

بررسی خردگرایی قاضی عبدالجبار معتزلی و

سید مرتضی شیعی

عبدالله مصباحی^۱

چکیده

نوشتار حاضر بررسی آثار خردگرایی دو متفکر و متکلم نامدار اسلامی از دو مذهب متفاوت را در حوزه ذات و صفات ذاتی و افعال الهی، و نیز تفسیر و تأویل صفات خبریه در آیات و روایات وجهه همت خود قرار داده است. با بررسی مسایل ذات و صفات ذاتی و افعال الهی در آینه استدلال‌های مبتنی بر خردگرایی آن دو، نشان داده است که در تمام مباحث مربوط به حوزه عقل نظری و عقل عملی و تفسیر و تأویل صفات خبری در آیات و روایات کاملاً مشابه هم عمل کرده اند. بررسی تفاوت‌های آن دو در پاره‌ای از اعتقادات کلامی بخش دیگری از رساله است. سپس منشا این همه مشابهت‌ها و تفاوت‌ها را به سنجه تحقیق نهاده و نشان داده است که این همه مشابهت‌ها و بسیاری از تفاوت‌هایشان ناشی از بکارگیری رویکرد خردگرایانه در فهم مسایل اساسی اعتقادی می‌باشد. آشکار کردن جایگاه رفیع و بی نظیر به کارگیری رویکرد عقلانی و خردگرایانه در حل و فصل قضایای اعتقادی از مهم‌ترین نتایج رساله حاضر است.

واژه‌های کلیدی: عقل، خردگرایی، قاضی عبدالجبار، سید مرتضی، تأویل.

۱. دانش‌آموخته سطح ۴، رشته کلام، مؤسسه آموزش عالی امام صادق (ع).

۱. مقدمه

در دوره ای از تاریخ اندیشه های اسلامی - به ویژه در حوزه اندیشه های کلامی - اندیشمندان و متکلمانی ظهور یافتند که اساس تفکر کلامی خویش را پیش از آن که بر شانه های نقل بگذارند بر دوش عقل، نهاده و در به کار گیری و فعال سازی عقل از معاصرین خویش پیشی گرفتند، و در فهم و درک معارف اعتقادی (کلامی) که عقل توانایی فهم و درک آنها را دارد، عقل و خرد را به عنوان تنها داور نهایی در صدر نشانند. تاریخ اندیشه های کلامی این گروه از اندیشمندان را به عنوان «عدلیه» اعم از معتزله و شیعه امامیه یاد می کند. جهت نشان دادن اهمیت به کارگیری خرد و فعال سازی آن در دست یابی به معارف الهی، نوشتار پیش رو، خردگرایی قاضی عبدالجبار به عنوان شاخصی از مذهب معتزله و سید مرتضی به عنوان شاخصی از مذهب امامیه، را در کلام، موضوع تحقیق قرار داد تا بدین وسیله اهمیت و جایگاه بسیار ممتاز رویکرد خردگرایانه در حوزه معارف الهی را مورد تاکید قرار دهد.

ویژگی های کلی رویکرد عقلانی قاضی عبدالجبار و سید مرتضی در معارف

دینی

پیش از آن که به ویژگی های کلی رویکرد عقلانی قاضی عبدالجبار و سید مرتضی بپردازیم، نگاهی گذرا می اندازیم به رویکردهایی که در حوزه معارف دینی به کار گرفته می شود.

دست کم سه گرایش برای دست یابی به معارف الهی در حوزه ذات و صفات و افعال الهی قابل شناسایی است؛ نقلگرایی، عقلگرایی، شهودگرایی.

گروهی از متکلمان اسلامی تنها منبع معتبر برای دست یابی به معارف الهی را آیات و روایات می دانند و برای عقل و براهین عقلی جایگاهی قایل نیستند به همین جهت رویکردشان نیز نقلگرایی نامیده می شود. اهل حدیث از اهل سنت و اخباریان شیعه از معروف ترین پیروان این رویکرد به شمار می آیند.

گروهی دیگر از متکلمان اسلامی راه معرفت به ذات و صفات ذاتی و افعال الهی را عقل می دانند از همین روی رویکردشان عقلگرایی نامیده می شود. معتزله و خردگرایان امامیه در این گروه قرار دارند. قابل ذکر است که این گروه در جای خود توجه به نقل نیز توجه لازم دارند.

از جمله روش های بدست آوردن حقیقت در حوزه ذات و صفات و افعال خداوند متعال، کشف و شهود می باشد که این روش در میان عارفان و صاحبان سیر و سلوک عرفانی از جایگاه ویژه ای برخوردار است. این گروه بر این باورند که با تزکیه و تطهیر باطن از طریق سیر سلوک و به کارگیری ریاضیت های خاص، پرده های مانع مشاهده حقیقت، از میان سالک و حقیقت کنار رفته و حقیقت خود را به سالک آشکار کرده و تمام وجود سالک پر از معرفت به حق سبحانه و تعالی خواهد شد.

قاضی عبدالجبار و سید مرتضی دو تن از متکلمانی هستند که رویکردشان در معرفت به معارف یاد شده خردگرایی است. از همین رو، به اردوگاه خردگرایان تعلق دارند. در ادامه، به توضیح ویژگی های کلی رویکرد خردگرایی این دو شخصیت می پردازیم.

۱. نقش بی بدیل عقل در معارف پیشاوحیانی

در این رویکرد، عقل در معارفی که اثبات و حجیت وحی مبتنی بر آنهاست نقش بی بدیلی دارد. موضع معرفت شناختی و کلامی عبدالجبار و سید مرتضی در این باره یکسان است (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۴: ۱۷۳، همو، ۱۴۲۲، ۵۰-۵۱؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵، ۱: ۱۲۷).

۲. تقدم عقل بر نقل در تعارض میان عقل و نقل

هرگاه میان ادراک عقلی و مدلول آیات و روایات در مسائلی که اثبات و حجیت کتاب و سنت مبتنی بر آنهاست، تعارضی رخ دهد، عقل بر نقل تقدم دارد. اگر نقل مفروض قابل تأویل باشد، تأویل می شود، در غیر این صورت، در باره آن باید سکوت کرد و در عمل آن را کنار گذاشت. قاضی عبدالجبار و سید مرتضی در این باره نیز موضع یکسانی دارند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۵۲۲؛ سید مرتضی ۱۳۸۱، ۲۶۲). آری در آن دسته از معارف و اعتقادات دینی که درک آنها خارج از عقل است، باید تابع نقل بود (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۸۷-۸۶، همو، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ۱۲: ۲۷۴-۲۷۵؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱، ۲۸۱؛ همو، ۱۳۸۷، ۳۷)؛ چرا که اصولاً در آن جا عقل حکمی ندارد تا مساله تعارض عقل و نقل رخ دهد.

از آنچه آمد، قلمرو عقل و نقل نزد قاضی عبدالجبار و سید مرتضی روشن می شود. معارف مربوط به دین که تنها راه دست یابی به آن عقل می باشد و از هیچ راه دیگری جز عقل نمی توان معرفت معتبری از آن معارف به دست داد، در این گونه معارف، نقش

بی بدیل در معرفت زایی از آن عقل می‌باشد؛ مانند آن‌جا که پذیرش نظر نقل متفرع است بر حکم عقل به این که خداوند حکیم و عادل است و کار قبیح انجام نمی‌دهد و به آن امر نمی‌کند. و علم به آن، متوقف است بر علم به اینکه خداوند حکیم است و فعل قبیح اختیار نمی‌کند و با جهل به آن، علمی بدست نمی‌آید. در این‌گونه امور هیچ‌سمع و نقلی قابل اعتماد و استناد نیست و تنها علم حاصل از عقل، معتبر است (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ۴: ۱۷۳، ۱۴: ۱۵۱؛ همو، بی‌تا، ۳۶؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵، ق، ۱: ۱۲۷) و نیز در معارفی که عقل دارای حکم روشن و ضروری و یا دلیل روشن و واضحی دارد به سمع نیازی نیست (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ۱۴: ۱۵۲-۱۵۳، ۱۷: ۱۰۱).

