

ابوبکر باقلانی و ساختار دستگاه کلامی اشعری

حسن انصاری قمی

زیرا این ادله متوقف بر عقاید مزبور است و هم از این رو معتقد بود که بطلان دلیل سبب بطلان مدلول می‌شود، و سرانجام این طریقه تکمیل گردید و در زمره بهترین فنون نظری و علوم دینی به شمار آمد. لیکن صورتهای ادله [در آن فن برخی اوقات به شیوه صناعی نبود، به علت آنکه هنوز آن قوم در مرحله سادگی بودند، و از سوی دیگر صنعت منطق، که بدان ادله را می‌آزمایند] و قیاسها را به وسیله آن معتبر می‌شمارند، در آن روزگار هنوز در میان ملت اسلام رواج نیافته و اگر هم اندکی از آن متداول شده بود متکلمان آن را به کار نمی‌بردند، زیرا فن منطق در ردیف علوم فلسفی به شمار می‌رفت که بکلی مباین عقاید شرعی بود، و از این رو فن منطق در میان ایشان متروک بود.

آنگاه ابن خلدون توضیح می‌دهد که پس از قاضی ابوبکر باقلانی، امام الحرمین جوینی این طریقه را که باقلانی تمهید کرده بود، در کتاب الشامل پی گرفت. بنا به گزارش ابن خلدون پس از چندی علم منطق در میان مسلمین انتشار یافت و میان آن و علوم فلسفی تفاوت گذاشته شد، «بدین سان که منطق تنها قانون و معیاری برای ادله می‌باشد و همچنان که دیگر مسائل را با منطق می‌آزمایند ادله را نیز با آن می‌سنجند و از آن پس قواعد مقدماتی فن کلام را که متقدمان وضع کرده بودند مورد نظر و تحقیق قرار دادند و با بسیاری از آنها به وسیله براین که آنها را راهنمایی کرده بود، مخالفت کردند و چه بسا که بسیاری از براین ایشان مقبوس از کلام فلاسفه در مباحث طبیعیات و الهیات بود». بنا به گزارش تحلیلی ابن خلدون، درست به همین دلیل یعنی ورود منطق به کلام اسلامی، طریقه باقلانی را با معیار منطق آزمودند و آن را به اصول منطقی بازگرداندند و بدین سبب «دیگر به بطلان مدلول به سبب بطلان دلیل آن اعتقاد نداشتند - چنانکه قاضی (یعنی ابوبکر باقلانی) بدان عقیده داشت - و طریقه مزبور در مصطلحات ایشان مباین طریقه نخستین گردید و آن را به نام طریقه متاخران می‌خواندند». ابن خلدون آنگاه توضیح می‌دهد که در طریقه متاخران که مخالف طریقه باقلانی و جوینی بود، با وجود آمیخته شدن فلسفه و کلام، «چه بسا که در این طریقه رد بر فلاسفه را یعنی درباره مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی بود داخل کردند و فلاسفه را در زمره دشمنان عقاید ایمانی قرار دادند». ابن خلدون سپس می‌نویسد که نخستین کسی که در طریقه کلام بر این منهج و شیوه به تالیف پرداخت غزالی بود و فخر رازی نیز به پیروی غزالی به آن شیوه گرایش یافت (نک: ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، ص ۹۵۵-۹۵۶). بنابراین ابن خلدون معتقد است که مرحله اول کلام اشعری و با نظام فکری باقلانی، مرحله ورود

ابوبکر محمد بن الطیب باقلانی (د ۲۳ ذیقعدة ۴۰۳ ق)، متکلم نامدار و دانشمند برجسته اسلامی از جایگاه رفیعی در تاریخ کلام اسلامی برخوردار است. نقش او در کلام اشعری، بی‌تردید او را جزء مهم‌ترین متکلمان اشعری و سنی قرار داده است. باقلانی آثار بسیار برجسته دارد که از مهم‌ترین این آثار باید کتاب التمهید را نام برد که به چاپ رسیده است. باقلانی علاوه بر علم کلام، در علم اصول فقه نیز دارای آراء بالاهمیتی است و در زمینه اصول نیز آثار برجسته‌ای تالیف کرده است که در این میان کتاب التقریب و الارشاد (نسخه صغیر) او اخیراً به چاپ رسیده است. ما در این مقاله کوتاه، می‌کوشیم ساختار تفکر اشعری باقلانی را بر اساس روایت ابن خلدون و توضیح و تفسیر کلام‌شناسان غربی توضیح دهیم.

روش‌شناسی کلامی باقلانی:

ابوبکر باقلانی به روایت ابن خلدون در تحول مذهب کلامی اشعری نقش برجسته‌ای داشته است. این تحول را باید در سیاق کلی و تدریجی فلسفی شدن کلام اسلامی و تأثیرپذیری علم کلام سنی و معتزلی از فلسفه مشایی (یونانی) تحلیل کرد، تحولی که با غزالی و سپس فخر رازی به بار نشست. این تحول راه را برای انتشار فلسفه مشایی در جهان اسلام بست و کلام را به عنوان جانشین قطعی فلسفه حادقل در بخشی بزرگ از جهان اسلام (یعنی جهان فکری اهل سنت) مطرح کرد. تحول علم کلام متاخر که از اصول فلسفه یونانی تأثیر پذیرفته بود، با ضربه سهمگین غزالی بر فلسفه با تنوین تهافت الفلاسفه همراه بود و با نفی فلسفه مشایی از یک سو و ارائه نظامی منطقی از کلام اسلامی از دیگر سو توانست غلبه خود را بر فلسفه مشایی سامان دهد. در گزارش ابن خلدون از تحول کلام و روابط آن با فلسفه و منطق، این تحولات در مقایسه با نظام کلامی ابوالحسن اشعری و پس از او باقلانی مورد بررسی قرار گرفته است. وی می‌نویسد:

«... قاضی ابوبکر باقلانی... در طریقه مزبور [طریقه اشعری] به مقام پیشوایی نائل آمد و آن را تهذیب کرد و به وضع مقدمات عقلی پرداخت که ادله و افکار و نظریات بر آنها متوقف می‌گردد. از قبیل اثبات جوهر فرد و خلاء و اینکه عرض قائم به عرض نمی‌باشد و در دو زمان باقی نمی‌ماند، و امثال اینها از مسائلی که ادله ایشان بر آنها متوقف است و این قواعد را از لحاظ وجوب اعتقاد به آنها تابع عقاید ایمانی قرار داد،

ساختاری متکلمان متقدم و فیلسوفان، آنگاه توضیح می‌دهد که چگونه با نفی اندیشه باقلانی در باب منعکس بودن دلایل، زمینه برای ورود منطق به کلام اسلامی هموارتر شد. وی می‌نویسد: «... ولی متاخران از دوران غزالی به بعد چون مسئله منعکس بودن دلایل را رد کردند، و بر آن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نمی‌آید، و نظر منطقیان را درباره همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیتهای طبیعی و کلیات آن در خارج پذیرفتند، از این رو رای دادند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد، هرچند منافی برخی از دلایل آنهاست. بلکه گاهی بر ابطال بسیاری از مقدمات کلامی استدلال می‌کردند، مانند نفی جوهر فرد و خلاء و بقای عرضها و جز آن و به جای دلیلهای متکلمان، بر اثبات عقاید ایمانی دلایل دیگری بر می‌گزیدند که آنها را با اندیشه و قیاسی عقلی تصحیح می‌کردند...» (ابن خلدون، ص ۱۵۳۸). بدین ترتیب باید گفت تحلیل ابن خلدون تفاوت شیوه کلامی باقلانی را با شیوه کلامی غزالی و مهمتر از آن فخر رازی نشان می‌دهد.

