

کارکرد عقل در حوزه دین و اخلاق از منظر قاضی عبدالجبار معترلی

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

چکیده

نوشتار حاضر به بررسی کارکرد عقل نظری و عملی در حوزه دین و اخلاق از منظر قاضی عبدالجبار معترلی میپردازد. بر اساس آنچه از اندیشه‌های عبدالجبار در زمینه تبیین گزاره‌های اخلاقی برمی‌آید، میتوان به سه رویکرد معرفت‌شناختی، انگیزشی و وجودشناختی قائل شد. در حوزه معرفت‌شناختی، سه مقوله، شناخت ارزشهای پایه، حسن و قبح افعال، کشف احکام اخلاقی مبتنی بر گزاره‌های پایه، در حوزه انگیزشی، دو گونه کاربرد عقل بعنوان منشأ الزامات اخلاقی و اساس مسئولیت انسان و در حوزه وجودشناختی، انتخاب ارادی و عقلانی بشر مورد بررسی قرار گرفته است. عقل در هرکدام از آنها، نقش و کارکرد اساسی و بنیادینی داشته و برپایه استدلال عقلانی، احکام اخلاقی تبیین شده است. در زمینه کارکرد عقل در حوزه فهم دین نیز ابتدا صفات توحید و عدل خداوند، بر مبنای استدلال عقلانی بررسی شده و سپس با تکیه بر اصول اعتقادی و محوریت عقل به تفسیر آیات پرداخته و موارد معارض با عقل را با ذکر نمونه‌هایی از آن تأویل نموده است.

۵۱

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوکان (نویسنده مسئول)؛ fm.phd100@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه امام صادق (ع)؛ h.hooshangi@yahoo.com

۳. استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران؛ falsafeh100@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۵/۶/۲۳ تاریخ تأیید: ۹۵/۱۰/۱۹



کلیدواژه‌ها: کارکرد عقل نظری و عملی، حسن و قبح، توحید و عدل، معجزه و علیت، حدوث و قدم کلام، مجاز و تأویل

* * *

مقدمه

عقل، نقش چشمگیری در تنظیم و جهت‌دهی رفتارهای انسان بسمت ارزشهای اخلاقی دارد و یکی از بنیانهای اخلاق در اندیشه اسلامی است. مراد از کارکردهای عقل در باب دین و اخلاق در نوشتار حاضر، انواع سهم‌گذاری و نقش‌آفرینی عقل در قلمرو دین‌پژوهی و اخلاق است که از دیرباز در کانون توجه اندیشمندان و فرق اسلامی قرار گرفته است. نظریه دانشوران مسلمان در اینباره متفاوت است و این تفاوت، نشان از اختلاف دیدگاههای آنان بر سر حد و حق عقل در تفسیر دین و اخلاق دارد. عقل در مقام تحقیق در دین و درباره دین، دستاوردهای بسیاری دارد. مهمترین نقش آن در فهم دین، معرفت‌زایی در آن است؛ به این معنا که پاره‌یی از معارف دینی را عقل تولید میکند. در مقام بعد نیز بدون کاربرد عقل، درک نقل ممکن نمیگردد. کارکردهای عقل در حوزه اخلاق نیز کمابیش شبیه کارکردهای آن در حوزه احکام و نظام کنشی دین است. راز این شباهت در آن است که دو حوزه احکام و اخلاق در قلمرو حکمت عملی دین (احکام، اخلاق و تربیت دینی) تعریف میشوند. قاضی عبدالجبار یکی از اندیشمندان برجسته مسلمان در زمینه فلسفه اخلاق است که به این مسئله توجه داشته و نظام اخلاقی خود را بر عقلانیت بنیان نهاده است. در حوزه دین نیز یکی از مسائل مهم در قلمرو معرفت‌شناسی دینی، ابزار و منابع معتبر در تحصیل معارف دینی است. نگاهی به آراء قاضی در مقایسه با معاصرانش از دیگر فرق (امامیه و اشاعره) نوعی نگاه برون‌دینی را بدست میدهد.

۵۲

معتزله از جمله مکاتب کلامی است که معتقد به حجیت عقل است. آنان برآنند که اصول عقاید دینی با ادله عقلی، قابل اثبات است و اگر نصوص دینی با عقل، تعارض پیدا کند، ادله عقلی ارجحیت دارند. روش کلامی آنان، بر این اصل استوار است که «کل معارف دینی معقول، مقبول» مطابق قاعده معروف؛ «الفکر قبل ورود



السمع». قاضی عبدالجبار نیز بر همین اساس در باب مصادر شریعت معتقد است که اولین دلیل، عقل است؛ زیرا با آن میتوان میان خوبی و بدی تمییز داد و حجیت قرآن و سنت و اجماع را اثبات کرد. اصل بودن قرآن از آن جهت است که در آن اشارت است به آنچه عقول بر آن دلالت میکنند و در آن ادله احکام شرعی نیز وجود دارد. با اینهمه، بواسطه عقل است که میان احکام فعل و احکام فاعل، تمییز میدهیم. اگر عقل نبود، راهی به شناخت موارد مؤاخذه و آگاهی از اشخاص و افعال شایسته مدح و ذم باقی نمیماند؛ به همین خاطر مؤاخذه از غیر عاقل برطرف شده است و مؤاخذه فردی که عقل ندارد، بی معناست. زمانی که با عقل، خدای یکتا را به خدایی شناختیم و دانستیم که او حکیم است و فهمیدیم که قرآن بر آن دلالت دارد و برای رسالت، پیامبری فرستاده و با عطای معجزه به وی، او را از دروغگویان جدا ساخته است، حجیت کلام رسول خدا را درک میکنیم.^(۱)

۱. کارکرد عقل نظری و عملی در اخلاق

در نظر قاضی عبدالجبار اخلاق، ریشه بسیار عمیقی در شهود عقلانی انسان دارد. نزد وی شهود عقلانی بنیاد درک اخلاقی است. بنابراین، شهود عقلانی امری همگانی بوده و تمام انسانهای عاقل، براساس آن بوضوح، ظلم بی جهت به مظلوم را قبیح دانسته و فاعل آن را مورد مذمت قرار میدهند. قاضی عبدالجبار بر این امر اذعان داشته و میگوید هر ذی عقلی، در درون خود از این موهبت برخوردار است^(۲) و همه عقلا بنحو مساوی این حقایق را شهود میکنند. بر این اساس، در ارزشهای اخلاقی بدیهی و شهودی اختلافی میان آدمیان نیست: «عقلا در اینکه ظلم از اموری است که مستحق مذمت است هیچ اختلافی ندارند».^(۳)

۵۳

از منظر عبدالجبار، گزاره‌های اخلاقی که به شهود عقلانی درک میشوند، بنیاد استدلالهای عقلی در جهت ادراک حسن و یا قبح امور واقع میشوند؛ این گزاره‌های بدیهی و اولیات، شأنیت دارند تا بعنوان مقدمات یک قیاس منطقی در جهت کشف ارزشهای اکتسابی واقع گردند. وی در اینباب میگوید: «هیچ قبیحی از قبیح نیست، مگر اینکه برای آن اصلی است که براساس آن اصل، در موارد خاص، قبح آن مشخص میگردد».^(۴)



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

بنابراین، نظام اخلاقی قاضی عبدالجبار بر مبنای قضایایی بنا شده که توسط شهود عقلانی بدست می‌آیند. این شهود عقلانی منبع تمام‌نشدنی قضایای بدیهی و بنیادینی است بعنوان قوانین اولیه در نظام اخلاقی کاربرد دارند، قضایایی نظیر اینکه «هر عاقلی میدانند که ظلم، همیشه قبیح و شر است».^(۵)

از نظر قاضی، شهود عقلانی، معرفت داشتن به حقایق کلی است. میتوان گفت عنوان «شهود» که بر یک گزاره اطلاق میشود بمعنای بدیهی بودن است؛ یعنی بمحض اینکه گزاره‌های اخلاقی درک شوند، صدق و کذب یا حسن یا قبیح بودن آنها نیز ادراک میشود. از اینرو، پاره‌یی از قضایای اخلاقی نظیر «باید راستگو باشیم، باید به عهد خود وفا کنیم» از تکالیفی هستند که به همین معنا بدیهیند. این معنا را میتوان در بیان نظر قاضی عبدالجبار بکار برد؛ چرا که آنگونه که از آثار وی روشن میشود، برخی از اصول اساسی و احکام ارزشی، بدیهیند، بنابراین نیازی ندارند با هیچ نوع استدلال منطقی یا روان‌شناختی، توجیه شوند؛ زیرا خود، توجیه یا به بیانی «بنحو واضح و متمایزی درستند». شهود عقلانی نزد قاضی چنین است که هرگاه به ظلم بودن ظلم، علم پیدا کنیم، به قبیح بودن آن حکم میکنیم و هر زمانی که از صفت ظلم بودن خارج شود، دیگر قبیح نخواهد بود؛^(۶) یعنی بمحض تشخیص دادن مصداق ظلم، باید به قبیح بودن آن حکم نمود؛ چرا که گزاره «ظلم قبیح است» از مشهودات مسلم است. بنابراین، در اندیشه قاضی عبدالجبار، معرفت اخلاقی، توسط شهود عقلانی کسب میشود و آنگونه که از آثار وی برمی‌آید، این نوع شهود عقلانی واضحترین نوع معرفت محسوب میگردد.^(۷) بطور کلی وی قائل بوجود مجموعه‌یی از گزاره‌های پایه در اخلاق است که توسط عقل بشری شهود میشوند. این دسته از قضایا، کاربرد بسیار مؤثری را در پیشبرد نظام اخلاقی دارند؛ بطوری که هم‌سنگ گزاره‌های پایه در عقل نظری هستند؛ به این معنا، گزاره «ظلم قبیح است» همانند «کل بزرگتر از جزء است» میباشد که در هر شرایطی بدیهی بوده و کاشف از واقعیتی لایتغیر است.^(۸) ارزش و اعتبار این گزاره‌ها تاحدی است که عبدالجبار برخوردار از آنها را در جهت پیشبرد هرگونه استدلالی ضروری میدانند.

