

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال دهم، شماره نوزدهم (پاییز و زمستان ۹۷)

بازخوانی اندیشه‌های نواعزالی محمد عبده

عبدالله میراحمدی^۱

چکیده

بدون تردید محمد عبده یکی از برجسته‌ترین مفسران اصلاح‌گرای اهل سنت در سده معاصر به‌شمار می‌آید. نوگرایی و خردگرایی به‌عنوان مهم‌ترین شاخصه‌های اندیشه اصلاحی عبده، در آثار وی ظهور و بروز دارد. او با تمایلات علم‌گرایانه و روش عقلی تجربی به تبیین مسائل کلامی، اجتماعی و تربیتی می‌پردازد. این پژوهش بر مبنای بررسی و تحلیل محتوای آثار و اندیشه‌های عبده در صدد پاسخ به این پرسش است که آیا می‌توان او را نومعتزلی دانست یا خیر؟ بر اساس یافته‌های پژوهش، اگرچه وی همانند متفکران اشاعره به کارآمدی عقل نظری در شناخت و تبیین معارف دین باور دارد؛ اما پیرامون کارکرد عقل عملی مانند متکلمان معتزله می‌اندیشد. از این رو حسن و قبح را عقلی می‌داند. افزون بر این، در طرح مباحث مرتبط با عدل مانند اختیار انسان، وجوب علی‌الله، تکلیف ما لایطاق، وعده و وعید، شرور، هدایت و ضلالت با معتزله هم‌عقیده است. بنابراین برخلاف ادعای برخی پژوهشگران، وی نومعتزلی است.

کلید واژگان: محمد عبده، نومعتزله، اشاعره، کارکرد عقل عملی، عدل الهی.

۱- مقدمه

با مطالعه تاریخ جریان روشنفکری در سدهٔ معاصر در کشورهای اسلامی و به‌ویژه در مصر با جریان اصلاح‌گرایانه در فهم آموزه‌های دینی مواجه می‌شویم. این جریان در حقیقت در پاسخ به پرسش‌های جدیدی پدیدار شد که نتیجه تغییر بافت و موقعیت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه مسلمانان در تأثیرپذیری از تمدن غرب بود.

شاخص‌ترین موضوع در پاسخ به پرسش‌های جدید، نخست سازگاری جهان‌بینی قرآن با یافته‌های علم جدید، سپس ایجاد نظام مناسب سیاسی و اجتماعی بر مبنای آموزه‌های قرآن به منظور رهایی از حاکمیت طولانی غرب بر جوامع اسلامی بود. اولین گام مؤثر در شکل‌گیری نهضت فراگیر اصلاح اجتماعی در مصر از سوی سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شاگردش محمد عبده، برداشته شد. این نهضت افزون بر مبارزه با استعمار و ایستادگی در برابر حاکمان ستمگر با شعار بازگشت به قرآن و احیای تفکر دینی جان تازه‌ای به جامعه اسلامی بخشید. ره‌آورد تفسیری تفکر اصلاحی منجر به ایجاد گرایش «اجتماعی - عقلی» در تفسیر شد.

عقل در باور عبده، ابزاری کارآمد و قابل اعتماد برای فهم آموزه‌های قرآنی محسوب می‌شود. فراوانی بهره‌گیری وی از عقل در تفسیر المنار به اندازه‌ای است که این اثر را می‌توان جولانگاه عقل معرفی کرد. اهتمام عبده به جایگاه عقل در تفسیر به حدی است که برخی معتقدند، دیگر مفسران خردگرای اهل سنت، عبده را امام خویش در این زمینه شناخته‌اند. (رومی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۲۸۷) در باور عبده عقل دو نقش عمده در احیا و اصلاح اندیشه‌های دینی ایفا می‌کند: ۱. به کمک عقل می‌توان به بخش بزرگی از معارف دین دست یافت و متون دین را به وسیله آن تفسیر کرد؛ ۲. تفسیر

عقلانی دین، زمینه حضور و جاودانگی دین را در جامعه و متن زندگی مسلمانان فراهم می‌آورد. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ج ۱، ۲۷)

بسامد فراوان میانی، روش و استدلال‌های عقلی در آثار عبده سبب بروز قرائت‌های گوناگون در این زمینه شده است. چنان‌که برخی عبده را فیلسوف و متکلمی زیر دست معرفی می‌کنند؛ عده‌ای او را به افراط در تأویل‌های دور از ذهن متهم می‌کنند؛ گروهی نیز وی را تنها اصلاح‌گرای پایبند به عقلانیت می‌دانند. استخراج دقیق روش عبده در تبیین مسائل کلامی می‌تواند ما را در ارائه قرائت صحیح‌یاری رساند. بر این اساس، در این پژوهش برآنیم تا پس از طرح روش‌های مورد استفاده متکلمان در تبیین مسائل کلامی، کارکردهای عقل نزد متفکران اسلامی و تفاوت نگرش اشاعره با معتزله و امامیه در کارآمدی عقل عملی، روش عبده را در این مسائل آشکار سازیم. همچنین با استخراج شواهدی از سخنان عبده در تأیید کارآمدی عقل عملی، مدعای نومعتزلی بودن وی در مسائل عدل الهی را اثبات کنیم. البته اثبات یا نفی اندیشه نواعترالی عبده در دیگر مسائل علم کلام، پژوهشی مجزا می‌طلبد و در این مجال نمی‌گنجد.

۲- روش‌شناسی پژوهش‌های کلامی

بررسی و تحلیل نقادانه شیوه‌های تطبیق عام تئوری به هر یک از فنون ویژه علمی، وظیفه شاخه‌ای از فلسفه علم است که «روش‌شناسی» خوانده می‌شود. (سروش، ۱۳۷۶: ۱۶۱-۱۶۲) نکته بسیار مهم در روش‌شناسی آن است که روش علوم با توجه به موضوعات، غایات، منابع و ابزارهای معرفتی آنها قابل بررسی و تشخیص است. در این میان، علم کلام با توجه به موضوع، اهداف و منابع معرفتی آن روش ویژه‌ای دارد از نظر منطق صورت و ماده از همه روش‌های صوری استدلال بهره‌گیری

می‌کند. آنجا که متکلم در پی تحصیل معرفت تفصیلی و یقینی در عقاید دینی است از روش قیاس و برهان بهره می‌گیرد و آنجا که در مقام ارشاد دیگران است از روش برهان یا خطابه استفاده می‌کند و در مقام الزام خصم، روش جدال احسن را به‌کار می‌گیرد. در دفاع از عقاید دینی و پاسخ‌گویی به شبهات نیز همه روش‌های منطقی برای او سودمند خواهد بود. (رَبَّانِي كَلِيْپَايْگَانِي، ۱۳۹۰: ۱۷)

بر این اساس، متکلمان با هدف دفاع از آموزه‌های دینی، در برخورد با شبهات و به تناسب این‌که مسئله مورد نظر به چه علمی مربوط باشد، روش‌های گوناگون و متناسب با موضوع پیش آمده را به‌کار می‌گیرند؛ زیرا روش حل هر مسئله، با ماهیت آن متناسب است و حل هر مسئله با هر روشی ممکن نیست؛ یعنی روش تحقیق در هر مسئله، تابع سنخ آن مسئله است. بنابراین علم کلام می‌تواند به مسائل عقلی، تجربی، نقلی و شهودی پردازد و متکلمان برای دفاع از هر گزاره‌ای، متناسب با مضمون آن باید روش خاصی را برگزینند. از این‌رو، یکی از نیازهای هر متکلم، آگاهی از روش‌شناسی علوم است که چهار روش را به‌کار می‌برند. (فنايي، ۱۳۷۵: ۹۱)

