

رابطه نص و عقل در گفتمان کلامی قاضی ابوبکر باقلانی

* فهمیه داوری

** غلامرضا ذکیانی

چکیده

تاریخ اندیشه کلامی نشان می‌دهد که دخالت عقل در فهم نص بر دیدگاه مخالفان می‌چربد. اما دخالت و عدم دخالت عقل در نص به صورت فازی در طیفی گسترده از دخالت حداقلی تا حداکثری در نوسان و توضیح‌پذیر است. در اینجا است که به نحو معناداری می‌توان گفت که در حوزه اندیشه اسلامی عموماً نص‌گرایی بیشتر از عقل‌گرایی پدیدار شده است. جدال بر سر تقدم و تأخر عقل و نص بیشتر در دو صورت گفتمانی معتزله و اشاعره نمایان شده است. این نوشتار رابطه میان نص و عقل در گفتمان کلامی قاضی ابوبکر باقلانی را بررسی می‌کند. مسئله ما در این مقاله این است که عقل در آثار و اندیشه‌های کلامی و اصولی باقلانی چه جایگاهی دارد و در تعارض میان تقدم نص و عقل، باقلانی کدام را مقدم می‌شمارد. چنانکه خواهیم دید بررسی مؤلفه‌های گفتمانی نص‌گرایی و عقل‌گرایی نشان می‌دهد که این تقدم یک تقدم طیفی و فازی است و پیچیدگی‌های خاص خود را دارد.

واژگان کلیدی: نص، عقل، گفتمان کلامی، قاضی باقلانی، اشعری.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)،

Fahimedavari67@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، Zakiani@atu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۸/۹/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۸/۹/۱۱

۱. مقدمه

بعد از وفات پیامبر اکرم ﷺ با گسترش فتوحات اسلامی امکان رویارویی مستقیم مسلمانان با فرهنگ‌ها، ادیان، و اقوام گوناگون فراهم شد. در دوره اموی کم‌کم شاهد ترجمه کتب پزشکی به زبان عربی و رشد اندیشه‌ورزی در باب امور کلامی هستیم (گارده و قنواتی، ۱۳۹۶: ۹۲). با چرخش سیاسی خلافت از امویه به عباسیان و ورود کاغذ به سرزمین‌های اسلامی این روند شتاب بیشتری به خود گرفت (همان) و نهضت ترجمه از آثار آشکار آن است. مکتب‌خانه‌ها، جامعه‌ها و مدارس دینی شکل گرفتند و آموزش و تعلیم حالتی کمابیش عمومی پیدا کرد. بازار مجادلات کلامی رونق گرفت؛ رقابت فرق و مذاهب کلامی و گسترش مجالس مناظره میان معتزله و اهل حدیث موجب پیدایش دو گفتن اساسی و متمایز در اندیشه اسلامی شد: گفتن عقل‌گرایی و گفتن نص‌گرایی. هر دو گفتن، نگرش و رویکرد خاصی به کلام، فقه، فلسفه، تفسیر، حدیث، و جز آن داشتند؛ عقل‌گرایان معتزله موافق کاربرد عقل در تفسیر نصوص و تأویل آن بودند. در مقابل نص‌گرایان و اهل حدیث وقتی به عقل نمی‌نهادند و فراروی از ظاهر نصوص را روا نمی‌دانستند و مخالف سرسخت تأویل بودند. با ظهور گفتن اشعری اندکی از غلظت مخالفت عقل‌گرایان کمتر شد و به مرور عقل در میان مخالفان اولیه عقل‌گرایی نفوذ کرد. ناگفته نماند که خود ابوالحسن در ابتدا موضع معتزلی داشت و بعدها در صف مخالفان معتزله قرار گرفت اما تأثیر معتزله را در اندیشه وی نمی‌توان نادیده گرفت. گفتن اشعری موافق عقل در فهم نص بود اما از همان ابتدا بر محدودیت عقل انگشت نهاد و استفاده از آن را در حد ابزار فهم نص پذیرفت و در مجادلات کلامی با رقبای عقل‌گرا از آن استفاده می‌کرد اما همچنان اولویت را به نص می‌داد و نص را مقدم و برتر از عقل می‌دانست. تا پیش از گفتن اشعری، جدال بر سر دخالت و عدم دخالت عقل در فهم نص بود (جدال معتزله با اهل حدیث و حنبله) اما بعد از او جدال تغییر پیدا کرد و به جدال تقدم عقل بر نص و بالعکس (جدال معتزله با اشاعره) تبدیل شد. در واقع موافقت با دخالت عقل در فهم نصوص امری طبیعی شد و از این پس اختلافات بر سر محدودۀ دخالت عقل و مرزهای آن است. هرچند اشعری به مخالفت با معتزله به پا خاست اما در نهایت به تثبیت عقل‌گرایی در اندیشه کلامی منجر شد و شاگردان وی بر میزان عقل‌گرایی اشاعره افزودند. ناگفته نماند که با گسترش گفتن اشعری توسط شاگردان او به‌ویژه نسل سوم متکلمین اشعری از جمله باقلانی، معتزله نیز تا حدودی از داعیه‌های عقل‌گرایی بلندپروازانه خود دست کشیدند و به سنت، نص، حدیث، و فقه نیز توجه جدی کردند. گفتن اشعری به واسطه ابوبکر باقلانی به صورت یک نظام منسجم

و کل گرا در آمد و شکل مدوئی به خود گرفت. بنابراین تأثیر او در تثبیت این گفتمان بر کسی پوشیده نیست. ظهور نگاه خرد گرایانه در مباحث و استدلال‌ها و استنادهای فراوان مؤلف آن به عقل در کتب و اندیشه او باعث شده است که عده‌ای او را اشعری معتزلی بدانند. حال پرسش این است که جایگاه عقل در آثار و اندیشه‌های کلامی و اصولی باقلانی کجاست و در تعارض میان تقدم نص و عقل، باقلانی کدام را مقدم می‌شمارد و چگونه؟

در ادامه این نوشتار نخست مرور کوتاهی بر گفتمان‌های رایج در دوره میانه می‌کنیم؛ مذاهب و فرق فقهی و کلامی را در دو گفتمان نسبتاً متقابل نص‌گرایی و عقل‌گرایی قرار می‌دهیم و با بیان این نکته که این گفتمان‌ها صفر و صدی نیستند و به صورت فازی قابل توضیح هستند به این نتیجه می‌رسیم که هرچه از زمان صدر اسلام فاصله می‌گیریم اندیشه کلامی توجه بیشتری به عقل نشان می‌دهد و در فقه، این روند معکوس است. سپس در بخش سوم گفتمان کلامی اشعری را بررسی می‌کنیم و مؤلفه‌های نص‌گرایی و عقل‌گرایی را در این گفتمان نشان خواهیم داد. در بخش چهارم گفتمان کلامی قاضی باقلانی را شرح می‌دهیم و ریشه‌های گفتمانی آن را در دو محور می‌نمایانیم؛ در ابتدا ریشه‌های تاریخی نص‌گرایی باقلانی را بیان می‌کنیم و سپس وارد نظام اندیشه و کلامی وی می‌شویم و نشانه‌های نص‌گرایی آن را هم نشان می‌دهیم و نتیجه می‌گیریم که گرچه باقلانی در گفتمان کلی نص‌گرایی قرار می‌گیرد باین حال تا حدودی از این گفتمان فاصله دارد و به گفتمان عقل‌گرایی تمایل نشان می‌دهد. باقلانی دیگر نه مانند اهل حدیث است که صرفاً به ظاهر آیات اکتفا کند و تماماً متکی به حدیث و اخبار باشد و نه مانند عقل‌گرایان به سنت و حدیث و حدیث‌گرایان حمله می‌کند بلکه سعی می‌کند که نص‌گرایی و عقل‌گرایی را به همدیگر نزدیک کند.

۲. گفتمان‌های رایج در اندیشه اسلامی در دوره میانه

اگر تمدن اسلامی بر محوریت متن و تعامل انسان با متن شکل گرفته باشد اتخاذ رویکرد مناسب در مواجهه با متن برای فهم معنای آن و تأثیرپذیری از آن امری اجتناب‌ناپذیر و درعین حال طبیعی است. مواجهه ما با متن گاه به صورت مستقیم و گاه به صورت غیرمستقیم و ناخودآگاه صورت می‌گیرد و این نشان از تأثیرگذاری قوی متن بر انسان و اجتماع دارد. اگر بخواهیم رابطه عقل و نص را در گفتمان کلامی قاضی ابوبکر باقلانی بررسی کنیم ابتدا باید نیم‌نگاهی به جریان‌های مختلف در دوره میانه اسلامی بیندازیم. در این بررسی، عمده توجه ما

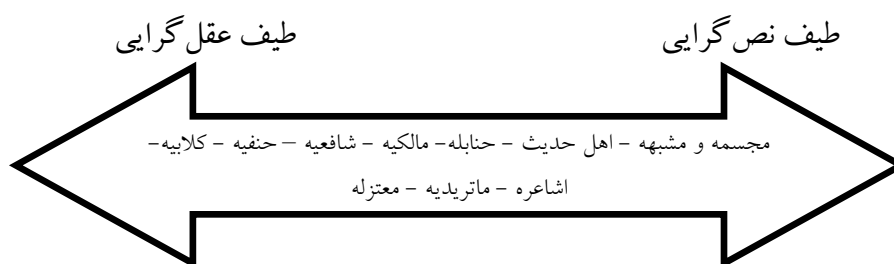
بر جریان‌های فقهی و کلامی و تفسیری اهل سنت و جماعت متمرکز است و درباره اندیشه دینی کلامی - فقهی تشیع امامیه که در سایه معصومین علیهم‌السلام شکل گرفته است نمی‌پردازیم.

شیوه‌های مواجهه با نص در دوره میانه باعث شکل‌گیری مذاهب و جریان‌های متفاوت و متنوعی شده است که از تعامل، ترکیب و تلفیق این جریان‌ها، دو گفتمان در اندیشه اسلامی شکل گرفته است. مذاهب، مکاتب، فرق و جریان‌های مختلف و متنوع دینی این دوره به‌طور کلی در دو گفتمان متقابل نص‌گرایی و عقل‌گرایی جای دارند. دغدغه، تلاش و مقصود همه این جریان‌ها، جدای از انگیزه‌های مختلفشان، چگونگی فهم وحی، دین و نص و نحوه مواجهه با آن است. عده‌ای نص را به‌تنهایی کافی می‌دانند و مخالف با ورود و دخالت عقل در نص و در مقابل، عده‌ای موافق کاربرد عقل در نص و فهم دین هستند. به‌طور کلی دو جریان و گفتمان متقابل و موازی در اندیشه اسلامی می‌توان ردیابی کرد که برخلاف ظاهر و ادعای رایج، نه تنها مستقل از هم نیستند بلکه هویت و شکل‌گیری هر یک در گرو هویت گفتمان متقابل و به‌اصطلاح، «دیگری» است. این دو گفتمان در تمام حوزه‌های فکری، معرفتی و عملی در اندیشه و رفتار اسلامی دوره میانه و حتی اکنون قابل ردیابی است و شواهد زیادی بر آن می‌توان یافت. باید متذکر شد که گرچه نص‌گرایی و عقل‌گرایی به‌موازات هم در جامعه اسلامی وجود داشته‌اند اما تلقی رایج از تاریخ اندیشه دینی بر غلبه و تقدم نص‌گرایی بر عقل‌گرایی قرار گرفته است. نباید فراموش کرد که واکنش طبیعی و اولیه مسلمانان چه در فقه و چه در کلام و چه در سیاست عقل‌گرایی (ولو در سطح ابتدایی آن) بوده است و این مسئله مهم نمی‌تواند و نباید از دید هیچ محقق تیزبینی پنهان بماند. آن زمان که در سقیفه بر سر جانشینی اختلاف افتاد عامه مسلمانان (به‌اشتباه یا به‌درستی) خلافت را از نهاد دیانت جدا کردند و به‌جای نص و شرع بر ساز و کارهای عقلی رایج در آن دوره از جمله انتخاب حل و عقد، بیعت، شورا، وصیت و توصیه (جدای از درستی یا نادرستی آن‌ها) تأکید کردند. خلیفه اول با رأی و نظر خود کسانی را که ذکات نمی‌دادند مشمول جهاد دانست و بعد برای آن توجیه دینی هم آورد. آن زمان که خلیفه دوم کتابت حدیث را منع کرد و دیوان‌ها و رسومی را که قبلاً نبود با صلاحدید خود انجام داد، آن‌گاه احکام دینی لغو شدند (متععه)، و آنگاه که احکام حکومتی شکل گرفتند، آن زمان که ابوحنیفه قیاس و رأی را از منابع احکام شمرد، و بالأخره آن هنگام که اسلاف معتزله (قدریه و بخشی از مرجئه) و خود معتزله اصل و اساس دین را بر عقل نهادند و دین را بازو و مؤیدی برای عقل شناختند، معلوم بود که عقل‌گرایی بسیار برتر از نص‌گرایی در میان مسلمانان ریشه دوانده بود. ما در اینجا به دنبال نشان‌دادن حقانیت تقدم عقل بر نقل و

