستند؛ ۱ـ کتاب مقالات الاسلامیّین و اختلاف المصلّین ابوالحسن اشعری؛ از آنجا که اشعری، خود، مدّتها معتزلی بوده و از استادان کلام اعتزال به شمار می‌آمده، به علاوه، مؤلّفی کثیرالاطّلاع، دقیق النّظر، صحیح العمل و معتبر و منصف و معتدل است، استناد ما به منقولات وی بیشتر از دیگران است؛ ۲ـ کتاب الانتصار ابوالحسین خیّاط معتزلی است که آن را در ردّ کتاب فضیحة المعتزله ابن راوندی نوشته است. ابن راوندی که از مخالفان معتزله بوده، در کتاب خود اتهاماتی بر معتزله وارد ساخته و خیّاط در این کتاب به طرفداری از معتزله، عموماً و ابوالهذیل، خصوصاً، برخاسته و کوشیده به هر نحوی که ممکن است، اتّهامات وارده را رفع کند؛ ۳ـ کتاب الفرق بین الفرق ابومنصور بغدادی؛ بغدادی، سنّیِ اشعری افراطی و متعصّب و خَصم سرسخت معتزله است که در کتاب مزبور به تفسیق و تضلیل و تکفیر این فرقه پرداخته است؛ ۴ـ کتاب التبصیر فی الدّین ابوالمظفر شاهپور بن محمّد اسفراینی است که او هم از متصلّبان و متعصّبان و متخاصمان معتزله شناخته شده است، بنابراین، این کتاب هم مانند کتاب الفرق

بین‌الفرق، چندان قابل اعتماد نیست. ۵ـ کتاب ملل و نحل شهرستانی؛ شهرستانی، ظاهراً سنّی اشعری و مخالف معتزله است امّا نسبت به بغدادی و اسفراینی، معتدل‌تر و منصف‌تر است.

عناوین بحث: آراء و عقاید ابوالهذیل را می‌توان تحت عناوین ذیل قرار داد: معارف، خدا: ذات و صفات او، ارتباط خدا با عالم، انسان: مسئولیّت اخلاقی و دینی انسان، افعال مباشر، مخترَع و متولّد؛

معارف: عدّه‌ای تمام معارف را ضروری؛ یعنی، اضطراری و غیرکسبی می‌دانند که اصحاب معارف نامیده شده‌اند. جاحظ و ابوعلی اَسواری، دو متکلم معروف معتزلی، از این عدّه‌اند. عدّه‌ای دیگر می‌گویند: معارف همه اکتسابی است، عدّه‌ای هم می‌گویند: بعضی اضطراری و بعضی دیگر اکتسابی است.(نک: قاضی، ۵۲ و نیز نک: ابن حزم، ۱۰۸/۵) آنچه به حسّ و بداهت، معلوم است، ضروری است و آنچه به استدلال ثابت می‌شود، کسبی است.(بغداد، ۱۲۹) امّا ابوالهذیل، رأی دیگری اظهار کرد و گفت: معرفت خداوند و نیز معرفتِ دلیلی که به معرفت او می‌انجامد، ضروری ـ اضطراری است ولی علوم و معارفی که از طریق حواس یا قیاس به دست می‌آید، کسبی و اختیاری است.(همان)

ذات خدا: در تصوّر ذات خدا، با جمهور معتزله، اتّفاق نظر داشت و قائل به تنزیه مطلق بود و هر نوع مشابهتی را میان خدا و مخلوقاتش شدیداً انکار می‌کرد و در معنا، کلامش در این خصوص، سلبی محض بود. خدا را از جسم بودن، جوهر بودن، عرض بودن و سایر اوصاف مخلوقات، منزّه می‌شناخت و برای او هیچ گونه صفت ایجابی قائل نبود، حتّی او نمی‌گفت: خدا ماهیّت دارد و ما آن را نمی‌شناسیم، بلکه اصلاً ماهیّت را از خدا سلب می‌کرد زیرا تمام این امور، مستلزم ترکیب در ذات خداوند است و ترکیب به جمیع انحا و انواعش، حتی ترکیب منطقی در خصوص خداوند، محال است.(غرابی، ۳۴)

صفات خدا: او همچون سایر متکلمان و متفلسفان، صفات را بر دو قسم می‌کرد: صفات ذات و صفات فعل؛ صفات ذات را صفاتی می‌شناخت که روا نیست خداوند به

ضدّ آنها و همچنین به قدرت بر ضد آنها موصوف گردد؛ مانند علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، عزّت، عظمت، جلال، کبریا، یا قِدَم و امثال آن، که خداوند بر اضداد این صفات؛ یعنی، مثلاً جهل، عجز، موت و یا بر قدرت به اضداد آنها متصف نمی‌شود. امّا صفات فعل، صفاتی است که جایز است خداوند بر ضد آنها موصوف می‌شود، مانند اراده، حبّ، رضا و سَخَط و امر و نهی و صدق که خداوند به اضداد این صفات، یعنی کراهت و قدرت بر کراهت، بغض و ـ سخط ـ و قدرت بر کذب ـ البته نه بر کذب ـ و متضادّ کلامش مانند امر و نهی، اتّصاف می‌یابد.(اشعری، ۱۹۵/۲ و نیز غرابی، ۳۹) امّا در خصوص صفات ذات بر خلاف جمهور معتزله که قائل به نیابت ذات از صفات و در واقع، نافی صفات بودند و می‌گفتند: «إنّ اللّهَ عالِمٌ قادِرٌ حَیٌّ بنفسه لابعلمٍ و قدرةٍ و حیاةٍ» و بر وفاق فیلسوفان برای ذات خداوند، صفاتی قائل شد ولی آن صفات را مصداقاً عین ذات دانست و چنین گفت: «هو عالم بعلم هو هو و هو قادرٌ بقدرةٍ هی هو و هو حیٌ بحیاة هی هو» (اشعری، ۲۴۵/۱ و ۱۷۷/۲ و نیز شهرستانی، ۵۰/۱) که چنانکه گذشت، اغلب ارباب کتب فرق و مقالات بر آنند که او این قول را از فلاسفه آموخته است. اشعری پس از نقل قول وی دربارهٔ صفات می‌نویسد: او این قول را از ارسطاطالیس گرفته که ارسطاطالیس در برخی از کتابهایش گفته است: «باری، همهٔ او علم است، همهٔ او قدرت است، همهٔ او حیات است، همهٔ او سمع است، همهٔ او بصر است». و چون او این عبارت ارسطو را دیده، پسندیده و گفته است: «علمه هو هو، قدرته هی هو». (اشعری، همان، ص۱۷۸) شهرستانی هم نوشته است: «او (ابوالهذیل) در این رأی، راه فلاسفه را پیموده و رأی خود را از آنان اقتباس کرده است زیرا بنابر رأی فلاسفه، ذات باری، واحد است و کثرت به هیچ وجه در او راه ندارد و صفات همان ذات است و برگشت آنها به سلوب و لوازم است، نه به معانی قائم بر ذات»(شهرستانی، ۵۰/۱) بنابراین، حمل در قضایای: اللّه عالمٌ، قادرٌ حیٌّ و... حمل حقیقی نیست، بلکه اعتباری است. گفتنی است که شهرستانی پس از نقل قول ابوالهذیل دربارهٔ صفات به بیان فرق میان آن و قول جمهور معتزله می‌پردازد که گفته شد؛ صفات را به کلّی از باری تعالی سلب می‌کنند و ذات را نایب از صفات