سید مرتضی حتی در برابر نظر کسانی که سخن امام را در به دست آمدن معرفت به خداوند معتبر می‌دانند، می‌گوید معرفت به الله تبارک و تعالی را از سخن امام نمی‌توان به دست آورد؛ چه اینکه معرفت به اینکه امام، امام است مبتنی است بر معرفت به الله تبارک و تعالی، با این حال چگونه از قول امام به خدا می‌توان معرفت یافت؟ (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ۱: ۱۲۷).

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود که هر آنچه از آیات و روایات در موارد یاد شده وارد شده تنها به عنوان تایید حکم عقل قابل استفاده می‌باشند نه به عنوان استدلال مستقل برای کسب معرفت. افزون بر آنچه گفته شد، عرصه‌های دیگری نیز در معارف دینی وجود دارد که عقل هر چند خود به تنهایی می‌تواند معرفت زایی داشته باشد؛ با این همه، از سمع نیز برای به دست آوردن معرفت می‌توان استفاده کرد؛ مانند مساله رؤیت خداوند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۱۵۵؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۲۶۷؛ همو، ۱۹۹۸، ۱: ۲۲)، و یا نفی ثانی از خداوند متعال (سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۲۸۵).

کوتاه سخن این که در معارف دینی تا آن‌جا که بدون فعال شدن عقل هیچ راهی برای به دست آوردن معرفت معتبر، وجود ندارد این‌گونه معارف، میدان فعالیت عقل است و سمع را هیچ اثری در معرفت زایی نیست مگر در حدّ تاکید و تایید حکم عقل. علاوه بر این حوزه معرفت دینی، معارفی نیز وجود دارد که هر چند سمع را نیز بهره‌ای از معرفت زایی هست در عین حال عقل به تنهایی با قطع نظر از سمع بدون این که استفاده از سمع ممنوع باشد، نقش معرفت زایی خود را به خوبی ایفا می‌کند. با توجه به نکاتی که گفته شد، خردگرایی آن دو را در حوزه ذات، صفات ذاتی، افعال الهی و تأویل صفات خبری، پی‌گیری می‌کنیم.

حوزه ذات، صفات و افعال الهی

۱. اثبات صانع عالم

متکلمان برای اثبات صانع عالم از حدوث عالم آغاز می‌کنند. قاضی عبدالجبار و سید مرتضی نیز از همین روش استفاده نموده و پس از اثبات حدوث عالم اجسام، به اثبات صانع عالم از طریق نیاز محدثات به محدث پرداخته‌اند: عالم حادث است، هر حادثی نیاز به محدث و فاعل دارد، پس عالم نیاز به محدث دارد (ر.ک: سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۶۳؛ همو، ۱۳۸۷، ۲۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ۷۲).

و برای اثبات این که هر حادثی نیاز به محدث دارد این گونه استدلال شده است: ما در اجسام تصرفات داریم، تصرفات ما نیاز به ما دارد، نیازشان به ما به خاطر حدوثشان است، هر چیزی که در حدوث مشارکت دارد در نیاز به محدث و فاعل هم مشارکت دارد، اجسام در حدوث با تصرفات ما مشارکت دارد، پس در نیاز به محدث و فاعل نیز مشارکت دارد (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۷۲؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۶۹، ۶۲).

۲. صفات ذاتی

۱-۲. قادر بودن خدا

مراد از قادر بودن این است که خداوند به حالی اختصاص دارد که در اثر آن ایجاد فعل از خداوند صحیح باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ۵: ۲۰۴). به تعبیر دیگر قادر به کسی گویند که به هنگامی که موانع بر طرف است و فعل فی نفسه مستحیل نباشد صحیح باشد که کاری انجام دهد (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ۲: ۲۷۹).

برهان

الف. خداوند صحت صدور فعل دارد. مراد از «صحت صدور فعل» در اصطلاح متکلمان عبارت دیگری از امکان فعل است^۱، فلاسفه اما قادر را به «ان شاء فعل و إن لم یشا لم یفعل» معنا کرده‌اند (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۰۸).

ب. هر که صحت صدور فعل دارد، تواناست.

۱. «فان قيل: الدلالة هي صحة الفعل او وقوعه، قلنا: بل الدلالة هي صحة الفعل، لانه لو وقع لا على طريق الصحة بل على طريق الوجوب، لم يدل على كونه قادرا» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۹۷)، «فقد ثبت أن القادر على الشيء، يجب أن يكون ممن يصح أن لا يفعله، ليخرج من حكم المضطرّ و من ليس بقادر» (سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۳۲۵)؛ و نیز: «و المراد من الصحة: الامكان، فالقادر هو الذي يصح أن يفعل و أن يترك» (سبحانی، ۱۴۲۸، ۱۰۵).

ج. خداوند تواناست (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۹۷؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۷۳ و ۷۷ و ۱۳۳).

۲-۲. عالم بودن خدا

برهان:

الف. خداوند صحت صدور فعل محکم و استوار دارد.

ب. هر کس صحت صدور فعل محکم و استوار دارد، عالم است.

ج. خداوند عالم است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۱۰۱، همو، ۱۹۷۱، ۱۸۰؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۷۹ و ۸۰ و ۱۳۴).

۲-۳. حیات خدا

قاضی عبدالجبار و سید مرتضی هر دو در تعریف حیّ گفته اند که حیّ بودن، آن صفتی است که در فرض وجود آن، قادر بودن و عالم بودن صحیح خواهد بود، و در صورتی که حیات نباشد قدرت و علم نیز نخواهد بود؛ همان گونه که در جمادات چنین است، یعنی چون حیات ندارند قدرت و علم نیز ندارند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۱۰۴؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۸۲).

برهان:

الف. خداوند قادر و عالم است.

ب. آن که قادر و عالم است حیّ است.

ج. خداوند حیّ است.

توضیح: هر یک از ما آن گاه که حیّ بودن را از دست می‌دهد دانایی و توانایی برایش ناشدنی می‌شود و بر عکس آن گاه که حیّ است دانایی و توانایی دارد، و تمام احوالش با حیّ بودن به درستی و به سلامت فعال می‌شود؛ از این رو آن گاه که خداوند عالم و قادر است پس به ضرورت می‌بایستی حیّ باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۱۰۴؛ همو، ۱۹۷۱، ۱۸۰؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۸۲ و ۸۸ و ۱۳۴).

۲-۴. یگانگی خدا

برهان:

الف. اگر قدیم دیگری با خداوند متعال باشد می‌بایستی مثل و مانند او باشد؛ زیرا قدیم صفت ذاتی خداوند است، و اشتراک در این صفت باعث همانند شدن و اشتراک در سایر صفات ذات می‌شود. بنابر این، قدیم دوم همانند خداوند متعال قادر لذاته

خواهد بود.

ب. اشتراک در صفات ذاتی موجب تمانع بین آن دو قدیم خواهد شد؛ چرا که قادر بر شیء، این حق را دارد که در ضد خود- اگر ضدی داشته باشد- نیز اعمال قدرت نماید و مقدر آن را تحصیل نماید اگر داعی این حصول حاصل بود و منعی در میان نبود. و این، تحقق همان تمانع است.

ج. در این صورت اگر یکی از آن دو، خواست جسمی را به حرکت در آورد و دیگری اراده سکون آن را داشت اگر مراد هر دو تحقق یابد اجتماع ضدین خواهد بود، و اگر مراد هیچ کدام تحقق نیابد لذاته بودن «واحد» زیر سؤال خواهد رفت، و اگر مراد یکی تحقق یابد و دیگری نه، آن که مرادش تحقق یافته اله است و آن دیگری ممنوع است، و ممنوع، مقدر و متناهی و قادر به قدرت خواهد بود (نه قادر بالذات)، و قادر به قدرت (عارضی)، جسم است، و صانع عالم جسم نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۱۸۶؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۲۶۹)

د. بنابراین خداوند متعال، یگانه قدیم هستی است و ثانی ندارد.

۳. افعال الهی (عدل خداوند)

سخن از افعال خداوند متعال در حقیقت سخن از عدل خداوند متعال را در پی می‌آورد و این که کدام فعل بر خداوند متعال جایز و کدام فعل جایز نیست. از این رو نگاهی گذرا به عدل خداوند متعال خواهیم داشت.

تعریف عدل

عدل را در لغت به قصد در امور، و تعادل را به تساوی (فیومی، بی‌تا، ۳۹۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۱: ۴۳۲) و یا تقسیط در امور (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۵۵۱) معنا کرده اند. قاضی عبدالجبار نیز درباره حقیقت عدل می‌گوید عدل آن گاه که صفت فعل باشد بهتر است به معنای «اعطای تمام حق غیر و استیفای حق از غیر» باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۸۲)، و سید مرتضی بدون این که معنای لغوی برای عدل بیان نماید ذیل تفسیری از «میزان» که از مفاهیم به کار رفته در قرآن برای توزین اعمال آدمیان در روز قیامت می‌باشد، می‌گوید: گروهی در مورد موازین گفته اند: موازین همان عدل است و تسویه صحیح و قسمت همراه با انصاف؛ همان گونه که می‌گویند: «افعال موزونة» و «کلامه بمیزان»؛ و این وجه به فصاحت شبیه تر است (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ۵۳۱).

تعریفی که قاضی عبدالجبار و سید مرتضی از عدل ارائه کرده اند با تعریف معروف عدل به «اعطای کل ذی حق حقه» (سبزواری، ۱۳۷۲، ۱۷۲) و یا به «ایصال کل ذی حق حقه» (ابن میمون، ۱۹۷۲، جزء سوم، ۷۳۱) و یا «قائمة المساواة و الموازنة بین الامور بأن يعطى كل من السهم ما ينبغي أن يعطاه» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲: ۳۳۱) هماهنگ است.

در اصطلاح متکلمان عدل به این معنا است که همه کارهای خداوند نیک است و کار قبیح انجام نمی‌دهد و یا کار قبیح اختیار نمی‌کند، و در چیزی که برای او واجب است، اخلال ایجاد نمی‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۸۲؛ همو، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ۶: ۵۱؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵، ۲: ۲۷۸؛ همو، ۱۳۸۱، ۳۰۵). این تفسیر از عدل الهی، با تعریف معروف عدل که عبارت است از «وضع کل شیء فی موضعه» کاملاً هماهنگ است؛ زیرا حسن بودن افعال الهی به این معناست که هر فعلی که از خدا صادر می‌شود در جایگاه واقعی آن قرار دارد.

تفاوت نگاه به عدل الهی در میان مذاهب اسلامی

مذاهب اسلامی عموماً به عدل الهی معتقدند، ولی در تفسیر آن، دو دیدگاه کلی مطرح شده است:

الف. حسن و قبح افعال دارای ملاکات واقعی و نفس الامری است، و عقل انسان نیز قادر بر درک پاره ای از آنها می‌باشد.

ب. حسن و قبح افعال ملاکات واقعی و نفس الامری ندارد، بلکه تابع امر و نهی یا اراده و کراهت خداوند است.

عدلیه طرفدار دیدگاه اول، و اشاعره طرفدار دیدگاه دوم هستند. درست است که همه مذاهب اسلامی به عدل قایل اند، چرا که هیچ مذهب کلامی مسلمانان را نمی‌توان پیدا کرد که خدا را ظالم بداند؛ با این همه، تفاوت دیدگاه و تفسیری که از عدل دارند، عدلیه را از دیگر گروه های کلامی متمایز کرده است. تفاوت بسیار است بین این که گفته شود هر آنچه خداوند انجام می‌دهد عدل است، و هر چه آن خسرو کند شیرین بود، چنان که اشاعره بر آن هستند؛ و بین این سخن که خداوند متعال مطابق عدل عمل می‌کند و با این که توانایی ارتکاب به ظلم را دارد ولی مرتکب ظلمی نمی‌شود، چرا که ارتکاب ظلم از ساحت خداوند متعال، بدور است، چنان که معتزله و امامیه بر این قول اند. بنابراین، عدلیه و گروه های دیگر کلامی به ویژه اشاعره و اهل حدیث، در قول

به عدل خداوند کاملاً متفاوت می‌اندیشند. از این رو بر عدلیه لازم است به اثبات عدل الهی اقدام کنند.

اثبات عدل الهی

الف. خداوند متعال عالم به قبیح قبیح و مستغنی از عمل به فعل قبیح است.

ب. کسی که چنین است کار قبیح اختیار نمی‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۲۰۳-۲۰۴؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۳۳۷ و ۳۳۹؛ همو، ۱۳۸۷، ۳۲).

ج. همه افعال خداوند متعال حَسَن است.

فاعلیت انسان

وقتی سخن از افعال الهی به میان می‌آید به طور طبیعی این پرسش نیز به ذهن خطور می‌کند که آیا افعال انسان نیز از افعال خداوند متعال به شمار می‌آید یا نه انسان خود فاعل افعال خویش است؟

قاضی و سید مرتضی بر این باورند که آدمیان محدث و ایجاد کننده افعال خویش اند و آنان که به مخلوق بودن افعال آدمی توسط خداوند متعال فتوی داده اند، راه صحیحی نپیموده اند.

برهان:

ا. افعال ما به حسب قصد و دواعی ما واقع می‌شود و به حسب کراهت و عوامل انصراف ما، منتفی می‌شود.

ب. بنابراین افعال ما محتاج به ما و متعلق به ما هستند.

ج. احتیاجشان به ما در حدوثشان است نه در استمرار وجود و یا در استمرار عدم.

د. محدث کسی است که فعل به حسب قصد و دواعی او واقع و به حسب کراهت و منصرف کننده های وی منتفی می‌شود.

هـ. بنابراین، ما محدث و ایجاد کننده افعال خویش هستیم (قاضی عبدالجبار،

۱۴۲۲، ۲۲۶ و ۲۲۹؛ سید مرتضی، ۱۳۸۷، ۳۲)

تأویل ظواهر آیات مشتمل بر صفات خبری

مقدمه:

در این که با آیات و روایاتی که ظاهرشان صفاتی را به خداوند متعال نسبت می‌دهد که به حکم عقل و خرد پذیرفتنی نیست چه رفتاری باید داشت؛ دست کم چهار رویکر قابل مشاهده است:

الف. اثبات به همان نحو که در ظاهر آیات آمده است که نتیجه این دیدگاه تشبیه خدا به انسان با همان کیفیتی که در انسان هست، خواهد بود. این گرایش به مشبهه و مجسمه مشهور است.

ب. اثبات به همان نحو که در ظاهر آیات آمده بدون تشبیه و بدون کیفیت.