نص یا بالعکس نیستیم و فقط می‌خواهیم سیر این جدال و ظهور و بروز آن را در تاریخ اندیشه دینی در حد اختصار بیان کنیم. به عبارت سراسرتر می‌خواهیم توصیفی از روند و چگونگی شکل‌گیری آنها به دست بدهیم. قبل از اینکه گفتمان اشعریت قاضی باقلانی را بررسی کنیم یادآوری چند نکته اهمیت دارد:

الف) جریان‌ها و مذاهب و فرق مختلف اسلامی در مقایسه با یکدیگر و با مقابلشان به یکی از این دو گفتمان نص‌گرایی یا عقل‌گرایی منتسب می‌شوند نه اینکه قالب‌هایی تعیین کنیم و هر یک را در قالب مخصوص خود بگذاریم و به داوری آنها بنشینیم. بنابراین انتساب آنان به نص‌گرایی و عقل‌گرایی، نسبی است. ممکن است یک مذهب یا فرقه خاص هم عقل‌گرا باشد و هم نص‌گرا. مثلاً کلام ماتریدی در مقایسه با معتزله نص‌گرا است و در مقایسه با کلابیه عقل‌گرا.

ب) هر دو گفتمان نص‌گرایی و عقل‌گرایی اشتدادی و فازی هستند و از کمینه تا بیشینه در نوسان‌اند. اگر نص‌گرایی را یک طیف بدانیم می‌توانیم از نص‌گرایی کمینه تا نص‌گرایی بیشینه یک سیر را رسم کنیم. این ترتیب درباره عقل‌گرایی نیز صادق است. ذکر این نکته ضروری است که یک سر طیف نص‌گرایی مذاهب حدیث و فقهی قرار دارد که میانه‌ای با کلام و عقل‌گرایی ندارند و هرچه به سمت میانه طیف می‌رویم نمودهای عقل‌گرایی در این مذاهب بیشتر می‌شود. یک سر طیف عقل‌گرایی هم فرقه‌ای قرار دارد که میانه‌ای با نص‌گرایی ندارد و در این سر طیف هم هرچه به سمت میانه طیف می‌رویم نمودهای نص‌گرایانه بیشتر می‌شود. طبق این آموزه می‌توان گفتمان نص‌گرایی و عقل‌گرایی را به این صورت نشان داد:



شکل ۱: طیف‌بندی جریان‌های دینی بر اساس دوگانه نص و عقل

ج) در رویکرد گفتمانی به جریان‌های اندیشه دینی و کلامی، استقلال و اصالت، خلوص و منطقی ماهوی گفتمان‌ها، جای خود را به منطق دیالکتیک، درهم‌تنیدگی، تداخل، تعارض و تعامل گفتمان‌ها می‌دهد البته نه به این معنی که نتوان از یک مذهب و گفتمان خاص سخن گفت بلکه به این معنی که گفتمان‌ها تاریخی‌اند و در یک فرایند تاریخی و در بستر اجتماعی-سیاسی و فرهنگی خاصی شکل گرفته‌اند و عوامل مختلف معرفتی و غیر معرفتی در شکل‌گیری آنها مدخلیت دارد و در توصیف و تحلیل آنها باید سهم عوامل دخیل در شکل‌گیری گفتمان را در نظر گرفت. به عبارت دیگر باید سهم عوامل معرفتی و غیر معرفتی شکل‌گیری گفتمان‌ها را به صورت متقارن در نظر گرفت نه یک‌سویه و نامتقارن.

د) گفتمان نص‌گرایی و مخالفان با ورود و دخالت عقل در نص، عموماً مخالف با علم کلام هستند و با ابزارهای گوناگونی، از ردیه تا تکفیر، متکلمین را مورد هجوم قرار می‌دهند. به عبارت دیگر مخالفان با دخالت عقل در نص اصلاً علم کلام را قبول ندارند. برای نمونه حنابله، شافعی (دوره فکری دوم)، و تا حدودی امام مالک، مخالف با کلام بودند ولی جریان‌های موافق با ورود عقل به نص، موافق علم کلام هستند هرچند درباره میزان دخالت و حوزه عملکرد و گستره عقل با یکدیگر اختلاف دارند. فقه ابوحنیفه در مقایسه با فقه مذاهب سه‌گانه دیگر اهل سنت، عقل‌گرایانه‌تر است و ما می‌بینیم که ابوحنیفه موافق بحث‌های کلامی بود و فقه وی با کلام آمیخته و کتابش به فقه اکبر معروف است که یادآور اصول دین است؛ در مقابل فقه اصغر که درباره فروع دین است. بعدها ماتریدیه بیشتر بر مبنای آموزه‌های کلامی ابوحنیفه گسترش یافت. در میان مذاهب فقهی اهل سنت، فقه حنفی از آغاز با کلام عجین بود و بقیه مذاهب در ابتدا از مخالفین سرسخت علم کلام بودند و در طول تاریخ به تدریج از سر آشتی با کلام درآمدند. مثلاً فقه شافعی با ابوالحسن اشعری، فقه مالکی با باقلانی و فقه حنبلی با ابویعلی فراء حنبلی با کلام آشتی کرد.

ه) درست است که در تمدن اسلامی، فقه محوری‌تر و فراگیرتر از کلام بود (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۳۹) اما این فراگیری به معنای خودبسنده‌بودن و استقلال آن از کلام نیست. زیرا اولاً به لحاظ تاریخی، تقریباً این دو، در اواخر سده اول هجری شکل گرفتند و در هر دوی آنها، تقابل گفتمانی نص‌گرا و عقل‌گرا حاکم است و نص‌گرایی در فقه به نوعی با نص‌گرایی در کلام هم‌پوشانی دارد. فقه رأی و قیاس حنفی با کلام او و با کلام معتزلی تناسب دارد و فقه اهل حدیث با دیدگاه ضد کلامی (مخالفت با ورود عقل به نص) اهل سنت و حتی خوارج سازگار است. این سنخیت بین فقه و کلام در دوره‌های بعد پررنگ‌تر و حادث‌تر هم می‌شود. فقه و کلام

غالب دوره امویان نص گرایانه است در حالی که فقه رأی و قیاس (فقه تأویل) و کلام عقل گرای معتزله در حاشیه قرار دارد. در دوره اول عباسی فقه حنفی و کلام معتزلی همپای داعیه‌های نسبتاً عقلانی مآبانه خلفا پیش می‌روند و در دوره دوم عباسی، فقه نص گرای حنبلی و کلام اشعری غالب است و دستگاه سیاسی هم، میدان را به اهل حدیث و حنابله داده است و بقیه را سرکوب می‌کند. دوره سوم عباسیان که دوره انشقاق سیاسی است؛ جریان‌های فقهی و کلامی متکثر در کنار هم به نوعی تعادل رسیده‌اند و جریانی که غلبه تام داشته باشد سراغ نداریم.

ثانیاً دانش فقه، حدیث و تفسیر گرچه به لحاظ تاریخی متقدم بر اصول فقه شکل گرفت با این حال بر اصول فقه مبتنی و خود اصول فقه هم مبتنی بر کلام است. دانش کلام مبادی و مبانی این دانش‌ها را تنقیح و تنسیق کرده است و آماده استفاده می‌کند. به عنوان مثال کلام اشعری بر احسان، کرم و کسب و جبر تأکید می‌کند و در اصول فقه و فقه هم، تکلیف مالایطاق مجاز شمرده می‌شود (باقلائی، ۱۴۱۸: ۲۶۵) و یا مکره و ملجأ مکلف قلمداد می‌شود (همان: ۲۵۴-۲۵۵) و حد بر او جاری است (همان: ۲۵۶) ولی در کلام معتزله تأکید بر عدل و عقل و اراده آزاد و مسئولیت انسانی است و در فقه و اصول فقه به ابطال تکلیف مالایطاق و منع تکلیف مکره منتهی می‌شود.

و) مهم‌ترین مزیت طیفی دیدن گفتمان‌های نص گرایی و عقل گرایی این است که مذاهب و فرق دینی را در قالب کلیشه‌های ثابت نمی‌بیند بلکه یک سیر تاریخی و پویا را از اندیشه دینی ارائه می‌کند. این نگره تاریخی بودن و تاریخی دیدن و سیر و تحول اندیشه‌ها، از جمود فکری جلوگیری می‌کند و باعث عمقی نگری به اندیشه‌ها می‌شود و مذاهب و اندیشه‌ها را در قالب‌های بسته عقل گرا و نص گرا محصور نمی‌کند. بنابراین جفایی که در حق هر یک از جریان‌ها و مذاهب شده است از میان برمی‌دارد. برای نمونه متکلمین اشعری عموماً به ضدیت با عقل شناخته شده‌اند و معتزله را عموماً عقل گرا می‌دانیم در حالی که اگر دقیق بنگریم می‌بینیم که متکلمین اشعری در عقل گرایی و به کارگیری عقل، نه تنها دست کمی از عقل گرایان ندارند بلکه حتی در بسیاری موارد از آن‌ها عقل گراترند. به راحتی نمی‌توان باقلانی و فخر رازی و حتی یکی از چهره‌های فکری ابوحامد غزالی را به ضدیت با عقل متهم کرد؛ زیرا میزان استفاده از عقل در کلام باقلانی بیشتر از ابوالحسن اشعری است و فخر رازی را بیشتر می‌توان متکلم مشائی دانست تا متکلم اشعری. از سوی دیگر نمی‌توان به راحتی معتزله بغداد و بصره، و متقدم و متأخر را در قالب عقل گرایی دسته‌بندی کرد؛ عقل گرایی قاضی عبدالجبار که از معتزله متأخر است

بین نص و عقل تعادل و تعامل برقرار می‌کند در حالی که در معتزله متقدم مثلاً ابراهیم نظام و ابوالهدیل علف، کفه ترازو به طرف عقل سنگینی می‌کند.

۳. گفتمان کلامی اشعری و دوگانه نص گرایی و عقل گرایی

نظام کلامی اشاعره مهم‌ترین مکتب کلامی اهل سنت است که در حدود یازده قرن پیشینه دارد. این مکتب امروز به‌عنوان یکی از دو مذهب بزرگ کلامی اهل سنت (به موازات مکتب ماتریدی) در غرب جهان اسلام رواج دارد و در تاریخ این مذهب کلامی، اندیشمندان زیادی همچون ابوالحسن اشعری، ابن فورک، قاضی ابوبکر باقلانی (۴۰۳ هـ)، امام الحرمین جوینی (۴۷۸ هـ)، غزالی (۵۰۵ هـ)، امام فخر رازی (۶۰۶ هـ) ظهور کرده‌اند. باقلانی گرچه شاگرد مستقیم اشعری نبود اما بزرگ‌ترین متکلم اشعری بعد از بنیانگذار آن است. وی یکی از بهترین معلمان و مدافعان اشعری گرایی است. او در فقه، پیرو امام مالک و در اصول مذهب پیرو اشعری و در اصول فقه بنیان‌گذار است. باقلانی معاصر با قاضی عبدالجبار همدانی، شیخ مفید، و سید مرتضی بود. او در کتاب *التمهید* و کتاب *الانصاف*، عقاید اشاعره را به صورت منظم و مدون بیان و موضوعات و مفاهیم فلسفی مانند جزء لایتجزا، خلاء، و عدم بقای عرض در دو زمان را وارد دستگاه کلامی اشعری کرد. اهمیت باقلانی در این است که آغازگر دوره اول کلام عقلی اشعری به‌شمار می‌رود. باقلانی در تنظیم و تدوین کلام اشاعره، از معرفت‌شناسی و زبان‌بیشترین استفاده را کرده است و مباحث طبیعیات و مفاهیم فلسفی را به کلام اشعری وارد کرد.

