

منهج و اندیشه کلامی

برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

(جلد دوم)

پروفسور دکتور رمضان آل تین تاش



مترجمان
دکتور سید عارف احمد اوغلو
سید لقمان سادات

منهج و اندیشه کلامی
برخی از متکلمان برجسته
اهل سنت
(جلد دوم)

پروفسور دکتور رمضان آلتین تاش



مترجمان

دکتور سیدعارف احمد اوغلو

سید لقمان سادات

قهرمان مراش ۲۰۲۶



انتشارات کلم ۱۱۷	
عنوان اثر:	منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت (جلد دوم)
مؤلف :	پروفسور دکتور رمضان آلتین تاش
عنوان اصلی اثر:	تورک کلامجیلری
مترجمان :	دکتور سیدعارف احمد اوغلو سید لقمان سادات
ویراستاران:	پروفسور دکتور رمضان آلتین تاش دکتور فاتح گونگور دکتور سید عارف احمد اوغلو
ISBN (مجموعه) :	978-625-8569-20-9
ISBN (جلد ۲) :	978-625-8569-22-3
محل و تاریخ نشر :	قهرمان مراش ۲۰۲۶

مسئولیت حقوقی کلیه مقالات مندرج در این کتاب بر عهده نویسنده است.

© مطابق با قانون آثار فکری و هنری شماره ۵۸۴۶، حقوق این اثر متعلق به نویسندگان و مترجمان است. بدون رضایت کتبی نویسندگان و مترجمان، این اثر، به طور کامل یا جزئی، توسط اشخاص ثالث، چه حقیقی و چه حقوقی، به هیچ وجه از طریق مکانیکی، الکترونیکی یا هر وسیله دیگری قابل تکثیر، کپی، توزیع یا انتشار نیست.

پیشگفتار

علم کلام که یکی از شاخه‌های علوم اسلامی به‌شمار می‌آید، در دوره‌های نخستین تاریخ تفکر اسلامی، به‌منظور پاسخ‌گویی به مسائل اعتقادی‌ای که در جامعه اسلامی پدید آمده بود، شکل گرفت. هدف اصلی علم کلام، افزون بر آنکه درصدد ایجاد اعتقادی صحیح در فرد است، بر آن است تا با بهره‌گیری از دلایل قاطع، به حل مشکلات اعتقادی پرداخته و در حفظ انسجام جامعه اسلامی مؤثر واقع شود. زیرا اصلاح رفتارها و گرایش‌های دینی، تنها از مسیر اصلاح باورهای دینی میسر خواهد بود. از این منظر، علم کلام نه‌تنها جهت‌گیری صحیحی در حوزه عقاید برای فرد ترسیم می‌کند، بلکه افقی فکری برای ساختن آینده نیز در اختیار او قرار می‌دهد.

بر اساس قرآن کریم، از جمله وظایفی که بر عهده حضرت پیامبر ﷺ نهاده شده، آموزش «حکمت» نیز است (ر.ک: بقره، ۱۵۱/۲؛ جمعه، ۲/۶۲). حکمت عبارت است از توان دستیابی به رأی صائب، برخورداری از معرفت و خرد، قدرت تشخیص و تمییز حق از باطل، و قابلیت درک حقیقت اشیاء چنان‌که هستند. پس از رحلت پیامبر اکرم، میراث آموزش حکمت به علم کلام و علمای کلام واگذار شد؛ علمی که وظیفه آن تفسیر عقاید قرآنی از منظر عقلانی است.

در تاریخ علم کلام، اندیشمندانی از اقوام و ملل گوناگون با آثار و آراء و اندیشه‌های خود در رشد و بالندگی این علم سهمی مؤثر داشته‌اند. از جمله این عالمان، می‌توان به متکلمان ترک پرورش‌یافته در نواحی ماوراءالنهر و وادی فرغانه اشاره کرد؛ امام اعظم ابوحنیفه و امام مائتریدی از برجسته‌ترین آنان به‌شمار می‌روند. آیا در صورتی که این دو متکلم بزرگ نقش بنیادین ایفا نمی‌کردند، علم کلام می‌توانست به جایگاه کنونی خود دست یابد؟ همان‌گونه که هر ملتی در طول تاریخ به دانشوران و بزرگان خود می‌بالد، ما نیز به این دو شخصیت علمی که از دل ملت ما برخاسته‌اند، افتخار می‌کنیم. زیرا در بنیان‌گذاری تمدن اسلامی، به‌ویژه این دو چهره برجسته، نقشی بسزا و تأثیرگذار داشته‌اند. اندیشه‌های کلامی‌ای که ایشان عرضه کرده‌اند، همچنان تا به امروز نیز تأثیرگذاری خود را حفظ کرده است. از همین‌رو، شایسته و بایسته است که این دو

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اندیشمند و سایر علمای علم کلام که پیرو راه ایشان بوده‌اند، به نسل‌های جدید معرفی شوند و جایگاه علمی و تاریخی آنان به‌درستی شناسانده شود.

بدین‌سان، ما در این اثر که آن را با عنوان «منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت» نام نهاده‌ایم، بر آن بوده‌ایم تا در درجه نخست، دیدگاه‌ها و اندیشه‌های امام اعظم ابوحنیفه و امام ماتریدی، و نیز شماری از پیروان این دو متکلم برجسته را به خوانندگان معرفی کنیم. متکلمان و آرای طرح‌شده در این اثر، مجموعه‌ای از مقالات و گزارش‌هایی هستند که پیشتر در قالب نشست‌های علمی و همایش‌های تخصصی ارائه گردیده‌اند.

در این اثر، که آن را با «مقدمه‌ای» آغاز کرده‌ایم و می‌توان آن را گونه‌ای تاریخ مختصر علم کلام به شمار آورد، بر آنیم تا از امام اعظم ابوحنیفه تا امام ماتریدی، از حضرت مولانا تا ابن الهمام السیواسی، از فضولی تا محمد زاهد کوثری، و از عمر نصوحی بیلمن تا محمد شرف الدین یالتکایا، و همچنین از محمد وهبی افندی اهل قونیه تا وحیدالدین خان، به بررسی و تحلیل نقش و تأثیر متفکران کلاسیک و معاصر خود در رشد و توسعه علم کلام بپردازیم. بی‌تردید در میان این عالمان، برخی به‌طور مستقیم در شمار متکلمان بوده و به‌گونه‌ای تخصصی به خدمت علم کلام پرداخته‌اند؛ در حالی‌که گروهی دیگر گرچه متکلم به معنای خاص نبوده‌اند، اما از طریق تألیف آثار علمی مرتبط با حوزه عقاید، خدمات ارزشمندی به این دانش ارائه کرده‌اند. امید است این اثر، نقطه آغازی برای پژوهشگران و اندیشمندانی باشد که خواهان انجام مطالعات تحلیلی و مقایسه‌ای در زمینه «منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت» هستند. از تمامی کسانی که در تدوین و شکل‌گیری این اثر نقش داشته‌اند، صمیمانه سپاسگزاری می‌کنم. سعی و تلاش از ماست، یاری و توفیق از جانب پروردگار بلندمرتبه ماست.

قونیه - ۲۰۱۷

پروفسور دکتور رمضان آلتین‌تاش

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	3
فهرست مطالب.....	5
اندیشه‌های کلامی مولانا.....	11
مقدمه.....	11
أ. اندیشه کلامی مولانا.....	14
ب. نقدهای مولانا بر جریان‌های کلامی.....	22
أ. نقد او بر معتزله.....	22
ب. نقد بر فلسفه و برخی صوفیان.....	25
ج. نقد او بر جریان جبریه.....	27
نتیجه‌گیری.....	35
رویکرد شمولگرا و تساهل محور در منظومه فکری ابن الهمام السیواسی (متوفی ۸۶۱/۱۴۵۶).....	37
مقدمه.....	37
أ. حوزه معنایی مفاهیم مدارا و تساهل.....	39
ب. نمونه‌هایی از اندیشه شمول‌گرایی و تسامح.....	41
۱. ارزش به کارگیری عقل.....	41
۲. درک مذهبی مبتنی بر احترام به دیدگاه‌های متفاوت.....	43
۳. رویکرد او به مسئله تکفیر.....	45
۴. زبان مصالحه در باب نگرش به صحابه.....	48
۵. نگاه به روابط دین و سیاست.....	50
نتیجه‌گیری.....	51

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

مسئله‌ی رنج‌دهی خداوند به مخلوقات از منظر ابن الهمام السیواسی
(متوفای ۸۶۱/۱۴۵۶)..... 52

مقدم..... 52

أ. صفات فعلیهی خداوند..... 53

ب. رنج‌دهی خداوند به مخلوقات از دیدگاه مکاتب کلامی..... 59

۱. دیدگاه معتزله..... 60

۲. دیدگاه اشاعره..... 66

۳. دیدگاه ماتریدیان..... 69

ج. دیدگاه ابن الهمام السیواسی درباره‌ی وارد آوردن رنج به
مخلوقات..... 72

نتیجه‌گیری..... 80

معرفت و طبیعت در اندیشه فضولی (متوفی ۹۶۳/۱۵۵۶)..... 83

مقدمه..... 83

۱. فضولی و اثر او با عنوان مطلع الاعتقاد..... 87

۲. برداشت فضولی از معرفت و طبیعت..... 93

أ. نگاهی مفهومی به مسئله معرفت..... 93

ب. برداشت او از معرفت..... 95

۱. تعریف معرفت..... 95

۲. اقسام معرفت..... 104

۳. راه‌های تحصیل معرفت..... 106

أ. عقل‌گرایان..... 106

ب. نقل‌گرایان..... 107

ج. اهل ریاضت و کشف..... 107

۴. برداشت فضولی از طبیعت..... 110

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

- نتیجه‌گیری.....116
- پروژه کلام اجتماعی: با تمرکز بر نمونه محمد شرف‌الدین یالتکایا..... 120
- مقدمه.....120
- أ. زندگی و آثار محمد شرف‌الدین یالتکایا..... 121
- ب. برداشت او از کلام اجتماعی.....123
- نتیجه‌گیری.....133
- نگاهی به روش تعلیق نگاری کوثری: نمونه‌ای از اثر جوینی با عنوان «العقيدة النظامية».....135
- مقدمه.....135
- أ. روش تعلیق‌نگاری محمد زاهد کوثری.....137
- ب. بررسی و ارزیابی «تعلیقه» محمد زاهد الکوثری.....139
۱. نقدهای که کوثری به برخی دیدگاه‌های جوینی وارد می‌کند.....139
۲. نمونه‌هایی از تبیین عبارات مبهم.....141
- أ. صفت علم الله.....141
- ب. مسئله کلام‌الله و اعتقاد به حلول.....142
- ج. نصوص متشابه و مسئله تأویل.....144
- د. آزادی اراده در انسان.....145
- هـ. إعجاز القرآن و نظریه صرفه.....151
- و. احوال قبر.....153
- نتیجه‌گیری.....154
- سیمای علم کلام جدید در نگاه عمر نصوحی بیلمن.....157
- أ. زندگانی و آثار.....157
- ب. روش نوین در علم کلام.....158
- نتیجه‌گیری.....174

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

جنبه‌ی کلامی محمد وهبی افندی قونوی (۱۹۴۹-۱۸۶۲)..... 175

مقدمه..... 175

أ. زندگی، آثار و شخصیت علمی..... 175

ب. نگاه وی به فرق و مذاهب..... 179

ج. دیدگاه‌های کلامی..... 183

۱. دیدگاه‌های وی در باره الوهیت..... 183

أ. تلقی وی از عقل و نقل..... 183

ب. آزادی اراده در انسان..... 184

ج. تکلیف به امور غیر مقدور..... 186

د. دیدگاه درباره قضا و قدر..... 187

ه. اجل مقتول..... 187

و. رزق..... 188

۲. دیدگاه‌های وی درباره نبوت..... 189

۳. دیدگاه‌های وی درباره قیامت و آخرت..... 191

نتیجه‌گیری..... 194

کلامی نوین: نمونه‌ی وحیدالدین خان..... 197

مقدمه..... 197

أ. زندگی و آثار وحیدالدین خان..... 201

ب. رویکردی انتقادی به کلام قرون وسطی.....

204

ج. چالش‌های عصر جدید در برابر اسلام..... 206

۱. میلاد عصر مدرن..... 206

۲. تردیدها و بحران‌های ناشی از عصر مدرن..... 208

د. جنبش‌های کلام سیاسی در عصر مدرن..... 217

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

۱. جنبش‌های مقاومت (آزادی‌خواهی):..... 218
۲. جنبش‌های سنت‌گرا:..... 220
۳. جنبش‌های احیا:..... 222
۴. جنبش‌های اصلاح‌طلب..... 224
- هـ. نیاز به نگرش جدیدی از کلام..... 227
- و. پاره‌ای پیشنهادها در خصوص بنیان‌گذاری علم کلام نوین..... 229
- ز. تلاش مقدماتی برای درآمدی بر علم کلام نوین..... 235
- نتیجه‌گیری و ارزیابی..... 237
- سخن پایانی..... 245
- فهرست منابع..... 249

اندیشه‌های کلامی مولانا¹

مقدمه

دورانی که مولانا جلال‌الدین رومی (متوفی ۱۲۷۳/۶۷۲) در آن زیست، یکی از بحرانی‌ترین ادوار تاریخ جهان اسلام به‌شمار می‌رود. سدهٔ هفتم هجری، عصری است که در آن، دنیای اسلام به آتش کشیده شد، به یغما رفت و ویران گردید؛ و فضای یأس، بدبینی و حتی تردید نسبت به آیندهٔ اسلام - خواه به‌منابهٔ یک نظام اعتقادی، خواه به‌منزلهٔ یک فرهنگ و تمدن - به‌گونه‌ای فراگیر گسترش یافته بود. مولانا در برابر این روند منفی بی‌تفاوت نماند، بلکه در عرصهٔ حس و اندیشه، مبارزه‌ای ژرف و فراگیر را آغاز کرد. او علوم عقلی و نقلی، از جمله فلسفه و کلام را به‌گونه‌ای همزمان در کنار هم فراگرفته بود و از این‌رو، به‌خوبی در جریان منازعات علمی مربوط به مسائل این دو حوزه قرار داشت. با وجود این آشنایی ژرف، هنگامی که قصد پرداختن به مسائل پیچیدهٔ فکری را داشت، ترجیح داد به‌جای پیروی صرف از روش‌های متداول متکلمان و فلاسفه، شیوه‌ای نو را در پیش گیرد؛ سبکی که مخاطب آن، همهٔ اقشار جامعه باشد و نه صرفاً نخبگان علمی. همین رویکرد نوگرایانه، وجه ممیزهٔ اندیشهٔ او در مواجهه با بحران‌های فکری و اجتماعی زمانه‌اش به‌شمار می‌آید. زیرا در پی رنج‌ها و مصائب ناشی از یورش مغول، بخش عظیمی از مسلمانان وضعیت موجود را چونان سرنوشت محتومی تلقی کرده و به پذیرش دیدگاه‌های جبرگرایانه‌ای روی آوردند که پیشتر در جریان فکری «جبریه» در تاریخ اندیشهٔ اسلامی شکل گرفته بود و به نوعی به جبر مطلق و تقدیرگرایی متمایل بود. در چنین شرایطی، عرصه‌های علمی که پیشتر محل تولید معرفت و تفکر انتقادی بودند، جای خود را به الگوهای ایمانی مبتنی بر تسلیم و انفعال دادند. در میان توده‌های وسیع مردم، تحولات بزرگی رخ می‌دهد. مردمانی که سیطرهٔ خود بر عرصهٔ قدرت دنیوی را از دست داده بودند، این بار در پی تسلط بر قلمرو معنوی جهان برآمدند و

¹ آلتین‌تاش، رمضان، «اندیشه‌های کلامی مولانا»، همایش بین‌المللی اندیشه و هنر مولانا، چاناق‌قلعه، ۲۰۰۶، ص. ۱۸۵-۱۹۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

با گرایش فزاینده، خود را به عرفان و تصوف سپردند. در میان صوفیان، دعوت به زهد و توکل رنگ تازه‌ای یافت و پررنگ‌تر شد. در نتیجه، در فضای ذهنی مردمی که با نوعی جبرگرایی درآمیخته بود، اندک‌اندک این اندیشه رسوخ کرد که تلاش برای دفاع از سرزمین بی‌فایده و عبث است. در محافل خاص، گفت‌وگوها درباره فرهنگ خوراک و آداب طعام به گونه‌ای فزاینده ژرف و پررنگ می‌شود؛ و در همین حال، در سوی دیگر، میان گروه‌هایی که متکلمان در صف نخست آنان جای دارند، مجادلات کلامی از نوع جدلی و مناظره‌محور شتاب بیشتری می‌گیرد.² از نگاه اندیشمند برجسته دوران معاصر، ابوالحسن ندوی، وضعیت اندیشه اسلامی در سده هفتم هجری / سیزدهم میلادی بدین‌گونه توصیف‌پذیر است:

« طرفداران کلام فلسفه‌زده، چنان در مباحث خود افراط ورزیدند که حتی امور ناپیدا و دشوار ادراکی را که انسان تنها با قوای باطنی و ورای حواس ظاهری درمی‌یابد، موضوع تردید و جدال قرار دادند. آنان بر این باور بودند که روشن‌اندیشی و فرهیختگی اقتضا می‌کند که هر پدیده‌ای امور ماورایی و لطیف، زیر تیغ تحلیل و مناقشه عقلانی قرار گیرد. در آن روزگار، علم کلام و فلسفه تا آن‌جا پیش رفتند که نیروی عشق و عمل، که بزرگ‌ترین منبع قوّت و بالندگی معنوی مسلمانان بود، به شدت تضعیف شد. این دو جریان فکری، جهان اسلام را به مدرسه‌ای بدل ساختند که در آن، مناقشه و مشاجره حاکم بود و از محبت، دوستی، ایمان راستین و لطافت احساس، خبری نبود.» بدین سبب، جامعه اسلامی در آن دوران که عقل‌ها و جان‌ها دچار انجماد و بی‌رمقی شده بودند، نیازمند کسی بود که با دلی لبریز از محبت و با احساسی لطیف، زمینه‌ساز بازبنیاد علم کلام گردد. در آن عصر، یکی از اندیشمندان نواندیشی که واجد این ویژگی‌های مورد انتظار بود، مولانا جلال‌الدین رومی است. آثار او، در حقیقت، تلاشی برای انقلابی نو در دانشی (علم کلام) است که قدرت و ماهیت اصیل

² ندوی، ابوالحسن، رجال الفكر و الدعوة فی الاسلام، کویت، ۱۹۸۳، ص. ۲۸۵-۲۸۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

خود را از دست داده بود؛ و در عین حال، نقدی است ژرف بر فلسفه‌ای که در سلطه بر ذهن انسان‌ها از مرز اعتدال فراتر رفته بود.³

بر اساس سخن «آدمی باید بداند از همان‌جایی برخیزد که در آن به زمین افتاده است»، مولانا بر این باور است که تجدید قوا و بازسازی توان جهان اسلام، که در عرصه اندیشه و عقیده دچار تشتت و چندپارچگی گردیده بود، تنها در گرو نوآوری و تحول در همان عرصه اندیشه و ایمان است. از همین رو، همه تلاش و همت خود را بر این حوزه متمرکز می‌سازد. او جریان‌های دینی را که احساسات انسانی را نادیده گرفته و صرفاً از عقل‌گرایی خشک و بی‌روح دفاع می‌کنند، به نقد می‌کشد. از سوی دیگر، با جریان‌های فکری چون مجسمه‌گرایان اسلامی که تصویری انسان‌گونه از ذات الهی ارائه می‌دهند، و نیز با فرقه‌هایی همچون جُبریه که با گریز از مسئولیت فردی، جبر و سرنوشت‌گرایی را به‌صورت یک نهاد درمی‌آورند، به بحث و مناظره علمی می‌پردازد. تمام مساعی مولانا در این راستا است که کلامی نوین عرضه کند؛ کلامی که در وجود توده‌هایی که دچار رخوت شده و امید به آینده را از دست داده‌اند، دوباره روح حرکت و پویایی را بدمد.