می‌شناسند و می‌نویسد: فرق بین قول قائلی که می‌گوید: «عالمٌ بذاته لا بعلم» و قول قائلی که می‌گوید: «عالمٌ بعلمٍ هو ذاته» این است که اوّلی، صفت را نفی می‌کند و دوّمی، ذاتی اثبات می‌کند که بعینه صفت است یا صفتی اثبات می‌کند که بعینها ذات است(شهرستانی، ۵۰/۱) میر سید شریف جرجانی هم، آنجا که اقوال هذیلیّه را دربارهٔ صفات، نقل می‌کند، می‌نویسد: آنها این قول را از فیلسوفانی گرفته‌اند که معتقدند؛ خدا از جمیع جهات واحد است؛ در او اصلاً تعدّدی نیست و جمیع صفاتش راجع به سلوب و اضافات است.(جرجانی، میر سیّد شریف، ۳۷۹/۸) قابل توجه است که ابوالهذیل به عینیّت مصداقی و ذاتی صفات خداوند اکتفا نمی‌کند، بلکه آنها را مفهوماً نیز عین هم می‌شناسد و تصریح می‌کند: «معنی أنّ اللّهَ عالِمٌ معنی أنّه قادرٌ و معنی أنه حیّ أنّه قادرٌ» یعنی اینکه خدا عالم است، به معنای این است که او قادر است و اینکه خدا حی است به معنای این است که او قادر است و چون از وجه اختلاف، سؤال می‌شود؛ مثلاً، اختلاف عالم، قادر و حیّ، پاسخ می‌دهد؛ اختلاف آنها به واسطهٔ اختلاف معلوم و مقدور است.(اشعری، ۱۷۹/۲)

ارادهٔ خدا: ابوالهذیل، اراده را همانند صفت عدل، خلق، رزق، اِحیاء، اِماته و...از صفات افعال به شمار آورده که چنانکه اشاره شد، به نظر وی، جایز است، خداوند به ضد آن، یعنی کراهت متّصف گردد؛ او می‌گفت: خداوند مرید است با اراده‌ای که حادث (مخلوق) است و آن را محلّی نیست. و ارادهٔ او عبارت از خلق اوست و خلق او چیزی را، جز آن چیز است و ارادهٔ او ایمان را، غیر ایمان و غیر امر به آن است. او تأکید می‌کند که ارادهٔ خدا با مراد اوست، امّا نه امر او، نه حکم او و نه جز او، بلکه خلق اوست و خلق به معنای قول «کن» (باش) او و تکوین شیء است از عدم؛ وقتی که خدا ارادهٔ احداث چیزی کرد، آن را با قول خود، «کُن»، احداث می‌کند، طریق او در اعاده و افنا نیز همین است. فرق خلق با اعاده در این است که خلق، تکوین شیء است برای اوّلین بار و اعاده، خلق شیء است برای دومین بار؛ همچنانکه خلق شیء، غیر شیء است، اعادهٔ شیء هم، غیر شیء است و آن، عبارت است از خلق شیء بعد از فنای آن که با کلمهٔ «کن»

تحقّق می‌یابد. امّا «کن» احتیاج به «کن» دیگر ندارد تا تسلسل پیش آید، بلکه «کن» به حسب تجدّد اراده، متجدّد می‌شود. هر وقت که خداوند ارادهٔ فعلی کرد؛ «کن» می‌گوید و چون این فعل ایجاد است مطلق از مکان است و محلّی نیست که به آن حلول کند.(اشعری، ۵۱/۲ و ۱۹۵ و ۱۹۶ و نیز قاضی، ۵۶۲) شهرستانی پس از اینکه می‌نویسد: او اراداتی اثبات کرد که آنها را محلّی نیست و باری تعالی، مرید به آن ارادات است، می‌افزاید: او اوّلین کسی است که این مقاله را احداث کرد و این سخن را گفت و متأخّران از وی پیروی کردند.(شهرستانی، ۵۱/۱) به قول ابوالهذیل به خلقی که اراده و فعل است، مخلوق گفته نمی‌شود، مگر به طریق مجاز.(اشعری، ۲۶۶/۱ و نیز ۱۹۶/۲) فرق ارادهٔ خدا با ارادهٔ انسان در این است که ارادهٔ خدا با مراد اوست و لذا اگر خدا چیزی را اراده کرد، وجود آن، واجب می‌شود امّا ارادهٔ انسان با مراد او و موجب مراد او نیست.(همان، ۱۰۰/۲ و ۱۰۳) این هم گفتنی است که طبق نوشتهٔ جرجانی به عقیدهٔ ابوالهذیل، ارادهٔ خدا علم او به نفعی است که موجود در فعل است. (جرجانی، همان، ص ۸۲) با توجّه به مطالب فوق می‌توان گفت که ابوالهذیل در خدا قائل به دوگونه اراده بوده است؛ ارادهٔ قدیم که همان ذات و از صفات ذات است و ارادهٔ حادث که از صفات فعل و متعلّق به محدّثات است.(النشار، ۳۷۹/۱ و ۴۶۷)

کلام خداوند: کلام خداوند بر دو قسم است؛ قسمی نیازمند محلّ است، یعنی در جسمی از اجسام حادث است، مانند امر تکلیفی، نهی، خبر، استخبار؛ قسمی دیگر نیازمند محل نیست و آن امر تکوینی، یعنی قول «کن» است؛ امر تکوین غیر از امر تکلیف است.(شهرستانی، ۵۱/۱)

قدرت خداوند و فعل اصلح: قدرت خداوند مانند سایر صفات ذاتی او، همان ذات خداوند است و ذات او اکمل ذوات است، پس، از او جز فعل اصلح، فعلی صادر نمی‌شود و صلاحی اصلح از آنچه انجام داده، وجود ندارد؛(اشعری، ۳۱۵/۱ و ۳۱۶ و نیز ۲۲۹/۲) البته بر غیر اصلح نیز قادر است، منتها به اقتضای حکمت و رحمتش انجام نمی‌دهد و محال است که انجام دهد. «قال ابوالهذیل: إنّ اللّه سبحانه یَقدر علی الظّلم و