ج. تفویض، گروهی از متکلمین بدون این که تلاش کنند معانی مورد نظر ظواهر متشابه را بدست آورند آن را به خدا واگذار می کنند و به همان نحو که هست مورد تصدیق و ایمان قرار می دهند. به این گروه مفوضه گفته می شود (سبحانی، ۱۴۱۰، ۱: ۱۰۴-۱۰۵).

د. تأویل، در برابر گرایش های سه گانه رویکرد دیگری قرار دارد که معتقد است ظواهر آیات و روایاتی که اخذ به ظاهرشان با حکم صریح عقل در باب خداوند متعال در تعارض می افتد به ناچار می بایستی به نحوی تأویل گردند که تعارض یاد شده را بر طرف نموده و موافق با حکم عقل درآید. معتزله و امامیه (عدلیه) به این گرایش تعلق دارند.

پس از این مقدمه کوتاه، اینک به بررسی نگاه خردگرایانه قاضی و سید را در تأویل آیاتی که صفات خبری را به خداوند نسبت می دهند و عقل از پذیرش آنها امتناع می ورزد؛ می پردازم.

استواء بر عرش

استواء بر عرش از جمله صفات خبری است که در «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵؛ اعراف: ۵۴؛ سجده: ۴؛ حدید: ۴) به خداوند متعال نسبت داده شده است. پاره ای از متکلمین «استواء» را به معنای ظاهری خود گرفته و گفته اند استواء به معنای «مستوی علی عرشه» می باشد (اشعری، ۱۴۳۰، ۵۹-۶۴ و ۸۸ و ۸۹) به نظر قاضی و سید مرتضی استواء به معنای ظاهری و حقیقی خود قیام و انتصاب و استقرار را تداعی می کند و استواء به این معنا از لوازم جسم بودن است. و از آن جا که به حکم صریح عقل جسم بودن بر خداوند، ناشدنی است؛ بنابراین نمی توان استواء را به معنای قیام، قرار گرفتن و یا جلوس بر چیزی گرفت حتی اگر به همین معنا نیز کاربرد داشته باشد بلکه مراد و مقصود خداوند از این واژه استیلاء و غلبه است.

در پاسخ به این پرسش که اگر چنین است چرا استیلاء و اقتدار را تنها به «عرش» اختصاص داده است در حالی که خداوند به تمام هستی استیلاء دارد؛ (همو، ۶۰) می گویند: ذکر «عرش» به این خاطر است که بزرگترین و عظیم ترین مخلوق خداوند

است و این یعنی اگر خداوندی که به «عرش» چنین اقتدار و استیلائی دارد بر غیر آن استیلاء و اقتدارش بیشتر و شدیدتر است. برخی عرش را به معنای «ملک» گرفته اند همان گونه که در لغت نیز آمده «ثَلَّ عَرش بنی فلان، أي: إذا زال ملكهم» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۱۵۱؛ همو، ۱۹۷۱، ۱۸۶؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۲۱۱).^۱

وجه

آیه دیگری که مورد استناد قرار گرفته است آیه شریفه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص: ۸۸) می‌گویند خداوند در این آیه «وجه» را به خود نسبت داده. قاضی و سید مرتضی در تأویل این آیه کریمه نیز می‌گویند مراد از «وجه» در این آیه نه «صورت» که ذات و نفس است یعنی هر چیزی هالک است جز ذات خداوند متعال و گر نه معنای آیه این خواهد بود که همه، حتی خداوند، هالک اند تنها وجه و صورت خداوند هالک نیست و تعالی الله عن ذلك (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۱۵۱؛ همو، ۱۹۷۱، ۱۸۷؛ سید شریف، ۱۹۹۸، ۱: ۵۹۲؛ همو، ۱۳۸۱، ۲۲۴).

ید

از جمله آیات مورد استناد، آیه «لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي اسْتَكْبَرْتُ» (ص: ۷۵) می‌باشد که خداوند «دو دست» را به خویش نسبت داده است. به اعتقاد قاضی عبدالجبار و سید مرتضی «بیدی» در این آیه به معنای ظاهری و حقیقی خود نیست بلکه به معنای قوت و قدرت است، و استعمال چنین معنایی در لغت نیز قابل مشاهده است، چنانکه گفته می‌شود: «ما لی علی هذا الأمر ید» یعنی در این کار من قوه و توانی ندارم (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۱۵۲؛ سید مرتضی، ۱۹۹۸، ۱: ۵۶۵).

قاضی «بیدی» در آیه فوق الذکر را به «أنا» معنا کرده است: «خلقت بیدی، أي: خلقت أنا» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱، ۱۸۷)، همان گونه که سید مرتضی نیز همین معنا را برای «بیدی» در آیه یاد شده پذیرفته است، و می‌گوید چنین چیزی در لغت عرب شهرت دارد (سید مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ۵۶۵).

برخی از محققین تأویل را به تأویل مرفوض و تأویل مقبول تقسیم نموده، و تأویل مرفوض را تأویلی می‌داند که قرینه ای مقالی و یا شاهدی از سایر آیات جهت تایید نداشته باشد، و تنها به صرف این که مخالف عقل است دست به تأویل برده می‌شود.

۱. معنای آیه این می‌شود که خداوند بر ملک خویش استیلاء دارد.

ایشان معتزله را در میانه تأویل مرفوض و تأویل مقبول معرفی کرده، و به عنوان نمونه برخی از تأویل های قاضی عبدالجبار را برای نشان دادن تأویل مرفوض شاهد می آورد. به نظر ایشان قاضی در تأویل «لِما خَلَقْتُ بِيَدِي اسْتَكْبَرْتُ» (ص: ۷۵)، «ید» را به معنای قوت گرفته است، در حالی که در این آیه «ید» به معنای «قوت» نیست بلکه کنایه از خلقت خداوند است. بنا براین «یدی» در این آیه به معنای «أنا» است نه به معنای قوت. شاهدهی نیز از سید مرتضی می آورد که سید نیز «یدی» را به معنای «أنا» اخذ کرده است (سبحانی، ۱۴۱۰، ۳: ۴۴۶-۴۴۸).

این در حالی است که اولاً: تأویل قاضی در آیه یاد شده بدون قراین و شواهد نیست؛ زیرا قرینه و شاهد از ادبیات عرب برای استعمال «ید» در «قوت» آورده است. ثانیاً: خود ذکر «یدی» را تاکید خلقت خداوند گرفته است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۷: ۲۲۳) همان گونه که در اثر دیگرش به آن با آوردن «أنا» تصریح کرده است (همو، ۱۹۷۱، ۱۸۷)، و ثالثاً: سید مرتضی نیز در تأویل آیه مورد بحث می گوید در تأویل «یدی» چندین وجه گفته شده است:

الف. «لما خلقت بیدی» جاری مجرای «لما خلقت أنا» است؛ ب. «ید» به معنای نعمت است؛ ج. «ید» به معنای قدرت است. گویی خداوند می فرماید: «ما منعك أن تسجد لما خلقت و أنا قادر علی خلقه»، و از قادر بودن خود با «ید» تعبیر آورده است که به معنای قدرت است.

سید مرتضی پس از ذکر این وجوه، بدون هیچ ایراد و اشکالی می گوید همه این وجوه در تأویل آیه ظاهر است (سید مرتضی، ۱۹۹۸، ۱: ۵۶۵-۵۶۶). با توجه به آنچه گفته شد روشن شد که قاضی عبدالجبار در تأویل آیه مورد نظر، هم قدرت و قوت و هم تاکید خلقت که عبارت دیگری از «خَلَقْتُ أَنَا» است را مورد اشاره قرار داده است، و در اثر دیگرش به آن تصریح کرده است. نتیجه این که تأویل قاضی نه از قسم تأویل مرفوض، که تأویل مقبول است.