گفتمان اشعری هرچند، در یک تقسیم‌بندی کلی و بزرگ‌تر، به عقل گرایی منتسب است با نگاهی تیزبین درمی‌یابیم که از یک سو به طیف حداقل‌گرای نص گرایی نزدیک و از سوی دیگر به طیف میانه عقل گرایی نزدیک است. باقلانی نیز گرچه ساختار فکری اش اشعری است اما به نسبت مؤسس و بنیان‌گذار آن، از نص گرایی دورتر می‌شود و تا حدودی به سمت عقل گرایی حداکثری‌تر پیش می‌رود. گفتمان اشعری و باقلانی چون به صورت بینابینی در حرکت است و هم رگه‌های نص گرایی و عقل گرایی را در خود جای داده است در مقام تبیین، گویی تعارض‌های زیادی پدید می‌آورد؛ زیرا بیشتر برای حفظ وحدت، نزدیک کردن دیدگاه‌ها، یکسان‌سازی‌ها از سازوکار وسط گرایی استفاده می‌کند. بنابراین به میزانی که در تبیین و توجیه اندیشه‌های آن سختی و صعوبت وجود دارد به همان میزان به راحتی در معرض نقد قرار می‌گیرد و پاشنه آشیل‌های آن آشکار می‌شوند. مهم‌ترین محور مرکزی این گفتمان حول

رابطه نص و عقل، و حاکمیت می چرخد. به عبارت دقیق‌تر رابطه نص و عقل در این گفتمان به صورت تقدم نص بر عقل صورت‌بندی می‌شود. تقدم نص و شرع بر عقل، از یک سو، هم نشانه‌های درون‌متنی دارد هم نشانه‌های برون‌متنی، و از سوی دیگر هم نشانه‌های صریح و مستقیم و خودآگاه در متن برای آن وجود دارد هم نشانه‌های پنهان، غیرمستقیم، و ناخودآگاه. بنابراین برای نشان‌دادن این تقدم نباید فقط به یکی از این نشانه‌های مذکور اکتفا کرد و تاجای ممکن باید به نشانه‌های دیگر هم توجه کرد.

۱.۳ ریشه‌های تقابل تاریخی نص و عقل

ریشه یکی از تلاش‌ها برای برتری دادن به نص در مقابل عقل در گفتمان اندیشه دینی اهل سنت و جماعت از یک سو و رسواکردن عقل از سوی دیگر را می‌توان در جریان جنگ صفین میان سپاهیان معاویه با امام علی علیه السلام و یارانش یافت. در این مبارزه سپاه امویه با بر سر نیزه کردن قرآن‌ها وارد عمل شد و یاران امام علی علیه السلام نیز شعار حاکمیت خدا را سر دادند. معاویه معیار داوری و حکمیت را به فهم خودش از نص ارجاع داد و امام علی علیه السلام نص را ذووجوه می‌دانست که باید معنای واقعی آن را فهمید لذا یاران خود را از ترفند معاویه آگاه کرد اما خوارج با شعار «لا حکم الا لله» از امام علی علیه السلام جدا شدند و بدین ترتیب با شگرد امویه، اختلاف میان سپاه امام علی علیه السلام منجر به دوگانگی شد و جنگ به سود امویه به پایان رسید. این داستان نشان‌دهنده برتری گفتمان نص بر عقل است؛ جدای از اینکه امویه نص را برای مقاصد سیاسی خود می‌خواستند نه چیز دیگری. بعدها اهل سنت در امتداد همین گفتمان نص گرا ادامه یافت. قرار گرفتن معاویه در گفتمان نص گرا نباید ما را به اشتباه بیندازد که خوارج خارج از این گفتمان قرار می‌گیرند. هم خوارج و هم امویان در طیف نص‌گرایی قرار دارند خواه فهمشان از نص مورد قبول ما باشد یا نه. امویان نص را طبق گفتمان سیاسی و قدرت خود می‌فهمیدند و خوارج هم گرچه مخالف معاویه بودند کلام امام علی علیه السلام را قبول نکردند و با جداشدن از سپاه حضرت منجر به برتری معاویه شدند و به‌رغم جدایی سیاسی از امویه، در گفتمان نص‌گرایی ماندند. در واقع امویان میدان جنگ واقعی را از زور فیزیکی و شمشیر به حوزه متن مقدس کشاندند و لذا عقل خادم متن و تابع آن شد و نص هم به خدمت قدرت و سیاست اموی درآمد. امام علی به‌خوبی از این ترفند آگاهی داشت اما اختلاف میان سپاهیانش مانع از آن شد

که پیروز میدان باشد. عمل معاویه، در عرصه اجتماعی - سیاسی به استبداد دینی امویه منجر شد و بعدها در طول تاریخ اسلامی هم به صورت جریان غالب و مسلط درآمد.

به حاشیه راندن عقل در اندیشه اسلامی در دوره‌های مختلف در دوره میانه اتفاق افتاده است و با این به حاشیه رانی، یگانه چیز مشترکی که بین حکومت‌های این دوره بتوان یافت استبداد و فضای خشونت و رعب و تکفیر است. البته این بدین معنا نیست که حکومت‌هایی که ادعای طرفداری از علمای عقل‌گرا را داشتند حکومت‌های دموکراتیک بودند بلکه بدین معنی است که همه حکومت‌های دوره میانه اقتدارگرا بودند با این حال حکومت‌هایی که به عقل اهمیت می‌دادند نسبتاً تکثرگراتر، مداراجویانه‌تر، و معتدل‌تر برخورد می‌کردند. در دوره مأمون، معتصم، واثق، مناظرات کلامی و فکری به‌طور گسترده‌ای رواج یافت و نهضت ترجمه که از زمان هارون الرشید شروع شده بود به‌طور چشمگیری مورد توجه قرار گرفت؛ در دوره حکومت آل‌بویه نیز به همین شکل هم فضای فکری باز شده بود و هم بازار مناظرات میان فرقه‌های اسلامی و غیراسلامی داغ بود. طبیعی است که تنوع فکری و مذهبی، و شکوفایی فرهنگی و تمدنی در فضای نسبتاً باز امکان‌پذیر است نه در فضای بسته و تنگ‌نظرانه دوره اول اموی و دوره متوکل عباسی یا سلجوقی. البته نباید از یاد برد که آرایش سیاسی و روابط قدرت به‌طوری بود که به راحتی حذف گروه‌ها و مذاهب امکان‌پذیر نبود. حکومت‌های شیعی و زیدی پیرامون خلافت عباسی در گشودن این فضای نسبتاً باز فرهنگی - دینی نقش بسیاری داشتند. ذکر این نکته نیز ضروری است که استقبال حکومت‌ها از مناظره و گفت‌وگو نیز لزوماً به معنای موافقت با عقل‌گرایی نیست بلکه خود مناظره و برپایی مجالس بحث و جدل نیز به نوعی ابزار حکومت بود؛ زیرا حکومت‌ها در مباحث دخالت می‌کردند و به برخی از مسائل دامن می‌زدند و از این طریق کانون توجهات را از حکومت به مباحث دیگر سوق می‌دادند. گفتمان باقلانی در امتداد گفتمان نص‌گرای اهل سنت و حوزه کوچک‌تر آن گفتمان یعنی عقل‌گرایی وسطیه کلام اشعری قرار دارد.

۲.۳ ریشه‌ها و آغازگاه‌های گفتمان نص‌گرایی و عقل‌گرایی

همان‌طور که ذکر شد ریشه‌های گفتمان نص‌گرایی و عقل‌گرایی را می‌توان از طریق داستان فوق پیگیری کرد و گسترش آن را در تاریخ تفکر دینی و سیاسی اسلامی نشان داد. در داستان مذکور، جنگ بین یاران امام علی علیه السلام و سپاه معاویه بود و دو طرف اصلی درگیر جنگ را

داریم. با شگرد معاویه بخشی از سپاه امام علی علیه السلام جدا می‌شود و از جنگ با معاویه کنار می‌کشد و سه‌دستگی ایجاد می‌شود. همین سه‌دستگی به‌نوعی در تاریخ اسلامی ادامه یافته است که به لحاظ عقیدتی شاید حتی بیشتر از سه جریان هم باشند اما به لحاظ گفتمانی، دو گانه نص‌گرایی و عقل‌گرایی را شکل داده‌اند که هر یک دارای شئون و شقوق مختلف و متفاوتی‌اند. به لحاظ هویتی و عقیدتی سه گانه شیعه، خوارج و اهل سنت (و جماعت)، و معتزله را داریم و به لحاظ گفتمانی، نص‌گرایی و عقل‌گرایی. در نگاه کلی و غالب، اهل سنت عموماً نص‌گرا و شیعه عموماً عقل‌گرا هستند. خوارج هم گروهی بودند که گرچه بیشتر عمل فوری و انقلابی را بر فهم نص و نص‌گرایی ترجیح دادند اما در نهایت در گفتمان نص‌گرایی باقی ماندند. در پایان سده اول هجری، اهل سنت و جماعت دچار انشقاق فکری و عقیدتی شد و معتزله رسماً شکل گرفت. قدریه از اسلاف معتزله بودند که چهره‌های درخشان و معروف آنها کسانی چون جعد بن درهم، غیلان دمشقی، معبد بن جهنی بودند و همگی به خاطر عقل‌گرایی، آزادی اراده و اتهام الحاد و کفر، به دست حاکمان اموی، آن هم به شیوه‌ای وحشیانه کشته شدند. حاکمان اموی از کشته‌شدن قدریه تعبیر به قربانی کردن برای رضای خدا می‌کردند. در واقع، قتل قدریه، نوعی جوان‌مرگی و به تعبیر دقیق‌تر کودک‌مرگی عقل بود. امویان عقل را از فهم نصوص بازداشتند و نصوص را هم به تحریف و سطحی‌نگری کشاندند و چون معیار و ملاک عقل هم در میان نبود کاملاً به دست‌مایه و ابزار عقیدتی آنها تبدیل شد. مواجهه گفتمان‌های نص‌گرا و عقل‌گرا با نص تفاوت بسیار زیادی با هم دارد. خوارج چون به دنبال فهم نص نبودند و عمل بر طبق دریافت اولیه خود از نص را ترجیح دادند به‌طور ناخودآگاه به دنبال مباحث زبانی و به‌طریق‌اولی مباحث عقلی-معرفتی نبودند لذا در میان خوارج نه دانش کلام به معنای متعارف آن و نه معرفت‌شناسی مطرح نشد و دانش‌های زبانی هم از صرف و نحو عربی فراتر نرفت. اهل سنت و جماعت هم تا پیش از اینکه دست‌گاه کلامی کلایه، اشعری و ماتریدیه شکل بگیرد اصلاً وارد مباحث عقلی و معرفت‌شناختی نشدند و فقط به دانش‌های زبانی صرف و نحو و تا حدود کمی بلاغت بسنده کردند؛ زیرا مطابق دیدگاه آنان زبان بیشتر بر مدار ظاهر نص می‌چرخد و نوعی تک‌معنایی و رابطه مستقیم و پایدار بین لفظ و معنی برقرار می‌دانستند که نیازی به مجاز و تأویل و عقل نبود. اهل سنت و جماعت قبل از ظهور اشعری، نص‌گرای حداکثری و مخالف عقل بودند و به همین دلیل نیز کلام را قبول نداشتند و تمرکز اصلی‌شان بر سنت و حدیث بود. با ظهور کلام اشعری و ماتریدی، به تأثیر از معتزله، دانش‌های زبانی در میان اهل سنت فزونی یافت و علوم بلاغت، بیان و جزآن هم مورد توجه قرار گرفت و