برخی از محققان با در نظر گرفتن روش و منابع علم کلام معتقدند که «به‌صورت خلاصه و اجمالی می‌توان گفت که روش علم کلام، روش عقلی - نقلی است و در مورد شیوه استنباط باید گفت که اساساً استنباط کار عقل است؛ اما منابع استنباط، عقل و نقل است و متکلم از بدیهیات عقلی، آیات قرآن و روایات معتبر استفاده می‌کند. دفاع نیز کار عقل است؛ اما متکلم با توجه به عقاید مخاطب می‌تواند به اصول عقلی یا نقل و یا هر دو استناد کند». (برنجکار، ۱۳۹۴: ۲۴)

روش‌های متداول میان عالمان و متفکران اسلامی در مسائل و مباحث اعتقادی عبارتند از: ۱. روش نقلی و ظاهرگرایی؛ ۲. روش عقلی فلسفی؛ ۳. روش عقلی غیرفلسفی؛ ۴. روش عقلی تفکیکی. (رَبَّانِي كَلِيْپَايْگَانِي، ۱۳۹۰: ۱۸-۱۹) از آنجا که

پژوهش حاضر متمرکز بر دیدگاه‌های کلامی عبده است و او در این آثار خود مانند تفسیر المنار و رسالة التوحید تنها با بهره‌گیری از روش عقلی غیرفلسفی به تحلیل مسائل کلامی پرداخته است، ضرورت دارد پیش از ارزیابی روش وی به مقدماتی در این زمینه اشاره شود.

۲-۱- روش عقلی غیرفلسفی

از روش‌های تبیین معارف دینی که در مواردی تفریط در بهره‌گیری از عقل را در پی داشته است، روش عقلی غیرفلسفی است. «بر پایه این روش، تفکر عقلی دارای اعتبار و استقلال معرفت‌شناختی و دینی است، ولی پیش از شروع به بحث درباره مسائل اعتقادی به بررسی مسائل رایج فلسفی به گونه‌ای که در کتاب‌های فلسفی متداول است، نمی‌پردازد و در مسائل کلامی نیز نسبت به آراء فلاسفه اهتمام خاصی ندارد». (همان: ۱۸) غالب متکلمان اشاعره از عقل بهره می‌گیرند، ولی در نهایت، عقل را تابع شریعت معرفی می‌کنند. در مقابل، بیشتر متکلمان معتزله و امامیه روش عقلی و فلسفی را برگزیده‌اند. در این روش با استدلال‌های منطقی و عقلی به اثبات باورهای دینی، مانند اثبات وجود خدا، می‌پردازند. (علوی، ۱۳۸۵: ۱۰۱)

از امتیازات روش عقلی غیرفلسفی بهره‌گیری مناسب از آیات و روایات در تبیین و بررسی عقاید دینی است. تفکر عقلی در آیات و روایات دستیابی به نتایجی استوار را میسر می‌سازد. با وجود امتیازات روش عقلی غیرفلسفی، این روش از کاستی‌های فراوانی رنج می‌برد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱. عدم تمایل به وضوح؛ ۲. فقدان رویکرد انتقادی؛ ۳. التزام به ترجیح شخصی یا تصدیق جمعی به جای برهان. حال آن‌که روش عقلی فلسفی از این نقص‌ها مبرا است.

برخی از صاحب‌نظران در توضیح ویژگی‌های تفکر فلسفی چنین می‌نویسند:

عقل و دین، سال دهم، شماره نوزدهم (پاییز و زمستان ۹۷) ►

«فلسفه به لحاظ تاریخی چندین عامل اساسی را در بررسی تمام موضوعات مهم، از جمله دین مورد تأکید قرار داده است. اولین عامل، تمایل به وضوح است که غالباً فیلسوفان را وامی دارد طالب دقت معانی الفاظ و مفاهیم باشند. عامل دومی که عموماً مورد تأکید فیلسوفان است، ضرورت رویکرد نقدی است که باعث می‌شود مفروضات پنهان آشکار شده و مورد بررسی و کاوش قرار گیرند و نیز شقوق بدیل و انتقادات وارد بر هر موضوع ملاحظه شوند. سوم اینکه فیلسوفان همیشه تأکید داشته‌اند که عقاید باید بر برهان مبتنی باشد نه بر ترجیح شخصی یا تصدیق جمعی؛ حتی کسانی هم که اقامه برهان به اعتقادات را لازم نمی‌دانند باید برای این دیدگاه خود برهان اقامه کنند. بنابراین در شرایط ایده‌آل، شخص دیدگاهش را بر مبنای تفکر معتبر و استوار بنا خواهد کرد و اعتقادی را می‌پذیرد که بر استدلال دقیق تری استوار باشد.» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۴-۲۵)

از مهم‌ترین دلایل بهره‌گیری از تفکر عقلی و فلسفی در کلام و دین پژوهی، وجود معارف عمیق و لطیف در قرآن و روایات است. مفاهیم مربوط به ذات و صفات باری، حدوث و قدم، بساطت و ترکیب و... از این‌گونه موارد هستند. بسیار روشن است که با ذهن ساده و تفکر سطحی نمی‌توان این‌گونه معارف الهی را دریافت؛ بلکه فهم آن به یک سلسله آگاهی‌ها و ورزیدگی‌های فکری و ژرف‌اندیشی‌های فلسفی نیاز دارد. (ر.ک: ربّانی گلپایگانی، ۱۳۸۵: ۴۱-۴۲) بر این اساس در تبیین عقاید دینی به‌ویژه معارف قرآنی هر چند الزامی بر استفاده از الفاظ و اصطلاحات فلسفی وجود ندارد، اما آگاهی متکلم و مفسر به اصول مباحث فلسفی ضروری است. با دقت در مذاهب اسلامی درمی‌یابیم که تنها امامیه به‌صورت اعتدالی از تفکر فلسفی بهره برده‌اند به طوری که اهل سنت نیز بر این حقیقت صحه می‌نهند. به گفته استاد مطهری: «مورّخان اهل تسنن اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم‌الایام عقلی فلسفی بوده است، یعنی

طرز تفکر شیعی از قدیم استدلالی و تعقلی بوده است. تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی - که از اساس منکر به کار بردن استدلال در عقاید مذهبی بود - و با تفکر اشعری که اصالت را از عقل می گرفت و آن را تابع ظواهر الفاظ می کرد مخالف و مغایر است، با تفکر معتزلی نیز با همه عقل گرایی آن مخالف است، زیرا تفکر معتزلی هر چند عقلی است ولی جدلی است نه برهانی و به همین جهت است که اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی شیعه بوده اند». (مطهری، ۱۳۸۷: ج ۳، ۹۳)

۲-۲- بهره گیری عبده از روش عقلی غیر فلسفی

چنان که پیشتر مطرح شد مواضع احیاگرایانه و رویارویی با فرهنگ غرب، سبب ایجاد گرایش «اجتماعی - عقلی» عبده در تفسیر شد. هر چند ماهیت عقل گروی مورد نظر عبده ریشه در تجربه گرایی دارد تا عقل فلسفی، از این رو او را باید مروج «عقل تجربی» دانست. چنان که در مواردی تمایلات تجربه گرایانه وی سبب مخالفت شدید با عقل فلسفی شده است. تأویل های مادی و حس گرایانه و تمثیلی عبده از برخی معجزات پیامبران، معارف غیبی و حقایق فراطبیعی در راستای پیروی کردن وی از عقل تجربه گرا و اصالت دادن به ماده و حس است؛ چنان که علامه طباطبایی در مواردی در نقد تفسیر المنار به این امر تصریح می کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۳۶ و ۲۹۲-۲۹۵)

عبده با وجود اعتقاد به امکان و وقوع معجزات و ضرورت ایمان به آنها، دایره معجزات و خوارق عادات را بسیار محدود کرده است و در پذیرش مصادیق آن بسیار تنگ نظرانه برخورد می کند. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ج ۱۱، ۲۴۰؛ ج ۱، ۳۱۴-۳۱۶) این نگرش سبب شده است به تأویل معجزات و واقعیات ماوراءطبیعی قرآن پردازد و بسیاری از آنها را از امور عادی تلقی کند. شواهدی از این نگرش تشبیهی و

حس گرایانه عبارت است از: تفسیر «شیطان و جن» به «میکروب» (همان: ج ۳، ۹۵-۹۶؛ ج ۷، ۳۱۹)؛ تأویل «ملائکه» بر «قوای روحی و نباتی» که از سوی خدا در عالم هستی دمیده شده است و قوام دهنده نظام عالم است (همان: ج ۱، ۲۶۶-۲۷۰)؛ تفسیر «ابابیل» بر «نوعی حشره بیماری‌زا» و اذعان به این‌که سپاه ابرهه بر اثر بیماری حصه هلاک شدند نه به وسیله سنگ‌های آسمانی (عبده، ۱۳۴۱: ۱۵۷-۱۵۸)؛ تفسیر «توقی حضرت عیسی علیه السلام» به «قبض روح و مردن او» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ج ۳، ۳۱۶)؛ تأویل «موت و حیات» حضرت عزیر علیه السلام یا ارمیای نبی به «خواب مغناطیسی» (همان: ج ۳، ۵۰) و غیره.

همچنین نگرش تمثیل‌انگارانه عبده نسبت به واقعیات فراطبیعی سبب شده است به صورت احتمال برخی معارف غیبی مانند مفهوم «جنت» و اطلاق آن بر نعمت‌های اخروی را تسمیه از باب تشبیه محسوب کند. از این رو نعمت‌هایی مانند نهرهای روان را از باب ترشیح (همراهی مشبه‌به با ملاتمات خود) و تشبیه بداند. (همان: ج ۱، ۲۳۲) از نظر وی آیات ناظر به خوراکی‌های اهل جهنم با تعابیر گوناگون برای ترسیم پلیدی و نفرت‌انگیزی فضای جهنم در ذهن مخاطب و در راستای بازداشتن از عقاید و اعمال زیان‌بار ذکر شده است. (عبده، ۱۳۴۱: ۷۲)

با وجود نگرش تشبیهی و حس‌گرایانه به واقعیات فراطبیعی عالم شهود نمی‌توان عبده را یکسره موافق با عقل تجربی و رویگردان از رویکرد سنتی و باورهای اصیل مذهبی دانست. چنان‌که برخی از نواندیشان معتقدند عبده سنت گراست و تلاش وی در همسو کردن دستاوردهای دین و علم و عقل، دلیل بر عقل‌گرایی او نیست. چنان‌که تلاش سازگارگرایانه عبده در رساله التوحید، چیزی جز عرضه محتوای قدیم کلام اشعری در قالبی نو نبوده است. (شرفی، ۱۳۸۶: ۵۶-۵۷) از این روست که می‌بینیم عبده در غالب مسائل توحیدی رویکردی اشعری دارد و در معناشناسی صفات الهی با

تأکید فراوان بر روش تفویضی سلف صالح، پابندی خود را به دیدگاه‌های سنتی و عقل‌گرایان می‌سازد. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ج ۱، ۲۵۲)

افزون بر این، عبده در تبیین دیدگاه‌های کلامی اهمیت فراوانی برای استدلال و برهان اجتهادی در علم کلام قائل است. از نظر وی از آنجا که علم کلام یقینی است، متکلم باید رسالت خود را بر اساس تحصیل یقین و با اقامه دلیل یقینی به سرانجام رساند. بنابراین تقلید از استدلال دیگران در اثبات مدعیات یا دفع و رفع شبهات، خود به منزله تقلید در اصل ادعا و نتیجه استدلال است و اگر کسی چنین بود، او غرض اصلی‌اش از علم کلام را در نیافته و آن را به جا نیاورده است. (عمار، ۱۴۱۴: ج ۳، ۱۵۹)

دیدگاه عبده پیرامون تقدیم و تأخیر حکم عقل و نقل در صورت تعارض میان آنها دقیقاً همسو با دیدگاه عقل‌گرایان اشعری است. او مانند متکلمان برجسته اشعری همچون فخر رازی معتقد است تا حد امکان باید میان عقل و نقل جمع کرد و در نهایت در صورت عدم امکان جمع، عقل را مقدم داشت (فخر رازی، ۱۴۰۶: ۲۱۰). عبده در بخشی از رساله التوحید به تفصیل به توجیه مسئله تعارض عقل و نقل و کیفیت تقدیم و تأخیر آنها پرداخته است. از نظر او، در صورت تعارض دلیل عقل و نقل باید دلیل عقلی را اخذ کرد و نسبت به دلیل نقل یا باید تسلیم محض بود و به ناتوانی در فهم آن اعتراف کرد و فهم آن را به خدا واگذار کرد و یا با توجه به اصول آن را تأویل کرد. (عبده، بی تا: ۱۲۹-۱۳۱؛ عمار، ۱۴۱۴: ج ۳، ۳۰۳)

۳- کارکردهای عقل

برای عقل به لحاظ‌های گوناگون، تقسیم‌های متعددی ذکر شده است، مثل تقسیم به لحاظ وجودشناختی، به لحاظ معقول آن، به لحاظ عرصه حضور و به لحاظ کارکرد آن. به جهت رعایت تناسب با پژوهش حاضر، تنها به تقسیم عقل به لحاظ کارکرد

اشاره می‌کنیم. عقل دو گونه کارکرد دارد: کارکرد استقلالی و کارکرد آلی. مقصود از کارکرد استقلالی عقل آن است که عقل، منبع مستقل معرفت بشری تلقی شود و توان اعطای معرفت به بشر را داشته باشد. این کارکرد را می‌توان فعالیت برون‌منبعی عقل به‌شمار آورد. مقصود از کارکرد آلی عقل نیز این است که عقل به‌عنوان ابزاری در اختیار منبع دیگری همچون وحی قرار بگیرد. این کارکرد را می‌توان فعالیت درون‌منبعی عقل قلمداد کرد. (نصرتیان‌اهور، ۱۳۹۴: ۳۰) در کارکرد استقلالی عقل می‌توان به دو فعالیت اشاره کرد: کارکرد نظری و کارکرد عملی.

