

کارکرد عقل در حوزه دین از منظر قاضی عبدالجبار معتزلی و ابوبکر باقلانی

حسین هوشنگی^۱، سیدعباس ذهبی^۲، فرزانه مصطفی پور^۳

چکیده

مقاله پیش رو، با استفاده از روش توصیفی تحلیلی به بررسی کارکرد عقل در حوزه دین در اندیشه کلامی قاضی عبدالجبار معتزلی و قاضی ابوبکر باقلانی پرداخته است. در همین راستا، رویکرد عقلانی هر دو، در تفسیر قرآن و کارکرد عقل در حصول احکام شرعی دین، مورد مقایسه و بررسی قرار گرفته است. حاصل این بررسی نشان می‌دهد آنچه این دو را از هم متمایز میکند بیش از هر چیز، رویکرد آنها در مواجهه با عقل و چند و چون نسبت آن با وحی است. بنابر این تحقیق، قاضی عبدالجبار به عقل و استدلالهای عقلی اصالت داده، همواره در فهم کلامی خود از دین، عقل را بعنوان ابزار شناخت بکار گرفته و حتی گاه در موارد تعارض حکم عقل با ظاهر آیات و روایات بی محابا، اولویت نخست را به عقل داده و براحتی به تأویل یا نفی اعتبار گزاره‌های مخالف عقل پرداخته است. ترجیح نقل بر عقل و اولویت نص

۱۶۳

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه امام صادق (ع)

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

۳. دانشجوی دکتری کلام و فلسفه دین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)؛

fm.phd100@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۱۲ تاریخ تأیید: ۹۵/۲/۷



نازل شده اعم از قرآن، سنت و عمل صحابه، مهمترین اصل معرفت‌شناختی باقلانی است. با این حال نظام فکری باقلانی، در واقع آغاز ورود کلام اشاعره به مقدمات عقلی بود که قواعد عقلی را تابع عقاید میدانست و معتقد بود که ایمان به مفاد و مضمون آنها واجب است. زیرا این ادله، متوقف بر عقاید مزبور است.

کلیدواژه‌ها: حسن و قبح عقلی، حسن و قبح شرعی، عقل‌گرایی، نقل‌گرایی، تأویل

* * *

مقدمه

قاضی عبدالجبار معتزلی ظاهر قرآن را حجت دانسته، ولی در موارد مخالفت با عقل به تأویل آن می‌پردازد؛ برای نمونه؛ پل صراط را تأویل نموده و آن را دین خدا می‌شمرد. باقلانی هیچ حجیتی برای عقل پیش از نزول شرع قائل نشده و سرپیچی از تکالیف عقلی را فاقد هرگونه عذاب شمرده است. عبدالجبار در صدد برقراری تضاد بین عقل و شرع نبوده و به مطابقت عقل و شرع تصریح نموده است. نزاع عبدالجبار و باقلانی بر سرحجیت تکلیف عقلی در کنار تکلیف سمعی، نشانگر رویکرد کاملاً متفاوت آنها به رابطه عقل و شرع بوده است. شیوه برقراری موازنه بین این دو صفت خداوند، محور بسیاری از اختلافات عبدالجبار و باقلانی بوده است. مسئله حسن و قبح، یکی از نقاط بنیادین اختلافی بین عبدالجبار و باقلانی است. عبدالجبار به حسن و قبح ذاتی و عقلی اعتقاد داشت و باقلانی حسن و قبح را الهی و شرعی می‌شمرد؛ صفت الهی در برابر ذاتی و صفت شرعی در برابر عقلی است. در نقطه مقابل، عبدالجبار در ارتباط با شرور اخلاقی از اصل اختیار بهره‌مبرده و مسئولیت کامل آن را به انسان وا می‌گذاشت. ۱۶۴

معنای رویکرد عقلانی معتزله در تفسیر قرآن

معتزله نخستین مکتب کلامی بود که نظام اعتقادی را بر پایه توحید و عدل بنیان نهاد. این مکتب در جهت زدودن ناسازگاری میان عقل و شرع، آیات مشتمل بر



تشبیه و مخالف با مقام الوهیت و اصول معتزلی و برای حل تعارض میان آیات قرآن و با دستاویز قرار دادن مسئله مجاز و تقسیم آیات به محکم و متشابه، به تأویل روی آورد. عقل‌گرایی معتزله هم بمعنای تقدم بخشیدن عقل بر نص و هم به مفهوم منبع و کاشف دانستن مستقل عقل در ادراک حقیقت توحید، عدل و صفات ذات و فعل خداوند و حتی اصول و مبانی اخلاق بود. بدین قرار شرع و نصوص نه به خودی خود، بلکه در پرتو این اصول عقلی افاده‌کننده معنا دانسته میشدند. هر چند این اصل گرفتن عقل و تابع قلمداد کردن وحی، بمعنی تعارض آن دو نیست، بلکه گواه بر حقانیت دین و انطباق آن با عقل است؛ «حال یا به وجه حقیقت، یا به وجه مجاز»^(۱) از نظر معتزله شناسایی و معرفت در درجه نخست معطوف به معرفت الهی و توحید و عدل او و سپس شناخت اوامر و نواهی الهی است. این معرفت سه گانه (۱) خدا و صفات ذاتیه او، (۲) افعال الهی و عدل و (۳) تکالیف با نوع دلیل و دلالت بدست می‌آید.

قاضی عبدالجبار میگوید: اولین چیزی که خدا بر ما واجب کرده، عبارت است از: نظری که منتهی به معرفت‌الله شود؛ زیرا خدا نه ضرورتاً و به بداهت عقلی شناخته میشود و نه به مشاهده حسی. از اینرو، واجب است او را با تفکر و نظر بشناسیم.^(۲) بعقیده وی، وجوب هر نظری که بواسطه آن از نفس دفع ضرر شود، در عقل هر عاقلی مقرر است.^(۳) از سوی دیگر، بدون شناخت عقلی خدا، امکان تمسک به نقل نیست. بنابراین، دلیل عقلی، چه از لحاظ اثبات لزوم نظر و چه از لحاظ وجوب تحصیل معرفت‌الله پیش از دیگر معارف دینی و بر سایر ادله مقدم است.

قاضی عبدالجبار با این استدلال که مخاطب اصلی خداوند صاحبان عقولند، نظر کسانی که اساس و مصدر بودن و تقدم عقل را نمیپذیرند، رد میکند و بیان میدارد که چه بسا برخی از این رتبه‌بندی تقدم عقل بر سایر ادله متعجب شده، گمان کنند که ادله و منابع دین همان کتاب و سنت و اجماع هستند و یا گمان کنند که عقل اگر دلالتگری هم داشته باشد، رتبه‌اش مؤخر از سایر ادله است، در حالی که واقعاً چنین

۱۶۵



سال ششم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۵
صفحات ۱۶۳-۱۹۰

هوشنگی، ذهبی، مصطفی‌پور؛ کارکرد عقل در حوزه دین از منظر قاضی عبدالجبار معتزلی و ابوبکر باقلانی

نیست؛ زیرا خدای متعال تنها عقل را مورد خطاب قرار داده است. بنابراین، عقل در این باب اصل و اساس است.^(۴)

در کلام قاضی عبدالجبار، ادله چهار چیز است: عقل، کتاب، سنت و اجماع و شناخت خدای متعال تنها از طریق عقل حاصل میشود و سایر ادله یعنی کتاب، سنت و اجماع، فرع بر شناخت خدا به توحید و عدالت است. با این حال اگر با یکی از این ادله بر خدا استدلال کنیم، در واقع از فرع شیء به اصل آن استدلال کرده‌ایم و این جایز نیست.^(۵)

از نظر قاضی عبدالجبار تأخر دلیل عقلی از کتاب و سنت، نادرست و موجب لازم آمدن دور میگردد. او معتقد است: اگر بخواهیم بدون دلیل عقل و با استفاده از آیات، خدا و صفات او را بشناسیم، دور لازم می‌آید؛ زیرا شناخت خداوند و صفات او متوقف بر صدق آیات است و صدق آیات متوقف بر شناخت خدا و حکیم بودن اوست.^(۶) البته او به این نکته توجه میدهد که گاهی اگر اصل بودن کتاب قرآن مطرح میشود، منظور اصالت رتبی آن در معرفت دینی نیست، بلکه این سخن نیز به ارشادات کتاب به دریافتهای عقلی بازگشت دارد. از اینرو، هنگامی که میگوییم اصل کتاب است، از آنروست که کتاب توجه دهنده به همه چیزهایی است که در عقلهاست؛ همچنانکه متضمن ادله احکام است. پس بوسیله عقل، میتوان میان احکام مربوط به فعل و احکام مربوط به فاعل فرق نهاد و اگر عقل در میان نباشد نمیتوان تشخیص داد که چه کسی باید به سبب انجام و یا ترک فعلی بازخواست و کیفر شود و چه کسی ستایش و یا نکوهش گردد. به همین سبب، کسی که عقل ندارد، بازخواست نمیشود.^(۷) قاضی عبدالجبار اعتبار و حجیت کتاب و سنت را بسته به عقل شمرده و معتقد است: بواسطه عقل است که بین نیک و بد تمیز داده میشود.^(۸)