علاوه بر آن مباحث عقلی و معرفتی هم رونق گرفت. معتزله چون از همان ابتدا با داعیه عقل‌گرایی ظهور کرد در کنار توجه جدی به زبان نص و علوم زبانی و بلاغی و مجاز و تأویل، به‌طور جدی به مباحث معرفت‌شناسی و عقلی هم پرداختند و دامنه مباحث بسی فراتر از مباحث دینی رفت. شیعه هم به تدریج در قرون سوم و چهارم به مباحث عقلی و زبانی روی آورد و همین دوگانگی نص‌گرا و عقل‌گرا در میان آنان نیز پدیدار شد. گرچه اهل سنت با تأثیر گرفتن از معتزله به مباحث عقلی روی آورد و گفتمان کلامی مدون و منسجمی ارائه کرد اما باز نشانه‌های نص‌گرایی بر این گفتمان غلبه دارد و شدیداً به کلام معتزله واکنش نشان می‌دهد. گفتمان اشعری به‌رغم نبودن و به‌کارگیری عناصر گوناگون در اندیشه دینی، ادعای نبودن ندارد و دوباره تمرکز اصلی خود را بر حفظ سنت و دفاع از آموزه‌های سلف صالح، صحابه و تابعین می‌کند؛ امری که معتزلیان متقدم و تا حدودی هم متأخران آن‌ها به آن تاختند و سعی کردند تا قرائتی عقل‌گرایانه از سنت به‌دست دهند و به همین سبب موارد معارض با عقل را کنار می‌نهادند. سؤال اینجاست که چرخش گفتمانی اشاعره به سمت سنت به چه دلیل است؟ چرا سنت وارد کار شد؟ احساس نیاز به سنت از کی و کجا احساس شد؟ چطور در این برهه از زمان این قدر به سنت احساس نیاز شد؟ چه تغییرات سیاسی و معرفتی در جامعه اسلامی رخ داده بود؟ چرا اشاعره در کنار عقل‌گرایی دوباره به حدیث روی آوردند؟ در پاسخ به این سؤالات است که تفاوت معتزله و اشاعره کاملاً روشن می‌شود. در واقع، اشعری برای اعاده حیثیت از اهل سنت و جماعت وارد کارزار فکری و عقیدتی با معتزله شد. حکومت و خلافت اسلامی در دوره امویان اقتدار و عظمت زیادی داشت و هیمنه آن بر شرق و غرب سایه افکننده بود. این اقتدار و یکپارچگی در دوره عباسی هم در دوران هارون الرشید و مأمون به اوج خود بازگشت و معتزله و عقل‌گرایان، گفتمان رایج آن دوره بودند. با روی کار آمدن متوکل ظاهرگرایی و سطحی‌نگری به عالم سیاست و خلافت راه یافت و به همان سان به عالم اندیشه نیز کشیده شد. یکی از علت‌های آن نیز قدرت گرفتن نظامیان و لشکریان ترک‌تبار بودند که عملاً قدرت خلافت را قبضه کرده بودند. با تداوم این وضعیت، جدال بر سر قدرت بیشتر شد و خلیفه اقتدار خود را از دست داد به‌نحوی که زمینه‌های فروپاشی خلافت اسلامی فراهم شد. فاطمیان در مصر، صفاریان، طاهریان، سامانیان، دیلمیان، آل‌زیار و آل‌بویه در ایران، بنی‌حسنویه در جبال (عراق عجم) حمدانیان در موصل و جزیره و باقیمانده امپراطوری امویه در اندلس هر کدام از یک‌سو ساز جدایی زدند و تقریباً مستقل از دستگاه خلافت عمل می‌کردند و فقط تابعیت و تحت‌الحمایگی خلافت را داشتند. اگر به قضیه دقیق‌تر نگاه کنیم خلیفه، سایه‌وار در

کاخی در بغداد می‌زیست (گارده و قنواتی، ۱۳۹۶: ۵۹). در این وضعیت طبیعی است که بازگشت به عصر زرین خلافت اسلامی در دوره خلفای راشدین و خلافت مقتدر امویه آرزوی هر مسلمانی باشد. مشخصه این خلافت‌ها و سلاطین با وجود تمام اختلافاتشان با یکدیگر سنت‌گرایی است و عامه مسلمانان سودای بازگشت به آن دوره را دارند و چون به لحاظ سیاسی امکان آن وجود نداشت این امر به حوزه اندیشه راه یافت و در آنجا صورت‌بندی‌های متفاوتی یافت. برای مثال اگر مسئله خلافت را نگاه کنیم همان‌طور که قبلاً گفته شد در میان اهل سنت انتخاب حل و عقد، بیعت، شورا، وصیت، و حتی غلبه و قهر از راه‌ها و سازوکارهای انتقال و به‌دست آوردن خلافت است که تقریباً تمام اهل سنت بر قریشی بودن آن تأکید دارند. با این حال از دوره متوکل به بعد متکلمین به این سمت و سوسو می‌روند که خلافت را امری شرعی و دینی بدانند و هر چه به دوره‌های فروپاشی و انشقاق سیاسی خلافت اسلامی در دوره عباسی نزدیک‌تر می‌شویم متکلمین و فقهای اهل سنت به شرعی بودن خلافت، یکی بودن آن با دیانت و عدم خروج بر امام جائر و جز آن بیشتر اصرار می‌کنند و باور دارند در حالی که در سقیفه خلیفه اول و دوم بر جمع خلافت و دیانت در یک خاندان مخالفت می‌کردند و به جدایی این دو نهاد رأی دادند و این سنت سیاسی کمابیش وجود داشت. اما هر چه خلافت اسلامی ضعیف‌تر و حکومت‌های محلی و مخالف خلافت (به‌خصوص مخالفت مذهبی و عقیدتی) بیشتر قدرت می‌گرفتند و چنددستگی‌ها جای یکپارچگی را می‌گرفت تلاش برای احیای وحدت و یکپارچگی خلافت بیشتر می‌شد و اوج آن در باقلانی، ماوردی و بعدها در غزالی دیده می‌شود که خلافت را امری شرعی می‌دانستند و حتی در دوره‌های بعد برای جانشینی الهی بودن آن هم نظریه‌پردازی کردند.

۴. گفتمان باقلانی

باقلانی در دوره آل‌بویه یعنی دوره طلایی و اوج شکوفایی تمدن اسلامی زندگی می‌کرد؛ دوره‌ای که جدال‌ها و اختلافات، عمدتاً از میدان جنگ و سیاسی به عرصه فکر و اعتقادات عقلی منتقل شده بود. در این دوره هم، دوگانه نص‌گرایی و عقل‌گرایی وجود داشت اما نص‌گرایی پشتوانه فکری و عقلی پیدا کرده بود؛ زیرا اهل سنت و جماعت دیگر فقط آن اهل حدیث ضد عقل و کلام و فلسفه نبودند بلکه سه مذهب فقهی اهل سنت که نص‌گرا بودند با کلام تعامل پیدا کردند و در کلام هم ماتریدیه و اشاعره موافق با کاربرد عقل در فهم نص

بودند اما بر سر حوزه کاربری عقل با فرق دیگر اختلاف داشتند. معتزله هم دیگر مثل سابق عقل‌گرایی حداکثری و انتقادی‌شان را نداشتند بلکه توجه بیشتری به سنت و حدیث داشتند و به نوعی به یک دیدگاه متقارن و متعادل رسیده بودند همان‌طور که اهل سنت هم به نوعی به این تعادل رسیده بودند. نشانه و گواه بر تعادل در گفتمان نص‌گرایی و عقل‌گرایی، تکثر‌گرایی و فضای نسبتاً باز مناظره، جدل، و گفت‌وگو بود به طوری که همه جریان‌ها از اسلامی گرفته تا غیراسلامی در بطن جامعه حضور و ظهور داشتند و گفتمان تکفیر در حاشیه بود و گفتمان تفکیر (فکر)، فضای فکری را در اختیار داشت. در دو بخش بالا ریشه‌های تاریخی جریان‌های نص‌گرا و عقل‌گرا به طور مختصر بیان شد سپس تمام این جریان‌ها و مذاهب در دو گفتمان متقابل و متعامل دسته‌بندی شدند و تا حدودی مشخص شد که اهل سنت و جماعت چه جایگاهی در این دسته‌بندی دارند. باقلانی نیز در ادامه گفتمان اشعری و اهل سنت قرار دارد زیرا دائماً از بازگشت به سنت سلف و صحابه و تابعین سخن می‌گوید و جریان معتزله را انحراف از سنت می‌داند او نظام کلامی اشعری را مستند به نص و نصوص سنت می‌داند و تلاش زیادی انجام می‌دهد که تمام جریان‌های اهل سنت را حول یک اعتقاد و اصول مشترک سامان دهد. وی در کتاب‌های خود بسیار به عقیده حنابله و شافعی نزدیک می‌شود؛ در مذهب فقهی سخت‌گیری نمی‌کند به طوری که گاهی او را شافعی و گاهی مالکی می‌دانستند.

باقلانی هم مانند اشعری به مقابله با معتزله برخاست و در میان فرق اسلامی بیش از همه معتزله را نقد می‌کند و علاوه بر نقد به تخریب آنان نیز دست می‌زند و با توجیه شرعی آنان را متهم به دروغ‌گویی می‌کند و این توجیه شرعی را مستند به نص می‌کند (باقلانی، ۱۹۵۷: ۳۲۲-۳۲۳). با شکل‌گیری و گسترش کلام اشعری، تقریباً هیچ‌یک از جریان‌های اهل سنت به معتزله نزدیک نشدند ولی در عوض بر سر اشعریت نوعی هم‌گرایی حاصل شد. این موارد نشان می‌دهد اشعریت در امتداد تاریخی اهل سنت و جماعت شکل گرفت و هر آنچه از صدر اسلام، خلفای راشدین، صحابه، احادیث، سنت سیاسی برای آنان مهم بود اشاعره هم همان‌ها را پذیرفتند و پشتوانه عقلی هم برایش فراهم کردند. گفتمان باقلانی علاوه بر اینکه نشانه‌ها و ریشه‌های تاریخی و برون‌متنی آن را نشان می‌دهد دارای نشانه‌های درون‌متنی و فکری فراوانی هم هست که به چند مورد از مهم‌ترین آنها در اندیشه قاضی باقلانی اشاره خواهیم کرد.

۱.۴ ساختار کتاب‌های باقلانی

برای بررسی نص، نقل، و عقل از دیدگاه باقلانی ابتدا به سراغ کتاب‌های وی می‌رویم و سعی می‌کنیم محتوا و ساختار آنها را به‌طور مختصر بررسی کنیم. مهم‌ترین کتاب‌های باقلانی عبارت‌اند از: *کتاب التمهید، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، الانصاف فی ما یجب اعتقاده و ما لا یجوز جهل به، اعجاز القرآن، الانتصار للقرآن، نکت الانتصار لنقل القرآن، تقریب و الارشاد صغیر، و البیان عن الفرق بین المعجزات و الکرامات و الحیل و الکهانہ و السحر و النارجات*. از میان کتاب‌های باقلانی سه کتاب نخست از همه مهم‌تر و درعین حال جامع تمام کتاب‌های دیگر هستند. با تحلیل این سه کتاب تقریباً به تمام مطالب کتاب‌های وی پی می‌بریم؛ زیرا باقلانی در کتاب‌هایش تکرار زیاد دارد مثلاً *انصاف* وی خلاصه‌ای از *تمهید* اوست، یا مطالب کتاب *اعجاز القرآن* وی با کتاب *نکت الانتصار لنقل القرآن* او بسیار همپوشانی دارد. بسیاری از مباحث کتاب *التقریب و الارشاد* او با مباحث *التمهید و اعجاز القرآن* مشترک است. همچنین کتاب *الانتصار للقرآن* وی با *نکت الانتصار و اعجاز القرآن* همپوشانی دارد. مباحث باقلانی آن‌قدر پراکندگی، تکرار، و تشابه دارد که اگر بگوییم تمام مباحث کتاب‌های او کمتر از یک‌سوم حجم کنونی آنهاست سخن‌گرافی نگفته‌ایم. بنابراین کتاب *التمهید* او را بررسی می‌کنیم که مهم‌ترین کتاب کلامی اوست.