الجور و الکذب، و علی أن یَجور و یَظلم و یکذب، فلم یفعل ذلک لِحکمته و رحمته و محالٌ أن یفعل شیئاً من ذلک.(همو، ۲۳۲/۲)

قول به تناهی معلومات و مقدورات الهی: گفتنی است که این قول پیش از ابوالهذیل به جهم بن صفوان نسبت داده شده است؛(همو، ۲۴۴/۱) به گفتهٔ ابن راوندی، ابوالهذیل نیز قائل به تناهی معلومات خداوند بوده است.(خیّاط، ۴۲) امّا خیّاط آن را تکذیب کرده و نوشته است: «و هذا کذبٌ علی ابی الهذیل لا خفاء به علی احدٍ من اهل النّظر»، زیرا ابوالهذیل، معتقد بوده که خداوند، علم به ذات خود دارد و ذاتش را غایتی و نهایتی نیست و به نظر وی توحید صحیح، همین است. بنابراین چگونه می‌توان گفت: ابوالهذیل عقیده داشته که معلوم خداوند متناهی است در حالی که او به ذات خود که آن را غایت و نهایتی نیست عالم است؟(همانجا) عده‌ای از ارباب فرق و مقالات هم نوشته‌اند که ابوالهذیل، مقدورات خداوند را محدود و متناهی می‌دانسته است. مخالفانش از این اقوال و مقالات، استشهاد کرده‌اند که او قائل به محدودیّت و تناهی علم و قدرت خدا بوده است.(همانجا و نیز بغدادی، ۱۲۲ و نیز اسفراینی، ۷۰) مسأله این است که آیا مُحدثات متناهی است یا نامتناهی؟ آیا قدرت بر آنها پایان می‌یابد یا نه؟ اگر محدثات و قدرت بر آنها متناهی باشد، مقدورات الهی، متناهی خواهد بود. ابوالهذیل طبق آیهٔ «أحصی کلَّ شیء عدداً» (۲۸/۷۲) آیهٔ ۲۸ (خداوند هر چیزی را یعنی جمیع اشیا را احصا فرمود) و آیهٔ ألا إنّه بکلّ شیء محیط (۵۴/۴۱) آیه ۵۴ (خداوند به هر چیزی؛ یعنی به همهٔ چیزها احاطه دارد.) استناد می‌کرد که اشیاء متناهیند زیرا احصا و احاطه، مستلزم تناهی است.(خیّاط، ۴۳) امّا ابن حزم در این خصوص بر وی خرده می‌گیرد و او را جاهل به حدود کلام و طبایع موجودات می‌شناسد و دلیلش را ناتمام می‌داند و می‌نویسد: آنچه فعلیّت نیافته است، شیء نیست و شماره و عدد تنها بر چیزی واقع می‌شود که فعلیّت یافته باشد. (ابن حزم، ۸۴/۴)

از سخنان خیّاط بر می‌آید که نظر و استدلال ابوالهذیل، ناظر به اشیاء فعلیّت یافته است و او تنها آن اشیا را متناهی و قابل احصا و احاطه می‌دانسته است. و این دلیل

محدودیّت علم و قدرت خداوند نیست. (خیاط، ۴۳) گذشته از این، چنانکه قبلاً گفتیم، او علم و قدرت را از صفات ذات خداوند می‌شمارد که عین ذاتند و جایز نیست او بر ضد آنها که جهل و عجز است متّصف گردد، بنابراین ممکن نیست علم و قدرت خدا محدود و متناهی باشد که لازمه‌اش تغییر ذات واتّصاف او به جهل و عجز است، در صورتی که ابوالهذیل، آنها را محال می‌دانسته است. بنابراین به جرئت می‌توان گفت که او تنها قائل به تناهی اشیا یعنی محدثات و به عبارت دیگر، قائل به تناهی عالم است که معلوم و مقدور خداوند است نه محدودیت علم و قدرت خداوند.

انسان: به نظر ابوالهذیل، انسان همان شخص ظاهری است. بنابراین بر خلاف نظّام که اسم انسان را فقط واقع بر نفس می‌داند و همچنین بر خلاف بشر بن معتمر و عدّه‌ای دیگر که آن را واقع بر جسد و نفس، هر دو، می‌دانند، او این اسم را فقط برجسد، یعنی همان شخص ظاهر مرئی اطلاق می‌کرد که آن را دو دست و دو پا است امّا مو و ناخن را استثنا می‌کرد و از جملهٔ چیزهایی نمی‌دانست که اسم انسان بر آنها واقع می‌شود. او هر یک از ابعاض و اجزای جسد را صریحاً، نه به تنهایی فاعل می‌دانست و نه با غیر خود، بلکه می‌گفت: فاعل، همین ابعاض است.(اشعری، ۲۵/۲ و ۲۶) به عقیدهٔ وی حواس پنجگانه، اعراض و غیر بدن هستند و نفس و روح نیز عرض است؛ غیر آن حواس و غیر بدن است.(همان، ۳۱) ابن حزم در مقام بیان اختلاف مردم دربارهٔ نفس نوشته است: از ابوبکر عبدالرحمن بن کَیسان اصمّ نقل شده که نفس را به کلی انکار کرده و گفته است: «لا أعرف إلا ماشاهدتهُ بحواسّی» (جز آنچه با حواسّم می‌بینم چیزی نمی‌شناسم)؛ جالینوس و ابوالهذیل علاّف گفته‌اند: نفس عرضی است از اعراض، امّا آنها اختلاف کردند؛ جالینوس گفت: نفس، مزاج مجتمعی است که متولّد از ترکیب اخلاط جسد است ولی ابوالهذیل گفت: عرضی است مانند سایر اعراض جسم.(ابن حزم، ۷۴/۵) ابوالهذیل میان نفس و روح فرق می‌گذاشت و بدون ذکر وجه مغایرت می‌گفت: نفس در معنا غیر روح و روح، غیر حیات است و حیات، عرض است. به زعم وی جایز است «در حالت خواب، نفس و روح از انسان، سلب شوند ولی حیات، سلب نمی‌شود. او

برای اثبات عقیدهٔ خود به آیهٔ «اللّه یتوفّی الانفس حین موتها و الّتی لم تَمت فی منامها»؛ (۴۴/۳۹) (خداوند نفْسها را هنگام مرگشان می‌میراند و آن که در خوابش نمرده است) استشهاد می‌کند.(اشعری، ۳۰/۲) با اینکه ابوالهذیل میان روح و نفس فرق می‌گذاشته، امّا طبق نوشتهٔ ابن حزم، روح را هم چون نفس، عرض و فانی می‌انگاشته است.(ابن حزم، ۶۹/۴)