۱۶۶

وابستگی فهم متون دینی به اصول عقلی

قاضی عبدالجبار بر این باور است که حجیت و دلالت آیات و فهم مراد آنها و نیز نفی معماگویی از آنها در افاده بیان، پیش از شناخت عقلی خدا به وصف توحید و عدل و اوصافی همچون قدیم بودن و حکیم بودن میسر نیست. پس هم



اعتبار هم صدق و هم کشف معنای مراد آیات قرآن وابسته به عقل است و نیز عقل بعنوان قرینه در کشف مراد آیات قرآن، دخیل است.^(۹) به همین سبب او معتقد است: مجبره و مرجئه و کسانی که تقدم عقل را نمیپذیرند، نمیتوانند به صحت بیانات قرآن و دلالتگری آنها معرفت یابند.^(۱۰) زیرا بدون قضایای عقلی پیشین، حجیت و صحت منابع نقلی را نمیتوان اثبات کرد و وجه دلالتشان را نمیتوان دانست. وی فهم مراد خطابات سنت و حجیت آن را نیز نیازمند اثبات نفی کذب و معماگویی از آن دانسته که بوسیله عقل پیش از تمسک به سنت باید صورت گیرد.^(۱۱) پس، از نظر او، قرآن و سنت در صحت دلالت خود بر عقل مبتنی هستند؛ زیرا درستی شناخت هرچیز از دریچه کتاب و سنت بر این اصل مبتنی است که خدای متعال دارای صفتی است که با وجود آن، کار قبیح را اختیار نمیکند و این اصل فقط با عقل دانسته و درک میشود و زمانی که امکان چنین شناختی از ناحیه عقل نسبت به خدا باشد، میتوان از خیر سایر منابع «کتاب و سنت» کسب آگاهی کرد و بدانها بعنوان معرفت دینی تمسک جست.

قاضی عبدالجبار معتقد است کلام خدا بر عقلیاتی نظیر توحید و عدل دلالت ندارد؛ چراکه علم به دلالتگری آموزه‌های قرآنی، نیازمند چیزی مقدم بر آن است و اگر این آموزه‌ها - فی نفسه - چنین دلالتی داشته باشند لازم می‌آید که بر اصل خود، دلیل شده باشند و حال آنکه فرع نمیتواند دلیل بر اصل باشد؛ زیرا تناقض لازم می‌آید. از اینرو، بر چیزی که برای شناخت معنای آن محتاج عقل هستیم دلالت ندارند. او در مقامی دیگر، این نکته را چنین توضیح میدهد که دسته‌یی از خطابات قرآنی را تنها از طریق عقل میتوان دریافت. این بیانات مربوط به توحید و عدل است؛ زیرا از بیان الهی مانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» یا «لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» یا قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، نفی تشبیه، عدالت خدا و توحید دانسته نمیشود؛ زیرا تا انسان قبلاً به این امور علم و معرفت نداشته باشد، نمیتواند بداند که خطاب خدا حق است و اگر چنین است که تا وقتی معرفت پیشینی به این امور نباشد صحت خطابات الهی

۱۶۷



هوشنگی، ذهبی، مصطفی پور؛ کارکرد عقل در حوزه دین از منظر قاضی عبدالجبار معتزلی و ابوبکر باقلانی

سال ششم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۵
صفحات ۱۶۳-۱۹۰

معلوم نمیشود، چگونه میتوان به این آیات و بیانات احتجاج و استدلال و تمسک کرد؟^(۱۲)

قاضی عبدالجبار نیز در ترتب انواع معرفت دینی بر یکدیگر، این نکته را چنین ترسیم میکند که شناسایی و معرفت در درجه نخست، معطوف به معرفت توحید و عدل و سپس شناخت اوامر و نواهی الهی است. این معرفتهای سه گانه «توحید، عدل و تکالیف» با سه نوع دلیل و دلالت بدست می آید که عبارت است از:

۱. دلیلی که از نوع دلالت بر صحت و وجوب است که با آن میتوان به معرفت توحید راه یافت.

۲. دلیلی که دال بر دواعی است و به شناخت عدل الهی می انجامد.

۳. دلیلی که دلالت آن مبتنی بر مواضعه و قرارداد است و بدان تکالیف شناخته میشوند.^(۱۳)

نکته مهم در این بیان آن است که دلالت سوم منطقاً مترتب و متوقف بر دو مرحله قبلی است و بدینسان، درک مراد و مقصود الهی از وحی، متوقف بر شناخت عقلی خداوند و صفات ذات و افعال اوست.

قاضی عبدالجبار تأکید دارد که اگر کسی بگوید قرآن بر توحید و عدل دلالت دارد، بی آنکه قبلاً به آن دو عقلاً علم پیدا کرده باشد فساد ادعایش آشکار است؛ زیرا کسی که متکلم بودن خدا و صفاتش را نمیشناسد و نمیداند که او جز به حق سخن نمیگوید، نمیتواند به مدلول کلام او استدلال و استناد نماید؛ زیرا علم به صحت کلام او تنها وقتی ممکن است که قبلاً توحید و عدل را بشناسد؛ یعنی از صفات گوینده آگاه باشد و شناخت این صفات تماماً از راه دلیل عقلی میسر و ممکن است.^(۱۴)

۱۶۸

او حتی دانستن زبان عربی و علم روایت و فقه و اصول فقه را برای تفسیر آیات قرآنی کافی نمیداند، بلکه میگوید: هر که به توحید و عدل خدا و ادله فقه و احکام شرع علم داشته باشد، میتواند به تفسیر کتاب خدا بپردازد و هر که این علوم را



نداشته باشد حق ندارد به تفسیر کتاب خدا پردازد. وی در ادامه میگوید: هرگز کسی عالم به این امور «فقه و ادله فقه، شامل کتاب و سنت و اجماع و قیاس و اخبار» نخواهد بود، مگر اینکه به توحید و عدل خداوند علم داشته باشد و به اینکه چه صفاتی بر او واجب و چه صفاتی بر او ممتنع است و سرزدن چه کاری از او حسن است و چه کاری قبیح؛ بگونه‌یی که بتواند محکم را بر متشابه حمل کند و آنها را از هم تشخیص دهد و هر که این علوم را نداشته باشد حق ندارد، فقط براساس زبان عرب یا نحو تنها یا روایت فقط به کتاب خدا پردازد.^(۱۵)

پایه‌های نظری رویکرد عقلانی معتزله در تفسیر

بی‌شک، رویکردهای تفسیری مختلف ریشه در مبانی خاص فکری صاحبان آنها دارد و هر مفسری با تکیه بر یک دسته گزاره‌های مبنایی، قرآن را با روش خاص خود تفسیر میکند. بدیگر سخن، مبانی خاص فکری و معرفتی هر مفسری در چگونگی تفسیر او از آیات خدا آشکارا اثرگذار است؛ خواه بدانها التفات داشته باشد یا نداشته باشد.

اما چنانکه گفتیم، بررسی پایه‌های عقلگرایی معتزله در تفسیر قرآن بمعنای وارد شدن در بحث از مبانی تفسیری آنان نیست، بلکه مقصود نشان دادن وجه اتخاذ این رویکرد عقلانی و نحوه‌ی ابتدای آن بر یک دسته گزاره‌های پایه است. بطبع با این بررسی اجمالی، رابطه‌ی منطقی چنان رویکردی در تفسیر، با پذیرش آن گزاره‌های پایه آشکار خواهد شد.