باقلانی باب اول را به علم و اقسام آن یعنی ضروری و نظری اختصاص می‌دهد. در باب دوم بحث معلومات و موجودات را شروع می‌کند. در باب سوم وجود خدا و صفاتش را به بحث می‌کشد؛ اثبات حدوث عالم و صانع، عدم تشبیه وی، علم و واحدبودن وی، و جزآن در این باب قرار می‌گیرد. سپس باب چهارم تا شانزدهم (حدوداً دویست صفحه) را در رد منجمین و نصاری و اهل تشبیه و براهمه و یهود می‌نویسد. باب هفدهم را دوباره به صفات اختصاص می‌یابد که بیشتر رد احوال ابوہاشم است. باب هجدهم در معنی صفت و اینکه آیا آن همان وصف است بحث می‌کند. باب نوزدهم را به بحث از اسم و مسمی اختصاص می‌دهد. باقلانی بعد از اینکه مقدماتی راجع به علم و اثبات ذات و صفات آورد به رد مخالفان روی می‌آورد. مقایسه مختصر *تمهید با الابانہ*، نشان از تفاوت‌های ساختاری در روش کلامی ابوالحسن و باقلانی دارد. ابوالحسن اشعری در کتاب *الابانہ* ابتدا در رد اصلی‌ترین مخالفش یعنی معتزله می‌نویسد؛ این یعنی رد مخالفان در باقلانی در مقام دوم اهمیت قرار دارد اما در اشعری مهم‌ترین چیز است چراکه اصل و اساس و موجودیت *گفتمان ابوالحسن اشعری* در مخالفتش با معتزله است. اشعری بعد از چهل سال اعتزال، به یکباره از آن روی برگرداند؛ طبیعی است که در اولین

کتابش با آنان از در ستیز در آید. این نوع مواجهه در باقلانی کم‌رنگ‌تر می‌شود تا آنجا که باقلانی در تمهید بیشتر در پی تأسیس و تأویل اصول است و در آخرهای کتاب آن‌هم چند صفحه به رد معتزله اختصاص می‌دهد. البته می‌دانیم که کل کتاب باقلانی به‌طور غیرمستقیم در رد معتزله است با این حال یک چرخش گفتمانی در باقلانی رخ داده است؛ او می‌داند اولاً اشعریّت تا حدود زیادی تثبیت شده است و در عصری زندگی می‌کند که علوم عقلی بسیار مورد توجه اندیشمندان است لذا نمی‌تواند به سبک سلبی برخورد کند و نیز نمی‌خواهد در برابر سایر فرق و ادیان ساکت بنشیند و این مبارزه را به دست سایر مخالفان (شیعه و معتزله) بسپارد که در این صورت جایگاهی در منظومه سیاسی عصر خود نخواهد داشت. از این رو شیوه و سنت اشاعره پیشین خود یعنی ابوالحسن و ابن‌فورک و اسفراینی را تا حدود زیادی رها می‌کند و طرحی نو می‌افکند طرحی که بی‌شبهت به معتزله نیست؛ این شباهت هم در نحوه استدلال و بحث است و هم در موضوع استدلال و بحث. مانند وی معتزله شروع به آوردن مقدمات می‌کند و بحث علم را به‌عنوان مقدماتی برای مباحث می‌آورد سپس اثبات صانع و صفاتش، و پس از آن رویارویی با سایر ادیان از نصاری گرفته تا یهود و براهمه و جز آن. باقلانی در ردیه‌نویسی بر فرق غیراسلامی تا اینجای کار با معتزله بسیار شباهت دارد. از این به بعد مسائل اختلاف‌انگیز همان مسائلی هستند که معتزلیان نخست طرحش را ریخته و راجع به آن بحث‌ها کرده‌اند. همان مسائل جواز یا عدم جواز رؤیت، خلق قرآن، وجود یا عدم وجود صفات و وجه و ید داشتن خدا، استوای بر عرش و جز آن. باقلانی در این موارد شبیه به معتزله به تأویل‌های سنگینی دست می‌زند. او به تبع اشعری سنت را تکیه‌گاه بحث خود قرار می‌دهد و بر اساس آن به جنگ معتزله می‌رود. او به‌خوبی می‌داند با خود قرآن نمی‌تواند سراغ معتزله برود؛ زیرا معتزله در علوم قرآن هم پیشتاز بودند و هم پشتوانه قوی داشتند و اشاعره هنوز در ابتدای راه‌اند. جدال باقلانی با معتزله در قرآن بیشتر بر سر همان دعوی مشهور حدوث و قدم قرآن و مخلوق و غیرمخلوق بودن آن است تا محتوای نص. در واقع اختلاف آنها بر سر متافیزیک و هستی‌شناسی قرآن است و بعد به درون متن کشیده می‌شود. معتزله کلام را از صفات فعلی خداوند می‌داند که حادث و مخلوق است؛ باقلانی کلام را از صفات ذات الهی و معنای نفسی، قدیم و غیرمخلوق می‌داند. در بحث درون نص جدای از اختلافاتشان بر سر نحوه تأویل، در اصل مسئله تأویل اشتراک دارند هر چند حوزه و دامنه و نحوه تأویل آنها متفاوت از یکدیگر است. بنابراین اختلاف جدی باقلانی و معتزله از قرآن به سنت می‌رسد. در واقع محور اصلی تقدم نقل بر عقل بیشتر بر حدیث می‌چرخد نه قرآن؛ زیرا باقلانی به‌راحتی قرآن را تأویل می‌کند.

۲.۴ باقلانی و نص گرایی

وقتی از تقدم نص بر عقل یا بالعکس سخن گفته می‌شود بدین معنی است که بر سر حجیت، کارایی و گستره هر یک از این دو اختلافات زیادی وجود دارد و تقدم یکی بر دیگری برای پایان دادن به این اختلاف و تثبیت حجیت مطلق یکی از این دو است و گرنه اگر این دو به‌طور متقارن و متعادل در کنار یکدیگر باشند و طرد نشوند نیازی به تقدم یکی بر دیگری نیست. در فرهنگ اسلامی غالباً کار عقل را اثبات شرع و وحی می‌دانستند و تقریباً همگان بر سر آن توافق داشتند اما اینکه عقل سپس در فهم نص هم به کار رود شدیداً اختلاف برانگیز شد. عده‌ای مخالف ورود عقل به فهم نص و عده دیگری موافق ورود آن به شرع بودند و همین باعث بروز اختلاف میان مسلمانان شد.

اکنون دو حالت ممکن از رابطه عقل و نص و نقل را بیان می‌کنیم و بر اساس دیدگاه باقلانی آنها را بررسی می‌کنیم. ما چند آیه در قرآن می‌بینیم که مثلاً یکی شان می‌گوید «لیس کمثله شیء» و دیگری می‌گوید «یداه مبسوطان». برای رفع این تعارض، دو رویکرد را می‌توان بیان کرد.

الف) رویکرد نخست (تعارض نص با نص): چون در اینجا آیه «لیس کمثله شیء» در قرآن آمده است و می‌شود به آن استناد کرد لذا عقل بخشی از قرآن را ملاک قرار داده است تا بخش دیگر را تأویل کند و تعارض رفع شود. این عقل آزاد نیست بلکه معطوف به قرآن است. در اینجا عقل فقط بر اساس خود قرآن اصل و فرع می‌کند. اگر این حالت را در نظر بگیریم تعارض نص با نص رخ داده است و با خود نص هم قابل رفع شدن است.

ب) رویکرد دوم: در این حالت عقل بر اساس اصول عقلی و سنجش نص به این نتیجه می‌رسد که یکی از گزاره‌ها یا آیات نص با عقل سازگارتر و قابل قبول‌تر است. بنابراین یکی از طرفین را انتخاب می‌کند و طرف دیگر را تأویل می‌کند. اکنون برای اینکه گونه‌های تعارض مشخص شود نمونه‌هایی از این تعارضات را که در آثار باقلانی آمده است و نحوه پاسخ دادن وی به آنها را بیان می‌کنیم.

۱۰۲۰۴ مورد اول: نفی خلق قرآن

باقلانی در باب بیستم از تمهید حدوداً دوازده صفحه از کتاب را به این مسئله اختصاص می‌دهد و بسیار مفصل بحث می‌کند. می‌دانیم که در خود قرآن در مورد خلق یا حدوث قرآن مؤیداتی هست که دو گروه اشعری و معتزله برای اثبات عقیده‌شان (حدوث/قدم) به آن تمسک می‌کنند؛ اشاعره به آیاتی مثل «انما قولنا لشیء اردناه ان نقول له کن فیکون»، و معتزله به آیاتی از این دست «ما یاتیهم من ذکر من ربهم محدث» و «و کان امر الله مفعولاً و قدراً مقدوراً» اشاره می‌کنند. در ادامه تفصیل سخنان باقلانی را در این باب را می‌آوریم؛ وی در این باب مانند اکثر باب‌های دیگر اولین دلیلش را از قرآن می‌گیرد.

دلیل اول: «انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون» در قرآن نشان می‌دهد که برای خلق هر چیزی سخنی یا کلامی لازم است که تعبیر قرآنی آن «کن فیکون» است حال اگر خود قرآن هم مخلوق باشد با سخنی دیگر (غیر از قرآن) مخلوق می‌شود و خود آن سخن هم دوباره احتیاج به سخنی («کن»ی) دیگر دارد تا مخلوق شود و آن سخن هم به سخنی دیگر و همین‌طور تا بی‌نهایت تسلسل پیش می‌آید و این سبب می‌شود که از خداوند اصلاً فعلی صادر نگردد (باقلانی، ۱۹۵۷: ۲۳۷). در اینجا تعارض بخشی از نص با بخش دیگر آن با استناد به خود نص بر طرف می‌شود. یعنی یک جای قرآن دلالت بر غیر مخلوق بودن دارد و جای دیگری بر محدث بودن قرآن (آیه مورد استناد معتزله).

دلیل دوم: این دلیل که دلیلی عقلی است می‌گوید اگر قرآن مخلوق باشد یا جسم است یا عرض. قرآن نمی‌تواند جسم باشد زیرا قائم به خود نمی‌تواند باشد و نمی‌تواند کلامی بدون متکلم باشد. و اگر عرض باشد خداوند یا فاعل اوست در نفس خویش (این محال است زیرا خداوند محل حوادث نیست) یا فاعل اوست در غیر خویش (زیرا آن تبدیل به کلام یا صفت آن چیزی می‌شود که در آن خلق شده) و یا بی‌مکان است (و محال است که در لاشیء باشد مانند اینکه حرکت و زنگ و جز آن نمی‌توانند در لاشیء باشند) هر دو صورت محال است پس قرآن مخلوق نیست (باقلانی، ۱۹۸۷: ۲۳۸).

دلیل سوم: باقلانی در اینجا می‌گوید اگر قرآن مخلوق بود از جنس کلام مخلوقین بود و خارج از حروف الفبا نبود پس واجب می‌شد که الف آن مثل الف کلام ما باشد و دال و واو آن مثل دال و واو ما باشد (یعنی نه واو آن مانند واو ماست و نه الف آن الف ماست) (همان: ۲۳۹). و در این صورت انسان‌ها حتماً می‌توانستند مانند آن بیاورند در حالی که خداوند می‌فرماید

«قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله». اما معتزله می‌گویند که ما بهتر و فصیح‌تر از کلام خدا می‌توانیم بیاوریم و قدرت بشر بر خطابه و نثر و نظم و جز آن مانند قدرت خدا بر آن است (باقلائی، ۱۹۷۱: ۲۸۶).