۱-۱. کاربردهای عقل در اخلاق

۱-۱-۱. رویکرد معرفت‌شناختی

بر اساس آنچه از اندیشه‌های معتزلی و از گفته‌های عبدالجبار بطور خاص برمی‌آید، میتوان سه کاربرد عمده برای عقل از حیث معرفت‌شناختی در اخلاق لحاظ کرد که عبارت است از:

الف) شناخت ارزشهای بنیادین: در حیطه اخلاق، گزاره‌ها سیاق‌بخش مفاهیم بوده و نقش عمده‌یی را ایفا میکنند. تمامی قواعد و قوانین اخلاقی در قالب گزاره بیان میشوند و شاید همین مسئله محرک فیلسوفان اخلاق بوده است که علاوه بر مفاهیم ارزشی بنیادین، در جستجوی گزاره‌های بنیادین اخلاقی نیز باشند. قاضی عبدالجبار از جمله افرادی است که بر این گزاره‌های بنیادین تأکید دارد.^(۹) کشف این گزاره‌ها از طریق عقل انجام میگیرد، اما نه عقل استدلالی، بلکه شهود عقلانی. باعتقاد وی، مکلف برخی از تکالیف را بوسیله عقل خویش و به بداهت درمییابد و نیازی به ورود شرع ندارد؛ مانند علم به قبح ظلم و کفر نعمت و وجوب شکر و انصاف و برخی دیگر را با شهود عقلانی درمییابد که بازهم نیازمند ورود شرع نیست.^(۱۰) در تبیین بیان قاضی ذکر این نکته لازم است که گزاره‌های بدیهی که با شهود عقلانی بدست می‌آید، گرچه ممکن است درجه بداهت افراد در آنها و یا سطح بداهت گزاره‌های پایه با یکدیگر متفاوت باشد، ولی به هر حال انسان پس از تأمل کوتاهی، وضوح و روشنی آن را درمییابد؛ مثلاً قباحیت ظلم به فرض اینکه برای یک انسان هم روشن نباشد، هنگامی که برای او توضیح داده شود که ظلم چیست، آن را میپذیرد؛ کما اینکه خود عبدالجبار معتقد است حقیقت ظلم، هر ضرری است که نفعی جبران آن را نخواهد کرد.^(۱۱)

۵۵

بنابراین، از نظر وی، شناخت ارزشهای بنیادین بطور مستقل از طریق شهود عقلانی صورت میگیرد و استدلال وی چنین است که چون اثبات احکام شرع نیازمند عقل است، جایز نیست که عقل نیز در اثبات امور خود محتاج شرع باشد؛ چرا که در اینصورت هرکدام به دیگری محتاج خواهند بود و در نتیجه هیچیک نباید ایجاد شوند؛ زیرا علم به صحت شرع صحیح نیست، مگر با علم به اینکه خداوند متعال حکیم است و فعل قبیح



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

انجام نمیدهد. پس اگر معرفت این حکم عقلاً ممکن نباشد، معرفت شرع ممکن نخواهد بود و اگر علم به صدق خداوند و رسولش عقلاً صحیح نباشد، معرفت نبوت به قول خداوند و رسول نیز صحیح نخواهد بود؛ هرچند که خود عبدالجبار معترف است ما در تفصیل احکام عقل و شناخت مصالح و مفاسد احکام عقل نیازمند شرع هستیم.^(۱۲)

ب) پی بردن به حسن و قبح ذاتی افعال: کشف گزاره‌های بنیادینی چون «عدل نیکو است»، «ظلم بد است» که معیار ارزشهای اخلاقی هستند، یک امر است و حکم کردن به حسن و قبح ذاتی برخی امور بنیادین که بعنوان موضوعات گزاره‌های پایه در اخلاق واقع میشوند، امری دیگر است. قاضی عبدالجبار استدلال میکند که قبح «کذب»، ذاتی است و این را عقل حکم میکند، اما حُسن «صدق» ذاتی نیست. ازاینرو، وقتی زندگی کسی به خطر می‌افتد، دروغ گفتن قبیح است، اما راست گفتن حَسَن نیست؛ چرا که در اینجا جایگزینهایی چون سکوت، توریه و غیره وجود دارد. ازاینرو، ظلم قبیح است، چون ظلم است، اما صدق، اگر موجب جلب نفع یا دفع ضرر شود، حسن است.^(۱۳) بر این اساس، عقل برخی از ارزشهای پایه را ذاتاً حسن یا قبح میداند؛ مانند این عبارت: «کذب قبیح است، چون کذب است. ظلم قبیح است چون ظلم است. کفر نعمت، قبیح است، چون کفر نعمت است».^(۱۴) بنابراین، حسن و قبح ذاتی امور بنیادین که موضوع ارزشها بنیادین هستند، توسط عقل تعیین میگردد و این عقل است که به قبح ذاتی این وجوه حکم میکند. ازاینرو عقل بتنهایی، وجوه حسن و قبح را در هر فعلی کشف میکند.^(۱۵)

ج) کشف ارزشها و احکام اخلاقی مبتنی بر گزاره‌های بنیادین یا کشف صغریات

و امور جزئی: عقل، علاوه بر شناخت مبادی، کلیات و کبریات اخلاقی، قادر به تشخیص مصادیق و صغریات قیاسات اخلاق نیز خواهد بود؛^(۱۶) بدینمعنا که علاوه بر حکم نمودن به بدی ظلم، قادر به تشخیص مصداق ظلم است؛ مثلاً عقل با در دست داشتن این دو حکم کلی که «عدل نیکو و ظلم قبیح است» اموری چون ۵۶ بی‌عدالتی، دزدی، گران‌فروشی، ریا، زنا و دروغ را از مصادیق ظلم میشناسد و به ناپسند بودن یا زشت بودن آن حکم میکند. بر این اساس، برای تشخیص قبح عملی خاص، باید آن را به گزاره‌های بنیادین که در نهاد مشترک انسانی ما یافت میشوند، ارجاع داد و بر اساس عقل خود، بر مطابقت یا عدم مطابقت با آن مبانی حکم نمود؛

مثلاً یکی از گزاره‌های بنیادین این است که «ظلم قبیح است»، حال اگر عمل خاص مورد نظر ما براساس حکم عقل، ظلم محسوب شود، حکم قبیح را که در کلیت ظلم بعنوان یک گزاره بنیادین ثابت است، در این مورد خاص هم جاری میکنیم. بنابراین، میتوان گفت عقل در بدست آوردن احکام جزئی، براساس مبانی پیشین استدلال میکند.

۲-۱-۱. رویکرد انگیزشی

عبدالجبار، هم در باب انگیزه‌های فعل اخلاقی سخن گفته و هم در باب انگیزه‌های ترک آن. در باب انگیزه فعل، گاهی فاعل، فعل را بخاطر خوبی و حُسن آن انجام میدهد و گاهی بخاطر نفعی که در آن است یا نفعی که در آینده به آن منجر خواهد شد و گاهی هم بخاطر دفع ضرر فعل و دفع ضرری که در آینده محقق خواهد شد.^(۱۷) انگیزه ترک میتواند قبیح، ضرر داشتن، از بین رفتن نفع و یا منجر شدن به از دست رفتن نفع باشد. براین اساس، تشخیص این انگیزه‌ها توسط عقل انجام میگردد و این عقل است که براساس سنجش و محاسبات، نفع و یا ضرر فعلی و یا بالقوه‌یی را که در یک فعل جزئی نهفته است، کشف میکند و تکلیف انسان در جهت انجام دادن یا ترک آن فعل خاص را مشخص میکند. بتعبیر دیگر، همان عقل است که اگر متعلق آن حسن یا نفع باشد، در انسان انگیزه انجام دادن فعل ایجاد میشود و اگر قبیح و ضرر باشد، انگیزه انجام ندادن فعل ایجاد بر این مبنا، کسی که به نفع یا ضرر، علم ندارد، انگیزه‌های انجام دادن یا ترک فعل، براساس جهالت بوده و موجب میشود اعمال در تحقق بیرونی خود نمود غیراخلاقی پیدا کنند.

بطور کلی میتوان دو کار کرد را از جهت انگیزشی برای عقل تصور نمود:

الف) عقل، منشأ الزامات اخلاقی: عبدالجبار در بحث تکلیف، به سه نوع الزام عقلی اشاره میکند؛ یک، الزامی که برحسب خصوصیات ذاتی لازم و واجب میگردد که خود تقسیم میشوند به الزاماتی که ما نسبت به خود داریم؛ مانند دفع ضرر از خودمان و الزاماتی که نسبت به هم‌نوعان خود داریم؛ مانند رد امانت و الزاماتی که نسبت به خدا داریم؛ مانند وجوب شکر منعم. نوع دوم، الزامی است که برحسب لطف الهی واجب میشود و نوع سوم، الزامی که برحسب نتیجه حاصله برای فاعل از انجام دادن فعل یا ترک آن ایجاد میگردد که شامل مجموعه وسیعی از

۵۷



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

اعمال میشود که خوب بودنشان وصفی میشود از فایده، لذت و یا نفعی که فاعل از آن میبرد.^(۱۸) در این تقسیمبندی به جز الزامات نوع دوم که بواسطه وحی الهی بر ما نازل میشود و احکام خاص شرعی هستند که عقل دخالتی در آنها ندارد، انواع دیگر الزام و از جمله الزامات اخلاقی و ارزشی در زمره الزاماتی قرار میگیرند که منشأ آنها عقل محسوب میشود. قاضی عبدالجبار قائل به حسن و قبح عقلی و ذاتی است و واجب اخلاقی را در مستحق مدح بودن معنا کرده و معتقد است برخی از افعال بگونه‌یی هستند که وقتی فاعل آنها را انجام دهد، مستحق مدح میشود و اگر انجام ندهد، مستحق مذمت میگردد که ما آنها را «واجب» میدانیم؛ نظیر شکر منعم^(۱۹) و از آنجا که این استحقاق، امری است که توسط عقل صورت میگیرد، در نتیجه، منشأ الزامات اخلاقی، عقل خواهد بود و این عقل است که پس از اینکه راستگو مستحق ستایش میگردد، حکم واجب بر انجام این فعل نموده و باید و نباید را در مورد این فعل خاص اخلاقی اعمال میکند.

