



The Quasi-Shiite Mu'tazilites in the Age of Muhnah and Islamic Inquisition

Mehdi Fadaei Mehrabani

Associate professor, Faculty of Law & Political Science, University of Tehran, Iran.
Email: fadaeimehrabani@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
25 November 2024
Revised version
received:
16 July 2025
Accepted:
21 July 2025
Available online:
23 September 2025

Keywords:
Mu'tazilah,
rationalism,
Quasi-Shiite
Mu'tazilites,
Age of Mihnah,
Inquisition.

ABSTRACT

Objective:

It is well known that the Mu'tazilites are called the intellectuals of the Islamic world; they were the founders of Islamic rationalism in the form of a coherent theological school, and this had caused a kind of dynamism in the theoretical activities of the Islamic world. However, Mu'tazilite rationalism did not have only positive aspects; from a certain point in Mu'tazilite history onwards, these rationalists of the Islamic world were also the founders of the worst period of the Inquisition. Although they were in the fight for reason and wisdom, the danger that some of them posed to their opponents of belief was undoubtedly not found in any other school of thought. In such an environment, the Islamic society was faced with two groups of Mu'tazilites; first, those who joined the Abbasid Inquisition and became responsible for the organization of the Inquisition, and second, those who did not submit to the theoretical tyranny created by the Abbasids and pursued a kind of theoretical rationalism free from political dominance in their schools and colleges. This article claims that the second group, who either had affinities with Shiism or had Shiite tendencies and could be called the Shiite Mu'tazilites, gradually integrated into Shiism and contributed significantly to the spread of Shiite rationalism in the theoretical and political arenas. The story of the quasi-Shiite Mu'tazilites during the Islamic Age of Mihnah and Inquisition is the story of the Mu'tazilite transition from Sunni to Shiite.

Cite this article: Fadaei Mehrabani, Mahdi (2025). "The Quasi-Shiite Mu'tazilites in the Age of Muhnah and Islamic Inquisition", *Fasl'nāmeḥ-ye siyāsat (Politics Quarterly)* 55, (3): 733-754, DOI:<https://doi.org/10.22059/JPQ.2025.385959.1008256>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

<https://doi.org/10.22059/JPQ.2025.385959.1008256>

Introduction

The Mu'tazilite movement, renowned for its rationalist theology, was not completely subsumed by the oppressive framework of the Mihna (the Abbasid inquisition). Evidence from history indicates that some Mu'tazilites preserved their intellectual independence, engaging in rational discourse not solely for political gain but as a genuine philosophical pursuit. Among these were the Mu'tazilat al-Mutashayyi'a (Mu'tazilites with Shi'i leanings), who distanced themselves from the extremism of their contemporaries and adopted a more balanced theological stance.

The most prominent figure in this group was Fakhr al-Dīn Abū Ḥāmid 'Abd al-Ḥamīd ibn Abī al-Ḥadīd. He was a distinguished scholar, poet, historian, Ash'arī jurist, and Mu'tazilī theologian, best known for his commentary on Nahj al-Balāgha. His monumental work was shaped by his close intellectual ties with the Shi'i vizier Mu'ayyad al-Dīn Ibn al-'Alqamī, a key figure in the court of the last Abbasid caliph, al-Musta'ṣim, shortly before the Mongol invasion of Baghdad in 656 AH.

Ibn Abī al-Ḥadīd's interpretation of Islam was distinctive, transcending sectarian power struggles. Although a Shāfi'ī in jurisprudence and a Mu'tazilī in theology, his views positioned him between Sunni and Shi'i thought. This placed him as a precursor to the Sunnī-Mutashayyi'a—Sunni scholars with Shi'i inclinations—who later played a role in Iran's transition to Shi'ism during the pre-Safavid period. He emphasized the superiority of 'Alī ibn Abī Ṭālib over other caliphs—a stance shared by earlier Mu'tazilī scholars such as Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Abū Ḥāshim al-Jubbā'ī, and his father, Abū 'Alī al-Jubbā'ī.

Another influential figure was Ṣāhib ibn 'Abbād (326–385 AH), a Shi'i vizier of the Buyid court who openly supported Mu'tazilism, citing earlier Mu'tazilī scholars as his intellectual antecedents. Likewise, the Nawbakhtī family maintaining doctrinal independence exhibited theological affinities with the Mu'tazila.

Under Abbasid rule, Shi'ism's minority status fostered rationalist approaches to theology, leading to considerable intellectual convergence with Mu'tazilism—particularly in rejecting extremism and advocating intermediate positions, such as the doctrinal stance on sinners. This overlap often prompted accusations that Shi'i theology borrowed heavily from Mu'tazilī thought. In response, scholars like al-Shaykh al-Mufīd sought to delineate clear doctrinal differences.

Prominent figures such as Ibn al-Rāwandī, Ibn Qibba al-Rāzī, and Ibn Fūsanjas transitioned from Mu'tazilism to Shi'ism, further bridging the two traditions. The rationalist environment of Rayy, under Buyid dominance, became a notable hub of Mu'tazilī-Shi'i synthesis, influenced by scholars like Qāḍī 'Abd al-Jabbār and Ṣāhib ibn 'Abbād.

By subsequent centuries, Mu'tazilism increasingly merged with Shi'ism, especially Zaydī Shi'ism, exemplified by scholars such as Aḥmad ibn Yaḥyā al-Murtaḍā (d. 840 AH), author of Ṭabaqāt al-Mu'tazila. While some Mu'tazilites, like Ibn al-Rāwandī, drifted into skepticism, most were absorbed into Shi'i thought.

The Mu'tazilat al-Mutashayyi'a embodied a spirit of intellectual moderation, grounded in the doctrine of al-manzila bayn al-manzilatayn (the intermediate position). Their legacy lies in fostering a rationalist, politically balanced Shi'ism—distinct from both Umayyad determinism and the extremism of the Abbasid Mihna. Under the Buyids, their influence helped promote policies of tolerance and served as a bridge across theological and political divides. Ultimately, Mu'tazilī rationalism

enriched Shi'i thought, culminating in a synthesis that persisted beyond the Mongol conquests.

معتزلیان مُشَیخ در عصر محنت و تفتیش عقاید اسلامی

مهدی فدایی مهربانی 

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

رایانامه: fadaeimehrabani@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	معروف آن است که معتزلیان را عقلای عالم اسلام می‌خوانند؛ ایشان مؤسس عقل‌گرایی اسلامی در قالب یک مکتب کلامی منسجم بودند و این مسئله سبب نوعی پویایی در فعالیت‌های نظری عالم اسلام شد. با وجود این، عقل‌گرایی معتزله صرفاً دارای وجوه مثبت نبود؛ از برهه‌ای از تاریخ معتزله، این عقل‌گرایان عالم اسلام، خود مؤسس بدترین دوران تفتیش عقاید نیز بودند. اگرچه ایشان دعوای عقل و خرد داشتند، بی‌شک خطری که برخی از ایشان برای مخالفان اعتقادی خود داشتند، در هیچ مکتب فکری دیگری یافت نشد. در چنین فضایی، جامعه اسلامی با دو گروه معتزله مواجه بود؛ نخست آنان که به دستگاه تفتیش عقاید در خلافت عباسی پیوستند و عهده‌دار سازمانی برای تفتیش عقاید به نام «محنت» شدند، و دوم آنان که تن به استبداد نظری برساخته توسط عباسیان ندادند و نوعی عقل‌گرایی نظری فارغ از غلبه سیاسی را در مدارس و مکاتب خود پیگیری کردند. ادعای این مقاله آن است که گروه دوم که یا قرابت‌هایی با تشیع داشتند و یا دارای گرایش‌های شیعی بودند و می‌توان آنان را «معتزلیان مُشَیخ» نامید، رفته‌رفته در تشیع ادغام شدند و به گسترش عقل‌گرایی شیعی در عرصه نظری و سیاسی کمک شایانی کردند. ادغام معتزلیان مُشَیخ و شیعیان در همدیگر، سیاست‌اندیشی شیعیان امامی بعدی را عقل‌گرایانه‌تر، اهل مداراتر و مخالف جبرگرایی و ظلم کرد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۲۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	
کلیدواژه‌ها: معتزله، عقل‌گرایی، معتزلیان مُشَیخ، عصر محنت، تفتیش عقاید	

* **استناد:** فدایی مهربانی، مهدی (۱۴۰۴). معتزلیان مُشَیخ در عصر محنت و تفتیش عقاید اسلامی، فصلنامه سیاست، ۵۵ (۳)، ۷۵۴-۷۳۳.

<http://doi.org/10.22059/JPQ.2025.385959.1008256>

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.