دلیل چهارم: «الا له الخلق و الامر» باقلائی می‌گوید خود قرآن در اینجا بین خلق و امر جدایی قائل شده است. اگر قرآن مخلوق باشد پس خلق است از این رو کلام خدا می‌شود «الا له الخلق و الخلق»، که در این صورت بی‌جهت دو کلمه را تکرار کرده است در حالی که این کار از خداوند حکیم بعید است پس قرآن مخلوق نیست (باقلائی، ۱۹۵۷: ۲۴۰). در اینجا هم اولین ارجاع باقلائی به قرآن است: «و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام». از باقلائی پرسیده می‌شود که چرا خلقت بیدی را به معنای قدرت و نعمت نمی‌گیرد؟ باقلائی در پاسخ می‌گوید: اگر بیدی را به معنای قدرت بگیریم باید به دو قدرت قائل شویم و این در حالی است که شما فقط یک قدرت را برای خدا اثبات می‌کنید. همچنین جایز نیست بگوییم خداوند را با دو نعمت خلق کرد؛ زیرا نعمت‌های خداوند غیر قابل شمارش است (باقلائی، ۱۹۷۱: ۲۸۶).

۲۰۲۴ مورد دوم: جواز رؤیت خداوند

باقلائی باب بیست و سوم کتاب التمهید را مفصل به مسئله جواز رؤیت خداوند اختصاص می‌دهد و دلایلش را با یک دلیل عقلی آغاز می‌کند: «خداوند را می‌توان دید؛ زیرا که او موجود است. و امکان دیده شدن شیء وجود دارد به سبب موجود بودنش». دلیل قرآنی: قول خداوند است که از زبان موسی علیه السلام می‌فرماید: «رب ارنی انظر الیک». اگر رؤیت محال بود همان‌گونه که معتزله می‌گویند برای نبی و امینش و حامل رسالتش هم محال بود که چنین چیز محالی را طلب کند. همان‌گونه که نمی‌تواند بگوید «خدا یا بنده و مخلوق باش». دلیل باقلائی بر رؤیت خداوند در آخرت را با آیه «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره» بیان می‌کند. درباره آیه «لن ترانی» نیز می‌گوید «لن ابدی نیست بلکه فقط دنیا را شامل می‌شود» (باقلائی، ۱۹۵۷: ۲۷۰).

۳.۴ باقلائی و عقل‌گرایی

کلام اشعری در واکنش مستقیم به کلام معتزله ظهور کرد و بنیان‌گذار آن که دیرینه چهل ساله اعتزالی‌گری داشت به گواهی تاریخ به یک‌باره از اعتزال روی گرداند و نظامی را بنیان نهاد که

اشعری نام گرفت. ابوالحسن اشعری تمام هم خود را در رد معتزله به کار گرفت و شاگردان وی نیز راه او را کم و بیش ادامه دادند. باقلانی و ابن فورک به عنوان نسل دوم، شاگرد باواسطه ابوالحسن بودند. ابن فورک اشعری را بیشتر به سوی نص گرایی برد باقلانی به سمت عقل گرایی. باقلانی گرچه عقل گراست اما در مقابل عقل گرایی معتزله قرار می گیرد و عقل را بعد از شرع و نص می داند. شاهد این مدعا این است که باقلانی بر معتزله ردیه می نویسد و بسیاری از گروه های دیگر، از جمله براهمه و ثنویه و جهمیه، را که رد می کند در کنار معتزله می آورد و به نوعی همزاد با معتزله می پندارد. باقلانی برای رد معتزله ریشه های تاریخی آن را ردیابی می کند و قبل از همه سراغ اسلاف معتزله یعنی قدریه و جهمیه و بخشی از مرجئه می رود. باقلانی گرچه موافق کاربرد عقل است اما استفاده از آن را کنترل و محدود می کند. او هویت استقلالی عقل را نادیده می گیرد و یگانه حوزه مستقل عقل را اثبات وحی و نبوت می داند؛ وی در مباحث اصلی کلام مانند توحید، خلق قرآن، و رؤیت بیشتر از روش عقلی استفاده می کند و در فروع دوازده دوباره به نص استناد می کند. باقلانی با این کار در واقع می خواهد شأن وحی را بالاتر از عقل نشان دهد (ابوزید، ۱۱۳۷۸: ۷۱). در غیاب عقل و حذف هویت استقلالی آن، سلطه متن بر تمام شئون سیاسی و اجتماعی و فرهنگی گسترش می یابد (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۳۴). جایگاه و کارکرد عقل از عدم مغایرت با نص (که منطقه الفراع را می پذیرد) گذر کرده و به لزوم موافقت با نص و شرع (که همه شئون انسانی و اجتماعی را دینی و شرعی می داند) می رسد (همان). به نظر می رسد که نزد معتزله نیز رابطه عقل و نص از لزوم موافقت با عقل کم کم به عدم مخالفت با عقل می رسد.

تقدم نقل و متن بر عقل مهم ترین اصل معرفت شناختی باقلانی و به طور کلی گفتمان نص گرایی است که در سراسر کتاب تمهید و حتی الانصاف باقلانی که عقلی ترین کتاب کلامی وی است آشکارا دیده می شود. برای نمونه باقلانی تقریباً اکثر باب های تمهید را با نص و حدیث شروع می کند و در اغلب آن ها قدریه، جهمیه و معتزله را به نقد می کشد. در اغلب موارد شاید نامشان را نبرد اما در واقع نظری را نقد می کند که نظر معتزلیان است. این تقدم امری ساده و غیر مبهم به نظر می رسد اما چنانچه قدری دقیق تر به مسئله بنگریم ابهامات آن عیان می شوند. گفتمان اشعری مابین سنت گرایی و حدیث گرایی اهل سنت و جماعت و عقل گرایی معتزله قرار گرفته است و به همین سبب خاصیتی بینابینی و میانه دارد که همین امر بر ابهام آن می افزاید و به راحتی تن به تحلیل ساختاری منظم نمی دهد. باقلانی گرچه عقل را در حوزه نصوص راه می دهد دانش کلام را بر نص قرار می دهد. شاهد بر این مدعا این است که در

سراسر کتاب *الانصاف* برای مباحث عقلی، از نص قرآن دلیل می‌آورد و آنجایی که به گمان خود استدلال عقلی فراتر و جدای از نص ارائه می‌دهد صورت و محتوای استدلال‌هایش از توضیح و تشریح نص قرآن آن‌هم با توجه به چند مبنای کلامی اشعری فراتر نمی‌رود.

۴.۴ منابع ادله و احکام

به باور باقلانی راه‌های بیان ادله‌ای که حق را از باطل می‌شناسانند پنج گونه‌اند: الف) کتاب خداوند عزوجل؛ ب) سنت رسول الله ﷺ؛ ج) اجماع امت؛ د) آنچه از راه اجتهاد و قیاس از این متون و بر اساس آن دریافت می‌شود؛ ذ) حجت عقلی (باقلانی، ۱۹۵۷: ۱۳).

دلایل احکام را می‌توان به دو گونه عقلی و نقلی تقسیم کرد. دلایل نقلی شامل کتاب، سنت، اجماع امت، اجتهاد و قیاس از سنت و اجماع. حال اگر می‌گوییم نقل بر عقل تقدم دارد مراد ما تقدم کدام یک از منقولات است؟ تقدم نقل بر عقل را می‌توان به چند صورت محتمل منطقی بیان کرد: الف) تقدم کتاب بر عقل؛ ب) تقدم سنت بر عقل؛ ج) تقدم اجماع امت بر عقل؛ د) تقدم اجتهاد و قیاس بر عقل. اگر این تقسیم‌بندی را مدنظر داشته باشیم و بر مبنای این تقسیم‌بندی مذاهب و فرق اهل سنت را بررسی کنیم دیگر به راحتی نمی‌توان به صرف تشابه ساختاری، متکلمین را به نظام‌های کلامی منتسب دانست؛ زیرا بر همگان آشکار است که اشعری‌گری اسفراینی و باقلانی آن‌قدر متفاوت است گویی دو نظام کلامی متفاوت دارند. حال بر مبنای این تقسیم‌بندی می‌توان باقلانی را نزدیک به معتزله دانست اما درباره اسفراینی نمی‌توان چنین کاری کرد. باقلانی در موارد زیادی کتاب را بر عقل مقدم می‌داند نه ادله دیگر. در مواردی هم علاوه بر تقدم کتاب، سنت، و اجماع بر عقل، از تقدم قیاس بر عقل نیز سخن می‌گوید و به گونه‌ای سخن می‌گوید که عقل در رتبه پایین‌تری از اجماع و قیاس و اجتهاد هم قرار بگیرد. در کتاب‌های باقلانی موردی نمی‌توان یافت که باقلانی خارج از اجماع سخن بگوید و سخن عقل را در مقابل اجماع قرار دهد بلکه در برابر اجماع، عقل را کنار می‌نهد. بنابراین وی در کتاب‌های خود سازوکاری و رویکرد مشخصی در این باره که بالأخره کدام یک از ادله نقلی بر عقل تقدم دارند ارائه نمی‌دهد. باقلانی در مباحث اعتقادی به ویژه توحید، صفات، و نبوت کمترین استفاده را از حدیث می‌کند و در این موارد ادله عقلانی به کار می‌گیرد. در مواردی احادیث را نقد می‌کند و برای درستی آنها مطالبه دلیل می‌کند. اگر دلیلی بر صحت و کذبشان نبود موضع لادری به خود می‌گیرد و آن را تجویز نمی‌کند و از مقوله خبر

آحاد می‌داند (باقلانی، ۱۹۵۷: ۳۸۱). وقتی چنین رفتاری با حدیث دارد طبعاً نمی‌توان گفت حدیث را برتر از عقل و مقدم بر آن می‌داند. زیرا با همین عقل است که به داوری حدیث می‌نشیند؛ اگر عقل از حدیث متأخر بود چگونه می‌توان با امر فروتر امر فراتر را سنجید؟ این مخالفت باقلانی با حدیث‌گرایی در مقابل اهل حدیث و ظاهرگرایان است نه در مقابل معتزله؛ زیرا در کتاب تمهید در اکثر باب‌های آن با ادله نقلی شروع می‌کند و در مقابل نظریات عقل‌گرایانه معتزله، از حدیث و از شرع و سمع استدلال می‌آورد. همچنین باقلانی در مباحثی چون رؤیت از حدیث استفاده می‌کند؛ یعنی اگر توحید را عقلانی‌ترین مباحث اعتقادی بدانیم هر چه از توحید به سوی سایر اعتقادات حرکت کنیم تا به اعتقادات کاملاً منقول و منصوص برسیم به همان میزان از بیشترین کاربرد عقل در مباحث اعتقادی به کمترین کاربرد عقل می‌رسیم و به همان میزان کارکرد سنت و حدیث بیشتر می‌شود. از طرف دیگر گرچه وی عقلانیت معتزله را به شدت نقد می‌کند اما در کتاب تمهید و انصاف از ادله عقلی استفاده می‌کند. تفاوت باقلانی با معتزله در استفاده از نص و نصوص در این است که معتزله جز در موارد نادر و اندک و آن هم در جایی که حوزه سکوت عقل است (محدوده احکام شرعی) استفاده از نص را به عنوان دلیل قبول ندارد بلکه بیشتر به عنوان مثال و شاهد از نص استفاده می‌شود اما باقلانی از نص به طور مستقیم و به عنوان دلیل (آن هم از سنخ عقلی) استفاده می‌کند. در واقع معتزله در پی عقلانی کردن نص هستند و باقلانی در پی نشان دادن عقلانیت نص و نصوص است. به عبارت دیگر معتزله وجود تعارض عقل و نص را می‌پذیرد و با عقل در پی رفع آن می‌رود و تأویل می‌کند اما باقلانی وجود تعارض را یا اغلب نمی‌پذیرد و سعی می‌کند نص را هر چه معقول‌تر نشان دهد، یا اگر بپذیرد با نص و به نفع نص آن را تأویل می‌کند هر چند که خودش را مخالف تأویل نشان می‌دهد.