هر دو محقق «یداه» در آیه بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ (مائده: ۶۴) را به معنای نعمت گرفته اند، و می گویند مراد از آیه این است که نعمت های دین و دنیا و نعمت های ظاهر و باطن خداوند برای بندگان مبسوط است، و خداوند با این سخن قصد باطل کردن سخن یهود را دارد که خداوند را بخیل در رساندن رزق و روزی به بندگان می دانستند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ۲۳۱؛ همو، ۱۴۲۲، ۱۵۲؛ همو، ۱۹۷۱، ۱۸۸؛ سید مرتضی، ۱۹۹۸، ۲: ۴).

جَنب

آیه دیگری که مورد استناد قرار گرفته آیه: «يَا حَسْرَتِي عَلِيٌّ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» (زمر: ۵۶) می‌باشد، و ذو الجنب بودن از لوازم جسم بودن است، از این رو «جنب» در این آیه به معنای حقیقی و ظاهری خود نیست، بلکه به معنای اطاعت است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۱۵۲؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۲۲۴).

عین

ظاهرگرایان، آیه: «وَلَيْتُصْنَعَ عَلِيٌّ عَيْنِي» (طه: ۳۹) را مورد استناد قرار داده اند تا بدین وسیله نسبت دادن چشم به خداوند را توجیه نمایند. به باور قاضی و سید مرتضی مراد از «عینی» به معنای حقیقی خود نیست بلکه به معنای آگاهی و علم است؛ چه این که «عین» گاهی به معنای علم به کار می‌رود؛ چنانکه گفته می‌شود: «جری هذا بعینی»، «آی: جری بعلمی، و اگر جز این بود می‌بایستی خداوند مطابق «تجری بأعیننا» (قمر: ۱۴) دارای چشم‌های بسیاری می‌بود، در حالی که «علوم» چنین نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۱۵۱؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۲۲۴).

یمین

از جمله آیاتی که مورد استناد قرار گرفته تا نسبت اوصاف جسمانی به خداوند متعال را توجیه نمایند، «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷) است. قاضی و سید مرتضی «یمین» را در اینجا به معنای قُوَّت گرفته اند، نه معنای حقیقی و ظاهری اش (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۱۵۳؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۲۲۴).

منشأ مشابهاات قاضی و سید مرتضی

از آنچه در باره ذات و صفات ذاتی و افعال خداوند متعال و نیز تأویل از نگاه خردگرایانه قاضی عبدالجبار و سید مرتضی مورد بررسی قرار گرفت، روشن شد که چه مشابهاات های شگفت‌انگیزی در دیدگاه این دو متفکر از دو مذهب متفاوت در اسلام در باره موضوعات یاد شده وجود دارد. پرسش مهم این است که چه عاملی باعث شده این همه شباهت در اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین مسایل اعتقادی در میان آن دو اندیشمند از دو مذهب متفاوت به ظهور برسد؟ در پاسخ به این پرسش چندین فرضیه را طرح و مورد ارزیابی قرار می‌دهیم، و از میان آنها فرضیه مورد قبول را تبیین می‌کنیم:

الف. پیروی مقلدانه

نادرست بودن این فرضیه در باره این دو متفکر با اندکی تامل آشکار می‌شود؛ چرا

که اگر قرار بر تقلید یکی از دیگری می‌بود نمی‌بایستی در مسایلی مانند فسق و فاسق، دایمی بودن عذاب، حبط اعمال، حقیقت شفاعت، توبه و سقوط عذاب، قاضی عبدالجبار و سید مرتضی اختلافی می‌داشتند، در حالی که در موارد یاد شده اختلاف روشنی دارند.

ب. استادی و شاگردی

برخی را عقیده بر این است که سید مرتضی در محضر قاضی عبدالجبار به تلمذ پرداخته است و همین، عامل تاثیر پذیری سید مرتضی از قاضی بوده است، که در پیروی سید از عبدالجبار خود را به نمایش نهاده است. این فرضیه نیز به دلایلی نادرست است:

۱. هر چند برخی از محققین در شرح حال قاضی عبدالجبار، سید مرتضی را به عنوان یکی از شخصیت های متفکری که در محضر ایشان به تلمذ پرداخته است، یاد کرده اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲، ۹۸؛ همو، ۱۴۲۲، ۹؛ همو، بی تا، مقدمه‌المحقق، ۲۳)، لیکن در این که سید مرتضی به عنوان شاگرد در جلسات درس قاضی عبدالجبار به مدت طولانی حضور به هم رسانده باشد جای تردید وجود دارد (ر.ک: سید مرتضی، ۱۳۸۱، ۸). این تردید آنگاه بیشتر می‌شود که توجه کنیم سید مرتضی در تمام آثارش غیر از الشافی - که در پاسخ به اشکالات قاضی عبدالجبار در المغنی به نگارش در آمده است - تا آن جا که نگارنده مورد مطالعه قرار داده است تنها یک بار از قاضی عبدالجبار یاد کرده، آن هم به مناسبت بیان دیدگاه وی در مساله ای (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ۴، ۳۴۹)، و نه تنها در آن جا بلکه در هیچ جای دیگری هیچ سخنی از سید مرتضی که دلالت کند قاضی از اساتید سید به شمار می‌آمده به میان نیامده است. از شخصیت بزرگی همچون ایشان بسیار بعید می‌نمود که در محضر قاضی به تلمذ پرداخته باشد و هیچ وقت از این قضیه سخنی به میان نیاورد.

۲. حتی اگر فرض را بر شاگردی سید از قاضی هم بگیریم، باز هم این نمی‌تواند این همه مشابهت را توجیه کند؛ چرا که چه بسیار اندیشمندانی که در محضر اساتید بزرگی به تلمذ پرداخته اند با این همه با استاد یا اساتیدشان زاویه فکری بسیاری پیدا کرده اند. سید مرتضی با این که شاگرد شیخ مفید بود و از محضر وی بسیار بهره برده در مسایلی با ایشان اختلاف داشت، چنان که خود قاضی نیز بسیار از جتایی ها به عنوان استاد های خود یاد می‌کند، در عین حال با آن دو همانند دیگر متفکران معتزلی اختلاف های زیادی نیز داشته است که در موارد بسیاری به این اختلاف ها تصریح کرده است. در

موضوع اقتباس و استفاده متفکران از اندیشه های عالمانه و استدلال های محکم و استوار یکدیگر، سخن دقیقی هست که در ادامه مورد اشاره قرار خواهد گرفت.
 ۳. از این گذشته اگر قرار بر این بود که به حکم شاگردی، سید مرتضی از قاضی پیروی کرده باشد و از همین روی این همه مشابهت در استنباطات کلامی داشته باشند، چرا در موارد دیگری از اعتقادات چنین چیزی روی نداده است؛ چنانچه در فرض پیشین مورد اشاره قرار گرفت.

ج. وحدت رویکرد خردگرایانه

به باور نگارنده این سطور، اتخاذ رویکرد خردگرایانه و تمسک به استدلال و براهین عقلی، مهم ترین عاملی است که این دو متفکر را به یکدیگر نزدیک ساخته است. سرّ مشابهت های خیره کننده آن دو در مسایل اساسی و بنیادین کلامی تنها و تنها در وحدت رویکرد آن دو به مسایل یاد شده، نهفته است.