مولانا بر این باور است که کسانی که دست از اسباب و علل کشیده و تنها به توکل بر خدا بسنده می‌کنند، به اعتقادی نادرست گرفتار آمده‌اند. او در برابر نگرش‌هایی که در اثر هجوم بی‌رحمانه مغولان، قدرت، اراده و میل به ساختن دنیایی نو را از دست داده و به گوشه‌نشینی و رهبانیت پناه برده‌اند، به‌شدت موضع می‌گیرد. مولانا حتی در درون تصوف نیز رویکردهای بدبینانه به جهان را مورد نقد و بازبینی قرار می‌دهد. او صرفاً ناقد نیست، بلکه اندیشمندی است که همزمان با انتقاد، افق‌های جایگزین و اهداف تازه‌ای را فراروی انسان می‌گشاید. وی از هر امر سطحی و ظاهری بیزار بود، زیرا باور داشت آدمیان سطحی‌نگر، در هر زمان و مکانی، با چهره‌ها و جلوه‌های گوناگون ظهور می‌کنند.

³ ندوی، رجال الفکر، ۱، ص. ۳۲۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

أ. اندیشه کلامی مولانا

در روزگاری که مولانا زیست، مباحث کلامی در محافل دانشوران برجسته به گونه‌ای چشمگیر جریان داشت. متکلمان، حقیقت‌ها را در چارچوب شماری از مسائل اعتقادی محدود ساخته بودند. از جمله مهم‌ترین موضوعات این مباحث کلامی می‌توان به مسائلی چون نسبت ذات و صفات الهی، نبوت و احکام، احکام و اسما، غیب و وحی، بهشت و دوزخ اشاره کرد. بحث‌های تأثیرگذار کلامی، در نهایت به غلبه گرایش شک‌گرایی انجامید؛ چنان‌که مردم یا رویکردی سراسر انکاری در پیش می‌گرفتند یا بی‌چون‌وچرا تسلیم باورهای پذیرفته‌شده می‌شدند. مباحث اعتقادی که در محافل علمی طرح می‌شد، صورتی پیچیده و دشوار به خود می‌گرفت و به جای آن‌که ترجمان احساسات و نیازهای مردمان باشد، بر تیرگی و یأس نسبت به آینده می‌افزود. بدین‌سان، موضوعات مثنوی مولانا، عمدتاً حول همین مباحث که در فوق تذکر یافت، می‌گردد.⁴

مولانا که در محیط‌هایی پرورش یافته بود که در آن‌ها کلام ماتریدی و اشعری رواج و نفوذ گسترده داشت، پیش از دیدار با شمس تبریزی (متوفی ۱۲۴۷/۶۴۵)، از شمار نخبگان برجسته علم مناظره به‌شمار می‌رفت. اما ساختار درونی نواندیشانه‌ای که در روح او پدید آمده بود - یا به تعبیر دیگر، فهمی نو از علم کلام - وی را از قالب‌های رسمی علم کلام به سوی حقیقت، از خبر به نظر، و از الفاظ به عمق معانی رهنمون ساخت. مولانا همچنین به ناتوانی فلسفه در درک حقیقت واقف گردید. او، چون ناتوانی عقل صرف و ابزارهای حسی را در رسیدن به حقیقت به‌روشنی احساس کرده بود، علم کلام و فلسفه را نیز مورد نقد قرار داد.⁵ در جهان فکری مولانا، انسانی که به هر دو دانش ظاهری و باطنی دست یافته باشد و اهل حقیقت گردد، همچون پرنده‌ای است که با دو بال پرواز می‌کند. مولانا وضعیت متکلمان روزگار خود را که عقل را بر همه چیز مقدم می‌داشتند، به انسانی تشبیه می‌کند که از خاک خوردن چهره

⁴ ر.ک: آلتین‌تاش، رمضان، کلام دل در مولانا، استانبول، ۲۰۰۷، ص. ۱۸-۱۹.

⁵ ندوی، رجال الفکر، ۱، ص. ۳۳۵-۳۳۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اش زرد گردیده است.^۶ در نظر او، علم کلام، دیگر تنها به نماد سخن‌پردازی و مجادله بدل شده و نه تنها به سازگاری و هم‌گرایی نمی‌انجامد، بلکه به اختلاف، نزاع و دوگانگی دامن می‌زند.

مولانا، وضعیت متکلمان روزگار خویش را به حکایت چهار تن تشبیه می‌کند که در طلب انگور با یکدیگر به نزاع برمی‌خیزند، حال آن‌که سخن یکدیگر را در نمی‌یابند. در روایت آمده است که مردی یک درهم به چهار نفر می‌دهد. هر یک از آنان با زبان خود اظهار می‌کنند که چگونه می‌خواهند آن را خرج کنند. ایرانی می‌گوید: «این پول را صرف خرید «انگور خواهم کرد»، عرب می‌گوید: «من با آن عنب می‌خرم»، ترک اظهار می‌کند: «من اوزوم می‌خواهم»، و رومی نیز می‌گوید: «من استاقیل می‌طلبم». اینان که زبان یکدیگر را نمی‌فهمیدند، بر سر خواسته‌های خود به جدال برخاستند، در حالی که همگی در حقیقت یک چیز را می‌خواستند. مولانا بر این باور است که اگر آنان تک‌بال نبودند و زبان معنا را می‌دانستند، درمی‌یافتند که خواسته همه‌شان یکی است.^۷ از نگاه مولانا، حال متکلمان که تنها از دریچه عقل و حواس به جهان می‌نگرند، تفاوت چندانی با حال این چهار نفر ندارد.^۸ انسانی که صرفاً عقل مجرد را راهنمای خود می‌سازد، در همان حدودی گرفتار می‌ماند که عقل بدان دسترسی دارد.^۹ بدین سبب، مولانا برای اثبات این معنا که راه‌حل‌های عقل در زندگی آدمی محدود است، حکایت نحوی را باز می‌گوید که سوار بر کشتی شده و با غرور از کشتی‌بان می‌پرسد که آیا علم نحو می‌داند یا خیر:

آن یکی نحوی به کشتی در نشست
رو به کشتیبان نهاد آن خودپرست
گفت هیچ از نحو خواندی گفت لا
گفت نیم عمر تو شد در فنا

^۶ مولانا، مثنوی، (ترجمه: ولد ایزبوداک)، استانبول، ۲۰۰۴، ۲، ص. ۸۶.

^۷ مولانا، همان اثر، ۲، ص. ۲۶۳.

^۸ مولانا، مثنوی، ۴، ص. ۲۶۲.

^۹ مولانا، همان اثر، ۳، ص. ۲۰۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

دل شکسته گشت کشتیان ز تاب
لیک آن دم کرد خامش از جواب
باد کشتی را به گردابی فکند
گفت کشتیان بدان نحوی بلند
هیچ دانی آشنا کردن بگو
گفت نی ای خوش جواب خوب رو
گفت کل عمرت ای نحوی فناست
زانک کشتی غرق این گردابهاست
محو می باید نه نحو اینجا بدان
گر تو محوی بی خطر در آب ران
آب دریا مرده را بر سر نهد
ور بود زنده ز دریا کی رهد.¹⁰

چنان که در این ابیات نیز نمایان است، مولانا به کسانی که خود را موجودیتی مستقل می پندارند و بدین سبب به دانش و فضل خویش فخر می فروشند، «فقر» را توصیه می کند. فقر، در اصطلاح تصوف، به معنای تهیدستی مادی نیست، بلکه عبارت است از آن که انسان در همه شئون زندگی، خویشتن را نیازمند و وابسته به خداوند بداند. از دیدگاه مولانا، آنچه آدمی را به رستگاری می رساند، فخر کردن به هستی خویش نیست، بلکه آدمی باید «علم فنا» را بیاموزد. فنا، به معنای رها کردن خودخواهی و رهایی از دام انانیت است. در متن بالا، «دریا» کنایه از هستی است و «کشتی» نماد نفس و منیت. اگر کشتی آب در خود گیرد، موجب غرق و نابودی است؛ حال آن که آبی که زیر کشتی است، سبب حرکت و پیشروی آن می شود. به همین قیاس، اگر دل آدمی با مال و دارایی آکنده گردد، بیم آن می رود که به حالت استغنا از خدا گرفتار شود. از منظر مولانا، هرگاه مال، ثروت، سلطنت، دانش و دارایی انسان را به جای یاد خدا از او دور سازد، در چنین وضعی است که انسان نیازمند

¹⁰ مولانا، مثنوی، ۱، ص. ۲۴۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

آموختن دانش فنا و فقر می‌گردد. مولانا باور دارد که هرگاه نسیم فقر بر دل آدمی وزیدن گیرد، او در دریای دنیا غرق نمی‌شود و بر سطح آن شناور می‌ماند. حتی اگر سراسر دنیا در اختیار او باشد، این دارایی در چشمش هیچ به شمار نمی‌آید.¹¹ جان‌مایه کلام مولانا را رهایی و رهایی‌بخشی شکل می‌دهد. پند مشهور او که می‌فرماید: «بند بگسل باش آزاد ای پسر/ چند باشی بند سیم و بند زر؟»¹² بازتاب همین حقیقت است.

به باور مولانا، انسان را در دریای متلاطم زندگی، عقل و دانشی که صرفاً بر استدلال عقلی استوار باشد، به تنهایی نمی‌تواند به سلامت به ساحل نجات رساند. از سخن او که می‌فرماید: «پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین سخت بی‌تمکین بود»¹³ می‌توان این معنا را دریافت. او تعبیر «پای چوبین» یا «پای مصنوعی» را به‌گونه‌ای مجازی، در معنای عقل به‌کار برده است. همان‌گونه که فردی دارای پای مصنوعی نمی‌تواند فاصله‌ای را که شخصی با دو پای سالم می‌پیماید، بپیماید؛ به همین قیاس، صرف اتکا به عقل، برای درک معارف ماورای طبیعت (متافیزیک) کافی نیست. در اصطلاح متکلمان، «استدلال» به معنای اقامه دلیل برای اثبات امری از طریق عقل و برهان است. مولانا با عقل مخالفتی ندارد؛ بلکه در برابر منطق قیاسی ارسطو، به عقل‌گرایی قرآنی تکیه می‌کند. قیاس، روشی است در استنتاج که از کل به جزء سیر می‌کند. در نظام کلامی مولانا، راهی که انسان را به معرفت حقیقت می‌رساند، روشی است که بر عقل فطری و دلیل سمعی (یعنی وحی) استوار است. وی در مثنوی، پیروان منطق قیاسی یونانی را که بنیاد عقل‌گرایی فلسفی را شکل داده‌اند، بدین‌گونه به نقد می‌گیرد:

اول آن کس کین قیاسکها نمود

پیش انوار خدا ابلیس بود

گفت نار از خاک بی شک بهترست

من ز نار و او ز خاک اکدرست

¹¹ مولانا، مثنوی، ۱، ص. ۱۱۱.

¹² مولانا، همان اثر، ۱، ص. ۴۲.

¹³ مولانا، مثنوی، ۱، ص. ۱۹۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

پس قیاس فرع بر اصلش کنیم
او ز ظلمت ما ز نور روشنیم
گفت حق نه بلک لا انساب شد
زهد و تقوی فضل را محراب شد
این نه میراث جهان فانی است
که به انسابش بیابی جانی است
بلک این میراثهای انبیاست
وارث این جانهای اتقیاست
پور آن بوجهل شد مؤمن عیان
پور آن نوح نبی از گمرهان
زاده خاکی منور شد چو ماه
زاده آتش توی رو روسیاه
این قیاسات و تحری روز ابر
یا بشب مر قبله را کردست حبر
لیک با خورشید و کعبه پیش رو
این قیاس و این تحری را مجو.¹⁴

مولانا در رسیدن به حقیقت، مخالف کنار نهادن نصوص دینی و بسنده کردن صرف بر قیاس است. او بر این باور است که عقل و ذهن، تنها در پی آن چیزی اند که برای خودشان سودمند باشد؛ چرا که ذهن و استدلال عقلی، به تنهایی راهنمای انسان نیستند، بلکه صرفاً به او کمک می کنند تا اندکی خویشتن را بشناسد.¹⁵ جهان انسان، صرفاً محدود به حوزه مادی و محیط فیزیکی پیرامون او نیست، بلکه عواطف، هنر، زیبایی شناسی، دین و پدیده های مشابه نیز عرصه وجود او را دربر می گیرند. بی تردید، برای تبیین این حوزه ها، شیوه های گوناگونی وجود

¹⁴ مولانا، همان اثر، ۱، ص. ۲۸۵-۲۸۶؛ همان مؤلف، مثنوی، ۳، ص. ۲۸۰.

¹⁵ آراسته، ع. رضا، تولد دوباره در عشق و خلاقیت، ترجمه: ب. دمیرکول - ع. اوزدمیر، انقره، ۲۰۰۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

دارد که یکی از آن‌ها وحی است. از همین رو، مولانا در نقد فیلسوفانی که با چشم‌پوشی از معارف وحیانی، عقل را مطلق و برتر می‌انگارند، هیچ‌گاه درنگ نمی‌کند.¹⁶ شکی نیست که عقل در حیات انسانی جایگاهی بس بلند دارد؛ اما عقل نیز نمی‌تواند دانشی را که در همه زمینه‌ها مورد نیاز انسان است، به‌گونه‌ای کامل و قطعی ارائه کند. همچون حواس ظاهری، عقل نیز دارای حدود و مرزهایی است. زیرا عقل توانایی آن را دارد که اشیا را به‌صورت کلی و عام درک کند؛ اما آنچه عقل به‌صورت کلی دریافته، برای تبیین ابعاد جزئی و مشخص، نیازمند مرجعی دیگر است. از این رو، لازم است راهنمایی مددکار وجود داشته باشد که عقل را از افتادن به ورطه گمراهی محفوظ بدارد، او را به راه راست هدایت کند و یاری دهد تا مسائل دقیق و رازآلود را درک کرده و حقیقت را دریابد؛ و آن راهنما همان «وحی» است که بر پیامبران نازل می‌گردد. اگر کسی ضرورت این هدایت الهی را که از طریق وحی صورت می‌پذیرد، انکار کند و مدعی شود که عقل به‌تنهایی توانایی ارائه همه معارفی را دارد که انسان به آن‌ها نیازمند است، بی‌تردید باری فراتر از ظرفیت عقل بر دوش آن نهاده و به‌نحو کاملاً غیرعقلانی در حق آن ستم روا داشته است.¹⁷ افزون بر این، اشیا و پدیده‌ها تنها از سوی دانشمندی که با میکروسکوپ مطالعه می‌کنند برای ما نمی‌شوند، بلکه پیامبران، شاعران و نقاشان نیز افق‌های تازه‌ای از هستی را بر روی انسان می‌گشایند.¹⁸

به باور مولانا، آنچه ضروری است، بازسازی و بازآفرینی پیوند و هماهنگی میان عقل و دل است. مولانا متکلمان عصر خویش را «تهی از احساس» می‌داند و آنان را به موجوداتی یک‌باله تشبیه می‌کند که توان

¹⁶ ر.ک: مولانا، مثنوی، ۱، ص. ۱۹۵.

¹⁷ ماتریدی، ابومنصور محمد، کتاب التوحید، تصحیح فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۷۰، همان اثر، ص. ۹۲-۹۵. مقایسه کنید: ایوب علی، ا.ک.م، «ماتریدی»، در: محمد م. شریف، تاریخ اندیشه اسلامی، ترجمه: احمد اوانال، استانبول، ۱۹۹۰، ۱، ص. ۲۹۹-۳۰۰؛ مقایسه کنید: بیاضی‌زاده، کمال‌الدین احمد، اشارات المرام من عبارات الإمام، تصحیح محمد زاهد کوثری، استانبول، ۱۹۴۹، ص. ۷۷.

¹⁸ کوچ، توران، زبان دین، قیصری، ۱۹۹۵، ص. ۱۵۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

پرواز به سوی کمال را ندارند.¹⁹ از همین رو، او نه تنها متکلمان معتزلی را مورد انتقاد قرار می‌دهد، بلکه حتی فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶/۱۲۱۰)، متکلم اشعری را نیز با استعاره «خرگوش و شیر» به باد نقد می‌گیرد:

شیر را خرگوش در زندان نشاند
نگ شیری کو ز خرگوشی بماند
در چنان ننگی و آن گه این عجب
فخر دین خواهد که گویندش لقب
ای تو شیری در تک این چاه فرد
نفس چون خرگوش خونت ریخت و خورد
نفس خرگوش به صحرا در چرا
تو به قعر این چه چون و چرا.²⁰

در این حکایت مولانا، شیر نماد نفس اماره است که آدمی را به بدی و نافرمانی می‌کشانند، و خرگوش، مظهر عقل معاد به شمار می‌رود. عقل معاد که خرگوش آن را نمایندگی می‌کند، می‌کوشد شیر نفس اماره را با تحریک و سخنان برخاسته از غیرت و عرض، از جایگاه اماره بودن فروکاهد و او را به چاه مجاهده و ریاضت افکند؛ و از این راه، قوای روحانی و جسمانی موجود در بدن را از سیطره و استیلای نفس رها سازد. به باور مولانا، اصلاح نفس کار عقل و ادراک نیست. شیری که در درون انسان به نام نفس خفته است، مغلوب و بازیچه خرگوشی چون عقل نمی‌گردد. تربیت نفس تنها به واسطه عشق میسر است، و آن نیز توفیقی است که از جانب خداوند ارزانی می‌شود. در غیر این صورت، در برابر نفس، عقل و ادراک همچون خرگوشی ناتوان در مقابل شیری درنده

¹⁹ این یک کلی‌سازی است، حال آنکه امام ماتریدی، حواس را در میان روش‌های کسب معرفت به دو دسته عیان و حواس تقسیم کرده است. عیان، هم چشم مادی و هم چشم معنوی موسوم به بصیرت را در بر می‌گیرد. از این رو، وی بر کلیت حس و عاطفه تأکید کرده است. داده‌های حاصل از هر دو کانال، در عقل به صورت منظم پردازش می‌شوند. بنابراین، نگاه کلامی ماتریدی، نگاهی است که به نیازهای قلب پاسخ می‌دهد و از دل جدا نیست. رک: ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۷۴، ۱۷۵، ۳۱۰.

²⁰ مولانا، مثنوی، ۱، ص. ۱۳۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

و قوی پنجه می‌مانند.²¹ از این‌رو، مولانا بر آن است که با روش کلامی فلسفی فخرالدین رازی نمی‌توان به معرفت حقیقت دست یافت. مولانا در موضعی دیگر از مثنوی بر این نکته پای می‌فشارد که فخرالدین رازی، به سبب تکیه بر عقل در تفسیر و تأویل مسائل دینی، توان درک رازها و حقایق دین را ندارد و او را به دنبال کردن اوهام و خیالات متهم می‌سازد: «در این مقام، اگر عقل راهنما بود، فخرالدین رازی راز دین را درمی‌یافت.»

اما «چشیدن شرط دانستن است»؛ از همین‌رو، عقل و خیال‌پردازی‌های او نیز جز بر حیرت او نیفزود.²²

مولانا در این ابیات تأکید می‌ورزد که رهایی و نجات، نه از طریق روش فلسفی-کلامی فخرالدین رازی، بلکه در گرو پیوستن به یک پیشوای معنوی و سلوک در طریق اوست. او راه و روش صوفیان را به «کشتی نوح» تشبیه می‌کند و تصریح می‌نماید که بی‌سوار شدن بر این کشتی، نجات ممکن نیست. او این معنا را چنین بیان می‌کند:

پس برو خاموش باش از انقیاد
زیر ظل امر شیخ و اوستاد
ورنه گر چه مستعد و قابلی
مسخ گردی تو ز لاف کاملی
هم ز استعداد وانی اگر
سر کشی ز استاد راز و با خبر
صبر کن در موزه دوزی تو هنوز
ور بوی بی‌صبر گردی پاره دوز
کهنه‌دوزان گر بدیشان صبر و حلم
جمله نودوزان شدندی هم به علم
بس بکوشی و بخر از کلال

²¹ ر.ک: مولانا، شرح مثنوی، (ترجمه و شرح: طاهر المولوی)، استانبول، ۱۹۶۵، ۱، کتاب سوم، ص. ۶۴۱، ۷۲۰، ۷۲۱.

²² مولانا، مثنوی، ۵، ص. ۳۴۰-۳۴۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

هم تو گویی خویش کالعقل عقل
هم‌چو آن مرد مفلس روز مرگ
عقل را می‌دید بس بی‌بال و برگ
بی‌غرض می‌کرد آن دم اعتراف
کز ذکاوت راندیم اسپ از گراف
از غروری سر کشیدیم از رجال
آشنا کردیم در بحر خیال
آشنا هیچست اندر بحر روح
نیست اینجا چاره جز کشتی نوح
این چنین فرمود این شاه رسل
که منم کشتی درین دریای کل
یا کسی کو در بصیرتهای من
شد خلیفه‌ی راستی بر جای من
کشتی نوحیم در دریا که تا
رو نگردانی ز کشتی ای فتی!²³

ب. نقدهای مولانا بر جریان‌های کلامی

مولانا تنها به نقد شخص فخرالدین رازی بسنده نکرده، بلکه به‌مثابه یک رویکرد فکری، دیدگاه‌های فرقه‌هایی چون معتزله، جبریه و مشبّهه را نیز مورد انتقاد قرار داده است.