خدا چرا انسان را آفرید؟ ابوالهذیل، احسان را از صفات فعل خداوند به شمار آورده و مانند سایر معتزله، غایت خلقت انسان را منفعت رساندن و احسان به او دانسته است. اشعری نوشته: «و أجمعت المعتزلة علی أنّ اللّهَ ـ سبحانه ـ خَلَق عبادَه لِیَنفَعَهم، لالِیضُرّهم».(اشعری، ۳۱۷/۱) «و قال ابوالهذیل... و انّما خلق الخلق لمنفعتهم»(همان، ۳۱۸) با توجّه به آنچه گفته شد که او صفات فعل را صفاتی می‌شناسد که ممکن است خداوند به ضدّ آنها و یا قدرت بر ضدّ آنها اتّصاف یابد، جایز می‌شود که خداوند به ضد احسان یعنی اسائهٔ بر مخلوقاتش متّصف گردد. امّا او می‌گوید: جایز نیست خداوند به اسائهٔ بر مخلوقاتش اتصاف یابد، بلکه آنچه را که برای بندگانش اصلح است، باید انجام دهد و او منع کرده از این که گفته شود: خداوند قادر است اصلح از آنچه انجام داده، انجام دهد».(همان، ۳۱۶ و نیز غرابی، ۱۰۸)

استطاعت: او انسان را حیّ مستطیع می‌دانست و بر خلاف نظّام و علی اسواری که می‌گفتند: حیات و استطاعت خود انسان است، او می‌گفت: حیات و استطاعت غیر انسان است. همچنین بر خلاف برخی، همچون بشر بن معتمر و ثُمامة بن أشرس و غیلان که استطاعت را همان سلامت و صحّت جوارح و تخلّی آنها از آفات می‌شناختند، او می‌گفت: استطاعت، عرض است و غیر صحت و سلامت است؛(اشعری، ۲۹۹/۱) استطاعت پیش از فعل است و باقی می‌ماند.(اشعری، ۳۰۰/۱ و ۳۰۱) معتزله بر خلاف اشاعره که استطاعت و قدرت را مقارن با فعل و صالح ضدّین: فعل و ترک و عقاب و ثواب نمی‌دانند، (جرجانی، ۱۰۲/۶) اجماع کردند که صلاحیّت پیش از فعل است و صلاحیّت ضدّین دارد یعنی هم قدرت بر فعل است وهم قدرت بر ضدّ آن. امّا در اینکه

استطاعت در دو وقت می‌ماند یا نه، اختلاف کردند؛ ابوالهذیل گفت باقی می‌ماند. همچنین در جواز فنای استطاعت، در وقت دوم با هم اختلاف نظر یافتند؛ ابوالهذیل به جواز فنا قائل شد و گفت: استطاعت پیش از فعل مورد نیاز است؛ وقتی که فعل، واقع شد انسان را بدان نیازی نیست و جایز است در وقت دوم به جای استطاعت، عجز، پدید آمده و همراه و مجامع با فعل گردد.(اشعری، ۳۰۰/۱ و ۳۰۱) طبق نوشتهٔ شهرستانی، او میان افعال قلوب و جوارح، فرق می‌گذاشته و می‌گفته: وجود افعال قلوب در انسان با نبودن قدرت، جایز نیست بنابراین استطاعت در آنها در حال فعل است و امّا افعال جوارح را بدون استطاعت در حال فعل، جایز می‌دانسته و قائل به تقدّم استطاعت بر فعل بوده و می‌گفته است: انسان به واسطهٔ استطاعت در حالت اوّل، فعل را انجام می‌دهد و اگرچه فعل، وجود نمی‌یابد مگر در حالت دوم، بنابراین حال «یفعل» غیر حال «فَعَلَ» است.(شهرستانی، ۵۲/۱) شاید مقصود این باشد که شروع فعل در حال اوّل است ولی تحقّق آن در حال دوم است.

حدّ قدرت انسان: با اینکه مانند سایر معتزله برای انسان در دنیا قائل به قدرت و اختیار است، در آخرت برای او قدرتی و اختیاری قائل نیست، بلکه همهٔ افعال و حرکات اهل خُلدین (بهشت و دوزخ) را مخلوق خدا و ضروری می‌داند و به اصطلاح «قدریّ الاولی و جبری الآخرة» است. بنابراین او، قدرت انسان را محدود به امور این دنیا می‌داند امّا به نظر وی در این دنیا هم قدرت انسان، مطلق نیست؛ اولاً، به اجسام، قدرت ندارد، بلکه محدود به اعراض است ثانیاً نه به همهٔ اعراض، بلکه اعراضی که کیفیّت آنها را نمی‌داند؛ مانند رنگها، مزه‌ها، بوها، حیات، موت، عجز و قدرت قدرت ندارد. اشعری نوشته است: «و قال قائلون: جائزٌ أن یُقْدِر اللّهُ عبادَه علی الحرکات و السّکون و الأصوات و الآلام و سائر مایَعرفون کیفیَّته، فامّا ألاعراض الّتی لایعرفون کیفیّتها کالالوان و الطعوم والارابیح و الحیاة و الموت و العجز و القدرة فلیس یجوز أن یُوصفَ الباری بالقدرة علی أن یُقدرهم علی شیء من ذلک، و هذا قول ابی الهذیل.(اشعری، ۶۴/۲ و ۶۵)

خواطر (خاطر آنچه بر قلب وارد می‌شود، یا واردی که بنده را در آن سهمی نیست. برخی ربّانی و برخی شیطانی است. جرجانی، التعریفات، مصر، ۱۳۵۷ ه ۱۹۳۸م، ۸۵)؛ معتزله در رابطهٔ با اختیار، بحث خواطر را پیش کشیدند، عدّه‌ای وجود خواطر را قبول و عده‌ای دیگر انکار کردند؛ آنان که قبول کردند، بعضی قائل به دو خاطر شدند، نظّام بر این قول بود و می‌گفت: وجود دو خاطر، لازم است؛ یکی امر به اقدام کند و دیگری امر به ترک تا اختیار، تحقّق یابد؛ بعضی دیگر مانند بشر بن معتمر، قائل به یک اختیار شدند، ابوالهذیل خواطر را اعراض شناخت و قائل به دو اختیار شد؛ خاطر اطاعت و خاطر معصیت. خاطر طاعت را از خدا و خاطر معصیت را از شیطان دانست. امّا در عین حال این را هم افزود که گاهی بدون وجود هیچ خاطری بر متفکّر الزام حجت می‌شود.(اشعری، ۶۴/۲ و ۶۵)

