

باورهای کلامی قاضی ابوبکر باقلانی

ناصر گذشته

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

چکیده:

قاضی ابوبکر باقلانی (۴۰۳ ق در بغداد) سهم بسزایی در شکل‌گیری کلام اشاعره داشت. او نه تنها در علم کلام، بلکه در اصول فقه و علوم قرآن نیز صاحب تألیف و نظر بود. در این مقاله ما فقط از زاویه علم کلام به او نگریسته و اندیشه‌های کلامی وی را بررسی کرده‌ایم. دستگاه کلامی باقلانی به طور کلی همچون یک سازه هندسی طراحی شده است. به عبارت دیگر مسائلی را که او طرح می‌کند دارای ترتیب منطقی و استنتاجی است و قضایای قبلی پایه و مایه قضایای بعدی و قضایای بعدی نتیجه و زائیده قضایای قبلی است. بدین سان می‌بینیم که باقلانی بحثهای کلامی خود را با تعریف مسأله علم و تقسیم آن به علوم بدیهی و نظری آغاز می‌کند و با نشان دادن انواع دانشهای بدیهی و نظری راه را برای طرح مسائل بعدی همواره می‌سازد. بدین سان وقتی شناسایی عقلانی معتبر دانسته شد، باقلانی با این ابزار به مطالعه طبیعت می‌پردازد و اجسام را ساختمانهایی می‌بیند که اتمهای متناهی، مصالح این ساختمانند. افزون بر اتمها (=جوهرها) و اجسام، باقلانی پدیده‌های دیگری را نیز در این عالم مشاهده می‌کند که عمرشان تنها یک لحظه است و عرض نام گرفته‌اند. اگر ما این عرضها را پایدار می‌بینیم، از آن جهت است که خداوند لحظه به لحظه آنها را می‌آفریند. از اینجا است که وی قاعده علیت را مردود می‌انگارد. به هر حال باقلانی پس از اثبات حادث بودن اجسام و اعراض، به اثبات صانع برای عالم می‌پردازد و از این رهگذر، عقاید همه گروههایی را که پدیده‌های عالم را به کس یا کسانی جز خدا نسبت می‌دهند، رد می‌کند. او پس از اثبات یکتایی صانع، به بحث صفات خدا می‌رسد. عقیده او درباره نحوه اتصاف صفات به ذات

این است که خدا از رهگذر معانی قدیم و ثابت به این صفات متصف شده و این معانی زاید بر ذات است، گرچه غیر از ذات هم نیست.

کلید واژه‌ها: حدوث، علم، دانشهای نظری، جوهر، عرض، جزء لایتجزی، صفات، جسم.

از مجموعه آثار متعدد باقلانی تنها شمار اندکی به جا مانده که از جمله آنهاست دو کتاب التمهید و نیز الانصاف فیما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. گفتنی است که کتاب الشامل فی اصول الدین امام الحرمین جوینی که چاپهای مختلفی از آن صورت گرفته، در واقع تحریری است از یکی از کتابهای نیافتۀ باقلانی به نام شرح اللمع. این شرح اللمع شرحی بوده که باقلانی بر کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع ابوالحسن اشعری نوشته بوده است. به هر روی، منظومه معرفتی باقلانی از همین آثار موجود کاملاً هویدا است و به خوبی می‌توان از روی همین نوشته‌ها اندیشه‌های وی را بازشناسی کرد. یکی از پژوهشگران عرب به نام محمد رمضان عبدالله رساله دکتری خود را که درباره اندیشه‌های کلامی باقلانی است به چاپ 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. اینک با توجه به منابع یاد شده، با رعایت جانب اختصار به بازشناسی اندیشه‌های کلامی باقلانی می‌پردازیم.

بی‌تردید باقلانی یک متکلم اشعری گراست 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 پاره‌ای اوقات آشکارا با منطق ارسطویی در تعارض می‌افتد (نک: عبدالله، ۲۴۰-۲۴۱).