ب) عقل، ریشه و اساس مسئولیتهای اخلاقی: به این معنا که تمام مسئولیتهای اخلاقی به عقل ارجاع داده میشود و خود عقل است که باید این مسئولیتها را تحمل کند. عقل نزد قاضی، ستون مسئولیت اخلاقی است.^(۲۰) در باب مسئولیت اخلاقی، رسیدن به مرحله تفکر و تشخیص اهمیت دارد نه بلوغ جسمانی که فقهای معتزله گفته‌اند؛ ازاینرو مسئولیت بر کسی صدق خواهد کرد که قادر بر اندیشه و تأمل باشد و در نتیجه تأمل، در مرحله عقلانی عمل کند و اعتقادات و رفتارهای تقلیدی را به دور اندازد. در تعریف قبیح هم بیان شده که قبیح آن است که فاعل آن مستحق نکوهش است و حسن آن است که فاعل آن مستحق نکوهش نیست؛^(۲۱) از این جهت، چون فرد با انجام افعال، خود را در معرض ستایشها و نکوهشها احساس میکند، این انگیزه در او ایجاد میشود که بیشتر، افعالی را انجام دهد که موجب ستوده شدن او میشود؛ چرا که طبیعت انسانی بیشتر به

۵۸

۱-۱-۳. رویکرد وجودشناختی

در باب کارکرد وجودشناختی عقل، بهتر است ابتدا تعریف عبدالجبار از اختیار را بیان کنیم. وی در مقابل جبریون و اشاعره که سرنوشت را بر انسان تحمیل شده دانسته و



معتقدند هویت انسان «از پیش مقرر شده» است، معتقد است انسان تابع اراده‌ی بیرونی نبوده و براساس انتخابهای ارادی خود، حقیقت خویش را میسازد. اختیار با اراده مترداف است و به این معناست که عمل انسان به اراده خود اوست.^(۲۲) عبارتی، اختیار در وجود خود انسان نهاده شده است و اینگونه نیست که اختیار، لطف الهی باشد؛ آنچنانکه اشاعره و جبریون میپندارند. از نظر او، انسان همواره حاکم بر افعال خویش است؛ اگر به نیکی عمل کند، خدا او را به لطف خود یاری می‌دهد و عمل وی را تقویت میکند و اگر هم به بدی عمل کند، او را از لطف خود محروم می‌سازد. در هر دو صورت، انسان ابتکار عمل خویش را در دست دارد، بی‌آنکه مجبور باشد کاری کند که نمیخواهد.^(۲۳) پس انسان همواره آزاد است تا عاقلانه، موافق اراده خود عمل نماید؛ نه آنگونه که جبریون معتقدند خدا انسان را به انجام یا عدم انجام شرّ واداشته است.^(۲۴) بنابراین، انسان نحوه وجود خود را با انتخابهای عقلانی که انجام می‌دهد، رقم می‌زند و زندگی اخلاقی انسان بیش از هر چیز، بسته به استخدام عقل و شناختهای خود او و انتخابهای ارادی و عقلانی اوست. بر این اساس، نوعی اصل خودمختاری که با رویکرد کلامی میتوان از آن به تفویض تعبیر کرد، بر اندیشه اخلاقی عبدالجبار حاکم است. از این اصل، چنین برمی‌آید که انسان بر اساس انتخابهای ارادی، عقلانی و اختیاری خود، وجود اخلاقی خویش را تحقق میبخشد. تفکر عقلانی خود انسان است که به انسان امکان می‌دهد تا از قوای خود و موانعی که راه را بر او میبندد، آگاهی یافته و کیفیت افعال خویش را در جهت تضمین سرنوشت آینده خود تنظیم کند. با توجه به همین رویکرد، نوعی گرایش به اخلاق وجودشناختی یا اگزستانسیالیستی در وی دیده میشود^(۲۵) و عقل را تنها در شناخت احکام شرعی نیازمند نقل میداند و بتنهایی قادر به فهم آن نمیشمارد؛ اما در مسائل مربوط به توحید و عدل، تنها عامل شناخت را عقل میدانند.^(۲۶)

۲. کارکرد عقل نظری و عملی در دین

بحث قاضی در باب این دسته از مسائل، مستلزم ورود عقل در تبیین آیات توحید و عدل و اوامر و نواهی الهی و تفسیر بخشهایی از آیات قرآن به استناد عقلانی است که گروههای دیگر یا آن را بصورت تعبدی پذیرفته و یا با استناد ادله



نقلی آن را تبیین میکنند؛ اما روش معتزله در اینجا، اگرچه گاهی ظاهراً بر بکارگیری ادله عملی و استناد به آیات و روایات، استوار است، ولی درنهایت، تفسیر این آموزه‌های دینی را با دلیل عقلی و با استناد به آموزه‌های وحیانی (که آنها را با عقل توجیه نموده‌اند) ارجاع میدهند.

تفکر، عامل کسب معرفت و مسئولیت است و اگر انسان، تفکر نکند، بیم آن می‌رود که زیانهای بزرگ ببیند. در درجه اول، ممکن است در برابر اختلاف آراء و مذاهب گمراه شود؛ زیرا هر کس ادعا میکند که حقیقت نزد اوست، اما هر انسان عاقلی باید خود را از این خطر برهاند. در درجه دوم، ممکن است که مبلغان زیرک و شیادان و دروغ‌پردازان به او القاء خطا کنند. با بکار بستن عقل، میتوان از تأثیر این افراد جلوگیری نمود و از خطا و ترس دوری جست. در رابطه با نسبت میان ادله عقلی و نقلی در تفسیر متون، گزاره‌های دینی به دو قسم تقسیم میشوند: یک دسته مطالبی که با عقل نمیتوان فهمید ولی مغایرتی با عقل ندارند؛ مانند مقررات نمازها و عبادات. دسته دیگر، مطالبی که با عقل آنها را میتوان فهمید که خود بر دو گونه است: یک دسته مطالبی که به یاری عقل فهمیده میشود؛ مانند توحید و عدل که آیات مربوط به آنها تنها با عقل فهمیده خواهند شد و دسته دیگر، مطالبی که بدون یاری عقل، قابل فهمند ولی اگر در قرآن نبود، عقل هم همانطور میفهمید که قرآن به آن امر نموده است؛ مانند قابل رؤیت نبودن خداوند. عین عبارت او در اینباره چنین است:

بدان که کلام به دو گونه است: یکی آنکه به چیزی دلالت کند که اگر کلامی نبود با عقل دانسته نمیشد و دیگر آنکه بر چیزی دلالت کند که بدون کلام، دانستن آن با عقل ممکن بود و این خود به دو گونه است: یکی آنکه اگر کلام نبود هم با کلام و هم با عقل مراد از آن دانسته میشد و هر یک نظیر دیگری است و غرض با آن دانسته میشود و دیگر آنکه اگر کلام نبود، دریافتن آن با عقل ممکن میشد و جز با عقل امکان نداشت. مثال نخست، احکام شرعی است که احکام و آنچه با آن همراه است، دانسته میشود و بدون آن عقل نمیتوانست نمازهای واجب و مشروط و اوقات آن و نیز دیگر عبارات را دریابد. مثال نوع دوم، اعتقاد به نادیدنی بودن خداوند است که هم

۶۰



با عقل دانسته میشود و هم با نقل و مثال نوع سوم، توحید و عدل است؛ زیرا از «لیس کمثله شیء»، «و لایظلم ربک أحداً» و «قل هو الله احد» توحید، نفی تشبیه و عدل دانسته نمیشود؛ چرا که تا انسان شناخت پیشینی از این مسائل نداشته باشد، نمیداند که سخن خداوند متعال حق است و چگونه میتواند به آن استناد کند، حال آنکه از آن شناخت ندارد و صحت آن را نمیداند.^(۲۷)

در حقیقت، دلیل عقلی، نقش اساسی و مقدم بر شرع داشته و دلیل سمعی تابع دلیل عقلی و مترتب بر آن است. اساس و شالوده دین بر عقلانیت استوار است. البته گفتنی است که نظریه تقدم دلیل عقلی بر دلیل شرعی و اعتقاد به اصل بودن اولی و فرع بودن دومی بمعنای تعارض میان آنها نیست، بلکه این دو هماهنگ و منطبق برهمند؛ چنانکه وی مینویسد: «در قرآن هیچ آیه‌یی وجود ندارد که مخالف با عقل باشد و بهتر است همین را دلیلی بر آن (قرآن) از جانب خداوند بدانیم».^(۲۸)

بطور خلاصه باید گفت سعی قاضی در تفسیر گزاره‌های دینی، استناد به دلیل عقلی و در صورت عدم وجود دلیل عقلی، استناد به آیه‌یی از قرآن یا بخشی از سنت است که با قرینه عقلی مورد نظر خود تفسیر نموده است. از سوی دیگر، وی تقلید را شیوه‌یی مردود می‌شمارد و بشدت از آن انتقاد میکند؛ چرا که تقلید، قبول قول دیگری بدون طلب دلیل و حجت از اوست. کسی که آن را میپذیرد چنان است که فعلی بر گردن او دارد.^(۲۹) باید درباره کلام خداوند اندیشید و کوشید تا به فهم عقلانی آن نایل آییم. برخلاف آنچه محدثان میگویند قرآن خود نیز تقلید را رد میکند؛ مثلاً آنجا که از مشرکان میخواهد که برهان خود را بیاورند.^(۳۰) از این آیه میتوان نتیجه گرفت که هر تصدیقی که مبتنی بر برهان نباشد، نادرست یا نامطمئن است.^(۳۱) وی در پاسخ به این سؤال که خود نیز ناگزیر به تقلید از شرع است، پاسخ