چنانکه گذشت بنا به قول ابن خلدون، باقلانی قول به وجود جوهر فرد را در کلام اشعری وارد ساخت، لیکن بنا به گفته وات (نک: فلسفه و کلام اسلامی، ص ۱۲۲، نیز نک: فخری، سیر فلسفه، ص ۲۳۱) تازه‌ترین تحقیقات روشن می‌سازد که این قول خطاست. وات توضیح می‌دهد که مفاهیم اتمیستی در بعضی از آثار خود اشعری و در آثار اسلاف معتزلی وی نیز وجود داشته‌اند. از دیگر سو وات با وجود پذیرش نقش باقلانی در پاسخگویی به مسائل تازه‌ای که توجه متکلمان آن دوره را به خود مشغول داشته بود، یعنی دو مسئله مرتبط با یکدیگر اعجاز قرآن و دیگری فرق میان معجزه نبوت و پدیده‌های مشابه آن چون کرامات اولیاء و شعبده و سحر و جادو (همان، ص ۱۲۲)، احتمال می‌دهد که باقلانی مطلب تازه زیادی، جز در مورد معجزه برای اظهار نداشت ولی به گفته وات، باقلانی به مطالب نظم داد و مجموع تعلیمات اشعری را به صورت منظم مدون ساخت و در نشر و اشاعه آنها نیز مؤثر بود (همان، ص ۱۲۴). با این وصف بررسی ابداعات باقلانی در تفکر سنی و خاصاً تفکر اشعری بدون بررسی همه جانبه آثار باقیمانده او و مقایسه آن با آثار هم‌عصران وی و از جمله ابن فورک و از همه مهمتر آثار ابوالحسن اشعری، بنیانگذار تفکر کلامی سنی اشعری امکان‌پذیر نیست. خوشبختانه گام‌های بسیاری در این مسیر برداشته شده و جز مقالات و مطالعاتی که به طور مستقل درباره برخی اندیشه‌های باقلانی سامان پذیرفته‌اند (نک: پس از این)، باید گفت که انتشار دو کتاب در سالهای اخیر زمینه را برای چنین کاری فراهم‌تر کرده است: بررسی سمیره فرحات در زمینه دنیای واژگان کلامی باقلانی با عنوان معجم الباقلانی فی کتبه الثلاث (یعنی کتابهای التمهید

«مقدمات عقلی» است که «ادله و افکار و نظریات بر آنها متوقف می‌گردد». با این وصف بنا بر گزارش همو، در این مرحله بر خلاف مرحله بعدی که به طریقه متاخران نامبردار است، هنوز عنایتی به منطق به صورت جدی در میان متکلمان مسلمان وجود ندارد. بنا به تحلیل ولفسون از گزارش ابن خلدون مقصود ابن خلدون از اینکه «صورت‌های استدلال آن گاه درست با فن (منطق) مطابقت نداشت»، این نیست که «نظام اشعری در ساختن براهین خود به منطق کشیده نمی‌شود و نیز نمی‌گوید که گاه براهین آن از لحاظ منطقی نادرست است [بلکه] مقصودش آن است که گاه، هنگامی که براهین ممکن یا لازم بود به صورت منطقی یعنی با قیاس منطقی بیان شود، بدین صورت عرضه نمی‌شد»^۱.

برای توضیح بیشتر طریقه باقلانی در علم کلام سنی که به طریقه متقدمان شناخته می‌شود، گزارش دیگر ابن خلدون حائز اهمیت است، وی می‌نویسد: «باید دانست که متقدمان سلف و عالمان دانش کلام با مهارت در این فن [منطق] به شدت مخالفت می‌کردند... منشاء رد فن منطق از آنجا پیدا شده که چون متکلمان دانش کلام را برای یاری و کمک به عقاید ایمانی با دلیلهای و براهینهای عقلی وضع کردند، شیوه آنان در این باره متکی به دلیلهای ویژه‌ای بود که آنها را در کتابهای خویش یاد کرده‌اند، مانند اینکه برای حدوث جهان از راه اثبات عرضها و حادث بودن آنها استدلال می‌کنند و خالی بودن اجسام را از کیفیت حدوث ممتنع می‌شمارند و می‌گویند هرچه از حوادث تهی نباشد حادث است... آنگاه این دلیلهای را از راه فراهم آوردن قواعد و اصولی بیان کرده‌اند که قواعد مزبور به منزله مقدمات آنها هستند، مانند اثبات جوهر فرد و زمان فرد و خلاء و نفی طبیعت و ترکیبات عقلی برای ماهیتهای و اینکه عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند و اثبات «حال» و آن صفتی است برای موجود که نه موجود است و نه معدوم - و دیگر قواعدی که دلیلهای مخصوص خود را بر آنها مبتنی ساخته‌اند». ابن خلدون سپس با نام بردن باقلانی در کنار ابوالحسن اشعری و ابواسحاق اسفراینی توضیح می‌دهد که طریقه آنان با ساختار پیشگفته چگونه پی‌ریزی می‌شود. وی می‌نویسد که اینان گفته‌اند دلیلهای عقاید دینی، «منعکس» است و توضیح می‌دهد که: «بدین معنی که هرگاه دلیل باطل گردد، مدلول آن نیز باطل می‌شود و از این رو قاضی ابوبکر [باقلانی] معتقد است که دلایل به مثابه عقاید [اصول و قواعد دینی] هستند و نکوهش آنها به منزله نکوهش عقاید است، زیرا عقاید بر آنها مبتنی هستند». آنگاه ابن خلدون توضیح می‌دهد که فن منطق فیلسوفان با نظام منطقی علم کلام سنی عصر متقدمان متفاوت بوده و از اینرو مورد قبول آنان نبوده است.^۲ ابن خلدون با توضیح تفاوت