او علم را «شناختن معلوم به همانگونه‌ای که هست» تعریف می‌کند و تصریح می‌کند که این تعریف، علم ما به معدومات را نیز در بر می‌گیرد (نک: التمهید، ۶-۷). او علم را به

ضروری و نظری تقسیم می‌کند و این دومی را علمی می‌داند که ضرورتاً و وجوباً به دنبال نظر کردن می‌آید (البته باید عنایت کرد که باقلانی قاعده‌علیت را قبول ندارد و بر آنست که عادت خدا بر این جاری شده که یک حادثه را به دنبال حادثه‌ای دیگر بیافریند، اما در اینجا نیز پیدایش علم را زائیده‌عادت خدا نمی‌داند، بلکه به رابطه‌ضروری میان آن دو قائل است، نک: عبدالله ۲۵۷-۲۶۴). از نظر وی دانشهای ضروری و دانشهای نظری منابع علومند (التمهید، ۷-۹). دانشهای ضروری به نوبه خود از ۶ راه پدید می‌آیند که عبارت است از حواس پنجگانه (با عنایت به تعریف خاصی که درباره‌رؤیت دارد و آن را ادراکی می‌داند 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 (همان، ۹-۱۱). این دانسته‌های نظری از ۳ راه دلیل عقلی، دلیل سمعی و شرعی و دلیل لغوی حاصل می‌شود (همان، ۱۱-۱۳) و دلیل شرعی از قرآن، سنت، اجماع و اجتهاد و قیاس مایه می‌گیرد (الانصاف، ۳۰-۳۱). 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 به علت اینکه شارع آن را تأیید نمی‌کند، مردود می‌شمارد (عبدالله، ۲۹۰). 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 ۴ گونه است: ۱- قیاس: که در واقع همان دلیل اصولیان است که حکم یکی از دو امر مشابه را بر دیگری بار می‌کنیم به خاطر 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 (التمهید، ۱۲)؛ 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 (همان، ۱۱)؛ ۳- انتفاء مدلول به خاطر انتفاء دلیل: این روش یکی دیگر از اسلوبهایی است که باقلانی در مسائل کلامی به کار برده و ابن خلدون نیز به آن تصریح کرده است (ص ۹۵۵-۹۵۶). گرچه گزارش ابن خلدون مبنی بر اینکه باقلانی نخستین

کسی بود که از این روش بهره برد، درست به نظر نمی‌رسد (عبدالله، ۳۰۰). به هر حال باقلانی به این قاعده باور دارد و بر آن است که دلایل کلامی و عقیده‌ای «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... نک: الانصاف، ۲۱-۲۲)؛ ۴- استدلال از رهگذر شبیه و نظیر: در این نوع استدلال از صحت چیزی به صحت مثلش و از محال بودن چیزی به محال بودن مثلش 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 (التمهید، ۱۲). از اینها گذشته، باقلانی گاه برای اثبات مطالب کلامی خاصه مسائلی که به اصطلاحات کلامی مربوط می‌شود، از دلایل لغوی و زبانی بهره می‌برد (همانجا). 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 همین روست که ابن خلدون وی را نخستین متکلم اشعری می‌داند که به سبکی معقول و مستدل به این مباحث پرداخته (نک: ابن خلدون، همانجا). 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 بر خلاف 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 ۳ 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

(الانصاف، ۲۷؛ التمهید، ۱۷). 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 می‌داند (عبدالله، ۳۲۳). جوهرهای فرد (= اتمها) در واقع عناصر تشکیل دهنده اجسامند. باقلانی این جواهر را متناهی می‌داند و نظر کسانی را که به نامتناهی بودن آنها رأی داده‌اند، مردود می‌شمارد (التمهید، ۱۷-۱۸). ناگفته پیداست که باقلانی در اینجا کاملاً 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 بر خلاف دیگر اشاعره، معتقد است که می‌توان هر یک از دو جزء را جسم نامید (التمهید، ۱۷؛ قاضی عضد، ۱۸۲).

باقلانی با عنایت به معنای لغوی عرض آن را امری می‌داند 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. پاره‌ای 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 (قاضی عضد، ۹۷). باقلانی بر خلاف جمهور متکلمان بر آن است که ممکن است که انواع بی پایانی از یک عرض به وجود آید به این توضیح که ممکن است که اعراض نوعیه‌ای مغایر با اعراضی که تاکنون می‌شناختیم، به وجود آید، هر چند که از انواع بی پایان آنچه پا به عرصه وجود می‌گذارد، به صورت متناهی است (عبدالله، ۳۴۱).