۶۱

میدهد که در اینجا سخن از تقلید نیست، بلکه سخن از حجتی مبتنی بر علم طبیعی است. ما در این مورد در موقعیت نادانی هستیم که بموجب آن آیه «نسنلوا أهل الذکر ان کنتم لا تعملون» باید از شرع مبتنی بر استدلال تبعیت نماییم.^(۳۲)

ایمان مشتمل بر سه جزء اساسی قول، فعل و معرفت است و عبارت است از قول و عمل و معرفت مؤمن. قول، همان اقرار زبانی و عمل، انجام واجبات و مستحبات و



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

معرفت، همان شناخت عقلانی است که اقتضای سکون و آرامش در دل مؤمن دارد. برای هر انسانی که مسئول اعمال خویش است، شناخت عقلانی (نظر) تکلیف است؛ زیرا همین شناخت، خود ایجاد مسئولیت میکند و هیچکس را نمیتوان کنجکاو خواند، اگر از کمال عقل برخوردار نباشد؛ چراکه اگر از تفکر بازداشته شود روا نیست که از او بازخواست گردد.^(۳۳)

استدلال عبدالجبار درباره صفات الهی

۱-۲. توحید خداوند

تکلیف اولین مقدمه ورود به مباحث و مسائل دینی است و انسان بعنوان یک موجود فهیم، در پی شناخت جایگاه خویش در نظام خلقت بوده و از آنجا که این شناخت در گرو پاسخ به پرسش اساسی و بنیادین در عمق جان آدمی است، پاسخی درونی به آن میدهد. این مسئله رابطه‌ی نزدیک با جایگاه انسان در عالم خلقت و بتبع آن بحث از مفیض و مبدأ عالم دارد. اولین تکلیف انسان، استدلال عقلی بر وجود خداوند است.^(۳۴) دلالت شرع در باب توحید و عدل قابل قبول نبوده، بلکه مستلزم تناقض خواهد بود. کلام حق تعالی بر عقلیاتی نظیر توحید و عدل دلالت نمیکند، چون علم به صحت آنها نیازمند اثبات چیزی مقدم بر آنهاست و اگر بر این قضایا دلالت کند، باید که بر اصل خود دلیل شده باشد، حال آنکه فرع، نمیتواند دلیل باشد؛ زیرا در آن تناقض است.^(۳۵)

چنانکه پیداست عبدالجبار بعنوان یک متکلم معتزلی، شیوه و روش عقل‌گرایانه را در برخورد با مسائل دنبال میکند و برای پاسخ به سؤالات اساسی خود به بحث عقلانی در باب شالوده و بنیان دین میپردازد. وی چنانکه پیش از این اشاره شد، تبادر سؤالات بنیادین

۶۲ و اساسی به ذهن را نتیجه طبیعی حضور شخص در جامعه میداند و منشأ این سؤالات (سؤال از تکلیف) را خطر احتمالی برمیشمارد که انسان آن را بطور طبیعی در نتیجه تعامل با جامعه احساس میکند. این ترس، از طریق تهدیدی که یکی به دیگری مینماید و یا از طریق گوش دادن به سخنان مردمان که یکدیگر را از بی‌ایمانی و عقوبت آن بیم میدهند، در فرد ایجاد میشود. راه‌هایی از این ترس، بکارگیری نیروی فهم در فرایند استدلال

است که حاصل آن، ایجاد علم و معرفت در وجود آدمی است.^(۳۶) عبارت دیگر، برای حل مسئله نخستین تکلیف آدمی، رجوع به متن قرآن یا سنت پیشنهاد نمیشود، بلکه پذیرش دین امری فرادینی است و برای آگاهی از آن باید راهی مطمئن و قابل دسترس برای تمام افراد، معرفی نمود که همان راه عقل و استدلال است؛ زیرا اعتقادات، زمانی مورد تأیید و وثوق است که به پایه‌یی متصل باشد که این پایه بوسیله امری خارج از دین اثبات شده باشد. از اینرو، در مقام اثبات اموری چون توحید یا عدل، صرفاً دلیل عقلی قابل قبول است. قاضی در باب شناخت خداوند اولاً، معرفت خداوند را امری غیر ضروری (بدیهی) میداند و از اینرو بر این امر به پنج صورت استدلال میکند. ثانیاً، شناخت خداوند را از راه مشاهده نیز منتفی میداند^(۳۷) و در نهایت به این نتیجه میرسد که بر وجود خداوند راهی جز تمسک به استدلال باقی نماند. در مرتبه اثبات وجود خداوند نیز به شیوه فلاسفه، از طریق حدوث اجسام استدلال میکند؛ بدین طریق که اجسام از حوادث منفک نیستند و بر آنها تقدم ندارند و هر چه از حوادثی که خود بر آن تقدم دارد، خالی نباشد، واجب است خود نیز مانند آن (حوادث دیگر) حادث باشد.^(۳۸) این استدلال قاضی خود مبتنی بر چهار مقدمه فلسفی است:

- در همه اجسام، مفاهیمی (اکوانی) وجود دارد که عبارتند از: اجتماع، افتراق، حرکت و سکون.
- این مفاهیم، حادثند.
- جسم، منفک از این مفاهیم و مقدم بر آنها نیست.
- وقتی جسم منفک از این امور حادث و مقدم بر آنها نباشد، باید همانند آنها حادث باشد.

۶۳

استدلال قاضی عبدالجبار بر وجود خداوند از طریق حدوث

وجود هر امر حادثی لاجرم باید به امر غیرحادثی متوقف باشد که همان محدث - باری تعالی - است.^(۳۹) استدلال وی در بحث از صفات خداوند نیز به چند دسته تقسیم میشود: دسته اول، صفاتی است که مختص اوست و غیر از او با آنها مشارکت ندارد از



قبیل: قدیر و غنی بودن. دسته دیگر، صفاتی که غیر او در اصل آن صفات با او شریکند، ولی در کیفیت استحقاق آنها با او تفاوت دارند از قبیل: قادر، عالم، حی و موجود بودن. دسته سوم، صفاتی که هم در اصل صفات و هم در کیفیت استحقاق آن با او مشارکت دارند از قبیل: مدرک، مرید و کاره بودن، چه اینکه خداوند بسبب آنکه حی است و بشرط وجود مدرک، مدرک است و هر کدام از ما انسانها نیز چنین هستیم. در این میان تفاوتی نیز وجود دارد و آن اینکه خداوند تعالی - لذاته حی است و به هیچ حسی نیاز ندارد و همچنین به اراده و کراهتی که موجود لا فی محل است، مرید و کاره است. در حالی که افراد انسان بواسطه مفاهیم حادث در قلب آنها [=یعنی اراده و کراهت موجود در محل] مرید و کاره هستند.^(۴۰) قاضی پس از استدلال بر وجود خداوند بعنوان «محدث عالم»، بر ثبوت صفات کمالیه برای خداوند بشیوه عقلانی استدلال میکند. صنع و صانع و حدوث عالم، نشان از قدرت خداوند دارد و صدور فعل محکم و متقن، نشان علم باری، علم و قدرت خداوند نیز دلیل بر حی بودن خداوند است و از حی بودن حق تعالی به موجود بودن او و از حدوث عالم و استحاله تسلسل، پی به قدیم بودن باری تعالی میبریم.^(۴۱) بطور کلی، میتوان گفت قاضی، اساس مطالب بحث توحید را بوسیله عقل اثبات نموده است. اما از آنجا که از بین صفات الهی در میان گروه‌های مختلف، عدل الهی همواره محل بحث بوده و اعلام موضع‌گیری در آن توالی و پیامدهایی داشته که اساس تفکر کلامی برخی گروه‌های اسلامی را از برخی دیگر بطور کلی متمایز مینماید، ازاینرو با وجود ارائه تقسیمبندیهای مختلف در کتب متفاوت خود در باب اصول عقاید معتزله، همواره عدل را جزو اصول اساسی اعتقادی این فرقه دانسته و قائل به بحث عقلانی در اثبات عدل و مباحث عقلانی پیرامون آن همچون اختیار انسان، حسن و قبح، خیر و شر و مصلحت الهی و تکلیف و غیره مینماید تا بدانوسیله ملاکی فرادینی و قابل قبول برای این مبحث ۶۴ ارائه نموده باشد.^(۴۲) برای آگاهی از اهمیت و جوانب مسئله عدل در تفکر عبدالجبار باید به دورنمایی از این مسئله پرداخت.