أ. نقد او بر معتزله

فرقه معتزله در آغاز سده دوم هجری پدید آمد. به باور معتزله، عقل بشری بر هر چیز برتری داشته و حجتی نیرومند و قاطع است و تنها از طریق قوه عقل است که انسان به حقیقت دست می‌یابد. آنان در استدلال از محسوس به غیب، در مقایسه خداوند با انسان و نیز در باور

²³ مولانا، همان اثر، ۴، ص. ۲۶۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

به ضرورت انطباق ذات باری تعالی با قوانین حاکم بر جهان هستی، دیدگاه‌هایی ابراز داشتند. از منظر معتزله، میان صفت عدالت الهی و نظام عدالت بشری که در ذهن انسان‌ها ترسیم می‌شود، هیچ تفاوتی وجود ندارد. نظریه معتزله مبنی بر «قیاس مجهول بر معلوم»، گرایش خطرناکی را در جوامع اسلامی به وجود آورد و به این ترتیب، راه را برای تبدیل دین به فلسفه نظری هموار ساخت.²⁴ آنان نه تنها در عرصه عقاید اسلامی خواهان غلبه کامل اندیشه اعتزال بودند، بلکه به‌ویژه در اواخر سده سوم هجری / نهم میلادی، میان تعصب افراطی و آزادی بیان گرفتار آمدند. وضعیت معتزله در اواخر دوران فعالیتشان، به‌خوبی با توصیف قرآن کریم مطابقت دارد، آنجا که می‌فرماید: «آنان هنگامی که از دیگران برای خود پیمانه می‌ستانند، حق آن را به‌طور کامل می‌گیرند؛ اما چون پیمانه به دیگران دهند، از آن می‌کاهند.»²⁵ نمونه بارز این امر، اقدام متاخرین معتزله در اعمال «محنة» (آزار و فشار عقیدتی) علیه کسانی است که با نظریه خلق قرآن مخالفت می‌ورزیدند.

هرچند معتزله در عصر حیات مولانا دیگر به‌عنوان یک جریان مستقل دینی حضور نداشت، اما آراء و اندیشه‌های آنان در محافل شیعه و در برخی محافل فکری و روشنفکری همچنان استمرار یافته بود. چنان‌که مولانا، با این بیان که «آنان نه تنها بر معلوماتی که از طریق حواس پنج‌گانه به دست می‌آورند، اتکا می‌کنند، بلکه در مدارس و مجالس علمی، روشی را که به نام «حسیه» شهرت یافته، رواج و کارایی می‌بخشند»،²⁶ به تأثیرات باقی‌مانده از معتزله اشاره می‌کند. چنان‌که معلوم است، در تاریخ فلسفه، مکتب «حسیه» یا تجربه‌گرایی حسی، بر این باور استوار است که یگانه منبع معرفت انسان، احساس و ادراک حسی است و هیچ‌چیز در ذهن انسان وجود ندارد، مگر آنکه پیشتر در حس‌های او حضور یافته باشد. به‌موجب این دیدگاه، دنیای درونی انسان، اندیشه‌ها، داورها، استدلال‌ها و به‌طور کلی رفتارهای درونی او، معلول محرک‌های بیرونی و تأثیرات ناشی از تغییرات دائمی حواس

²⁴ حسون، علی، ذخائر الأقوال في مولانا جلال الدين الرومي، دمشق، ۲۰۰۳، ص. ۴۱۰.

²⁵ مطففين، ۲/۸۳.

²⁶ ندوی، همان اثر، ۱، ص. ۳۳۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

است. از این منظر، حسیه در نهایت به تجربه‌گرایی مادی منتهی می‌گردد. در تجربه‌گرایی، یگانه سرچشمه معرفت، آزمایش‌ها و تجارب عینی و بیرونی است؛ اما در حسیه، این منبع، صرفاً ادراکات حسی است.²⁷ به باور مولانا، معتزله از دیدگاه‌های این جریان فکری متأثر گردیده‌اند. او برای تأیید این نظر خویش، استناد می‌کند به عقیده معتزله مبنی بر ناممکن بودن رؤیت خداوند در آخرت، و این دیدگاه را در مثنوی معنوی خود با لحنی تند و انتقادی مورد نکوهش قرار می‌دهد.

چشم حس را هست مذهب اعتزال

دیده عقلست سنی در وصال

سخره حس‌اند اهل اعتزال

خویش را سنی نمایند از ضلال

هر که بیرون شد ز حس سنی وی‌است

اهل بینش چشم عقل خوش‌پی‌است

گر بدیدی حس حیوان شاه را

پس بدیدی گاو و خر الله را

گر نبودی حس دیگر مر ترا

جز حس حیوان ز بیرون هوا

پس بنی‌آدم مکرم کی بدی؟

کی به حس مشترک محرم شدی؟

نامصور یا مصور گفتنت

باطل آمد بی ز صورت رستنت

نامصور یا مصور پیش اوست

کو همه مغزست و بیرون شد ز پوست

گر تو کوری، نیست بر اعمی حرج

ورنه رو کالصبر مفتاح الفرج

²⁷ گوکبرگ، ماجیت، تاریخ فلسفه، استانبول، ۲۰۰۰، ص. ۲۹۳-۳۱۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

پرده‌های دیده را داروی صبر
هم بسوزد هم بسازد شرح صدر
آینه دل چون شود صافی و پاک
نقش‌ها بینی برون از آب و خاک
هم ببینی نقش و هم نقاش را
فرش دولت را و هم فراش را.²⁸

به باور مولانا، ذات اقدس الهی در آخرت قابل رؤیت است و مشاهده او در بهشت، لذتی است عالی که هم جنبه روحانی دارد و هم جنبه عقلانی. این مقولات را نمی‌توان صرفاً با عقلی که در حکم «عرض» است، درک کرد؛ بلکه درک آن‌ها تنها به وسیله وحی که در جایگاه «جوهر» قرار دارد، ممکن می‌گردد. مولانا حواس ظاهری را به اسب و وحی را به سوارکاری تشبیه می‌کند و می‌گوید: «اسب بدون سوارکار، کارایی ندارد.»²⁹ معنای این سخن آن است که عقل، اگر از وحی بی‌بهره باشد، در داوریه‌های خود ممکن است انسان را به خطا و گمراهی بکشاند. از سوی دیگر، مولانا دیدگاه کسانی را که معتقدند «عقل‌ها در آفرینش برابرند و این تجربه و آموزش است که عقل را افزایش می‌دهد و از این رهگذر فردی از دیگری داناتر می‌شود»³⁰ مورد نقد قرار می‌دهد. او این دیدگاه را با بیان تمثیلی خویش که «عقلی هست که همچون شمعی مست، لرزان و ناپایدار است و عقلی هست که همچون شراره آتش درخشان و فروزان است»³¹ انتقاد می‌کند.

ب. نقد بر فلسفه و برخی صوفیان

پس از معتزله، در عرصه تاریخ اندیشه، ابوالحسن اشعری (متوفای ۳۲۴ ق / ۹۳۶) ظهور کرد. او در مسائل اعتقادی، مسیری میانه میان معتزله و اهل حدیث در پیش گرفت. هرچند مکتب اشعری در دوره

²⁸ مولانا، مثنوی، ۲، ص. ۱۶-۱۷؛ مقایسه کنید: همان مؤلف، فیه ما فیه، ترجمه: ملیحه ا. طریق حیا، استانبول، ص. ۱۲-۱۳.

²⁹ ر.ک: مولانا، مثنوی، ۲، ص. ۹۹.

³⁰ مولانا، همان اثر، ۳، ص. ۱۲۹.

³¹ مولانا، مثنوی، ۵، ص. ۶۷-۶۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

وزارت نظام الملک، وزیر سلجوقیان، با حمایت سلاطین و از طریق مدارس نظامیه در بغداد و نیشابور، به نفوذ و غلبه فکری دست یافت، اما در روند تاریخ، به دلیل آنکه نتوانست خود را با روح زمانه و مقتضیات عصری هماهنگ سازد و نوسازی فکری را دنبال کند، از پویایی و تحرک خویش کاست و ساختار درونی آن دچار ضعف گردید.³²

دورانی که مولانا در آن می‌زیست، وقتی از منظر تاریخ علم کلام به آن نگاه کنیم، می‌بینیم که مصادف با عصری است که در آن کلام با فلسفه درآمیخته بود. کتاب‌های کلامی با دربرگرفتن مباحث فلسفی و اصطلاحات خاص فلسفی، در حقیقت چهره و ماهیت خویش را دگرگون ساخته بودند. از آن زمان به بعد، آثار کلامی، بیش از آن‌که رنگ و بوی آثار دینی را داشته باشند، سیمای کتاب‌های فلسفی را به خود گرفتند. این وضعیت، موجب گردید علم کلام در میان مسلمانان کمتر مطالعه شود و از رونق بیفتد. دیگر آن زبان پرمحبت و سرشار از عاطفه که دل‌ها را می‌ربود، جای خود را به سردی و خشکی استدلال‌های فکری سپرده بود. فلسفه نیز از این قاعده مستثنا نبود. چنان‌که مولانا، فیلسوفان اسلامی را به دلیل آنکه خداوند را «علت اولی» می‌خواندند، مورد انتقاد قرار داده است.³³ به باور مولانا، قوانین طبیعت اموری الزامی و ضروری نیستند،³⁴ بلکه همه چیز بر اساس علت الهی و اراده خداوند جریان می‌یابد.³⁵

مولانا همان‌گونه که متکلمان و فیلسوفان را به باد نقد می‌گیرد، از انتقاد برخی صوفیان نیز ابایی ندارد. او تصوفی را که بر ترس و اضطراب استوار است، نمی‌پذیرد و در مقابل، راه عرفان عاشقانه را که سرشار از محبت و تساهل است و در شخصیت رابعه عدویه تجلی یافته، برمی‌گزیند. از منظر مولانا، تصوف آن است که انسان در هنگام تنگنا و رنج، در دل خویش نشاط و گشایش یابد.³⁶ مولانا با بیان این سخن که:

³² ر.ک: ندوی، رجال الفكر والدعوة، ۱، ص. ۱۶۲.

³³ مولانا، مثنوی، ۲، ص. ۱۲۲.

³⁴ مولانا، مثنوی، ۳، ص. ۲۰۱.

³⁵ مولانا، مثنوی، ۲، ص. ۱۲۳.

³⁶ مولانا، مثنوی، ۳، ص. ۲۵۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

«صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق - نیست فردا گفتن از شرط طریق»³⁷
تصویری پویا و زنده از عرفان ارائه می‌کند. مولانا در زمانه خویش، صوفیانی را که تنها به ظواهر و تظاهر توجه داشتند و از پالایش درونی و اخلاقی غافل بودند و در عرصه اخلاق دچار ضعف و سقوط گردیده بودند، به شدیدترین وجه مورد انتقاد قرار می‌دهد.³⁸

ج. نقد او بر جریان جبریه

سرزمین‌های اسلامی در روزگار مولانا، افزون بر شکاف‌های سیاسی، گرفتار شکاف‌های عمیق فکری نیز بود. در عصر حیات مولانا، علم کلام، همانند دیگر علوم اسلامی، دچار حالتی ایستا و رکود شده بود. علوم دینی، به جای آن‌که با تفکر و تأمل آمیخته باشد، به نقل صرف روایات و محفوظات محدود گردیده بود. از این‌رو، برای احیای آن پویایی روحی که در گذر قرون دچار سستی و رخوت شده بود، ضروری بود که تلاش‌هایی در سطح عمومی جامعه صورت گیرد.³⁹ زبانی باید به کار گرفته می‌شد که هم عالم مدرسه، هم زنی که در تنور نان می‌پزد، هم حاکم و مدیر دستگاه حکومت، هم کشاورزی که در مزرعه مشغول کار است، هم چوپانی در کوهسار و هم پیشه‌وری که از راه ساخت کوزه امرار معاش می‌کند، آن را بفهمند. و این دقیقاً همان کاری است که مولانا در سده هفتم هجری بدان همت گماشت. در زمانی که مردم امید خود را به آینده از دست داده بودند، لازم بود به آن‌ها شور و نشاطی تازه بخشیده شود. اما متأسفانه، در همان دوران، یکی از عوامل اصلی که جو یأس و بدبینی را بر جوامع اسلامی سایه‌افکن ساخت، دیدگاه‌های مکتب کلامی جبریه بود. این عقیده نه تنها پویایی و تحرک جامعه اسلامی را فلج ساخت، بلکه تصویری منفعل و ناتوان از انسان ارائه داد. مولانا نخست به تحلیل این ذهنیت می‌پردازد و آنگاه آراء فرقه جبریه را که بر تقدیر مطلق و حتمیت پیشین همه چیز باور دارند و انسان را در حکم موجودی بی‌اختیار و همچون ماشینی می‌پندارند، به‌سختی مورد نقد و نکوهش

³⁷ مولانا، همان اثر، ۱، ص. ۵۰.

³⁸ مولانا، همان اثر، ۵، ص. ۶۰.

³⁹ ندوی، رجال الفکر، ص. ۲۱۷-۲۱۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

قرار می‌دهد. در اندیشه عرفانی، آزادی به معنای رهایی نفس از هوا و هوس، دلبستگی‌های دنیا و لذت‌های آن است. هر اندازه انسان از ماسوی الله رها گردد، بندهای بندگی جز خدا را فرو می‌افکند و هرچه با تمام وجود به سوی حق تعالی روی آورد، گستره آزادی او فزونی می‌گیرد. آزادی راستین، همان کمال انسان در مقام عبودیت است. وفاداری در بندگی حق، رهایی از بندگی و اسارت در برابر غیر او را به همراه دارد.⁴⁰ از همین رو، مولانا اراده و اختیار انسان را «نمک عبادت» می‌نامد؛ چرا که همان‌گونه که نمک به طعام طعم و لذت می‌بخشد، اختیار و اراده نیز جان عبادت را زنده و ارزشمند می‌سازد.⁴¹

از دیدگاه مولانا، نخستین کسی که در افعال انسان قائل به جبر گردید، ابلیس بود و نخستین کسی که اختیار و آزادی انسان را در افعال او اثبات نمود، حضرت آدم علیه السلام است.⁴² به بیان دیگر، آدم نماد آزادی و اختیار است و ابلیس، مظهر جبر و الزام. مولانا در دستگاه فکری خویش به مسئله آزادی از منظر روان‌شناختی می‌نگرد. به باور او، انسان آگاهی خویش از آزاد بودن را از احساساتی که در سطح شعور او ظاهر می‌گردد، فرا می‌گیرد؛ چرا که حس آزادی، در درون ذات انسان نهفته است. دلیل بر این امر آن است که انسان هنگام قرار گرفتن در موقعیتی که ناگزیر است میان دو امر یکی را برگزیند، حالتی از تردید و دودلی را تجربه می‌کند. مولانا این احساس را «ادراک وجدانی» می‌نامد.⁴³ زیرا وجدان نیز یکی از مجاری معرفت است و انسان به یاری این ادراک، می‌تواند امری را به‌طور مستقیم و بی‌واسطه درک کند. همچنین به‌وسیله همین ادراک وجدانی است که انسان، در هنگام انجام کار نیک، در درون خویش احساس شادی و آرامش می‌نماید و در هنگام ارتکاب بدی، گرفتار احساس ندامت و پشیمانی می‌گردد. حالاتی چون شادی و پشیمانی، واکنش‌های برخاسته از شعور و آگاهی ما هستند که آزادی درونی ما را آشکار می‌سازند. از منظر مولانا، انکار ادراک وجدانی، به معنای

⁴⁰ قشیری، عبدالکریم، رساله قشیریة، ترجمه: س. اولوداغ، استانبول، ۱۹۷۸، ص. ۳۱۶-۳۱۷.

⁴¹ مولانا، مثنوی، ۳، ص. ۲۵۸.

⁴² مولانا، مثنوی، ۴، ص. ۱۲۰.

⁴³ مولانا، مثنوی، ۵، ص. ۲۵۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

انکار احساس و عواطف انسانی است. از این رو، مولانا میان «آزادی» و «حس و ادراک وجدانی» پیوندی استوار برقرار می‌کند. چنان‌که می‌گوید: «خشم تو، به تو می‌گوید که اختیار داری تا مبدا به جبر تمسک جویی و در پناه عذر و بهانه‌ها پنهان شوی.»⁴⁴ مولانا در این ابیات، نگرش جبری را که داده‌های شعور و آگاهی انسان را نادیده می‌گیرد، به شدت و با لحنی تند مورد نکوهش قرار می‌دهد. زیرا انکار آزادی در وجود انسان، به معنای انکار خویشستن انسانی، و چشم‌پوشی از رسالت والا و فضیلت‌مندی است که در معنا بخشیدن به هستی و زندگی بر دوش انسان نهاده شده است. مولانا در دفاع از آزادی انسان، بیش از هر چیز به دلایل روان‌شناختی و داده‌های شعور و آگاهی استناد می‌جوید. از دیدگاه او، احساس شرم و ندامت در برابر خداوند و بازگشت دوباره به سوی او از طریق توبه، یکی از بزرگ‌ترین دلایل بر وجود اختیار و آزادی در افعال انسان است.⁴⁵

مولانا، پیوند میان علت و معلول و رابطه میان اسباب و مسببات را امری وابسته و به هم پیوسته می‌داند و در این زمینه، به خطای اساسی ذهنیت جبریه اشاره می‌کند. او بر وجود رابطه‌ای تنگاتنگ میان تدبیر و کوشش فردی با تقدیر الهی تأکید می‌ورزد.⁴⁶ مولانا با بیان این نکته که «روزی‌ها را باید از طریق تمسک به اسباب و تلاش به دست آورد»، در این باب، حضرت داود پیامبر را به عنوان نمونه معرفی می‌کند. زیرا او با وجود برخورداری از مقام بلند پیامبری، تا زمانی که به صنعت زره‌سازی نمی‌پرداخت، روزی او فراهم نمی‌شد. از همین رو، مولانا بر این باور است که دستیابی به روزی، وابسته به کوشش و عمل انسان است و به این طریق، عقیده توکل بدون تمسک به اسباب را با آموزه‌های اسلام ناسازگار دانسته و در ردّ ذهنیت جبریه استدلال می‌کند.⁴⁷ مولانا می‌فرماید: «کوشش و تلاش از خوابیدن بهتر است؛ تا واپسین دم حیات، حتی لحظه‌ای دست از کار و تلاش مکش!»⁴⁸ و به این ترتیب، جایگاه والا و

⁴⁴ مولانا، مثنوی، ۵، ص. ۲۵۸-۲۶۰.

⁴⁵ مولانا، مثنوی، ۱، ص. ۸۴-۸۶.

⁴⁶ مولانا، مثنوی، ۱، ص. ۸۴.

⁴⁷ مولانا، همان اثر، ۳، ص. ۱۲۲-۱۲۴.

⁴⁸ مولانا، همان اثر، ۱، ص. ۱۷۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ارزشمند کار و کوشش را در اسلام یادآور می‌شود. در این باره، مولانا بر این نکته تأکید می‌کند که خداوند «فَعَالٌ لِّمَا يُرِيد» است و این توصیه‌ها را خطاب به انسان بیان می‌دارد: «ای پسر! خداوند است که فرموده است: كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ / او، هر لحظه در کاری است.»⁴⁹ این سخن بر آن دلالت دارد که در افعال الهی، هیچ‌گونه تعطیل و وقفه‌ای وجود ندارد و ذات اقدس الهی، پیوسته در حال آفرینش و تدبیر امور است. از این رهگذر، مولانا به انسان توصیه می‌کند که از این حقیقت درسی بزرگ بگیرد. زیرا: «هر که در آسمان‌ها و زمین است، از او می‌طلبد و او، هر روز در کاری است.»⁵⁰ خداوند خواسته‌های بندگان خویش را برآورده می‌سازد، دعا‌های آنان را مستجاب و گناهانشان را می‌آمرزد. گویی این آیه اشاره دارد که ذات اقدس الهی، با وجود بی‌نیازی مطلق از هرگونه حاجت و نیاز، هرگز دست از کار نمی‌کشد و در هر شأن و کاری متجلی است. پس ای انسان! وقتی آفریننده متعال چنین است، آیا سزاوار است که تو در تنبلی و بیکاری به سربری؟ انسان باید از آنچه در پیرامون او روی می‌دهد، عبرت گیرد. ابر، باد، ماه، خورشید و افلاک، پیوسته در حرکت و تلاشتن تا آدمی لقمه نانی به دست آورد و در غفلت نماند. خداوند همه این پدیده‌ها را مسخر انسان ساخته است تا برای او به‌کار آیند؛ در چنین حالی، برگزیدن تنبلی و سستی از سوی انسان، رفتاری است که نه با انصاف سازگار است و نه با عدالت.