دستاوردهای وحدت رویکرد خردگرایانه

مهم ترین دستاوردهای این رویکرد عبارتند از:

۱. ضرورت اتصاف خدا به صفات کمالی و تنزه از صفات غیر کمالی

قاضی عبدالجبار معتزلی از سویی و سید مرتضای شیعی از دیگر سو، تلاش وسیع و چشم گیر خردگرایانه ای را به کار بستند تا ضرورت اتصاف حضرت حق به صفات کمالی که استحقاق اتصاف به آنها را دارد، آفتابی کنند. برای جلوگیری از راه یابی هر گونه نقضی همچون ضعف، عجز و جهل به ساحت ذات و صفات حضرت حق سبحانه و تعالی تلاش گسترده ای را به کار گرفتند تا ضمن این که از نسبت دادن هر صفت کمالی عاری از هر گونه نقص و کاستی به ذات حضرت حق دفاع عقلانی نمایند، ذات و صفات حضرت حق را از هر گونه نقص و کاستی نیز منزّه نشان دهند.

۲. اعتبار کتاب و سنت و عدم اکتفا به ظواهر آن دو

تلاش های خردگرایانه قاضی عبدالجبار و سید مرتضی نشان داد که کتاب و سنت هر چند از حیث اعتبار و حجیت بدون تردید در جایگاه رفیع و بلندی قرار دارد با این همه، نمی توان در بحث و تحقیق از ذات و بسیاری از صفات به ظواهر آن دو منبع معرفتی چنگ زد و هر آنچه از ظواهر کتاب و سنت راجع به ذات و صفات است را اخذ نمود؛ چرا که نتیجه چنین عملکردی جز راه یابی مجموعه ای از نقص ها و احتیاج و نیازها به ساحت مقدس حضرت حق سبحانه و تعالی نخواهد بود، در حالی که ساحت با

عظمت حضرت حق منزّه تر از نقص ها و نیازها می باشد.

۳. رها سازی اعتقادات و ایمان اسلامی از پی آمدهای نادرست ظاهر گرایی ظاهر گرایی و اخذ به ظواهر آیات و روایات، عرصه اعتقادات اساسی مسلمین در حوزه ذات و صفات ذاتی و افعال الهی را دچار چنان سر درگمی و حیرت زایی و خردگریزی نموده بود که می رفت تا تمام تلاش خردمندان پیمبر گرامی اسلام و دعوت های مکرر قرآن کریم و سنت پیمبر اسلام به تامل و تفکر و تعقل و فعال سازی عقل را بی ثمر و بی حاصل سازد؛ و اگر نبود تلاش های خردورزانه اندیشمندان عقلگرا از جمله قاضی عبدالجبار و سید مرتضی، معلوم نبود اعتقاد و ایمان ورزی مسلمانان سر از کدام ناکجا آبادی در می آورد، و دچار چه مصیبت ها و عقب ماندگی های غیر قابل جبرانی می گشت.

ظاهرگرایان اگر چه با حرارت بسیاری سعی می نمودند تا نشان دهند راه اعتقاد و ایمان ورزی رجوع به کتاب و سنت و اخذ هر آنچه در آن دو آمده می باشد (ابن جزیمه، ۱۴۲۳، ۴۶) با این همه، خود چنان دچار سردرگمی شده بودند که به ناچار برای بر طرف ساختن آن، سخنانی گفتند که اگر نگوییم بی معنا، اما به قطع و یقین نامفهوم و پر ابهام و گره ناگشا بود. برای خداوند متعال همه خواص جسمانی از قبیل نفس داشتن، جهت، مکان، حرکت، انتقال، دست، پا، چشم، گوش، انگشتان، خندیدن، بر کرسی و تخت پادشاهی نشستن و مانند اینها را نسبت می دادند، و این همه را از ظواهر قرآن و سنت اخذ کرده بودند، و از سوی دیگر متوجه بودند که داشتن هر یکی از این اوصاف به تنهایی کافی است که خداوند متعال را از عرش به فرش و از اوج بی نیازی به حسیض نیازمندی بکشاند، در حالی که همه آنها را به خداوند متعال نسبت می دادند و فکر می کردند برای رفع چنین تناقض آشکاری تنها با یک عبارت کوتاه، مانند «حاشا که خداوند مانند و شبیه آدمیان باشد و نقص ها و ضعف های آنان را داشته باشد» (ابن جزیمه، ۱۴۲۳، ۳۱-۳۳) و یا عبارت «بلاکیف» (ابوحنیفه، ۱۴۰۰، ۲۹۰؛ همو، ۱۴۳۰، ۱۲ و ۶۳ و ۶۶ و ۶۷؛ همو، ۱۴۲۵، ۶۲۰؛ ملا علی قاری، ۱۴۲۸، ۶۷) می توانند مشکل را بر طرف نمایند، غافل از اینکه با صرف حاشا کردن و گفتن این که خدا همانند آدمیان نیست مشکل قابل حل نیست.

اگر دست و پا و انگشتان و گوش و چشم داشتن به معنای حقیقی گرفته شود کمترین اشکالش جسم بودن و نیازمندی به این اندام است، که با گفتن «حاشا که شبیه آدمیان باشد» یا «بلاکیف» این مشکل قابل حل نخواهد بود، و اگر معانی غیر

حقیقی آنها مورد نظر باشد ناچار به عبور از ظاهر و تلاش برای پیدا نمودن معانی متناسب خواهند بود؛ همان گونه که خردگرایان چنین کردند.

علاوه بر این، با این پرسش چه می‌توانستند بکنند که ظاهر کتاب و سنت به جز دست و پا و ... را به زبان نیاورده است، و عبارت «بلاکیف» از کدام آیه و روایت استفاده شده است؟ این عبارت خود حکایت از این دارد که آنان متوجه مشکل شده بودند و برای حل آن جز عبور از ظاهر چاره‌ای نیافته‌اند، و در عبور از ظاهر آیات نیز تنها به عبارت «حاشا که شبیه آدمیان باشد و یا بلاکیف» اکتفا نمودند. درست است که خداوند شبیه آدمیان نیست این شبیه نبودن اما نفی نمی‌کند که خداوند هم مانند آدمیان دست و پا و گوش و چشم و ... دارد هر چند دست و پای خداوند قوی تر و قدرتمندتر از آدمیان است (ابن خزیمه، ۱۴۲۳، ۷۶). با این همه اما، نیازمندی به این اندام جسمانی را نفی نمی‌کند، در حالی که هرگونه احتیاج و نیازی بر ذات احدیت ناروا و ممتنع است.

این همه سردرگمی از آن رو بود که ظاهرگرایان به کلی راه خردورزی در بهره بردن از کتاب و سنت را بر خود بسته بودند. این اندیشمندان خردورز - از جمله قاضی عبدالجبار و سید مرتضی - بودند که راه خردورزی در فهم و علم به اعتقادات ایمانی را باز نگه داشتند و با طی آن، ضمن گشودن افق‌های جدیدی در عرصه‌های اندیشه و ورزی در زمینه معارف اعتقادی و ایمانی، مشکلی که ظاهرگرایان را در خود غرق کرده بود را نیز به نیکی حل نمودند.