با لحاظ این نکته، به پرسش دوم یعنی مبانی عقلگرایی معتزله در تفسیر باز میگردیم. با توجه به اینکه از نظر معتزله، عقل نقش اول را در درک و تحلیل معارف دینی از جمله آیات قرآن دارد و با برخوردارگی از عقل، آدمی به مرحله‌ی نظر و استدلال بار مییابد و اکتساب معارف از طریق صحیح برایش حاصل میشود، عقلگرایی آنان در تفسیر بر چه پایه‌هایی بنا نهاده شده است؟

۱۶۹



در دریافتی کلی میتوان گفت: رویکرد عقلانی معتزله در تفسیر آیات قرآن، بر یک سلسله اصول و پیش فرضهای معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، قرآن‌شناختی، زبان‌شناختی و روش‌شناختی خاص در باب قرآن و چگونگی فهم آن استوار است که بدون درک و تحلیل آنها، چرایی اتخاذ چنان رویکردی چندان قابل فهم نخواهد بود. باختصار به برخی از مهمترین آنها که عبارتند از:

الف) حادث بودن قرآن

از پایه‌های مهم عقلگرایی اعتزالی در تفسیر قرآن، باور به حادث بودن قرآن است. اعتقاد به خلق قرآن یکی از ممیزات معتزله در بین فرق کلامی سنی محسوب میشود. در نگاه آنها، انسان مخاطب قرآن و طرف پیامهای آن است و متن قرآن بعنوان فعل الهی، حادث و مخلوق است، نه قدیم و ازلی. پس قرآن باید صفات فعلی خدا را داشته و از صفات ذاتی او متمایز باشد.^(۱۶) درمقابل، اشاعره، اهل حدیث و دیگر ظاهرگرایان قرآن را قدیم و ازلی و از صفات ذاتی خدا پنداشته‌اند.^(۱۷)

به هر حال، اعتقاد به مخلوق بودن قرآن، در تعامل معتزله با قرآن و تفسیر آیاتش بگونه‌ی خاص جلوه‌گر میشود؛ بدینصورت که قرآن از لحاظ کلمات و حروف و اصوات و گویش، بشری است و تابع نتیجه تلاشهای ادبی و زبانی است که اهل زبان، بر آن اتفاق دارند و قواعد و اصولی برای آن تدوین کرده‌اند. بنابراین، مجال وسیعی برای عقل انسان در تفسیر و تأویل کتاب خدا گشوده شده و پای تأویل و استعاره به آن باز میشود. علاوه بر این، اقتضای هم‌زمانی کلام خدا با بشر، این خواهد بود که زبان آن قابل فهم برای عموم باشد. این نکته راه ارتباط عقلانی ۱۷۰ انسان با کلام الهی را هموار می‌سازد که معتزله به آن قائلند. از سوی دیگر، اگر قرآن را فعل الهی بدانیم مقتضایش آن است که از القای هرگونه باطل و کذب پیراسته بوده و بیاناتش صادق و حکیمانه باشد. این هم نکته دیگری است که معتزله در تفسیر آیات بر آن تأکید فراوان دارند.

ب) تفسیر پذیری قرآن

از دیگر اصول بنیادین عقلگرایی اعتزالی در تفسیر، اعتقاد به امکان تفسیر قرآن از سوی غیر پیامبر و صحابه است. معتزله با ادعا و اظهار اینکه باورهای کلامی خود را از قرآن الهام گرفته‌اند، اختصاص تفسیر قرآن به پیامبر (ص) و صحابه را نپذیرفته و برای عقل و اجتهاد در تفسیر جایگاهی ویژه قائل هستند.

مطابق تاریخ تفسیر، در عهد صحابه تفسیر کتاب خدا بیشتر با اعتماد بر خود آیات و روایات پیامبر صورت می‌گرفت و به رأی و اجتهاد در تفسیر، چندان بهایی داده نمی‌شد. جز ابن مسعود کسی را نمیتوان در آن برهه سراغ گرفت که پای رأی را در تفسیر گشوده باشد. در عصر تابعان، امثال مجاهد و برخی از شاگردان ابن مسعود، افزون بر آیات و روایات پیامبر (ص) و سخن صحابه، از اجتهاد و رأی نیز در تفسیر تا حدی استفاده کردند و در همین دوره بود که اختلافات درباره قرآن و شیوه برداشت از آن بالا گرفت و هر فرقه و گروهی براساس باورها و اندیشه‌های خاص خود، به تفسیر دست میزد که چه بسا از نظرگاه دیگر فرقه‌ها مقبول نبود. در چنین بستری بود که تفکر عقلگرایی اعتزالی پا گرفت. برخی قرآن پژوهان ظهور گرایش اعتزالی در این فضا را که تحت سیطره و جمود ظاهرگرایان صفاتیه بود، نوعی قیام فکری علیه قشری‌گری صفاتیه دانسته‌اند.^(۱۸)

با اعتقاد قاضی عبدالجبار، کلام خداوند بر مراد او دلالت دارد و فهم و درک مراد او اختصاصی نیست، بلکه سایر اهل علم هم که شرایط لازم را داشته باشند، تفسیر آن را میدانند و اینکه گفته شود تفسیر و تأویل آن را فقط پیامبر (ص) و امام میدانند، صحیح نیست.^(۱۹) از اینرو، قاضی عبدالجبار نظریاتی که فهم قرآن را به پیامبر (ص) و صحابه اختصاص داده یا آن را مشتمل بر بطون و رموزی دانسته‌اند که فهم آنها تنها در اختیار افراد خاصی است، مردود می‌شمارد.

قاضی عبدالجبار با سنجش اجمالی نظریه‌های نادرست در باب فهم و تفسیر قرآن، مشکل آنها را ظاهرگرایی، حدیث‌گرایی و باطن‌گرایی در فهم قرآن می‌بیند که همه در اصل بی‌اعتنایی به عقل و یا عدم تلاش عقلانی برای فهم قرآن مشترکند. به



باور او، از نظریه‌ی *قرآن* را فاقد معنا و نزول آن را تنها برای ایمان و تلاوت میداند، گرفته تا نظریاتی که *قرآن* را دارای معنا ولی معرفت به آن معنا را غیرممکن دانسته، فهم آن را در انحصار پیامبر (ص) میداند و مراجعه به روایات او را لازم می‌شمرد و تا کسانی که همه محتوای *قرآن* را در ظاهر آن می‌بینند و تفسیر آن را برای غیر پیامبر (ص) و صحابه و تابعان ممکن یا مجاز نمی‌دانند و تا آنانی که معنایش را غیر ظاهر و باطنی میدانند و آگاهی از آن را مخصوص پیامبر (ص) و امام میدانند یا معنای باطنی برایش قائل نیستند ولی تفسیرش را مخصوص امام میدانند^(۲۰)، همه در این نقطه ضعف مشترکند. از اینرو، قاضی عبدالجبار مدعی بود: صاحبان این دیدگاهها بر *قرآن* و اسلام ضرباتی وارد ساخته‌اند که از تمام ضربات و اشکالات مخالفان و ملحدان بر *قرآن* به مراتب بیشتر بوده‌است.^(۲۱)

ج) سازگاری عقل و *قرآن*

پایه دیگر عقلگرایی معتزله در تفسیر *قرآن*، باور به سازگاری حکم عقل با آموزه‌های قرآنی است. بنظر معتزله، ممکن نیست کلام خداوند دلالتی مخالف آنچه از عقل به دست می‌آید، داشته باشد. معتزله در حوزه الهیات و اصول دین، به تعارضی بین عقل و نقل قائل نیستند، بلکه در این موارد، عقل را بر نقل مقدم میدانند. در واقع اینجا، تعارضی بین ادله عقلی و نقلی نمی‌بینند؛ چراکه معتقدند حجیت عقل اصل و نقل فرع است و فرع نمیتواند معارض اصل باشد و مقدم نمودن نقل بر عقل بمعنای ابطال اصل بوسیله فرع است و این در واقع، ابطال خود فرع است و اگر اثبات چیزی منجر به نفی خودش شود، این تناقض و باطل است.^(۲۲)

قاضی عبدالجبار میگوید: شرایع و مصالحی که برای مکلف آمده بیش از هر چیز، با عقلش مطابق و با مسائل گوناگونی که اختلافشان تابع آداب و رسوم و تجارب است، متناسب است. دلیل این مدعا آن است که آنچه از طریق نقل و سمع رسیده، علمی و قطعی است، زیرا خلاف آن ناممکن است؛ همانگونه که خلاف دریافتهای عقلی جایز نیست، نیز بدین سبب، آنچه از راه نقل و سمع دریافت شود تکلیف است.

۱۷۲



همچنین است آنچه با عقل نیز دانسته شود تکلیف از ناحیه خداست و عقل آدمی در شناخت هر دو قسم و وجوب آنها و چگونگی وجوبشان اختلافی ندارند. برای همین، اصل تکلیف مقتضای عقل است و سمع را نیز عقل اقتضا میکند و حکم عقل در این دو اقتضا نیز متفاوت از یکدیگر نیست.^(۲۳)

البته در امور اعتقادی نیز برخی از معتزلیان بر این باورند که در آندسته از باورهایی که عقل به تنهایی به آنها راه ندارد باید آنها را از راه نقل صحیح و معتبر بدست آورد. اما همه اینها با عقل هماهنگ است؛ مثلاً، قاضی عبدالجبار مقدار ثواب یا عقاب برای مرتکبان کبیره را بصراحت از مسائلی میداند که عقل به تنهایی به آنها راه نداشته و تنها راه فهم و درک آنها نقل است.^(۲۴)

د) ارشادی بودن بیانات دینی در حوزه توحید و عدل

پایه دیگری که برای عقلگرایی معتزله در تفسیر قرآن میتوان برشمرد، ارشادی قلمداد نمودن بیانات نقلی در حوزه مباحث توحید و عدل الهی است. با توجه به اینکه معتزله بلحاظ رتبی، عقل را در معرفت دینی و تفسیر قرآن مقدم میشمارند، مطالب همسو با عقل وارد شده در نقل را تأکید و تأیید حکم عقل میدانند.