۲۲۹-۲۳۰). بدین ترتیب اشاعره و از جمله باقلانی با طرح مسئله ذرات و اعراض، به مهمترین دلمشغولی خود یعنی توجیه نظام مند قیومیت مطلقه خداوند می‌پردازند. درست است که چنانکه گذشت، تحلیل ابن خلدون درباره نقش باقلانی در طرح مذهب اصالت ذره (= اصالت جوهر فرد، اتمیسم)، به آن شکل درست نیست ولی نباید فراموش کرد که وی با برجسته کردن مذهب اصالت ذره‌ای که قائمه کلام اشعری است، در ریختن شالوده فلسفی مکتب اشعری نقش پیش‌تازانه و استادانه‌ای داشته است (فخری، ص ۲۳۱). در حقیقت اشعریان و از جمله باقلانی که به تعبیر ماجد فخری، غرق در اندیشه قدرت مطلقه و قیومیت خداوند در جهان بودند، در مذهب اصالت ذره، تعبیه مناسبی برای تایید ادعاهای کلامی خود یافتند (ص ۲۳۲). در این منظر کلامی بنا به گفته فخری مجموعه آراسته‌ای از ذرات (اتمها) که همانند اعراض سرشته در آنها، آویخته از عنایت هستند و هم برای وجود و هم بقا به او نیازمندند، با نگرش آنان و قول به قدرت و فعالیت مایشاء خداوند سازگارتر بود (ص ۲۳۲). این منظر، بی‌تردید با جهان‌بینی ارسطویی و ضرورت علیت آن ناسازگار بود و اشاعره از باقلانی به بعد این مسئله را متداول کردند که اصل علیت با مفهوم قرآنی قدرت مطلق خداوند و حق مطلق او بر فعل اختیاری و اعجاز مغایر است (فخری، ص ۳۰۵؛ برای تحلیلی از نظریه جزء لایتجزی و اعراض از منظر کلام اشعری سنی، نک: معصومی، ص ۲۱۰ و بعد؛ کرین، تاریخ فلسفه، ص ۱۷۱-۱۷۳).

ولفسون در تحلیلی از گفتار ابن خلدون پیرامون باقلانی می‌نویسد که این خلدون از دو تعبیر که در علم کلام اشعری صورت گرفت، سخن گفته و واردکننده یکی از این دو تعبیر، باقلانی بود. در حقیقت باقلانی با رد نظریه ارسطویی که گاه ممکن است از مقدمات غلط نتیجه صحیح به دست آید، چنین نتیجه می‌گیرد که «اثبات اصول عقاید ایمان انعکاس‌پذیر است، بدین معنی که با بطلان دلیل مدلول نیز باطل می‌شود». باقلانی از این راه چنین نتیجه می‌گیرد که «اثبات اصول عقاید ایمان، یا مقدماتی که اثبات بر روی آنها بنا می‌شود، همان منزلت را دارد که خود اصول عقاید ایمان دارد» و بدین ترتیب از لحاظ وجوب باور داشتن به آنها درست پس از خود اصول عقاید دینی قرار می‌گیرد. با این ترتیب نفی کردن آنها همانند نفی اصول ایمان است. در واقع باقلانی به دلیل اعتقاد به «متعکس بودن ادله کلامی»، این مقدمات را به رتبه اعتقادات دینی برکشید و همین اعتقاد به قاعده متعکس بودن دلایل کلامی که بی‌تردید با منطق ارسطویی سازگاری ندارد، موجب می‌شد که حتی پایبندی به اعتقادات دیگر در مسائلی را که باقلانی آنها را اصول عقاید ایمانی می‌دانست، مستوجب تکفیر بدانند (نک: ولفسون، ص ۴۳؛

الانصاف و البیان). این کتاب در بیروت و به سال ۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۱ م به چاپ رسیده است و دیگری بررسی محمدرضان عبدالله با عنوان الباقلائی و آراؤه الکلامیه که به سال ۱۹۸۶ م در بغداد به چاپ رسیده است.