مسئولیت دینی و اخلاقی انسان: او مانند اغلب متکلّمان و متفکران، انسان را مختار و مسؤول اعمال خود می‌دانست و برای اثبات اختیار و مسؤلیّت انسان در برابر خدا می‌گفت: انسان، طبیعةً نه خیر است و نه شرّ «الانسان لیس خیراً بطبعه و لاشرّا بطبعه»، بلکه همانند لوح سفیدی آفریده شده که فطرةً هم شایستهٔ خیر است و هم شایسته شرّ، بنابراین خداوند نه کافر راکافر خلق کرده و نه مؤمن را مؤمن آفریده وانسان هرکاری که انجام می‌دهد به اختیار و ارادهٔ خود بوده و سزاوار ثواب و عقاب است. البتّه چنانکه گذشت، او فقط در دنیا قائل به اختیار انسان بوده و در آخرت، انسان را مجبور می‌دانسته است زیرا در آخرت، تکلیفی و امر و نهیی موجود نیست و در نتیجه مسؤولیّتی وجود ندارد و طاعت و معصیتی متصوّر نیست که در غیر این صورت، لازم می‌آید آخرت هم مثل دنیا باشد. شهرستانی نوشته است: ابوالهذیل، «قدریّ الاولی و جبری الاخره» بوده که حرکات اهل بهشت را ضروری و غیر اختیاری می‌دانسته است.(شهرستانی، ۵۱/۱) بغدادی این عقیده را از فضایح ابوالهذیل به شمار آورده است.(بغدادی، ۱۲۴)

مسئولیت انسان نسبت به افعال متولّد و غیر مستقیم: ابوالهذیل مانند سایر معتزلیان، افعال انسان را بر دو قسم مباشر و یا غیر مباشر و یا مستقیم و بلاواسطه و غیر

مستقیم و با واسطه تقسیم کرد؛ قسم اول بدون واسطهٔ فعلی دیگر از انسان سر می‌زند، مانند زدن، خوردن، نوشتن امّا قسم دوم به واسطهٔ فعلی دیگر، حادث می‌گردد؛ مانند حرکت کلید که حاصل حرکت دست است. او هر دو قسم را منسوب به انسان و انسان را مسؤول آنها می‌شناخت. البتّه به شرط علم او به کیفیّت فعل. او می‌گفت: «إنّ کلّ ما تولّد عن فعله ممّا یَعلم (کیفیّته) فهو فعله، و ذلک کالالم الحادث عن الضّرب، و ذَهاب الحجر عند دفعه له»...(اشعری، ۸۷/۲) ابن راوندی در مسئله تولید از جمیع معتزله از جمله ابوالهذیل، خرده می‌گیرد که بنابر تثبیت تولید، لازم می‌آید که مردگان، حقیقةً نه مجازاً، زندگان را و معدومین، موجودین را بکشند. خیاط در کتاب الانتصار به یاری وی برخاسته و در مقام توجیه تولید، چنین گفته است: اگر مقصود از اینکه مردگان، زندگان را و معدومین، موجودین را می‌کشند، این باشد که مردگان با اندامها و شمشیرهایشان، بدون واسطه، گردنها را می‌زنند و عمل قتل انجام می‌دهند، این محال است و هیچ یک از معتزله و غیر آنها، این سخن نگفته است ولی اگر مرادشان این باشد که زندگانِ قادرِ بر افعال، در حال حیات و تندرستی و توانائیشان کارهایی انجام می‌دهند که پس از مرگشان از آن کارها، افعالی تولید می‌شود که بدانها نسبت داده می‌شود، به این دلیل است که آنها در حال حیات، سنّتی و رسمی نهادند و کاری کردند، که موجب آن افعال شده؛ مثلاً، مردی از بالای کوهی سنگی به زمین انداخت و آن سنگ به زمین افتاد و کسی را کشت امّا خدا آن مردرا پیش از رسیدن سنگ به زمین میراند، می‌گوئیم: افتادن سنگ پس از مرگ اندازندهٔ آن، متولّد از فعل انداختن وی و منسوب به اوست، نه غیر او. همچنین است اگر کسی تیری از کمانش رها سازد و پیش از اینکه تیر به هدف برسد، خدا او را بمیراند، می‌گوئیم: رسیدن تیر، متولّد از رمی وی و منسوب به اوست، نه غیر او. خیّاط در مقام توجیه، سخنش را بدین صورت ادامه می‌دهد؛ رفتن تیری که انسانی آن را انداخته و به انسانی دیگر رسیده، یا فعل خداست یا فعل تیر است، یا فعلی است که فاعلی ندارد و یا فعل تیرانداز است امّا جایز نیست فعل خدا باشد زیرا تیرانداز خداوند را در افعالش دخالت نمی‌دهد و مجبور و مضطر به آنها نمی‌سازد که خداوند در افعالش

مختار است. به علاوه، اگر فعل خدا باشد، روا خواهد بود که تیرانداز، تیری بیندازد ولی خداوند، حرکت و رفتن تیر را پدید نیاورد و تیر نرود و اگر این روا باشد، امکان می‌یابد که قوی‌ترین مخلوقات به تیزترین شمشیری که ممکن است تکیه کند و در عین حال، خداوند، قطع آن را احداث نکند و آن قطع نکند و همچنین جایز می‌شود آتش و حَلْفاء (نوعی گیاه که خیلی زود مشتعل می‌شود) با هم جمع گردند ولی خداوند احراق را پدید نیاورد و این نوعی تجاهل است و تجاهل، راه و روش سوفسطائیان است. بالاخره می‌گوئیم: ممکن نیست رفتن تیر، فعل تیر هم باشد، زیرا تیر، جسم مرده است و آن را حیاتی و قدرتی نیست، همچنین جایز نیست فعل، بدون فاعل باشد، زیرا در این صورت، لازم می‌آید کتابی بدون کاتب و صِباغتی (زیور آلاتی) بدون صائغ، یعنی زرگر باشد و اگر این، روا باشد امکان می‌یابد کاتبی بدون کتاب و فاعلی بدون فعل باشد که محال است و چون این وجوه، باطل شد، فقط این وجه می‌ماند که رفتن تیر، منسوب به تیر انداز و فعل اوست که تنها او مسبّب آن است.(خیاط، ۱۲۹ و ۱۳۰)

مسئولیت انسان نسبت به قصد و نیّت خود: این مسئله که آیا انسان فقط مسؤول عمل خود است و یا نسبت به عزم و قصدش نیز مسؤولیّت دارد، میان متفکّران، مورد بحث است. ابوالهذیل بر این باور بوده است که انسان همچنانکه مسؤول اعمال و افعال خود است، نسبت به عزم و قصدش نیز مسؤولیّت دارد که گفته: «العازم علی الفعل کالمُقدِم علیه».(اشعری، ۳۳۲/۱)

آرای طبیعی ابوالهذیل: آرای ابوالهذیل دربارهٔ طبیعت، قائم به چهار چیز است: جوهر فرد، جسم، عرض و حرکت و سکون. او، همچون یک عالِم (Scientist) و یا یک فیلسوف طبیعت شناس، در خصوص این امور، اندیشیده و سخن گفته است ولی همچنانکه از یک متکلّم انتظار می‌رود غرض و غایت نهایی او، نه شناخت طبیعت و پی بردن به اسرار آن، بلکه اثبات حدوث عالم و احتیاج آن به مُحدِث، یعنی خداوند است.