باقلانی کل عالم را اعم از کائنات علوی و سفلی حادث می‌داند 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 (التمهید، ۲۲-۲۳؛ الانصاف، ۲۸-۲۹). او از نظریه حدوث عالم بی‌درنگ به پدید آورنده آن، استدلال کرده و به اثبات صانع می‌پردازد (التمهید، ۲۳-۲۴). 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 (همان، ۳۵) و اراده آفرینش عالم از سوی خداوند، بدون انگیزه و داعی بوده است چرا که انگیزه نشانه نقص است (همان، ۳۰-۳۳).

باقلانی پس از اثبات صانع این عالم، به رد کردن تفصیلی عقایدی می پردازد که پدید آمدن این عالم را به اموری جز خدا نسبت می دهند و به این منظور به گونه ای استدلالی، دلایل طبیعت گرایان و منجمان را باطل می سازد (همان، ۳۴-۵۹). او با این مناقشات نشان می دهد که پدید آمدن حوادث در عالم هستی بر طبق قوانین و علت های تخلف ناپذیر طبیعت صورت نمی گیرد بلکه همگی پدیده ها به خدا وابسته اند و شمول قدرت الهی همه اجزای جهان را فرا گرفته 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 آنست که عادت بر این جاری شده که خداوند یک پدیده ای را (موسوم به مسبب) به دنبال پدیده ای دیگر (موسوم به سبب) می آفریند و خداوند عادتاً مسبب را به هنگام حصول سبب می آفریند. پس حصول مسبب به قدرت الهی است و رابطه علی و معلولی میان حوادث باطل است. نظام رایج عالم بر اساس حصول مسببات به دنبال اسباب است ولی این نظام ضروری و حتمی نیست و گاه خداوند پدیده ای بر خلاف عادت به دنبال پدیده ضدش می آفریند. پس فاعل حقیقی خداوند است و هر گاه بخواهد جریان عادت را در هم می نوردد. وقوع معجزات به دست انبیاء مصداق بارز خرق عادت است (عبدالله، ۳۹۲-۳۹۳).

باقلانی در اثبات وحدانیت خداوند، هم از دلایل نقلی بهره می برد و هم از دلایل عقلی و در مورد اخیر همچون سایر متکلمان از رهگذر برهان تمانع به اثبات این امر می پردازد (التمهید، ۲۵). سپس به رد کردن ادیان و مذاهبی می پردازد که یگانه باور نیستند و به این منظور به تفصیل با ثنویه و مسیحیان درگیر می شود (نک: التمهید، ۶۰-۱۰۳). باقلانی با این مبنا که نمی توان درباره ذات خدا اندیشید و تنها در باب آفریده ها تفکر کرد، به بحث درباره صفات خدا می پردازد (نک: الانصاف، ۴۱-۴۳). در مورد صفات خداوند از یک سو به تنزیه باری از شائبه های نقص می پردازد (= صفات سلبی) و آنچه را که شایسته او نیست، از ساحتش نفی می کند و از این رو اظهار می کند که