مراد از کارکرد عقل نظری عبارت است از کشف حقایق نظری، واقعیت‌ها، هست‌ها و نیست‌ها. بدین‌سان خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی، کارکرد نظری عقل می‌باشند. (برنجکار، ۱۳۹۴: ۱۱۲) تمام متفکران اسلامی به کارآمدی عقل نظری در شناخت معارف دین اذعان دارند و از آن بهره می‌برند. البته میزان بهره‌وری آنها از این عقل یکسان نیست، با این توضیح که «در تبیین منشأ و ملاک وجوب استدلال و به‌کارگیری عقل نظری اختلاف اساسی وجود دارد. اشاعره وجوب به‌کارگیری استدلال‌های عقلی کلامی را شرعی می‌دانند و امامیه و معتزله آن را عقلی تلقی می‌کنند. این اختلاف نیز از این‌جا ناشی می‌شود که پشتوانه وجوب استدلال عقلی در علم کلام، قاعده شکر منعم و دفع ضرر محتمل است. این حکم نیز از جمله احکام عقل عملی است». (نصرتیان‌اهور، ۱۳۹۴: ۳۰-۳۱)

اختلاف موجود در مکاتب مختلف در بهره‌وری عقل، به کارکرد عملی آن بازمی‌گردد. عقل عملی ادراک بایدها و نبایدها را برعهده دارد و مقصود از آن در حوزه علم کلام همان درک حسن و قبیح ذاتی افعال است. اهل حدیث، حنابله و اشاعره کارکرد عقل عملی را قبول ندارند و متکلمان امامیه و معتزله این کارکرد را می‌پذیرند و بر اساس آن بسیاری از استدلال‌های خود را تنظیم می‌کنند. از نظر آنها

عقل، قطع نظر از امر و نهی شارع، خوبی و بدی برخی از افعال را درک می‌کند و حکم به استحقاق مدح و ذمّ این افعال می‌دهد. حال آن‌که اشاعره بر این باورند که تنها شارع می‌تواند حکم به خوبی و بدی افعال به معنای استحقاق مدح و ذمّ، کند. (برنجکار، ۱۳۹۴: ۱۱۶)

۳-۱- کارکردهای عقل از دیدگاه عبده

الف) کارکرد عقل نظری

عبده مانند بیشتر متفکران مسلمان به کارآمدی عقل نظری در شناخت و تبیین معارف دین به‌ویژه مسائل توحیدی باور دارد و از آن بهره می‌گیرد. نمونه بهره‌وری وی از این عقل را در تبیین صفات خبری می‌توان مشاهده کرد. رویکرد تأویلی عبده شاهدی استوار بر این امر است. برای نمونه او صفت «اتیان» را در آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (بقره: ۲۱۰) به معنای «آمدن عذاب الهی» تأویل کرده و حکمت نزول این عذاب در هاله‌ای از ابرها را نزول ناگهانی و بدون مقدمه و آمادگی می‌داند. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ج ۲، ۲۶۴) وی همچنین اتیان در این آیه را به‌گونه دیگری نیز تأویل می‌کند و می‌گوید: منظور از اتیان در این آیه «حصول معرفت الهی در قیامت» است (همان: ۲۶۵-۲۶۶). او همچنین رؤیت الهی را به ظهور و انکشاف در قیامت تأویل کرده است (عبده، بی‌تا: ۲۰۴-۲۰۵).

ب) کارکرد عقل عملی

از اختلافات عبده با معاصران اشعری، همچون شاگردش رشیدرضا در استفاده از عقل به کارکرد عقل عملی بازمی‌گردد. عبده مانند شیعه و معتزله با پذیرش این کارکرد باور دارد که عقل قادر است خوبی و بدی برخی از افعال را درک کند؛ از این رو حسن

و قبح را عقلی می‌داند. از نظر او، تفاوت میان خوب و بد طبیعی است و انسان این فرق را به وجدان خویش درمی‌یابد. حسّ و عقل طبیعی انسان در هر موردی قادر به این تمییز هستند بی‌آن‌که منتظر تصمیم مرجحی یا هدایت الهی باشند. (شریف، ۱۳۷۰: ۱۱۲/۴) او در تفسیر آیه «يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ» (اعراف: ۱۵۷) چنین می‌نویسد: «معروف، آن است که عقل‌های سالم آن را نیکو دانسته و قلب‌های پاک به دلیل هماهنگی آن با فطرت و مصلحت، آن را می‌پسندند و منکر، آن است که عقل‌های سالم آن را انکار کرده و قلب‌های پاک از آن متنفر می‌گردند؛ ولی تفسیر معروف به آن‌چه شریعت به آن امر کرده و تفسیر منکر به آن‌چه شریعت از آن نکرده از قبیل تفسیر آب به آب است و معنای این سخن ما، طرفداری مطلق از معتزله و مخالفت با اشاعره در مسئله حسن و قبح عقلی نیست. ما با بخشی از نظریه آن دو موافق و با بخشی از آن مخالفیم. بر این اساس، توانایی عقل را بر درک حسن افعال به‌طور کلی انکار نمی‌کنیم (چنان‌که اشاعره منکر آن هستند)، ولی چیزی را هم بر خداوند واجب نمی‌دانیم (چنان‌که معتزله اعتقاد دارند)». (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ج ۹، ۲۲۷)

سخن پایانی عبده درباره معتزله به امری مهم اشاره دارد و آن این‌که اهل اعتزال با توجه به پذیرش قاعده حسن و قبح عقلی، لطف را بر خداوند واجب می‌دانند. متکلمان معتزلی بر این باورند که چون لطف از مقتضیات عدل است؛ بنابراین اگر بر خلاف آن با بندگانش رفتار کند، نسبت به آنها ظالم می‌باشد. (معتزلی، ۱۹۶۵: ۳۵۱) در مقابل، شیعه لطف را از باب عدل نمی‌داند که بر خداوند واجب بدانند، بلکه لطف را از باب جود و کرم می‌داند که آن‌چه به صلاح بندگان نزدیک‌تر و به حال آنها سودمندتر است تحقق می‌یابد که اگر خدا این‌ها را درباره بندگانش رعایت نکند، بخشنده و کریم نیست. (معروف‌الحسنی، ۱۳۷۱: ۲۶۷) برخلاف معتزله، اشاعره به شدت با اصطلاح «وجوب علی‌الله» مخالفت کرده و گفته‌اند لازمه آن این است که انسان بر خداوند

مولویت داشته باشد تا بتواند کارهایی را بر خدا واجب کند و چون این لازمه باطل است، بنابراین حسن و قبح عقلی نیز باطل خواهد بود. (ربّانی گلپایگانی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۱۷۹) متکلمان شیعه، مخالفت اشاعره با وجوب علی الله را متوجه تفسیر نادرست آنها کرده‌اند. چنان‌که محقق طوسی یادآور شده، آنها مفاد وجوب کلامی را با وجوب فقهی خلط کرده‌اند. (همو، ۱۳۹۳: ۲۴۰) عبده نیز به نادرستی این برداشت اشاعره توجه کرده است و چنین می‌نویسد: «مذهب سلف صالح این بوده است که بر خداوند جز آنچه خود واجب کرده، چیزی واجب نیست و آنچه خدا خود واجب کرده همان است که مقتضای کمال اوست. همان‌گونه که به حکم عقل اتّصاف خداوند به صفات کمال لازم است، اتّصاف او به آنچه متعلقات آن صفات می‌باشد مانند عدل و حکمت و رحمت نیز واجب است. ولی این وجوب از جانب کسی جز خدا نیست، زیرا سلطه‌ای برتر از سلطه او وجود ندارد. اما اشاعره سخن معتزله را به‌گونه‌ای نقل کرده‌اند که گویا آنان خداوند را مکلف و مسئول دانسته‌اند، در حالی که به چنین مطلبی عقیده ندارند». (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ج ۸، ۵۰-۵۱)