بهرحال بی آنکه بخواهیم آرای کلامی باقلانی را یک به یک بررسی کنیم، می‌بایست بر اساس تحلیل پیشگفته ابن خلدون ساختار کلامی اندیشه او را در مقایسه با دیگر متکلمان اشعری پیش و پس او توضیح دهیم. وی بنا به گفته ماجد فخری، در کتاب التمهید نخستین بیان منظم از آموزه‌های اشعری و چارچوب فلسفی آن را به دست می‌دهد (ص ۲۲۸). به درستی، ماجد فخری بر این نکته پای می‌فشارد که متکلمان اشعری و از جمله باقلانی توجه خود را به دو مساله اساسی معطوف می‌کردند: ۱) ماهیت و حدود معرفت عقلی نسبت به حقیقت دینی، ۲) توجه به چارچوب فلسفی که مفهوم قیومیت و قدرت مطلقه خداوند می‌بایست در آن بیان شود، بطوری که با وجود نظام طبیعی اشیاء و همچنین فعل آدمی، قیومیت خداوند دچار خدشه نگردد، چیزی که به عقیده اشاعره، معتزلیان گرفتار آن شده بودند. آنان می‌بایست به این نگرش کلامی و اخلاقی ساز و برگ فلسفی می‌دادند (همان، ص ۲۲۸، ۲۳۱). در مسئله نخست، اشاعره می‌گفتند که از تامل در «حدوث» جهان که منطقی می‌بایست وجود «محدث» را از آن نتیجه گرفت، می‌توان به وجود خداوند و وحدت او پی برد. آنان در اثبات این رابطه ضروری معتقد بودند که جهان متشکل از ذرات (= اتمها) و اعراض است و عرض در دو آن متوالی پایدار نمی‌ماند (العرض لایبقی زمانین)، بلکه مدام توسط خداوند آفریده می‌شود و خداوند است که به اراده خود آنها را می‌آفریند یا معنوم می‌سازد. بدین ترتیب ذراتی که اعراض در آن سرشته شده، مدام توسط خداوند آفریده می‌شود و فقط به مدد عرض تداوم یا بقا که خداوند در آنها می‌آفریند، می‌تواند بقا یابند. از این مقدمه متکلمان اشعری نتیجه می‌گیرند که جهان آفریده باید بالضروره آفریننده‌ای داشته باشد. ماجد فخری درباره نقش باقلانی در این زمینه می‌نویسد که وی بی‌آنکه ساختمان جدلی این استدلال را تغییر دهد این احتجاج را با دو احتجاج دیگر که «حد اوسط» آنها فرق دارد تقویت می‌کند. باقلانی ابراز می‌دارد که تقدم زمانی بعضی اشیاء مستلزم عاملی است که آنها را تقدم بخشیده باشد و این عامل خداوند است. وی به گفته فخری سپس مساله امکان را پیش می‌کشد و می‌گوید که اشیاء فی حد نفسه پذیرای صور یا کیفیات گوناگون‌اند و این واقعیت که آنان عملاً دارای صور مشخصی هستند، مستلزم قول به وجود یک تعیین‌کننده است که حکم دهد آنها باید صور معینی را بپذیرا شوند و باقلانی این تعیین‌کننده را خداوند می‌داند (همو،

شود. اشمیتکه در عین حال بر اساس روایات دیگری می‌گوید که باقلانی حتی به این نتیجه رسید که دلیلی بر عدم بقای اعراض بذاته وجود ندارد و بر این اساس او با تأثیر از استدلالهای مخالفان مجبور شد روا بداند که خداوند ممکن است ابدان را با فعل مستقیم خود معدوم کند. (اشمیتکه، ص ۲۱۴-۲۱۵، برای نظریه‌های کلامی باقلانی در باب طبیعت، نک: فرحات، ص ۳۲-۳۶).

برخی آراء کلامی باقلانی:

۱- باقلانی به تعبیر و فلسفون، نظریه کسب اشعری را مورد تجدیدنظر قرار داده است. و فلسفون به این نکته توجه داده که باقلانی در این رابطه معتقد بود «در هر فعل بشری، باید به وجود تمایزی میان موضوع جنسی فعل و صورتهای نوعی که ممکن است در هر یک از اعمال خود که وی به آنها همچون [حال] اشاره کرده است بگیرد، قائل شویم». بطور مثال فعل حرکت را باید در نظر گرفت که ممکن است در صورت بالفعل خود «حال» نشستن یا ایستادن یا راه رفتن یا به سجده رفتن در نماز پیدا کند. حال یا توجه به این مثال باقلانی بر آن بود که موضوع جنسی فعل یعنی در اینجا حرکت مستقیماً توسط خداوند آفریده می‌شود، «حال» عمل آن حرکت یعنی بطور مثال نشستن توسط خدا آفریده نمی‌شود و به توسط قدرت شخص «کسب» می‌شود. در حقیقت ذات و جوهر فعل به قدرت خداوند حاصل می‌شود ولی در آمدن آن به صورت طاعت یا معصیت به قدرت بنده مربوط است، پس بنابراین قدرت شخص تأثیری در وجود فعل ندارد اما البته در «حال» وجود آن مؤثر است.