جوهر فرد: گفتنی است که ابوالهذیل، نخستین متکلّم و متفکّر مسلمان است که قائل به جوهر فرد و یا جزء لایتجزّی شده است. ابن حزم، او را شیخ مُثبتین جزء

لایتجزّی شناخته است.(ابن حزم، ۹۵/۵) پس از وی اغلب متکلّمین؛ اعم از معتزله، امامیّه و ماتریدیّه، آن را پذیرفتند، البتّه برخی هم، همچون نظّام معتزلی (جرجانی،۲۹۳/۶ و ۲/۷) و خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۴۳) از قبول آن، امتناع ورزیدند. از جوهر فرد، تعاریف گوناگونی شده که من برخی از آنها را در مقالهٔ جوهر که به زودی منتشر خواهد شد، آورده‌ام. به نظر من، جامع ترینِ و کاملترینِ تعاریف، تعریف ذیل است: جوهر فرد صاحبِ وضع یعنی قابل اشارهٔ حسّی و آخرین جزء جسم است که نه قطعاً قابل قسمت است (مانند بریدن و جدا کردن اجزای اشیای نرم) نه کسراً (مانند شکستن اشیای سخت) نه وهماً (مانند انقسام آنچه به حسب و هم جزئی است) و نه فرضاً (مانند آنچه به حسب فرض عقلی کلّی است). (نک: ابن سینا، ۱۰/۲ و نیز نک: تهانوی، ۱۸۶/۱) شایستهٔ توجه است که بحث مفصّل دربارهٔ نظریّه جوهر فرد و اینکه این نظریّه از کجا به فرهنگ اسلامی راه یافته و ابوالهذیل آن را از کی آموخته و همچنین ذکر تعاریف و تفاصیل مختلف آن در این مقاله از وظیفهٔ ما خارج است؛ در تحقیق و مقاله‌ای جداگانه بدان مهمّ خواهیم پرداخت.

جسم: ابوالهذیل در تعریف جسم می‌گوید: «هوالطّویل العریض العمیق».(اشعری، ۹/۲) چنانکه اشاره شد، او آن را مرکّب از اجزای لایتجزّی می‌داند و حدّاقلّ اجزای جسم را شش جزء می‌شناسد: یکی راست، یکی چپ، یکی ظهر، یکی بَطن، یکی بالا و یکی پایین، چنانکه نوشته است: «واقلّ ما یُکوّن الجسمَ ستّة اجزاء، احدها یمین، والاخر شمال و احدها ظهرٌ والاخر بطنٌ واحدها اعلی والاخر اسفل». (همان،۵) به نظر وی جایز است خداوند سبحان، اجزای جسم را از هم جدا کند واجتماع آن را باطل گرداند تا به صورت «جزء لایتجزّی» در آید، که آن را نه عَرْض و عمقی است و نه در آن، اجتماع و افتراقی موجود است امّا امکان دارد با غیر خود جمع و یا جدای از آن باشد. ممکن است خردل به دو نصف، پس از آن به چهار نصف و سپس به هشت نصف تجزیه گردد تا هر جزئی از آنها جزء لایتجزّی شود. او می‌گفت: رواست که جزء لایتجزّی، پذیرای حرکت و سکون و انفراد باشد و با شش جزء دیگر از امثالش تماس یابد و با غیر خود،

جمع و یا جدای از آن باشد و خداوند، آن را منفرد از غیرش نماید و در ما رؤیت و ادراک آن را بیافریند و چشمها آن را ببینند ولی آن، رنگ، مزه، بو، حیات، قدرت و علم ندارد و این امور، مخصوص جسم است.(همان، ۵ و ۱۴)

عرض: ابوالهذیل، عرض را غیر جسم و غیر جوهر فرد می‌شناخت و برای آن اقسامی می‌شمرد و می‌گفت: حرکات، سکون، قیام، قعود، اجتماع، افتراق، طول، عرض، رنگها، مزّه‌ها، بوها، صداها، کلام، سکوت، طاعت، معصیت، کفر، ایمان و سایر افعال انسان و همچنین حرارت و برودت، رطوبت و یبوست و نرمی و زبری، اعراض و غیر اجسامند.(همان، ۳۷)

رؤیت اجسام و اعراض: ابوالهذیل، قائل به رؤیت اجسام و همچنین اعراض بود و می‌گفت: اجسام، همچنین حرکات، سکون، رنگها، اجتماع، افتراق، قیام، قعود و خفتن دیده می‌شوند.(همان، ۴۹ و ۵۰) او عقیده داشت که برخی از اعراض باقی می‌مانند و برخی باقی نمی‌مانند. حرکات، کُلّاً باقی نمی‌ماند ولی سکون، گاهی باقی می‌ماند. به زعم وی سکون اهل بهشت، سکون باقیست ولی حرکاتشان منقطع است و بقا، قول خداوند است به شیء که «إبق»؛ او رنگها، مزه‌ها، بوها، حیات، قدرت، آلام و لذت را باقی می‌دانست و می‌گفت: لذّات بهشتیان و آلام دوزخیان، باقی می‌ماند.(همان، ۴۷) به نظر وی گاهی اعراضی وجود می‌یابند که در جسمی نیستند و همچنین حوادثی رخ می‌دهند که در مکانی نیستند. برخی از اعراض، عود می‌کنند و برخی دیگر، عود نمی‌کنند. وجود دو عرض در مکان واحد، جایز است امّا وجود دو جسم در یک مکان؛ یعنی تداخل، جائز نیست.(غرابی، ۵۹) ابوالهذیل میان حرکت و سکون، دقیقاً فرق نهاد، دربارهٔ حرکت بسیار اندیشید و مانند ارسطو حرکت را شرط تکوّن اجسام شناخت، امّا بر خلاف او(Ross, 83) و بر وفاق دکارت فرانسوی، حرکت را منحصر به حرکت مکانی و نُقله کرد (Elizabeths, 265) و بر خلاف نظّام، قول به «طفره» را محال و مردود دانست و برای جسم «وقفه‌های خفیّه» یعنی درنگهای پوشیده و پنهانی قائل شد؛(اشعری، ۱۹/۲) او می‌گفت: اجسام گاهی متحرّکند و گاهی ساکن و حرکت و سکون، غیر کون است و