از ثمرات مسئله حسن و قبح در پذیرش و عدم پذیرش آن، مسئله «تکلیف مالایطاق و تکلیف به محال» است. شیعه و معتزله با پذیرش این اصل ثابت می‌کنند که تکلیف مالایطاق و تکلیف به محال از خدا سر نمی‌زند. متکلمان امامیه معتقدند حکمت الهی مانع از آن است که خداوند به بنده تکلیفی کند که توانایی انجام آن را نداشته باشد و چیزی از او بخواهد که انجامش برای او ممتنع است. (حلی، ۱۹۸۲: ۹۹) معتزله نیز بر این باورند که تکلیف مالایطاق کار سفیهانه‌ای است و فعل خالی از غرض، بیهوده است و سزاوار فرد حکیم نیست که بر چنین کاری اقدام کند. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۴، ۲۹۶) بر خلاف شیعه و معتزله، اشاعره تکلیف مالایطاق را جایز می‌دانند، زیرا از نظر آنان هیچ فعلی حسن یا قبح ذاتی ندارد و حسن و قبح از

امر و نهی الهی انتزاع می‌شود. بنابراین، از نظر عقلی دلیلی بر قبیح تکلیف مالایطاق وجود ندارد. (رئانی گلپایگانی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۲۶۱)

عبده در مسئله تکلیف مالایطاق نیز با اشاعره مخالف است و در این باره معتقد است خداوند ما را به دین و شریعتی که طاقت آن را نداریم، تکلیف نمی‌کند و در این مسئله به خدا پناه می‌برد که قائل به جواز تکلیف به محال شود. از این رو وی در پاسخ کسی که سؤال کرد آیا در قرآن نضی مبنی بر تکلیف به محال وجود دارد یا خیر؟ گفت نه و من به همان چیزی معتقدم که صحابه فهمیده‌اند و آن این بود که هرگز به ذهنشان مسئله تکلیف به محال خطور نمی‌کرده است. افزون بر این، اگر دقت گردد معلوم می‌شود که بسیاری از آیات و روایات هم بر عدم این‌گونه تکالیف دلالت دارد. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ج ۱، ۱۴۷-۱۴۸)

۴- قرائت‌های متضاد از اعتزالی بودن عبده

جریان فکری نومعتزله، یکی از گرایش‌های کلامی برجسته در جهان اسلام است. از ظهور این جریان، نزدیک به دو قرن می‌گذرد. جنبش تجددخواهانه سیدجمال‌الدین اسدآبادی در راستای بیداری اسلامی، زمینه‌ساز ظهور جریانی شد که «نومعتزله» نام گرفت. دغدغه اصلی نومعتزلیان یافتن عوامل پیشروی و بازسازی دنیای اسلام است. به نظر این گروه، مسئول عقب‌ماندگی مسلمانان، اسلام نیست؛ بلکه تفسیرها و فهم‌های نادرست از اسلام و نادیده گرفتن جایگاه عقل در اثر رواج افکار اشعری‌گری است. آنها معتقدند که از طریق نظام فکری اشعری که مروج جبر و قضا و قدر است، نمی‌توان به پیشرفت جهان اسلام دست یافت؛ زیرا اندیشه تسلیم در مقابل قضا و قدر و عقیده به جبر، مسلمانان را از حرکت باز داشته و زمین‌گیرشان کرده است. به نظر آنها، اگر مکتب معتزله که بر آزادی اراده و اختیار انسان تأکید داشت در میان مسلمانان حاکم

بود، مسلمانان شرایطی بهتر از امروز داشتند؛ از این رو نومعتزلیان راه پیشرفت مسلمانان را در کنار گذاشتن تعالیم مکتب اشعری و احیای مکتب معتزله در جهان اسلام می‌دانند. (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۱۵)

جریان فکری نومعتزلیان که با سیدجمال‌الدین اسدآبادی آغاز شد. پس از او، شاگردش محمدعبده در استمرار این جریان نقش مهمی ایفا کرد. (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۰) پذیرش کارکرد عقل عملی توسط عبده که مخالفت وی با اشاعره را در برخی مسائل در پی داشته، سبب شده است برخی مانند القاضی - استاد فلسفه اسلامی دانشگاه فیوم - او را احیاگر جریان نومعتزلی توصیف کنند. (قاضی، ۱۹۹۹: ۴۳) برخی دیگر از محققان معاصر، با نقد بر رویکرد عقل‌گرایی عبده آن را متصل به عقل‌گرایی افراطی معتزله کرده‌اند. (رومی، ۱۴۰۷: ۷۰) در مقابل، آقای محسن حمید به دفاع از عبده برخاسته و در پاسخ گفته است: این بهره‌مندی از عقلانیت در چنین دامنه وسیعی به فشار فرهنگی جدیدی که غرب بر فرهنگ اسلامی گذاشته بود، برمی‌گردد و مسلمانان را با فرهنگ و عقلانیت غرب روبه‌رو می‌سازد و نزدیک است که فرهنگ غربی، فرهنگ نسل جدید شود. عقلانیتی که مدرسه سیدجمال، عبده و رشیدرضا در آن شروع به حرکت کردند، امر غربی در اسلام نبود. (ایازی، ۱۴۱۴: ۶۷۱)

در مقابل دیدگاه‌های فوق، افرادی مانند شحاته با معتزلی بودن عبده مخالف است. از نظر او، هنگامی که عبده به دلیل بهره از عقل با معتزله هم‌عقیده می‌شود، این کار را به‌خاطر حمایت از مکتب معتزله انجام نمی‌دهد، بلکه بیشتر سعی دارد اسلام و عقایدش را به ذهن یک دانشمند مدرن که چیزی جز خرد خویش و روش‌های علمی را نمی‌پذیرد، نزدیک سازد. (شحاته، بی‌تا: ۲۵۴) شرفی از نواندیشان عرب نیز به شدت با معتزلی بودن عبده مخالف است. از نظر او نباید فریب تأکیدهای عبده بر عدم تعارض میان دستاوردهای دین و علم و عقل را خورد و عبده را از متفکران عقل‌گرا

شمرد؛ چراکه وی عقلانیت را تا آخرین نتایجش ادامه نمی‌دهد، بلکه در شرایطی زندگی می‌کند که به‌ناچار می‌باید با آن همراهی کند. در حقیقت تلاش سازگارگرایانه عبده در رساله‌التوحید، چیزی جز عرضه محتوای قدیم کلام اشعری در قالبی نو نبوده است. (شرفی، ۱۳۸۶: ۵۶-۵۷)

برخی از محققان معاصر نیز با نفی جریان‌ی به‌نام «اعتزال‌نو» بر این باورند که آنچه از آن با عنوان «نومعتزله» یاد می‌شود، در حقیقت گفتمان اصلاح‌گرایی مبتنی بر عقلانیت است که آغازگر آن سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده بودند. آنها با ارائه تفسیری عقل‌گرا از اسلام قصد داشتند، سنت اسلام را متناسب با نیازهای روز جامعه بازخوانی کنند. این محققان با نقد برخی شواهد که تصور معتزله‌گری عبده را ایجاد می‌کند، بر این باورند که صرف تمایل به عقل‌گرایی یا اختیار و آزادی انسان، نمی‌تواند دلیل قابل قبولی برای نسبت دادن معتزله‌گرایی به عبده باشد؛ چراکه توجه به مطالبات ضد استعماری، استقلال‌خواهی و اصلاح‌گرایی در جهان اسلام، در بسیاری از مذاهب و فرق رواج پیدا کرده و خاص نومعتزله نیست. (پیروزفر و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۰۱)