۴. تنزه ذات خداوند از انجام قبیح و آزادی و اختیار انسان

رویکرد خردگرایان به مساله «عدل» ضمن این که خداوند متعال را در هستی، مؤثر حقیقی معرفی می‌کند، اولاً دامن آن ذات یگانه را از انجام هر نوع عمل قبیح و زشت پاک نگه می‌دارد، ثانیاً دست و پای آزادی و اختیار انسان را نمی‌بندد و انسان را در انجام افعال خویش با توجه به توانایی و امکاناتی که از خداوند متعال دریافت کرده بود آزاد می‌بیند، و در قبال آن معتقد به داشتن مسؤولیت متناسب انسان نیز هست. و اگر این رویکرد خردورزانه به کار گرفته نمی‌شد، و اگر فریب سخن به ظاهر زیبا و ایمانی که تنها فاعل و خالق حقیقی در هستی خداوند متعال است و هر نوع اعتقاد به فاعل و خالق جز خداوند متعال به معنای شریک قایل شدن به خداوند متعال است؛ را می‌خورد، راهی جز تن دادن به مجبور بودن انسان و دست بسته بودن آن در انجام افعال خویش در پیش روی خود نمی‌دید. و بدین وسیله تنها امکانی که انسان به آن

ارزش واقعی خویش را می‌یافت، و در میان مخلوقات دیگر خداوند متعال به عنوان پر افتخار خلیفه الهی نایل می‌گشت، یعنی همان آزادی و اختیار و قدرت انتخاب داشتن را از دست می‌داد. و چنین انسانی چه جایی برای بدست آوردن تاج خلیفه الهی می‌توانست داشته باشد؟

۵. گفت‌وگوهای عالمانه بر اساس معیارهای منطقی و عقلانی

اهمیت رویکرد خردگرایانه نه تنها از آن جهت است که فی حد نفسه از رویکردهای مهم بشری به شمار می‌آید، بلکه مهم تر از آن، تنها رویکردی است که می‌تواند صاحبان افکار و عقاید متفاوت در حوزه معارف انسانی و ایمانی را در کنار هم و در سر یک سفره ایمانی قرار دهد، و راه گفت‌وگو برای رسیدن به حقیقت را باز نگه دارد، بدون این که تفاوت های اعتقادی و مذهبی را عاملی برای ایجاد اختلافات عمیق تر و در نهایت ایجاد نفرت و کینه و دشمنی های مذهبی بدل نماید. از این رو، به جرأت می‌توان گفت ساحت خرد و خردورزی تنها ساحتی از هستی معرفت شناسانه است که در آن می‌توان در عین داشتن اختلافات فکری حتی از جنس اعتقادی اش، در کنار هم نه تنها به زیست مسالمت آمیز دست یافت، که راه گفت‌وگو برای رسیدن به یک زبان مشترک و احترام به یکدیگر را باز نگه داشت. و از این طریق به حقیقت فرصت داد تا خود را به آستانه اندیشه های متفاوت و خلاف هم نزدیک ساخته، و در نشستن در گوشه ذهن صاحبان اندیشه های متفاوت، خود را بیازماید.

سر اهمیت نکته یاد شده نیز در این است که رویکرد خردورزانه تنها رویکردی است که با اصول و معیارهای مشترک و قابل فهم برای هر کسی که اندیشیدن می‌داند کار می‌کند. به عبارت دیگر تنها ابزاری که خرد و خردورزی در اختیار دارد استدلال بر مدار اصول و معیارهای منطقی می‌باشد. هر کسی که با اصول و معیارهای سخن منطقی و مستدل و مبتنی بر اصول روشن خرد آشنا باشد، به نیکی می‌تواند به صحت و سقم و قوت و ضعف سخن پی برد، به گونه ای که در ردّ و قبول آن نیز می‌بایستی از همان اصول و معیارهای قابل قبول و بین‌الذّهانی پیروی نماید، که در غیر این صورت ضعف و سستی و بی‌اساس بودن سخن اش به نیکی قابل شناسایی خواهد بود. باز به عبارت دیگر، رویکرد خردورزانه تنها رویکردی است که هر کسی با هر موقعیتی اگر بنا بر این دارد که سخنی بگوید و به ناچار می‌بایستی در دایره اصول و معیارهای منطقی و عقلانی بررسی و ارزیابی شود، به ضرورت می‌بایستی چنان سخن بگوید که با تلاش های خردورزانه مبتنی بر اصول و معیارهای روشن عقل قابل فهم، و نیز قابل ردّ و یا

قبول باشد، در غیر این صورت، سخن اش گزافه گویی و بی معنا تلقی شده و مورد اقبال متفکران قرار نخواهد گرفت.

۶ هم نشینی خردورزی با تعاطی اندیشه ها و نفی تقلید

با توجه به نکته فوق روشن می شود که رویکرد خردگرایانه رویکردی نیست که تقلید در آن جایگاهی داشته باشد، هر چند رد پای تعاطی فکری در میان اندیشمندان را در آن به وضوح می توان مشاهده نمود. چنین چیزی، نه تنها هیچ خللی در کار اندیشه ورزی خردورزان ایجاد نمی کند بلکه از طبیعی ترین حقوق هر اندیشمندی است که در اندیشه های خردمندانه و استدلال های عقلانی برای اثبات دعاوی مورد ادعا، نظر اندازد، اگر آن را منطقی و قابل دفاع یافت، در تبیین باورها و اعتقادات عقلانی از آنها استفاده نماید، و اگر چنین نیافت از کنار آنها عبور نموده، و از مؤلفه ها و استدلال های عقلانی دیگری برای رسیدن به دعاوی خویش بهره برد.

با توجه به این نکته، به روشنی می توان به سر شباهت های خیره کننده ای که در میان قاضی عبدالجبار و سید مرتضی در مباحث اعتقادی حول محور ذات و صفات ذاتی و افعال خداوند و نیز در تأویل ظواهر آیات و روایات ناسازگار با احکام صریح عقل، مشاهده می شود، دست یافت.

۷. اهمیت خردورزی در حوزه رفتار و عمل پیروان مذاهب

بررسی تطبیقی اندیشه های کلامی دو شخصیت یاد شده از دو مذهب متفاوت اسلامی یعنی قاضی عبدالجبار و سید مرتضی که هر دو به رویکرد خردگرایانه ملتزم بودند، نشان می دهد که نه تنها این رویکرد نسبت به رویکردهای رقیب از حیث نظری از برتری ها و امتیازهای بی نظیری برخوردار است، بلکه در حوزه عملی و رفتارشناسی نیز دارای امتیازهای غیر قابل جایگزین می باشد. از جمله آنها این که با همه اختلاف های مذهبی که آن دو با یکدیگر داشتند، هرگز در اثبات نظر خود و ردّ و نفی نظر مخالف خود، از مسیر منطقی و استدلال و رویکرد منطقی پا بیرون ننهادند و دست به تکفیر طرف مقابل نزدند، و خروج از دایره ایمان را به یکدیگر نسبت ندادند.

درست است که سید مرتضی و قاضی به ظاهر در گفت و گوی با یکدیگر نبودند، ولی به راحتی می شد ردّ پای قاضی عبدالجبار معتزلی را در مهم ترین مسائلی که مورد بررسی سید مرتضی قرار می گرفت مشاهده نمود، و به خوبی می شد طرف گفت و گوی سید مرتضی را در آن مسایل قاضی عبدالجبار دید، هر چند کمتر جایی یافت شد که سید مرتضی نامی از قاضی عبدالجبار ببرد، در حالی که بسیار از ابوعلی و ابوهاشم

جبایی از مشایخ قاضی، نام می‌برد، ولی هرگز چنین امری مانع از آن نخواهد شد که اندیشه‌های قاضی و سید مرتضی را در مسایلی که مورد ارزیابی قرار گرفت، در یک آینه مشاهده نمود. قاضی با اختلافات اندکی که با هر یک از ابوعلی و ابوهاشم جبایی که همواره از آنها به عنوان مشایخ خود یاد می‌کرد، داشته، با این حال، عصاره و خلاصه فکری آن دو را نشان می‌داد. و شاید به همین دلیل نیز سید مرتضی با این که معاصر قاضی بود، به جای مواجهه مستقیم با قاضی، با ابوعلی و ابوهاشم مواجهه می‌کرد. این مواجهه خردورانه نشان می‌دهد تنها راه از بین بردن دشمنی‌ها و کینه‌ها و نفرت پراکنی‌ها میان پیروان مذهب اهل سنت و مذهب شیعی از سویی، و بر جسته کردن گفت و گوهای عالمانه و اندیشمندانه در حوزه مسایل ایمانی و اعتقادی به ویژه مسایل اختلافی از دیگر سو، روی آوردن به خردگرایی و بر خورد خردورانه با مسایل ایمانی، اعتقادی و تاریخی است. راهی جز این، بدون تردید، ادامه درگیری‌های حذفی و مصیبت بار و اندوهناک و دردآور - که در بسیاری از مواقع همراه با ظلم و ستم نیز همراه بوده و هست - را در پی خواهد داشت، و هیچ کمکی به بهبود اوضاع فکری، ایمانی، سیاسی و اجتماعی جوامع اسلامی نخواهد کرد، همان طور که تاکنون نکرده است.