جسم در حالی که خداوند سبحان آن را خلق فرمود، نه ساکن بود و نه متحرّک(همان، ۲۲) اعراض به واسطهٔ مکان، یا زمان و یا فاعل‌های خود، منقسم می‌شوند و جسم با حرکات مکانش به حرکت آمده و به راستی، متحرّک و یا ساکن می‌گردد.(همان، ۱۷ و ۱۸ و ۲۲) زمین، ساکن است ولی واقف و ایستاده بر چیزی نیست.(همان، ۲۲) حرکات و سکون غیر اکوان و مماسّات است.(همان، ۴۱) حرکت، انتقال از مکان اوّل و خروج از آن است و در حالی حادث می‌شود که جسم در مکان دوم است و سکون جسم در مکانی، درنگ کردن جسم در آن است، دردو زمان. بنابراین در حرکت از مکان، وجود دو مکان و دو زمان ولی در سکون، وجود دو زمان لازم است.(همان، ۴۴) به نظر وی جایز نیست حرکت، همانند حرکت و همچنین عرض، همانند عرض باشد، اگر چه گاهی گفته می‌شود که حرکت، شبیه حرکت است.(همان، ۴۱) عقیده داشت که جایز است برخی از متضادّات، اجتماع ورزند. وقت را همان فرق میان اعمال می‌دانست؛ یعنی، امتداد مابین عملی تا عمل دیگر و می‌گفت: با هر وقتی، فعلی حادث می‌شود.(غرابی، ۵۰)

حدوث عالم و قول به تناهی مُحَدثات: ابوالهذیل، عالم را حادث زمانی می‌دانست و همچنانکه برای آن، آغازی قائل بود، پایانی نیز قائل شد و گفت: «کلُّ ماله اوّلٌ فله آخر». (هر چه آغازی دارد، پایانی دار.) و در نتیجه، مخلوقات و محدثات را محدود و متناهی شناخت؛ (نک: شهرستانی، ۵۲/۱ و نیز نک: جرجانی، ۳۷۹/۸) سخنی که کندی، فیلسوف معاصر وی، صریحاً با آن مخالفت کرد و گفت: «لیس کلّ ماله اوّل فله آخر کالعدد له اول و لا آخر له وکذلک الزمان له اول و لاآخر له فکلّ ذی آخر فله بدایة و لیس کل ذی بدایة فله آخرٌ(کندی، ۳۰) و در نتیجه بر خلاف ابوالهذیل، با قول به حدوث عالم، آن را ابدی دانست.

انقطاع حرکات اهل خُلْدین: قبلاً گفته شد که ابوالهذیل برخی از اعراض را باقی و برخی دیگر را فانی می‌دانست. حرکات را فانی و سکون را گاهی فانی و گاهی باقی می‌شناخت. او می‌گفت: سکون اهل بهشت و جهنّم، باقی است ولی اکوان و حرکاتشان فانی است؛ انقطاع می‌پذیرد و به سکون دائم، منتهی می‌شود و آنها دیگر، نه به تحریک

عضوی از اعضای خود قادرند، و نه بر انتقال از مکان خود ولی با وجود این، لذّات برای بهشتیان و آلام برای دوزخیان، همچنان فراهم است و آنها در عین سکون و سکوت، برای همیشه، متلذّذ و متألّم خواهند بود. گفتنی است، جهم بن صفوان، پیش از ابوالهذیل، قائل به فنای بهشت و دوزخ بوده و می‌گفته: همه چیز حتی بهشت و دوزخ، فانی می‌شوند(اشعری، ۴۷/۲ و نیز خطیب، ۳۶۶/۳ و نیز جرجانی، ۳۷۹) ولی چنانکه ملاحظه شد ابوالهذیل، بهشت و دوزخ را فانی ندانست بلکه تنها به فنا و پایان حرکات بهشت و دوزخ قائل شد. جرجانی پس از نسبت این قول به وی می‌نویسد: او تنها بدین جهت، مرتکب این قول شد که در مسئلهٔ حدوث عالم ملتزم بود، میان حوادثی که آغاز ندارند و حوادثی که پایان ندارند فرقی نیست؛ یعنی، همچنانکه حرکات بی آغاز، ناممکن است، حرکات بی پایان نیز امکان وجود ندارد و لذا گفت: من به حوادثی که به پایان نرسند، باور ندارم و حرکات بالاخره به سکون، پایان می‌یابند. او توهّم کرد آنچه در مورد حرکت، لازم می‌آید در خصوص سکون، لازم نمی‌آید.(جرجانی، همان) مقصود جرجانی این است که او توهّم می‌کرد حرکات بی پایان، امکان ندارد ولی سکون بی پایان، ممکن است در صورتی که اگر حرکات بی پایان، ممکن نباشد، سکون بی پایان نیز امکان نخواهد داشت.

سخن پایانی :

آرا و عقاید کلامی ـ فلسفی ابوالهذیل، آن اندازه که در مقاله‌ای بگنجد مورد بحث و بررسی قرار گرفت و دیگر فرصتی کافی برای ارزیابی آرا و بررسی تأثیر وی در پیش برد حرکت علمی و فرهنگی زمانش و نیز مجال گزارش بسنده و در خور از تأیید و تخطئه و ردّ و قبول و به طور کلی نقطه نظرهای صاحب نظران دربارهٔ اندیشه‌های وی باقی نماند. امّا با وجود این، مناسب آمد به عنوان سخن پایانی و به صورت اشاره و مثال و نمونه، کلمات و جملاتی نگارش یابد؛ افکار و آرای ابوالهذیل پس از انتشار، مورد بحث و گفتگو و نقد و جرح و بررسی و ارزیابی قرار گرفت. اصحاب الحدیث اکثر عقاید وی را

مردود انگاشتند؛ مثلاً، ابن قتیبهٔ دینوری، نمایندهٔ اصحاب الحدیث، عقیدهٔ او را در عینیّت صفات خداوند با ذات و اختیار انسان، انکار کرد.(ابن قتیبه، الاختلاف، ۱۲ و ۱۴ و ۲۳) بعدها اشاعره برای مثال، عبدالقاهر بغدادی (بغدادی، ۱۳۰-۱۲۱) و ابوالمظّفر اسفراینی (اسفراینی، ۶۹ و ۷۰) در آثار خود، اغلب اقوالش را باطل و نادرست شناختند. شاگرد نامدارش، نظّام معتزلی (غرابی، ۱۲۱ و ۱۲۲) در قول به جوهر فرد و اینکه خداوند، قادر بر ظلم است و ابن سینای ارسطوئی مشائی (ابن سینا، ۱۰/۲) و خواجه نصیرالدّین طوسی، متکلّم امامی(طوسی، ۱۴۳) هم، عقیدهٔ وی را دربارهٔ جوهر فرد مورد انتقاد قرار دادند.