۴-۱- شواهد رویکرد اعتزالی در اندیشه عبده

الف) قرائت اعتزالی در رساله‌التوحید

شواهد و نقدهای ارائه شده افرادی که دیدگاه‌های اعتزالی عبده را محدود به گفتمان اصلاح‌گرایی می‌کنند کامل نیست و دارای نقص است. برای نمونه این سخن که اهمیت دادن به عقلانیت در رساله‌التوحید نمی‌تواند دلیل معتزلی بودن عبده باشد، درست است. اما سخن دیگر آنها درست نیست که می‌گویند: انتقاد جدی عبده بر نخستین متفکران معتزلی مانند واصل‌بن عطا و حسن بصری، همچنین بر اساس مجموع سخنان عبده در رساله‌التوحید دلیلی بر اثبات معتزله‌گرایی وی مشاهده

نمی‌شود. با دقت در ابتدای رساله التوحید درمی‌یابیم که سخنان عبده با وجود تمجید از بزرگان اشعری، بیشتر ناظر به گزارش وی از شکل‌گیری علم کلام و مذاهب اسلامی است. (عبده، بی‌تا: ۲۰) افزون بر این، گزارش محققان فوق از کتاب رساله التوحید کاملاً نادرست است. پرداختن به مباحث اختیار انسان (همان: ۶۲-۶۴) و حسن و قبح عقلی (همان: ۶۷-۸۳) کاملاً موافق با رویکرد معتزله است و در آن به صورت ضمنی مخالفت با اشاعره قابل برداشت است. چنان‌که از نظر عبده، اعتقاد به جبر ویران کردن پایه‌های شریعت و از بین بردن تکالیف و باطل کردن حکم عقل است. (همان: ۶۲) فراتر از این، طبق گزارش برخی از مروّجان دیدگاه‌های عبده، او در این کتاب همانند معتزله، نظریه مخلوق بودن قرآن را مطرح کرده و پذیرفته است؛ اما در چاپ دوم کتاب، به علت فشار جامعه مصر به دلیل غلبه مکتب اشعری در آن و مخالفت با عقیده معتزله در مورد مخلوق بودن قرآن، ناچار به حذف این قسمت از کتابش شد. (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۲۲)

ب) تفسیر اعتزالی از مسائل عدل

آن‌چه بیش از پیش ما را به تفکر اعتزالی عبده رهنمون می‌سازد، طرح «مسئله عدل» در تفسیر المنار است. از آن‌جا که مهم‌ترین پایه اعتقاد به اصل عدل، مسئله حسن و قبح عقلی است، عبده با پذیرش حسن و قبح عقلی رویکردی متفاوت با اشاعره در عدل دارد. او در تفسیر آیه «ذَلِكِ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (انفال: ۵۱) ضمن نقل حدیث قدسی که در آن چنین آمده است: «يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا: ای بندگان من، ظلم را بر خود حرام کردم و همین‌طور ظلم کردن را میان شما، پس به یکدیگر ظلم نکنید» (ابن حجاج قشیری، بی‌تا: ج ۸، ۱۷) با نقد دیدگاه اشعری، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که

عقل و دین، سال دهم، شماره نوزدهم (پاییز و زمستان ۹۷) ►

حق این است که ظلم از خداوند قبیح است، چون یک نوع نقص است و خداوند نیز منزّه از نقص است و نقص هم با کمال ربوبیت و الوهیت منافات دارد. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ج ۱۰، ۳۹-۴۰؛ ج ۴، ۵۶). دیدگاه عبده کاملاً مطابق با دیدگاه متکلمان معتزلی است. چنان‌که قاضی عبدالجبار بر این باور است که «ما هرگاه خداوند را به عدل و حکمت وصف می‌کنیم مقصودمان این است که فعل ناروایی انجام نمی‌دهد و آنچه را که واجب است ترک نمی‌کند و همه کارهای او نیکوست». (معتزلی، ۱۹۶۵: ۲۰۳)

از دیگر مباحث عدل که عبده در آن رویکردی مشابه معتزله دارد، مسئله «وعدّه و وعید» است. این موضوع نیز بر اصل حسن و قبح عقلی متکی است. با این توضیح که «از نظر عقل، وفای به عهد نیکو و تخلف از آن ناپسند است و چون خداوند از هر گونه صفت ناپسند منزّه می‌باشد، به‌طور قطع به وعدّه خود جامه عمل خواهد پوشاند». (ربّانی گلپایگانی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۲۲۰) عبده بر خلاف اشاعره بر این باور است که جایز نیست خدا از وعدّه و وعید خود تخلف کند. از نظر او، تحقق تهدیدها و وعدّه‌ها، تابع کمال علم و اراده و نهایت صدق خدای متعال است. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ج ۸، ۹۸) با مراجعه به دیدگاه متکلمان معتزله درمی‌یابیم که بیشتر آنها قائلند که همان‌گونه که خدا خلف وعدّه نمی‌کند، خلف وعید نیز از او سر نمی‌زند، بنابراین اگر شخصی که گناه کبیره از او سر زده بدون توبه از دنیا برود، سزاوار خلود در آتش است؛ اما عذاب مؤمن صاحب کبیره که بدون توبه بمیرد سبکتر از عذاب کافر است و این‌که خداوند خلاف حرف خودش عمل کند جایز نیست، زیرا از مصادیق دروغ می‌باشد؛ بنابراین خدا وعدّه و وعید خودش را حتماً محقق می‌سازد. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۵۵/۱)

عبده در «مسئله شرور» نیز بر روش معتزله سخن گفته است. متکلمان امامیه و معتزله بر اساس حکمت الهی به توجیه این موضوع پرداخته‌اند. با این توضیح که یکی

از معانی حکمت الهی، غایت‌مند بودن افعال الهی است. در این میان، عدلیه افعال الهی را دارای غایت می‌دانند، اما اشاعره بر این باورند که غایت‌مند بودن افعال الهی ممتنع است. غایت‌مندی افعال الهی نیز بر اساس حسن و قبح عقلی ثابت می‌شود. به این گونه که ارتکاب افعال لغو قبیح است و خداوند از انجام دادن کارهای قبیح منزه است. بنابراین ممکن نیست افعال خداوند لغو باشد. درباره «شور» نیز باید گفت وجود آنها با غایت‌مندی افعال الهی منافات ندارد. (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۱: ج ۱، ۳۱۲-۳۱۳) از آن‌جا که انسان خودش را محور قرار می‌دهد و با خودمحوری، قضاوت می‌کند و لذا آنجا که پدیده‌ای را با مصالح خود ناهماهنگ می‌بیند، فوراً آن را شرّ و بدی می‌خواند. (جعفری، ۱۳۷۲: ۷۵) عبده معتقد است خداوند شیء قبیح را خلق نکرده، بلکه او «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷) است؛ پس خوبی‌ها و خیر به دست خدا انجام می‌شود. شرّ نسبی است؛ یعنی انسان وقتی خودش را محور قرار داد و از ناحیه آن شیء و عمل زیبایی متوجه او می‌شود، توصیف به شرّ و قبیح می‌کند. پس اگر باران و یا طغیان رود نیل خانه کسی را ویران کند، آن را شرّ می‌شمرد هر چند از منظر دیگران، خیر شمرده می‌شود و غالباً شرّ به سوء عمل اختیاری خود انسان‌هاست و در بیشتر موارد انسان به خاطر دید کوتاهی که دارد، شی‌ای را شرّ می‌شمارد با آن‌که در واقع خیر است. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ج ۸، ۵۶-۵۷)