خدا هیچ شباهتی به هیچیک از آفریده‌ها و محدثات ندارد (التمهید، ۲۴-۲۵؛ الانصاف، ۴۶-۴۷). 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 غیر از ذات هم نیست (الانصاف، ۲۹-۳۸؛ التمهید، ۱۹۷-۱۹۹). 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 (التمهید، ۲۶۲-۲۶۳). 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 (همانجا؛ نیز نک: عبدالله، ۴۸۲-۴۸۳). با اینکه باقلانی در التمهید (ص ۲۰۲-۲۰۳) 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 (جوینی، ۴۸-۵۱؛ شهرستانی، *نهاية الاقدام*، ۱۳۱). از قرائن چنین بر می‌آید که باقلانی در پاره‌ای از نوشته‌های دیگرش که اکنون موجود نیست، به گونه‌ای به نظریه احوال متمایل شده است (نک: شهرستانی، همانجا؛ عبدالله، ۴۸۸-۴۹۵). به هر حال باقلانی پس از تثبیت نظریه‌اش در مورد صفات، به یکایک اشکالات معتزله پاسخ داده است (التمهید، ۲۰۳-۲۱۲) در مبحث صفات گفتنی است که باقلانی صفت بقاء را زاید بر ذات نمی‌داند (الانصاف، ۵۸)، استواء خدا (نک: طه / ۵) را به استیلا تأویل می‌کند (همان، ۳۶) و عرش را مکان خدا نمی‌داند (همان، ۶۵)، وجه خدا را همان وجود خدا می‌انگارد (جرجانی، ۹۱/۳) و همه صفات خبری خدا را همچون خشم، رحمت، دشمنی، دوستی و کینه، تأویل می‌کند و به اراده باز می‌گرداند (الانصاف، ۳۸). رؤیت خدا را با چشم به معنای تجلی خدا در قیامت برای مؤمنان جایز می‌داند (همان، ۳۷)، ۲۴۰-۲۴۸) 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 بر خلاف معتزله، بر آنست که حرف و صوت و واژه کلام نیستند، بلکه همه اینها بر کلام دلالت می‌کنند

ما حصل و مرور

اگر بخواهیم تلاشهای باقلانی را با یک نگاه تحلیلی جمع‌بندی کنیم، می‌بینیم که وی با بهره‌گیری از اندیشه‌های حکمای یونان و دستاوردهای فلسفی آن سامان، کوشیده است تا طرحی عقلانی و فراگیر از تفکر الهیاتی اشعری پی‌ریزی کرده و از آن دفاع نماید. ابوالحسن اشعری الهیاتی را پایه گذاشت که مبتنی بر تصور خاصی از خداوند بود، تصویری که کاملاً با تلقی معتزله از خدا تفاوت داشت. خدایی شخصی که دارای صفاتی زاید بر ذات و البته حضور و اراده‌ای همه‌جانبه و فراگیر در همه حوادث عالم دارد. همه چیز به خواست خدا و فعل خدا رخ می‌دهد و هیچ کس و هیچ چیز جز خدا هیچ نوع فاعلیتی در عالم ندارد. تنها فاعل حقیقی و همه‌پدیده‌ها خداست. این تصویر آشکارا با تلقی معتزله از خداوند متناقض است. خدای معتزله خدایی است بدون صفات که اراده‌ای عام ندارد و رخدادهای عالم انسانی به خواست و فعل او نیست. حضور او در این پدیده‌ها حضوری ناظرانه است نه مداخله جویانه و این معنا همان چیزی است که مورد نفرت اشاعره است. باقلانی به تصویری که اشعری از خدا ارائه کرده بود، باور داشت و سخت به آن پایبند بود. تلاشهای کلامی و نظری او همه مصروف این شد که این تلقی از خداوند را در قالب مقوله‌بندیهای منطقی و فلسفی عرضه کرده و از آن دفاع کند. هنر او در پوشاندن جامه اشعری بافته‌ای از کلام بر قامت اندیشه‌های یونانی بود و انصافاً هم در این زمینه به مقصد خود رسید. اما اندیشه‌های باقلانی همچون اندیشه‌های هر انسانی دیگر خالی از خلل نیست و امید است که دانشوران تیز بین به نقد باورهای او پردازند و با این کار هم به مقام علمی او احترام بگذارند و هم شعله‌هایی روشنی بخش پیش چشم دانش پژوهان برافروزند.

کتابشناسی

- ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بی‌تا.
 باقلانی، قاضی ابوبکر، الانصاف، به کوشش عمادالدین احمد حیدر، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶.
 همو، التمهید، به کوشش ریچارد یوسف مکارثی، بیروت، ۱۹۵۷.

جوینی، امام الحرمین، الشامل فی اصول الدین، به کوشش ر.م. فرانک، تهران، ۱۳۶۰.
شهرستانی، عبدالکریم، نهاية الاقدام، به کوشش آلفرد گیوم، قاهره، مكتبة المتنبی، بی تا.
عبدالله، محمد رمضان، الباقلانی و آرائه الكلامیة، بغداد، ۱۹۸۶.
قاضی عضدایجی، المواقف، بیروت، عالم الکتب، بی تا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی