

اعتزال گرایی سید مرتضی؛ بررسی و نقد

حسینعلی یوسفزاده*

چکیده

از ادعاهایی که افرادی مانند خیاط، اشعری، ابن تیمیه و... درباره شیعه امامیه مطرح کرده‌اند، تأثیرپذیری عالمان این مکتب از جمله سید مرتضی از اندیشه‌های کلامی معتزلیان عقل‌گراست. اصل این ادعا را بزرگان امامیه همچون شیخ مفید و دیگران به طور کلی مردود دانسته‌اند. این مقاله به صورت جزئی به مصداق پرداخته و با بررسی دیدگاه‌های دو شخصیت تأثیرگذار، یعنی «سید مرتضی» از امامیه و «قاضی عبدالجبار» از معتزله، کوشیده است به اثبات رساند که وی نه تنها تحت تأثیر معتزله و به طور خاص قاضی عبدالجبار نبوده، بلکه در آرای خویش از خط اصیل شیعه امامیه متأثر بوده و از آن دفاع کرده است. با این تفاوت که تمام کوشش او بر اثبات آموزه‌های شیعی به شیوه متکلمان عصر خویش متمرکز بوده است. از آنجا که شاگردی سید مرتضی نزد عبدالجبار از ادعاهای مطرح در زندگی وی است، اثبات عدم تأثیرپذیری وی از قاضی عبدالجبار می‌تواند در رفع کلی این اتهام نسبت به شیعه نیز کمک کند. به همین دلیل، با نشان دادن موارد اختلاف او با قاضی عبدالجبار در مسائل عمده کلامی در رفع این اتهام کوشیده‌ایم.

کلیدواژه‌ها

کلام شیعه، سید مرتضی، قاضی عبدالجبار، معتزله، امامیه، عقل.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی و محقق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.





مقدمه

یکی از مباحث جدی در تاریخ علم کلام میزان تأثیر یا تأثر دو مکتب کلامی شیعه و معتزله است. برخی با مطالعه آثار کسانی همچون خیاط (م ۳۰۰ ق.) (نک: خیاط، ۱۹۲۵: ۶، ۳۶ و ۱۲۷)، اشعری (م ۳۲۴ ق.) (نک: اشعری، ۱۹۶۳: ۴۴-۴۵) و ... ، و مشاهده نمونه‌هایی از اشتراکات شیعه و معتزله در مسائلی مانند توحید و عدل و نیز بهره‌گیری از عقل در تبیین و اثبات مسائل کلامی و رد شبهات، این نکته را به‌اشتباه برداشت کرده‌اند که شیعه در مباحث کلامی از معتزله تأثیر پذیرفته است و معتزله و شیعه در کلام با یکدیگر تمایزی ندارند (برای نمونه، نک: مکدرموت، ۱۳۷۲: ۵۲۱-۵۲۲؛ مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۳۱-۱۳۳؛ محمد العماره، ۱۴۰۸، ج ۱: ۵۵) و گاهی برخی از آثار بزرگان شیعه در زمره آثار معتزلی معرفی شده است؛ چنان‌که صاحب بلاغة القرآن فی آثار القاضی عبدالجبار، امالی سید مرتضی را از آثار معتزله معرفی کرده است (نک: لاشین عبدالفتاح، ۱۹۸۷: ۶۵۲). از این رو، آنان کوشیده‌اند برای اثبات مدعای خود شواهدی از روابط بزرگان شیعه و معتزله همچون شاگردی سید مرتضی نزد قاضی عبدالجبار معتزلی بیابند (نک: زهدی، ۱۳۶۲: ۲۰۵؛ مکدرموت، ۱۳۷۲: ۴۹۱).

البته بنا نداریم علل عمدی یا غیر عمدی چنین اشتباهی را بررسی کنیم که این با نگاهی گذرا به تاریخ اسلام روشن می‌شود، اما این نکته گفتنی است که این تلاش‌ها از سده دوم و سوم و در پرتو مسائل سیاسی پدید آمده و گاه تلاش می‌شده است شیعه امامیه از مجسمه (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۳۹۳: ۲۶۲) و در زمانی دیگر از معتزله قلمداد شود و می‌کوشیدند این موضوع به‌عنوان نقطه‌ای تاریک^۱ در تاریخ کلام شیعه معرفی گردد (در این زمینه نک: جعفریان، ۱۳۷۲: ۴۰-۴۱) که البته در مواردی این تلاش مؤثر افتاده، به‌گونه‌ای که بر اثر شدت تبلیغات در این باره، امر بر پیروان مکتب تشیع نیز مشتبه شده و برخی، دانشمندان شیعی را معتزلی دانسته‌اند (زهدی، ۱۳۶۲: ۲۰۵)؛ چنان‌که برخی از شرق‌شناسان (مانند آدام‌متر) نیز تحت تأثیر همین گزاره‌های تاریخی به چنین دیدگاهی گراییده است (نک: آدام‌متر، ۱۳۶۲: ۷۸).

در مقابل، از همان آغاز شیعه با پیروی از ائمه اطهار : و در تلاشی گسترده

۱. جعفریان علت این اتهام‌ها را دشمنی معتزله علیه شیعه دانسته است. وی به‌ویژه این دشمنی را از سوی قاضی عبدالجبار پررنگ‌تر می‌بیند و می‌گوید: قاضی عبدالجبار که بیشترین دشمنی را با هشام و شیعه امامیه دارد، مذاکره‌ای میان هشام و ابوالهذیل روایت کرده است (جعفریان، ۱۳۷۲: ۴۰-۴۱).

دیدگاه‌های کلامی خود را تبیین کرده و تفاوت‌های دیدگاه شیعه با معتزله در بسیاری موارد را آشکار ساخته‌اند (نک: علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۱۴۲). تلاش شیخ مفید (م ۴۱۳ق.) در این زمینه ستودنی است. وی در این زمینه اوائل المقالات را نگاشته است و در مناسبت‌های مختلف نیز کوشیده است به گونه‌ای این شبهه را رد کند. برای مثال، وی در المسائل الصاغانیه در پاسخ به این اتهام که متکلم شیعی دانش کلام را از معتزله آموخته است، با اشاره به پیشینه این اتهام، تأکید می‌کند: فقیه متکلمی از شیعه سراغ ندارد که کلام را از معتزله آموخته باشد (شیخ مفید، ۱۳۷۲، ج ۳: ۴۱). این اتهام درباره بسیاری از شیعیان از جمله درباره ابوالقاسم علی‌بن ابوالاحمد الحسین‌بن موسی معروف به علم‌الهدی است و سید مرتضی نیز در منابع اهل سنت مطرح شده است. برای مثال، ابن جوزی درباره او می‌گوید: «وكان يميل الى الاعتزال» (ابن جوزی، ۱۳۷۳، ج ۱۵: ۴۳۶). نویسنده الوافی بالوفیات نیز به نقل از خطیب بغدادی سید مرتضی را «رئیس المعتزله»، «کثیر الاطلاع»، و «اهل جدال» معرفی می‌کند (صفدی، ۱۹۶۱، ج ۶: ۳۶۲) و در پژوهش‌های برخی شرق‌شناسان نیز او و استادش شیخ مفید در اعتقاد به توحید و عدل پیرو اندیشه معتزله دانسته شده‌اند (نک: مکدموت، ۱۳۷۲: ۵۱۹).

پیش از اینکه به بررسی این موضوع بپردازیم یادآور می‌شویم که هم‌آیی در برخی مسئله‌ها هم‌مسئله‌گی را اثبات نمی‌کند (نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۹۴). چه بسا دو یا چند فرقه کاملاً متمایز، در برخی مسائل با یکدیگر هم‌فکری دارند. برای مثال اشاعره، معتزله و امامیه هر سه در این باره که برخی از صفات خداوند مانند علم، قدرت و حیات ذاتی اویند، با یکدیگر اتفاق نظر دارند (نک: معروف‌الحسنی، ۱۹۸۷م: ۱۴۵)؛ یا امامیه و اشاعره «امر به معروف و نهی از منکر» را بر اساس قرآن و سنت واجب می‌دانند؛ و نیز بهشت و دوزخ را آفریده‌شده و موجود می‌دانند (مغنی، ۱۳۵۵: ۲۰۴-۲۰۷). بنابراین، نمی‌توان این توافقات و هم‌فکری‌ها را دلیلی بر تأثیرپذیری یک فرقه از فرقه یا فرقه‌های دیگر دانست.

اما درباره این اتهام باید بدانیم که اساساً ملاک اعتزال در نگاه عالمانی مانند خیاط، بلخی، مسعودی و قاضی عبدالجبار اعتقاد به اصول پنج‌گانه توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر است؛ به این معنا که اگر کسی به یکی از

۱. او همچنین نقلی از ابن‌حزم آورده است که مؤید ماست و نه تنها نمی‌توان بر اساس آن معتزلی بودن سید مرتضی را ثابت کرد که به گونه‌ای بیانگر تفاوت شیعه امامی با معتزله است. در این گزارش، ابن‌حزم سید مرتضی را فردی امامی می‌داند که تظاهر به اعتزال می‌کرده است (الصفدی، ۱۹۶۱، ج ۶: ۳۶۲).





این اصول، اعتقادی نداشته باشد، هر چند به باقی آنها معتقد باشد، معتزلی نیست (خیاط، بی تا: ۱۲۶؛ مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۲۲-۲۲۳؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۱۴؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۹۴؛ سبحانی، بی تا، ج ۳: ۲۴۰-۲۴۱). شیخ مفید بر این باور است که معتزلی بودن تنها یک ملاک دارد و آن اعتقاد به «منزله بین المنزلتین» است. در نگاه وی، اصل دعوی اعتزال بر سر همین اصل و هنگامی بوده است که واصل بن عطا به سبب اختلاف در این اصل از حلقه درس حسن بصری کناره گرفت. بنابراین، اگر کسی جز در این اصل با تمامی باورهای معتزله مخالف باشد، باز معتزلی است؛ چنان که اگر کسی در تمامی عقاید جز این اصل موافق معتزله باشد، وی را نمی توان معتزلی دانست (شیخ مفید، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۴-۳۸). بر این اساس، نه سید مرتضی و نه هیچ یک از شیعیان امامی را نمی توان معتزلی نامید. پس چرا چنین ادعایی درباره شیعیان از جمله سید مرتضی مطرح شده است؟ آیا بدان جهت است که وی همانند معتزله از عقل برای اثبات موضوع‌های کلامی بهره برده است؛ یا آن گونه که از برخی آثار بر می آید، وی در اعتقاد به اصل توحید و عدل با معتزلیان هماهنگ است (نک: مکدموت، ۱۳۷۲: ۵۱۹ و ۵۲۲) یا اینکه تشابه دیدگاه‌های آنان در دیگر موضوع‌های کلامی سبب این اتهام شده است؟ این مقاله در پی آن است تا با مقایسه دیدگاه‌های سید مرتضی و قاضی عبدالجبار معتزلی که از سران معتزله و بنا بر قولی استاد سید مرتضی نیز بوده است (محقق، ۱۳۶۲: ۱۹)، به بررسی این اتهام پردازد و درستی یا نادرستی آن را روشن سازد.

عقل و میزان اعتبار آن

بی شک جایگاه و کاربرد عقل در موضوع‌های دینی در نگاه سید مرتضی نسبت به دیگر دانشمندان شیعه ارتقا یافته و در این جهت، او را به قاضی عبدالجبار معتزلی که نگاهی افراطی به عقل دارد نزدیک تر کرده است. وی که از پرورش یافتگان مکتب بغداد و شاگرد شیخ مفید - رهبر متکلمان عصر خویش - است، در اصول از دلیل عقل پیروی می کرد. از این رو، نه تنها با اشاعره که حتی با ظاهرگرایان (اخباریان) از امامیه نیز مخالفت کرده و حتی در فقه به خبر واحد عمل نمی کرد (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۱). وی جایگاه عقل را در کلام شیعه ارتقا بخشید و با تأکید بر حجیت عقل، دلالت آن را از دلالت دیگر منابع قوی تر دانست (نک: علم‌الهدی، ۱۴۰۹: ۱۰۹) و هر چیزی را که با دلیل عقل ناسازگار باشد باطل شمرد (همان: ۱۷۱) و در استنباط احکام، از ادله اصولی لفظی و عقلی استفاده کرد (نک: نجاشی، ۱۳۱۷: ۱۴۸-۱۴۹).

با این همه، همان گونه که برخی از پژوهش‌های جدید درباره سید مرتضی نشان می‌دهد وی همچنان در اردوگاه امامیه باقی مانده و از آموزه‌های شیعی دفاع عقلی کرده است (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۵۱۹). بنابراین، در پاسخ به این پرسش که آیا توجه جدی سید مرتضی به عقل را می‌توان دلیلی بر تأثیرپذیری وی از معتزله دانست، باید نگاهی به تاریخ کلام شیعه انداخت. برابر برخی گزارش‌ها، کلام شیعه که در سده دوم با وجود متکلمان عقل‌گرای هم‌چون هشام‌بن حکم (م. ۱۹۹ق.)، یونس‌بن عبدالرحمن و... رونق داشته و آنان با هدایت ائمه : از عقل برای دفاع از آموزه‌های شیعی بهره می‌گرفتند، در عصر غیبت ائمه : افول کرد و دچار رکود شد. در این دوره رکود، مدرسه قم که نص‌گرا بود، به بالندگی آغازید و به پویایی خود تا عصر شیخ صدوق، استاد شیخ مفید ادامه داد (نک: صدوق، ۱۴۱۴ق: ۳۶-۳۷ و ۴۲). در مقابل آنچه در این دوران رونق روزافزونی داشت، کلام معتزلیان بود که با بهره‌گیری از آموزه‌های عقلی و کاربست فلسفه از مبانی کلامی خویش دفاع می‌کردند و اوج این اندیشه را در آثار قاضی عبدالجبار می‌توان یافت. شیخ مفید و سید مرتضی که در چنین شرایطی قرار گرفتند، برای مرزبانی از مرزهای فرهنگی و اعتقادی شیعه به ناچار باید از ابزاری بهره می‌گرفتند که در این دوره رونق بیشتری داشت و آن سلاحی جز عقل نبود.

به دیگر سخن، می‌توان گفت قرآن‌خواندن و بیان روایت برای دفاع از آموزه‌های دینی و مذهبی در دوره‌ای که فرهیختگان آن در تعارض میان عقل و قرآن به تأویل قرآن می‌پردازند و به روایت اعتنایی ندارند (حُثیم علی، ۱۹۶۸: ۲۲۷؛ ابن‌المرتضی، ۱۴۰۹: ۷۵)، به منزله مشت به سندان کوبیدن است. بنابراین، شیخ مفید و سید مرتضی به عقل به‌عنوان منبعی از منابع شناخت توجه ویژه کردند و با سلاح روز به دفاع از مذهب پرداختند (نک: رضوی صوفیانی، ۱۳۹۰: ۱۰۵). البته این بدان معنا نیست که آنان به روشی روی آورده‌اند که کاملاً در مذهب شیعه ناشناخته بوده است، بلکه به‌عکس چنان که برخی به‌خوبی اثبات کرده‌اند رویکرد عقلی به مباحث کلامی در میان شیعیان در دوره حضور ائمه : و با هدایت آنان از اواخر سده نخست آغاز شده و تا اواخر سده دوم ادامه یافته است (کرباسی، ۱۳۹۱: ۴۱-۵۲) چنان که عقل در کلام معصومین : نیز رسول باطنی خوانده شده و در کنار رسولان ظاهری (پیامبران) ارزشمندترین موهبت الهی (نک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۳) و سبب محکم‌تر و پایدارتر شدن شناخت خدا دانسته شده است (حرانی، ۱۴۰۴: ۶۲) و حتی بدون تعقل ایمان به خدا ممکن تلقی گشته (آمدی، ۱۳۶۰، ج ۶: ۷۰، ح ۹۵۵۳) و به طور کلی عقل، شریعت درونی، و شریعت، عقل بیرونی دانسته شده است (طریحی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۲۴۹).





بنابراین، شیعه مبانی کلامی خود را از ائمه اهلیت گرفته و از طریق ایشان با اهمیت عقل و روش‌های استدلال عقلی آشنا شده است؛ چنان‌که به‌اجمال درباره برخی متکلمان معاصر ائمه: همچون هشام بن حکم و شاگردان او گفتیم، و در ادامه نیز خواهیم گفت که روایت‌های بسیاری از ائمه: درباره مباحث اصولی علم کلام مانند توحید، عدل و... وارد است؛ به‌گونه‌ای که حتی برخی صاحب‌نظران را بر آن داشته است تا معتزله را در توجه به عقل پیرو اندیشه شیعه بدانند (نک: معروف الحسنى، ۱۹۸۷: ۱۴۲-۱۴۱). در این زمینه استاد جوادی آملی بر این باور است که برخی از امامان: درباره مباحث کلامی مرتبط با خداشناسی مطالب عمیقی مطرح کرده‌اند که حکایت‌گر تقدم ژرف‌کاوی عقلانی پیشوایان شیعه: بر تأملات عقلی معتزله است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۰-۱۲۸) و چون اکثر اصول امامیه که از پیشوایان معصوم: گرفته‌اند، مطابق حقایقی است که بزرگان فلسفه ثابت کرده‌اند و بر قواعد فلسفی مبتنی است، موافقت امامیه با معتزله در برخی مباحث کلامی بدان سبب است که معتزله در کلام خود از فلسفه استمداد می‌گرفته‌اند، نه از این جهت که اصول امامیه مأخوذ از علوم معتزله باشد (همو، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۴۰-۲۴۳؛ نیز نک: لاهیجی، بی‌تا، ج ۱: ۵).

بنابراین، اگر سید مرتضی به عقل بها می‌دهد، نه از سر تأثیر‌پذیری او از معتزله به‌عنوان یک مکتب و عبدالجبار به‌عنوان فردی شاخص از آن است، بلکه بدان سبب است که به‌ادعان خود عبدالجبار، وی به‌شدت تحت تأثیر روایت‌های علی ۷ و اهلیت: است که به‌واسطه اخباریان شیعه به دست او رسیده است (نک: علم‌الهدی، ۱۹۰۷، ج ۱: ۱۰۳). وی حتی یافته‌های دیگر متکلمان را نیز شرح و تفصیل اصولی می‌داند که امام علی ۷ در این زمینه بیان کرده است (همان).

توحید و عدل

مباحث کلامی و از جمله مهم‌ترین آنها، توحید و عدل را می‌توان از قدیمی‌ترین مباحثی دانست که در قرآن و روایت‌های اهل بیت: مطرح بوده است؛ چنان‌که اوج توحید در سوره اخلاص دیده می‌شود و در آیه ۱۱۵ سوره انعام نیز تمام گفتار خداوند بر اساس راستی و عدل معرفی شده است (نک: کاشانی، ۱۳۳۳، ج ۳: ۴۵۷؛ الحائری الطهرانی، ۱۳۳۷، ج ۴: ۲۴۵). در روایت‌های امامان معصوم: نیز به این دو وصف الهی اشاره‌های بسیاری شده است که از جمله آنها به مسئله توحید و زوایای گوناگون آن (صدوق، بی‌تا: ۸۳ و ۷۰)، مسئله اسما و صفات

الاهی (رشاد، ۱۳۸۰: ۱۲۳-۱۶۷)، مسئله ایمان، اجزا و لوازم آن (نهج البلاغه، خ ۱۷۹ و ۹۱)، مسئله قضا و قدر (همان: خ ۱۸۳ و ۹۱)، مسئله جبر و اختیار (مجلسی، ۱۴۰۵، ج ۵: ۵۷ و ۱۲۳)، مسئله معاد (نهج البلاغه، خ ۲۸، ۱۰۹، ۲۲۱) و مسئله خیر و شر (آمدی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۴۲؛ ج ۴: ۱۷۷ و ...) می توان اشاره کرد.

با این وجود، این پرسش مطرح می شود که چرا برخی تلاش کرده اند سید مرتضی را متأثر از قاضی عبدالجبار بدانند؟ و چرا آنان به سخنان خود سید مرتضی در این باره که نه تنها خود را که همه متکلمان را تحت تأثیر سخنان امام علی ۷ دانسته توجه نکرده اند؟! سخن سید مرتضی در این زمینه چنین است^۱:

بدان که اصول توحید و عدل از سخنان و خطبه های امیرمؤمنان علی ۷ گرفته شده و این سخنان و خطبه ها در توحید و عدل مطالبی در بر دارد که چیزی نمی توان بر آن افزود و غایت پس از آن نیست. هر کس در سخنان وی در این باره بنگرد می داند تمام آنچه که متکلمان بعدی در تصنیف و جمع آن تمام تلاش خود را به کار گرفته اند، تفصیل جملات او و شرح آن اصول است. نیز از امامان از فرزندان او : روایاتی نقل شده است که به سبب فراوانی نمی توان بر آن احاطه یافت و هر کس طالب آن است، در آنها مطالب بسیاری می یابد که در بعضی از آنها شفای درد سینه های پر درد است و... (علم الهدی، ۱۹۰۷: ۱۰۳).

جالب اینکه بر اساس برخی گزارش ها، دانشمندان معتزله خود نیز اعتراف دارند که اصول توحید و عدل را از امام علی ۷ گرفته اند. ابن ندیم از قول ابوالهذیل علاف آورده است: «عدل و توحید را از عثمان طویل (استادش) آموخته و او آن را از واصل بن عطا و واصل آن را از ابوهاشم، عبدالله بن محمد بن حنفیه و عبدالله آن را از پدرش محمد بن حنفیه و او از پدرش علی ۷ و پدرش از رسول الله ۹ آموخته است» (ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۲۹۱). ابن المرتضی با تأکید بر صحت سند از قاضی عبدالجبار نقل کرده است که: «واصل بن عطا و عمرو بن عبید علم خود را از ابوهاشم فرزند محمد حنفیه و او از پدرش و او از امیرمؤمنان علی ۷ آموخته

۱. عین عبارت ایشان این است: «أعلم ان أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين علي ۷ وخطبه وانها تتضمن من ذلك مالا يزيد عليه ولا غاية وراءه ومن تأمل المأثور في ذلك من كلامه علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه إنما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الأصول. وروى عن الأئمة من أبنائه عليهم السلام من ذلك ما لا يكاد يحاط به كثرة ومن أحب الوقوف عليه وطلبه من مظانه أصاب منه الكثير الغزير الذي في بعضه شفاء للصدور السقيمة ونتاج...».



نظر



است و دانش علی ۷ نیز به پیامبر می‌رسد» (ابن المرتضی، ۱۴۰۹: ۷). این نکته را شهرستانی نیز در ملل و نحل آورده است (شهرستانی، ۱۳۹۵ق، ج ۱: ۴۹). او همچنین ابوالحسن بصری و نظام را متأثر از هشام بن حکم می‌داند (نک: همان: ۵۶-۵۸). بغدادی نیز به تأثیرپذیری معتزلیان از هشام بن حکم اذعان کرده است (بغدادی، ۱۴۰۸: ۶۸ و ۱۳۱). ابن ابی‌الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه سرچشمه علم کلام را در میان همه فرقه‌ها، علی ۷ می‌داند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۶: ۳۴۶ و ۳۷۰-۳۷۱).

با این همه و به‌رغم آنکه سید مرتضی و قاضی عبدالجبار در اصل توحید و عدل اشتراک نظر دارند، در فروع آن با یکدیگر اختلاف دارند؛ چنان‌که برخی گفته‌اند معتزله و از جمله قاضی عبدالجبار تفویضی‌اند (بغدادی، ۱۴۰۸: ۱۱۴-۱۱۵). قاضی عبدالجبار در این باره گفته است عدلیه^۱ اتفاق نظر دارند که افعال بندگان، از تصرف در طبیعت گرفته تا نشستن و برخاستن و کارهای دیگر از خود آنان سرچشمه می‌گیرد و خدای تعالی آنان را بر انجام‌دادن این کارها توانا ساخته است و برای افعال آنان، انجام‌دهنده و پدیدآورنده‌ای جز آنان نیست. هر کس بگوید خدای سبحان خالق و پدیدآورنده افعال آنهاست، خطای بزرگی را مرتکب شده است و انجام فعلی را به دو فاعل وابسته دانسته است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۶: ۴۱). بندگان خدا بر پدیدآوردن و ایجاد کردن کارهای خود توانا هستند و محال است یک چیز از دو فاعل اثر پذیر باشد، تعلق فعل به دو فاعل، خواه هر دو حادث و یا یکی قدیم و دیگری حادث باشد، محال است (همان، ج ۸: ۱)، اما سید مرتضی در عین آنکه جبر اشاعره را مردود می‌داند، در دام تفویض نیفتاده و با الهام از این سخن امام صادق ۷ که: «أفعال العباد مخلوقه خلق تقدیر لا خلق تکوین أمر بین أمرین لا جبر ولا تفویض»، تفویض را مردود دانسته، می‌گوید: خداوند خالق افعال بندگان است، به خلق تقدیری؛ نه خلق تکوینی تا نه مشکل جبر را در پی داشته باشد و نه مشکل تفویض را (نک: علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۱۳۵).

صفات خداوند

متکلمان مسلمان همواره از دو نوع صفات الهی سخن گفته‌اند: ۱. صفاتی که در اثبات آنها جز دلیل عقلی نیاز نیست که از آنها به «صفات ذات» یاد می‌شود؛ ۲. صفاتی که از طریق نقل به اثبات رسیده‌اند و به همین دلیل، می‌توان از آنها به «صفات خبری» یاد کرد. این

۱. به احتمال مراد او از عدلیه معتزله هستند.

تقسیم گرچه از جهت نام گذاری، علمی نمی نماید، اما به دلیل تقابل عقل و نقل و اینکه دلیل اثبات در هر کدام از دو نوع یکی از دو روش عقل یا نقل است، می توان این تقسیم را پذیرفت. به هر حال، سخن ما در صفات ذات (علم، قدرت، حکمت و...) نیست، زیرا مبنا در این صفات عقل است و شیعه و معتزله به طور عام و سید مرتضی و قاضی عبدالجبار به طور خاص به آن معتقدند و آن را بر مبنای عقل اثبات کرده اند و در آن اختلافی ندارند. سخن ما درباره صفات خبری (شنوایی، بینایی، دست داشتن و...) است که اثبات بی تاویل آن به اثبات جسمانیت برای خدا می انجامد (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵: ۱۱۶؛ نجار عامر، ۱۴۲۳: ۱۱۰).

سید مرتضی و قاضی عبدالجبار معتزلی هر دو موافق اند که باید این صفات را تأویل کرد و نمی توان آن را به معنای ظاهر نقلی آن برداوند حمل کرد، زیرا این امر مستلزم جسمانیت حق تعالی است و حال آنکه او جسم نیست و اثبات جسمانیت برای او مستلزم اثبات محدودیت های جسم مانند طول، عرض، عمق، تأثیرپذیری، مکان مندی، زمان مندی و... برای خداست، که او از همه این امور مبرا است و عقل چنین محدودیت هایی را درباره او نمی پذیرد. بنابراین، آن دو باور دارند که از سویی نمی توان این صفات را از خدا نفی کرد، چون قرآن خدا را به آنها توصیف کرده است و از سوی دیگر، حمل این اوصاف بر ظاهر آن غلط است و نمی توان آن را برای خدا اثبات کرد، زیرا عقل آن را نمی پذیرد. پس هم باید این اوصاف را برای خدای متعال ثابت دانست و هم باید به گونه ای معنا کرد که مشکل جسمانیت حق تعالی پیش نیاید. بر این اساس، آن دو به تأویل این گونه آیات دست زده اند و «ید» را به قدرت، «عین و سمع» را به علم و معرفت، «عرش» را به سلطه و... تأویل کرده اند.

البته سید مرتضی در ارائه این دیدگاه به یقین تحت تأثیر بیان امامان معصوم : بوده است. در گزارشی از امام صادق ۷ درباره استوای خداوند بر عرش نقل شده است که امام فرموده اند: «ما وجود عرش را تصدیق می کنیم ... ، ولی آن را موجودی جسمانی و محدود نمی دانیم...، زیرا در این صورت عرش حامل خداوند و خداوند نیازمند به آن خواهد بود؛ در حالی که خداوند بی نیاز مطلق و عرش نیازمند به اوست». در این روایت به آیه: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» عرش او همه آسمانها و زمین را فرا گرفته است (بقره: ۲۵۵) استدلال شده و گفته می شود که نمی توان مراد از عرش را معنای ظاهری آن دانست، بلکه باید معنایی کنایی برای آن که همان علم، قدرت و تدبیر فراگیر خداوند است، در نظر گرفت؛ یعنی مرتبه ای از وجود ماسوی الله و حاکم بر جهان که خداوند به واسطه آن جهان را تدبیر می کند





(صدوق، بی تا: ۲۴۸؛ کلینی، ۱۳۸، ج ۱: ۱۲۹-۱۳۳). سید مرتضی در اثبات صفات ثبوتی برای خداوند بر این باور است که در صورتی می توان صفتی ثبوتی را برای خدا ثابت کرد که مستلزم ثبوت صفات سلبی - به ویژه جسمانیت - برای خدا نباشد، و گرنه چنین صفتی جایز نیست. بر این اساس، حمل صفات خبری چون مستلزم اثبات جسمانیت برای خدا و یا اثبات صفتی است که مستلزم جسمانیت خداوند است جایز نیست (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۹۵ و ۳۷۳). او بر همین اساس، «ید» در آیه ۶۴ سوره مائده را به نعمت و قدرت (علم الهدی، ۱۳۲۵: ۹۱-۹۲) و استوای بر عرش در آیه ۵ سوره طه را به استیلائی الهی بر عالم معنا کرده است (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۲۸۱). موارد دیگری مانند «وجه»، «سمع» و... نیز در کلام سید مرتضی تأویل شده است.

قاضی عبدالجبار در تفسیر صفات باری تعالی تنزیهی است و حمل هرگونه صفتی را که با تنزیه معارض باشد و یا لازمه چنین حملی نفی تنزیه باشد را بر خدا جایز نمی داند. او لازمه حمل صفات خبری بر خداوند را نفی تنزیه باری تعالی و اثبات تجسیم برای او دانسته است. از این رو، معتقد است نمی توان به ظاهر آیاتی که این دسته از صفات را به خدا نسبت می دهد تمسک کرد، بلکه باید مضمون این آیات را به معنای ای که با مفهوم تنزیه سازگار باشد تأویل کرد؛ مانند تأویل «استوا» بر «استیلا» (همان: ۲۱۳). در نگاه قاضی عبدالجبار، ثبوت صفتی برای خدا بر ضد آن دلالت دارد. بنابراین، اگر ما برای خداوند صفاتی چون تجرد، قدیم، قادر و... را اثبات کردیم، هرگونه صفتی که در تعارض با صفات ثبوتی خداوند باشد از او منتفی خواهد بود. به باور قاضی عبدالجبار صحت صفت سمع برای خداوند بر اصل توحید و عدل متوقف است. او توحید و عدل را اصل، و سمع را فرع بر آن دانسته است، زیرا علم به صحت سمع، متوقف بر علم به قدیم، عادل، حکیم و... است و تا ندانیم خداوند متعال غنی است، نمی توانیم علم به عدالت او پیدا کنیم و تا علم به جسم نبودن او پیدا نکنیم، نمی توانیم از بی نیازی او آگاهی شویم (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۲۶). وی در استدلالی دیگر می گوید: خداوند متصف به صفات جواهر و اعراض نمی شود و اساس این سخن به نفی جسمیت بر می گردد؛ مثل صفت وجه که لازمه انتساب به خداوند، مکان داری خداست و لازمه مکان داری خدا حدوث خداوند است، زیرا هر موجود مکان داری حادث است، پس لازمه اثبات وجه به معنای ظاهری اش برای خدا حدوث خداست، در حالی که قدیم بودن خداوند به اثبات رسیده است (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۱۹۸؛ همو، ۱۴۲۲: ۹۴-۱۰۴).

بنابراین، هم قاضی عبدالجبار و هم سید مرتضی در به تأویل بردن صفات خبری

هم عقیده‌اند، اما آن دو در روش با یکدیگر اختلاف نظر دارند. سید در بررسی این مسئله با در پیش گرفتن روش کلامی صرف، به تنزیه خداوند پرداخته است، اما قاضی عبدالجبار شیوه‌ای کلامی - فلسفی دارد؛ دیگر اینکه سید دلالت ظاهری و تصدیقی آیات را برای فهم آیات خبری ضروری می‌داند، در حالی که قاضی عبدالجبار فهم عقل را در درک معنای متن کافی می‌داند. از این رو، همانند اسلاف خود عقل را بر نقل مقدم می‌دارد و با عقل صرف به تأویل آیات درباره صفات خبری می‌پردازد و در مواردی بدون وجود قرینه‌ای برای اثبات تنزیه حق تعالی، به تأویل آیات دست زده است که این به نظر سید مرتضی خالی از اشکال نیست.

آلام و شرور

یکی از زیر شاخه‌های بحث حسن و قبح عقلی، بحث قدرت و توانایی خدا بر خلق آلام و شرور است که نظر متکلمان بسیاری از جمله اشاعره، معتزله و امامیه را به خود مشغول ساخته است. از آنجا که آلام و شرور قبیح‌اند و فعل قبیح نیز قبیح است، اگر بگوییم که خداوند بر فعل آلام و شرور قادر است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا از خدا قبیح صادر می‌شود؟ اشاعره در انتساب قبايح به خدا مشکلی ندارند، زیرا در نگاه آنان حسن و قبحی جز آنچه شارع حسن و قبیح بداند وجود ندارد. جز در برخی موارد که گفته‌اند در عین آنکه صدور آن بر خداوند جایز است، خداوند آن را انجام نمی‌دهد، اما معتزله و امامیه در این باره به تفصیل قائل‌اند.

آلام

به باور قاضی عبدالجبار آلام نیز مانند دیگر افعال می‌تواند دو وجه داشته باشد که به وجهی حسن و به وجهی دیگر قبیح است. او حسن و قبح اشیا را «بالوجه والاعتبارات» می‌داند و اینکه صدور آن از فاعل، هیچ دخالتی در حسن و قبح اشیا نمی‌تواند داشته باشد. در مسئله آلام هیچ فرقی نمی‌کند که از چه فاعلی (خدا یا غیر خدا) صادر شده باشد. اگر به وجه قبیح آن صادر شود، قبیح خواهد بود و اگر بر وجه حسن آن صادر شود، حسن خواهد بود؛ هر چند فاعل آن خدا نباشد. وی درباره الم (درد و رنج) می‌گوید: «ان الالم یحسن اذا کان فیه نفع او دفع ضرر اعظم منه او استحقاق او الظن للاحد الوجهین المتقدمین» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۳: ۲۳۰). بر این اساس، آلامی که دارای یکی از چهار ویژگی زیر باشد، حسن خواهد





بود: ۱. الم نافع باشد (در مقابل الم، نفعی به انسان برسد)؛ ۲. الم دافع (در مقابل الم، ضرر بزرگ تری از انسان دفع شود)؛ ۳. الم استحقاقی (انسان مستحق آن باشد)؛ ۴. آلمی که به ظنّ نفع یا به ظنّ دفع ضرر بزرگتر باشد.

سید مرتضی نیز درباره حُسن آلام می گوید «ووجه حُسن فعل ذلك في الدنيا أنه يتضمن اعتباراً يخرج به من أن يكون عبثاً و عوضاً يخرج به من أن يكون ظلماً... ولا بد من اجتماع هذين الوجهين» (علم الهدی، ۱۳۸۷: ۱۱۱) بنابراین، وی حُسن آلام را بر دو شرط «عبث نبودن» و «ظلم نبودن» آن مبتنی دانسته است. این کلام سید مرتضی کلی است و نیازی به توضیح ندارد، چون هر کجا وجود الم ظلم باشد، قبیح خواهد بود و از خداوند صادر نخواهد شد، ولی قاضی عبدالجبار سرانجام کلامش را همانند سید تفسیر می کند و گویا می خواهد بگوید آلام در صورتی که ظلم و عبث نباشد، حسن است و تمامی چهار صورتی را که بیان کرده، به این دو اصل بر می گرداند و می گوید: «لأنه متى حصل نفع يوفي عليه او دفع ضرر اعظم منه خرج عن كونه ظلماً و عبثاً و كذلك اذا كان مستحقاً و كذلك عند الظنّ» (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱۳: ۳۱۷)، اما به ناچار توضیح می دهد که از چهار ویژگی ای که موجب حسن آلام و اسقام می شود، تنها دو مورد آن درباره خداوند صحیح است؛ ۱. ضرر نافع باشد و در حقیقت خدا به بنده ای آلمی وارد می کند تا نفعی بزرگ تر به او برسد؛ ۲. ضرر استحقاقی باشد و در حقیقت خداوند بخواد بنده گناهکاری را مجازات کند.

اما دو مورد دیگر، یعنی صدور الم برای دفع ضرر بزرگ تر بر خدا جایز نیست، زیرا او قادر مطلق است و می تواند ضرر را از بنده دفع کند، بدون آنکه ضرری به بنده برسد. البته این مورد درباره بندگان مصداق دارد و گاهی بنده اگر بخواد نفعی بزرگ تر به دیگری برساند، به ناچار به او آسیبی جزئی تر می رساند؛ مانند پزشک جراح و پاره کردن شکم بیمار. همچنین صدور آلم به ظنّ دفع ضرر و نیز به ظنّ رساندن نفع نیز از خدا جایز نیست، زیرا خداوند به همه چیز آگاه است و اگر چیزی از او صادر شود، به یقین از روی علم است، زیرا علم از صفات ذاتی پروردگار است، ولی این امر نیز درباره بندگان کاملاً مصداق دارد. بنابراین، گرچه قاضی عبدالجبار و سید مرتضی درباره آلام و اسقام و صدور آنها با یکدیگر هم عقیده اند، اما در نحوه تبیین مسئله متفاوت عمل کرده اند؛ یعنی سید در این زمینه بر مشرب امامیه نگاشته است؛ چنان که علامه حلی ۱ فرموده است: امامیه معتقدند دردی که خدا به انسان وارد می کند یا انتقامی است که عوض ندارد و یا درد ابتدایی است که به دو

شرط از خداوند نیکو است: نخست اینکه درد برای دردمند مصلحت داشته باشد و دیگر اینکه خداوند در مقابل آن عوض بیشتری به دردمند بدهد. اگر این دو ویژگی نباشد، ظلم خواهد بود و خداوند ظلم نمی کند (علامه حلی، ۱۴۲۱: ۱۳۷).^۱

شُرور

پیش تر گفته شد که شَرّ قبیح است و صدور قبیح از خداوند امکان وقوعی ندارد. حال پرسش این است که منشأ و خالق شروری مانند سیل، زلزله و... چه کسی است؟ آیا این همه شرور در عالم، خالقی جز پروردگار دارند؟ پاسخ قاضی عبدالجبار به این پرسش می دهد آن است که «لم یجز أن یقال أنه تعالی یفعل الشر»: درست نیست که بگوییم خدا فاعل شر است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۴: ۱۷۹). در نگاه قاضی عبدالجبار آنچه مثل فقر، مرض، مصیبت و... از خدا بر مؤمنان وارد می شود، شبیه مضار قبیح، نه ظلم است و نه عبث، ولی انسان هایی که قوه درکشان پایین است خیال می کنند که شرور از سوی خداوند است و خداوند همان گونه که خالق خیر است، خالق شر نیز هست و حال آنکه چنین نیست. وی در تحلیل بیانش می گوید اگر مرادتان از شرور همان بیماری ها و مصیبت ها باشد که به یقین فاعل آن خداوند است و ما اساساً آنها را شَرّ نمی دانیم، ولی اگر مرادتان ناصواب ها و معاصی است که از انسان ها صادر می شود، نه خداوند. بنابراین، شَرّ به خدا نسبت داده نمی شود و آنچه از خدا صادر می شود شَرّ نیست. او در پاسخ به این پرسش که با وجود اینکه ابلیس شَرّ است پس چرا خدا او را خلق کرده است، به گونه ای شریعت ابلیس را به خود او برمی گرداند و آن را مانند شیاطین انسی می داند که انسان ها را به معصیت خدا فرا می خواند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۴: ۱۷۷). او در حقیقت، جسم ابلیس را که مخلوق خداست شَرّ نمی داند و معتقد است آنچه از ابلیس شَرّ می نماید افعال ابلیس است که ربطی به خدا ندارد (همان: ۱۸۰). آن گونه که از کلام قاضی عبدالجبار در این بخش بر می آید او می خواهد ربط معلول به علت العلل را دست کم در برخی موارد قطع کند، از این رو، شرور را مستقیم به خود ابلیس مستند می کند و برای خدا در آن هیچ گونه دخلی نمی بیند. این امر درباره افعال بندگان نیز صادق است. او افعال بندگان را به دو بخش خیرات و شرور تقسیم

۱۳۳



نظر

اعتزال گرای سید مرتضی: بردسی و نقد

۱. «ذهب الامامیه الی أنّ الالم الذی یفعله الله تعالی بالعبد اما أن یكون علی وجه الانتقام والعقوبة... ولا عوض فیہ واما ان یکون علی وجه الابتدا و انما یحسن فعله من الله تعالی بشرطین احدهما ان یشتمل علی مصلحه ما للمتالم او لغیره والثانی أن یکون فی مقابله عوض للمتالم یزید علی الالم و الالزم الظلم والجور من الله علی عبیده».



می‌کند و چون از سوئی، انسان را مختار و از سوی دیگر، خدا را میرا از خلق شرور می‌داند، شرور صادر شده از بندگان را به خود آنان منتسب می‌داند. بر این اساس، به تفویض روی آورده و برای خدا در افعال بندگان هیچ دخالتی نمی‌بیند.

شعار متکلمان شیعه و به‌ویژه سید مرتضی درباره افعال بندگان «لا جبر ولا تفویض بل امرٌ بین الامرین» (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۸) است که متن کلام معصوم است. وی در تبیین افعال بندگان با الهام از روایت امام صادق ۷ که می‌فرماید: «ان افعال العباد مخلوقه خلق تقدیر لاخلق تکوین امرٌ بین الامرین لاجبر ولا تفویض»، بر این باور است که افعال بندگان به خلق تقدیری و نه خلق تکوینی مخلوق خداوند هستند. سید مرتضی تفویض را به دو دلیل باطل می‌داند: اول اینکه اگر خداوند به بندگان قدرت نداده بود و با در اختیار نهادن ابزار زمینه انجام افعال را برای آنها فراهم نساخته بود، نمی‌توانستند آن را انجام دهند. بنابراین، چون با نفی جبر گمان می‌شد بندگان مستقل و غیر محتاج‌اند، امام ۷ تفویض را نیز نفی کرده‌اند؛ دوم آنکه مراد از نفی تفویض این است که بازشناسی افعال حسن از قبیح و واجب از مستحب به خود بندگان واگذار نشده است، بلکه این امر به خود خداوند واگذار شده است (علم‌الهدی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۳۵-۱۳۸).

پس سید مرتضی نه جبری و نه تفویضی است، بلکه به نظریه امرٌ بین الامرین باور دارد.

به نظر می‌رسد مهم‌ترین موضوعی که متکلمان مسلمان را به گرایش به این دیدگاه واداشته، این است که اگر بپذیریم که خدا در افعال بندگان مؤثر است، باید قبیحی را که از آنان صادر می‌شود به او نسبت دهیم و انتساب قبیح به خدا درست نیست. از این رو، برای حل این مشکل برخی به طور کلی افعال عباد را از خداوند نفی کرده، تفویضی شده‌اند و برخی دیگر بی‌هیچ مشکلی شرور را به خداوند نسبت داده‌اند و به طور کلی فاعلی در عالم جز خدا نمی‌شناسند (نک: خطیبی و دیگران، ۱۳۸۵: ۲۰۲). پس وجود معلول همواره به علت اولی خویش وابسته است و معقول نیست که حتی در یک مورد معلولی تصور شود که ارتباط با علت العلل نداشته باشد. معتزله این رابطه را دست‌کم در برخی از موارد منکرند و می‌پندارند که علل و اسباب در تأثیرگذاری کاملاً مستقل‌اند.

شفاعت

در اصل شفاعت مورد اتفاق همه مسلمانان از جمله معتزله اتفاق نظر دارند، اما اختلافی که میان قاضی عبدالجبار به تبع معتزله و سید مرتضی به تبع امامیه هست، این است که قاضی

عبدالجبار شفاعت را تنها برای مؤمنان می‌داند و معتقد است با شفاعت پیامبر ۹ درجه مؤمن بالا می‌رود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۴۶۴)، ولی سید مرتضی بر این باور است که شفاعت برای گناه کاران است و مقام گناه کار را ترفیع می‌بخشد. در حقیقت، شفاعت گناه کار را با نوعی اراده تکوینی شست و شو داده، او را برای مغفرت آماده می‌سازد؛ چنان‌که در حدیثی از پیامبر ۹ می‌خوانیم: «أعددتُ شفاعتی لأهل الكبائر من امتی» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۵۰-۱۵۱).

احباط و تکفیر

احباط از ریشه «حَبَطَ» در لغت به معنای باطل کردن و فاسد کردن است و در اصطلاح متکلمان به باطل کردن ثواب‌ها و طاعت‌های پیشین با گناهان بعدی و یا اسقاط طاعت‌ها و ثواب‌های کم با گناهان بسیار اطلاق می‌شود. تکفیر نیز از ریشه «کَفَّرَ» در لغت به معنای پوشاندن و سرپوش گذاشتن و در اصطلاح، به پوشش دادن گناهان پیشین با ثواب‌های بعدی و یا پنهان کردن گناهان بعدی با ثواب‌های پیشین اطلاق می‌گردد. تکفیر را می‌توان به از میان بردن گناهان کم به وسیله ثواب‌های بسیار نیز معنا کرد. در این زمینه دو اصطلاح دیگر با عنوان «موافات» به معنای باقی ماندن مکلف بر ایمان خودش تا آخر عمر و «موازنه» به معنای هموزن کردن و مقایسه کردن افعال و اعمال خوب و بد به کار می‌رود. به نظر قاضی عبدالجبار، ثواب تعظیم است و عقاب اهانت و تحقیر؛ ثواب و عقاب دائمی‌اند و با ضد خودشان جمع نمی‌شوند؛ مستحق ثواب پیوسته استحقاق لذت و ثواب را دارد؛ همچنان‌که مستحق عقاب استحقاق الم دائمی را دارد. از این رو، انسان در اعمالش یا مثبت است و یا معاقب و در یک زمان، نمی‌تواند هم مثبت و هم معاقب باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۲۶۵)، زیرا او ثواب و عقاب را دو ضدی می‌داند که قابل جمع نیستند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۶۲۶). بر این اساس، او در مقایسه ثواب و عقاب یا طاعت و معصیت، چهار فرض را مطرح می‌کند و اصل اعتقاد به احباط و تکفیر را به اثبات می‌رساند. او در تبیین چهار حالت مکلف گفته است: ۱. تنها مستحق ثواب باشد؛ ۲. تنها مستحق عقاب باشد؛ ۳. نه مستحق ثواب و نه مستحق عقاب باشد؛ ۴. هم مستحق ثواب و هم مستحق عقاب باشد.

گفته شد قسم سوم و چهارم در نظر قاضی عبدالجبار امکان ندارد، اما قسم اول دو مصداق دارد: الف) شخصی که تمام اعمالش نیک است و هیچ فعل بدی انجام نداده است؛ مانند انبیا و اولیا؛ ب) شخصی که گناهی نیز دارد، اما طاعت‌هایش بیش از گناهان اوست





که مصداق تکفیر است. در فرض دوم نیز دو نوع مصداق وجود دارد: ۱. شخصی که تمام اعمالش شرارت و بدی است؛ مانند: ظالمان و جباران؛ ۲. شخصی که بدی‌هایش بر نیکویی‌اش غالب آید که مصداق احباط خواهد بود. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۶۲۵). وی افزون بر دلیل عقل، برای اثبات مدعای خود به دلیل نقلی نیز متوصل شده است. از جمله دلایل نقلی او تمسک به آیات شریفه «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ» (هود: ۱۱۴)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى» (بقره: ۲۶۴) و «لَسُنُّ أَسْرَكَتٍ لِيُحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (زمر: ۶۵) است که ظاهر آنها بر تکفیر و احباط دلالت می‌کند.

سید مرتضی این سخن قاضی عبدالجبار را قبول ندارد. وی پس ارائه تعریفی مانند تعریف قاضی عبدالجبار برای احباط و تکفیر، در پاسخ به این پرسش که آیا چیزی هست که ثواب و عقاب را از میان ببرد یا نه، می‌گوید: از نظر ما بعد از ثبوت ثواب هیچ چیز آن را از بین نمی‌برد و عقاب بعد از ثبوت، تنها به واسطه عفو از سوی مالک عفو برداشته می‌شود.

سید مرتضی دو دلیل عقلی بر تحابط را نقد و بررسی کرده است. وی در تمسک به دلایل نقلی به سود تحابط آیاتی مانند: (هود: ۱۱۴؛ بقره: ۲۶۴؛ حجرات: ۲؛ زمر: ۶۵) می‌گوید اگر مقتضای این آیات نفی آن چیزی باشد که ما گفتیم، به دلیل مخالفت با دلایل عقلی، باید آنها را به تأویل برد و بر خلاف ظاهر حمل کرد، ولی اساساً ظاهر این آیات، احباط متعلق به اعمال است، نه جزای اعمال و چون معتقدان به تحابط و معتزله، به تحابط بین جزای اعمال باور دارند نمی‌توانند به این آیات استشهاد کنند. وی در تعریف احباط عمل می‌نویسد: عمل به گونه‌ای انجام شود که نفعی برای ما نداشته باشد؛ مثلاً اگر قرار باشد کسی جسمی را برای شخصی از مکانی به مکان معینی ببرد، ولی به آنجا نبرد، مستحق عوض نیست و گفته می‌شود «أَحْبَطَ عَمَلُكَ». در این موارد فرد چنان نیست که مستحق عوض شده باشد و آن‌گاه آن را از میان ببرد. بنابراین، آیات یادشده نه تنها شاهد گفته آنان نیست که به اثبات مدعای ما نزدیک‌تر است. سید مرتضی ضمن بیان برخی تأویلهای یادآور می‌شود که اگر بتوانیم بدون عدول از ظاهر آیات آن را تأویل کنیم، در تمسک به آنها از معتزله سزاوارتریم (نک: علم‌الهدی، ۱۳۷۰: ۳۰۲-۳۲۱؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۴۷-۱۴۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۷). بنابراین، اگر کسی میان طاعت و معصیت جمع کند، برای طاعت، استحقاق ثواب و برای معصیت، استحقاق عقاب دارد. در این صورت، این پرسش مطرح می‌شود که کدام یک از این دو مقدم خواهد بود؟ سید مرتضی بر این باور است که عقاب مقدم خواهد بود. او افزون بر

تمسک به اجماع به سود مدعای خود چنین استدلال می‌کند که عقاب منقطع است. از این رو، ممکن نیست ثواب که دائمی است بر آن مقدم شود، چون در این صورت، نوبت به عقاب نخواهد رسید (علم‌الهدی، ۱۳۸۷: ۱۴۹-۱۵۰).

معجزه

قاضی عبدالجبار معجزه را عملی دانسته است که بر صدق مدعی نبوت دلالت می‌کند و معجزه‌کننده را کسی می‌داند که ناتوان‌کننده دیگری است. وی ارتباط این واژه با معنای لغوی لفظ معجزه را در این می‌داند که مردم از آوردن مثل آن عاجزند؛ گویی که این پدیده آنها را عاجز کرده است (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۶۸). او همین مطلب را با توضیح بیشتری در کتاب دیگرش المعنی نیز بیان کرده است (عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۵: ۱۹۷). اوصاف و شرایط معجزه در نظر وی عبارتند از: ۱. از جانب مدعی نبوت باشد؛ ۲. پس از ادعای نبوت ظاهر شود. بنابراین، تقدیم معجزه که از آن به «ارهاصات الانبیا» یاد می‌شود، بر دعوی نبوت جایز نیست؛ هر چند برخی از متکلمان آن را مجاز دانسته‌اند؛ ۳. با دعوی نبی مطالبق باشد؛ ۴. خارق العاده باشد (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۶۹). او معجزه را به دو دسته کلی تقسیم کرده است: یکی آنچه تحت قدرت بشر نیست؛ مثل احیای مرده و دیگری آنچه جنس آن تحت قدرت بشر قرار می‌گیرد؛ مثل جابه‌جا کردن کوه و... (همان: ۵۶۹). قاضی عبدالجبار این عقیده معتزله را که معجزه هرگاه مطابق دعوی نباشد، بر تکذیب دلالت می‌کند قبول ندارد (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۷۰).

سید مرتضی در تعریف معجزه به اوصافی مانند: خارق عادت بودن، مطابق دعوی نبوت بودن، متعذر بودن برای مردم، فعل خدا بودن اشاره می‌کند که در این صورت، معجزه بر صدق نبی دلالت می‌کند (طوسی، ۱۳۸۵: ۱۳). وی معجزه را برای ائمه نیز ممکن می‌داند و بلکه بر این باور است که در مواردی معجزه بر ائمه نیز واجب است. به ادعای وی معجزه حتی برای مؤمنان و صالحان نیز ممکن است. به باور سید مرتضی معجزه برای اثبات ادعا ارائه می‌گردد و در صورتی ادعا را ثابت می‌کند که با آن مطالبق باشد. اما اگر مطالبق نباشد، دلیلی بر کذب مدعی است. بنابراین، فرقی ندارد که آن ادعا چه باشد؛ ممکن است ادعای امامت باشد یا فضل داشتن بر دیگران. دلیل سید مرتضی بر این مدعا آن است که انجام معجزه به دست امام یا هر فرد صالحی، نه خود قبیح است و مفسده‌ای در پی دارد و نه از اموری است که لزوماً وجه قبیحی همراه آن باشد، زیرا به باور ما نه کذب است و نه ظلم و





نه وجهی از وجوه قیح به آن اختصاص یافته است. بر این اساس، کسی که مدعی امامت و یا شایستگی خاصی است باید بتواند ادعای خود را اثبات کند (علم‌الهدی، ۱۳۷۰: ۳۳۲). وی در پاسخ به این اشکال که اگر معجزه ویژه پیامبر نیست، باید هر یک از ائمه : به دلیل ادعای امامت دارای معجزه باشند؛ در حالی که شما وجوب معجزه برای همه آنان را ثابت نمی‌دانید؟ می‌گوید: دیدگاه مشهور میان معتقدان به جواز معجزه برای ائمه آن است که اولاً، هیچ‌یک از آنان بدون معجزه نیستند؛ و ثانیاً، بر فرض پذیرش معجزه‌نداشتن برخی از ائمه، این امر به منزله نفی امامت نیست، زیرا نص پیامبر بر امامت فردی، جانشین معجزه در اثبات امامت وی خواهد بود (همان: ۳۳۵). سید مرتضی در ادامه می‌گوید نظر و تأمل در معجزه کسی که با ادعای امامت اظهار معجزه می‌کند، لازم است؛ همان‌گونه که دقت نظر در معجزه پیامبر نیز لازم و ضروری است، زیرا برای ما در علم به امامت امام مصالح دینی وجود دارد. او همچنین در پاسخ به این ایراد که اگر معجزه، خاص پیامبر نیست، باید انجام دادن معجزه را به دست کافری که در پی اثبات صدق مدعایش در بعضی اخبار است جایز دانست، می‌گوید: انجام معجزه به دست کافر روا نیست، زیرا معجزه بیانگر علو منزلت در دین است و چون کافر بهره‌ای از دین ندارد، انجام معجزه از او امکان ندارد. وی با همین ملاک، انجام دادن معجزه را برای فاسق نیز جایز نمی‌داند (همان: ۳۳۶-۳۳۷).

مهم‌ترین تفاوت دیدگاه سید مرتضی با قاضی عبدالجبار درباره معجزه در این است که سید معجزه را امر خارق العاده‌ای می‌داند که به‌طور کلی برای اثبات هرگونه ادعایی اعم از نبوت، امامت و یا فضیلت انجام می‌شود (علم‌الهدی، ۱۳۷۰: ۳۳۲) و مراد از آن نه به عجز در آوردن مخاطب، معنای لغوی معجزه نیست، بلکه به منظور ابراز صداقت مدعی ارائه می‌شود (نک: طوسی، ۱۳۸۵: ۳۱۵)، ولی نزد قاضی عبدالجبار معجزه تنها برای اثبات ادعای نبوت انجام می‌شود. بر این اساس، تنها پیامبران معجزه دارند. در مقابل، سید معجزه را ویژه انبیا نمی‌داند و معتقد است افزون بر انبیا، امامان و صالحان نیز می‌توانند معجزه داشته باشند (علم‌الهدی، ۱۳۷۰: ۳۳۲-۳۳۷). البته برخی بر سید مرتضی اشکال کرده‌اند که به باور او معجزات از لحاظ جنس مقدور بشر است؛ متکلمان اشعری نیز این ایراد را بر دیدگاه قاضی عبدالجبار به‌طور خاص و بر معتزله به‌طور عام وارد کرده و گفته‌اند این نظر موهوم این معناست که معجزه به دقت نظر و حیل و تدبیر و علم خاص نبی بستگی دارد (باقلانی، ۱۹۶۵: ۶۶).

کرامت

دیدگاه سید مرتضی با قاضی عبدالجبار درباره کرامت نیز متفاوت است؛ همان‌گونه که گذشت سید امکان کرامت را برای صالحان و مؤمنان ناممکن نمی‌داند و ضمن اثبات آن برای اولیای الهی میان معجزه و کرامت تفاوت قائل است. کرامت در بیان مشهور همان افعال خارق عادت است که ائمه و اولیای الهی در اثبات صدق مدعیانشان انجام می‌دهند. بر اساس این تعریف، کرامت مقرون به تحدی نیست و اگر تحدی شرط نباشد، بدان معناست که امکان معارضه با آن هست. بنابراین، تفاوتی جدی میان معجزات صادر از پیامبر و کرامت‌های صادر از امامان^۱ وجود خواهد داشت. با توجه به اینکه سید در الذخیره معجزه را افزون بر پیامبران برای ائمه^۲، صالحان و مؤمنان نیز جایز می‌داند، در نگاه نخست به نظر می‌رسد که او تفاوتی میان کرامت و معجزه قائل نیست، ولی با بررسی آثار دیگر او به‌ویژه الحدود والحقایق درمی‌یابیم که وی معجزه و کرامت را متفاوت از هم می‌داند و مقرون بودن به تحدی را شاخصه اصلی معجزه برمی‌شمارد. وی باور دارد که اگر امر خارق عادت همراه با تحدی نبود، یا ارهاص^۱ است و یا کرامت (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۷۲-۲۸۳). در مقابل قاضی عبدالجبار ماهیت کرامت و معجزه را یکی می‌داند و با هر نوع کرامتی جدای از آنچه برای انبیا اتفاق می‌افتد مخالف است؛ بدین معنا که معتقد است هر کس کرامتی دارد باید که پیامبر باشد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۵: ۲۲۳). وی می‌گوید اگر کرامت جایز بود، باید برای صحابه و مثلاً حضرت علی^۷ در جنگ با معاویه روی می‌داد! از آنجا که دلایل مدعیان کرامت بر نقل استوار است، وی آنها را بی‌ارزش دانسته، بر این باور است که چون اساساً کرامت نقض عادت است، چیزی جز معجزه نمی‌تواند باشد و اگر بگویند کرامت مرتبه پایین‌تری از معجزه است، می‌گوییم خرق عادت کوچک و بزرگ ندارد (همان، ج ۲۴۱: ۱۵).

در نقد کلام قاضی عبدالجبار می‌توان گفت قرآن برای برخی اولیای الهی کرامت‌هایی نقل کرده است، در حالی که آنان پیامبر نبودند؛ برای مثال، قرآن کریم از فرزنددار شدن معجزه‌گونه مریم (س) و به بار نشستن نخل بی‌ثمر برای تأمین نیاز او خبر داده است (مریم: ۱۶-۲۶). بر اساس تعریف قاضی عبدالجبار که معجزه را همراه با تحدی می‌داند و چون در این داستان

۱. با «ارهاص» شالوده نبوت بی‌ریزی می‌شود.





تحدی در کار نبود، نمی توان آن را معجزه دانست. بنابراین، ماجرای فراهم شدن رزق برای مریم در محراب عبادت^۱ و داستان اقدام یکی از یاران سلیمان به آوردن تخت ملکه سبا در یک آن^۲ و... را نمی توان از کرامت های اولیای الهی دانست. از همین رو، بیشتر متکلمان امامیه، همانند سید مرتضی وقوع کرامت برای اولیای الهی را پذیرفته اند (برای نمونه، نک: طوسی، ۱۳۶۵: ۲۱۴؛ مفید، بی تا: ۳۱۶).

بر این اساس، نقد قاضی عبدالجبار بر امامیه که چرا کرامت ها را برای ائمه : پذیرفته اند، ناصواب است. وی با طرح پرسشی در این باره به تبیین اختلاف خود با امامیه پرداخته، می گوید: اختلاف ما با آنان در این است که آیا چنین امامی وجود دارد یا نه؟ (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱۵: ۲۱۸).

اعجاز قرآن

سید مرتضی درباره اعجاز قرآن به نظریه صرفه معتقد است و آن را بر سه وجه می داند و می گوید: این صرفه یا به سلب قدرت معارضان است یا به سلب دواعی آنها و یا به سلب علمومی که با آن معارضه صورت می گیرد (بهرانی، ۱۳۶۴: ۱۳۲). سید مرتضی چنین استدلال می کند که اگر فصاحت قرآن، خارق عادت بود، می بایست بین قرآن و افصح کلام عرب تفاوت بسیار باشد، ولی چنین نیست (طوسی، ۱۳۸۵: ۳۳۴).

قاضی عبدالجبار نیز به اعجاز قرآن معتقد است و آن را به ناتوانی عرب در هموردی با قرآن می داند و بر خلاف سید مرتضی که به نظریه صرفه در اعجاز قرآن معتقد است، بر این باور است که دیدگاه صرفه با ظاهر آیات قرآن سازگار نیست، بلکه اعجاز قرآن بدین معناست که عرب از هموردی منع نشده است، بلکه توان هموردی با قرآن را ندارد (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۹۵-۳۹۶). او در پاسخ به این پرسش که چرا ادعا می کنید که عرب هموردی با قرآن نکرده است، می گوید: اولاً، اگر عرب هموردی داشت، خبر آن به ما می رسید؛ و ثانیاً، اگر عرب توانایی هموردی با قرآن را داشت، برای مقابله با اسلام شمشیر

۱. «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّا لَنَافِلُ لَهُ بُرُؤُومِنْ نِشَاءٍ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (آل عمران: ۳۶ و ۳۷).

۲. «قال: يا أيها الملأأ أياكم يا نبيي يعرضها قبل أن يأثوني مسلمين» قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك» (نمل: ۳۸).

نمی کشید و در مقابله با اسلام جنگ نمی کرد، زیرا هیچ عاقلی مسیر دشوار را بر مسیر آسان بر نمی گزیند (همان: ۳۹۶-۳۹۷).

منزلة بين المنزلتين

یکی از اصول مهم معتزله، «منزلة بين المنزلتين» است و بر اساس گفته شیخ مفید اعتقاد به این اصل تنها ملاک معتزلی بودن است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۳۴) و اگر کسی به این اصل که یکی از اصول پنج گانه معتزله است اعتقاد نداشته باشد معتزلی نامیده نمی شود (خیاط، بی تا: ۱۲۶). این اصل آن گونه که قاضی عبدالجبار توضیح می دهد، بدین معناست که به طور کلی مکلف از دو حال خارج نیست: یا مستحق ثواب الهی در حد اعلی است که به یقین از اولیای الهی است؛ چه از ملائکه مقرب باشد و یا از انبیای عظام؛ یا اینکه مستحق ثواب در درجه پایین تری است که در این صورت از مؤمنان راستین خواهد بود؛ و یا اینکه مستحق عقاب است که اگر این استحقاق در حد بالا وجود داشته باشد، از کافران و دشمنان خدا خواهد بود و اگر مستحق درجه پایین تری از عقاب باشد، فاسق نامیده می شود. به هر حال، میان متکلمان اختلاف است که آیا جایگاه فاسقان جایگاهی غیر از جایگاه کافران و مؤمنان است یا نه؟ و اساساً آیا به فاسق، اسم مؤمن اطلاق می شود یا کافر؟ برخی مانند مرجئه بر این باورند که چنین فردی مؤمن است، زیرا به باور آنان عمل در ایمان شخص دخیل نیست. برخی همچون خوارج به کفر آنان حکم کرده اند. در این میان، قاضی عبدالجبار و هم فکرها او، مرتکب کبیره را به نامی دیگر نامیده و حکمی دیگر جز حکم مؤمنان و جز حکم کافران برای آنان قائل اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۴۷۱-۴۹۹؛ نیز نک: شوقی احمد، ۱۴۲۰: ۴۳). بنابراین اصل، فاسق در منزلی میان دو منزل قرار می گیرد و در آنجا عذاب می بیند؛ هر چند عذاب او از عذاب کافران خفیف تر باشد.

سید مرتضی اساساً به اصلی با عنوان «منزلة بين المنزلتين» معتقد نیست. او ایمان را تصدیق قلبی می داند که اقرار زبانی در آن معتبر نیست. به باور او، مؤمن کسی است که خدا را می شناسد، به آنچه خداوند دانستن آن را واجب کرده شناخت دارد و به آنها اقرار داشته و تصدیق می کند. کفر نیز در نگاه او نقیض ایمان و به معنای انکار قلبی (نه زبانی) اموری است که خداوند شناخت آنها را واجب کرده است. او چنین کسی را مستحق عقاب دائم می داند و بر درستی سخن خویش، به معنای لغوی ایمان تمسک کرده است. به گفته وی، ایمان در لغت به معنای تصدیق است و افعال جوارحی ایمان نامیده نمی شوند. بر این اساس، به نظر سید جمع





میان ایمان و معصیت ممکن است و فسق نمی‌تواند واسطه میان کفر و ایمان باشد، زیرا هرگاه مؤمنی مرتکب معصیتی شود، از دو حال خارج نیست: الف) مؤمن مشتق از فعل ایمان باشد که در این صورت، پس از ارتکاب کبیره همچنان این نام بر او صادق خواهد بود و او فاعل ایمان شمرده می‌شود؛ ب) مؤمن در عرف و شرع نقل معنایی یافته باشد و در معنایی که برای آن وضع شده به کار نرود، بلکه به معنای کسی باشد که استحقاق ثواب دارد. در این صورت، باز هم نام مؤمن بر او صادق است، زیرا او مستحق ثواب است و گناه بر مبنای نفی تحابط، موجب از میان رفتن ثواب نیست (علم‌الهدی، ۱۳۸۷: ۱۶۰-۱۶۱).

امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر نیز از موضوع‌های اختلافی میان سید مرتضی و قاضی عبدالجبار است. اصل وجوب امر به معروف و نهی از منکر اجماعی میان مسلمانان است (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۸۹ و ۵۰۳؛ علم‌الهدی، ۱۳۷۰: ۵۳۳). بسیاری از امامیه امر به معروف و نهی از منکر را به‌عنوان دو واجب شرعی و نه عقلی واجب می‌دانند. در مقابل بسیاری از معتزله امر به معروف و نهی از منکر را دو واجب عقلی می‌دانند. عجیب است که این دو شخصیت، هر کدام در این باره دیدگاهی را برگزیده‌اند که مخالف دیدگاه هم‌مسلمانان خودشان است. سید مرتضی بر این باور است که اگر امر به معروف و نهی از منکر در بردارنده دفع یا اجتناب از ضرری باشد، واجب عقلی است؛ زیرا دفع ضرر یا اجتناب از آن از نظر عقلی واجب است (نک: علم‌الهدی، ۱۳۷۰: ۵۵۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۶۲-۱۶۴) و این غیر از آن چیزی است که بیشتر امامیه به آن معتقدند و آن دو را از نظر شرعی واجب می‌دانند.

در مقابل قاضی عبدالجبار امر به معروف و نهی از منکر را واجبی شرعی می‌داند. قاضی عبدالجبار برای اثبات مدعای خود به آیات «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل‌عمران: ۱۱۰) و «يَا بَنِي أَدَمِ الصَّلَاةَ وَآمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ» (لقمان: ۱۷) تمسک می‌جوید و این بر خلاف نظر قاطبه معتزله است.

امامت

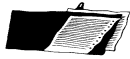
بحث امامت که از زیر شاخه‌های مبحث امر به معروف و نهی از منکر است، مورد اختلاف قاضی عبدالجبار و سید است. آن دو شناخت امام را واجب می‌دانند، ولی نخستین اختلاف

ایشان در تعریف مفهومی و مصداق امام است. قاضی عبدالجبار امام را کسی می‌داند که حق ولایه بر امت و تصرف در امور آنان را دارد؛ به گونه‌ای که بالای دست او دستی نباشد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۰۹)؛ در حالی که سید مرتضی امامت را به گونه‌ای دیگر معرفی کرده است: «الامامه ریاسة عامة فی الدین بالاصالة لا بالنیابة عن من هو فی دار التکلیف» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۶۴). قاضی عبدالجبار عکس نظر سید که بر وجوب وجود امام با دو شرط «وجوب تکلیف عقلا» و «مأمون نبودن از انجام آن بدون هدایت امام» استدلال کرده (علم‌الهدی، ۱۳۷۰: ۴۰۹-۴۱۰)، معتقد است که شناخت امامت در همه حال واجب نیست و تنها هنگامی که امام خود را ظاهر کند و مردم را به خود فراخواند شناخت او واجب است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۰۸).

قاضی عبدالجبار در نقد این عقیده امامیه که شناخت شریعت تنها از راه امام ممکن است (نکته‌ای که از تعریف سید نیز قابل برداشت است)، می‌گوید ادله شرایع از کتاب و سنت و اجماع اهل بیت و اجماع امت شناخته شده است؛ پس نیازی به شناخت امام نیست. او این سخن امامیه را که وجود امام را لطف می‌دانند، ادعای بی‌دلیل می‌شمارد و تنها شأن امام را اجرای احکام و حدود می‌داند و بس (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۰۹-۵۱۰). آن گونه که از گفتار او در بحث امامت بر می‌آید، بر خلاف ادعای مشهور که او را در فقه، شافعی‌مذهب و در اصول معتزلی‌مذهب دانسته‌اند، به نظر می‌رسد او زیدی‌مسلك بوده است. از این رو، امام را کسی می‌داند که آشکارا اعلان امامت کرده، مردم را به امامت خود فراخواند (همان: ۵۰۹). نیز در موضوع تعیین امام گفته است: «اعلم أنَّ مذهبنا ان الامام بعد النبی علی بن ابی طالب، ثم الحسن ثم الحسين ثم زید بن علی ثم من سار بسیرتهم» (همان: ۵۱۴).

سید مرتضی امامت را بر اساس قائده لطف و از فروع عدل الهی دانسته، به اثبات عقلی آن پرداخته است. وی می‌گوید: «راه اثبات آن بر خلاف آنچه معتزله و همانندان ایشان می‌گویند عقل است و تنها بدان جهت ضروری است تا کسانی را که در زیربار تکلیف قرار گرفته‌اند به آنچه خیر و صلاح ایشان است نزدیک کند و آنان را از هرچه زیان‌بخش است دور نگاه دارد» (طوسی، ۱۳۸۲: ۶۹-۷۰ نیز نک: مکدموت، ۱۳۷۲: ۵۰۷). وی این استدلال را گسترش داده و ضرورت وجود امام را برای همه زمان‌ها از همین راه اثبات می‌کند. در مقابل، عبدالجبار بر آن است که ضرورت امامت، نه از طریق عقل که از طریق وحی شناخته می‌شود (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱: ۲۴-۲۶).

مسئله «عصمت» امام نیز از دیگر موضوع‌های اختلافی میان سید و قاضی عبدالجبار



است. سید مرتضی معتقد است امام و آن که رهبر و جانشین پیامبر است، باید مانند ایشان معصوم باشد (نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۳۱۶)، اما قاضی عبدالجبار جز عصمت، اوصاف دیگر مانند «ورع»، «شجاعت»، «قوت قلب» و... را در حد اعلا برای امام قائل است، ولی عصمت درباره امام را نمی‌پذیرد (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۱۱).

نتیجه‌گیری

به نظر ما، گرچه سید مرتضی در مهم‌ترین مسائل عقلی با معاصر معتزلی خویش، قاضی عبدالجبار در مواردی اشتراک نظر دارد، ولی این اشتراک نه از سر تأثیرپذیری او از مکتب اعتزال، بلکه از آن روست که او خود یک عالم امامی است و اساساً شیعه امامیه - چنان‌که خود او اذعان دارد - به واسطه تأثیرپذیری از ائمه اهل بیت : است که گرایش به عقل و مسائل عقلی دارند. در حقیقت، راه‌یافتن مباحث عقلی به مباحث شرعی به‌عنوان یک منبع از امامان اهل بیت : شروع شده است، اما اینکه او شیوه‌ای جداگانه از شیوه معمول اخباریان شیعه برگزید، به این دلیل بود که وی و استادش شیخ مفید خود را به دانش روز که مباحث عقلی و فلسفی بود مجهز کردند و شاید به همین دلیل، اتهام اعتزالی‌گری به آن بزرگان وارد شده است. به هر حال، بر اساس بیانی که از معتزلیان قدیم نقل شد و نیز بیان شیخ مفید هرگز نمی‌توان سید مرتضی را معتزلی نامید؛ چه رسد به اینکه عنوان «رئیس المعتزله» و مانند آن به وی اطلاق شود؛ همچنان که در مقاله مطرح شد، اختلاف نظرهای بسیاری که سید و قاضی عبدالجبار دارند، مهم‌ترین دلیل بر عدم تأثیرپذیری سید از قاضی عبدالجبار است.



نظر

کتابنامه

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

۱. ابن ابی الحدید (۱۳۵۸ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.
۲. ابن المرتضی، احمد بن یحیی (۱۴۰۹ق.)، طبقات المعتزله، ط ۲، بیروت: دارالمنتظر.
۳. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی (۱۳۷۳)، المنتظم فی تواریخ الملوک والامم، به کوشش: عطا محمد عبد القادر و دیگران، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق بن محمد الوارق (۱۴۱۷ق.)، الفهرست، بیروت: دار المعرفه.
۵. اسعدی، علیرضا (۱۳۹۱)، سید مرتضی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. اشعری، ابو الحسن (۱۹۵۰م.)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، قاهره.
۷. آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۰)، غرر الحکم و درر الکلم؛ شرح جمال الدین محمد خوانساری، تحقیق: سیدجلال الدین محدث ارموی، تهران: دانشگاه تهران.
۸. باقلانی، محمد بن طیب (۱۹۶۵)، البیان عن الفرق بین المعجزات والکرامات والحیل والکهانة والسحر وال نارنجات، بیروت: جامع الحکمه.
۹. بحرانی، میثم بن علی (۱۳۶۴ق.)، قواعد المرام فی علم الکلام، ج ۲، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۱۰. بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸ق.)، الفرق بین الفرق، بیروت: دارالجیل.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۷۸)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (قرآن در قرآن)، قم: مرکز نشر اسوه.
۱۳. الحائری الطهرانی، میرسیدعلی (۱۳۳۷)، مقتنیات الدرر، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۴. الحرائی الحسن بن علی (۱۴۰۴ق.)، تحف العقول، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.



١٥. حسنى زينه (١٩٧٨م)، العقل عند المعتزله، تصور العقل عند القاضى عبد الجبار، ط ١، بيروت: دار الآفاق الجديده.
١٦. حُشيم، على (١٩٦٨م)، الجبائيان، طرابلس: دار مكتبة الفكر.
١٧. خطيبى كوشكك محمد و ديكران (١٣٨٥)، فرهنگ شيعه، پژوهشكده تحقيقات اسلامى قم: زمزم هدايت.
١٨. خياط، ابو الحسن (١٣٦٧)، الانتصار، قاهره: مكتبه الثقافه الدينيه.
١٩. رشاد، على اكبر (١٣٨٠)، دانشنامه امام على ٧، ج ١، تهران: مؤسسه فرهنگى دانش و انديشه معاصر.
٢٠. رضوى صوفيانى، عظيم (١٣٩٠)، «علل گرايش شيخ مفيد و سيد مرتضى به عقل گرايى اعتزالى»، پژوهشنامه تاريخ تمدن اسلامى، ش ٢.
٢١. زهدى، جار الله (١٣٦٢ق.)، ط ١، المعتزله، قاهره: انتشارات نادى.
٢٢. سبحانى، جعفر (بى تا)، الملل و النحل، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
٢٣. شوقى، احمد ابراهيم العمر (١٤٢٠ق.)، المعتزله فى بغداد و اثرهم فى الحياه الفكرية والسياسية، بيروت: مكتبة مدبولى.
٢٤. الشهرستانى، محمد بن عبدالكريم (١٣٩٥ق.)، الملل و النحل، تحقيق: محمد سيد گيلانى، بيروت: دارالمعرفة.
٢٥. الشيخ المفيد، محمد بن محمد (١٣٧٢)، سلسله مؤلفات الشيخ المفيد، به كوشش على اكبر غفارى، قم: دار المفيد.
٢٦. _____ (بى تا)، الارشاد، قم: مكتبه بصيرتى.
٢٧. صدوق، ابى جعفر، محمد بن على (١٣٧٦)، الهداياه فى الاصول والفروع، قم: مؤسسه الامام الهادى.
٢٨. _____ (بى تا)، التوحيد، به كوشش سيد هاشم حسيني، جامعه مدرسين حوزة علميه.
٢٩. _____ (١٤١٤ق.)، الاعتقادات، قم: كنگره شيخ مفيد.
٣٠. الصفدى، خليل بن ابيك (١٩٦١م)، به كوشش: هلموت ريتز، الوافى بالوفيات، ويسبادن، (آلمان) فرانتس اشتاينر.
٣١. طباطبايى، محمد حسين (بى تا)، الميزان فى تفسير القرآن، قم: جامعه مدرسين حوزة علميه قم.



۳۲. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۵ ق.)، مجمع البحرین، ج ۱، قم: مؤسسه بعثت.
۳۳. طوسی، نصیر الدین (۱۳۵۸)، تمهید الاصول، به کوشش مشکوه الدینی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۴. طوسی، نصیر الدین (۱۳۶۵)، تجرید الاعتقاد، به کوشش حسینی جلالی، قم: مکتب العلم الاسلامی.
۳۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۱ ق.) نهج الحق و کشف الصدق، به کوشش شیخ عین الله حسینی أرموی، قم: ستاره.
۳۶. علم الهدی، علی بن حسین الموسوی (۱۳۶۳)، الذریعه الی اصول الشیعه، به کوشش: ابوالقاسم گرچی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۷. _____ (۱۳۷۰)، الذخیره فی علم الکلام، قم: جامعه مدرسین.
۳۸. _____ (۱۳۸۷ ق.)، شرح جمل العلم و العمل، به کوشش احمد حسینی، نجف: مکتبه الشریف المرتضی العامة.
۳۹. _____ (۱۳۸۱) الملخص، به کوشش محمدرضا انصاری قمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۰. _____ (۱۴۰۵ ق.)، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش مهدی رجایی، دارالقرآن الکریم.
۴۱. _____ (۱۴۰۹ ق.)، تنزیه الانبیا، ج ۲، دار الاضواء.
۴۲. _____ (۱۹۰۷ م.)، الامالی، تصحیح و تعلیق: السید محمد بدر الدین النعسانی، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۴۳. العماره، محمد، (۱۴۰۸ ق.)، رسائل العدل والتوحید، ط ۲، بیروت: دار الشروق.
۴۴. الفاخوری، حنا (۱۳۵۵)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، فرانکلین، کتاب زمان.
۴۵. القاضی عبدالجبار، ابی الحسن (بی تا)، المحیط بالتکلیف، به کوشش جین یوسف هوبن، مطبعة الکاثولیکه،
۴۶. _____ (۱۴۰۸ ق.)، المختصر الحسنی، ج ۲، بیروت: دارالشرق (چاپ شده در مجموعه عدل و توحید).





۴۷. _____ (۱۴۲۲ق.)، شرح الاصول الخمسه، به كوشش احمد بن الحسين، بيروت: دار احياء التراث العربی.
۴۸. _____ (۱۹۷۲م.)، المنيه والامل، تحقيق: سامی نشار و عصام الدين محمد، اسكندريه: دار المطبوعات الجامعيه.
۴۹. _____ (۱۹۷۴م.)، طبقات المعتزله، تونس: دار التونسيه للنشر.
۵۰. _____ (بی تا)، المغنی فی ابواب التوحيد و العدل، به كوشش محمد علی النجار و ديگران، بی تا.
۵۱. كاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۳)، منهج الصادقين فی الزام المخالفين، تهران: كتاب فروشی حسن علمی.
۵۲. كلینی، ابی جعفر محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، الكافي، چ ۳، به كوشش اكبر غفاری، تهران: دارالكتب العلميه.
۵۳. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، تاريخ فقه و فقهها، تهران: انتشارات سمت.
۵۴. لاهیجی عبدالرزاق (بی تا)، شوراق الالهام فی شرح تجريد الاعتقاد، چاپ سنگی.
۵۵. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۷)، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانی، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۵۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق.)، بحار الانوار، ط ۲، بيروت: دارالوفاء.
۵۷. محقق، مهدی (۱۳۶۲)، «شیعه در حدیث دیگران»، تهران: دائرة المعارف تشیع.
۵۸. محمدی، حسین (۱۳۷۴)، «دیدگاه‌های قرآنی معتزله»، پژوهش‌های قرآنی، سال اول، ش ۳.
۵۹. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق.)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: علی محمد البجاوی، مصر: تحفه مصر.
۶۰. معروف الحسینی، هاشم (۱۹۸۷م.)، الشیعه بین الاشاعره والمعتزله، بيروت: دارالقلم.
۶۱. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۷۵)، الحاشیه علی الهیات شرح الجدید للتجريد، مؤتمر المقدس الاردبیلی، به كوشش احمد عابدی.
۶۲. مکدموت، مارتین (۱۳۷۲)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.
۶۳. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، نشر نگاه معاصر.

۶۴. موسوی همدانی، سید محمدباقر (۱۳۷۴)، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶۵. نجار عامر (۱۴۲۳ق)، علم الکلام عرض و نقد، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
۶۶. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۱۷ق.)، الرجال، بی نا.
۶۷. نوحه خوان، حسن (۱۳۸۰)، عدل الهی و لوازم کلامی آن از دیدگاه قاضی عبدالجبار، پایان نامه.
۶۸. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۰)، «مدرسه کلامی کوفه»، نقد و نظر، ش ۶۵.