عبده در مسئله «هدایت و ضلالت» نیز کاملاً هم‌عقیده با معتزله است و با متکلمان اشعری مخالفت می‌کند. چنان‌که اشاعره بر این باورند که نسبت دادن هدایت و ضلالت به خداوند، حقیقی است و واقعاً خدا هر کسی را که بخواهد گمراه و هر کسی را بخواهد، هدایت می‌کند. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۴، ۳۰۹) حال آن‌که از نظر معتزله، اضلال خداوند همان منع الطاف و هدایت پروردگار همان توفیق و لطف است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۳۹/۲) عبده ضمن مخالفت با اشاعره در این مسئله، دیدگاهی

شبيه معتزله ارائه کرده است و می‌گوید: مراد از هدایت خدا این است که خدا به انسان توفیق می‌دهد که با دید صحیحی به مسائل بنگرد و بتواند واقع را درک کند و عمل خودش را بر طبق آنچه که مورد رضایت خداست، انجام دهد. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ج ۳، ۸۳) همچنین منظور از ضلالت خداوند این است که انسان از هدایت الهی و از آنچه که خدا برای هدایت آنها از عقل و کتاب فرستاده بود، خارج شدند و منکر آن شدند؛ لذا منشأ گمراهی آنها همان اعمال و احوال خودشان است. (همان: ج ۱، ۲۳۹)

افزون بر موارد فوق، مهم‌ترین مبحثی که عبده در آن با اشاعره مخالفت شدید کرده، «مسئله اختیار» است. او در این موضوع به انکار نظریه کسب اشاعره پرداخته است. توضیح آن‌که اشاعره در مقابل دیدگاه تفویض معتزله در بحث اختیار انسان، به نظریه کسب روی آورده‌اند. از نظر اکثریت متکلمان اشعری، افعال انسان فقط به قدرت خداوند تحقق می‌یابد و قدرت و اختیار انسان در تحقق افعال او هیچ‌گونه تأثیری ندارد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۲۳۳) با توجه به این‌که لازمه چنین دیدگاهی مجبور بودن انسان است، اشاعره برای رهایی از این تنگنا و توجیه اختیار انسان و این‌که قدرت و اراده او به‌گونه‌ای با افعال اختیاری‌اش ارتباط دارد، نظریه «کسب» را مطرح کرده‌اند. به این معنا که خدا خالق افعال بشر و انسان کاسب کارهای خود است. بنابراین خدا برای خود قلمرویی دارد و انسان قلمروی دیگر. خلقت قلمرو خداست و کسب قلمرو انسان می‌باشد و هیچ‌یک از این دو مزاحم دیگری نمی‌باشد و کیفر و پاداش مربوط به دومی می‌باشد. (سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۲۸) همچنین عمده تفسیر اشاعره از معنای کسب این است که وقتی انسان اراده انجام کاری را می‌کند و می‌خواهد که با اختیار خود کاری انجام دهد، همزمان با اراده او قوه‌ای حادث می‌شود که باعث می‌شود آن کار را انجام دهد و قدرت حادث هیچ تأثیری ندارد و لذا خداوند افعال انسانی را می‌آفریند و انسان این افعال را که آفریده اوست، اکتساب می‌کند.

(شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۰۵) با دقت در تفسیر المنار درمی‌یابیم که عبده دیدگاهی مخالف اکثریت اشاعره مطرح کرده است و نظریه کسب اشعری را قبول ندارد. او معتقد است خداوند خالق هر چیزی است و انسان اعمالش را به قصد اختیار انجام می‌دهد. اگر انسان ایمان به خدا داشته باشد و بداند که آنچه را اسباب سعادت اوست به او می‌دهد؛ همچنین او را به انجام کارهایی که ناتوان از آن است، موفق می‌کند این انسان با چنین ایمانی، پرنشاط‌تر کارهایش را انجام می‌دهد. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۹۵/۴)

عبده در موضعی دیگر چنین می‌نویسد: این‌که انسان در کارهایش اختیار دارد و آن را با اراده خود انجام می‌دهد چیزی است که اگر انسان عقل خودش را در معرض تحقیق قرار دهد این مطلب برایش آشکار می‌شود؛ زیرا در قرآن به این امر اشاره شده که خداوند هر چیزی را با اراده و مشیتش آفریده و از خلقت آنها هدفی داشته است. بنابراین این سخن صحیح نیست که گفته‌اند، چون خدا خالق انسان است و همه چیز از اوست، پس کارهای خوب و بد ما هم به دست اوست و ما تکلیفی نداریم؛ زیرا ما همه می‌پذیریم که همه چیز از خداست، ولی به انسان نیز اختیار ارزانی داشته است تا در سایه اختیار و کمک از عقل و قوای جسمانی خود، راه سعادت خود را انتخاب کند. در مقابل، اگر این مواهب و نعمت‌ها را در جای خودش به‌کار نگرفت و از عقل بهره نبرد و از هوای نفس پیروی کرده، اسباب شقاوت خود را با این سوء اختیار، رقم زده است. (همان: ج ۵، ۲۷۲-۲۷۳).

عبده در رساله التوحید نیز به نفی نظریه کسب اشعری می‌پردازد. او در بیانی طولانی چنین می‌نویسد: از میان متکلمان برخی (که همان جبریه خالص هستند) قائل به جبرند و به آن تصریح کرده‌اند، برخی دیگر (اشاعره) به همین دیدگاه معتقدند، اما از اسم آن پرهیز کرده‌اند. این نظریه باعث منهدم کردن شریعت و تکالیف و ابطال حکم عقل بدیهی که اساس ایمان است می‌باشد. همچنین این ادعا که اعتقاد به کسب بنده،

منجر به شرک برای خدا می‌شود؛ (چنین ادعایی) ادعای کسی است که متوجه معنای شرک به خدا، بنابر آنچه در کتاب و سنت آمده، نشده است، زیرا شرک ورزیدن به خدا عبارت است از اعتقاد به این‌که برای غیر خدا اثری مافوق آنچه خداوند به اسباب ظاهری بخشیده، وجود دارد. همچنین این‌که برای کسی یا چیزی قائل به سلطه‌ای خارج از قدرت مخلوقات شویم. (عبده، بی تا: ۶۰-۶۳)

با توجه به شواهد ذکر شده می‌توان ادعا کرد که عبده در طرح مباحث مرتبط با عدل مانند اختیار انسان، حسن و قبح عقلی، وجوب علی الله، تکلیف ما لایطاق، وعده و وعید، شرور، هدایت و ضلالت کاملاً هم‌عقیده با معتزله است. هر چند او باورهای اشعری خویش را به هیچ وجه در مسائل دیگر کلامی رها نکرده است. چنان‌که برخی از محققان یادآور شده‌اند: «عبده را باید در اصل توحید، اشعری و در اصل عدل، معتزلی دانست». (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۲۲) بنابراین نفی کلی معتزله‌گرایی عبده امری غیرمنصفانه و به منزله نفی شواهد صریح در سخنان عبده است. از سوی دیگر، کاملاً روشن است که از گفتمان اصلاح‌گرایی عبده معتزلی بودن وی برداشت نمی‌شود؛ هر چند باید اذعان کرد که این گفتمان سبب تأثیرپذیری از معتزله در مباحث عدل شده است. به بیان دیگر، عبده برای دفاع از اسلام، از مبانی فکری معتزله مانند عقل‌گرایی، رویارویی با افکار غیراسلامی و آموزه‌های معتزلی - مانند اختیار انسان و قدرت او بر انجام دادن کارهای خوب و بد، پذیرش حسن و قبح عقلی - بهره گرفت تا اثبات کند که اسلام، جبرگرا و دشمن علم نیست و بر استدلال تأکید دارد. به همین جهت عبده به یکی از عالمان مصری که از او پرسید: شنیده‌ام مذهب اعتزال را بر اشعری ترجیح می‌دهی؟ چنین پاسخ داد: اگر تقلید از اشعری را رها کرده‌ام، دلیل بر تقلید از معتزله نمی‌شود. من تقلید را از هر کسی رها کرده و به دنبال استدلال هستم. (رشیدرضا، ۱۴۲۷:

ج ۳، ۲۱۰)

نتیجه‌گیری

روش عبده در تبیین مسائل کلامی، مبتنی بر روش عقلی غیرفلسفی و متأثر از یافته‌های علوم تجربی است؛ چنان‌که تأویل‌های مادی و حس‌گرایانه و تمثیلی وی در مواردی سبب مخالفت شدید با عقل فلسفی شده است. با وجود نگرش تشبیهی عبده به واقعیات فراطبیعی، نمی‌توان او را یکسره موافق با عقل تجربی و مخالف با رویکرد سنتی در تبیین مباحث اعتقادی دانست؛ چنان‌که در مباحث توحیدی مانند معناشناسی صفات الهی ضمن پایبندی به روش تفویضی سلف صالح، رویکردی مشابه اشاعره ارائه می‌کند. با این حال، در طرح برخی موضوعات کلامی مانند مسائل عدل الهی از اصول فکری اشاعره عدول می‌کند و پایبندی به آن را نمی‌پذیرد. با تأمل درمی‌یابیم نحوه پرداختن و اندیشیدن عبده در این مسائل، مشابه معتزله است. ریشه چنین تقابلی با مبانی اشاعره را باید در پذیرش کارکرد عقل عملی دانست. شاخص‌ترین عوامل رویکرد عبده به گرایش نواعزالی عبارتند از: نگرش تجدّدخواهانه و اصلاح‌گرایانه، تقابل با نگرش‌های علم‌گریز و عقل‌ستیز، مبارزه با نظام فکری جبرگرایانه اشاعره، مقابله با اختلاف‌های فرقه‌ای و غیره. با وجود زمینه‌های اصلاح‌گرایی، نفی کامل اندیشه‌های اعتزالی عبده به‌ویژه در مباحث عدل الهی، ناشی از بی‌دقتی در استدلال است. حال آنکه با تطبیق سخنان عبده و معتزله آشکارا به همسویی آنها پی‌می‌بریم. بنابراین پافشاری برخی پژوهشگران بر نادرستی معرفی عبده به‌عنوان احیاگر اندیشه‌های اعتزالی در دوران معاصر و اینکه تعبیر نومعتزله در حقیقت همان گفتمان اصلاح‌گرایی مبتنی بر عقلانیت است؛ از بی‌دقتی در اندیشه‌ها و آثار عبده ناشی می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن حجّاج قشیری، مسلم، (بی تا). الجامع الصحیح، بیروت، دارالفکر.
۳. ایازی، محمدعلی، (۱۴۱۴). المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. برنجکار، رضا، (۱۳۹۴). روش‌شناسی علم کلام: اصول استنباط و دفاع در عقاید، قم، دارالحديث.
۵. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح‌نو.
۶. پیروزفر، سهیلا و رستمی، محمدحسن و زرنوشه فراهانی، حسن، (۱۳۹۳). «گفتمان اصلاح‌گرایی یا اعتزال معاصر؛ رویکردی انتقادی به ادعای وجود مکتب نومعتزله»، فصلنامه آینه معرفت، شماره ۴۱، ص ۸۳-۱۰۸.
۷. تفتازانی، مسعودبن عمر، (۱۴۰۹). شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
۸. جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۲). تحلیل شخصیت خیام، تهران: کیهان.
۹. حلّی، ابن مطهر، (۱۹۸۲). نهج الحق و کشف الصدق، تعلیقات عین‌الله حسنی ارموی، بیروت، دارالکتاب اللبنانی.
۱۰. ربّانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۷). عقاید استدلالی، قم، هاجر.
۱۱. _____ (۱۳۹۰). «جامع‌نگری در روش‌شناسی علم کلام»، فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۷۷، ص ۱۵-۳۸.
۱۲. _____ (۱۳۸۵). «جایگاه و گونه‌های روش عقلی در علم کلام»، فصلنامه معارف عقلی، شماره ۳، ص ۳۳-۴۴.
۱۳. _____ (۱۳۹۳). فرق و مذاهب اسلامی، قم، نشرالمصطفی.

۱۴. رشیدرضا، محمد، (۱۴۲۷). تاریخ الاستاذ الامام، قاهرة، دارالفضيلة.
۱۵. _____ (۱۴۱۴). تفسیر القرآن العظیم الشهير بتفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفة.
۱۶. رومی، فهدبن عبدالرحمن، (۱۴۰۷). منهج المدرسة العقلية الحديثة فی التفسیر، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۱۷. زمخشري، محمود، (۱۴۰۷). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، بیروت، دارالكتاب العربي.
۱۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۱). جبر و اختیار، نگارش علی ربّانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۹. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶). درسهایی در فلسفه علم الاجتماع، تهران، نشرنی.
۲۰. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۹۱). کلام (۱)، تهران، سمت.
۲۱. شحاته، عبدالله، (بی تا). منهج الامام محمد عبده فی التفسیر القرآن الکریم، قاهرة، نشر الرسائل الجامعية.
۲۲. شرفی، عبدالمجید، (۱۳۸۶). اسلام و مدرنیته، ترجمه مهدی مهریزی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. شریف، میان محمد، (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۶۴). الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مکتبة النشر الإسلامی.
۲۶. عبده، محمد، (۱۳۴۱). تفسیر القرآن الکریم؛ جزء عمّ، قاهرة، شركة مساهمة مصریة.
۲۷. _____ (بی تا). رسالة التوحید، تصحیح و تعلیق سید محمد رشیدرضا، قاهرة، شركة الأمل للطباعة و النشر.
۲۸. علوی، محمدحسین، (۱۳۸۵). «روش شناسی علم کلام»، فصلنامه معارف عقلی، شماره ۳، ص ۹۱-۱۱۳.

۲۹. عماره، محمد، (۱۴۱۴). الاعمال الكاملة للامام محمد عبده، القاهرة، دارالشروق.
۳۰. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۰۶). اساس التقديس في علم الكلام، تحقيق احمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.
۳۱. فنايبي، ابوالقاسم، (۱۳۷۵). درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، قم، اشراق.
۳۲. قاضی، احمد عرفات، (۱۹۹۹). مكانة الانسان في فكر الاعتزالية الجديدة، مجلة رواق عربي، رقم ۱۴، ص ۴۲-۵۵.
۳۳. گلی، جواد و یوسفیان، حسن، (۱۳۸۹). «جریان‌شناسی نومعتزله»، فصلنامه معرفت کلامی، شماره ۳، ص ۱۱۳-۱۴۰.
۳۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷). کلیات علوم اسلامی، کلام، عرفان، حکمت عملی، تهران، صدرا.
۳۵. معتزلی، قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۵). شرح الاصول الخمسة، تعليق احمد بن حسين بن ابی هاشم، القاهرة، دارالکتب العصرية.
۳۶. معروف الحسني، هاشم، (۱۳۷۱). شيعه در برابر معتزله، ترجمه سيد محمد صادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی.
۳۷. نصر تيان اهور، مهدي، (۱۳۹۴). «كاربست عقل نظري در استنباط آموزه‌های کلامی با تکیه بر متون کلامی»، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره ۸، ص ۲۷-۴۶.
۳۸. وصفی، محمدرضا، (۱۳۸۷). نومعتزلیان، تهران، نگاه معاصر.