از دیدگاه مولانا، جهان همچون چاهی است و ریسمانی که دلو بدان بسته می‌شود، همان «سبب» است. اما نادیده گرفتن آن کسی که چرخ چاه را به گردش درمی‌آورد، خطا و غفلتی بزرگ است.⁵¹ چنان‌که بدون استفاده از سبب نمی‌توان با دلو از چاه آب کشید، به همان قیاس، انجام هر کاری بدون توجه به آفریدگار اسباب، محال است. مولانا، در مقام هشدار به کسانی که بی‌آن‌که دست به اسباب زنند، با منطقی جبری دم از توکل می‌زنند، چنین می‌گوید: «سرت هنوز نشکسته است، پس آن را نبند! چند روزی بکوش و کار کن تا در عالم جاودانگی به خنده و

⁴⁹ مولانا، مثنوی، ۱، ص. ۱۷۱.

⁵⁰ الرحمن، ۲۹/۵۵.

⁵¹ مولانا، همان اثر، ۱، ص. ۱۰۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

شادمانی برسی.»⁵² زیرا مسیر تحقق افعال انسانی، جز از راه تمسک به اسباب نمی‌گذرد. نفی علّیت و اسباب، زمینه را برای رواج اندیشه‌های جبری فراهم می‌سازد و پویایی و حیات اجتماعی را تضعیف یا تباه می‌کند. در تاریخ اسلام، سنت‌های فعلی پیامبر اکرم ﷺ همچون جهاد، اجتهاد، تفکر، تدبیر و دوران‌دیشی، بارزترین نمونه‌های التزام به اصل علّیت و اسباب است. افزون بر این، در قرآن کریم نیز آیات متعددی وجود دارد که به قاعده علّیت و وجود رابطه اسباب و مسببات اشاره دارد؛ چنان‌که فرموده است: «ما برای هر چیز سببی قرار دادیم.»⁵³ در این عالم، مطابق قوانین الهی که «سنت الله» نامیده می‌شود، هیچ چیز بی‌سبب و بدون علّت به وقوع نمی‌پیوندد. در جهان پدیده‌ها، قانونی به نام علّیت غایی حکم‌فرماست. بی‌تردید، خداوند آفریننده هم علل و هم معلول‌هاست. با این حال، کسانی را که بدون تمسک به اسباب، خواهان دستیابی به نتایج هستند، مورد نکوهش قرار می‌دهد و می‌فرماید: «آنان همچون کسی هستند که دست‌های خویش را به سوی آب می‌گشاید تا آب خود به دهانش رود، در حالی که آب هرگز به دهان او نخواهد رسید، مگر آن‌که آن را به سوی دهان ببرد.»⁵⁴ زیرا سنت الهی بر آن است که انسان، عمل نوشیدن را خود به‌طور مستقیم انجام دهد.

مولانا در باب جبر و اختیار، رویکردی میانه‌روانه برگزیده و گرایش خویش را به سوی «اختیار» متمایل ساخته است. باور او در زمینه جبر و اختیار، اعتقادی کاملاً اخلاق‌گرایانه است. بر اساس ذهنیت کلامی مولانا، همان‌گونه که معتزله که در افعال انسان تنها نقش اراده فردی را معتبر می‌دانند و هیچ سهمی برای اراده کلی الهی قائل نیستند، بر خطا می‌روند، به همان اندازه نیز جبریه که اراده و اختیار بندگان را انکار می‌کنند، در اشتباهند. مولانا در مقام مشروعیت‌بخشی به دیدگاه‌های خود، در برابر استناد جبری‌مسلکان به آیه «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (و تو نبودى که انداختى آن‌گاه که انداختى، بلکه خدا بود که انداخت)،⁵⁵

⁵² مولانا، مثنوی، ۱، ص. ۱۱۰.

⁵³ کُهِف، ۸۴/۱۸.

⁵⁴ رعد، ۱۴/۱۳.

⁵⁵ انفال، ۱۷/۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

به شدت واکنش نشان می‌دهد. او می‌گوید: «اگر ما تیری پرتاب کنیم، آن تیراندازی از ما نیست. ما همانند کمانی هستیم و آن‌که با این کمان تیر پرتاب می‌کند، خداوند است. اما خداوند این کار را از راه سببیت پیامبر خود انجام می‌دهد.» همان‌گونه که فریاد و ناله ما در مواجهه با رویدادهای ناگوار، دلیل بر عجز و ناتوانی ماست، به همان صورت، شرم و ندامت ما نیز دلیل روشنی بر اختیار ما به شمار می‌رود.⁵⁶ مولانا برای نقد نگرش جبری در دین، نمونه‌ای روشن از وجود اراده آزاد در انسان ارائه می‌دهد و می‌گوید: «دستی که بر اثر بیماری لرزه، ناخواسته می‌لرزد، با دستی که تو خود به‌اختیار می‌لرانی، تفاوت دارد.»⁵⁷ نخستین حالت، معلول وضعیتی جبری و ناشی از بیماری است که در آن، انسان هیچ مسئولیتی ندارد. اما حالت دوم، حاصل فعل اختیاری انسان است و در حوزه مسئولیت او قرار دارد.⁵⁸ این مثال‌های ارائه‌شده از سوی مولانا در باب جبر و اختیار، استدلال‌هایی عقلانی است که هدف آن، روشن‌گری ذهن مخاطب است. مولانا با تأکید بر این نکته که انسان در حوزه‌ای که خداوند او را مسئول دانسته است، از اراده و آزادی برخوردار است، در واقع، هم‌سوی مکتب ماتریدیه می‌اندیشد:

«گفتی که کفر من، خواست اوست؛ اما بدان که در این کفر، خواست و اراده‌ای از جانب تو نیز وجود دارد. زیرا تو خود خواهی، کافر نمی‌گرددی. کفر بی‌خواست و اراده، تناقضی آشکار است. چگونه ممکن است هم کافر باشی و هم کفر را نخواهی؟»⁵⁹

مولانا، در برابر ذهنیت جبریه که با استناد به تقدیر پیشینی، از پذیرش مسئولیت می‌گریزد، با تکیه بر این اصل که «تحمل مسئولیت جز در پرتو آزادی ممکن نیست»، بر آزادی انسان در افعال خویش تأکید می‌ورزد.⁶⁰ به باور مولانا، انسانی که وجود «اختیار» را در خویشستن

⁵⁶ مولانا، مثنوی، ۱، ص. ۸۴؛ همچنین ر.ک: ولد، سلطان، معارف، ترجمه: م. انبارجی‌اوغلو، استانبول، ۱۹۹۱، ص. ۴-۵.

⁵⁷ مولانا، مثنوی، ۱، ص. ۱۴۸.

⁵⁸ اشعری، ابوالحسن، کتاب اللمع، بیروت، ۱۹۵۲، ص. ۴۱.

⁵⁹ مولانا، همان اثر، ۵، ص. ۲۶۴.

⁶⁰ مولانا، همان اثر، ۳، ص. ۲۲۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

در نمی‌یابد، انسانی است فاقد ادراک. حال آن‌که میزان اختیار در حیوانات بسیار کمتر است؛ زیرا آنان با وجود نداشتن عقل، صرفاً با قوای حسی خویش زندگی را پیش می‌برند و به یاری همان حس، امور زیان‌آور و سودمند را تشخیص داده، مطابق آن واکنش نشان می‌دهند. مولانا، برای نقد ایندترمینیست‌هایی که انسان را نیز تا اندازه‌ای در چارچوب تقدیرگرایی کور ارزیابی می‌کنند، این حقیقت را در قالب تمثیل «شتربان و شتر» بیان می‌کند و می‌گوید: «شتربان اگر شتری را بزند، آن شتر درصد حمله به شتربان برمی‌آید، نه آن‌که به چوب او خشم گیرد. می‌بینی که حتی شتر نیز بهره‌ای از اختیار دارد.»⁶¹ مولانا با این استدلال که حتی حیوانات نیز دارای حس واکنش و اراده هستند، این پرسش را پیش می‌کشد که چگونه ممکن است انسانی که خداوند او را به نعمت عقل آراسته است، خود را همچون موجودی بی‌اختیار و چون ماشینی فاقد هرگونه قدرت واکنش و انتخاب بداند؟ بدین‌سان، او پاسخ قاطع خویش را به اندیشه جبریه عرضه می‌کند.

مولانا در مسئله آزادی انسان، موضعی میانه میان معتزله و جبریه اتخاذ کرده است. از این حیث، اندیشه او به دیدگاه ماتریدیان نزدیک است؛ آنان که معتقدند آفرینش همه چیز به دست خداوند است، اما اختیار و انتخاب از آن انسان است. مولانا نیز با تأکید بر تمایز اراده الهی و اراده انسانی، بر همین اصل پای می‌فشارد. چنان‌که نشستن انسان، اگر با اراده برخاستن همراه شود، خود فعلی ارادی است و این‌که خداوند به او توان برخاستن می‌بخشد و حرکت او را ممکن می‌سازد، مصداق خلق و آفرینش الهی است. معنای این امر آن است که خداوند خالق است و بنده کسب‌کننده. مسئولیت‌پذیری انسان، در پیوندی ناگسستنی با آزادی او معنا می‌یابد. انسانی که فاقد آزادی باشد، چگونه می‌تواند در برابر اعمال خویش مسئول شمرده شود؟⁶² مولانا از روایت «قلم خشکید»⁶³ چنین استنباط می‌کند که اصول و قواعد خیر و شر در ساحت دین و

⁶¹ مولانا، مثنوی، ۵، ص. ۲۶۰.

⁶² شتا، ابراهیم دسوقی، شرح مثنوی، قاهره، ۱۹۹۷، ۵، ص. ۱۶.

⁶³ احمد بن حنبل، مسند، استانبول، ۱۹۹۲، ۱، ص. ۲۹۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اخلاق از پیش تعیین شده است.⁶⁴ اما از این امر، نباید تفسیری برخاسته از جبرگرایی عوامانه و مبتنی بر تقدیر محتوم به معنای رایج در زبان عوام استنباط کرد. مولانا، برای زنده نگه داشتن اندیشه مسئولیت‌پذیری انسان و آگاهی او از پاسخ‌گویی در برابر کردار خویش، همواره با اندیشه‌های جبری به مبارزه فکری پرداخته است. او هیچ‌گاه اختیار انسان را در چارچوب رابطه خدا و بنده، جدای از اراده الهی نمی‌داند. بلکه از دیدگاه مولانا، خود اختیار انسان نیز مخلوق اراده خداوند است. بنابراین، اختیار انسان در برابر اراده الهی، تنها جزئی از آن کل است. مولانا خطاب به کسی که بر اساس آموزه‌های جبریه می‌گوید: «کفر من به خواست خداوند است»، در مقام یادآوری مسئولیت انسانی چنین پاسخ می‌دهد: «در انتخاب کفر، اراده و اختیار تو نیز سهم دارد. زیرا بدون خواست و اراده تو، کفر محقق نمی‌شود.» بدین‌سان، مولانا به روشنی بیان می‌کند که در برابر اراده الهی، اراده انسانی به‌کلی نفی نشده است.⁶⁵

از دیدگاه مولانا، خداوند متعال، انسان را دارای اراده آزاد آفریده است و هیچ‌گاه او را در برابر اعمالی که بیرون از توان و اختیارش باشد، مسئول نمی‌شمارد. وی در تبیین این معنا، نمونه‌هایی دقیق و گویا ارائه می‌دهد: از انسانی که مال و ثروتی ندارد، نمی‌توان انتظار زهد و بی‌اعتنایی به دنیا داشت؛ زیرا زهد تنها در بستر مالکیت و توانایی مالی معنا می‌یابد. اگر دشمنی در کار نباشد، امر به جهاد و دفاع نیز مفهومی نخواهد داشت. چنان‌که اگر غریزه شهوانی در انسان وجود نمی‌داشت، دستور به پرهیز از آن بی‌معنا و لغو می‌بود. همچنین اگر کسی توان مالی نداشته باشد، امر به انفاق برای او محال است.⁶⁶ بر این اساس، دیدگاه جبری‌گرایان در باب اراده و اختیار، با روح قرآن و سنت نبوی ناسازگار است. زیرا تکلیف دینی در گرو وجود قدرت و اراده فردی است و بدون آن، مسئولیت نیز ساقط می‌گردد. به عبارت دیگر، تا زمانی که انسان از آزادی و توان برخوردار نباشد، خطاب الهی بر او روا نخواهد بود.

⁶⁴ مولانا، همان اثر، ۵، ص. ۲۶۷.

⁶⁵ مولانا، همان اثر، ۵، ص. ۲۶۴.

⁶⁶ مولانا، مثنوی، ۵، ص. ۷۶.

نتیجه‌گیری

چنان‌که پدیده‌های زمین‌شناختی مانند زلزله، گرچه درد و رنج به همراه دارند، اما در کنار آن منشأ ظهور منابع تازه آب و انرژی نیز می‌گردند، بحران‌های بزرگ اجتماعی در تاریخ بشری نیز، زمینه‌ساز پیدایش و بروز شخصیت‌های بزرگ و راهبران الهام‌بخش می‌شوند. در همین راستا، بحران عظیمی که جهان اسلام در پی هجوم مغولان با آن مواجه گردید، بستر ظهور یکی از بزرگ‌ترین راهنمایان معنوی، حضرت مولانا جلال‌الدین رومی را فراهم ساخت.

سده هفتم هجری/سیزدهم میلادی، مقارن با دوران زندگی مولانا، مقطعی است که جهان اسلام، در پی هجوم مغولان و عوامل دیگری چون تزلزل سیاسی و اجتماعی، دستخوش بحران‌های عمیق گردید. در چنین فضایی، بسیاری از مسلمانان از آینده خویش مأیوس گشته، تدریجاً به پذیرش عقیده جبریه روی آوردند و آزادی اراده انسانی را انکار کردند. این نگرش جبری، هم در ساحت اندیشه‌های کلامی و هم در حوزه تفکر عرفانی مسلمانان تأثیرات ژرفی بر جای نهاد. در چنین بستر تاریخی و فکری است که مولانا با شهادت، بنیادهای یک نگرش نوین را در برابر جریان‌های فکری همچون جبریه که منکر آزادی اراده انسان بودند، پی‌ریزی نمود و نقطه آغاز کار خود را در بازآفرینی تصویری پویا و زنده از انسان در بُعد روحی و فکری قرار داد.

مولانا، لزوم بازنگری در سنت کلامی ما را به‌خوبی احساس کرده و فراتر از رویکرد صرفاً انتقادی، شیوه‌ای سازنده و مبتنی بر نوسازی فکری را در پیش گرفته است. این امر را می‌توان به‌خوبی از انتقادهای او نسبت به معتزله، جبریه و همچنین نقدهایی که در شخص فخرالدین رازی متوجه اشعریت ساخته، دریافت. هرچند مولانا در آثار خود نامی از مکتب ماتریدیه به میان نمی‌آورد، اما از لابه‌لای آرای او می‌توان به‌طور غیرمستقیم دریافت که دیدگاه‌هایش با اصول ماتریدی در تعارض نیست.

مولانا چه‌گونه «علم کلام»ی را پیشنهاد می‌کند؟

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

انسان، موجودی است مرکب از عقل، دل و احساس. در حل مسائل انسانی، باید هر سه ساحت وجودی او را مورد توجه قرار داد. اگر هر یک از این ابعاد نادیده گرفته شود، توازن فکری بر هم می‌خورد و آن‌گونه که مولانا می‌گوید، حالتی پیش می‌آید همانند پرنده‌ای که تنها با یک بال پرواز می‌کند و از مسیر اعتدال منحرف می‌گردد. از همین‌رو، مولانا بر آن است که در کنار استدلال‌های عقلانی، باید علمی از کلام بنیان نهاده شود که دل را نیز مخاطب قرار دهد و واجد انگیزه‌های کشفی و شهودی باشد. بدین‌سان، علم کلام مورد نظر مولانا، پیوندی است میان «دل و عقل» که همزمان به هر دو پاسخ می‌دهد. مولانا طرفدار علمی از کلام است که به درخواست‌های قلبی انسان پاسخ گوید. در حالی‌که متکلمان، در سرآغاز معرفت‌شناسی خویش، عقل و رأی را در صدر قرار می‌دهند، مولانا دینی را بر اساس عقل مبتنی بر کشف و الهام بنا می‌نهد. در حقیقت، مولانا در برابر کلام و فلسفه‌ای که از عقل‌گرایی یونانی، هرمتیسم و گنوسیسم تغذیه می‌کردند، می‌کوشد تا اندیشه دینی را بر عقلانیت قرآنی استوار سازد.

به‌طور خلاصه، می‌توان گفت که مولانا در قلمرو اعتقادی، در مسیری همسو با مکتب ماتریدیه حرکت می‌کند. او در باب افعال انسانی، قائل به نظریه «الله خالق است و انسان کسب‌کننده» می‌باشد. از این‌رو، همواره رویکردهایی را نقد کرده است که بدون التفات به اراده الهی، برای انسان در مقام ایجاد و آفرینش افعال، استقلال قائل‌اند و بر مسئولیت فردی انسان تأکید می‌ورزد. از نظر مولانا، بنده موظف به تدبیر و تلاش است، اما جایگاه تقدیر را نمی‌داند و از سرانجام امور آگاه نیست. در واقع، آنچه مهم است، مسئولیت انسان در قبال اعمالی است که در پیشگاه پرده غیب انجام می‌دهد. به‌اجمال، مولانا در برابر علم کلامی که از افعال انسانی آغاز می‌کند، علم کلامی را برگزیده است که از افعال الهی نشأت می‌گیرد.

رویکرد شمولگرا و تساهل محور در منظومه فکری ابن الهمام السیواسی (متوفی ۸۶۱/۱۴۵۷)^{۶۷}

مقدمه

ابن الهمام السیواسی، از دانشمندان برجسته علم کلام و فقه در قرن پانزدهم میلادی/نهم هجری است که در عصر شکوفایی دولت عثمانی، به‌ویژه در دوران سلطنت سلطان بایزید اول (۱۳۴۷-۱۴۰۳) و سلطان محمد فاتح (۱۴۵۱-۱۴۸۱) زیسته است. چنان‌که معلوم است، دوره حکومت سلطان محمد فاتح از حیث دگرگونی‌های عمیق در عرصه‌های آموزش، پرورش و سازمان‌دهی ساختار اداری دولت، و همچنین از لحاظ اهتمام و ارج‌گذاری به دانش و علما، یکی از مقاطع درخشان تاریخ به شمار می‌آید. در این عصر، شخصیت‌هایی چون آق‌شمس‌الدین (۱۳۹۰-۱۴۶۰) از زمره دانشورانی بودند که سلطان محمد فاتح شخصاً از دانش و اندوخته‌های علمی آنان بهره می‌گرفت و آنان را به‌غایت محترم می‌شمرد. سلطان محمد فاتح همواره برای علما و اندیشمندانی که می‌توانستند برای جامعه و دولت سودمند باشند، بدون اعتنا به اختلافات دینی یا مذهبی، حرمت و احترام فراوان قائل بود و در ارج‌گذاری به آنان هیچ کوتاهی نمی‌کرد. او حتی در این راه از هیچ فداکاری مادی و معنوی فروگذار نبود و در مواقع لزوم، دانشمندان برجسته را از سرزمین‌های دیگر به استانبول فرا می‌خواند تا از آراء و دانش آنان بهره‌مند گردد. از جمله چهره‌های شاخصی که می‌توان در این زمینه مثال زد، به علی قوشچی (۱۳۹۰-۱۴۶۰م)، دانشمند نامدار در عرصه‌های نجوم، زبان و کلام؛ علاء‌الدین طوسی (متوفی ۱۴۵۵م)؛ ادیبس بدلیسی (متوفی ۱۵۲۰م) و جنتیله بلینی (۱۴۲۹-۱۴۷۰م)، نقاش و هنرمند اهل ونیز اشاره نمود.

^{۶۷} آلتین‌تاش، رمضان، «رویکرد شمولگرا و تساهل محور در منظومه فکری ابن الهمام السیواسی»، در: مجموعه مقالات همایش دوران عثمانی در سیواس، (۲۱-۲۵ می ۲۰۰۷)، سیواس، اداره کل فرهنگ و گردشگری، ۲۰۰۷، ۲، ص. ۱۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

برای نخستین بار در تاریخ عثمانی، در دوران سلطنت سلطان محمد فاتح بود که مدارس علمی (مدارس دینی) اصلاح گردیده و به صورت منظم ساماندهی شد. در این روند، با بازنگری در برنامه‌های درسی، علوم عقلی و نقلی در کنار یکدیگر تدریس می‌شدند و به علم کلام، که در جایگاه فلسفه اسلامی قرار دارد، اهمیتی ویژه داده شد. به فرمان مستقیم سلطان محمد فاتح، مدارس ویژه‌ای به نام «حاشیه تجرید» تأسیس گردید که الهام‌گرفته از اثر معروف «حاشیه تجرید» تألیف سید شریف جرجانی (متوفی ۸۱۶/۱۴۱۳) بودند. سلطان محمد فاتح توصیه می‌کرد که در مدارس «صحن سمان» آثار کلاسیک علم کلام همچون «شرح مواقف»، «شرح مقاصد» و «تجرید الکلام» تدریس گردد. این روند تا قرن هفدهم میلادی ادامه یافت؛ تا آن‌که در این قرن، این درس را جزو علوم فلسفی قلمداد کرده و از برنامه‌های آموزشی مدارس حذف نمودند. چنان‌که امین بیگ نیز اشاره می‌کند، در مدارس که به فرمان سلطان محمد فاتح تأسیس شد و به نام او شناخته می‌شود، تدریس علوم عقلی مانند ریاضی، فلسفه و کلام توصیه می‌شد. اما پس از دوران سلطان سلیمان قانونی، این درس کنار گذاشته شده و به جای آن‌ها دروسی چون «هدایه» و «اکمل» در حوزه فقه در برنامه‌های درسی جای گرفت. امین بیگ معتقد است که این تغییر، سرانجام موجب رکود نظام آموزشی مدارس گردید.⁶⁸ از جمله شواهد روشن این رویکرد علمی، اهتمام خاص سلطان محمد فاتح به ورود تفسیر «کشاف» اثر زمخشری (متوفی ۵۳۸/۱۱۴۳)، مفسر شهیر مکتب معتزله، در برنامه‌های درسی، و همچنین اهمیت فوق‌العاده‌ای است که به علوم فلسفه و منطق می‌داد. علاوه بر این، او در حضور خود مجالس مناظره کلامی برگزار می‌کرد⁶⁹ و در مدارس صحن سمان، امکان تحصیل عالی در رشته‌هایی چون نجوم، هندسه و طب را فراهم ساخت. این سیاست، زمینه‌ساز پرورش انسان‌هایی با افق دید گسترده و نگاه عمیق به جهان گردید. بی‌تردید،

⁶⁸ ر.ک: امین بیگ، «تاریخچه طریقه تدریس»، سالنامه علمیّه، ص. ۶۴۷.

⁶⁹ میان دو متکلم مشهور عثمانی، خواجه‌زاده مصلح‌الدین مصطفی و ملا محمد زیرک، مناظرات کلامی شش روزه در حضور فاتح سلطان محمد برگزار شده است. برای اطلاعات گسترده‌تر ر.ک: آدیوار، عدنان، علم در میان ترک‌های عثمانی، استانبول، ۱۹۹۱، ص. ۴۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

این وضعیت به جای بازتولید صرف آموزه‌های قدیمی و تقلید کورکورانه از سنت، به رشد اندیشه‌های نقادانه، تفکر مستقل و ذهن‌های جستجوگر و نوآور انجامید و این نگرش در تمامی لایه‌های جامعه بازتاب یافت. زیرا پیشرفت، ماهیتی کلی و همبسته دارد؛ به‌گونه‌ای که اگر در علوم پزشکی پیشرفتی حاصل نشود، در علوم الهی نیز رشدی صورت نخواهد گرفت. همچنان‌که اگر در دانش داروسازی ترقی نباشد، در عرصه کشاورزی نیز تحولی روی نمی‌دهد. همه چیز همچون اجزاء به هم پیوسته یک کل است.

أ. حوزه معنایی مفاهیم مدارا و تساهل

ابن الهمام السیواسی، با آنکه اصالتاً از جانب پدری و مادری ریشه در شهر سیواس داشت، بیشتر عمر خود را در مصر، سرزمین تحت حاکمیت سلاطین مملوک که به علم و علما ارج فراوان می‌نهادند، سپری نمود. با وجود این، این منطقه به‌هیچ‌وجه از جریان فکری پیشرو و توسعه‌گرا که عصر سلطان محمد فاتح نماینده آن بود، به‌طور کامل جدا نشده بود. بی‌تردید ابن الهمام السیواسی نیز از این نگاه آزاداندیشانه متأثر گردیده است. چندبُعدی بودن شخصیت علمی ابن الهمام السیواسی، نه تنها مرهون تحصیل علوم اسلامی همچون فقه، کلام، حدیث، تفسیر و تصوف است، بلکه فراگیری علومی چون ریاضیات، موسیقی، فلسفه و منطق نیز سهم بسزایی در شکل‌گیری این جامعیت علمی او داشته است.⁷⁰

مطالعه ابن الهمام در علوم کلام، منطق و فلسفه، به او افقی وسیع و نگرشی ژرف بخشیده و مانع از آن شده است که به تحجر فکری و تعصب گرفتار گردد. زیرا سنت علمی ابن الهمام السیواسی، ریشه در اندیشه‌های ابوحنیفه (متوفی ۷۶۷/۱۵۰) و ابومنصور ماتریدی (متوفی ۹۴۴/۳۲۳) دارد. در این سنت، بهره‌گیری از عقل، اجتهاد و باور به آزادی اراده انسانی جایگاهی بس والا دارد. چنین نگرشی، دین را از جمود و قالب‌های تعبدی مطلق‌رهایی می‌بخشد و زمینه‌ساز گسترش فرهنگ گفت‌وگو و شکل‌گیری اخلاق مدارا و تحمل اندیشه‌های متفاوت می‌گردد.

⁷⁰ ر.ک: تاشکوپری‌زاده، مفتاح السعادة، قاهره، ۱۹۶۸، ۲، ص. ۲۷۰-۲۷۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بدین ترتیب، تلاش عقلانی بذر آزادی اندیشه را می‌افشاند و آزادی اندیشه، به نوبه خود، مدارا و تساهل را به بار می‌آورد.

در اندیشه اسلامی، مفهوم مدارا بدین معناست که در گفتگو، مباحثه و در صورت لزوم در عمل به باورها، اندیشه‌ها و رفتارهای گوناگون، همواره از روش اقناع و استدلال خارج نشویم و یا دست‌کم نهایت کوشش را به‌خرج دهیم تا از آن فاصله نگیریم. افزون بر این، باید دانست که واژه «تسامح» که در اسلام رایج است، از نظر حوزه معنایی با اصطلاح «تولرانس» که در زبان‌های غربی به‌کار می‌رود، تفاوت‌هایی دارد. هرچند در فضای معنایی تولرانس، مفهوم تحمل دیگری (تحمل مخالف) وجود دارد، اما این واژه نمی‌تواند معنای دقیق «تسامح» را که در ادبیات اسلامی استعمال می‌شود، به‌درستی بازتاب دهد. زیرا در مفهوم تولرانس، نوعی تکبر، اکراه و تحمل با وجود نپذیرفتن نهفته است؛ حال آن‌که در تسامح، پذیرش درونی و اقناع قلبی نهفته است.⁷¹ دقیقاً بر اساس چنین تفاوت معنایی است که اندیشه مدارا و اخلاق تسامح که ابن‌الهُمام نمایندگی می‌کند، قدرت و استحکام خود را از چنین الهیات آزادی‌محور می‌گیرد. این نگرش تنها نسبت به غیرمسلمانان مصداق نمی‌یابد، بلکه شامل کسانی نیز می‌شود که در درون جامعه اسلامی زندگی می‌کنند اما برداشت و تفسیر متفاوتی از اسلام دارند. زیرا در ذات مفهوم «تسامح» این باور نهفته است که «دیگری» هرچند دیدگاهش با من متفاوت باشد، اما من بدون پیش‌داوری، هستی متفاوت و مستقل او را می‌پذیرم و نوعی مسئولیت اخلاقی در برابر او بر دوش می‌کشم. سنت غنی فکری اسلام، همواره «دیگری» را به‌عنوان واقعیتی عینی به رسمیت می‌شناسد و می‌کوشد بدون «دیگرسازی»، با او در چارچوب معنایی خویش وارد تعامل گردد و بر مبنای سخنان و باورهای خود او، با وی به گفت‌وگو بنشیند.⁷² با نگاهی از این منظر، در الهیات ابن‌الهُمام السیواسی، اسلام به‌صورت سنتی بسته و درون‌گرا تجلی نمی‌یابد. زیرا اگر غیر از این باشد، اسلام در تنگنای قالب‌های ایدئولوژیک محصور می‌شود و در چنین

⁷¹ آیدین، محمد س.، «مبانی اسلامی تساهل»، (در کتاب تساهل در عثمانی)، استانبول، ۲۰۰۰، ص. ۴۵-۴۶.

⁷² بولاج، علی، «آبانت قاهره»، روزنامه زمان، ۲۸/۰۲/۲۰۰۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

دیدگاهی، نه پذیرش صادقانه دیگری، بلکه اندیشه «دیگرسازی» پدیدار می‌گردد. وقتی دین به دکماتیسم گرفتار شود، انزوای دینی به‌طور طبیعی به ظهور برداشت‌ها و قرائت‌های انحصارطلبانه و طردکننده از اسلام منجر می‌گردد. در حقیقت، در پسِ پذیرش قرائت‌های طردگرایانه از اسلام، با وجود ادعای همهٔ فرقه‌های اسلامی مبنی بر امکان وحدت بر محور اسلام مشترک، چنین نگرشی نهفته است.

ب. نمونه‌هایی از اندیشهٔ شمول‌گرایی و تسامح

۱. ارزش به کارگیری عقل

از سوی دیگر، برخورداری یک فرد از فرهنگ شمول‌گرایی و تسامح، ارتباطی تنگاتنگ با شیوهٔ تفکر و درک او از عقل دارد. زیرا تولید اندیشه، در گرو به‌کارگیری درست و سنجیدهٔ عقل است. ابن الهمام، که متکلمی ماتریدی است، در برابر نصوص دینی، در موارد مقتضی، برای عقل حوزه‌هایی مستقل قائل گردیده است. از جمله نمونه‌های روشن این رویکرد، باور او به ضرورت معرفت عقلی خداوند پیش از پذیرش دین است. وی هرچند تقلید مستمر را برای عوام جایز می‌داند، اما معتقد است تحقیق و بررسی، راهی شایسته‌تر و بایسته‌تر است. او بر این دیدگاه تأکید می‌ورزد که عقل، معیاری عالی در عرصهٔ تحقیق، بررسی و درک معنای اخبار نقلی است.⁷³ کاربرد عقل، همواره فعالیت فکری و تأمل را به‌دنبال دارد. انسان به‌واسطهٔ نیروی عقل، که توان تمیز و تشخیص را در او پدید می‌آورد، به‌سوی آنچه از لحاظ زیبایی‌شناسی و اخلاقی مفید است، گرایش می‌یابد و از امور زیان‌بار دوری می‌گزیند. زیرا او می‌داند بسیاری از چیزهایی که طبیعت او به آن میل دارد، در نهایت نتایجی زیان‌بار در پی خواهد داشت.⁷⁴ این نگرش ابن الهمام، با دیدگاه پیشگامان عقل‌گرای تاریخ اسلام، یعنی معتزلیان، هم‌راستا و هم‌جهت به‌نظر می‌رسد. در اندیشهٔ معتزلی، این باور چنین بیان شده است:

⁷³ ابن الهمام، کمال‌الدین، کتاب المسایرة، استانبول، ۱۹۷۹، ص. ۱۱-۱۲، ۱۶۵-۱۶۶.

⁷⁴ ابن الهمام، المسایرة، ص. ۱۶۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

«چنانکه امور محسوس را مستقیماً درمی‌یابیم، حسن و قبح افعال را نیز درمی‌یابیم.»⁷⁵

از دیدگاه ابن الهمام، منشأ ارزش‌های اخلاقی، عقل است. بدین سبب، عقل توانایی آن را دارد که زیبایی و زشتی، نیکی و بدی را در اشیاء و افعال درک کند.⁷⁶ عقل می‌تواند به صورت عینی، افعال را از حیث صفات ذاتی و اصلی‌شان، خوب یا بد تشخیص دهد؛ چنانکه عقل، پیش از دین نیز، نیکویی شکرگزاری در برابر نعمت، علم، راستی و عدالت را درمی‌یابد و زشتی جهل، ستم و دروغ را نیز ادراک می‌کند. به همین‌سان، عقل می‌تواند افعال را از منظر مقاصد و نتایجشان نیز خوب یا بد ارزیابی نماید؛ مانند این‌که مرگ زید، از نگاه دوستان او، مصیبتی تلخ و بد تلقی می‌شود، حال آن‌که از نظر دشمنانش، رخدادی نیکو و پسندیده است.⁷⁷ ابن الهمام، متکلم ماتریدی، با وجود تصریحات آیات قرآنی⁷⁸ که حکم را منحصرأً خاص خداوند می‌داند، از اعطای مطلق وصف «حکمیت» به عقل پرهیز نموده و عقل را بیشتر به منزله کاشف، قوه ادراک و وسیله‌ای برای شناخت حقایق معرفی کرده است.⁷⁹ همانند ابن الهمام، تمامی متکلمان ماتریدی بر این باورند که عقل، بدون نیاز به نقل، در شناخت وجود و یگانگی خداوند، ضرورت نبوت و درک حسن و قبح افعال، کفایت می‌کند. در این موضع، آنان با دیدگاه معتزله هم‌داستان‌اند. اما از سوی دیگر، ماتریدیان معتقدند که عقل، بدون شریعت، هیچ امری را بر انسان واجب نمی‌گرداند و در این نکته، به اشعریان نزدیک می‌شوند. بدین‌گونه،

⁷⁵ مقایسه کنید: قاضی عبدالجبار، المغنی، قاهره، ۱۹۶۵، ۱/۶، ص. ۱۸.

⁷⁶ ابن الهمام، المسایرة، ص. ۳۵؛ مقایسه کنید: بیاضی، کمال‌الدین احمد، اشارات المرام من عبارات الإمام، استانبول، ۱۹۴۹، ص. ۷۵-۷۶؛ شیخ‌زاده، نظم الفرائد، قاهره، ۱۳۱۷/۱۹۳۸، ص. ۳۱.

⁷⁷ ماتریدی، ابومنصور محمد، کتاب التوحید، (تصحیح فتح‌الله خلیف)، استانبول، ۱۹۷۹، ص. ۲۱۸؛ ابن الهمام، المسایرة، ص. ۱۵۱.

⁷⁸ ر.ک: انعام، ۵۷/۶، ۶۳؛ یوسف، ۴۰/۱۲، ۶۰.

⁷⁹ ابن الهمام، همان اثر، ص. ۱۵۴؛ مقایسه کنید: ازمری، محمد بن ولی بن رسول، حاشیه علی المرأة، استانبول، ۱۳۰۹/۱۹۳۰، ۱، ص. ۲۷۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

متکلمان ماتریدی با رویکردی میانه‌رو، نماد همگرایی فکری و اعتدال در اندیشه دینی گردیده‌اند.⁸⁰

۲. درک مذهبی مبتنی بر احترام به دیدگاه‌های متفاوت

برداشت دین‌شناختی فراگیر و مبتنی بر تسامح در اندیشه ابن الهمام السیواسی را می‌توان از دیدگاه او درباره «مذهب» نیز به روشنی دریافت. واژه «مذهب» در لغت به معنای راه و روش، عقیده، نظر، مکتب و جریان فکری است و در اصطلاح دینی، به مجموعه احکامی اطلاق می‌گردد که از سوی شماری از فقیهان و متخصصان علوم اسلامی که به ایشان «مجتهد» گفته می‌شود بر اساس اصول و قواعد خاص اجتهادی از دلایل شرعی استنباط شده است. از این‌رو، هر مذهبی چه در حوزه اعتقاد و چه در عرصه فقه تفسیری انسانی از دین به‌شمار می‌آید، نه عین دین. مذهب، با همه انسجام و منطق درونی خود، چیزی جز فهم فقیهان از دین نیست و بنابراین، در معرض دگرگونی‌های زمانی و مکانی قرار دارد. از همین منظر، پذیرش قرائت‌های گوناگون از دین امری ضروری می‌نماید. تأکید بر این‌که «تنها باید به تفسیر یک مذهب بسنده کرد»، به معنای بستن درهای اجتهاد و نادیده گرفتن سایر دیدگاه‌هاست که سرانجام، به «مذهبی‌سازی» دین و «مطلق‌انگاری» یک قرائت خاص از آن می‌انجامد. چنین رویکردی، میراث سترگ و گرانسنگ اسلامی را که حاصل بیش از چهارده قرن تلاش علمی امت اسلامی است، نادیده می‌گیرد و دین را از بستر تاریخی و پویای خود جدا می‌سازد. از این‌رو، ابن الهمام السیواسی با آن‌که در باورهای اعتقادی پیرو مکتب ماتریدی و در فقه تابع مذهب حنفی است، و با وجود آن‌که خود نیز در مرتبه اجتهاد قرار دارد، هرگز به تعصب مذهبی آلوده نشده است. او که دیدگاهی جامع‌نگر و گشوده دارد، تمامی تلاش‌های علمی صورت‌گرفته در تاریخ اندیشه اسلامی را مشروع و قابل اعتنا می‌داند. رویکرد او در این زمینه را می‌توان از این سخنانش به روشنی دریافت:

⁸⁰ ر.ک: ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۱۸۰-۱۸۳؛ پردوی، ابویسر محمد، اصول الدین، (نشر: ه.

پ. لینس)، قاهره، ۱۹۶۳، ص. ۲۰۷؛ بیاضی، اشارات المرام، ص. ۷۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

«اگر کسی در مسائل گوناگون، آرای مختلف مجتهدان را که برایش آسان‌تر است برگزیند، در این کار هیچ مانع و اشکالی وجود ندارد. من هیچ دلیلی نه عقلی و نه نقلی نمی‌بینم که مانع آن شود فردی از هر مذهبی یا هر مجتهدی، فتوای آسان‌تر را برگزیند. حتی اگر کسی از درون آرای یک مجتهد، رأیی را که برایش راحت‌تر و سهل‌تر است انتخاب نماید، مانعی ندارد. افزون بر این، پیامبر خدا ﷺ نیز همواره آنچه را برای امت آسان‌تر بود دوست می‌داشت.»⁸¹

رویکرد دین‌شناسانه جامع‌نگر ابن الهمام السیواسی را نه تنها در حوزه فقه، بلکه در عرصه مسائل اعتقادی نیز می‌توان مشاهده کرد. وی در اثر معروف خود *المسایرة*، که کتابی کلامی و در شمار آثار کلاسیک این علم به‌شمار می‌رود، مسائل اعتقادی را صرفاً بر مبنای باورهای اهل سنت بررسی نمی‌کند؛ بلکه تلاش دارد هر مسئله را مطابق با روش‌شناسی خاص خود و با توجه به دیدگاه تمام مکاتب کلامی اسلامی که زیر چتر اسلام قرار دارند خواه اشاعره باشند یا معتزله تحلیل و ارزیابی کند. در این راستا، از میان آرای گوناگون، نظر آن مکتبی را برمی‌گزیند که دلیلش را قوی‌تر و استدلالش را متقن‌تر می‌بیند، و اگر دیدگاه درست‌تری را در مکتبی یافت که با مذهب خودش ناسازگار است، بی‌پرده و بی‌تعصب، به‌گونه‌ای کاملاً اجتهادی اعلام می‌دارد که: «در این مسئله، نظر من چنین است.»⁸² ابن الهمام حتی تا آن‌جا پیش می‌رود که گاه، بدون هیچ تعصب مذهبی، نظر اشعریان را در برخی مسائل، از دیدگاه حنفیان که خود به آن منسوب است، دلپذیرتر و معقول‌تر می‌داند و با صراحت می‌گوید: «در این موضوع، رأی اشعری، نزد من از دیدگاه حنفیان محبوب‌تر است.»⁸³

ابن الهمام السیواسی، چه در مباحث اعتقادی و چه در مسائل فقهی، هرگز آراء و نظرات اشخاص را به‌طور تقلیدی نمی‌پذیرد، بلکه همواره دلایل و مستندات آنان را مورد سنجش قرار می‌دهد. او بر این

⁸¹ ابن الهمام، فتح القدير على شرح الهداية، بيروت، بی‌تا، ۷، ص. ۲۵۸.

⁸² ابن الهمام، المسایرة، ص. ۲۲۰.

⁸³ ر.ک: ابن الهمام، المسایرة، ص. ۱۷۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

باور است که اگر دلایل نقلی، بر آیات محکم قرآن یا روایات متواتر استوار نباشد و هر کس دیدگاه خود را بر ادله ضعیف مبتنی سازد، فارغ از جایگاه یا شهرت علمی آن شخص، ابن الهمام از نقد و رد آن دیدگاه ابایی ندارد.⁸⁴ به عنوان نمونه، او نظر ابومنصور ماتریدی را در باب جسمانی یا روحانی بودن معاد، به دلیل استنادش بر دلایل ظنی، موجه نمی‌داند و آن را نمی‌پذیرد.⁸⁵ چنان‌که پیداست، ابن الهمام السیواسی رویکردی بسته و متعصبانه ندارد، بلکه با روشی التقاطی و تلفیقی، در پی یافتن راه حل‌های علمی برای مسائل پیچیده برمی‌آید.

۳. رویکرد او به مسئله تکفیر

تفاوت بارز الهیات آزادی‌محور و لیبرال ابن الهمام السیواسی را می‌توان در نحوه مواجهه او با مفهوم «تکفیر» مشاهده کرد؛ مفهومی که از برجسته‌ترین شاخه‌های نگرش‌های انحصارطلبانه و طردگرایانه محسوب می‌شود. اکثر متکلمان اهل سنت چه در مکتب ماتریدی و چه در مکتب اشعری بر این عقیده‌اند که رکن اساسی ایمان، تصدیق قلبی است. اگر فردی، یکی از امور مأموّره یا منهی‌عنه را که در قرآن یا روایات متواتر ذکر شده است، انکار کند، کافر شمرده می‌شود.⁸⁶

خوارج، که تفسیر انحصارگرایانه و طردگرایانه‌ای از اسلام ارائه می‌کنند، در تعریف ایمان، اعمال و طاعات را نیز داخل نموده‌اند. بدین‌سان، از منظر آنان، ایمان عبارت است از: تصدیق قلبی، اقرار زبانی و تحقق عملی توسط اعضا و جوارح. بر این اساس، هر کس یکی از این سه رکن ایمان را فروگذارد، کافر شمرده می‌شود و میان ایمان و کفر هیچ مرتبه‌ی میانی وجود ندارد. معتزله نیز هرچند در تعریف ایمان، همچون خوارج، سه رکن را معتبر می‌دانند، اما در صورت فقدان یکی از این ارکان، معتقدند که شخص نه مؤمن است و نه کافر؛ بلکه جایگاهی میان ایمان و کفر دارد. از نگاه آنان، برای مرتکب گناه کبیره، حکمی میانه برقرار است.

⁸⁴ برای نمونه‌های گسترده ر.ک: آیدین، حقی، حیات و آثار کمال‌الدین ابن الهمام اهل سیواس، سیواس، ۲۰۰۰، ص. ۸۸-۹۰.

⁸⁵ ابن الهمام، همان اثر، ص. ۲۲۶.

⁸⁶ ابن الهمام، المسایرة، ص. ۲۸۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

چنین فردی اگرچه در دنیا به عنوان مسلمان محسوب می شود و احکام اسلامی بر او جاری است، اما اگر بدون توبه از دنیا برود، به کیفر ابدی در دوزخ گرفتار خواهد شد. نزد خوارج و معتزله، طاعت و عمل، از شروط صحت ایمان به شمار می آید.⁸⁷

ابن الهمام، در برابر دیدگاه کلامی خوارج و معتزله که با تنگ نظری، میدان حرکت و سعه صدر اسلامی را محدود ساخته و قرائتی طردگرایانه از ایمان ارائه می دهند، موضعی انتقادی اتخاذ می کند. او بر این باور است که رکن اساسی ایمان، همان تصدیق قلبی است و تنها همین تصدیق، برای اطلاق عنوان «مسلمان» بر یک فرد کافی است. به گفته وی، اقرار زبانی از ارکان ایمان به شمار نمی رود، بلکه شرطی است که صرفاً در تعیین احکام ظاهری و حقوقی، مانند اجرای مناسک اسلامی بر شخص در زمان حیات یا پس از مرگ، نقش دارد.⁸⁸ بنابراین، برخلاف خوارج و معتزله، ابن الهمام عمل را شرط صحت ایمان نمی داند. به نظر او، مرتکب گناه کبیره نه تنها از اسلام خارج نمی شود، بلکه نماز خواندن بر جنازه اش جایز است و درگذشت او نیز مستوجب برگزاری نماز میت و دفن در قبرستان مسلمانان است.⁸⁹

همچنین ابن الهمام، همان گونه که عمل را از شرایط صحت ایمان نمی داند، استدلال عقلانی را نیز که موجب تصدیق قلبی و در حقیقت، وسیله ای برای استوار ساختن ایمان بر پایه عقل محسوب می شود، از شرایط صحت ایمان به شمار نمی آورد. برخلاف معتزله، او ایمان کسی را که بدون اقامه دلیل عقلی و صرفاً از سر تقلید ایمان آورده باشد، معتبر می داند. معتزله بر این باور است که اگر شخصی ایمان خود را بر دلایل عقلی مبتنی نسازد، کافر محسوب می شود.⁹⁰ اما ابن الهمام معتقد است که صحابه، مردمان عادی شهرهایی را که فتح می کردند، نه بر اساس تحقیق و استدلال عقلی، بلکه بر مبنای اقرار زبانی و اظهار کلامی آنان،

⁸⁷ مقایسه کنید: ابن الهمام، المسایرة، ص. ۲۸۶.

⁸⁸ مقایسه کنید: ابن الهمام، همان اثر، ص. ۲۸۸-۲۸۹.

⁸⁹ ابن الهمام، همان اثر، ص. ۳۱۴.

⁹⁰ ر.ک: ابن الهمام، المسایرة، ص. ۳۰۰-۳۰۲؛ کمال الدین بن ابوشریف، المسامرة، استانبول،

۱۹۷۹، ص. ۳۰۰-۳۰۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

مؤمن قلمداد می‌کردند. بنابراین، اگر کسی خود را مؤمن معرفی کند، ما حق نداریم او را انکار کنیم و بگوییم تو مؤمن نیستی.⁹¹ بلکه کار او را باید به‌طور مستقیم به خداوند واگذار نماییم؛ چراکه قضاوت درباره مؤمن یا کافر بودن افراد، در حوزه صلاحیت قضا و محاکم است، نه در اختیار اشخاص. این دیدگاه، رأی غالب تمام مکاتب کلامی اهل سنت است. با توجه به وسعت رحمت، عفو و مغفرت الهی، هیچ‌کس حق ندارد راه بازگشت به سوی خداوند را بر دیگری تنگ سازد. چراکه خداوند، آمرزنده است و در حالی‌که بر هر کاری تواناست، به‌سبب صفت حلیم بودن، به بندگان خویش فرصت بازگشت از گناه را عطا می‌کند. و در نهایت، وضعیت کسی که بر گناه کبیره اصرار ورزیده و بدون توبه از دنیا رفته است، تنها در پیشگاه خداوند روشن خواهد شد. چنان‌که قرآن می‌فرماید: «همانا خداوند، به جز شرک همه گناهان را می‌آمرزد».⁹²

برخلاف معتزله که از پیشگامان مکاتب کلامی اسلامی شمرده می‌شود، ابن الهمام در تبیین مفهوم ایمان، بر این باور است که اگر مؤمنی به سبب ارتکاب گناه، مستحق عذاب دوزخ گردد، پس از تحمل کیفر خویش، بار دیگر به بهشت باز خواهد گشت.⁹³ ابن الهمام السیواسی، در مقام نقد دیدگاه معتزله، حتی روایتی را که در برخی منابع اهل سنت آمده و بر اساس آن «هرکس بگوید قرآن مخلوق است کافر می‌شود»⁹⁴ از احادیث آحاد می‌شمارد. او معتقد است در مسائل اعتقادی، تنها قرآن و اخبار متواتر صلاحیت استناد دارند و احادیث آحاد به دلیل افاده ظن، حجیت ندارند. بر همین اساس، مؤلف با استناد به خبر واحد، با تکفیر معتزله مخالفت می‌ورزد.⁹⁵ بدین‌سان، ابن الهمام السیواسی راه وسیع و گسترده اسلام را راهی می‌داند که در آن هرکس حق گام نهادن دارد. رویکرد میانه‌روانه او در موضوع ایمان و عمل و تکیه

⁹¹ نساء، ۹۴/۴: «به کسی که به شما می‌گوید مسلمان است، مگویید تو مؤمن نیستی.»

⁹² نساء، ۴۸/۴.

⁹³ ابن الهمام، المسایرة، ص. ۳۴۹.

⁹⁴ اشعری، ابوالحسن، الابانة عن اصول الديانة، مدینه، ۱۴۱۰ق، ص. ۵۶.

⁹⁵ ابن الهمام، همان اثر، ص. ۳۲۲-۳۲۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بر اصل عدم تکفیر اهل قبله،⁹⁶ بیانگر قرائتی است بس فراگیر و سرشار از روح مدارا و تساهل از اسلام. زیرا به کار انداختن «مکانیسم تکفیر» یا به عبارت دیگر، متهم ساختن شخصی به کفر، به معنای طرد او از جامعه و خارج دانستن او از دایره اسلام است. چنین رویکردی نه تنها می تواند مانع نفوذ و محبوبیت اسلام در دل ها شود، بلکه زمینه بروز اختلافات و کشمکش های مذهبی را در جامعه اسلامی فراهم خواهد ساخت و افزون بر آن، باعث تضعیف وحدت مسلمانان گشته، زمینه ساز کاسته شدن از اعتبار آنان در نگاه دیگران و حتی بیرون ماندنشان از بستر تاریخ خواهد شد.

۴. زبان مصالحه در باب نگرش به صحابه

یکی دیگر از دیدگاه های الهیاتی ابن الهمام السیواسی، که می تواند در نزدیک ساختن همه اقشار مسلمان به یکدیگر نقش آفرین باشد، در نگرش او به «صحابه» جلوه گر می شود. واژه «صحابه» در لغت به معنای یاران و دوستان است و در اصطلاح، به کسانی اطلاق می شود که پیامبر اکرم ﷺ را در حال مسلمانی دیده، با او همنشینی داشته و در همان حال ایمان از دنیا رفته اند.⁹⁷ تمام مسلمانان می دانند که صحابه در نخستین سال های اسلام، برای جلب رضایت الهی، حمایت از پیامبر خدا و گسترش دین اسلام، فداکاری های عظیم از خود نشان داده اند. رفتارهای نیک و والای آنان، هم در قرآن و هم در احادیث نبوی مورد ستایش و تمجید قرار گرفته است. در قرآن کریم آیات بسیاری در شأن صحابه و ایثارگری های آنان در راه نشر و تقویت اسلام آمده است. برخی از این آیات چنین است: «بی گمان خداوند از مؤمنان هنگامی که زیر درخت با تو بیعت کردند، خشنود گردید.»⁹⁸

«محمّد فرستاده خداست؛ و کسانی که با او هستند، در برابر کافران سخت گیر و در میان خودشان مهربان اند.»⁹⁹

⁹⁶ ر.ک: ابن الهمام، المسایرة، ص. ۳۲۲-۳۲۳.

⁹⁷ جرجانی، سید شریف، التعریفات، بیروت، ۱۹۸۷، ص. ۱۷۲؛ آیدینلی، عبدالله، فرهنگ اصطلاحات حدیث، استانبول، ۲۰۰۶، ص. ۲۶۶-۲۶۷.

⁹⁸ فتح، ۱۸/۴۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

علاوه بر آیات فوق از قرآن کریم، احادیث صحیح بسیاری از پیامبر اکرم ﷺ درباره فضیلت صحابه نقل شده است. در این زمینه، چند روایت به شرح زیر است:

«بهترین مردم، نسلِ زمان من است.»¹⁰⁰

و نیز فرموده‌اند:

«به یاران من دشنام مدهید. قسم به آن خدایی که جانم در دست اوست، اگر یکی از شما به اندازه کوه اُحد طلا در راه خدا صدقه دهد، هرگز به اندازه یک پیمانۀ و حتی نصف پیمانۀ صدقه یکی از صحابه نمی‌رسد.»¹⁰¹

چنان‌که پیداست، در دو منبع بنیادین و مرجع اصلی دین اسلام، یعنی قرآن و سنت نبوی، به صراحت آمده است که خداوند از تمام صحابه رضایت دارد، گناهان گذشته ایشان را بخشوده است و به سبب این مقام، ایشان شایستگی ورود ابدی به بهشت را یافته‌اند. از این‌رو، هر یک از این نصوص، دلیل قطعی بر عدالت صحابه بوده و هیچ‌گونه جای تردید یا مناقشه‌ای در این باره باقی نمی‌گذارد. با وجود این، گروه‌هایی چون خوارج در صدر اسلام و پس از آنان شیعه، برخی از صحابه را به‌ویژه آنانی را که در جنگ‌های جمل و صفین در برابر حضرت علی رضی الله عنه صف‌آرایی کردند نه تنها تکفیر کردند، بلکه عدالت آنان را نیز مورد تشکیک قرار دادند و به انتقاد و طعن پرداختند. در این خصوص، ابن الهمام السیواسی با پیروی از عقیده اهل سنت، بر لزوم نیک‌گویی درباره صحابه پیامبر اکرم ﷺ تأکید ورزیده، و اهانت به آنان را که عدالتشان با نصوص قطعی اثبات شده است امری ناروا و خطرناک دانسته و بر اجتناب جدی از آن پافشاری نموده است.¹⁰² کاریست زبان آشتی‌جویانه و پرهیز از رویکرد ستیزه‌جویانه از سوی ابن الهمام در این‌گونه مباحث، نشان‌دهنده

⁹⁹ فتح، ۲۹/۴۸. در مورد صحابه از انصار و مهاجرین همچنین ر.ک: توبه ۱۰۰/۹؛ انفال، ۷۴/۸؛ حشر، ۱۰-۸/۵۹.

¹⁰⁰ بخاری، صحیح، «فضائل الصحابة»، ۵، استانبول، ۱۳۱۵ق، ص. ۱۸۹.

¹⁰¹ بخاری، صحیح، ۴، ۱۹۶۳.

¹⁰² ر.ک: ابن الهمام، المسایرة، ص. ۲۶۸-۲۶۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

آن است که او برخوردار از نگرشی فراگیر، مصالح‌اندیش و سرشار از مدارا نسبت به سنت اسلامی و تاریخ آن است.

۵. نگاه به روابط دین و سیاست

در مطالعه تاریخ اندیشه اسلامی، درمی‌یابیم که جریان‌های کلامی‌ای که بر مبنای دیدگاه «اهل سنت و جماعت» شکل گرفته‌اند، با دوری از هرگونه افراط و تفریط، چه در امور اعتقادی و چه در مسائل عملی دین، راه اعتدال را پیموده‌اند و همواره گفتار دینی‌شان را بر اصل وحدت امت استوار ساخته‌اند. همین زبان آشتی‌جویانه را می‌توان در نگاه ابن الهمام السیواسی به رابطه دین و سیاست نیز مشاهده کرد. از منظر اهل سنت، امامت نه از اصول اعتقادی دین، بلکه امری مرتبط با مصلحت عمومی امت و مبتنی بر انتخاب و اجماع است. بدین‌سان، اگر در شرایطی فردی بدون مشورت و اجماع عمومی و بی‌آن‌که واجد صفاتی چون علم و عدالت باشد، بر سر کار آید، اما برکنار کردن او موجب هرج‌ومرج و تهدید امنیت جامعه گردد، برخلاف معتزله و خوارج، اهل سنت حکومت فرد نالایق یا حتی فاسق را در چنین وضعیتی مشروع می‌شمارند. در اینجا تأکید بر ترجیح «بدترین نظم بر نبود نظم» به معنای بی‌اعتنایی به کاستی‌های حاکم نیست. بلکه مقصود آن است که تا زمانی‌که به فروپاشی بافت اجتماعی نینجامد، می‌توان در چارچوب عقلانی و بدون توسل به خشونت فیزیکی، از منظر اندیشه و اصلاح‌طلبی به نقد وضعیت پرداخت. ابن الهمام، که از پیروان سنت متأثریدی است، با تکیه بر آموزه «پرهیز از فتنه»، بر این باور است که اگر نبود حاکم به هرج‌ومرج و سردرگمی بی‌پایان بینجامد، و چنانچه حاکم فاسق، فسق خود را بر جامعه تحمیل نکند و در عین حال، ضامن نظم اجتماعی و ثبات باشد، در این صورت، حکومت او مشروع تلقی می‌گردد و خروج بر او مجاز نیست. او در تأیید این دیدگاه، به سیره صحابه استناد می‌کند که در دوران حکومت بنی‌امیه، نماز را پشت سر امامان فاسق به‌جا می‌آوردند و زمام‌داری آنان را پذیرفته بودند.¹⁰³ از این رو روشن می‌گردد که در شکل‌گیری اندیشه امامت ابن الهمام، اصل مصلحت جامعه نقش

¹⁰³ ابن الهمام، المسایرة، ص. ۲۷۸-۲۷۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تعیین‌کننده داشته است؛ و این خود، یکی دیگر از شواهد مهم بر شمول‌گرایی و روح تساهل‌گرایانه او در عرصه فقه و کلام اسلامی به‌شمار می‌رود.

نتیجه‌گیری

در پایان می‌توان گفت که در جوهره نگاه دینی ابن الهمام السیواسی، که بر پایه شمول‌گرایی و تساهل استوار است، نکات برجسته‌ای چون: ارج نهادن به عقل و تأویل آیات متشابه قرآن کریم به‌گونه‌ای که با عقل سازگار باشد؛ اتخاذ موضعی معتدل در نسبت میان ایمان و عمل؛ پرهیز جدی از تکفیر مسلمانان گنهکار؛ ارزیابی صحابه با معیارهای عدالت و انصاف و یادکرد نیکوی تمامی آنان؛ به‌رسمیت شناختن پیروان مکاتب کلامی چون معتزله، شیعه، خوارج، مرجئه و جبریه به‌عنوان اهل قبله و عدم تأیید هرگونه تکفیر آنان؛ و سرانجام، پذیرش مشروعیت حکومت فاسق، در صورتی که عزل او میسر نباشد و برای حفظ نظم اجتماعی ضرورت داشته باشد، قابل مشاهده است.

ابن الهمام السیواسی، در تحلیل مسائل اعتقادی و فقهی دین اسلام، ضمن پایبندی به نصوص شرعی، جایگاه عقل و احکام عقلی را نیز با موازنه‌ای دقیق محفوظ داشته است. وی حتی در مواقعی که لازم می‌دیده، فراتر از محدوده مذهب خود گام نهاده و بی‌هیچ تنگ‌نظری، دیدگاه‌های سایر مذاهب را نیز با سعه صدر پذیرفته است. او با این رویکرد، بی‌آنکه از سنت هزارساله امت اسلامی و میراث علمی و عرفانی آن جدا شود، گونه‌ای از دینداری را معرفی می‌کند که به گوناگونی تفاسیر اسلامی احترام می‌گذارد. علت اصلی این موضع انتخاب‌گرایانه و عدم تعصب مذهبی او، چیزی جز باور عمیق وی به دینی فراگیر و بردبار نیست. در عصری که جهان اسلام با بحران‌های شدید فکری، مذهبی و سیاسی دست‌به‌گریبان است، نیاز جدی و مبرم به پیروی از قرائت جامع‌نگر و مداراجویانه‌ای که ابن الهمام السیواسی از اسلام ارائه کرده، بیش از هر زمان دیگر احساس می‌شود.

مسئله‌ی رنج‌دهی خداوند به مخلوقات از منظر ابن الهمام السیواسی (متوفای ۱۴۵۶/۸۶۱)¹⁰⁴

مقدم

وجود «رنج و درد» در جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، یک واقعیت انکارناپذیر است. حیات انسانی آکنده از بلاها، مشقت‌ها و آلام گوناگون است. از همین‌رو، در طول تاریخ، تمامی ادیان و مکاتب فلسفی، به‌گونه‌ای جدی با مسئله‌ی شرّ و تلاش برای تبیین و حل آن مواجه بوده‌اند. متکلمان مسلمان نیز، در چارچوب افعال الهی، این مسئله را مورد بررسی قرار داده‌اند. تمامی مکاتب کلامی، مسئله‌ی «ألم» را از منظر دو گروه از مخلوقات مورد بحث قرار داده‌اند: مکلفان و غیرمکلفان. در مورد موجودات مکلف، تا حدودی می‌توان توجیه و تبیین عقل‌پذیر برای وجود رنج ارائه کرد؛ اما در خصوص موجودات غیرمکلف - همچون حیوانات، کودکان و افراد مجنون - چه نوع تبیین عقلانی و کلامی می‌توان ارائه داد؟ برای نمونه، در طبیعت مشاهده می‌شود که برخی حیوانات، به‌طرز هولناکی توسط هم‌نوعان خود دریده و پاره‌پاره می‌شوند؛ یا از سوی انسان‌ها، برای بهره‌برداری از گوشت، پوست یا اعضای بدنشان، کشته می‌گردند. همچنین، هزاران کودک که هنوز طراوت بهار زندگی را تجربه نکرده‌اند و به سن تکلیف دینی نرسیده‌اند، در سنین بسیار پایین، بر اثر عواملی همچون بیماری‌های واگیردار، گرسنگی، زلزله، جنگ‌ها، قحطی، سیل و دیگر علل طبیعی، جان خود را از دست می‌دهند. این پرسش جدی مطرح می‌شود که: چگونه می‌توان مواجهه‌ی کودکان و حیوانات با درد و رنج، و در پی آن، مرگ نابهنگام آنان را با افعال خدایی که متّصف به صفاتی چون عادل، حکیم، رحمان، رحیم و ودود است، سازگار دانست؟

104 . رمضان آلتین‌تاش، «مسئله‌ی رنج‌دهی خداوند به مخلوقات از منظر ابن الهمام السیواسی»، مجله دانشکده الهیات دانشگاه جمهوریت، جلد نهم، شماره ۲، (دسامبر ۲۰۰۵)، صص. ۴۵-۶۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

این مسئله، اندیشه‌ی متکلمان را نیز به خود مشغول داشته است. در همین راستا، ابن الهمام السیواسی، متکلمی حنفی - ماتریدی، نیز در تلاش بوده است تا در پرتو مبانی کلامی مذهب خود، تفسیر و تحلیل ویژه‌ای از این مسئله ارائه دهد.

به این ترتیب، ابن الهمام السیواسی در اثر خود با عنوان کتاب المُسایره، مسئله‌ی رنج و عذابی را که خداوند در زندگی دنیوی متوجه مخلوقات می‌سازد، در چارچوب «صفات فعلیه‌ی الهی» مورد بررسی قرار داده است. از این رو، ما نیز در این مقاله با پیروی از روش او، نخست دیدگاه‌های وی را درباره‌ی افعال الهی تحلیل خواهیم کرد و سپس به ارزیابی مسئله‌ی «رنج و عذاب مخلوقات» خواهیم پرداخت. چراکه او این موضوع را اساساً در پرتو مباحث مربوط به افعال خداوند مورد بحث قرار داده است.

أ. صفات فعلیه‌ی خداوند

از آن‌جا که انسان، امکان شناسایی و شناخت مستقیم ذات الهی را ندارد، تنها می‌تواند خداوند را از طریق اسماء و صفاتش بشناسد. در واقع، اندیشه‌ی الوهیت، به‌نوعی اندیشه‌ای مبتنی بر صفات است. تمامی آن دسته از صفاتی که موجب جهت‌گیری ذهن انسان به سوی ذات مؤثر و متعال الهی می‌گردد و در افق ادراک انسانی، تصورات ذهنی‌ای پدید می‌آورد که دلالت بر نوعی شناخت نسبت به خداوند دارد، با ورود به حوزه‌ی اصطلاحات بشری، ما را به شناخت حضرت حق رهنمون می‌سازد. در علم کلام، آن دسته از صفات الهی که به‌صورت مستقیم با مخلوقات در ارتباطاند، در زمره‌ی «صفات فعلیه» مورد بررسی قرار می‌گیرند. صفات فعلیه یا صفات جایزه، صفاتی‌اند که نسبت دادنشان به خداوند جایز است و به‌طور ایجابی یا سلبی می‌توان از آن‌ها سخن گفت؛ به‌عبارت دیگر، هم به‌صورت مثبت و هم به‌صورت منفی قابل اطلاق‌اند. این صفات برخلاف صفات ذاتی، لازمه‌ی ذات الهی به شمار نمی‌آیند، بلکه مرتبط با اراده و فعل خداوند در ارتباط با جهان خلق‌شده‌اند. این صفات، با قدرت، اراده و فعل تکوینی خداوند تحقق می‌یابند. از جمله‌ی صفات فعلیه‌ی الهی می‌توان به مواردی چون: تخلیق (آفریدن)، اعتداء (بخشیدن هدایت)، إضلال (محروم ساختن از هدایت و وانهادن در

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

گمراهی)، إرسال (فرستادن پیامبران)، إنزال (نازل کردن کتاب‌های آسمانی)، ترزّیق (روزی‌رسانی)، إِماته (میراندن)، إحياء (زنده گردانیدن)، بعث (زنده ساختن پس از مرگ)، حشر (گرد آوردن خلق برای حساب‌کشی)، تنعيم (بخشش نعمت) و تعذيب (عذاب دادن) اشاره کرد، که همگی در شمار صفات فعلیهی خداوند قرار می‌گیرند.¹⁰⁵

چنان‌که معلوم است، صفات فعلیه از جمله صفاتی‌اند که به‌طور مستقیم با رابطه‌ی خداوند با انسان و طبیعت مرتبط‌اند. دو بنیان‌گذار بزرگ مکتب کلامی اهل سنت، یعنی ابوالحسن اشعری (متوفای ۹۳۶/۳۲۴) و ابومنصور ماتریدی (متوفای ۹۴۴/۳۳۳)، در این امر اتفاق نظر دارند که خداوند با مجموعه‌ای از صفات متّصف است. با این حال، چنان‌که ابن الهمام نیز تصریح می‌کند، آنان درباره‌ی قدم یا حدوث صفات فعلیه‌ای چون الخالق، البارئ، المصور، الرّاق، المحیی، المُمیت و امثال آن، اختلاف نظر دارند.¹⁰⁶ برای مثال، از منظر امام ماتریدی، تمام صفات الهی - چه صفات ذاتی/ثبوتی و چه صفات فعلی - قائم به ذات خداوندند و حقیقی و ازلی‌اند؛ یعنی قدیم‌اند و نه حادث.¹⁰⁷ اما اشاعره و معتزله، در مقابل، صفات فعلیه را حادث، اعتباری و نسبی می‌دانند، که قائم به ذات خداوند نبوده و در زمان خاصی پدید می‌آیند.¹⁰⁸ صفات فعلیه با اراده، قدرت و فعل تکوینی خداوند تحقق می‌یابند. مقصود از این صفات، آن دسته از اوصاف الهی است که افزون بر اسم قدرت، در تحقق یافتن اشیاء و ظهور آن‌ها در عرصه‌ی وجود، نقش تأثیرگذار ایفا می‌کنند. از منظر ابن الهمام، یگانه منشأ صفات فعلیه، صفت تکوین الهی است. تکوین، به معنای ایجاد موجود از نیستی و انتقال آن از عدم به عرصه‌ی

¹⁰⁵ نک: علی‌القاری، نورالدین، شرح الأمالی، دمشق، ۱۹۶۲، ص. ۲۱؛ اسماعیل حقّی از میرلی، علم کلام جدید، استانبول، ۱۳۳۹، جلد دوم، صص. ۱۲۲-۱۲۶؛ متین یورداکور، صفات خداوند، استانبول، ۱۹۸۴، صص. ۲۲۶-۲۳۲.

¹⁰⁶ ابن الهمام، کمال‌الدین، کتاب المسایرة، استانبول، ۱۹۷۹، ص. ۸۴.

¹⁰⁷ ماتریدی، ابومنصور، کتاب التوحید، (تحقیق: فتح‌الله خلیف)، استانبول، ۱۹۷۹، صص. ۴۷-

۴۸؛ نوردین صابونی، البداية فی أصول الدین، (تحقیق: بکیر توپال‌اوغلو)، دمشق، ص. ۲۶.

¹⁰⁸ همان، البداية، ص. ۲۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

وجود تعریف می‌شود.¹⁰⁹ واژه‌ی تکوین مفهومی است که با واژگان مترادفی چون فعل، خلق، تخلیق، ایجاد، احداث و اختراع هم‌معناست، و تمامی این تعابیر، بر «ایجاد شیء از نیستی» دلالت دارند. ماتریدیان، صفت تکوین را که تمام صفات فعلیه‌ی خداوند به آن بازمی‌گردند، به‌عنوان صفتی مستقل، قائم به ذات الهی، و ازلی تلقی کرده‌اند؛ در حالی که اشاعره، تکوین را نه یک صفت حقیقی، بلکه صفتی اعتباری و نسبی دانسته، آن را همچون سایر صفات فعلی، حادث قلمداد کرده‌اند. آنان صفت تکوین را مستقل ندانسته و آن را به لحاظ معنایی در ذیل صفت قدرت جای داده‌اند.¹¹⁰ در این میان، تأثیر گرایش به تجریدگرایی افراطی به‌روشنی مشاهده می‌شود. اشاعره از این پیش‌فرض حرکت کرده‌اند که: «اگر تکوین به‌عنوان صفتی مستقل و ازلی پذیرفته شود، در این صورت مکون (یعنی مخلوق) نیز باید قدیم و ازلی باشد.» اما در مقابل، ماتریدیان با اتخاذ موضعی متفاوت، تأکید کرده‌اند که مکون (عالم) از تکوین متمایز است؛ بدین معنا که تکوین صفتی قدیم، و مکون (مخلوق) امری حادث است، و بدین ترتیب از نظرگاه اشاعره فاصله گرفته‌اند.¹¹¹ به‌نظر ابن الهمام السیواسی، افعالی همچون خلق (تخلیق)، روزی دادن (تزئین)، زنده کردن (احیاء)، میراندن (إماتة) و سایر افعال مشابه که به خداوند نسبت داده می‌شوند، همگی در حوزه‌ی معنایی صفت تکوین جای می‌گیرند؛ صفتی که به‌طور قائم به ذات با ذات اقدس الهی موجود است. اما این افعال به سبب تفاوت در آثار و نتایجشان، با اسامی متفاوتی نام‌گذاری شده‌اند. این تفاوت را می‌توان با ترکیب مفاهیم اثر، اسم و صفت توضیح داد: برای مثال، چون اثر، مخلوق است، به آن مخلوق گفته می‌شود؛ چون خداوند خالق آن است، نام او خالق خواهد بود و صفت مربوط به این فعل نیز خلق نامیده می‌شود. در نمونه‌ای دیگر، اگر اثر

¹⁰⁹ سعدالدین تفتازانی، شرح العقائد النسفية، استانبول، ۱۸۷۹، ص. ۳۱؛ شریف جرجانی، التعریفات، بیروت، ۱۹۸۷، ص. ۲۳۹.

¹¹⁰ غزالی، ابوحامد محمد، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، ۱۹۸۳، صص. ۵۳-۶۳؛ همان مؤلف، قواعد العقائد، (تحقیق: موسی محمد علی)، بیروت، ۱۹۸۵، صص. ۱۷۷-۱۷۸؛ علی‌القاری، شرح الأمالی، ص. ۲۲.

¹¹¹ محمد پردوی، عقاید اهل سنت، (ترجمه: شرف‌الدین گولجوک)، استانبول، ۱۹۸۰، ص. ۹۹؛ صابونی، همان اثر، صص. ۳۵-۳۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

فعل رزق باشد، صفت آن ترزیق، فاعل آن رازق یا رزّاق نامیده می‌شود. همچنین اگر اثر فعل، حیات و مرگ باشد، به ترتیب صفت آن إحياء و إماتة، و فاعل آن مُحیی (زنده‌کننده) و مُمیت (میراننده) نامیده می‌شود.¹¹² چنان‌که ابن الهمام نیز بدان تصریح کرده است، تمامی صفات فعلیه، لازمه و مقتضای صفت تکوین خداوندند. از همین‌رو، صفت تکوین، همچون صفت قدرت، یک صفت مستقل و قائم‌به‌ذات به‌شمار می‌آید. یکی از نقاط اختلاف بنیادین میان ماتریدیان و اشاعره نیز دقیقاً همین دیدگاه است؛ چراکه ماتریدیان برخلاف اشاعره، تکوین را صفتی مستقل، ازلی و متفاوت از قدرت می‌دانند.

به‌نظر ماتریدیه، افعال الهی در حقیقت جلوه‌ای از «اختیار» اویند و با افعال انسانی تفاوت بنیادین دارند؛ زیرا فعل بنده، در واقع مفعول فعل خداوند است. چنان‌که در قرآن کریم نیز آمده است: «وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»؛ «و خداوند آفریننده‌ی همه چیز است».¹¹³ بنابراین، فعل خداوند، خلق (آفرینش) و تکوین (ایجاد) است؛ و هر دو، همراه با اراده تحقق می‌یابند. این افعال با آن‌که به مخلوقات تعلّق می‌گیرند که در آینده حادث خواهند شد، خود قدیم و ازلی هستند؛ چرا که خداوند در فعلی که با قدرت مطلق و بی‌کران خویش تحقق می‌بخشد، در تحت هیچ محدودیتی قرار نمی‌گیرد.¹¹⁴ با این‌حال نباید از یاد برد که برخلاف نظر اشاعره، ماتریدیان بر این باورند که در افعال الهی همواره حکمت نهفته است، و هیچ‌گونه عبث و بیهوده‌کاری در آن‌ها راه ندارد.¹¹⁵

کسی که خداوند را آن‌گونه که سزاوار است بشناسد، بی‌نیازی مطلق او را از همه چیز، حاکمیت و سلطنتش را، و نیز قدرتش را دریابد، و تسلط او را در آفرینش و فرمانروایی به رسمیت بشناسد، ناگزیر می‌پذیرد

¹¹² نک: ابن الهمام، المسایرة، صص. ۸۴-۸۵؛ نیز رجوع شود به: سلیم اوزارسلان، دیدگاه‌های کلامی ابن الهمام، متکلم ماتریدی، انقره، ۲۰۰۳، ص. ۵۵.

¹¹³ انعام، ۶/۶

¹¹⁴ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۷۷؛ محمد سائم یپر، آزادی اراده و امام ماتریدی، استانبول، ۱۹۸۰، ص. ۲۸۱.

¹¹⁵ متکلمان اشعری بر این باورند که در افعال خداوند نمی‌توان «حکمت» را لحاظ کرد. نک: شیخ‌زاده، نظم الفرائد و جمع الفوائد، قاهره، بی‌تا، صص. ۳۷-۳۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

که هیچ‌یک از افعال او بیرون از دایره حکمت قرار نمی‌گیرد. چراکه ذات الهی، حکیم، غنی و علیم است. آنچه در جهان محسوس سبب می‌شود که عملی بیرون از چارچوب حکمت به‌نظر برسد و آدمی را به چنین گمان و پنداری سوق دهد، چیزی جز ناآگاهی و نیازمندی نیست؛ و این هر دو، از ساحت خداوند به‌دورند. بنابراین روشن و قطعی است که فعل الهی نمی‌تواند فاقد حکمت باشد.¹¹⁶

از دیدگاه امام ماتریدی، به‌طور کلی، ظلم و بی‌حکمتی امری ناپسند و قبیح، و در مقابل، عدالت و حکمت امری پسندیده و نیکو است. با این حال، ممکن است امری در یک موقعیت، حکیمانه باشد و در موقعیتی دیگر، سبک‌سری و بی‌حکمتی شمرده شود؛ یا در حالتی ظلم، و در حالتی دیگر عدالت تلقی گردد. همان‌گونه که برای درمان بیماری، بیمار ناگزیر به مصرف داروهای تلخ یا جراحی دردناک است، چراکه در این رنج، منفعتی برای بازگشت به سلامتی نهفته است. به‌صورت قاعده‌ای عام باید گفت: حکمت و عدالت نیکو، سبک‌سری و ظلم ناپسند است.¹¹⁷ بر این اساس، در چارچوب فهم و نگرش حنفی-ماتریدی که ابن الهمام نیز در آن جای می‌گیرد، هر فعل و آفریده‌ای که از جانب خدای متعال صادر می‌شود، مبتنی بر حکمت است و بی‌سبب و بی‌غایت نیست. شاید در اینجا این پرسش مطرح شود که: «آیا نسبت دادن افعال ناپسند به خداوند صحیح است؟»¹¹⁸ از آنجا که خداوند آفریننده‌ی هر چیزی در جهان هستی است، پس آفریننده‌ی افعال انسان‌ها نیز اوست. اما در عین حال، ما مشاهده می‌کنیم که برخی از این افعال، ویژگی شر و ناپسندی را با خود دارند. بنابراین، ایجاد و تحقق این افعال نیز تنها می‌تواند به خداوند نسبت داده شود. با این حال، نسبت دادن این افعال به خداوند باید با رعایت ادب و زبان کلامی شایسته صورت گیرد؛ چنان‌که استفاده از تعبیری مانند «آفریننده‌ی پلیدی‌ها»، «آفریننده‌ی میمون‌ها» یا «آفریننده‌ی خوک‌ها» از

¹¹⁶ ماتریدی، همان اثر، ص. ۲۷۶.

¹¹⁷ ماتریدی، همان اثر، ص. ۲۷۷.

¹¹⁸ ابن الهمام، المسایرة، ص. ۱۰۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

منظر ادب در سخن گفتن درباره خداوند نادرست و نارواست. چراکه در افعال او عدالت، حکمت و لطف نهفته است.¹¹⁹

آن‌گونه که مشهود است، از دیدگاه مآثریدیه، در افعال الهی هیچ‌گونه عبث‌بودن یا بی‌هدفی وجود ندارد؛ بلکه هر چیز بر اساس حکمت و مصلحت پدید می‌آید. از جمله افعال خداوند، نعمت‌بخشی به بندگان و رساندن عذاب به آنان است، که این نیز بر پایه حکمت صورت می‌گیرد. خداوند هر که را بخواهد، مشمول نعمت می‌سازد و هر که را اراده فرماید، به عذاب دچار می‌گرداند. نعمت دادن یا عذاب کردن بر خداوند واجب نیست.¹²⁰ خداوند از هرگونه فعل ظلم‌آمیز منزه و می‌رست. او در افعال خویش، عادل است و هرگز ظلم نمی‌کند. مطابق با بیان قرآن کریم، فاعل ظلم، انسان است؛ چنان‌که در آیات الهی آمده است:

«خداوند هرگز اراده نمی‌کند که بر بندگان ظلم روا دارد.»¹²¹

«خداوند برای هیچ‌کس ظلم و بی‌عدالتی نمی‌خواهد.»¹²²

«بی‌تردید خداوند به هیچ‌روی بر مردم ستم نمی‌کند؛ بلکه این خود مردم‌اند که به خویشتن ظلم می‌نمایند.»¹²³

چنان‌که روشن است، ظلم در اصطلاح، عبارت است از: تصرف فردی در دارایی و ملک دیگری بدون رضایت او. و برعکس، تصرف فرد در ملک خویش، عین عدالت و حق به‌شمار می‌آید.¹²⁴ اگر از منظر قدرت الهی به موضوع بنگریم، باید گفت: سلطه‌ی تکوینی و فرمانروایی مطلق از آن خداوند متعال است. بنابراین، او نسبت به ملک خویش، کاملاً و به‌حق، اختیار و سلطه‌ی کامل دارد و در آن، هرگونه تصرفی می‌تواند انجام دهد. از آن‌جا که خداوند نسبت به مخلوقات خویش سرشار از رحمت و شفقت

¹¹⁹ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۹۹؛ ابن الهمام، همان اثر، ص. ۱۲۰.