تفاوت این دو گفتمان در این است که گرچه ممکن است باقلانی تقدم عقل بر نص را به همان شدتی که معتزله عقل را بر نص مقدم می‌دارند رد نکند اما باید توجه کرد که هدف اشاعره و باقلانی از عقل‌گرایی اثبات نص است و نه آوردن عقل به جای نص و حاکمیت عقل بر آن (بوهلال، ۱۳۹۴: ۱۴۹). یعنی عقل تا جایی کاربرد دارد که نص را اثبات کند و نه بیشتر؛ به عنوان ابزار به کمک زبان‌شناسی بیاید و معنا را کشف کند و نه بیشتر. دقیقاً به همین دلیل هم هست که در میان اهل سنت به هر دو معنای پیشاشعری^۵ و پساشعری آن، عقل در پایین‌ترین رده منابع و ادله احکام قرار می‌گیرد (باقلانی، ۱۴۰۷: ۳۳). تقدم عقل بر نقل عموماً از جانب معتزله مطرح می‌شد و گفتمان اشعری خود را در برابر آن می‌دید و نص را مقدم می‌دانست.

۵.۴ امامت و نص

باقلائی امامت یا به تعبیر اهل سنت و جماعت خلافت را امری شرعی می‌دانست نه امری عقلی. زیرا خداوند بر ما فرض کرد که از امام اطاعت کنیم (باقلائی، ۱۹۵۷: ۴۶۸). در اینجا به خوبی تقدم شرع و نص بر عقل را می‌بینیم که امامت و خلافت را نه امری عقلی بلکه امری شرعی می‌داند. طبیعی است که با شرعی دانستن خلافت و لزوم پیروی از اجماع امت، پیروی از سنت و احادیث مورد قول اهل سنت هم امری شرعی تلقی می‌شود و مجال چندانی برای ورود عقل بدان و نقد سنت باقی نمی‌ماند. به همین سبب تمام اهل سنت و جماعت و اشاعره به سنت خلفای راشدین به عنوان اعتقاد دینی نگاه می‌کنند و بدان باور دارند در حالی که معتزله زبان به نقد صحابه و سنت باز می‌کنند. وقتی سنت تقریباً بدون چون و چرا و نقد پذیرفته شود بدین معنی است که عمل صحابه مشروع است و مشروعیت بخش سایر اعمال هم محسوب می‌شود. در واقع باقلائی با تقدم نص و سنت و اجماع، همانند شافعی و اشعری و ابن حنبل، جای زیادی برای عقل باقی نمی‌گذارد جز اینکه تماماً در خدمت اثبات وحی و دین و شرع باشد. لذا به طور طبیعی امکان تعارض عقل با نص و سنت را خنثی می‌کند. تقدم نص و شرع بر عقل با نظریه آنان درباره قدرت و علم انسان نیز هماهنگی دارد. در اینجا هم شرع به نوعی بر عقل مقدم دانسته شده است؛ انسان مختار و دارای اراده آزاد نیست (باقلائی، ۱۴۰۷: ۳۲۴-۳۲۶)؛ زیرا اراده آزاد با اراده مطلق و قدرت مطلق الهی ناسازگار خواهد بود. اگر عقل متأخر از نص و شرع است بدین معنی است که عقل انسان و علم انسان نیز کاملاً تابع نص و شرع است و در تقریباً تمامی حوزه‌ها از آن پیروی می‌کند. وقتی خصوصی‌ترین و نزدیک‌ترین حوزه مربوط به خود انسان که مستقیماً مربوط به اوست دست خود او نباشد و انسان تا آستانه جبر کشیده می‌شود نباید انتظار داشته باشیم که حوزه اجتماعی و سیاسی و سایر حوزه‌ها را انسان در اختیار داشته باشد. اساساً انسان اختیاری از خود ندارد و نظریه کسب نیز گرچه به ظاهر می‌خواهد راهی میانه برای فرار از دست جبر فراهم کند اما در واقع راه را می‌بندد (ابوزید، ۱۳۹۴: ۲۷۶).

۶.۴ نظریه کسب، نص‌گرایی، و سنت

همان‌طور که گفته شد نظریه کسب نیز بر تقدم نص و شرع بر عقل متکی است و از همین امر می‌توان به تبیین ایمان در گفتمان کلامی باقلائی پرداخت. در این گفتمان، افعال انسان بنفسه از خود انسان نیست و کسب می‌شود بدین صورت که مقارن با خواست انجام فعل، قدرت بر انجام

آن فعل توسط خداوند حادث می‌شود. چون که این افعال با قدرت خود انسان انجام نمی‌شود ایمان نیز از تصدیق قلبی فراتر نمی‌رود و عمل در افزایش و کاهش آن اثری ندارد (باقلائی، ۱۴۲۱: ۲۲) و ثابت است. مراد باقلانی از تصدیق، همان معنای عرفی و لغوی-زبانی ایمان است (همان) نه اینکه در آن نقل صورت گرفته باشد؛ زیرا باقلانی نقل را قبول ندارد (باقلائی، ۱۴۱۸: ج ۱، ۱۱۲). بنابراین باقلانی از یک طرف، ایمان را جدا و مستقل از عمل فردی در نظر می‌گیرد که عمل در کاهش و افزایش آن تأثیر ندارد؛ از طرف دیگر آن را مخلوق الهی می‌داند که خود فرد در آن نقش ندارد (باقلائی، ۱۹۵۷: ۳۴۱). به عبارت دیگر بین ایمان و عمل رابطه همبستگی مثبت و منفی وجود ندارد و از این رو بین عمل و نتیجه عمل هم رابطه‌ای برقرار نیست و نسبت علی ندارد (باقلائی، ۱۴۲۱: ۴۶-۴۴). از همین جاست که باقلانی تعلق پاداش به طاعت و عقاب به معصیت را نه از رابطه بین آنها بلکه از فضل و کرم الهی می‌داند. چون انسان خالق افعال و اعمال خود نیست بلکه آنها را کسب می‌کند و آنها مخلوق خداوند هستند لذا ظلم و جور حاکمان هم فعل خود آنها تلقی نمی‌شود و با نظریه کسب قابل توجیه است پس بر اساس اعمال حاکمان نمی‌توان مشروعیت و عدالت آنها را سنجید.

سویه‌های سیاسی این تلقی از عمل و ایمان را می‌توان این گونه بیان کرد که حاکمیت سیاسی که بنا بر عقیده اهل سنت و اشاعره بر غیر منصوب بودن و غیر منصوب بودن امام و خلیفه مبتنی است با هر یک از سازوکارهای مرسوم و در آن جامعه (وصایت، انتخاب حل و عقد، بیعت، شورا، غلبه، و استخلاف) شکل گرفته و قدرت را در دست بگیرد، به صرف رعایت ظاهر این سازوکارها (که اغلب نادیده گرفته شده‌اند) مشروعیت می‌یابد و نیازی به مشروعیت دیگر ندارد و ظلم و ستم و جور باعث نمی‌شود که از دینی بودن بیفتد و مشروعیتش فروبریزد؛ مشروعیتش به کارکرد و عملکردش بستگی ندارد لذا خروج بر امام و خلیفه جائز نه تنها مجاز نیست که عملاً ممنوع و حرام نیز هست (باقلائی، ۱۴۰۷: ۴۷۸). در این رویکرد یگانه کاری که عالمان می‌کنند نصیحت خلفا و امرا است (همان). به همین دلیل است که احکام السلطانیه‌های اهل سنت از حد توصیه‌ها و نصایح به خلفا فراتر نرفته است. گرچه به نظر می‌رسد نظریه کسب با عدم خروج بر امام سازگاری نداشته باشد اما اگر توجه خود را بر ایمان و عدم تأثیر عمل در آن متمرکز کنیم خواهیم دید که شروط عدالت و مشروعیت حاکم مخدوش نشده است و هنوز کافر نشده است و در دایره ایمان قرار دارد (همان)؛ لذا نمی‌توان و نباید بر وی خروج کرد. از طرف دیگر باقلانی نظریه کسب را منافی اختیار انسان نمی‌داند و به زعم خودش راه حل مناسبی برای اختیار پیدا کرده است. نظریه کسب اشعری با نظریه جبر همپوشانی داشت اما

باقلائی تغییراتی در آن داد. او بین انجام فعل و قدرت بر انجام فعل تفاوت می‌گذارد. انجام فعل از آن انسان است و قدرت بر انجام آن از طرف خداست و انسان آن را کسب می‌کند و این قدرت در فعل انسان تأثیر دارد نه به معنی اینکه آن را ایجاد کند بلکه جهت فعل را تغییر می‌دهد (باقلائی، ۱۹۵۷: ۲۸۶). در واقع باقلائی نظر اشعری را کمی تعدیل می‌کند و اندک مجالی برای انسان و اختیار باز می‌کند لذا خروج بر امام در گفتمان باقلائی به مثابه خروج بر خداوند تلقی نمی‌شود. باقلائی گرچه صراحتاً به عدم خروج بر امام سخن نگفته است اما این به معنای جواز خروج بر امام جائز نیست؛ زیرا در میان مسلمانان در مورد خلیفه اول، دوم، سوم، نارضایتی‌های گسترده و فراگیری وجود داشت و این نارضایتی‌ها از زمان خلیفه اول و در جریان جنگ‌های رده به وجود آمد و در زمان خلیفه سوم شدت بیشتری به خود گرفت. باقلائی در کتاب *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل* به توجیه همه آنها می‌پردازد و رنگ و بوی دینی هم به این توجیحات می‌دهد.^۷ در واقع باقلائی همانند اهل سنت و جماعت و اشعری بر عدالت صحابه تأکید می‌کند و سعی می‌کند توجیحاتی برای اعمال و رفتارهای متعارض آنان کند. یکی از این توجیحات برای تعارض‌ها و رفتارهای صحابه و خلفا با استفاده از نظریه کسب انجام می‌شود که اشعری قبل تر آن را انجام داده است و باقلائی نیز همان را ادامه می‌دهد. اولاً اینکه این رفتارها و اعمال کسب هستند نه فعل خود انسان‌ها و ثانیاً آنها عادل‌اند و مشروع قلمداد می‌شوند و خروج بر آنان معنای محصلی ندارد. راه سوم برای توجیه اختلافات صحابه با یکدیگر و تعارض در رفتار آنها، توسل به نظریه تصویب است. اینکه باقلائی به سان اهل سنت و جماعت و اشعری بر هم‌گرایی صحابه و خلفا تأکید دارد و همه آنها را بر حق و مصیب می‌داند به این دلیل است که معتقد است که هر یک بنا به شرایط خاصی اجتهاد کرده‌اند و ما حکمت آن را نمی‌دانیم لذا همه آن اجتهادات درست‌اند. بنابراین اصلاً اندیشه خروج بر امام در این گفتمان وجود ندارد و در حوزه نااندیشیده قرار گرفته است. بنابراین نظریه کسب و نظریه تصویب هم به‌نوعی تقدم را به نص و نقل و شرع می‌دهد (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۵۱).