با توجه به آنچه به اشارت مورد توجه قرار گرفت، می‌توان به وضوح گفت: رویکرد خردورانه که نتایج چنان درخشانی در اعتقادات ایمانی به ارمغان آورده بود، هم چنان از استعدادهای بسیاری برخوردار است، که اگر به درستی دریافته، و در حوزه‌های دیگر معرفتی نیز به کار گرفته شود، و با رفع کاستی‌هایی که در گذشته به آن راه یافته بود، به قطع و یقین نتایج درخشانی همچون گذشته بر جای خواهد نهاد، و نقش فعالی در حل بسیاری از مشکلات کنونی جوامع انسانی اسلامی بازی خواهد نمود، و جوامع اسلامی را بسیار بهتر از آنچه هست در خواهد آورد.

نتیجه‌گیری

رویکرد خردگرایی در استنباطات بنیادین کلامی به ویژه در معارف پیشاوحيانی نه تنها از جایگاه بسیار مهمی برخوردار است بلکه تنها رویکردی است که می‌تواند شکاف‌ها و گسست‌های به وجود آمده در میان مذاهب مختلف اسلامی را پر نموده و به جای اختلاف‌های ویران‌کننده، اختلاف‌های مبتنی بر گفت و گوهای منطقی و استدلال‌های مبتنی بر براهین عقلانی و خردورانه را جایگزین سازد. برای اثبات این مهم،

رویگرد خردگرایانه دو تن از صاحب‌نام‌ترین متکلمان دو مذهب متفاوت از میان مذاهب اسلامی یعنی قاضی عبدالجبار از معتزله و سید مرتضی از امامیه، و تأثیر آن در استنباطات کلامی آن دو متفکر دینی، مورد مقایسه قرار گرفت. شباهت‌های آن دو در تحقیق از ذات و صفات ذاتی و نیز أفعال و تأویل اصاف خبری که ظاهرشان با حکم صریح عقل ناسازگار نشان می‌داد، چندان زیاد بود که جا برای اختلاف باقی نمی‌گذاشت. در کشف عوامل به وجود آورنده این مشابهت‌ها، فرضیه تقلید، و فرضیه تأثیراستادی و شاگردی مورد ارزیابی قرار گرفت و روشن شد که هیچ یک از آنها نمی‌تواند از عوامل این همه مشابهت باشد، و به این نتیجه رسیدیم که عامل آن، وحدت رویکرد آن دو، یعنی رویکرد خردگرایی است، که آن دو متفکر بدان ملتزم بودند. بدین سان بود که اندیشمندان خردورز، از جمله قاضی عبدالجبار و سید مرتضی، راه خردورزی در فهم و علم به اعتقادات ایمانی را باز نگه داشتند و با طی آن، ضمن گشودن افق‌های جدیدی در عرصه‌های اندیشه ورزی در زمینه معارف اعتقادی و ایمانی، مشکلی که ظاهرگرایان را در خود غرق کرده بود را نیز به نیکی حل نمودند.

فهرست منابع

۱. ابن خزیمه، ابی بکر محمد بن اسحاق، ۱۴۲۳ق، **کتاب التوحید و اثبات صفات الرب عز و جل**، دارالحديث، القاهرة.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، **لسان العرب**، دار الفکر- دار صادر، سوم، بیروت، تحقیق احمد فارس صاحب الجوائب.
۳. ابن میمون، ۱۹۷۲م، **دلالة الحائرين**، مكتبة الثقافة الدينية، تحقیق یوسف اتای.
۴. ابو حنیفه، ۱۴۲۵ق، الفقه الاکبر، دار الکتب العلمیة، بیروت، اول، تحقیق زاهد کوثری.
۵. اشعری، ابوالحسن بن اسماعیل، ۱۴۰۰ق، **مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین**، فرانس شتاینر، آلمان- ویسبادن، سوم.
۶. اشعری، ابوالحسن بن اسماعیل، ۱۴۳۰ق، **الابانه فی اصول الدیانة**، القاهرة، مکتبه الثقافه الدینیة، الاولى.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، **مفردات الفاظ القرآن**، دار العلم- الدار الشامیة، اول، لبنان- سوریه، تحقیق صفوان عدنان داودی.
۸. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۰ق، **بحوث فی الملل و النحل**، مؤسسه النشر الاسلامی- مؤسسه الامام الصادق ع، قم.
۹. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۸ق، **محاضرات فی الالهیات**، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه امام صادق ع، قم، یازدهم.
۱۰. سبزواری، هادی، ۱۳۷۲ش، **شرح الأسماء الحسنی**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، اول، تحقیق نجفقلی حبیبی.
۱۱. سید مرتضی، ابو القاسم علی بن الحسین الموسوی، ۱۳۸۱ش، **الملخص فی اصول الدین**، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، اول.
۱۲. سید مرتضی، ابو القاسم علی بن الحسین الموسوی، ۱۳۸۷ق، **جمل العلم و العمل**، مطبعة الاداب، نجف اشرف، اول.
۱۳. سید مرتضی، ابو القاسم علی بن الحسین الموسوی، ۱۴۰۵ق، **رسائل الشریف المرتضی**، دار القرآن الکریم، قم، اول، تحقیق سید مهدی رجائی.
۱۴. سید مرتضی، ابو القاسم علی بن الحسین الموسوی، ۱۴۱۱ق، **الذخیره فی علم الکلام**، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، تحقیق سید احمد حسینی.

۱۵. سید مرتضی، ابو القاسم علی بن الحسین الموسوی، ۱۹۹۸م، *امالی المرتضی*، دار الفكر العربی، قاهره.
۱۶. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، دار احیاء التراث، بیروت، سوم.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مکتبة النشر الاسلامی، قم، پنجم.
۱۸. فیومی، احمد بن محمد مقرئ، بی تا، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، منشورات دار الرضی، اول، قم.
۱۹. قاضی عبد الجبار، ابو الحسن عبد الجبار بن احمد، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، اول، تعلیق احمد بن حسین ابی هاشم.
۲۰. قاضی عبد الجبار، ابو الحسن عبد الجبار بن احمد، ۱۹۷۱م، *المختصر فی اصول الدین*، دار الهلال، بیروت، تحقیق محمد عماره.
۲۱. قاضی عبد الجبار، ابو الحسن عبد الجبار بن احمد، ۱۹۷۲م، *المنیة والامل*، دار المطبوعات الجامعیة، اسکندریه، تحقیق سامی نشار و عصام الدین محمد.
۲۲. قاضی عبد الجبار، ابو الحسن عبد الجبار بن احمد، بی تا، *متشابه القرآن*، مکتبة دارالتراث، القاهرة.
۲۳. ملا علی قاری، ۱۴۲۸ق، *شرح کتاب الفقه*، دار الکتب العلمیة، بیروت، دوم، تعلیق علی محمد دندل.