قاضی عبدالجبار بنقل از استادش ابوعلی جبائی میگوید: آنچه را قرآن در باب توحید و عدل آورده، برای تأکید درک عقل در آن زمینه‌هاست و اگر بدون لحاظ ادراک عقلی، اینگونه مسائل قرآنی خود بخواهند دلیل مستقلی باشند که بتوان بدانها بر توحید و عدل الهی استدلال کرد، محال لازم می‌آید.^(۲۵) بر این اساس، اینگونه بیانات خود ذاتاً دلیل محسوب نمیشوند و استدلال به آنها بصورت آغازین ممکن نیست. قاضی عبدالجبار پس از نقل نظر استادش، آن را تأیید و تأکید کرده است.

۱۷۳

اصول روش معتزله در تأویل

۱. تفاوت گذاشتن بین آیات محکم و متشابه؛ آیاتی را که مؤید نظر آنهاست، محکم و آیاتی را که بیانگر رأی مخالفانشان است، متشابه میدانند.



۲. تأویل نزد آنان ابزاری است برای رفع تناقض میان اندیشه‌های عقلیشان در مورد خداوند با ظاهر برخی آیات که مخالفان معتزله بدان استناد میکنند و معتزله آن را متشابه و تأویل آن را ضروری میدانند.

۳. اعتقاد به عدم توانایی دشمنان بر معرفت سمع و زیر سؤال بردن آنها در فهم و درک قرآن؛ از منظر آنها درک سمع و قرآن تابع عقل است؛ حال آنکه مخالفان از آن بی بهره‌اند.^(۲۶)

قاضی عبدالجبار در تعریف محکم و متشابه میگوید: اگر کلام بگونه‌ی صادر شود که در اصل لغت یا قرارداد یا شواهد عقل معنایی جز معنای مراد را نپذیرد، محکم و اگر بگونه‌ی بی باشد که شنونده را به اشتباه اندازد و ظاهرش به علت چیزی که در اصل لغت یا قرارداد است، بر معنای مراد دلالت نکند و نیازمند ارجاع به محکومات و دلیل عقلی باشد، متشابه است.^(۲۷)

کارکرد عقل در حصول احکام شرعی دین

عقل از منظر معتزله ریشه معارف دینی و پایه اصلی دین است که در بسیاری موارد، خود قادر به شناخت حقایق است و امور دیگر نیز با آن سنجیده میشود. بهترین استفاده معتزله از عقل، تطبیق حقایق دینی با آن بوده است که از این طریق انواع خرافات را از دین کنار زدند. آنان با سلاح عقل به مبارزه با خرافه‌پرستان رفتند و تا توانستند اعتقاداتی از قبیل سحر، کهنانت، تطیر و تفال، وجود جن، تأثیر جن و دیده شدن آن و کرامت اولیا را باطل و مردود دانستند.^(۲۸)

قاضی عبدالجبار در دو کتاب *تنزیه القرآن* و *متشابه القرآن* در تفسیر آیات و پاسخ به شبهات و رفع تناقض ظاهری بین بعضی آیات از استدلالهای عقلی بهره برده و این شیوه توسط زمخشری نیز ادامه یافته است.

پیش از قاضی عبدالجبار استادش ابوعلی جبائی در مورد عقل سخن گفته بود و بعنوان دیدگاه معتزله ابراز کرده بود که عقل مجموعه دانشهایی است که بصورت غیرارادی و اضطراری به انسان داده میشود و زمانی که این مجموعه دانشها در شخص کامل شد،

۱۷۴



توانایی استدلال و نظر، همچون استطاعت بر ادای تکلیف در او پدید می‌آید.^(۲۹)

قاضی عبدالجبار بتفصیل، این نکته را تبیین میکند که عقل جوهر، حاسه و یا قوه نیست، بلکه از جنس علم است.^(۳۰) از نظر قاضی عبدالجبار، دانشهایی که باید برای انسان حاصل شود تا به آن مجموعه دانشها «عقل» اطلاق گردد عدد مشخصی ندارند؛ زیرا در اصل، غرض از آن صرف تحقق خود دانشها نیست، بلکه مراد مرتبه‌یی است که بدان اکتساب علوم و ادای تکالیف حاصل میشود. بنابراین، آن مقدار از علوم برای رسیدن به کمال عقل لازم است که با وجود آن، اکتساب معارف میسر گردد و ادای واجبات برای دارنده آن ممکن شود.

بنابراین، تلقی غالب و رایج معتزله از عقل که در آثار متفکران بزرگ معتزله همانند قاضی عبدالجبار انعکاس یافته، این است که عقل قوه‌یی در نفس که کار ادراک و استنتاج را انجام دهد، نیست، بلکه عقل از نظر آنها، خود علم است و از آنروی عقل خوانده شده که انسان را از انجام کارهایی که مجنون خود را از ارتکاب آنها باز نمیدارد، مانع میشود؛ البته نه هر نوع آگاهی و علمی، بلکه مرتبه‌یی از آن که مانع کار قبیح و دعوت‌کننده بسوی کار نیکو شود و نظر و استدلال بدان میسر گردد و بواسطه آن، تمکن از کسب علوم و ادای تکالیف حاصل شود.^(۳۱)

معنای رویکرد عقلانی اشاعره در تفسیر قرآن

از مجموعه آثار متعدد باقلانی تنها شمار اندکی بجا مانده که از جمله آنهاست دو کتاب التمهید و نیز الانصاف فیما یجب اعتقاده و لا یجوز الجهل به. گفتنی است که کتاب الشامل فی اصول الدین امام الحرمین جوینی که چاپهای مختلفی از آن صورت گرفته، در واقع تحریری از یکی از کتابهای نایافته باقلانی است بنام شرح اللمع.^{۱۷۵} این شرح اللمع شرحی بوده که باقلانی بر کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع ابوالحسن اشعری نوشته بوده است. به هر روی منظومه معرفتی باقلانی از همین آثار موجود کاملاً هویداست و بخوبی میتوان از روی همین نوشته‌ها اندیشه‌های وی را

هوشنگی، ذهبی، مصطفی پور؛ کارکرد عقل در حوزه دین از منظر قاضی عبدالجبار معتزلی و ابوبکر باقلانی



بازشناسی کرد. یکی از پژوهشگران عرب بنام محمد رمضان عبدالله رساله دکتری خود را که درباره اندیشه‌های کلامی باقلانی است بچاپ رسانده و نام این کتاب را *الباقلانی و آرائه الکلامیه* نهاده است. نویسنده انصافاً در روشن کردن جایگاه باقلانی در علم کلام و تحلیل آراء او کوششی شایسته انجام داده است.

بی‌تردید باقلانی یک متکلم اشعری‌گراست که سخت به هندسه کلامی اشاعره پایبند و وفادار است و همه کوششهایش در جهت تثبیت عقلانی این مذهب و دفاع از آن در برابر دیگر مذاهب است؛ کوششهایی که در مقایسه با آراء ابوالحسن اشعری، چه از لحاظ روش و چه از نظر مسائل، گاه با نوآوری‌هایی توأم است. از لحاظ روش باید گفت که او همچون ابوالحسن مبنایی عقلانی و استدلالی دارد، اما عقل و استدلالی که در محدوده قرآن و سنت پیامبر (ص) است. این عقل، تعقلی است که در حال و هوای منطق و فلسفه یونان نیست و شیوه خاص جدلی و نظری خود را دارد که در پاره‌یی اوقات آشکارا با منطق ارسطویی در تعارض می‌افتد.^(۳۲)

او علم را «شناختن معلوم به همانگونه‌یی که هست» تعریف کرده و تصریح میکند که این تعریف، علم ما به معدومات را نیز در برمیگیرد.^(۳۳) او علم را به ضروری و نظری تقسیم میکند و این دومی را علمی میدانند که ضرورتاً و وجوباً بدنبال نظر کردن می‌آید. البته باید عنایت داشت که باقلانی قاعده علیت را قبول ندارد و بر آن است که عادت خدا بر این جاری شده که یک حادثه را بدنبال حادثه‌یی دیگر بیافریند، اما در اینجا نیز پیدایش علم را زائیده عادت خدا نمیدانند، بلکه به رابطه ضروری میان آن دو قائل است.^(۳۴)

از نظر وی دانشهای ضروری و دانشهای نظری منابع علومند. دانشهای ضروری به نوبه خود از شش راه پدید می‌آیند که عبارت است از حواس پنجگانه (با عنایت به تعریف خاصی که درباره رؤیت دارد و آن را ادراکی میدانند که خدا در چشم می‌آفریند) و دانشهای بدیهی که با انسان سرشته شده است. علوم نظری دانشهایی هستند که انسان با قدرت خدا دادِ عقلی، از راه استدلال به آن دست مییابد.^(۳۵) این

دانسته‌های نظری از سه راه دلیل عقلی، دلیل سمعی و شرعی و دلیل لغوی حاصل میشود و دلیل شرعی از قرآن، سنت، اجماع و اجتهاد و قیاس مایه میگیرد.^(۳۶) البته اعتبار و ارزش این دلایل از نظر باقلانی یکسان نیست، بلکه دلیل شرعی مقدم بر دلیل عقلی است و گاه میبینیم که او دلیل عقلی را بعلت اینکه شارع آن را تأیید نمیکند، مردود می‌شمارد.^(۳۷) این رویکرد بهترین دلیل است بر اینکه از نظر باقلانی عقل خدمتگزار شرع است و باورهای اعتقادی از شریعت گرفته میشود.