ابن حزم، ظاهر قولش را در اینکه روح، عرض است و جسم در حالی که خدا آن را آفرید، نه ساکن بوده، نه متحرک، مقاله‌ای فاسد و باطل انگاشت(نک: ابن حزم، ۶۹/۴ و ۵۷/۵). ابن راوندی هم در کتاب فضیحة المعتزله تا توانست به ردّ آرا و عقاید وی پرداخت. ابوحامد غزّالی هم، عقیدهٔ وی را در اینکه خداوند، عالم را با صفتی به نام فنا، فانی می‌سازد، رد کرد(غزالی، ۱۲۴ و ۱۲۹). امّا به نظر من، این همه انتقادات و اعتراضات که برخی وارد و برخی دیگر ناوارد است، هرگز از عظمت شخصیّت دینی و فرهنگی و تأثیر وی در روش عقلی کردن عقاید دینی و آزاداندیشی او نکاست چراکه او با تفکّرات و تأمّلات عمیق و تألیفات و تصنیفات گسترده و مباحثات و مناظرات فیلسوفانه‌اش، جامعهٔ اسلامی عصرش را از حالت رکود و ایستایی و رخوت و سستی به سوی نوعی بالندگی، تلاش و حرکت فکری و شور وشوق معنوی سوق داد و زمینه را برای نهضت‌ها و جنبش‌های علمی و فلسفی آماده ساخت و بدین ترتیب به صورت چهرهٔ برجستهٔ فرهنگ دینی و فلسفی در صفحات دانشنامه‌های فرهنگ بشری، پایدار ماند. والسّلام.

منابع:

۱ـ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، مصر، طبع دوم، ۱۳۸۷ هـ ـ ۱۹۶۷م.

۲ـ ابن المرتضی، احمد بن یحیی، طبقات المعتزله، بیروت، ۱۳۸۰ هـ ـ ۱۹۶۱م.

۳ـ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، حیدرآباد، طبع اول ۱۳۳۱ هـ

۴ـ ابن حزم، الفصل فی الملل و الاهواء و النّحل، بیروت، ۱۴۰۶ هـ ـ ۱۹۸۶م.
۵ـ ابن خلّکان، وفیات الاعیان، بیروت، ۱۴۰۶ هـق / ۱۹۸۶م.
۶ـ ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، قم، ۱۳۷۵.
۷ـ ابن قتیبه اخبار الطّوال، چاپ سربی، ظاهراً لیدن، بیتا.
۸ـ ابوحیّان توحیدی، البصائر و الذّخائر، دمشق ۱۹۶۴.
۹ـ اسفراینی، ابوالمظّفر، التّبصیر فی الدّین، بیروت، طبع اول، ۱۴۰۳ هـ ـ ۱۹۸۳م.
۱۰ـ اشعری ابوالحسن، مقالات الاسلامیّین و اختلاف المسلّین، مصر، طبع دوم، ۱۳۸۹هـ ـ ۱۹۶۹م.
۱۱ـ اشعری قمی، المقالات و الفرق، تهران، ۱۳۶۱.
۱۲ـ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، قاهره، بیتا.
۱۳ـ تهانوی محمد بن اعلی، کشّاف اصطلاحات الفنون، طبع دوم، تهران، ۱۹۶۶.
۱۴ـ جرجانی التعریفات، مصر، ۱۳۵۷ هـ ـ ۱۹۳۸م.
۱۵ـ جرجانی سیّد شریف، شرح مواقف، طبع اوّل، مصر، ۱۳۲۵ هـ ـ ۱۹۰۷م، افست قم.
۱۶ـ حُصری قیروانی، جمع الجواهر فی الملح و النّوادر، مصر، ۱۳۵۷.
۱۷ـ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، مصر، ۱۳۴۹ هـ ـ ۱۹۳۱م.
۱۸ـ خیّاط، الانتصار، قاهره، ۱۹۸۸م.
۱۹ـ دلیسی اُلیری، احمد آرام، انتقال علوم یونانی به عالم اسلام، تهران، ۱۳۴۲.
۲۰ـ ذبیح اللّه صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدّن اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۳۶.
۲۱ـ زهدی، حسن، جاراللّه، المعتزله، قاهره، ۱۳۶۶ هـ ـ ۱۹۴۷م.
۲۲ـ سامی النّشار، نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، طبع هشتم، قاهره، ۱۳۸۶ هـ ـ ۱۹۶۶م.
۲۳ـ سید مرتضی، امالی، ج ۱، قم، ۱۴۳۰ هـق.
۲۴ـ شبلی نعمانی، فخر داعی گیلانی، تاریخ علم کلام، تهران، ۱۳۲۸.
۲۵ـ شهرستانی، محمد، ملل و نحل، قاهره، ۱۳۸۷ هـ.ق / ۱۹۶۸م.
۲۶ـ ـــــــــــــ نهایةالاقدام، بیجا، بیتا.
۲۷ـ طوسی، خواجه نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، با شرح علامّهٔ حلّی (کشف المراد)، قم، ۱۴۰۷هـق.
۲۸ـ غرابی، علی مصطفی، ابوالهذیل العلاّف، طبع اول، مصر، ۱۳۶۹ هـ ـ ۱۹۴۹م.
۲۹ـ غزالی، محمد، تهافت الفلاسفه، طبع چهارم، قاهره، ۱۳۸۵ هـ ـ ۱۹۶۶م.
۳۰ـ قاضی عبدالجبّار، شرح الاصول الخمسة، طبع دوّم، قاهره، ۱۴۰۸ هـ ـ ۱۹۸۸م.

۳۱ـ قاضی عبدالجبّار، طبقات المعتزلة، تونس، ۱۳۹۳.
۳۲ـ کندی، رسائل، تصحیح محمدعبدالهادی ابوریده، مصر، ۱۲۹۶ هـ ق / ۱۹۵۰م.
۳۳ـ مسعودی، مروج الّذهب، طبع پنجم، بیروت، ۱۳۹۳ هـ ق / ۱۹۷۳م.
۳۴ـ مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، چاپ دهم، تهران، ۱۳۵۹ش.
۳۵ـ مقریزی، الخطط المقریزیه، ج ۴، مصر، ۱۳۳۶ هـ ق.
۳۶ـ ملطی شافعی ابوالحسین، الّتنبیه و الرّدّ، قاهره، ۱۳۶۸ هـ ق / ۱۹۴۹م.
۳۷ـ نشوان حمیری، الحورالعین، تهران، ۱۹۷۳م.

38- "De Lacy O" Leary, How Greek Science Passed to the Arabs.

احمد آرام، انتقال علوم یونانی به عالم اسلام، تهران، ۱۳۴۲، ص ۲۳۹-۲۶۰، دکتر ذبیح اله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدّن اسلامی، مجلد اول، چاپ دوم، تهران، ۱۳۳۶، ص ۵۶-۶۹، ابن‌الندیم، الفهرست، همان، ۴۴۹-۴۵۸.

39- David Ross, Aristotle London, 1923, p.83.

40- The Philosophical Works of Descartes, rendered into English by Elizabeths (Principles of Philosophy, Volume I, part II, Principle XXIV, p265) Cambridge 1969.