به تعبیر و فلسفون، باقلانی از این راه عنصری از آزادی را وارد عمل آدمی کرده است (و فلسفون، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ برای نظریه کسب نزد باقلانی، نیز نک: فرحات، معجم الباقلانی، ص ۳۹).

۲- باقلانی به نظریه احوال معتقد بود. نظریه احوال که به تعبیر و فلسفون در میان معتزله به عنوان صورتی معتدل از انکار ایشان نسبت به صفات به وجود آمد، چنانکه ابن حزم گواهی می‌دهد، توسط برخی از اشاعره به عنوان صورت معتدل شده‌ای از قبول صفات ایشان پذیرفته گردید. در این میان شهرستانی از باقلانی و جوینی یاد می‌کند (نک: و فلسفون، ص ۱۹۱؛ نیز نک: نهاییه الاقدام، ص ۱۳۱؛ فخر رازی، المحصل، ص ۳۸ چاپ قاهره، ۱۳۲۳ ق/ ۱۹۰۵ م؛ همو، الاربعین، ص ۱۵۶-۱۵۵). اشمیتکه اظهار می‌دارد که باقلانی در دو کتاب تمهید و انصاف که از او باقی مانده است اعتبار این نظریه را رد می‌کند، اما در کتابهای بعدی خود، مخصوصاً در هدایة المسترشدين به نظر می‌رسد که نظریه احوال را برگزیده باشد که در برخی موارد با نظر بهشمیه مشترک است (اشمیتکه، ۱۸۲ حاشیه). بنا به گفته و فلسفون باقلانی نظر خود را درباره احوال تثبیت

معصومی، ص ۲۰۲، ۲۱۰؛ به همین دلیل متکلمان اشعری معتقدان به نظامی مخالف جزء لایتجزی و یا معتقدان به اینکه اختلاف اجسام به دلیل اختلاف در طبایع است را گمراه می‌دانستند، نک: بغدادی، الفرق بین الفرق، تصحیح محی الدین عبدالحمید، ص ۳۲۸).

بنابراین و فلسفون این گفته ابن خلدون را که باقلانی «جوهر فرد [اتوم] و خلاء را اثبات کرد»، بر خلاف وات، ماجد فخری، شراینز و گارده، قنواتی صرفاً به این معنی می‌گیرد که باقلانی «باور داشتن به وجود اتومها را از این جهت واجب می‌دانست که برای اثبات بعضی از معتقدات دینی از آنها استفاده می‌شد» و در حقیقت نظریه ذرات در دیدگاه اشعریان و در راس همه باقلانی می‌بایست به عنوان اساس اثبات آفرینش جهان و اثبات وجود خدا در نظر گرفته شود (و فلسفون، ص ۴۳-۴۴، نیز ص ۴۲۱ به بعد). باقلانی از نظریه ذرات و اعراض چنانکه گذشت برای تضمین قیومیت و قدرت مطلق خداوند بهره می‌گرفت، اما نکته‌ای که و فلسفون نیز مورد توجه قرار داده این است که نظریه باقلانی در این باره یکی از صورتبندی‌های نظریه سنی انکار علیت است که درست در برابر نظر فیلسوفان و برخی معتزله چون نظام مطرح شده بود. بنا به تحلیل و فلسفون، باقلانی در عین حال که با اصحاب اشعری خود در اینکه اعراض بقا ندارند اتفاق نظر داشت، درباره توضیح بقای اجسام با ایشان مخالف است بدین شکل که عبارت به اصطلاح «احوال هستی» (اکوان) را جایگزین توضیح ایشان با عبارت «معنی» بقا می‌کرد، البته با این همه توضیح وی درباره بقا و بنابر آن درباره فناى اجسام، همان توضیح اصحاب اشعری او بود (و فلسفون، ص ۵۵۲ به بعد؛ اشمیتکه، اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ص ۲۱۶ حاشیه). در همین راستا اشمیتکه بر اساس قول ابوالقاسم انصاری در الغنیة فی اصول الدین ابراز می‌دارد که باقلانی هرچند در آغاز با نظریه اشعری درباره بقا موافق بود، اما نقل شده که بعداً آن را رد کرد. استدلال او چنین سامان گرفت که وی در مورد قدیم بودن صفات خداوند شک کرد. پرسش وی این بود که آیا این صفات به عرض بقا نیاز دارند یا ندارند؟ اگر نیازمند به عرض بقا هستند، طبعاً این مخالف نظری است که هیچ عرضی ذاتی خداوند و صفات او نیست. نقل شده که ابوالحسن اشعری معتقد بود صفات خداوند به علت بقاء او باقی می‌مانند. بهر حال به نظر باقلانی، نتیجه این رای این است که هرچیزی در اصل ممکن است بذاته باقی بماند (نیز نک: غزالی، فیصل التفرقة، چاپ مصر، ص ۱۳۱). اشمیتکه می‌افزاید که «او بر اساس این اصل اشعریان که اعراض باقی نمی‌مانند گویا استدلال می‌کرده است که جواهر نیاز به عرض بقا ندارند بلکه تا زمانی که حداقل یک نمونه از هر نوع عرضی در آن باشد آنها باقی می‌مانند» و بنابراین او فناء را امتناع هر نوع عرضی می‌دانست و می‌گفت که جوهر وقتی فانی می‌شود که «کون» از آن زایل

کرد بی‌آنکه واقعاً از اعتقاد خود به صفات به عنوان معانی حقیقی موجود در خداوند دست بردارد. در حقیقت باقلانی احوال ابوهاشم را همان چیزی می‌داند که وی صفت می‌خواند، خاصه اگر حالتی را ابوهاشم اثبات کند که موجب آن صفات است (ولفسون، ص ۱۹۱-۱۹۲؛ برای احوال نزد باقلانی، نیز نک: فرحات، ص ۲۵-۲۸).

خاتمه:

این دو نمونه از آراء کلامی باقلانی افزون بر آنچه در فصل پیشین گفته شد، می‌تواند جایگاه مستقل باقلانی را ضمن پیروی او از اندیشه‌های ابوالحسن اشعری نشان دهد. در حقیقت باقلانی پیش از هر چیز یک عالم سنی مذهب است و در این راستا به دفاع کلامی از مذهب «سنت» می‌پردازد. وی در عین حال یک متکلم اشعری است که از پایگاه اندیشه اشعری به دفاع کلامی از سنت می‌پردازد. بنابراین وی پیش از هر چیز پیروی از مبانی کلامی ابوالحسن اشعری را وجه همت خود قرار داده است (نیز نک: فرحات، ص ۴۲-۴۵). از خود باقلانی نقل شده که می‌گفت: بهترین احوال من آن هنگام است که کلام ابوالحسن اشعری را درک کنم (نک: ذهبی، سیر، ۸۶/۱۵).

با این وصف او با ابراز نظریات نوین شیوه‌ای اجتهادی را در قبال مکتب اشعری از خود بر جای گذاشت. آثار او همانند کتاب التمهید نیز جدلی متکلمانانه دارد (نک: کرمر، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، ص ۱۰۲) و در آفرش عنائی به حدیث چندان دیده نمی‌شود. آراء و انظار کلامی، اصولی، فقهی و قرآنی باقلانی همواره مورد توجه متکلمان اشعری مذهب و دیگر عالمان سنی و حتی شیعی قرار گرفته است (برای نمونه‌هایی از آراء او نک: شهرستانی، الملل و النحل، ۸۷/۱، ۸۹-۹۰؛ همو، نهاية الاقدام، ص ۷۲ به بعد، ۱۷۱ به بعد؛ ایجی، المواقف، ص ۱۴۶-۱۴۷، جم: علامه حلی، انوار الملکوت، ص ۱۳۴ به بعد؛ میرسیدشرف جرجانی، شرح موافق، ص ۲۴۵؛ نسفی، تبصرة الادلة، ۶/۱، ۳۰۴، ۵۵۳/۲، ۸۸۶؛ آمدی، الاحکام، ۱۸۶/۳؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ۱۰۶/۲؛ ابن عقیل، الواضح، ۱۲۴/۱، ۲۷۰، جم: غزالی، المستصفی، ص ۲۰؛ سیوطی، تدریب الراوی، ۳۰۲/۱، ۳۳۱؛ نووی، تهذیب الاسماء، ۵/۳، ۱۲۱؛ همو، المجموع، ۱۶۴/۳، جم: همو، روضة الطالبین، ۲۲۳/۸؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ۴۷/۱، ۵۰، ۱۵۴/۳؛ آخوند خراسانی، کفایه، ص ۲۳). البته بی‌تردید نقل آرای باقلانی مورد اهتمام همیشگی اشعریان بوده است. در عصر غزالی جایگاه باقلانی در میان اشاعره چندان بود که مخالفت با او را جایز نمی‌دانستند و اشعریان با چنین چیزی به سختی مقابله می‌کردند (نک: غزالی، فیصل التفرقة، ص ۱۳۳). درباره اندیشه‌های کلامی باقلانی جز دو کتابی که پیش از این یاد شد تحقیقات زیادی صورت پذیرفته است (بطور مثال، نک: احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ۸۹/۲ - ۱۱۴؛ بلوی، مذاهب الاسلامین، ۵۹۲/۱ به بعد). اندیشه سیاسی باقلانی نیز مورد مطالعه محققین قرار گرفته است (نک: لمبتون، State and Government، ص ۷۳ به بعد؛ اییش، جم: The Political doctrine of Baqillani, Beyrouth, 1966). نظریه اعجاز قرآن باقلانی نیز مورد اهتمام بسیار محققین معاصر قرار گرفته است (نک: ماسینیون، La passion d'al-Hallag، ۶-۳۶۴؛ عبدالرزاق مخلوف، الباقلانی و کتابه اعجاز القرآن، بیروت، ۱۹۷۸، م، نورث،

«طريقة الباقلانی فی اظهار اعجاز القرآن»، در دراسات عربیة و اسلامیة، بیروت، ۱۹۸۱، م، ص ۲۸۱، ۲۹۶؛ زکی مبارک، النشر الفنی فی القرن الرابع، بیروت، دارالجیل، ۷۲/۲ - ۹۹؛ بومان، Le conflit autour du coran et la solution d'al - Baqillani, Amsterdam, ۱۹۵۹، همو، Fondements de l'autorite du coran chez Al-Baqillanī, Monde non-chretien ۳۴ (۱۹۵۵)، pp. ۱۵۴-۱۷۱؛ Tenth - Century document of Arabic Literary Theory and criticism, Chicago, ۱۹۵۰، جم:

درباره دیدگاه باقلانی در باب تعالیم قرآن، نک:

Paret, R. 'Der Standpunkt Al-Baqillanis in der lehre vom koran,' Studi orientalistici onore di G. Levi della vida, Rome, ۱۹۵۶, ii, P. ۲۹۴ ff).

گفتنی است که باقلانی با وجود دفاع از اندیشه کلامی سنی از یک سو و مخالفت سخت با امامیه و متکلمان امامی هم عصر خود چون شیخ مفید از دیگر سو (برای دشمنی باقلانی با شیعه و حتی چنانکه گفته‌اند عدم نگاه مثبت او به حضرت امیر علیه السلام، نک: عبدالجلیل قزوینی، نقض، ص ۵۵۰؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۲۸۷/۱۰؛ برای بهره‌گیری از نقد او نسبت به امامیه، نک: ابن حجر هیتمی، الصواعق المحرقة، ۱۱۴/۱)، و دفاعی که از نظام خلافت عباسی می‌کرد، باز به عنوان یکی از سنیانی که مناقب اهل بیت (ع) را روایت می‌کرد، نزد دانشمندان امامی مطرح است. از دیگر سو نظر مثبت او درباره صفت باغی دادن بر کسانی که با حضرت امیر (ع) در خلافت ایشان منازعه کردند، مورد توجه علمای امامیه قرار گرفته است (نک: ابن شهر آشوب، مناقب، ۲۱۶/۳۰؛ درباره نقل فضائل حضرت امیر علیه السلام توسط باقلانی، نک: همو، متشابه القرآن، ۲۹/۲؛ مناقب، ۲۵/۳، ۳۵).

۱- نک: ولفسون، فلسفه علم کلام، ص ۴۲-۴۳، معصومی همدانی، «میان فلسفه و کلام»، معارف، ۱۳۶۵، ش، شماره ۱، ص ۱۹۷ به بعد، نیز نک: مدکور،

les Mutakalimun in Parviz Morwedge

(ed) "La logique d'Aristote chez

Theology, New York, ۱۹۷۹, pp. ۵۸-۶۸

Islamic Philosophical

۲- ابن خلون، همان، ص ۱۰۳۶-۱۰۳۸؛ معصومی، ص ۲۰۰-۲۰۱.