از نظر باقلانی دلایل عقلی چهار گونه است:

۱. قیاس: در واقع همان دلیل اصولیان است که حکم یکی از دو امر مشابه را بر دیگری بار میکنیم بخاطر اینکه هر دوی آنها علت حکم را دارا هستند. در علم کلام این قیاس به قیاس غایب به شاهد معروف است و در واقع از رهگذر همین دلیل عقلی است که متکلمان احکام متعلق به خداوند را از راه نظایری که در امور مشهود دارد، ثابت میکنند.^(۳۸)

۲. سبر و تقسیم: در این روش وقتی عقل مفهومی را به دو قسمت تقسیم کرد که سومی نداشت و این دو قسم از هر نظر با یکدیگر در تقابل بودند، از ابطال یا اثبات یکی به اثبات یا ابطال دیگری پی میبرد.

۳. انتفاء مدلول بخاطر انتفاء دلیل: این روش یکی دیگر از اسلوبهایی است که باقلانی در مسائل کلامی بکار برده و ابن خلدون نیز به آن تصریح کرده است. گرچه گزارش ابن خلدون مبنی بر اینکه باقلانی نخستین کسی بود که از این روش بهره برد، درست بنظر نمیرسد.^(۳۹) به هر حال باقلانی به این قاعده باور دارد و بر آن است که دلایل کلامی و عقیده‌یی «منعکس» هستند؛ یعنی باطل شدن دلایل به باطل شدن عقاید ایمانی می‌انجامد و گویی خود این دلایل مقدسند و نباید بر آنها خرده گرفت، چون نقد این دلایل به نقد مدلول «باورهای دینی» منجر میشود. ناگفته نماند که در کتابهای موجود باقلانی صراحتاً به اینکه وی به این قاعده باور دارد، بر نمی‌خوریم، اما از سبک و سیاق کتاب الانصاف، خاصه مقدمه آن میتوان اعتقاد او را نسبت به این قاعده

دریافت؛ مثلاً «آن الواجب علی المکلف ان يعرف بدء الاوائل و المقدمات.»^(۴۰)

۴. استدلال از رهگذر شبیه و نظیر: در این نوع استدلال از صحت چیزی به صحت مثلث و از محال بودن چیزی به محال بودن مثلث پی میبرند؛ مثلاً در مورد اثبات معاد چنین استدلال میکنند که چون خداوند انسان را از خاک آفرید مثل این کار را هم دوباره در قیامت میتواند انجام دهد.^(۴۱) از اینها گذشته، باقلانی گاه برای اثبات مطالب کلامی خاصه مسائلی که به اصطلاحات کلامی مربوط میشود، از دلایل لغوی و زبانی بهره میبرد. در کنار این دلایل، باقلانی از فن جدل نیز استفاده کرده است.

باقلانی در مورد نظریه حدوث عالم و طبیعیات، در مقایسه با نوشته‌های اشعری که به اختصار و اجمال به این مبحث پرداخته، با شرح و تفصیل قابل توجهی به آن پرداخته و مقدمه‌های عقلی آن را کاملاً پخته است و از همینروست که ابن خلدون وی را نخستین متکلم اشعری میدانند که به سبکی معقول و مستدل به این مباحث پرداخته است.^(۴۲) البته باید در نظر داشت که کسانی چون باقلانی وقتی از طبیعیات بحث میکنند این را در نظر ندارند که همچون فلاسفه به تفسیر هستی پردازند، بلکه آهنگ متکلمان از این مباحث، بیان قدرت الهی در این عالم است و میخواهند این عالم را به این لحاظ که آفریده خداست دریابند. به هر روی باقلانی همساز با دیگر متکلمان و برخلاف جمهور فلاسفه، معتقد است که فقط خداوند قدیم است و عالم قدیم نیست و عالم پیش از وجودش معدوم بوده و سپس حادث شده است.

در این عالم سه گونه موجود وجود دارد: جوهر فرد، جزء لایتجزی یا اتم، جسم و عرض. جوهر مکان دارد و از هر جنسی از اجناس اعراض تنها یک عرض را میپذیرد.^(۴۳) این تعریف از جوهر، آشکارا مخالف آموزه‌های فلسفی است؛ چرا که جوهرهای مجرد از ماده را نفی میکند و جوهر را صرفاً جوهرهای مادی متحیز و قابل اشاره حسی منحصر میدانند.^(۴۴) جوهرهای فرد «اتمها» در واقع عناصر تشکیل دهنده اجسامند. باقلانی این جواهر را متناهی میدانند و نظر کسانی را که به نامتناهی بودن آنها رأی داده‌اند، مردود می‌شمارد. ناگفته پیداست که باقلانی در اینجا کاملاً

۱۷۸



تحت تأثیر اتمیستهای یونان خاصه دموکریتوس بوده است. جسم نیز جوهری است که با جوهر دیگر تألیف شده و کمترین بنیادی که یک جسم را تشکیل میدهد، وجود دو جزء جوهری است. باقلانی برخلاف دیگر اشاعره، معتقد است که میتوان هر یک از دو جزء را جسم نامید.^(۴۵)

باقلانی با عنایت به معنای لغوی عرض آن را امری میدانند که بر جوهر عارض شده و در دو «آن»، باقی نمیماند. این دیدگاه نسبت به اعراض از ویژگیهای تفکر اشعری است که خداوند آن به آن عرضها را می‌آفریند. پاره‌یی از اعراض مانند علم، قدرت و اراده به امور حیاتی و برخی دیگر همچون حرکت، سکون، اجتماع، افتراق، صداها، رنگها، بوها، گرما و سرما، به امور غیر حیاتی مربوطند.^(۴۶) باقلانی برخلاف جمهور متکلمان بر آن است که ممکن است که انواع بی‌پایانی از یک عرض بوجود آید به این توضیح که ممکن است اعراض نوعیه‌یی مغایر با اعراضی که تاکنون میشناختیم، بوجود آید، هر چند که از انواع بی‌پایان آنچه پا به عرصه وجود میگذارد، بصورت متناهی است.^(۴۷)

باقلانی کل عالم را اعم از کائنات علوی و سفلی حادث میدانند؛ چرا که بافت آن را جواهر و اعراض تشکیل داده‌اند و اجسام نیز به نوبه خود از جوهرهای فردی تألیف شده‌اند که هیچگاه خالی از اعراض حادث نیستند، پس کل عالم حادث است. او از نظریه حدوث عالم بی‌درنگ به پدید آورنده آن، استدلال کرده و به اثبات صانع میپردازد.^(۴۸) البته به اشکالات فلاسفه که تصور خدای قدیم و عالم حادث را معقول نمیدانستند، پاسخ میدهد. از نظر او خدای قدیم در ازل، قدرت ایجاد عالم را داشت، ولی به این کار مبادرت نورزید و این عالم معدوم بود، آنگاه به آفرینش عالم پرداخت و اراده آفرینش عالم از سوی خداوند، بدون انگیزه و داعی بوده است؛ چرا که انگیزه نشانه نقص است.^(۴۹)

باقلانی پس از اثبات صانع این عالم، به رد کردن تفصیلی عقایدی میپردازد که پدید آمدن این عالم را به اموری جز خدا نسبت میدهند و به این منظور بگونه‌یی