باقلائی گرچه خود را مخالف تأویل می‌داند اما به سان معتزله از تأویل استفاده می‌کند و تعارضاتی را که در فهم نص قرآن به آن می‌رسد رفع می‌کند. اما تفاوت او با معتزله در مسئله تأویل چندین وجه دارد؛ نخست اینکه وی برخلاف معتزله، بخشی از قرآن را نیازمند تأویل می‌داند نه همه آن را. دوم اینکه تأویل باقلائی زبان‌بنیاد است و با ابزار زبان انجام می‌شود در حالی که تأویل معتزله عقل‌بنیاد است. سوم اینکه در نظر وی تأویل بخشی از قرآن را فقط خدا و پیامبر او می‌داند و ما به آن دسترسی نداریم در حالی که معتزله کل قرآن را قابل تأویل

برای بشر می‌داند. شاهد این مدعا آن است که باقلانی غیب‌گویی قرآن را معجزه می‌داند (باقلانی، ۱۹۶۳: ۳۳-۳۴) ولی معتزله غیب‌گویی قرآن را نادیده می‌گیرند و بر جنبه‌های فصاحت و بلاغت آن تأکید دارند. چهارم اینکه تأویل باقلانی جزئی و پسینی است و الزاماً باید قرینه زبانی و لفظی برای آن یافت شود؛ اگر این قرینه در کار نباشد وی موضع لادری (توقف) به خود می‌گیرد (باقلانی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۳۵-۳۶). ولی تأویل معتزله مبتنی بر اصول پیشینی و عقلی است و در صورتی که قرینه لفظ در کار نباشد از قرینه عقلی استفاده می‌کند و موضع لادری‌گری ندارد. مثلاً معتزله در تعارض نص با نص، قرآن را به محکم و متشابه تقسیم می‌کند و مصادیق آن را هم مشخص می‌کند و محکم را اصل و متشابه را فرع می‌داند و با محکم متشابه را تأویل می‌کند. پنجم اینکه چون تأویل باقلانی زبان‌بنیاد است به امری بیرون از زبان و نص نیاز نیست ولی چون تأویل معتزله عقل‌بنیاد است علاوه بر زبان به امور بیرون از زبان نص هم نیازمند است. ششم اینکه فهم نزد باقلانی زبان‌مند است و با دانستن قواعد زبان نص، می‌توان آن را فهمید ولی فهم معتزله زبان‌عقل‌مند است و علاوه بر قواعد زبان باید اصول و قواعد عقلی را نیز مدنظر داشت و خود عقل هم متأثر از امور غیر معرفتی است؛ لذا امور گوناگونی بر فهم نص تأثیر می‌گذارد. هفتم اینکه معرفت برون‌دینی بر فهم دینی کمترین تأثیر را دارد در حالی که نزد معتزله فهم برون‌دینی بر فهم نص اثر زیادی دارد. هشتم اینکه باقلانی در هنگام تعارض، نص را مقدم بر عقل می‌داند و معتزله عقل را.

۷.۴ حسن و قبح

در کلام باقلانی شاید بتوان حسن و قبح شرعی را روشن‌ترین نمونه و نشانه برای تقدم نص و شرع بر عقل دانست. باقلانی و اشاعره متقدم همگی بر این قول اتفاق داشتند که حسن و قبح به خود افعال بستگی ندارند و باید حسن و قبح را در جای دیگری جست‌وجو کرد. باقلانی حسن و قبح را به فاعل افعال منتسب می‌داند و چون خداوند فاعل افعال است لذا هر چه او انجام دهد حسن است و هر چه او نفی کند قبح است (باقلانی، ۱۹۵۷: ۲۸۶). در گفتمان باقلانی حسن موافقت با امر خداست و قبح مخالفت با امر خدا. بنابراین حسن و قبح به فاعل آن وابسته است نه به فعل. نظام اخلاقی برآمده از حسن و قبح شرعی این است که اخلاق کاملاً تابع شرع و دین است؛ زیرا هر آنچه خداوند انجام بدهد عادلانه است نه اینکه عمل خدا مطابق با عدل باشد. به نظر می‌رسد راز اینکه در تفکر اسلامی مباحث و نظریات اخلاقی به صورت مستقل مطرح

نشده‌اند و فقط به صورت موارد و نکات پراکنده بدون نظم خاصی بیان شده‌اند همین نکته است. لازم به ذکر است که این موارد فقط بخشی از نشانه‌های تقدم نص و شرع بر عقل است و نشانه‌های دیگری هم در گفتمان کلامی قاضی می‌توان برای آن بیان کرد که به صورت شبکه‌ای و نظام‌وار با یکدیگر در ارتباط‌اند و رابطه‌ای دوسویه بینشان برقرار است. به عنوان نمونه شفاعت را به استناد حدیث و خبر می‌پذیرد (باقلائی، ۱۹۵۷: ۳۶۵-۳۶۶) در حالی که معتزله حدیث و خبر را نقد می‌کند و لذا شفاعت را هم نمی‌پذیرد. نظریه تصویب در اجتهاد، نفی علیت، توفیقی بودن زبان، قدیم بودن قرآن، نپذیرفتن قرینه عقلی و تأکید بر قرینه لفظی در نص قرآن و موارد فراوان دیگر نیز همگی بر تقدم نص بر عقل دلالت دارند، که مجال طرح آنها در این نوشتار نیست.

۵. نتیجه‌گیری

باینکه می‌توان گفت عقل‌گرایی در روش و آثار و اندیشه‌های کلامی باقلانی در مقایسه با اهل حدیث و اهل سنت و جماعت، به معنای پیشاشعری آن، بسیار زیاد است و این عقل‌گرایی حتی بیشتر از بنیان‌گذار کلام اشعری و شاگردان نسل اول او نیز هست اما نمی‌توان او را یک عقل‌گرای حداکثری دانست؛ زیرا به صراحت و به کنایه، مستقیم و غیرمستقیم، نص را مقدم و ارجح بر عقل می‌داند و از صورت گفتمانی اشعری خارج نمی‌شود. با این حال در میان اشاعره متقدم می‌توان او را عقل‌گراترین متکلم دانست. وی به مناسبت‌هایی، به ویژه در ردیه‌نویسی بر فرق غیراسلامی و همچنین بر معتزله، عقل‌گرایی را به کار می‌بندد و حتی شواهد منصوص به نص را هم در قالب دلایل عقلی بیان می‌کند. اما از نظر ماهوی، در ارزش و اعتبار دادن به خرد بشری هیچ‌گاه به پای معتزله نمی‌رسد. در واقع، عقل در گفتمان باقلانی بیشتر ماهیت و کارکرد ابزاری دارد و نمی‌توان به عنوان منبعی در کنار نص تلقی شود. او از یک سو میان دو جریان متقابل قرار دارد؛ میان معتزله که عقل را به عنوان منبع احکام می‌پذیرند و نص‌گرایی اهل حدیث که استفاده ابزاری از عقل را هم مذموم می‌دانند. او گرچه از عقل‌گرایی معتزلیان تأثیر پذیرفته است سعی می‌کند که از استدلال عقلانی بدون اتکا به نص دوری کند. آنچه در مورد رویکرد باقلانی درباره عقل و نص می‌توان گفت این است که از نص‌گرایان معتدل و از عقل‌گرایان میانه‌رو است و به هر دوی عقل و نص استناد می‌کند. او نه به سان اهل حدیث و حنابله خود را تسلیم کتاب و سنت می‌کند و نه چون معتزله حجیت عقل را بالاتر از نص قرار

می دهد. بلکه با اولویت دادن به نص در برابر عقل می کوشد نص را به طریق عقلانی بفهمد و قرائتی نسبتاً معقول از نص به دست دهد.

پی نوشت

۱. دوره خلافت عباسی به سه دوره کلی تقسیم می شود: (۱) دوره اول از سال ۱۳۲ تا ۲۳۲ هـ.ق؛ (۲) دوره دوم از سال ۲۳۲ هـ.ق تا ۳۳۴ هـ.ق (فتح بغداد توسط آل بویه)؛ (۳) دوره سوم از سال ۳۳۴ تا ۵۹۰ هـ.ق. خود دوره اول نیز به سه دوره کوچک تر قابل تقسیم است: الف) دوره تاسیس: خلافت منصور، مهدی و هادی؛ ب) دوره تثبیت: خلافت هارون الرشید؛ ج) دوره اقتدار: خلافت امین، مامون، معتصم و واثق.
۲. در اغلب کتب تراجم و طبقات، باقلانی پیرو فقه امام مالک معرفی شده است اما تعداد محدودی هم از وی به عنوان فقیه شافعی مسلک نام می برند (احمدیان، ۱۳۹۱: ۱۹۰). او اولین متکلم اشعری است که کتابی در اصول فقه به نام *التقریب و الارشاد* صغیر نوشته است که در سه جلد چاپ شده است. باقلانی در این کتاب قاضی عبدالجبار را به نقد می کشد و معتقد است که قاضی عبدالجبار در کتاب *العمد* خود، اصول فقه شافعی را طبق مبانی و اصول معتزله بازسازی و تدوین کرده است؛ بنابراین سعی خود را می کند که عناصر معتزلی مذکور را از اصول فقه بزدايد. این نکته مدعای کسانی را که به شافعی بودن باقلانی رأی داده اند تقویت می کند هر چند نمی توان به قطع در این باره سخن گفت.
۳. در کتاب های تراجم و طبقات، تعداد کتاب های باقلانی بیش از ۱۰۰ عنوان است که فقط تعداد معدودی از آنها پیدا شده است و مابقی هنوز به دست ما نرسیده است. درباره تعداد آثار باقلانی اجماع وجود ندارد و مورخین، کتاب های گوناگون را به وی نسبت می دهند. برای کسب اطلاعات بیشتر بنگرید به: صقر، السید احمد (۱۹۶۳). *مقدمه اعجاز القرآن*، قاهره: دارالمعارف.
۴. کتاب *تمهید* در دو نسخه منتشر شده است. نسخه ای که با نام *التمهید* چاپ شده است مباحث مربوط به امامت نیامده است. نسخه دوم *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل* نام دارد که تمام مباحث کتاب *التمهید* را دارد و مباحث امام هم در آن آمده است.
۵. بنگرید به: ممد شاکر احمد (بی تا). *الرساله محمد بن ادريس الشافعي*، بیروت: المكتبة العلمیه، ص ۳۹.
۶. بنگرید به: باقلانی، ۱۴۰۷: صص ۴۸۰، ۴۹۶، ۵۰۵، ۵۱۳، ۵۲۰، و ۵۴۳. دفاع محکم وی از خلافت خلفای راشدین و توجیه دینی آن نشان از شرعی دانستن خلافت از نظر وی دارد.

۷. بیشترین کتاب‌های مناقب صحابه خلفای راشدین در گفتمان اهل سنت و اشاعره قرار دارند و در میان معتزله چنین آثاری کم است. باقلانی نیز کتابی به نام مناقب الأئمه و نقض المطاعن علی السلف الامه دارد (باقلانی، ۱۹۵۷: ۳۷۸).

منابع

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۱). رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: انتشارات نیلوفر، تهران.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۴). متن، قدرت، حقیقت، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- احمدیان، عبدالله (۱۳۹۱). سیر تحلیلی کلام اهل سنت از حسن بصری تا شیخ ابوالحسن اشعری، تهران: نشر احسان.
- باقلانی، قاضی ابی بکر محمد بن الطیب (۱۴۰۷). التمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، تحقیق: شیخ عمادالدین احمد حیدر، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- باقلانی، قاضی ابی بکر محمد بن الطیب (۱۴۱۸). التقریب و الارشاد (الصغیر)، ثلاث مجلد، قدم له و حقه و علّق علیه: الدكتور عبدالحمید بن علی ابوزید، بیروت: مؤسسه الرساله.
- باقلانی، قاضی ابی بکر محمد بن الطیب (۱۴۲۱). الانصاف فی ما یجب اعتقاده و لا یجوز الجهل به، تعلیق و التحقیق و تقدیم: المحقق الحجّه الامام محمد زاهد بن حسن الکوثری، قاهره: المکتب الازهریه للتراث.
- باقلانی، قاضی ابی بکر محمد بن الطیب (۱۹۵۷). کتاب التمهید، عنی بتصحیحہ و نشره: الاب رتشرد یوسف مکارثی الیسوعی، بیروت: الکتبه الشرقیه.
- باقلانی، قاضی ابی بکر محمد بن الطیب (۱۹۷۱). نکت الانتصار لنقل القرآن، دراسه و تحقیق: دکتر محمد زغلول سلام، اسکندریه: الناشر المعارف.
- بوهلال، محمد (۱۳۹۴). اسلام اهل کلام، ترجمه علیرضا باقر، تهران نشر نگاه معاصر.
- الحمامی، نادر (۱۳۹۶). اسلام فقیهان، ترجمه محمد باهر، تهران نشر نگاه معاصر.
- شافعی، محمد بن ادیس (بی تا). الرساله، تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت: المکتبه العلمیه.
- فیرحی، داود (۱۳۷۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.
- گارد، لویی و قنوتی، ژرژ (۱۳۹۶). فلسفه اندیشه دینی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: انتشارات حکمت.