© نویسندگان.

۱. مقدمه

معتزله از پیشگامان تأسیس عقل‌گرایی در قالب یک مکتب کلامی و قائل به حجیت شرعی عقل بودند. ابوعلی جبایی از بزرگ‌ترین متکلمان معتزله، و نیز پسرش ابوهاشم، دین یا شریعت را دو گونه می‌دانستند؛ نخست شریعت عقلی و سپس شریعت نبوی. به‌زعم آنها عقاید و اخلاق در حوزه شریعت عقلی و احکام در قلمرو شریعت نبوی قرار داشت. عقل از چون و چرای شریعت نبوی عاجز است؛ برای مثال عقل قادر به درک چرایی رکعات نماز یا اوقات عبادات نیست، اما عقاید و اخلاق حیطة‌های شریعت عقلی‌اند (Al-Shahrastani, 1985: 91). این سخن، اگرچه ممکن است در بادی امر این تصویر را به ذهن متبادر کند که جبایی پدر و پسر بخشی از شریعت را از محدوده عقل خارج کرده‌اند، اما در حقیقت کاری که آنان کردند این بود که پای عقل را به محدوده شریعت باز کرده بودند.

آن‌طور که در منابع آمده است، ابوعلی دو فرزند داشت که هردو در عقل‌گرایی سرآمد بودند؛ یکی همان ابوهاشم جبایی که معروف است و پس از مرگ ابوعلی عهده‌دار ریاست معتزله بصره شد و دیگری دخترش که گفته شده آرای معتزلی داشته و توانایی و تبحر علمی‌اش سبب شده بود تا به کار آموزش اعتقادات معتزله در میان زنان بپردازد (Ibn 'Asakir, 1979: 128).

ابوعلی و ابوهاشم جبایی هردو از مدافعان «اصالة الاباحة» نیز بودند؛ بدین معنی که اگر درباره فعلی حکم شرعی وارد نشده باشد، آن فعل مطابق حکم عقل مباح است، زیرا عقل خود از منابع شریعت است. ابوالحسن کرخی نیز همانند جبایی پدر و پسر بر همین عقیده بود. این نگره مبتنی بر اصالت اباحت در مقابل نظر قائلان به «اصالة الحظر» است که بر آن بودند اگر درباره فعلی حکم شرعی وارد نشده باشد، آن فعل مباح نیست و باید در آن مورد توقف و احتیاط کرد. آنچه آنان اصالت اباحت می‌نامند، ریشه در اصالت عقل نزد این دو متکلم معتزلی دارد و همین آنان را با ایده «شریعت عقل» رسانده است.

عقل منبع بی‌بدیل شناخت از دیدگاه معتزله است و به تعبیر ابوالهذیل غلاف، عقل «توانایی و قدرت اکتساب علم» است (Daghim, 1998: 794). علم در نگاه ایشان ادراک کلیات مجرد است و عقل قوه دراکه آن کلیات مجرد محسوب می‌شود. عقل نیز خود دو ساحت عقل نظری و عقل عملی را در برمی‌گیرد؛ کارویژه عقل نظری تجرید معقولات از محسوسات و ادراک نسبت میان آنهاست. از همین روی قاضی عبدالجبار معرفت خداوند با ابزار عقل را نخستین واجب می‌داند و معتقد بود پیش از هر چیز به‌کار بردن عقل در معرفت پروردگار باید صورت گیرد (Qadi Abd al-Jabbar, 2001: 37). عقل عملی نیز که به حُسن و قُبْح عقلی در ساحت عمل و بایدها و نبایدها می‌پردازد، متوجه وجوه عملی امور است.

اگرچه عقل‌گرایی معتزله جایی برای عقل به موازات شریعت باز کرد، اما چنانکه شرح آن خواهد آمد، عقل‌گرایی گروهی از آنان نخست به توجیه حکمرانی سلطان به‌مثابه عقل مجسم و سپس تأسیس دستگاه تفتیش عقاید معتزله منجر شد. برای جاحظ «عاقل‌ترین مردمان سلطان است» و این اصلی است که هر صاحب‌خردی آن را تأیید می‌کند (Al-Jahiz, 1964: 45). او سلطان را تجسم عقل می‌دانست و این حکایت از آن دارد که به همان میزانی که فقدان عقل‌گرایی می‌تواند به سلفی‌گرایی و تصلب سنت منجر شود، استبداد آن نیز می‌تواند شرایط ناگواری را فراهم آورد. پیش از آنکه به شرایط ناگواری که عقل‌گرایی معتزله در تاریخ ایجاد کرد و در نهایت به دستگاه محنت و تفتیش عقاید آنان در عصر سه خلیفه عباسی منجر شد، بپردازیم، بهتر است با روایت ابراهیم نظام یکی از مشهورترین متکلمان معتزلی قرن دوم و ابتدای قرن سوم آشنا شویم. اندیشه‌های نظام جدای از وجوه خاص معرفت‌شناسانه‌اش، به‌سبب تدوین یک روش‌ناسی منظم عقلی موضوعیت دارد.

۲. روش پژوهشی

این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی (با تأکید بر تحلیل تاریخی-کلامی) در پی پاسخگویی بدین پرسش است که چگونه شاخه‌ای از معتزلیان طی تاریخ به تشیع گرایش پیدا کردند و در نهایت به تشیع گرویدند؟ همچنین این گروه، چه تأثیری در درک عقلی و حکمی شیعیان از سیاست داشت؟ برای این منظور، نویسنده از روش توصیفی-تحلیلی پژوهشگرانی نظیر ژوزف فان اس^۱ در خصوص تحلیل تاریخی-کلامی معتزله با تکیه بر منابع کهن^۲ و نیز ویلفرد مادلونگ^۳ در زمینه مطالعات تطبیقی معتزله و شیعه^۴ بهره برده است. این روش ترکیبی از توصیف نظام‌مند پدیده‌های تاریخی-کلامی و تحلیل علی آنهاست. در حوزه کلام و تاریخ اندیشه، ما در پی کشف تحولات فکری تشیع و معتزله، بررسی علل و پیامدهای آنها، و مقایسه آرای متکلمان این دو مکتب و تأثیرات کلامی و سیاسی آنها بر یکدیگر هستیم. پیشتر پژوهشگرانی در این زمینه به بحث پرداخته‌اند، اما هیچ‌یک به تداوم شیعی معتزلیان متشیع نپرداخته‌اند. ویلفرد مادلونگ در فصلی از کتاب *شناخت اسلام شیعی*^۵ در کتابی با همین عنوان به

1. Josef van Ess

2. Van Ess, J. (1991-1997). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. 6 vols. De Gruyter.

3. Wilfred Madelung.

4. Madelung, W. (1997). *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge University Press.

5. *The Study of Shi'i Islam: History, Theology, and Law*

نوشته گردآفرید مسکین‌زاده و فرهاد دفتری^۱ به تحلیل تعاملات معتزله و شیعه در سده‌های نخستین پرداخته است. ژوزف فان اس در اثر خود با عنوان *الهیات و جامعه در سده دوم و سوم هجری*^۲ به آن موضوع در دو قرن دوم و سوم پرداخته است. مارتین مک‌درموت^۳ در کلام شیخ مفید^۴، فصلی از کتاب را به تأثیرات کلام معتزلی بر تشیع خاصه در شیخ مفید اختصاص داده است. کسان دیگری همچون آرتور آربری^۵، نوال السعداوی، محمدحسین فضل‌الله، جرارد هاوتینگ^۶، حسین مدرسی طباطبایی و حسن انصاری نیز بخشی از آثار خود را به معتزله و تشیع اختصاص داده‌اند، اما هیچ‌یک به معتزلیان متشیع نپرداخته‌اند. پژوهش حاضر نخستین بار صورت‌بندی منسجمی از حضور معتزلیان متشیع در تاریخ مذاهب اسلامی ارائه داده است.