استدلالی، دلایل طبیعت‌گرایان و منجمان را باطل می‌سازد و با این مناقشات نشان می‌دهد که پدید آمدن حوادث در عالم هستی بر طبق قوانین و علت‌های تخلف‌ناپذیر طبیعت صورت نمی‌گیرد، بلکه همگی پدیده‌ها به خدا وابسته‌اند و شمول قدرت الهی همه اجزاء جهان را فراگرفته و هیچ رابطه ضروری یا حتمی میان سببها و مسببها وجود ندارد. البته باقلانی منکر این معنا نیست که هر چیزی سببی دارد ولی معتقد است که سبب، وجود دهنده مسبب نیست. او بر آن است که عادت بر این جاری شده که خداوند یک پدیده بی‌را (موسوم به مسبب) بدنبال پدیده‌ی دیگر (موسوم به سبب) می‌آفریند و خداوند عادتاً مسبب را به هنگام حصول سبب می‌آفریند. پس حصول مسبب به قدرت الهی است و رابطه علی و معلولی میان حوادث باطل است. نظام رایج عالم بر اساس حصول مسببات بدنبال اسباب است، ولی این نظام ضروری و حتمی نیست و گاه خداوند پدیده‌ی برخلاف عادت بدنبال پدیده ضدش می‌آفریند. پس فاعل حقیقی خداوند است و هرگاه بخواهد جریان عادت را در هم مینوردد. وقوع معجزات بدست انبیاء، مصداق بارز خرق عادت است.^(۵۰)

باقلانی در اثبات وحدانیت خداوند، هم از دلایل نقلی بهره میبرد و هم از دلایل عقلی و در مورد اخیر همچون سایر متکلمان از رهگذر برهان تمناع به اثبات این امر می‌پردازد. سپس به رد کردن ادیان و مذاهبی می‌پردازد که یگانه باور نیستند و به این منظور بتفصیل با ثنویه و مسیحیان درگیر میشود.^(۵۱) باقلانی با این مبنا که نمیتوان درباره ذات خدا اندیشید و تنها در باب آفریده‌ها تفکر کرد، به بحث درباره صفات خدا می‌پردازد. در مورد صفات خداوند از یکسو به تنزیه باری از شائبه‌های نقص می‌پردازد و صفات سلبی و آنچه را که شایسته او نیست، از ساختش نفی میکند و از اینرو اظهار میکند که خدا هیچ شباهتی به هیچ یک از آفریده‌ها و محدثات ندارد. اما از سوی دیگر، صفات ثبوتی و ازلی را همچون حیات، قدرت، علم، اراده، سمع، بصر و کلام را برای خدا از راه عقل و نقل اثبات میکند و نحوه اتصاف این صفات به ذات را اینگونه میداند که ذات از رهگذر معانی قدیم و ثابت به این صفات متصف شده و این معانی زائد بر ذات است، گرچه

۱۸۰

غیر از ذات هم نیست. البته باید دانست که باقلانی صفات یاد شده را صفات ذات دانسته و آنها را از صفات فعل همچون آفرینش، رزق، احسان، انعام تمایز میبخشد.^(۵۲) در مورد اینکه صفات فعلی قدیمند یا حادث، او بر آن است که این صفات در پدید آمدنشان حادث هستند ولی متصف شدن ذات به این صفات، از ازل بوده است، با این توجیه که مثلاً خدا از ازل متصف به وصف خالقیت بوده، اما خالقیتی که ظهورش ازلی نیست بلکه در جامه حدوث پدیدار میشود.

با اینکه باقلانی در *التمهید فصلی* را به رد کردن نظریه احوال ابوهاشم جبائی اختصاص داده، اما منابع معتبر او را از کسانی دانسته‌اند که به این نظریه باور داشته است.^(۵۳) از قرائن چنین برمی‌آید که باقلانی در پاره‌یی از نوشته‌های دیگرش که اکنون موجود نیست، بگونه‌یی به نظریه احوال متمایل شده است. به هر حال باقلانی پس از تثبیت نظریه‌اش در مورد صفات، به یکایک اشکالات معتزله پاسخ داده است. در مبحث صفات گفتنی است که باقلانی صفت بقا را زائد بر ذات نمیداند.^(۵۴) استواء خدا را به استیلا تأویل میکند و عرش را مکان خدا نمیداند، وجه خدا را همان وجود خدا می‌انگارد^(۵۵) و همه صفات خبری خدا را همچون خشم، رحمت، دشمنی، دوستی و کینه، تأویل مینماید و به اراده باز میگرداند. رؤیت خدا را با چشم بمعنای تجلی خدا در قیامت برای مؤمنان جایز میداند.^(۵۶) او کلام خدا را صفتی ازلی و قائم به ذات خدا می‌شمارد و بر آن است که حقیقت کلام، همان معنای موجود در نفس است (کلام نفسی) و برخلاف معتزله، بر آن است که حرف و صوت و واژه کلام نیستند، بلکه همه اینها بر کلام دلالت میکنند.

کارکرد عقل عملی

۱۸۱

پس از اشعری بنیانگذار مکتب اشاعره، متکلم بزرگی که در این مکتب ظهور کرد قاضی ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ ق.) است. باقلانی که معاصر با شیخ مفید «متکلم بزرگ شیعه» است، در چند کتاب خود، از جمله *التمهید* و کتاب *الانصاف عقاید*



اشاعره را منظم ساخت و مباحث فلسفی از قبیل جزء لایتجزا، خلاء، عدم بقاء عرض در دو زمان و... را به آنها پیوند زد. ظهور باقلانی را میتوان آغاز دوره اول حرکت عقلانی اشاعره تلقی کرد.

تأویل‌گرایی (رفع تعارض احکام عقل نظری و دین)

۱. صفت بقاء

باقلانی معتقد است که «بقا» وصفی زائد بر ذات خداوند نیست و خداوند باقی به ذات است نه به صفت بقا. در حالی که اشعری میگوید: خداوند بصفت بقا باقی است. بعقیده باقلانی بقا صفت نفسیه است نه صفتی زائد بر ذات و همچنین است قدم. اما اشعری میگوید: برحسب مفهوم عین ذات نیست و بر حسب ما صدق غیر ذات نیست و مانند سائر صفات لاهو و لا غیره میباشد.

۲. قدرت حادثه

این اصطلاح، تسمیه متکمان سنی برای قدرت انسان است. باقلانی برای این قدرت در وجوه فعل و بودن آن بر هیئت مخصوص، تأثیر قائل است، البته در صفات حوادث و احوال آن، نه در احداث و ایجاد حوادث؛ به این معنی که اگر حرکت را خداوند و قدرت او خلق میکند، وجود حرکت بر هیئت مخصوص مانند راه رفتن و قیام و قعود ارتباط به قدرت حادثه یعنی قدرت انسان دارد و بطور خلاصه باید گفت که وی برای قدرت حادثه بعنوان فعلی حقیقی اعتبار قائل است.^(۵۷)

برای اینکه موضوع بیشتر روشن گردد در اینجا شرحی را که شهرستانی در کتاب

۱۸۲ الملل و النحل در باب آراء اشعری و اشاعره آورده است نقل میکند. شهرستانی در

مقام بیان مذهب اشعری در مورد کیفیت افعال انسان میگوید: «فرق مابین افعال اضطراری و اختیاری آن است که حرکات اختیاری بنحوی حاصل میگردد که قدرت، بسته به اختیار قادر باشد، روی این اصل است که اشعری میگوید: کسب، عبارت است از تعلق قدرت و اراده عبد به فعل مقدوری که از جانب خداوند حادث



میگردد و انسان در افعال خویش بجز اکتساب آن، دخالتی ندارد، به این معنی که فاعل حقیقی همانا خداوند است و انسان فقط کاسب فعلی است که خداوند بوسیله انسان آن را آفریده است.^(۵۸)

بعقیده اشعری، قدرت حادثه در احداث اشیاء تأثیری ندارد، زیرا جهت حدوث، قضیه واحدی است و به نسبت جوهر و عرض، اختلاف پیدا نخواهد کرد، بنابراین، اگر قدرت حادثه در قضیه حدوث، تأثیر داشته باشد باید در قضیه حدوث هر محدثی تأثیر کند و حتی برای ایجاد رنگها، طعمها و بوها و همچنین برای احداث جواهر و اعراض، صلاحیت داشته باشد و بالأخره بجایی منجر گردد که بگوییم با قدرت حادثه، آسمان به زمین فرود آید. اما سنت خداوند بر این جاری است که هرگاه عبد اراده کند و آمادگی کاری داشته باشد، خداوند بعد از قدرت حادثه یا در تحت آن و یا همزمان با آن، کاری را که خواسته است آن را ایجاد میکند و این عمل عبد، کسب نامیده شده است و از لحاظ ابداع و احداث، از مخلوقات خداوند بشمار میرود و از ناحیه عبد، کسب نامیده میشود و تحت قدرت او حاصل میگردد.