۲-۲. عدل الهی

بنظر میرسد آنچه ابعاد عقل‌گرایی قاضی را بعنوان یک متکلم معتزلی روشن نموده و



مختصات آن را بدرستی در اختیار مینهد، مباحث وی در مسئله عدل و فروعات آن و تفسیر و تأویلات عقلانی او از برخی آیات قرآنی و روایات است. به تصریح قاضی در کتاب شرح الأصول الخمسه، دومین اصل، عدل الهی است. وی در باب توصیف این مسئله چنین مینویسد:

و بازگشت آن (عدل) به این معناست که خداوند، عادل است؛ یعنی خداوند فعل قبیح انجام نمیدهد و آن را اختیار نمیکند و در امر واجب اخلاص نمینماید و افعال او جملگی حسن است و تبیین این امر به آن است که خداوند، عالم به قبیح قبایح بوده و مستغنی از آن است و ازاینرو قبیح را به هیچ وجهی از وجوه اختیار نمینماید.^(۴۳)

وی در مورد تبیین عدل الهی چنین بیان میدارد که مراد از عبارت خداوند عادل است، این است که افعال او متصف به حسن است و کار قبیح از او صادر نمیشود؛ او چیزی را که خرد بر وجوب آن حکم میکند، ترک نمینماید. بنابراین، اصل خرد بطور قاطعانه حکم میکند که

خدا، دروغ نمیگوید، کودکان و مشرکان را بخاطر گناه پدارانشان کیفر نمیدهد، معجزه را به دست دروغگو نمیسپارد، افراد را بیش از دانش و توان خود مکلف نمینماید و تا آن را بیان نکند و آنان را بر انجام آن توانا نسازد، بار تکلیف بر دوش آنان قرار نمینهد، مطیعان را پاداش میدهد و عاصیان را مجازات مینماید.^(۴۴)

۶۵ عدل الهی بمعنای انجام فعل حسن و ترک فعل قبیح است و خداوند بموجب عادل بودن، خود ملزم به انجام افعال نیکو و دوری و ترک قبیح است. از سوی دیگر، حسن و قبح، وصف طبیعی و ذاتی امور بوده که عقل قادر به ادراک آنهاست. وی برخلاف متفکران اشعری، با شرعی بودن حسن و قبح مخالفت نموده و جایگاه شرع را در این امور، چنین بیان میکند:



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

آنچه در مورد حسن و قبح این امور به ما گفته میشود، چیزی جز آن نیست که عقل خود ما در صورتی که کاملاً معرفت داشته باشیم به ما خواهد گفت؛ چه اگر از طریق عقل بدانیم که برای ما در نماز سود فراوان است و اینکه ما را به انجام تکلیف رهبری میکند و بنابر آن شایسته پاداش میشویم، بحکم عقل خواهیم دانست که انجام دادن آن بر ما واجب است و اگر بدانیم که زناکاری، مایه آسیب و زیان است، بحکم عقل آن را شر و قبیح خواهیم دانست. بنابراین، میگوییم که وحی چیزی را خوب یا بد نمیکند. بنابراین، عقل، نماینده واقعیت خوب یا بد بودن یک چیز است.^(۴۵)

با توجه به این بیان، قاضی از سوئی، لازمه عدل الهی را علم باری به حسن و قبح و عقل مطابق با آن دانسته و از سوی دیگر، امکان شناخت آن را از طریق عقل ممکن لحاظ کرده است؛ چنانکه وی معتقد است این نوع از دلایل، دلایلی که بر داعی و اختیار دلالت نموده و با آن اصل عدل شناخته میشود، از لحاظ ترتیبی بعد از دلایل نوع اول (دلایل پیرامون اثبات خداوند و صفات او) قرار دارند؛ یعنی اگر صفات خداوند شناخته شود و ثابت گردد که همانند جسم و عرض نبوده و آنچه بر اجسام جایز است، بر او جایز نیست، میتوان نتیجه گرفت که چه کاری از او سر میزند و انجام چه امری از او ممتنع است و چون عالم است باید بر قبح قبیح، عالم و از آن بی نیاز باشد و نیز باید بر بی نیازیش از فعل خویش عالم باشد. لازمه چنین امری، آن است که کار حسن را انتخاب نماید و نتیجه این خواهد شد که او عادل و حکیم است، قبیح از او سر نمیزند، در انجام واجب کوتاهی نمیکند، به قبیح امر نمینماید و از حسن نهی نمیکند و افعالش بالجمله، حسن است و از این راه، آدمی ۶۶ عدل را درمییابد.^(۴۶) از همینروست که شناخت مباحث پیرامون مسئله عدل را برای انسان ممکن میدانند و آن را جزء مسائل عقلی معرفی میکنند که حکم شرع در آن مورد پذیرفته نیست و این، همان، خاستگاه مسئله تقدم عقل بر نقل در نظر معتزله و اصالت یافتن عقل در برابر آن است؛ یعنی در حالی که قاضی بتبع بصیر بودن تاکنون در تبیین اساسی مسائل دینی (نظیر توحید و عدل) بدلیل عقلی برای اثبات

آن اکتفا مینمود، همزمان با تبیین مسئله عدل، وارد ادله درون دینی شده و بدلیل عقلانی دانستن حسن و قبح درکنار حکم شرع، بر طبق حکم عقل دست به داوری میزند و توالی و لزوم آن را (وظایف الهی) در قبال صفت عدل برمی‌شمرد.

۳-۲. معجزه

از نظر عبدالجبار، «معجز» بر وزن «مقدر» است و بمعنای کسی است که دیگران را به عجز درآورده است. در این معنا، معجزه، تنها برآزنده خداوند است؛ چون اوست که قدرت میبخشد و عاجز مینماید.^(۴۷) معجزه، به این معنا، در عرف بکار نمی‌رود. در معنای جدید، معجزه به کسی که در دیگران ایجاد عجز مینماید، اطلاق نمیشود، بلکه به کاری گفته میشود که انجام مانند آن برای ما ممکن نیست.^(۴۸) معنای مهم، همان معنای اصطلاحی آن است که ممکن است در مذاهب و آراء مختلف، معانی مختلفی داشته باشد. وی تعاریفی از معجزه مانند «آنچه انجام دادن جنس آن برای انسانها ممکن نیست». «آنچه مختص انبیا و امامان است» را به مخالفان نسبت میدهد و در تعریف خود، قیود زیر را اضافه میکند: (۱) معجزه از سوی خدا یا در حکم آن باشد. (۲) ناقض عادت مختصه باشد. (۳) انجام آن برای سایر انسانها ممکن نباشد. (۴) اختصاص به مدعی نبوت داشته باشد. (۵) بعد از ادعای نبوت باشد.^(۴۹)

۴-۲. معجزه و علیت

معجزه رویدادی غیرعادی است. آیا این رویداد در مقابل علیت قرار میگیرد؟ آیا این، نقضی بر قانون علیت نیست؟ طرح این مسئله، پیش فرضی بنام پذیرش اصل علیت ۶۷ دارد. اشاعره که اصل علیت را قبول نداشته و عادت خدا را مطرح مینموده‌اند با چنین مسئله‌یی مواجه نبوده‌اند^(۵۰)، اما برای کسانی که بوجود نظام علت و معلولی بین پدیده‌ها اعتقاد دارند، این سؤال مطرح میگردد. عبدالجبار به اصل علیت اعتقاد داشته و انسان را علت و فاعل افعال دانسته است. وی از ابوعلی جبایی نقل میکند که نمیشود بصیر، بدون وجود رنگ چیزی را ببیند.^(۵۱) وی حتی به علت قابلی نیز قائل بوده و میگوید:



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

«علت وقتی به معلول وجوب میبخشد که محل قابلیت آن را داشته باشد».^(۵۲) پس وقوع حوادث این جهان در چارچوب علت و معلول بوده است.

به شهادت تاریخ، در سده‌های نخستین اسلام، یکی از مباحث پر رونق و مطرح در مسائل فکری میان گرایشهای گوناگون حاضر در جهان اسلام، مسئله حدوث یا قدم کلام الهی بوده است؛ مسئله‌یی که در دوران خود، باعث جدال خونین شده و از مسائل اساسی مورد اختلاف با اشاعره بوده است. اشاعره، کلام الهی را از صفات ذات میدانستند. آنان معتقد بودند که صفات ذات الهی مشتمل بر هفت صفت اصلی است که همگی قدیم و قائم به ذات بوده و تکلم از جمله این صفات است؛ چنانکه باقلانی از بزرگان اشاعره و معاصر قاضی عبدالجبار چنین مینویسد: «کلام خدای تعالی، صفت ذات اوست از ازل بدان موصوف بوده و قائم به او و مختص ذات اوست».^(۵۳) اما اغلب معتزله، کلام را جزو صفات فعل میدانستند. قاضی عبدالجبار در یک تقسیمبندی از صفات خداوند معتقد است برخی از صفات که در هر حال بر خداوند واجب است فعل عالم و قادر است و نیز برخی دیگر از صفات فعل که در هر حال بر او محال است، فعل متحرک و ساکن و دیگر اعراض جوهری که مختص غیر اوست. برخی از آنها که از ازل بر او محال بوده‌اند، بعداً بر او جایز گشته، مانند همه صفات افعالی نظیر حسن، تفضل، رازق، خالق. حال، ازلی بودن این صفات، مستلزم ابدی بودن است و اگر کلام او قدیم باشد، قدم این صفات نیز اثبات می‌گردد. پس کلام، صفت فعل است، نه صفت ذات و نمیتوان خدا را از ازل به این صفات متصف دانست؛ چراکه این صفات حادثند.^(۵۴)

۵-۲. مجاز در قرآن

اگر چه در تفکر اشعری و اعتزالی توافقی در حدوث و قدم کلام الهی وجود ندارد، اما هر دو گروه قائل به وصفی و قراردادی بودن کلام الهی میباشند. با این حال اختلاف نظر ایشان در این مسئله چنان است که آیا وضع در کلام الهی امری توصیفی و از جانب خداست یا اصطلاحی بشری؟ طبیعی است که باقلانی، وضع در کلام الهی را امری توصیفی بداند؛ زیرا کلام را جزو صفات ذاتی و قدیم میدانست. برخلاف ایشان، عبدالجبار، آن را جزو صفات فعل و حادث و اصطلاح و وضع بشری میدانند.^(۵۵) قاضی، نسبت دادن وضع را به ذات، از آنرو که مستلزم

۶۸



اشاره حسی است، به خدا مجال میداند و نفی وضع از خداوند را ملاک تنزیه الهی می‌شمرد: «اما وضع را اشاره‌یی است تا مسمی را معلوم سازد، برای همین آن را بر خداوند جایز ندانستیم؛ زیرا اشاره بر او مجال است».^(۵۶)

پیامد انسانی و اصطلاحی بودن وضع کلام الهی، مستلزم آن است که قواعد زبانی بشر در مورد متن مقدس بکار رود؛ مانند مجاز و استعاره که در ذات کلام موجود هستند.^(۵۷) از اینرو، ارکان مجاز شامل استعاره، تمثیل، قلب، اشتراک معنوی و... را در متن قرآن موجود میدانند؛ چنانکه بکار بردن عبارت در کلام الهی، غیر از معنای حقیقی آن غیر ممکن نیست، بشرطی که قصد متکلم از آن دانسته شود.^(۵۸) وی همچنین عقیده کسانی که مجاز در قرآن را مساوی دروغ‌پردازی در کلام الهی میدانستند، نپذیرفته و بکارگیری دلالت کلام در معنای مجازی را بشرط وجود قرینه برای متکلم حکیم، امری صحیح می‌شمرد؛ چرا که قرآن متنی فرو فرستاده شده برای بشر است و لاجرم باید از اصول زبانی بشری تبعیت کند.^(۵۹) بیان این مطلب، مستلزم انجام مباحث مقدماتی درباره ارکان دلالت زبانی و احکام آن در برابر عقاید گروه‌هایی چون اشاعره است.^(۶۰)

عبدالجبار در باب دلالت مجاز در قرآن معتقد است مجاز در لغات و تک‌واژه‌های قرآن، امری ممکن است منتها، مشروط به آنکه، نخست معنای حقیقی داشته باشد و پس از معنای حقیقی به مجازی منتقل شود. بعبارتی، مجاز بودن واژه در صورتی است که حقیقتی در زمان نداشته باشد. وی مثالهای متعددی در تأیید این شرط در جلد پنجم المعنی آورده است؛ مثلاً در تفسیر آیه «و احاط بما لدیهم و احصی کل شیء عدد» (جن/۲۸) مینویسد:

۶۹

مجاز است؛ زیرا احاطه در حقیقت، برای چیزی استعمال میشود که چیز دیگری آن را دربرگیرد و این از صفات جسم است و او {خداوند} خود را چنین توصیف کرده چون بر هر معلومی، علم دارد. پس علم به همه چیز، تشبیه شده است به احاطه بر آن، گویی همه احوال آن را میدانند.

همچنین در جای دیگر در مورد توصیف عیسی (ع)، کلمة الله، مینویسد: «غرض



آن است که مردم به او هدایت میشوند، همچون هدایت شدنشان به کلمه».^(۶۱)

ترکیبهای مجازی، منوط به شناخت قصد متکلم است. از سوی دیگر، در شناخت مدلول کلام الهی، میان خداوند و متکلم حاضر، تفاوت قائل میشود. شناخت ما از خداوند باید شناختی هماهنگ با ادراک از آیات عدل و توحید و دیگر صفات الهی باشد. پس اگر در کلام الهی، جبری آمده باشد که با شناخت عقلانی مخاطب از مقصود الهی (مسئله عدل یا توحید)، متناقض باشد، باید آن را حمل بر مجاز بدانیم. بر این اساس، مجاز، ابزاری برای رفع تناقض ظاهری در کلام است. قاضی رمزگشایی و فهم مجاز را منوط به دو دسته میداند:

۱. معرفت عقلانی نسبت به قصد متکلم

۲. شناخت قرینه لفظی که مربوط به آیات توحید و عدل است و مورد اختلاف ایشان با گروههای ظاهرگرا (مشبهه، مجبره، و اشاعره) است.^(۶۲) دلالت بر دو گونه است، یا آنکه از ظاهرش درمیابیم که این تنها دلالت بر مراد دارد یا اینکه دلالت از ظاهرش برنمی‌آید، پس باید قرینه‌یی همراه داشته باشد، نظیر آنکه بخشی از کلام قرینه معنای بخش دیگر است؛ زیرا اگر دلالت جمله از راه شنیدن باشد، باید اصلی چون شرط و استثنا، بر آن دلالت کند و اگر از راه عقل است، بوجود قرینه، ضروری است. در نتیجه، علاوه بر آنکه صحت وجود مجاز در قرآن مورد تأیید است، عقل نیز ملاک تشخیص لفظ حقیقی از مجازی نیز، عقل خواهد بود.^(۶۳)

۲-۶. تأویل

مسئله رفع تناقض ظاهری میان آیاتی که در آنها مجاز بکار گرفته شده، مبنای زبان‌شناختی لازم برای تأویل را بدست قاضی و دیگر معتزلیان میدهد. قاضی در ذیل تفسیر سوره آل‌عمران، متن قرآن را به دو دسته تقسیم مینماید: آیات محکم و آیات متشابه. آیات محکم یعنی حکم‌کننده‌یی آن را استحکام بخشیده است؛ همچنانکه «مکرم» را به این نام خوانده‌اند، زیرا اکرام‌کننده‌یی آن را اکرام داده است و این نکته قابل ذکر است که همه آیات، محکم نیستند، بلکه در کلام الهی، آیات متشابه نیز آمده و همان صفات را داراست. پس مراد، استحکام بخشیدن به آن آیات است. بدین منظور، کلام بصورتی صادر میشود که معنای جزئی آن در اصل لغت یا قرارداد با شواهد



عقلانی، این است که خداوند آن را با وصفی صادر نموده که گوینده را به اشتباه بیندازد؛ زیرا مراد از آن را مبهم ساخته و ظاهرش به علت چیزی که در اصل لغت یا قرارداد، حسن بر معنای مراد، دلالت ندارد، همچون آیه «ان الذین یوذون الله» (احزاب/۵۴) ظاهراً دلالت بر چیزی دارد که میدانیم محال است. پس منظور از آن معلوم نیست و شناخت آن رجوع به محکّمات را لازم می‌آورد.^(۶۴)

در آیات متشابه، با گذر از ظاهر و یافتن قرینه‌ی عقلی یا ارجاع آن به آیه دیگر که قبلاً با قرائن عقلانی مورد تأیید قرار گرفته بود، تأویل انجام می‌گیرد. ازاینرو، باید در جهت معرفت استدلالی خداوند، بر آیات مربوط به عدل و توحید، تأکید نمود تا به مدد آن، مبنای متقن برای تفسیر عقلانی آیات قرآن هماهنگ با اعتقادات معتزلی را بیابد.^(۶۵) قاضی هیچ تناقضی میان عقل و گزاره‌های دینی نمی‌بیند، از نظر او، عقل، عطیه الهی است که خداوند آن را به همه انسانها، عطا فرموده و بر اساس آن انسان را مکلف ساخته و خطای آن کس که به قرآن استدلال میکند آن است که استقلال عقلیش خطاست یا اینکه استدلالی عقلی را باطل میدانند. براین اساس، آنگاه که مخالفت را به ادله عقل ارجاع میدهد، او را به چیزی خارج از چارچوب قدرت یا نعمت الهی ارجاع نداده است.^(۶۶) این در حالی است که در مقام داوری و انصاف در بررسی تفاسیر و تأویلات قاضی بعنوان یک متکلم معتزلی درمی‌یابیم، آنچه قاضی بصورت اساسی به آن اهمیت میدهد، عقل صرف است که در حوزه فهم گزاره‌های دینی فعال بوده و ابزار آن اعم است از قیاس جدالی و گاه قیاس برهانی.

نکته آخر اینکه قاضی در تأویلات قرآن از آنجا که مبنای خود را مجاز قرار داده و این نظریه (مجاز بعنوان مبنای تأویل) استادان متأخر خود را بخوبی پرورانده است، در نتیجه، ابایی از تأویل متون برخلاف ظاهر آن نداشته و گاهی از معنای ظاهر لفظی عدول مینماید و از اینجا راهی برای تأویل عقلانی تمام آیات قرآن در برابر خود می‌گشاید؛ چرا که مجاز در نظر او ابزار اصلی تأویل بوده و هرگاه از تعیین وجه زبانی مجاز در عباراتی باز میماند، به قرینه عقلی پناه میبرد؛ قرینه‌ی که دلالت آن را از قرینه لفظی، قویتر میدانست. ازاینرو، این سخن که قاضی در پی هماهنگ نمودن قرآن با اندیشه‌های عقلانی خویش بود نه هماهنگی اندیشه خود با

۷۱



گزاره‌های دینی، بیانی صحیح بنظر میرسد.^(۶۷)

نمونه‌هایی از تأویلات قاضی عبدالجبار

الف) نفی تشبیه و تجسیم از خداوند

از آنجا که یکی از اصلیت‌ترین اصول اعتقادی معتزله، توحید است، آنها در مقابل همه دوگانه‌پرستان و دهری مسلکان و قائلان به تجسیم و تشبیه ایستادند و صفات خداوند را که در آن نوعی جسمیت برای خداوند دیده میشد، برخلاف ظاهر عبارات تأویل نمودند؛ برای نمونه، آنها حمل صفاتی مثل «ید»، «وجه»، «استواء بر عرش»، «عین» و جز آنها را بر معنای ظاهری آنکه بیانگر نوعی تجسیم است، نپسندیده و معانی دیگری که متناسب با شأن خدای یگانه باشد، برای آنان ذکر نموده‌اند. «ید» در اندیشه معتزلی، کنایه از قدرت و نعمت است؛ چنانکه در آیه «بل یداه مبسوطتان» (مائده/۶۴) کنایه از نعمت وجود خدا^(۶۸) و در آیه «لما خلقت بیدی» (سوره ص/۵۷) کنایه از قدرت خداوند و در آیه «یدالله فوق ایدیهم» (فتح/۱۰) تخییل از عقد میثاق با رسول خداست؛ یعنی دست رسول خدا (ص) که بر روی دست بیعت‌کنندگان قرار میگیرد، همان دست خداوند است. «وجه» را بمعنای ذات میدانند؛ چنانکه ذیل آیه «کلّ شیء هالک إلا وجهه» (قصص/۸۸) میگوید: «إلا إياه و الوجه یعبر به عن الذات» و قاضی عبدالجبار میگوید: «المراد به: الا هو فقد یذكر الوجه و یراد نفس الشیء» (طه/۵) «استواء بر عرش» را در آیه «الرّحمن علی العرش استوی»^(۶۹) کنایه از غلبه و استیلاء و قدرت میدانند. همچنین دیگر صفات خبری را نیز با تکیه بر تنزیه خداوند، تأویل میکنند.^(۷۰)

ب) نفی رؤیت خداوند

عبدالجبار، رؤیت خداوند را در دنیا و آخرت انکار میکند و آیات مربوط به آن را تأویل مینماید؛ چرا که رؤیت، تنها در مورد اجسام قابل تصور است، حال آنکه خداوند، منزّه از آن است. وی ذیل آیه «یا موسیٰ لن نؤمن لک حتّٰی نری الله جهره» (بقره/۵۵) میگوید: «دلالت دارد بر اینکه موسی (ع) تفاضای قومش را مبنی

۷۲



بر رؤیت خدا رد کرده و به آنان آگاهانیده است که رؤیت او ممکن نیست و هر که رؤیت خدا را ممکن دانسته، خدا را از قبیل اجسام و اعراض قرار داده است.^(۷۱) همچنین ذیل آیه «لا تدرکه الأبصار» (انعام/۱۰۳) میگوید: «دیدگان، خداوند را درک نمیکنند؛ چون، خدا برتر از آن است که دیده شود».^(۷۲)

وی همچنین ذیل آیه «قال ربّ ارنی انظر إلیک قال لن ترانی و لکن انظر إلی الجبل فإن استقرّ مکانه فسوف ترانی فلما تجلی ربّه للجبل جعله دکا و خرّ موسی صعقا فلما افاق قال سبحانک تبت إلیک و أنا اول المؤمنین» (اعراف/۱۴۳) «لن» در عبارت «لن ترانی» را بمعنای نفی مؤکد در آینده دانسته و معلق شدن رؤیت خداوند بر استقرار و ثبات کوه را - که پس از تجلی خداوند متلاشی شد - از باب تعلیق بر امری محال شمرده است که معنای آن محال بودن رؤیت خداوند است.^(۷۳) اصلترین آیه‌یی که اشاعره در مقابل معتزله مطرح کرده و آن را بیانگر رؤیت خداوند دانسته‌اند، آیه ذیل است: «وجوه یومئذٍ ناضرة * إلی ربّها ناظرة» (قیامت/۲۲ و ۲۳) قاضی، معنای «نظر» و «رؤیت» را متفاوت میدانند و میگوید «نظر» یعنی گردانیدن صحیح چشم بسوی چیزی برای دیدن آن و «رؤیت» یعنی ادراک آنچه دیدنی است، با دیدن... پس «نظر» راه «رؤیت» است؛ اما اینکه همان باشد، محال است.^(۷۴) وی معتقد است نظر کردن به خدای تعالی درست نیست؛ زیرا نظر کردن، عبارت از گردانیدن چشم بسمت یک چیز است؛ به این منظور که آن را ببیند و آن جز درخصوص اجسام درست نیست و بنابراین لازم است، آیه بمعنایی که به چیزی که نظر کردن به آن درست است، تأویل شود و آن عبارت از ثواب است.^(۷۵)

ج) کلام الهی

از نظر متکلمان معتزلی، صفت متکلم، یکی از صفات فعلی خداوند است. قرآن مصداق کلام الهی است که مخلوق و حادث است و خداوند آن را بر پیامبر (ص) نازل نموده تا نشانه و دلیلی بر نبوت وی باشد.^(۷۶) قاضی، از مدافعان حدوث قرآن است. استدلال وی بدینگونه است که جنس کلام خداوند با کلام انسان یکی است؛ همانطور

که کلام انسان حادث است، کلام خداوند نیز حادث می‌باشد. رابطه کلام با متکلم، همانند رابطه فعل با فاعل است. خداوند برای تکلم نیاز به ابزاری از قبیل زبان و دهان ندارد؛ زیرا قدرتش عارضی نیست تا نیاز به محل تحقق فعل داشته باشد. قاضی در این خصوص به برخی از آیات قرآن نیز اشاره کرده است:

۱. ادله نقلی حدوث قرآن

الف) طبق آیه «وما یأتیهم من ذکر من ربهم محدث» (انبیاء/۲) «ذکر» حادث است و طبق آیه «اننا نحن نزلنا الذکر و اننا له لحافظون» (حجر/۹۰) «ذکر» همان قرآن است. بنابراین، قرآن حادث است. علاوه بر این، خداوند متعال در این آیه، قرآن را «تنزیل» توصیف کرده است و چیزی که نازل شده، حادث است. همچنین خداوند در این آیه بر حفظ قرآن تأکید کرده است، درحالی که اگر قرآن قدیم باشد، نیازمند حافظی نیست تا آن را حفظ کند.^(۷۷)

ب) آیه «و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً» (نساء/۸۴) دلالت دارد بر اینکه قرآن معجزه‌ی است که مستقیماً از خداوند صادر شده است.

ج) «مانسخ من آیه أو نسیها نأت بخیر منها أو مثلها أ لم تعلم أن الله علی کل شیء قدیر» (بقره/۱۰۶)؛ به این معنا که هیچ آیه‌ی را منسوخ یا ترک نمیکنیم، مگر آنکه بهتر از آن را یا همانند آن را می‌آوریم. نسخ آیه‌ی از قرآن یا فراموشاندن آن که به تصریح خود قرآن امکان دارد، وقتی صحیح است که آن را حادث بدانیم، زیرا فراموشی بمعنای ترک آیه است و «نسخ» بمعنای ابدال و ازاله است و ترک و ازاله شیء در صورتی که آن شیء حادث باشد، صحیح خواهد بود، اما اگر آن شیء قدیم باشد، ترک و از بین بردن آن ممکن نیست.^(۷۸)

د) «ان الله علی کل شیء قدیر» دلالت بر توانایی خداوند بر نسخ آیات دارد و آنچه تحت قدرت و توانایی خدا باشد، حادث است، زیرا صفت توانایی به ایجاد یک چیز تعلق میگیرد و قدیم بودن با ایجاد شیء ناسازگار است. بنابراین «ان الله علی کل شیء قدیر» به دلالت مطابقی دلالت بر قدرت خدا دارد و به دلالت التزامی، حدوث قرآن را میرساند.^(۷۹)

۷۴



و) در آیه «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف/۳) واژه «جعل» آمده است که صحیح نخواهد بود؛ مگر برای افعال؛ بنابراین قرآن فعل است و چون هر فعلی، حادث است پس قرآن نیز حادث خواهد بود. همچنین زبان قرآن به مفاد آیه شریفه عربی است و چون زبان عربی حادث است، قرآن نیز حادث خواهد بود.^(۸۰)

ه) در آیه نخست از سوره هود که آمده است: «الر کتاب احکمت آیاته ثم فصلت»؛ یعنی این کتابی است که آیاتش استحکام یافته و سپس شرح داده شده است، از نظر قاضی، واژه «کتاب» در این آیه، از حدوث کلام الهی حکایت میکند؛ زیرا هر کتابی از مجموعه‌یی از عبارات تشکیل شده و آنچه جمع است، نمیتواند قدیم باشد. همچنین اتصاف آیات قرآن به محکم بودن را دلیل دیگری بر حادث بودن آن میداند، زیرا «محکم» از صفات فعل است و بر این اساس، آیات قرآن از افعال الهی محسوب میشود و فعل خدا نیز حادث است. بعلاوه وی به واژه «فصلت» اشاره کرده و میگوید: آنچه «مفصل» است، چگونه میتواند قدیم باشد؟ در نتیجه قاضی در اینجا نیز برای تبیین کلام الهی و ویژگیهای آن، به کلام انسان استناد میکند و کلام خدا را برخلاف نظر برخی متکلمان حادث میداند.^(۸۱)

۲. ادله عقلی حدوث قرآن

الف) کلام قابلیت بقا ندارد، در حالی که موجود قدیم، واجب‌الوجود است و خود بخود باقی است. بنابراین چگونه میتوان کلام (قرآن) را قدیم پنداشت؟

ب) اگر قرآن موجودی قدیم باشد، معبود دومی خواهد بود. بیان ملازمه این است که قدیم یا خاصترین صفات خداوند متعال است و یا خاصترین صفات خداوند متعال آن را ایجاب میکند. با توجه به این امر، اگر در جهان هستی، واقعیتی قدیم و قائم به خداوند متعال موجود باشد، در اینصورت، آن واقعیت با خداوند در خاصترین صفاتش شریک خواهد بود و باید همگی صفاتی را که خداوند دارد، مانند عالمیت و قدرت، داشته باشد. پس آن واقعیت، معبود دومی خواهد بود و چون تالی باطل است و فقط خداوند متعال معبود است، مقدم نیز باطل خواهد بود، از اینرو، قرآن حادث است.^(۸۲)

ج) لازمه قدیم بودن کلام خداوند متعال این است که مثل خداوند متعال باشد؛

۷۵



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

سال هفتم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۵
صفحات ۵۱-۸۰

زیرا قدیم، صفتی از صفات نفس است و اشتراک در صفتی از صفات نفس، موجب تماثل است، درحالی که خداوند مثلی ندارد.^(۸۳)

د) «کلام» عبارت از حروف متوالی است؛ برای مثال، در کلمه «الحمد» هریک از حروف بطور متوالی قرار دارند و بنابراین، با توجه به این ویژگی کلام، درحالی که «الف» در این کلمه، تقدم وجودی بر «لام» دارد چگونه میتوان «لام» را قدیم دانست؟ همچنین درحالی که «الف» در مقایسه با «لام» حادث در کلمه «الحمد» فقط به مقدار یک لحظه، تقدم وجودی دارد، چگونه میتوان آن را قدیم پنداشت؟

و) اگر قرآن را قدیم بدانیم و خداوند متعال را از ازل، متکلم آن بپنداریم، باید خداوند را ناقص بدانیم؛ زیرا در ازل، موجود زنده‌یی غیر از خداوند نبوده تا از آن قرآن نفعی برد. بنابراین، باید گفت که خداوند از آن نفع میبرده است، اما محال است به خداوند نفعی برسد؛ زیرا خداوند نقصی ندارد تا درصدد برآید برای جبران آن نقص، از چیزی نفعی ببرد.^(۸۴)

نتیجه‌گیری

از مجموعه آراء قاضی عبدالجبار میتوان اینگونه نتیجه‌گیری کرد که وی عمدتاً با رویکردی عقل‌گرایانه به مسائل مینگرد و به تعامل عقل و اخلاق توجه زیادی داشته است. اهمیت عقل در اخلاق از دیدگاه وی بدین‌جهت است که عقل انسان: ۱) گزاره‌های پایه در اخلاق را بنحو شهودی کشف میکند. ۲) وجوه و اعتباراتی را که هر فعل جزئی میتواند داشته باشد، تشخیص میدهد. ۳) با توجه به اعتبارات و برمبنای گزاره‌های پایه، در باب صغریات و احکام جزئی، حکم صادر میکند. بنابراین، عناصر اصلی اخلاق نظیر مسئولیت، حسن و قبح افعال و انگیزه، بدون عقل بمعنای خاص معنا ندارد. در رابطه با کارکرد عقلانی دین نیز، معرفت در درجه نخست معطوف به معرفت الهی و توحید و عدل او و سپس شناخت اوامر و نواهی الهی است. عبدالجبار در بحث حسن و قبح عقلی، بطور تلویحی، سطحی از نیروی عقل را در همه انسانها مشترک دانسته و در بحث رابطه عقل و شرع، شناخت را شرط اول مسئولیت دانسته که جز از طریق عقل بدست نمی‌آید. در نتیجه به تقدم تکلیف عقلی بر تکلیف شرعی گرایش داشته است.

۷۶



پی نوشتها:

۱. قاضی بن الحسن اسدآبادی، عبدالجبار، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق طه حسین، ج ۱۴، ص ۱۵۱.
۲. همان، ج ۶، بخش ۱، ص ۲۰.
۳. همان، ص ۱۸.
۴. همان، ص ۶۴.
۵. همان، ص ۶۳ و ۶۴.
۶. همان، ج ۱۶، ص ۵۷ و ۵۸.
۷. همان، ج ۱۳، ص ۲۳۰.
۸. قاضی بن الحسن اسدآبادی، عبدالجبار، المجموع فی المحيط بالتکلیف، تحقیق عمر السید عزمی ص ۲۳۴.
۹. المعنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۶، ص ۶۳.
۱۰. همان، ص ۱۵۳.
۱۱. همان، ج ۱۳، ص ۲۹۸.
۱۲. همان، ص ۱۵۳.
۱۳. المعنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۳، ص ۶۶.
۱۴. همان، ج ۶، بخش ۱، ص ۶۱.
۱۵. صبحی، احمد محمود، فی علم الکلام (دراسة لآراء الفرق الاسلامیه فی اصول الدین)، ج ۱، ص ۱۵۴.
۱۶. المعنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۳، ص ۲۲ و ۲۳.
۱۷. همان، ج ۱۴، ص ۳۸۲.
۱۸. فخری، ماجد، متون قدیمی تا قرن ۱۴، ص ۳۵.
۱۹. المعنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۶، ص ۴۳.
۲۰. محمد سید، محمد صالح، الخیر و الشر عند القاضی عبدالجبار، ص ۱۷۸.
۲۱. المعنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۶، ص ۷.
۲۲. همان، ج ۱۵، ص ۲۳.
۲۳. همان، ص ۵۲۰.
۲۴. همان، ج ۱۳، ص ۱۹۹.
۲۵. المجموع فی المحيط بالتکلیف، ص ۳۷۸.
۲۶. قاضی بن الحسن اسدآبادی، عبدالجبار، تنزیه القرآن عن المطاعن، ص ۲۳۸.
۲۷. همو، شرح الاصول الخمسه، ص ۱۳۴.
۲۸. المعنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۳، ص ۴۰۳.
۲۹. المجموع فی المحيط بالتکلیف، ص ۶۱.
۳۰. ر.ک: سوره نحل، آیه ۶۴.
۳۱. المجموع فی المحيط بالتکلیف، ص ۲۶۰.
۳۲. همان، ص ۶۳.
۳۳. المعنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۳، ص ۵۹۰، ۷۳.

۳۴. همان، ص ۳۹.
۳۵. همان، ج ۱۶، ص ۳۵۴.
۳۶. همان، ج ۱۲، ص ۳۷۸.
۳۷. بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، ج ۱، ص ۴۳۲.
۳۸. المجموع فی المحيط بالتکلیف، ص ۹۵.
۳۹. همان، ص ۹۹-۱۱۹.
۴۰. همان، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.
۴۱. همان، ص ۱۸۱.
۴۲. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۶، ص ۳۵۴.
۴۳. المجموع فی المحيط بالتکلیف، ص ۲۰۳.
۴۴. همان، ص ۱۴۲.
۴۵. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۶، ص ۶۴ و ۶۵.
۴۶. المجموع فی المحيط بالتکلیف، ص ۶۵ و ۶۶.
۴۷. شرح الاصول الخمسه، ص ۵۸۶.
۴۸. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۳، ص ۱۹۷.
۴۹. همان، ج ۳، ص ۱۹۹.
۵۰. همان، ج ۱۵، ص ۱۸۹.
۵۱. همان، ج ۹، ص ۱۲.
۵۲. همان، ص ۱۲-۱۵.
۵۳. باقلانی، محمد بن طیب، الانصاف فیما يجب اعتقاده ولا يجوز جهل به، ص ۲۳.
۵۴. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۷، ص ۱۳۶.
۵۵. همان، ج ۱۵، ص ۱۶۱.
۵۶. همان، ج ۵، ص ۱۶۴؛ ج ۷، ص ۱۰۹.
۵۷. همان، ج ۱۵، ص ۱۶۱.
۵۸. همان، ص ۱۵۸.
۵۹. همان، ص ۱۷۸.
۶۰. همان، ج ۵، ص ۱۴۶.
۶۱. همان، ص ۲۲۷ و ۲۲۸.
۶۲. همان، ج ۱۷، ص ۸۱-۸۴.
۶۳. ابوزید، نصر حامد، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن از نظر معتزله، ترجمه احسان موسوی خلخالی، ص ۸۶۸.
۶۴. المجموع فی المحيط بالتکلیف، ص ۱۹۰.
۶۵. همان، ص ۳۹۵.
۶۶. رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن از نظر معتزله، ص ۲۳۴.
۶۷. همان، ص ۲۴۴-۳۰۵.
۶۸. زمخشری، جارالله، کشف، ج ۱، ص ۶۵۴؛ تنزیه القرآن عن المطاعن، ص ۱۱۶.

۶۹. تنزیه القرآن عن المطاعن، ص ۲۸۴.
۷۰. همان، ص ۲۳۶.
۷۱. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱، ص ۱۴۱.
۷۲. همان، ج ۲، ص ۵۴.
۷۳. شرح الاصول الخمسه، ص ۱۷۸.
۷۴. همان، ص ۲۴۲-۲۴۴؛ بنقل از ابوزید نصر حامد، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن از منظر معتزله، ترجمه احسان موسوی خلخالی، ص ۲۶۶.
۷۵. تنزیه القرآن عن المطاعن، ص ۳۸۷.
۷۶. شرح الاصول الخمسه، ص ۵۲۸.
۷۷. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۶، ص ۵۳۱ و ۵۳۲.
۷۸. همان، ج ۱، ص ۱۰۳.
۷۹. همان، ص ۱۰۴.
۸۰. همان، ص ۳۸۹.
۸۱. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱، ص ۸۸.
۸۲. شرح نهج البلاغه، ج ۱۳، ص ۸۶.
۸۳. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ص ۵۴۹.
۸۴. الخوارزمی، رکن الدین، الفائق فی اصول الدین، تحقیق ویلفرد مادلونگ، ص ۱۸۰ و ۱۸۱.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابوزید، نصر حامد، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن از نظر معتزله، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۸.
۴. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، قاهره، ج ۱، ۱۳۶۹.ق.
۵. باقلانی، محمد بن طیب، الانصاف فیما يجب اعتقاده و لا يجوز جهل به، بکوشش محمد زاهد بن الحسن الکوثری، ۱۴۰۷.ق.
۶. بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، انتشارات آستان قدس رضوی، ج ۱، ۱۳۸۵.
۷. الخوارزمی، رکن الدین، الفائق فی اصول الدین، تحقیق ویلفرد مادلونگ، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۱۵.ق.
۸. زمخشری، جارالله، کشف عن حقایق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، ترجمه مسعود انصاری، تهران، نشر ققنوس، ج ۱، ۱۳۸۹.
۹. صبجی، احمد محمود، فی علم الکلام (دراسة لآراء الفرق الاسلامیه فی اصول الدین)، بیروت، دارالنهضة العربیه، ج ۱، ۱۴۰۵.ق.

١٠. قاضى بن الحسن اسد آبادى، عبدالجبار، المعنى فى ابواب التوحيد و العدل، تحقيق طه حسين، بى جا، مطبعه دارالكتب، ج ١، ٣، ٦، ٧، ٩، ١٢، ١٣، ١٥، ١٧، ١٩٦٢م.
١١. _____، المجموع فى المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمى، مصر، المؤسسه المصريه العامه، ١٩٢٣ق.
١٢. _____، تنزيه القرآن عن المطاعن، بيروت، مكتب تجارى، ١٤٢٦ق / ٢٠٠٥م.
١٣. _____، شرح الاصول الخمسه، عبدالكريم عثمان، قاهره، مكتبه وهبه، ١٤١٦ق.
١٤. _____، متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، مكتبه دارالتراث، ج ١، ١٤٢٦ق.
١٥. فخري، ماجد، متون قديمى تا قرن ١٤، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٠م.
١٦. محمد سيد، محمد صالح، الخير و الشر عند القاضى عبدالجبار، دارالقباء الطباعه و النشر، ١٩٩٨م.