۳. چارچوب نظری: اتمیسم کلامی و تکامل‌گرایی طبیعی نظام

به لحاظ روشی، معتزله عقل را محور استدلال‌های کلامی خویش قرار می‌دادند و آنگاه اصول عقلی خویش را به شکلی قیاسی در موضع‌گیری‌های کلامی خویش دخیل می‌کردند. برای مثال *إبراهیم بن سيار* نظام عدالت الهی به‌عنوان اصلی عقلی را پذیرفته بود و آن را بر امور دیگر تسری می‌داد. عبدالقاهر بغدادی در *الفرق بین الفرق* آورده که نظام معتقد بود خداوند به انجام کارهای بد قادر نیست و نمی‌تواند کاری به زیان‌بندگان خویش انجام دهد. او خداوند را در انجام بیشتر کارهای مربوط به بندگان مجبور می‌دانست و آن را همچون نظم طبیعی می‌دانست که خدا نیز نمی‌تواند از آن تخطی کند. عدالت همین نظم است و از همین روی خدا نمی‌تواند رنج اهل دوزخ یا نعمت‌های اهل بهشت را بکاهد یا افزون کند (Al-Baghdadi, 1988: 255). این نگره کلامی نظام تالی رویکرد طبیعت‌انگارانه او در علم بود؛ او از کسانی بود که اعتقاد به «جزء لا یتجزى» یا اتم داشت. در باور او هر چیزی در عالم مرکب از این اجزای لاتجزی یا اتم‌ها هستند. این لفظ که صورت اختصاری «الجزء الذی لا یتجزى» یا جزئی که مجزا نمی‌شود است و به کوچک‌ترین بخش جسم گفته می‌شود که تجزیه‌پذیر نیست. این اتمیسم علمی، اعتقاد غالب متکلمان معتزلی، اشعری، ماتریدی و بسیاری از امامیه است. نظام هم‌همانند بسیاری از متکلمان این دوره به این اتمیسم باور داشت، با این تفاوت که او معتقد به این بوده که خود جزء

1. Daftary, Farhad and Gurdofarid Miskinzoda, eds. *The Study of Shi'i Islam: History*, New York: I.B. Tauris, 2014.

2. Van Ess, Josef, *Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*. Band 3: 003 (German Edition) Hardcover – December 1, 1992.

3. Martin J. McDermott

4. McDermott, Martin J., *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid* (d. 413/1022) Mazda Publishers, Incorporated, 1978.

5. Arthur Arberry

6. Gerald Hawting

لاتجزی نیز تا بی‌نهایت تجزیه‌پذیر است. بر همین اساس، نظام نتیجه می‌گرفت که اجسام جهان از اجزای بی‌نهایت تشکیل شده‌اند. این بی‌نهایت بودن به‌گونه‌ای است که حتی علم خداوند نیز نمی‌تواند بر آن احاطه یابد. نتیجه آن خواهد بود که علم خداوند نیز نمی‌تواند محیط بر جهان بی‌نهایت باشد و کیفیات آن را بشناسد. بدان معنی که ما با قانون طبیعی عامی مواجه خواهیم بود که حتی خداوند را نیز شامل خواهد شد.

اتمیسیم معتزله متمایز از اتمیسیم محمد بن زکریای رازی و اتم‌گرایان یونانی است. بر اساس اتمیسیم کلامی، اجسام از صورت^۱ و ماده^۲ آن‌طور که ارسطو و بعداً مشائیان مسلمان بیان کردند، یا از واحدهای کوچک دارای بعد که اتمیست‌های یونانی در اختیار داشتند، تشکیل نمی‌شوند، بلکه از «اتم‌های» بی‌بعدی تشکیل می‌شوند که آنها را جزء لاتجزی می‌نامیدند. نظام سپس این اتمیسیم را مبنای نوعی تکامل‌گرایی طبیعی قرار داد؛ به شکلی که امروزه در نظریه‌های زیست‌شناسی شاهدیم. او معتقد بود همه انواع حیوانات از یک جنس و از یک نوع پدید آمده‌اند و همه آنها در اغلب خصوصیات حیوانی، مانند حرکت ارادی و رشد و نمو و احساس شعور باهم یکسان‌اند (Al-Shahrastani, 1956: 41). با این حال نباید نظام را متفکری ماتریالیست در نظر آورد؛ او متکلم و فیلسوفی عقل‌گرا بود و ردیه‌ای در خصوص دهری‌مسلکی با عنوان الرد علی الذهریه نگاشت که قرینه رساله دیگرش با عنوان کتاب/التوحید در الوهیت بود.

همین تفاوت‌های فرهنگی و جهان‌بینی بود که تأملات اتم‌گرایان مسلمان را همچون همتایان غربی‌شان زمینه‌ای برای فردگرایی اتمیستی مدرن در قرون بعدی نکرد. در اروپا، کسانی مانند لاک و هابز اتمیسیم علمی را مبنایی برای فردگرایی کردند و تبعات سیاسی متفاوتی را در فلسفه سیاسی خود رقم زدند. اما اتم‌گرایان مسلمان به صرف اتمیسیم علمی، فلسفی و کلامی بسنده کردند و آن را مبنایی برای اتمیسیم اجتماعی و سیاسی قرار ندادند. این رویکرد، ابتنای بر درکی از مفهوم علم دارد که در آن نوعی تواضع علمی نهفته بود و با استبداد عقلی معتزلیان بعدی یکسره متفاوت است.

۴. ماده‌گرایی جاحظ

ابوعثمان عمرو بن بحر معروف به جاحظ نیز که از بصره برخاست، نابغه علوم عقلی بود که در عصر خلافت معتصم و متوکل عباسی می‌زیست. جاحظ فیلسوف و متکلمی مادی‌گرا بود و به قدیم بودن جهان باور داشت. در نگاه او هیچ چیز از بین رفتنی نیست؛ جواهر فانی نمی‌شوند، اما اعراض متبدل می‌شوند (Al-Shahrastani, 1956: 57). نگره جاحظ در امور الهیاتی چنانکه

1. form

2. matter

شهرستانی در *الملل و النحل* آورده آن است که «مذهب جاحظ به عینه مذهب فلاسفه است الا آنکه میل ایشان به طبیعیان بیشتر است تا به الهیان» (Al-Shahrastani, 1956: 57). طبیعتاً قدیم بودن ماده در نظر جاحظ حاوی تبعات فلسفی گسترده‌ای است و نخستین پیامد آن عدم خلقت جهان توسط خالق قدیم خواهد بود. اعتقاد به دو قدیم نیز که برخی از اعتقادات او افاده کرده‌اند، به لحاظ فلسفی متناقض است. از همین روی است که برخی نظریات جاحظ را نوعی الحاد علمی، فلسفی و کلامی دانسته‌اند. با این حال، همچنان باید بر وجود عناصر الهیاتی در اندیشه جاحظ اشاره کرد. جاحظ چنانکه از آثار او مشخص است، ادیبی چیره‌دست نیز بوده و در ادبیات از چنان طنازی برخوردار بوده که او را با عبید زاکانی مقایسه کرده‌اند.

با وجود این، نباید طبیعت‌انگاری نظام و جاحظ را طبیعت‌انگاری علمی دانست؛ طبیعت‌انگاری این دو بیشتر وجه عقل‌گرایانه داشت و حاصل استنتاجات عقلی و نه طبیعی بود. جاحظ به‌عنوان متکلمی معتزلی، قائل به اصالت عقل بود و قدیم بودن ماده را یافته‌ای عقلی می‌دانست. حتی اگر روش او در مدعیات ماده‌گرایانه‌اش را کنار بگذاریم، او دارای اندیشه‌ای موحدانه بود و نمی‌توان او را دهری به معنایی که در دنیای اسلام شهره بود محسوب کنیم. به همین سبب است که او در *کتاب الحیوان* دهریه را گروهی لایبالی، پیرو هوی و هوس و بی‌اخلاق معرفی کرده است (Al-Jahiz, 2003: 6). جاحظ، دهری را کسی دانسته که تنها به محسوسات و آداب و سنن اقرار می‌کند و پیرو عقل نیست (Al-Jahiz, 2003: 455).

او حتی توضیح داده منظور از دهریون کسانی نیستند که دهر را گرامی می‌دارند با این توجیه که پیامبر فرمود: «لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ؛ به دهر دشنام مدهید زیرا خداوند همان دهر است».^۱ جاحظ می‌گوید: «چقدر خوب عبدالرحمن بن مهدی^۲ توضیح داده است که منظور از دهر در میان ما این است که مردم گفتند: و هیچ چیز ابدیت نیست که ما را نابود می‌کند» (Al-Jahiz, 2003: 226). دهری بودن در واقع بدان معناست که چیزی خارج از دهر یا روزگار به‌عنوان اراده و مشیت الهی بر جهان حاکم نیست و هر نیرویی هست، در درون و نه بیرون از آن است. اگر ماده‌گرایی را تالی منطقی دهری‌گرایی بدانیم، جاحظ دهری نبوده و به

۱. نظیر احادیث این‌گونه که کربن از آن با عنوان صنعت تشخیص یاد کرده است، در متون حدیثی بسیار است؛ برای مثال، در حدیث نبوی دیگری که شیخ صدوق در *علل الشرایع* ذیل باب «باب العلل التي من أجلها لا يجوز سب الرياح و الجبال و الساعات و الأيام و الليالي» آن را شرح کرده، آمده است: «لَا تَسْبُوا الرِّيحَ فَإِنَّهَا مَأْمُورَةٌ؛ باد را دشنام مدهید زیرا باد مأمور است» (Al-Shaykh al-Saduq, n.d: 577).

۲. ابوسعید عبدالرحمان بن مهدی لولوی معروف به عبدالرحمن بن مهدی محدث برجسته قرن دوم قمری بود که در بصره می‌زیست و در سال ۱۹۸ قمری در همان شهر درگذشت. او نزد قدما ارج بسیاری داشت، چنانکه از اشعری نقل است کسی چون عبدالرحمن ابن مهدی در عمرم ندیدم. عبدالرحمن بن مهدی مدتی در دربار هارون الرشید بود و شافعی *الرساله* خویش را به پیشنهاد او نوشت.

قدیم بودن ماده به لحاظ عقلی باور پیدا کرده است. در غیر این صورت منطقی نخواهد بود که او هم به قدیم بودن ماده باور داشته باشد و هم معتقد به ازلیت الهی باشد. بنابراین مشخص است که منظور جاحظ از ماده‌گرایی متفاوت از آن چیزی است که فلاسفه بعدی مطرح کردند و متضمن نوعی خودبسندگی ماده و جهان بوده است.

در نتیجه نمی‌توان ماده‌گرایی جاحظ را از نوع ماتریالیستی به معنای دهری و الحادی آن فهم کرد؛ بلکه چنانکه شرح آن رفت، ماده‌گرایی جاحظ استنتاج عقلی اوست و از همین روست که دهریون را کسانی می‌داند که پیرو عقل نیستند. نکته مهم در مورد عقل‌گرایی معتزله آن است که این عقل‌گرایی را نباید با عقل‌گرایی در معنای مدرن آن اشتباه گرفت؛ آنچه عقل‌گرایان مسلمان یا همان معتزله از عقل افاده می‌کردند، بیشتر ناظر بر کیاست عالمان بود. برای مثال واصل بن عطا عقل را در کیاست و فراست استادان مسلمی چون شعبی و ایاس بن معاویه می‌دانست که یروی عقلی آنها دیگران را متحیر کرده بود. نمی‌توان این عقل را عقل خودبنیادی دانست که در دوران مدرن موضوعیت یافت. سوئه دیگر عقل‌گرایی معتزله که پیشتر نیز بدان اشاره شد، سوئه تاریک آن بود که در نهایت به استبداد عقل‌گرایانه و تأسیس نهاد محنت در عصر مأمون عباسی منجر شد.

۵. سازمان سیاسی-الهیاتی محنت و دستگاه تفتیش عقاید معتزله

سوئه تاریک فعالیت‌های معتزله در تاریخ، تأسیس سازمان تفتیش عقاید مذهبی به نام محنة (محنت) در دوران مأمون بود که معتزله سردمداران آن بودند. این سازمان محاکمی داشت که به بازرسی و تفتیش عقاید افراد می‌پرداختند و پس از مأمون، دو خلیفه دیگر عباسی یعنی معتصم و واثق نیز این سازمان را حفظ کردند تا آنکه متوکل و سپس قادر به آشوبی که در نتیجه این سازمان ایجاد شده بود پی بردند و آن را منحل کردند. محنة در لغت به معنای آفت، فتنه، آزمایش، بلا، داهیه و سختی است و در اینجا منظور آزمایش افراد برای پی بردن به اعتقادات آنها است. همچنین لفظ محنت برای محاکمه، آزرده، ضایع کردن شخصیت، شلاق زدن و تهدید کردن (Hinds, 1993: 2)، و آزمون عقیده قضات، شهود و محدثین، با قوانین و سؤالات کلامی نیز به کار می‌رفته است. أبوالعرب در کتاب المیخن آنان را که مبتلا به کشته شدن، زندانی شدن، شلاق خوردن یا تهدید شده‌اند را «اهل محنت» نامیده است (Abu al-'Arab, 1983: 47). بنابراین، محنت از سوی جمهور اهل سنت، شرّ و بلایی برای اسلام و مصیبتی برای مسلمین به‌شمار می‌رفت (Jad'an, 2000: 286). جالب آنکه اساس نظری تفتیش عقاید مأمون و معتزله کلام بود. مأمون با صدور حکمی به متکلمان معتزلی مجوز تأسیس نهادی برای تجسس در عقاید را داده بود و اساسی‌ترین عنصر کلامی آن، اعتقاد به مخلوق بودن قرآن بود که مأمون از

آن در مقابل نظریه قدیم بودن قرآن دفاع می‌کرد. اگرچه ابتکار عمل در تأسیس دستگاه تفتیش عقاید عصر محنت با خلیفه مأمون بود، اما اقدامات سرکوبگرانه معتزله سبب شد که همدلی قربانیان را از دست بدهند. کسانی چون اَحْمَدُ بْنُ أَبِي دُوَادِ ایادی نقش اصلی را داشتند و آموزه‌های کلامی معتزلی را به مأمون آموزش می‌دادند.

برخی نیز در ظاهر عقاید کلامی مأمون و معتزله را می‌پذیرفتند و باید آن را اعلام می‌کردند. برای مثال، اَبُو مُسَیْر دَمَشْقِی، از فقهای معروف دمشق با کُنیّه ابن ابی‌درامه، مورد تفتیش عقیدتی قرار گرفت و در مورد خلق قرآن مجبور به پذیرش نظر رسمی حکومت شد. مرحله بعد از پذیرش نظر رسمی حکومت، اقرار به آن بود و اَبُو مُسَیْر مجبور به اقرار شد (Al-Azdi, 1967: 409) و نیز در جریانی که در سال ۲۱۸ قمری به ماجرای رَقّه معروف شد، مأمون دستورالعمل ایجاد محکمه‌ای برای تفتیش عقاید به حاکم بغداد نوشت که محنه نام گرفت و در آن دستور داده بود تا تمام پیشوایان بزرگ، فقهاء، مفسران، متکلمان، قضات، محدثان، معلمان قرآن، علماء، شهود و حتی مؤذنان را در مجلسی جمع کنند و از آنها در مورد عقیده رسمی حکومت پرسش کنند و پاسخ هریک را اطلاع دهند (Al-Tabari, 1996: 5751). مأمون برای نظارت بر این کار افرادی نظیر مُحَمَّد بن سعد واقدی، یزید بن هارون، یحیی بن معین و زهیر بن حرف را نیز گسیل داشت تا شاهد اجرای دقیق این کار باشند (Ibn Miskawayh, 1997: 167). همین مسئله سبب شد تا جوی از ترس و وحشت در میان پیشوایان بزرگ علمی شکل گیرد و بسیاری از شخصیت‌های علمی اعتقادات خود را مخفی نگاه دارند. مأمون حتی به برادرش معتصم که پس از او به خلافت رسید نیز سفارش کرد تا راه او را ادامه دهد. معتصم اگرچه بر خلاف مأمون کمتر به علوم علاقه نشان می‌داد، اما در کلام معتزلی بود و معتزله در زمان او ارتباط مستحکمی با دربار خلافت پیدا کردند. او حتی منصب قاضی‌القضاتی را به اَحْمَدُ بْنُ أَبِي دُوَادِ ایادی داد که معتزلی معروف این عصر و از شاگردان اَبُو هُذَیْل عَلاَف و شخصیت کلیدی ماجرای محنت بود (Al-Mas'udi, 1970: 339).

یکی از نقاط اوج درگیری‌های سازمان محنت در سال ۲۲۰ قمری رخ داد؛ هنگامی که احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ ق)، بنیانگذار فقه حنبلی، برای پاسخگویی در مورد معتقداتش به محکمه محنت احضار شد و به علت تعارض دیدگاهش با موضع رسمی حکومت، به شدت شکنجه شد و در نهایت به طرطوس در شام تبعید شد. شخصیتی که نقش اصلی را در این ماجرا داشت، یک معتزلی معروف به نام عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ زِيَّات بود که در دربار معتصم به مقام وزارت رسیده بود و به روایتی حکم به تکفیر و قتل احمد بن حنبل داد (Al-Dhahabi, 1986: 170). جدای از ابن حنبل، شمار زیادی از علمای دیگر نیز احضار، بازخواست، زندانی، شکنجه و تکفیر شدند که برخورد با آنان از مصادیق «تعقیب و آزار» در معنای اشتراوسی آن بود.

گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد رویکرد خلفای عباسی به سازمان محنت، خاصه مأمون که در کانون تأسیس آن قرار داشت، به‌هیچ عنوان ربطی به علم‌دوستی یا حتی اعتقادات ایشان نداشت و موضوع برایشان کاملاً وجه سیاسی داشته است؛ خطیب بغدادی در تاریخ بغداد آورده که روزی برخی از اهل علم برای دیدار مأمون آمده بودند و او به حاجب خود دستور داد: «أَنْظِرْ مَنْ بِالْبَابِ مِنَ اصْحَابِ الْكَلَامِ؟ نگاه کن چه کسی از اهل کلام، پشت در است؟» حاجب به بیرون رفت و بازگشت و گفت: «بِالْبَابِ ابُو الْهَذِيلِ الْعَلَّافُ وَ هُوَ مَعْتَزَلِيٌّ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبَاضِ الْأَبَّاسِيِّ وَ هِشَامُ بْنُ الْكَلْبِيِّ الرَّافِضِيُّ؛ ابوالهذیل علّاف و او معتزلی است و عبدالله بن اباض اباضی و هشام بن کلبی، رافضی هستند». سپس مأمون با تمسخر گفت: «مَا بَقِيَ مِنْ أَعْلَامِ جَهَنَّمَ أَحَدٌ إِلَّا وَ قَدْ خَضِرَ؛ از سرشناسان دوزخ، کسی نمانده مگر اینکه حاضر شده است» (Al-Baghdadi, 1996: 139).

این سخن حکایت از عدم اعتقاد واقعی مأمون به علما و متکلمانی چون ابوالهذیل علّاف دارد و نشان از آن دارد که او ایشان را همچون ابزاری برای تشکیل سازمانی ایدئولوژیک و سرکوب‌های فکری آن عصر می‌دید. تکفیر و سرکوب مخالفان دستگاه خلافت که با شخصیتی معتزلی همچون عبدالملک بن زیات در این عصر جریان داشت، تداوم یافت و با حفظ آبی دُود به‌عنوان قاضی‌القضات در دوران خلافت واثق نیز استحکام یافت.

دستگاه مخوف تفتیش عقاید معتزله به‌کلی مغایر با شعار عقل‌گرایی معتزله نخستین بود. معتزله نخستین که از بصره برخاسته بود، در محیط آزاد بغداد رشد یافت، زیرا به گزارش ابن‌فقیه در کتاب البلدان، که صاحب شیوه نگارشی خاص خود در تحقیق ادبی در زمینه جغرافیاست و به قول مقدسی خود مقلد جاحظ معتزلی بوده است، حُسن بغداد آن بود که بر خلاف کوفه محیطی امن به‌شمار می‌رفت که به افکار مختلف امکان همزیستی مسالمت‌آمیز را می‌داد. بنابراین، شیعیان و معتزله و خوارج به‌رغم رقابت و نظارت بر کار یکدیگر، امکان گفت‌وگو داشتند (Ibn al-Faqih, 1996: 329). اما در اواخر قرن سوم، مکتب اعتزال که چندان به این قاعده پایبند نبود و مخالفان را تکفیر می‌کردند، تساهل بغداد را مخدوش کرده بودند. این مسئله سبب شد خود معتزله نیز در معرض خطر قرار گیرند و در دام تکفیر افتند. ابوحیان توحیدی همین رفتار آنان را تقبیح کرده و گزارش جالب توجهی را نقل کرده است. او نوشته که ابوهاشم جُبّایی پدرش ابوعلی جُبّایی (از علمای مشهور معتزله و استاد ابوالحسن اشعری که ماجرای کناره گرفتن اشعری از او معروف است) را کافر می‌خواند و پدرش نیز او را؛ خواهر ابوهاشم نیز که یکی از معتزلیان تأثیرگذار بر جماعتی از زنان بود، هم پدر و هم برادرش را کافر می‌خواند. در واقع، گزارش ابوحیان توحیدی نشان می‌دهد که معتزله نه تنها دیگر گروه‌های کلامی نزاع داشتند، بلکه با خود نیز در نزاع بودند. ابوحیان حتی در جایی تعجب خود از تکفیرهای مکرر معتزله را بیان کرده و

می‌گوید: «منظور ایشان از تکفیر را در نمی‌یابم! چرا نمی‌توانیم به این قائله خاتمه دهیم؟» (Van Ess, 2020: 22). بدین ترتیب، باید اذعان کرد که انتساب معتزله به عقل‌گرایی، بدین معنی نبود که روش عقلی آنها ضرورتاً به نتایج بیرونی مطلوبی ختم شود؛ خشونت و تکفیر معتزله در پیوندی که با دربار خلیفه پیدا کرده بودند، چنان بود که عملاً مکتب آنان را به دستگاه تفتیش عقاید خلیفگان عباسی بدل کرده بود. غالب متکلمان درباری اهل معتزله بودند و دربار خلیفه نیز از آنان حمایت می‌کرد. از همین رو احمد فرید رفاعی (Al-Rifa'i, 1967: 397) و ویلفرد مادلونگ (Madelung, 1996: 98) محنت را سازمان تفتیش عقاید می‌نامند. بدین ترتیب ارتباط معتزله با قدرت سبب شده بود که در این دوره، نه تنها کلام معتزلی، بلکه علم کلام به‌طور کلی با بدنامی گسترده مواجه شود.

پیامد خشونت‌های معتزله که با هدف کنترل سیاسی توسط مأمون تأسیس شده بود، در نهایت نتایج عکس داد و آنان پایگاه علمی و اجتماعی خود را از دست دادند و در تاریخ تمدن اسلامی محو شدند (Rezaei, 2004: 54-55). خشونت‌های معتزله پیامد دیگری نیز داشت؛ اگر تا پیش از این کلام دانشی اساسی در تمدن اسلامی به‌شمار می‌رفت، پس از آن شرایط فراهم شد تا فقه جایگزین کلام شود. تا پیش از این، کلام دانشی ارجمند بود، زیرا به‌نوعی دانشی واسطه‌ای میان شریعت و فلسفه یا وحی و عقل بود. زنده بودن کلام می‌توانست هم سبب حیات فلسفه باشد و هم به مباحث شریعت رونق بخشد. اما در عمل این چیزی نبود که رخ داد، حقیقت آن بود که در دوران مأمون حمایت گسترده‌ای از اهل کلام و فلسفه می‌شد، اما این حمایت‌ها با منطقی سیاسی و نه علمی صوت می‌پذیرفت. از همین روی اقدامات خشونت‌بار معتزله با مجوز دربار، عقل‌گرایی این دوران را بیشتر به دستگاه سرکوب مخالفان بدل کرده بود تا نیرویی خلاق که به اکتشافات علمی منجر شود. عامه مردم در متکلمان نوعی غرور و تکبر می‌یافتند تا توافقی که شایسته اهل علم است؛ نمونه‌های متعدد تکفیر و نفی بلد از سوی متکلمان مربوط به همین دوران است.

همین وضعیت باعث بدنامی عقل‌گرایان و معتزله شد و آتش آن نه تنها دامن کلام، که دامن متولی اصلی علوم عقلی، یعنی فلسفه را نیز گرفت. فان اس آورده که در این دوران «اندیشه جدلی دیگر بدآوازه بود؛ و چه‌بسا سفسطه‌آمیز انگاشته می‌شد، و تکفیر با نخوت و غرور و وقاحت همگون دانسته می‌شد. در نتیجه، کلام بر خلاف آنچه در مسیحیت قرون وسطی بود، والاترین علوم انگاشته نمی‌شد؛ جایگاه فلسفه از آن هم پایین‌تر بود [و] فقه رشته اصلی شد» (Van Ess, 2020: 38-39). در واقع طنز تاریخ آنجاست که یکی از دلایل اصلی که تمدن اسلامی را از عقل‌گرایی به‌سوی نقل‌گرایی و فقه‌محوری کشاند، اقدامات معتزله به‌عنوان عقل‌گرایان این جامعه بود. نخوت و تکبری که آنان در جامعه به نمایش می‌گذاشتند از سویی، و ارتباط آنان با

دستگاه خلافت، به پیوند ناگسستنی عقل‌گرایی و خشونت منتج شد و حاصل کار اصالت فقه شد. با وجود این، باید دانست که تمامی این خشونت‌های نظری و دستگاه تفتیش عقاید در عصر عباسی، دارای ماهیتی سنی‌گرایانه بود و شیعیان بنا به سیاست تاریخی تقیه‌محوری خویش، تنها به آموزش‌های نظری بسنده کردند و از آسیب‌های تفتیش عقاید معتزله به دور بودند. جدای از آنکه نباید فراموش کرد عده‌ای از معتزلیان که بیش از فعالیت‌های سیاسی به وجوه عقل‌گرایانه معتزله علاقه داشتند، سنت عقل‌گرایی اسلامی را در درویش‌تشیع تداوم بخشیدند.

۶. معتزلیان مُتَشَبِّع

چنانکه شرح آن رفت، گرایش‌های معتزلی یکسره در دامن دستگاه محنت نیفتاد و به گواه تاریخ، برخی معتزلیان همچنان عقل‌گرایی اعتزالی را نه صرفاً برای کسب قدرت، که محملی برای تأمل عقلی قرار دادند. گروهی از معتزلیان که می‌توانیم ایشان را معتزلیان مُتَشَبِّع بنامیم، از تندروی‌های معتزلیان عصر محنت به دور بودند و راه تعادل عقلی را پیش گرفته بودند. معروف‌ترین ایشان فخرالدین ابوحامد عبدالحمید بن ابی‌الحدید، ادیب، شاعر، مورخ، فقیه اشعری و متکلم معتزلی است که شرح نهج‌البلاغه او مشهور است. این اثر گرانشنگ حاصل دوستی و نزدیکی فکری ابن ابی‌الحدید با مؤیدالدین ابن‌علقمی وزیر ادیب و دانشمند شیعی دربار مستعصم آخرین خلیفه عباسی بود که تا سقوط بغداد توسط هلاکوخان مغول در ۶۵۶ قمری در قدرت بود.^۱ البته در میان معتزله افراد دیگری با گرایش‌های شیعی وجود داشتند یا حداقل در برخی امور به تشیع قرابت داشتند، اما هیچ‌یک از اهمیتی برخوردار نبودند که ابن ابی‌الحدید داشت.

فهم ابن ابی‌الحدید از اسلام فهمی خاص بود که آن را خارج از مناسبات قدرت قرار می‌داد؛ او شافعی مذهب و معتزلی مکتب بود، اما فهمش از اسلام چیزی میان تشیع و تسنن بود. او را باید در عداد سنیان مُتَشَبِّع قرار داد که بعدها در تاریخ پیشاصفویه ایران زمینه‌های اجتماعی گذار به تشیع را فراهم کردند. ابن ابی‌الحدید معتقد به تفضیل علی بن ابی‌طالب بر دیگر خلفا در مسئله جانشینی بود. این رأیی بود که قاضی عبدالجبار نیز بر آن بود و ابوهاشم و پدرش ابوعلی جبّایی نیز بر این اعتقاد بودند. شاگرد ابوهاشم یعنی ابوعبدالله بصری نیز در کتاب *الدرجات* بر همین رأی بوده است (Qadi Abd al-Jabbar, 1965: 767).

۱. از مورخان عرب مانند ابن‌کثیر و ابن‌تبری معتقدند ابن‌علقمی با هلاکو خان برای سقوط خلیفه سنی مذهب همکاری می‌کرد و به همین سبب پس از سقوط خلافت عباسی به حکومت بغداد منصوب شد. این نظر با مخالفت خواجه نصیرالدین طوسی، رشیدالدین فضل‌الله، ابن فوطی، ابن طقطقی و ابن عبری مواجه شد و آنها ابن‌علقمی را دارای هیچ نقشی در سقوط بغداد نمی‌دانستند. ظاهراً اختلافات درون دربار میان ابن‌علقمی شیعه‌مذهب و درباریان سنی‌مذهب از همان زمان منشأ این فرضیه شده است (Yaqubi, 2006: 125-150).

از سوی دیگر، باید به جانبداری صاحب بُن عَبَّاد (۳۸۵-۳۲۶ ق) وزیر شیعه دربار آل بویه از معتزله اشاره کرد که در *الرساله فی الهدایه و الضلاله* از جاحظ، ابوعلی جبایی، جعفر بن حرب، ابوجعفر اسکافی و ابوالقاسم بلخی با عنوان «مشایخنا» یاد کرده است (Ibn Abbad, 1995: 47). خاندان نوبختی نیز اگرچه استقلال فکری خود را حفظ کردند و در مواردی چون امامت و گناه کبیره با معتزله اختلاف نظر داشتند، اما نزدیکی‌های فکری با آنان داشتند (Madelung, 1996: 123).

اصولاً شیعیان بهسبب آنکه در دوران سلطهٔ خلیفگان عباسی به‌عنوان نیروی اقلیت مذهبی محسوب می‌شدند، بیشتر تمایل داشتند تا آموزه‌های مذهبی خویش را با استفاده از عقل شرح دهند. از همین رو عقل‌گرایی اعتزالی تا آنجا که همچون شیعیان به آموزهٔ منزلگان میانی یا همبستگان پایبند بود، و تا آنجا که از دایرهٔ اعتدال خارج نشده و گام در وادی رادیکالیسم مذهبی و سیاسی نهاده بود، با تشیع پیوند نظری داشت.

همچنین باید به متکلمان دیگری چون ابوعلی وراق، ابن راوندی، ابن قبه رازی، ابن مالک اصفهانی و ابن فسانجس اشاره کرد که معتزله بودند و سپس شیعه شدند و در قرابت کلامی معتزله و شیعه نقش داشتند.^۱ غیر از ابن راوندی که هویت کلامی او در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است، این معتزلیان مُتَشَبِّع که بعدها به تشیع گرویدند، نقش مهمی در فروش تشیع به معتزله داشتند. برای مثال، ابن قبه رازی به‌همراه خاندان نوبختی در اواخر قرن سوم و ابتدای قرن چهارم از بنیانگذاران مکتب کلامی بغداد بود. مدرسهٔ کلامیهٔ بغداد که خود تحت تأثیر معتزله بود، نقطهٔ تمایزی با کلام امامیه در پیش از آن، یعنی مکتب کلامی کوفه بود (McDermott, 1986: 12).

زهدی جارالله حتی معتقد است معتزله هنگامی که احساس کردند در میان اهل سنت جایگاهی ندارند، به روافض پناه بردند و تصور کردند می‌توانند در اتحاد با آنان اعتقادات خود را منتشر کنند (Jarallah, 1947: 204). البته چنین داوری‌هایی دارای پیشینه بود و مناظرهٔ اشعری و ابوعلی جبایی که در گزیدهٔ شرح *العقاید التفسییه* تفتازانی آمده است، نشان می‌دهد که اشعری به قول تفتازانی، معتزله را هم جزو اهل سنت و جماعت نمی‌دانسته است؛ با اینکه معتزله رسماً اهل سنت هستند. البته در میان معتزلیان مُتَشَبِّع، کسانی چون ابن راوندی به مقصدی غیر از تشیع رسیدند. ابوالحسین احمد بن یحیی بن محمد بن اسحاق راوندی معروف به ابن راوندی که از پدری یهودی ایرانی زاده شد، در ابتدا به مکتب معتزله گرایش یافت و سپس شیعه شد. اما پس از ملاقات با ابوعلی وراق، که سبب شد از شیعه و اسلام خارج شود، به ناخداپوری گروید. عبدالرحمن بدوی در تاریخ الحاد در اسلام در ملحد بودن وی شک به خود راه نداده و به کتاب

۱. ر.ک: میرزایی، عباس، معتزلیان شیعه‌شده، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۸ (Mirzaei, 2019).

زمرّد وی در نقد آموزه نبوت و طعن قرآن پرداخته است (Badawi, 2019: 86). با وجود این، غالب معتزلیان مُتَشَبِّع در تشیع ادغام شدند؛ اینکه برخی معتزلیان معروف همچون ابن ابی‌الحدید، قاضی عبدالجبار، ابوعلی جبّایی و ابوهاشم جبّایی معتقد به تفضیل علی بن ابی‌طالب بودند نیز محتمل است که متأثر از فضای قرابت تشیع و اعتزال بوده باشد. این موضوع بدان حد اهمیت داشت که شاگرد ابوهاشم، یعنی ابوعبدالله بصری (د ۳۶۷ ق) در خصوص تفضیل امام علی (ع) کتابی به نام *الدرجات* نگاشت و بر این امر اقامه برهان کرد (Qadi Abd al-Jabbar, 1965: 767)، حتی در قرون بعدی برخی از شیعیان زیدی یمن همچون احمد بن یحیی بن مرتضی (۷۶۵-۸۴۰ ق)، معروف به المهدی لدین الله، فقیه، مجتهد و از علمای بزرگ زیدیه که از فرزندان امام حسن بن علی بن ابی‌طالب (ع) بود و امام زیدی به‌شمار می‌رفت، به اعتزال گرایش پیدا کرد و نویسنده کتاب معروف *طَبَقَاتُ الْمُعْتَزَلَةِ* است.

قرابت تشیع و معتزله تا بدان پایه بود که بسیاری این اتهام را متوجه تشیع کردند که مباحث کلامی خود را از معتزله گرفته است؛ از همین رو شیخ مفید متکلمان خاندان نوپختی و برخی متکلمان امامیه تلاش کردند تا به شرح نقاط افتراق و تفاوت کلام امامیه و معتزله بپردازند. یکی از نقاطی که در آن مکتب معتزله شیعی شد، ری بود که جدای از ابن‌قُبّه رازی از اهالی ری، قاضی عبدالجبار و صاحب بن عباد نیز در محیط عقل‌گرایی ری نقش داشتند. شهرری که آل‌بویه حکومت ناحیه جبال خود را با مرکزیت این شهر تأسیس کرده بود، نقشی اساسی در گسترش آموزه‌های کلامی شیعی و اعتزالی داشت. توجه صاحب بن عباد به این شهر نیز نقش مهمی در گسترش اعتزال در آن داشت؛ با ورود قاضی عبدالجبار معتزلی به دعوت صاحب بن عباد به ری، کلام معتزله در این شهر رونق گرفت. طبیعتاً محیط شیعی ری نیز بر معتزله مؤثر بوده، زیرا بسیاری از شاگردان قاضی عبدالجبار در ری شیعه شدند.

قرابت شیعه و معتزله در این دوران که مجادلات فکری شیعه و سنی در اوج خود بود دارای اهمیت بسیاری است؛ از همین روی است که برخی گفته‌اند در این دوره شیعه و معتزله برای خنابله دشمنی مشترک و در یک جبهه به‌شمار می‌آمدند. البته شیعیان و معتزله همچنان اختلافات فکری خویش را داشتند و در همین دوره رسالاتی در دفاع از اعتقادات خود و در نقد دیگری نگاشتند. اگرچه آن‌طور که مادلونگ نیز اشاره کرده، شیخ مفید *اصول الاعتقادیّه* را همچون یک اعتقادنامه معتزلی آغاز کرده است، اما همچنان در *أَوَائِلُ الْمَقَالَاتِ* نقاط تمایز شیعه و معتزله را شرح داده است. روی هم رفته بی‌سبب نیست اگر ادعا شود مسیر تاریخ در نهایت به‌سوی تقریب و اتحاد تشیع و معتزله حرکت کرد. جدای از بخشی از معتزله که به دستگاه خلیفگان عباسی پیوستند و سازمان محنت را پدید آوردند، بدنه فکری معتزله صرفاً خود را متولی خوانش عقلانی دیانت می‌دانستند و این استقلال عقلی آنان را به تشیع نزدیک می‌کرد.

همچنین بر خلاف معتزلیان سازمان محنت، ویژگی مهم معتزلیان مُتَشَبِّعِ رواداری ایشان بود؛ چنانکه شخصیت‌هایی نظیر سیدرضی (۳۵۹-۴۰۶ ق)، که تدوین نهج‌البلاغه را بر عهده داشت و دارای گرایش‌های کلامی معتزلی و شیعی بود، به گرایش‌های مذهبی متعددی منسوب شده است. دلیل این امر آن است که سیدرضی به‌رغم آنکه در شیعه‌بودنش اجماع هست، اما خویش تصریحی بدان ندارد و برخی او را زیدی، گروهی امامیه، دسته‌ای اسماعیلی و حتی شماری حنفی دانسته‌اند. او از تبار سادات هاشمی بود و نزد علمای شیعه و سنی، از جمله شیخ مفید و ابوبکر خوارزمی، درس خوانده بود.

معتزله و شیعه بدان پایه مراوده فکری و قرابت یافته بودند که هریک از اضمحلال در دیگری بیم داشتند. احمد محمود صبحی معتقد است با طی دو مرحله، در نهایت معتزله در شیعه مضمحل شد؛ در مرحله نخست معتزله گرایش‌های شیعی یافتند، زیرا با استفاده از تعقل اعتزالی نخست به تفضیل علی بن ابی‌طالب و سپس به‌طور کلی رنگ و بوی شیعی یافتند، و در مرحله دوم معتزله در شیعه اضمحلال یافت. به‌زعم او، آخرین کسی که می‌توان وی را معتزلی خالص نامید، قاضی عبدالجبار است (Subhi, 1985: 346). بدین ترتیب می‌توان معتزلیان مُتَشَبِّعِ و فعالیت‌های عقلی ایشان را مرحله‌ای برای گذار از دوران معتزله نخستین به کلام عقلی شیعی دانست.

۷. نتیجه

آیین اعتزال در معتزلیان مُتَشَبِّعِ در حقیقت آیین اعتدال نیز بود. آنچه سبب تعادل فکری معتزلیان مُتَشَبِّعِ می‌شد، اعتقاد ایشان به آموزه همیستگان یا منزلگان میانی بود که به‌رغم خوانش‌های متفاوت از آن، میراث فکری مشترکی میان تشیع و معتزله بود. هردو از تقلیل‌گرایی‌های یکسویه مبرا بودند و این مسئله موجب قرابت تشیع و معتزله نیز شد و در نهایت به مواضع نظری و عملی سیاسی آنان نیز راه یافت. البته میراث معتزله همواره بر محور تعادل نبود؛ چنانکه شرح آن رفت، اگر معتزلیان مُتَشَبِّعِ را کنار بگذاریم، معتزله در دورانی حدوداً سی‌ساله در عصر سه خلیفه عباسی، یعنی مأمون، معتصم و واثق به قدرتی سیاسی بدل شدند که مسئولیت اصلی محنت را بر عهده داشتند و اهل حدیث و تمامی اندیشمندان دیگر را راندند. با روی کار آمدن متوکل و گرایش‌های حدیثی او، معتزله به حاشیه رانده شدند و تا زمان روی کار آمدن حکومت شیعی آل‌بویه و مدارای فکری آنان، معتزله مجدداً احیا شد و شخصیت‌های معتزله همچون صاحب بن عباد و قاضی عبدالجبار صاحب مناصب دولتی شدند. این بار مشرب معتزلی نه در قالب یک سازمان سیاسی ایدئولوژیک همچون محنت، که حضوری فرهنگی را در جامعه نشان داد. در واقع می‌توان دو دوره اوج برای معتزله در نظر گرفت: ابتدا دورانی که در دربار سه خلیفه عباسی به ابزاری برای

سرکوب بدل شدند، و سپس در دوران آل بویه که حضوری فکری و فرهنگی را به نمایش گذاشتند. بازماندگان معتزله خالص پس از حمله مغول به پایان رسیدند و معتزلیان متشیع نیز به تشیع گرویدند.

در خصوص نتایج سیاسی معتزلیان متشیع نیز به همان ترتیب شاهد ترویج نوعی گفتمان تعادل هستیم. با توجه به نقش آنان در تأکید بر آموزه همیستگان در گفتمان شیعه و انتقال عقل‌گرایی معتزلی به ساختار فکری-سیاسی شیعه، شاهد نتایج سیاسی مشخصی بودیم که تالی الهیات و کلام معتزلی و شیعی بود. نخستین تأثیر آن، تقویت گفتمان اعتدالی در تشیع امامیه بود که البته شیعیان زیدی کمتر تحت تأثیر آن قرار گرفتند. معتزلیان متشیع با تلفیق آموزه‌های معتزله (مانند عدل الهی و اختیار انسانی) و تشیع (مانند امامت)، به شکل‌گیری کلام امامی عقل‌محور در دوره آل بویه کمک کردند. تأثیر بعدی این گفتمان، نقش آن در سیاستگذاری آل بویه بود؛ شخصیت‌هایی مانند صاحب بن عباد (وزیر آل بویه) که گرایش‌های معتزلی-شیعی داشتند، سیاست‌های مداراجویانه را در قبال اهل حدیث و معتزله دنبال کردند و هیچ‌گاه سیات را به عرصه انتقام‌جویی‌های سیاسی بدل نکردند. در نهایت، می‌توان به ویژگی اصلی این گفتمان یعنی پل زدن میان تشیع و معتزله اشاره کرد؛ آنان با رد جبرگرایی اموی و افراط‌گری محنتی، به تثبیت الگوی حکومتی مبتنی بر عقلانیت و عدالت در تشیع کمک کردند.

تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که تعارض منافع وجود ندارد و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را که شامل پرهیز از سرقت ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره می‌شوند، به‌طور کامل رعایت کرده است.

سپاسگزاری

بدین‌وسیله از فصلنامه سیاست و معاونت پژوهشی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران بابت حمایت‌های علمی و پژوهشی صمیمانه سپاسگزارم.

References

- Abu al-'Arab, Muhammad ibn Ahmad ibn Tamim ibn Tamam al-Tamimi, (1983). *Kitab al-Mihan [The Book of Ordeals]*, ed. Yahya Wahib al-Juburi, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]
- Al-Azdi, Abu Zakariya Yazid ibn Muhammad Ayyas, (1967). *Tarikh al-Mawsil [History of Mosul]*, ed. Habiba Ali, Cairo: Dar al-Rashid lil-Nashr. [In Arabic]

- Al-Baghdadi, Abd al-Qahir ibn Tahir, (1988). *Al-Farq bayn al-Firq [The Difference between the Sects]*, ed. Muhammad Zahid al-Kawthari, Cairo. **[In Arabic]**
- Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmad ibn Ali ibn Thabit, (1996). *Tarikh Baghdad aw Madinat al-Salam [History of Baghdad or The City of Peace, Vol. 14]*, ed. Mustafa Abd al-Qadir Ata, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. **[In Arabic]**
- Al-Dhahabi, Shams al-Din, (1986). *Siyar A'lam al-Nubala' [Biographies of Noble Figures, Vol. 11]*, ed. Shu'ayb al-Arna'ut et al., Beirut. **[In Arabic]**
- Al-Jahiz, Abu Uthman Amr ibn Bahr, (1964). *Rasa'il al-Jahiz [The Epistles of al-Jahiz, Vol. 3]*, ed. Abd al-Salam Muhammad Harun, Cairo: Maktabat al-Khanji. **[In Arabic]**
- Al-Jahiz, Amr ibn Bahr, (2003). *Kitab al-Hayawan [The Book of Animals, Vol. 7]*, ed. Muhammad Basil, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. **[In Arabic]**
- Al-Mas'udi, Ali ibn al-Husayn, (1970). *Al-Tanbih WA al-Ashraf [Admonition and Revision]*, trans. Abu al-Qasim Payandeh, Tehran: Bungah-e Tarjomeh va Nashr-e Ketab. **[In Persian]**
- Al-Rifa'i, A. F. (1967). *'Asr al-Ma'mun [The Age of al-Ma'mun]*. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyya. **[In Arabic]**
- Al-Shahrastani, Muhammad ibn Abd al-Karim, (1956). *Al-Milal wa al-Nihal [The Book of Sects and Creeds]*, trans. Afzal al-Din Sadr Torkeh Isfahani, ed. Muhammad Reza Jalali Na'ini, Tehran: Chapkhaneh Taban. **[In Persian]**
- Al-Shahrastani, Muhammad ibn Abd al-Karim, (1985). *Al-Milal wa al-Nihal [The Book of Sects and Creeds, Vol. 1]*, ed. Muhammad Badran, Qom: Al-Sharif al-Radi Publications. **[In Arabic]**
- Al-Shaykh al-Saduq, Abu Ja'far Muhammad ibn Ali ibn al-Husayn ibn Musa ibn Babawayh al-Qummi, (n.d.). *'Ilal al-Shara'i' [The Causes of the Laws, Vol. 2]*, Najaf: Manshurat al-Maktaba al-Haydariyya wa Matba'atuha. **[In Arabic]**
- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir, (1996). *Tarikh al-Tabari (al-Rusul wa al-Muluk) [History of the Prophets and Kings, Vol. 13]*, trans. Abu al-Qasim Payandeh, Tehran: Asatir. **[In Persian]**
- Badawi, Abd al-Rahman, (2019). *Tarikh al-Ilhad fi al-Islam [History of Atheism in Islam]*, trans. Moein Kazemi Far, preface by Mostafa Malekian, Tehran: Negah-e Mo'aser. **[In Persian]**
- Daftary, F., & Gurdofarid Miskinzoda, eds. (2014). *The Study of Shi'i Islam: History*, New York: I.B. Tauris.
- Daghim, S. (1998). *Mawsū'at Mustalahat 'Ilm al-Kalam al-Islami [Encyclopedia of Islamic Theological Terms, Vol. 1]*, Beirut: Maktabat Lubnan Nashirun. **[In Arabic]**

- Hinds, M, (1993). *Mihna*, The Encyclopedia of Islam, Vol. 7, Edited by Bosworth, C. E and A Number of Editors, Leiden-New York, Brill.
- Ibn Abbad, al-Sahib (1995). *Al-Risala fi al-Hidaya wa al-Dalala [The Epistle on Guidance and Misguidance]*, ed. Husayn Ali Mahfuz and Muhammad Muwaqqar, Tehran: Anjoman-e Farhangi-e Mehr. **[In Arabic]**
- Ibn al-Faqih, Ahmad ibn Muhammad (1996). *Kitab al-Buldan [The Book of Countries]*, ed. Yusuf Hadi, Beirut: Alam al-Kutub. **[In Arabic]**
- Ibn Asakir, Abu al-Qasim Ali ibn al-Hasan al-Dimashqi, (1979). *Tabyin Kadhib al-Muftari Fima Nusiba ila al-Imam Abi al-Hasan al-Ash'ari [The Exposition of the Fabricator's Lies in What Was Ascribed to Imam Abu al-Hasan al-Ash'ari, Vol. 1, 2nd ed.]*, Damascus: Dar al-Fikr. **[In Arabic]**
- Ibn Miskawayh, A. A. (1997). *Tajarib al-Umam [The Experiences of Nations]*, ed. Abu al-Qasim Imami, Tehran: Soroush. **[In Persian]**
- Jad'an, F. (2000). *Al-Mihna: Bahth fi Jadaliyyat al-Dini wa al-Siyasi fi al-Islam [The Inquisition: A Study of the Dialectic of Religion and Politics in Islam]*, Beirut: Al-Shabaka al-'Arabiyya lil-Abhath wa al-Nashr. **[In Arabic]**
- Jarallah, Z. (1947). *Al-Mu'tazila [The Mu'tazila]*. Cairo: Matba'at Misr. **[In Arabic]**
- Madelung, W. (1997). *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge University Press.
- Madelung, W. (1996). *Maktab-ha va Feragh-e Eslami dar Sadeh-ha-ye Miane [Schools and Sects of Islam in the Middle Centuries, Vol. 2]*, trans. Jawad Qasemi, Mashhad: Bunyad-e Pazhuhesh-ha-ye Eslami. **[In Arabic]**
- McDermott, M. J. (1978). *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*. Mazda Publishers, Incorporated.
- McDermott, M. (1986). *Andishe-ha-ye Kalami-ye Shaykh Mufid [The Theological Thought of Shaykh al-Mufid]*, trans. Ahmad Aram, Tehran: University of Tehran. **[In Persian]**
- Mirzaei, A. (2019). *Mu'taziliyan-e Shi'a Shodeh [Mu'tazilites Who Became Shi'a]*. Qom: Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. **[In Persian]**
- Qadi Abd al-Jabbar, (1965). *Sharh al-Usul al-Khamsa [Explanation of the Five Principles, Vol. 1]*, ed. Abd al-Karim Uthman, Cairo: Maktabat al-Wahba. **[In Arabic]**
- Qadi Abd al-Jabbar, Abu al-Hasan Abd al-Jabbar ibn Ahmad al-Hamadani, (2001). *Sharh al-Usul al-Khamsa [Explanation of the Five Principles, Vol. 1]*, ed. Ahmad ibn al-Husayn Abi Hashim, Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. **[In Arabic]**

- Rezaei, M. (2004). *'Asr-e Mihna dar Tamaddon-e Mosalmanan [The Mihna Period in Muslim Civilization]*, Tarikh-e Islam, 5(19), 45-62. **[In Persian]**
- Subhi, A. M. (1985). *Fi 'Ilm al-Kalam [On the Science of Theology, Vol. 1]*, Beirut: Dar al-Nahda al-Arabiyya. **[In Arabic]**
- Van Ess, J. (1991–1997). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. 6 vols. De Gruyter.
- Van Ess, J. (1992). *Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*. Band 3: 003 (German Edition) Hardcover – December 1.
- Van Ess, J. (2020). *Shokufa-ye Kalam-e Eslami [The Flowering of Islamic Theology]*. trans. Sara Masgar, Tehran: Hekmat Publications. **[In Persian]**
- Yaqubi, M. T. (2006). *Ibn Alqami va Soqut-e Baghdad [Ibn Alqami and the Fall of Baghdad]*, Tarikh-e Islam (University of Baqir al-Ulum), 6(24), 125-150. **[In Persian]**

COPYRIGHTS

©2023 by the University of Tehran. Published by the University of Tehran Press. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