سپس شهرستانی میگوید: قاضی ابو بکر باقلانی در اینمورد گامی فراتر نهاده و گفته است: بدلیل ثابت شده که قدرت حادثه برای ایجاد، صالح نیست، اما صفات فعل و یا وجوه و یا اعتبارات آن منحصر و محدود به جهت حدوث نمیباشد، بلکه وجوه دیگری غیر از حدوث وجود دارد مانند قرار گرفتن جوهر در محل و قابلیت آن برای به «احوال» میباشند، این وجوه و جهات، احوال نامیده میشود، پس جهت وجود فعل که با قدرت حادثه یا در تحت آن حاصل میگردد، نسبت مخصوصی است که به «کسب» نام برده شده و این همان اثر قدرت حادثه است.

۱۸۳

باقلانی میگوید: «مطابق مذهب معتزله، هرگاه قدرت یا قادریت قدیم، در وجهی از وجوه فعل یا در حالی که آن حال، حدوث و وجود میباشد، جائز بود چرا نباید روا باشد که قدرت حادثه در حالی وجود داشته باشد که آن حال صفت حادث قرار گیرد



هوشنگی، ذهبی، مصطفی پور؛ کارکرد عقل در حوزه دین از منظر قاضی عبدالجبار معتزلی و ابوبکر باقلانی

و یا قدرت حادثه در وجهی از وجوه فعل موجود گردد که آن، عبارت از حرکت بر هیئت مخصوص باشد؟ زیرا مفهوم حرکت مطلق و مفهوم عرض مطلق، با مفهوم قیام و قعود فرق دارد و اینها دو حالت کاملاً متمایز از هم هستند، چون هر قیامی حرکت نیست و هر حرکتی قیام محسوب نمیشود و انسان در بین این عبارات فرق قائل است که بگویند: «ایجاد کرد» و بگویند: «نماز گذارد» یا «روزه گرفت» و یا «نشست و برخاست» و همانطور که صحیح نیست جهتی که به عبد نسبت داده میشود به خداوند نسبت داد به همان قسم روا نیست جهتی که به خدا نسبت داده میشود به انسان نسبت داد.

سپس قاضی ثابت میکند که قدرت حادثه را تأثیر است و اثر آن، حالت خاصی است که عبارت است از جهتی از جهات فعل که از تعلق قدرت حادثه به فعل، حاصل شده و جهت متعینی میباشد که در مقابل ثواب و عقاب قرار داده شده است.

۳. وجود علاقه مابین صفات و ذات

باقلانی در این مسئله بتفصیل بحث میکند. او در معنی صفت باب جدیدی را در علم کلام گشوده است، به این نحو که آیا صفت، معنی وصف است یا معنای دیگری دارد؟^(۵۹)

ابتدا به تعریف کلمه «صفت» پرداخته و چنین سخن را آغاز میکند: «صفت چیزی است که با موصوف یافت شود و یا برای آن باشد و وصف همان نعتی است که از صفت صادر میشود به موصوف میرسد. بنابراین، اگر موصوف چیزی باشد که یکبار موجود شود و بار دیگر معدوم، حکم موصوف را تغییر میدهد و موصوف در صورت وجود صفت، حکمی خواهد داشت که در وقت عدم آن، چنان حکمی نداشته است، مانند: سیاهی و سفیدی، اراده و کراهت، علم و جهل، توانایی و امثالهم که حکم آنها در صورت وجود و عدم متخالف باشند. اگر صفت، لازمه موصوف باشد، بنابراین حکم کسی که این صفت در او یافت شود باید با حکم کسی که دارای آن صفت نیست متخالف باشد، مانند حیات، علم، قدرت کلام و اراده خداوند و

صفات ثبوتی و ایجابی دیگری که برای خداوند ثابت است و اگر به وجود آن صفات، خداوند از حالتی که بر آن بود تغییر نکرد، برای این بود که خداوند همیشه موجود بوده و هیچگاه نبوده که فاقد حیات و علم و قدرت و سمع و بصر بوده باشد و بعد این صفات را دارا شود و نیز روا نیست که زمانی موجود شود و دارای این صفات نباشد، زیرا محال است که عدم بر او عارض گردد، ازاینرو موجوداتی بوجود صفات تغییر پیدا میکنند که قبلاً دارای آن صفات نبوده باشند و مفارقت صفات از آنها جایز باشد، در حالی که خداوند مبرا و منزه از این نسبت است.^(۶۰)

باقلائی سپس «وصف» را چنین توجیه میکند: قول به وصف درباره خداوند و غیر او، آن است که او عالم، زنده و منعم است و این وصف که کلام مسموع باشد، غیر از صفت قائم به خداوندی است که آن صفت از لوازم وجود او است که عالم و قادر و مرید است؛ مثلاً اینکه ما میگوییم: «زید، زنده و عالم و قادر است» وصف زید و خبری است که از وجود آن صفات درباره زید میدهیم و این خبری است که احتمال صدق و کذب دارد، اما علم و قدرت زید، دو صفت وابسته به ذات زید هستند که وصف و اسم از آنها صادر میشود و ممکن نیست که صدق و کذب در آن دو صفت وارد شود.

بنابراین، وصف از حیث اینکه عبارت است از قول یعنی قضیه‌یی که احتمال صدق و کذب دارد غیر از صفت است زیرا صفت اسم مفردی است که در آن احتمال صدق و کذب نرود ولی باید گفت هر وصفی صفت است، اما هر صفتی وصف نیست.^(۶۱)

پس وصف خداوند برای نفس او به صفات ذاتش، صفات ذات است، اما وصف خداوند برای نفس او به صفات افعالش، غیر صفات اوست، زیرا این صفات افعال خداوند میباشند و آنها محدثاتند و از صفات افعال او. بنابراین، صفات ذات غیر از صفات افعال است.

اما معتزله چنانکه باقلائی نقل میکند معتقدند که صفت، معنایی اضافه بر معنی وصفی که عبارت از قول قائل و اخبار مخبر از کسی که از او خبر میدهد که عالم و

قادر است، ندارد. آنها میگویند: خدای تعالی در ازل بدون صفت و اسمی از اسماء و صفات بوده است و جایز نیست که خداوند در قدم و اصف نفس خود باشد (بعلت اعتقاد آنها بخلق کلام خداوند) و جایز نیست اینکه در قدم با او وصف کننده یا مخبری بوده باشد که از اوصافی که داشته خبر داده باشد، از اینرو لازم می آید که خداوند قبل از خلق مخلوقاتش، صفتی نداشته است و همین مخلوقات هستند که برای خداوند اسماء و صفات قرار داده اند، زیرا آنها همان آفریننده برای اقوال خود یعنی صفات و اسماء خداوند میباشند و نیز به این علت که آنها گمان میبرند اسم همان تسمیه است و آن قول مسمی برای خدای تعالی است و خداوند قبل از خلق هرکس که به او کلام داده و یا امر و نهی نموده بدون اسم و صفت بوده است، بنابراین وقتی که عباد را بوجود آورد برای آنها اسماء و صفات را خلق نمود.

نتیجه گیری

در نگاه عبدالجبار، اولاً، عقل، دارای جایگاه اول در میان منابع و مقدم بر سایر ادله است. ثانیاً، حجیت و صحت بیانات شرعی مبتنی بر دلایل عقلی است. ثالثاً، دلیل عقلی کاشف مستقل در ادراک حقیقت توحید و عدل و حتی اصول اخلاقی است. از اینرو، نصوص دینی نه به خودی خود، بلکه در پرتو این اصول معنا و مقصود شارع بشمار می آید. عبدالجبار در عقلگرایی بر یک سری اصول تأکید دارد که عبارتند از:

(۱) حادث بودن قرآن؛ (۲) تفسیرپذیری قرآن؛ (۳) ارشادی بودن بیانات دین در مورد توحید و عدل؛ (۴) سازگاری عقل و قرآن. در نگاه وی، انسان مخاطب قرآن و طرف پیامهای آن است و قرآن فعل الهی و مخلوق است نه قدیم. از اینرو، باید در فهم آن از قواعد حاکم بر زبان بشری مدد جست. از طرفی، فهم قرآن بر اصولی عقلی مبتنی است، بنابراین، مجال وسیعی برای عقل انسان در تفسیر و تأویل کتاب خدا گشوده میشود. از نظر وی، میان عقل و وحی هماهنگی وجود دارد و بلحاظ رتبی، عقل و معرفت دینی و تفسیر بر قرآن مقدم است.

اما در نگاه باقلانی، نقل، دارای جایگاه نخستین و بعبارتی، عقل در فهم حقایق



معانی قرآن، عنصری از کار افتاده است. وی برخی قواعد عقلی را بعنوان اصول عقلی برمگزیند و سپس به وضع مقدمات عقلی که ادله و نظریات بر آنها متوقف است، همچون جوهر فرد با جزء لایتجزی، عرض و علیت میپردازد. با توجه به اینکه وی سخت به هندسه کلامی اشاعره پایبند است همه کوششهای او در جهت تثبیت عقلانی این مذهب و دفاع از آن در برابر معتزله میباشد. در نتیجه، معیار ارزشگذاری نزد وی حسن و قبح شرعی است و عملاً عقل در نگاه او نه کارکرد ابزاری دارد و نه کارکرد منبعی.

پی نوشتها:

۱. هوشنگی، حسین، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، ص ۳۸۱.
۲. قاضی عبدالجبار الهمدانی، ابوالحسن، شرح الاصول الخمسه، تحقیق عبدالکریم عثمان، ص ۳۹.
۳. همان، ص ۶۷.
۴. همان، ص ۱۳۹.
۵. همان، ص ۸۸.
۶. قاضی عبدالجبار الهمدانی، ابوالحسن، المغنی فی ابواب التوحیدوالعدل، ج ۱، ص ۱.
۷. همو، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۱۳۹.
۸. همانجا.
۹. همو، متشابه القرآن: دراسة موضوعية للقاضی عبدالجبار بن احمد الهمدانی، تحقیق محمد عدنان زرزور، ص ۳۰-۳۳.
۱۰. همان، ص ۳۲.
۱۱. همان، ص ۳۳.
۱۲. همان، ص ۳۵ و ۳۶.
۱۳. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق محمد مصطفی حلمی و دیگران، ج ۱۶، ص ۳۴۹.
۱۴. همان، ج ۱۶، ص ۳۹۵.
۱۵. شرح الاصول الخمسه، ج ۷، ص ۶۰۶ و ۶۰۷.
۱۶. المغنی فی ابواب التوحیدوالعدل، ج ۷، ص ۸۴-۹۴.
۱۷. باقلانی، محمد بن الطیب، الانصاف فیما يجب اعتقاده و لایجوز الجهل به، تصحیح محمد زاهد کوثری، ص ۷۱.
۱۸. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۷۶.
۱۹. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۶، ص ۳۶۹.
۲۰. همان، ج ۱۶، ص ۳۴۵ و ۳۴۶.



۲۱. همان، ج ۱۶، ص ۳۴۵.
۲۲. شرح الاصول الخمسه، ص ۸۸: المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۶، ص ۳۴۹.
۲۳. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۵، ص ۱۱۴.
۲۴. شرح الاصول الخمسه، ص ۱۳۸، ۲۳۳.
۲۵. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۴، ص ۱۷۴ و ۱۷۵.
۲۶. ابوزید، نصر حامد، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه احسان موسوی خلخالی، ص ۲۵۰؛ شنوقه، سعید، التناویل بالتفسیرین المعتزله و السنه، ص ۲۰۱.
۲۷. متشابه القرآن: دراسه موضوعیه للقاضی عبدالجبار بن احمد الهمدانی، ص ۱۹.
۲۸. جولد، العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۱۴۵، ۱۴۰.
۲۹. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتز، ص ۴۸۰ و ۴۸۱.
۳۰. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۱، ص ۳۷۵ - ۳۷۷.
۳۱. زینة، حسنی، العقل عند المعتزله؛ تصور العقل عند قاضی عبدالجبار، ص ۳۳.
۳۲. عبدالله، محمد رمضان، باقلانی و آرائه الكلامیه، ص ۲۴۰ و ۲۴۱.
۳۳. ر.ک: التمهید، ص ۶ و ۷.
۳۴. باقلانی، محمد بن الطیب، التمهید فی الرد علی الملحده، المظله و الرفضه و الخوارج و المعتزله، بکوشش محمد عبدالهادی و محمود محمد الخضری، ص ۷، ۹.
۳۵. همان، ص ۹-۱۱.
۳۶. الانصاف فیما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، ص ۳۰ و ۳۱.
۳۷. باقلانی و آرائه الكلامیه، ص ۲۹۰.
۳۸. التمهید فی الرد علی الملحده، المظله و الرفضه و الخوارج و المعتزله، ص ۱۲.
۳۹. باقلانی و آرائه الكلامیه، ص ۳۰۰.
۴۰. الانصاف فیما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، ص ۲۱ و ۲۲.
۴۱. التمهید فی الرد علی الملحده، المظله و الرفضه و الخوارج و المعتزله، ص ۲.
۴۲. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، ص ۲۵۳.
۴۳. الانصاف فیما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، ص ۲۷.
۴۴. باقلانی و آرائه الكلامیه، ص ۳۲۳.
۴۵. ایچی، عضدالدین، المواقف، ص ۱۸۲.
۴۶. همان، ص ۹۷.
۴۷. باقلانی و آرائه الكلامیه، ص ۳۴۱.
۴۸. التمهید فی الرد علی الملحده، المظله و الرفضه و الخوارج و المعتزله، ص ۲۳ و ۲۴.
۴۹. همان، ص ۳۰ و ۳۱.
۵۰. باقلانی و آرائه الكلامیه، ص ۳۹۲ و ۳۹۳.

۵۱. التمهيد في الرد على الملحده، المظله و الرافضه و الخوارج و المعتزله، ص ۶۰، ۱۴۳.
۵۲. همان، ص ۲۶۲ و ۲۶۳.
۵۳. ر.ک: دایرةالمعارف قرآن کریم.
۵۴. الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، ص ۵۸.
۵۵. جرجانی، میرسید شریف، شرح المواقف الايجی، ص ۳ و ۹۱.
۵۶. الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، ص ۲۴۸، ۲۴۰، ۳۸.
۵۷. التمهيد في الرد على الملحده، المظله و الرافضه و الخوارج و المعتزله، ص ۳۴، ۴۰.
۵۸. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، الملل و النحل، امير على مهنا، ص ۹۶ و ۹۷.
۵۹. التمهيد في الرد على الملحده، المظله و الرافضه و الخوارج و المعتزله، ص ۲۱۳، ۲۲۴.
۶۰. همان، ص ۲۱۴.
۶۱. التمهيد في الرد على الملحده، المظله و الرافضه و الخوارج و المعتزله، ص ۲۱ و ۲۲.

منابع

۱. ابوزید، نصر حامد، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۸.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۲، ۱۳۵۳.
۳. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتز، بیروت، دارالنشر فرانزشتاینر، ج ۳، ۱۴۰۰ ق.
۴. ايجی، عضدالدين، المواقف، بیروت، دارالجليل، ۱۴۱۷ ق / ۱۹۹۷ م.
۵. باقلانی، محمد بن الطیب، الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، تصحیح محمد زاهد کوثری، قاهره، المكتبة الازهریه، ۱۴۱۳ ق.
۶. _____، التمهيد في الرد على الملحده، المظله و الرافضه و الخوارج و المعتزله، بکوشش محمد عبدالهادی، محمود محمد الخضری، قاهره، ۱۹۴۷ م.
۷. جرجانی، میرسید شریف، شرح المواقف الايجی، سیالکوتی و چلبی، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۵ ق.
۸. جولد، تسهیر، العقیده و الشریعه فی الاسلام، بیروت، دارالرائد العربی، ۲۰۰۸ م.
۹. شنوقه، سعید، التاویل بالتفسیر بین المعتزله و السنه، مصر، المكتبة الازهریه للتراث، دارالوفاء للطباعه، بی تا.
۱۰. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، الملل و النحل، امير على مهنا، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۱ ق.
۱۱. صاوی جوینی، مصطفی، مناهج فی التفسیر «شیوه های تفسیری قرآن کریم»، باهتمام موسی دانش و حبیب روحانی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۲. عبدالله، محمد رمضان، باقلانی و آرائه الكلامیه، بغداد، مطبعة الاثمه، ۱۹۸۶ م.
۱۳. قاضی عبدالجبار الهمدانی، ابوالحسن، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، تحقیق فؤاد السید، تونس، الدار التونسية للنشر، ج ۲، ۱۳۹۳ ق.

۱۴. _____، المعنى فى ابواب التوحيد و العدل، مصر، ج ۱، ۷، ۱۱، ۱۵ و ۱۶، بی جا، ۱۹۶۹م.
۱۵. _____، متشابه القرآن: دراسة موضوعية للقاضى عبدالجبار بن احمد الهمداني، تحقيق محمد عدنان زرزور، قاهره، دار التراث، ۱۹۶۹م.
۱۶. _____، شرح الاصول الخمسه، تحقيق عبدالکريم عثمان، قاهره، مكتبه وهبة ۱۴۰۸ق.
۱۷. مرکز فرهنگ و معارف اسلامى، دایرةالمعارف قرآن کریم، قم، بوستان کتاب، ج ۱، ۱۳۸۲.
۱۸. معرفت، محمدهادى، التمهيد فى علوم القرآن، قم، النشر الاسلامى، التابعة لجماعة المدرسين، ج ۳، ۱۴۱۵ق.
۱۹. هوشنگى، حسين، دایرةالمعارف بزرگ اسلامى، زیر نظر سيد محمد موسوى بجنوردى، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامى ج ۱۴، ۱۳۸۵.