¹²⁰ در آیات زیر، آزادی خداوند در بخشیدن نعمت یا وارد ساختن عذاب بیان شده است. نک: نساء، ۴۸؛ مائده، ۱۸/۵؛ عنکبوت، ۲۱/۲۹.

¹²¹ غافر، ۳۱/۴۰.

¹²² آل عمران، ۱۰۸/۳.

¹²³ یونس، ۴۴/۱۰.

¹²⁴ ابن الهمام، المسایرة، ص. ۱۲۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

است، بدیهی است که هیچ‌گونه ظلم و فعل ناپسندی از او صادر نمی‌گردد. با این حال، این پرسش پیش می‌آید که: آیا رواست که خداوند، به کودکانی که هنوز به سن تکلیف شرعی نرسیده‌اند، از رهگذر سیل‌های ویرانگر، بیماری‌های واگیردار، قحطی و زلزله، درد و رنج وارد سازد؟ آیا جایز است که فرمان به ذبح حیوانات دهد، بدن‌های ناقص یا مجروح را در معرض درد مستمر قرار دهد، انسان‌ها را به چیزی مکلف سازد که از طاقتشان بیرون است، و رنج‌آورترین امور را در وجود ایشان خلق کند؟ شاید در برابر چنین پرسش‌هایی، اشاعره نه تنها به آسانی پاسخ «بله» دهند، بلکه افزون بر آن، معتقدند که همه‌ی این واقعیات، چون از افعال الهی‌اند، عین عدالت‌اند، جایز و روا هستند، و در چارچوب حکمت الهی نیکو و زیبا به‌شمار می‌روند.¹²⁵ با این حال، مسئله‌ی رنج کشیدن مخلوقات در جهان هستی، از نظر ما مسأله‌ای نیست که بتوان به‌سادگی راه‌حلی برای آن یافت. از همین رو، چنان‌که در عنوان مقاله‌ی خود نیز تصریح کرده‌ایم، در این موضوع صرفاً در حد آنچه ابن‌الهُمام در اثر خود با عنوان المُسایرة به آن پرداخته، تأمل خواهیم کرد. افزون بر آن، برای فهم بهتر مسأله، در مواقع مقتضی، دیدگاه‌های دیگر مکاتب کلامی را نیز به مقایسه خواهیم نهاد. چراکه خود وی نیز در المُسایرة، هنگام بحث پیرامون مسئله‌ی آزار و رنج رساندن خداوند به مخلوقات، همین روش مقایسه‌ای را در پیش گرفته است.

ب. رنج‌دهی خداوند به مخلوقات از دیدگاه مکاتب کلامی

چنان‌که در آغاز مقاله نیز یادآور شدیم، متکلم ماتریدی، ابن‌الهُمام پیش از آن‌که دیدگاه شخصی خویش را در باب مسئله‌ی رنج و عذاب‌رسانی خداوند به مخلوقات بیان کند، ابتدا به ارائه‌ی نظر امام غزالی (متوفای ۱۱۱۱/۵۰۵) در این باره می‌پردازد و از این طریق وارد بحث می‌شود. وی چنین نقل می‌کند: «از نظر خداوند، جایز است که کسی را، بدون آن‌که در گذشته مرتکب گناهی شده باشد یا در آینده مستحق ثوابی گردد، چه

¹²⁵ قاضی ابوبکر باقلانی، التمهید، قاهره، ۱۹۳۱، ص. ۳۴۱؛ همچنین نک: شرف‌الدین گولجوک، انسان و افعال او از دیدگاه علم کلام، استانبول، ۱۹۷۹، صص. ۲۸۳-۲۸۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

در دنیا و چه در آخرت، بی‌آنکه این عذاب در برابر (عوض) چیزی باشد، مورد عذاب قرار دهد؛ برخلاف دیدگاه معتزله.¹²⁶

پیش از آن‌که به دیدگاه‌های شخصی ابن الهمام بپردازیم که خود تصریح کرده است در مسئله‌ی عذاب‌رسانی خداوند به مخلوقات با آرای غزالی هم‌سویی دارد، سودمند خواهد بود اگر نخست نظر معتزله را که مورد نقد وی قرار گرفته، در این زمینه بازگو کنیم.

۱. دیدگاه معتزله

رویکرد معتزله نسبت به مسئله پرداخت عوض در برابر درد و رنجی که خداوند به مخلوقات می‌چشاند، ارتباط نزدیکی با معنایی دارد که آنان برای مفاهیم «عدالت» و «حکمت» قائل‌اند. معتزله عدالت را چنین تعریف می‌کند: «آنچه عقل از حیث حکمت مقتضی می‌داند؛ و آن عبارت است از اینکه فعل به‌گونه‌ای صحیح و مطابق با مصلحت تحقق یابد.»¹²⁷ آنان برای تأیید دیدگاه خود، به آیه‌ی شریفه‌ی «ما آسمان و زمین و آنچه را که میان آن دو است، بیهوده نیافریدیم.»¹²⁸ استناد می‌جویند و آن را دلیل بر وجود حکمت در افعال الهی می‌دانند¹²⁹ متکلم معتزلی، قاضی عبدالجبار (متوفای ۴۱۵/۱۰۲۴)، این تعریف را چنین تقیید می‌کند: گزاره‌ی «خداوند عادل است»، به این معناست که «تمامی افعال او نیکوست؛ او کار زشت و قبیح انجام نمی‌دهد و واجباتی را که بر عهده‌ی اوست، ترک نمی‌کند.»¹³⁰ از دیدگاه ایشان، حکمت آن است که در آن برای فاعل یا غیر فاعل، فایده‌ای نهفته باشد.¹³¹ چنان‌که ابن الهمام در رساله‌ی المُسایرة از معتزله نقل می‌کند، هرگونه رنج و عذاب بی‌عوض و بدل، ظلم به‌شمار می‌رود و با حکمت الهی سازگار نیست. از

¹²⁶ غزالی، «الرسالة القدسیة» (در قواعد العقائد)، ص. ۲۰۴؛ ابن الهمام، المسایرة، ص. ۱۷۲.

¹²⁷ شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، ۲۰۰۱، ص. ۵۵.

¹²⁸ ص. ۲۷/۳۸.

¹²⁹ نک: قاضی عبدالجبار، «المختصر فی أصول الدین» (در رسائل العدل و التوحید، به تحقیق محمد عماره)، قاهره، ۱۹۷۱، جلد اول، ص. ۲۲۸.

¹³⁰ نک: قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، (تحقیق: عبدالکریم عثمان)، قاهره، بی‌تا، ص. ۱۳۲.

¹³¹ صابونی، البدایة، ص. ۶۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

همین‌رو، بر خداوند لازم است که برخی حیوانات را در برابر برخی دیگر، به‌عنوان قصاص، مجازات کند.¹³²

بر پایه‌ی منظومه‌ی فکری معتزله، افعال الهی نسبت به بندگان، در چارچوبی از عوض/بدل یا مصلحت قابل توجیه‌اند. بدین معنا که هر فعل خداوند باید یا در قبال کاری از سوی مخلوق پدید آید، یا متضمن مصلحتی عقل‌پسند باشد. اگر خداوند بندگان خویش را بی‌آنکه از آنان گناهی سر زده باشد، به مجازات کشاند یا بدون پرداخت هیچ‌گونه عوضی، آنان را به درد و رنج مبتلا سازد، این فعل از منظر معتزله، بیرون از قلمرو عدالت الهی دانسته می‌شود و در زمره‌ی ظلم قرار می‌گیرد. چراکه در این صورت، خدای حکیم به کسانی زیان رسانیده است که نه مرتکب گناهی شده‌اند و نه مستحق عقوبتی بوده‌اند. در نگاه معتزله، تحمیل رنج بی‌ثمر، نشانه‌ای از سفاهت و نشانی از فقدان حکمت و نظم عقلی در فعل خواهد بود. دردی که نه در ازای استحقاق عقوبتی است و نه به نیت ثواب و پاداشی پدید آمده، اساساً بی‌هوده است و از دایره‌ی افعال حکیمانه خارج می‌گردد.¹³³ آنان بر این باورند که دردها، بیماری‌ها و ابتلائات، تنها هنگامی از جانب خداوند رواست که برای مکلفان، عاملی برای تأمل، تنبّه و عبرت باشد و در نتیجه، زمینه‌ساز ثواب اخروی گردد. آلام دنیوی، تنها در صورتی با عدل الهی سازگار است که در پرتو آن، منفعتی برای مکلف حاصل گردد و پاداشی در آخرت مترتب شود.¹³⁴ یکی از برجسته‌ترین متکلمان معتزلی، قاسم دمشقی، در تبیین نسبت «شر» با افعال الهی، دیدگاهی باریک‌بینانه و عمیق ارائه می‌دهد. او بر این باور است که: «در حقیقت، آنچه فساد و تباهی واقعی شمرده می‌شود، معصیت‌ها هستند. اما آنچه را خداوند از جنس قحطی، خشکسالی و ناباروری در جهان پدید می‌آورد، در معنای حقیقی، نه شرّند و نه مفسده، بلکه تنها در معنای مجازی چنین خوانده می‌شوند؛ چراکه در حقیقت، این امور حامل صلاح و خیر هستند.» از منظر او، آنچه خداوند در قالب شرّ بر بندگان وارد می‌سازد، در حقیقت برای آن است که بندگان با صبر

¹³² ابن الهمام، المسایرة، ص. ۱۷۲.

¹³³ پزدوی، عقاید اهل سنت، ص. ۱۸۰.

¹³⁴ قاضی عبدالجبار، المختصر، جلد اول، ص. ۲۲۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

و شکیبایی، شایستگی بقای ابدی در بهشت را پیدا کنند. این سختی‌ها و ابتلائات، به منزله‌ی تلنگری است برای آنکه انسان، با به یاد آوردن شدت هولناک قیامت و عذاب جان‌سوز آن روز، از معاصی روی‌گردان شود و خود را در پناه طاعت قرار دهد. بنابراین، آنچه به ظاهر شرّ و فساد می‌نماید، در حقیقت خیر، منفعت و صلاح است؛ زیرا آن چیزی که انسان را از عذاب جهنم می‌رهاند و به ارث بردن بهشت جاویدان می‌رساند، نه شرّ، بلکه خیر و نیکی است.¹³⁵ چنان‌که دیده می‌شود، پیروان مکتب معتزله با تکیه بر مبانی عدالت الهی، به مسئله‌ی رنج و آلام مخلوقات نگرسته و اندیشه‌ی خویش را بر پایه‌ی این اصل استوار کرده‌اند که: «خداوند حکیم است و فعل حکیمانه تنها در راستای نفع یا مصلحت تحقق می‌یابد.» بدین‌سان، معتزله تصریح می‌کنند که خداوند جز با لحاظ منفعت یا مصلحت عقل‌پسند، فعلی را صادر نمی‌سازد. بر همین اساس، از منظر آنان، روا نیست که خداوند بدون علتی سابق و مصلحتی مقتضی، کسی را معذّب سازد. یعنی عذاب الهی بدون پیش‌زمینه‌ای از گناه یا بدون وجود مصلحتی معقول، با حکمت و عدل الهی ناسازگار خواهد بود. در تلقی معتزله، تحمیل رنج و درد از سوی خداوند به بندگان مکلف، نوعی لطف است؛ زیرا این آلام، اگرچه در ظاهر مشقت‌بارند، اما در بُعد غایی خود، هدفی تربیتی، تنبیهی یا معرفتی را دنبال می‌کنند. آنان معتقدند ممکن است خداوند، فردی چون زید را بیمار کند تا برای شخصی چون عمرو نفع و بصیرتی حاصل گردد. در چنین مصیبتی، نوعی فایده عمومی یا شخصی برای برخی از مکلفان نهفته است.¹³⁶ این نگرش را می‌توان با نمونه‌ی پزشک و بیمار توضیح داد: چنان‌که طبیب برای شفای بیمار، به جراحی یا داروی تلخ متوسل می‌شود، خداوند نیز گاه برای تحقق حکمتی والایر، رنجی را بر مخلوقی روا می‌دارد. همه‌ی این‌ها، بنابر رأی معتزله، در چارچوب رابطه‌ی مصلحت‌محور میان تکلیف و فعل الهی، معنا و مشروعیت می‌یابد.

¹³⁵ ابوالحسن خیاط، کتاب الانتصار، (تحقیق: ه. س. نیبرگ)، قاهره، ۱۹۲۵، ص. ۵۶؛ همچنین

نک: احمد محمود صبحی، فلسفه اخلاق در اندیشه اسلامی، قاهره، ۱۹۸۳، ص. ۵۵.

¹³⁶ نک: قاضی عبدالجبار، المغنی فی أبواب العدل و التوحید (بخش لطف)، (تحقیق: طه

حسین، ابراهیم مذکور، احمد عیفی)، قاهره، ۱۹۶۲، جلد سیزدهم، صص. ۲۷۸-۳۸۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اصلی منازعه و محل نزاع، ناظر به موجوداتی است که تکلیف‌پذیر نیستند؛ یعنی بحث اصلی نه درباره‌ی مکلفان، بلکه درباره‌ی آفریده‌هایی چون حیوانات و کودکان است. این دو گروه، به‌صراحت، از دایره‌ی تکلیف شرعی خارج‌اند، با این حال، به‌وضوح در معرض رنج‌ها و آلام دنیوی قرار دارند. از این‌رو، پرسش بنیادین این‌جاست: اگر کودکان و حیوانات هیچ‌گونه مسئولیت شرعی ندارند و در نظام تکلیف مکلف محسوب نمی‌شوند، چگونه می‌توان رنج و عذاب آن‌ها را توجیه کرد؟ پاسخی که از سوی معتزله ارائه شده مبنی بر اینکه: «رنج وارد شده از جانب الله بر کودکان و حیوانات تنها به‌سبب مصلحتی مؤخر و نفعی به‌تأخیر افتاده است»¹³⁷ در تحلیل نهایی، کفایت لازم را ندارد و نمی‌تواند تمام لوازم و پرسش‌های برآمده از این مسئله‌ی کلامی را پاسخ دهد. این پاسخ بیش از آنکه تبیین‌گر باشد، نوعی تعلیق در حکمت‌مندی افعال الهی نسبت به غیرمکلفان محسوب می‌گردد و نیازمند واکاوی ژرف‌تری است.

از سوی دیگر، در میان متکلمان معتزلی، در باب پرداخت عِوض یا پاداش الهی به کودکانی که هنوز به سنّ مسئولیت شرعی (تکلیف) نرسیده‌اند، اختلاف‌نظرهایی دیده می‌شود. یکی از دیدگاه‌ها آن است که: به کودکانی که هنوز در مرحله‌ی پیش از بلوغ قرار دارند، در برابر درد و رنج‌هایی که متحمل می‌شوند، هیچ‌گونه عِوض یا پاداشی داده نخواهد شد. با این حال، اکثریت متفکران معتزلی بر این باورند که خداوند به کودک، صرفاً به این منظور رنج می‌رساند که بزرگان و بالغین از آن عبرت گیرند، و البته این رنج‌ها در آخرت بی‌پاسخ نخواهد ماند و در آن سرا، کودک عوض آن را دریافت خواهد کرد. در مقابل، گروهی دیگر از معتزله گفته‌اند که: اصلح آن است که خداوند بی‌آنکه کودکان را دچار رنج و الم سازد، مستقیماً پاداش لازم را به ایشان عطا فرماید، و از رهگذر آلام آزمایشی از آن‌ها نگیرد.¹³⁸ به‌طور کلی، دیدگاه رایج نزد معتزله آن است که: دردها و رنج‌هایی که کودکان پیش از بلوغ در این جهان متحمل می‌شوند، در حقیقت برای آزمون و عبرت بزرگسالان، به‌ویژه والدین آنان،

¹³⁷ پزدوی، همان اثر، صص. ۱۸۵-۱۸۶.

¹³⁸ اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، (تحقیق: هلموت ریتز)، ویسبادن، ۱۹۸۰، ص. ۲۵۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

مقدر شده است؛ و در جهان آخرت، هیچ‌گونه رنج و عذابی متوجه این کودکان نخواهد بود.

در باب مسأله‌ی پرداخت عَوْض یا پاداش الهی به حیوانات در برابر رنج‌ها و آلامی که در این جهان متحمل می‌شوند، در میان اندیشمندان مکتب کلامی معتزله، پنج دیدگاه متمایز مطرح شده است: نخست، گروهی بر این باورند که خداوند متعال، در سرای آخرت به حیوانات، عوضی سزاوار خواهد داد. این عوض، به شکل بهره‌مندی از نعمت‌های بهشتی و تجسمی نیکو و ماندگار خواهد بود که برای همیشه استمرار خواهد یافت. دوم، دسته‌ای دیگر معتقدند که پرداخت عوض از سوی خداوند، می‌تواند در زندگی دنیوی، برزخ (محلّ انتظار میان دنیا و آخرت) یا بهشت تحقق یابد. این گروه، تحقق عوض در هر یک از این سه موطن را جایز و ممکن می‌دانند. سوم، گروهی دیگر گرچه بر وجود عوض برای حیوانات تأکید دارند، اما اذعان می‌دارند که چگونگی و کیفیت آن بر ما مجهول است؛ یعنی اصل ثواب را می‌پذیرند، ولی از ادراک تفصیل و نحوه‌ی وقوع آن ناتوان‌اند. چهارم، نظر قابل‌توجه دیگری در این میان آن است که برخی حیوانات در قیامت، در محلّ توقف و انتظار، با دیگر حیوانات مورد قصاص قرار می‌گیرند. یعنی برخی از حیوانات در برابر ظلمی که در حقشان روا شده، از دیگر حیوانات قصاص می‌گیرند. و پنجم، بر اساس دیدگاه غالب، برای حیوانات، عذاب جهنمی و کیفر ماندگار در آتش مطرح نیست؛ چراکه آنان مکلف نبوده‌اند و به همین دلیل، مستوجب عقوبت ابدی نمی‌باشند.¹³⁹ بنابراین، اگر بخواهیم به‌گونه‌ای فشرده و جمع‌بندی‌شده نظر معتزله را بیان کنیم، باید گفت: برخی از متکلمان این مکتب که باور دارند به حیواناتی که در دنیا دچار رنج و آزار می‌شوند، در آخرت عَوْض داده خواهد شد، دیدگاه خود را بر پایه‌ی احادیثی استوار کرده‌اند که به وقوع قصاص در میان حیوانات در روز قیامت دلالت دارند.¹⁴⁰ در مقابل، کسانی که معتقدند حیوانات در

¹³⁹ اشعری، همان اثر، صص. ۲۵۴-۲۵۵.

¹⁴⁰ در این باره روایتی از پیامبر ﷺ چنین است: «در روز قیامت حقوق حتماً به صاحبانشان داده خواهد شد؛ حتی گوسفند بی‌شاخ از گوسفند شاخ‌دار قصاص خواهد گرفت.» نک: مسلم، کتاب

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

برابر دردها و آلام خویش مستحق عوض نیستند، به حدیث¹⁴¹ استناد کرده‌اند که مفاد آن‌ها، عدم امکان پرداخت دیه یا تَعْوِیض در برابر جراحات وارده به حیوانات در این دنیا است.¹⁴² با این حال، نظر غالب در میان اندیشمندان معتزلی آن است که: همان‌گونه که خداوند در این جهان، به حیوانی اجازه داده است تا به حیوانی دیگر زیان وارد کند، در سرای آخرت نیز فرصت و امکان مقابله به‌مثل و تلافی را به حیوان زیان‌دیده عطا خواهد کرد. این، تجلّی عدالت خداوند در عرصه‌ی مخلوقات غیرمکلف است.

معتزله، رنج و آلام وارد شده بر موجودات غیرمکلف را در چارچوب عَوْض و لطف الهی تحلیل می‌کند. در حالی که مکلفان در آخرت مستحق ثواب خواهند بود، موجودات غیرمکلف نیز به موجب آلامی که متحمل شده‌اند، استحقاق عَوْض خواهند یافت. چنان‌که پیشتر نیز آمد، معتزله در باب کیفیت این عَوْض در حق حیوانات در آخرت، اجماع نظری ندارند و آرا و دیدگاه‌های گوناگونی در میان آنان مطرح است. در تلقی معتزله، عَوْض برای مکلفان بر پایه‌ی استحقاق است، اما برای غیرمکلفان، صورت لطف و عبرت‌آموزی به خود می‌گیرد. به‌عنوان نمونه، ذبح حیوانات از منظر آن‌ها نعمتی است که در جهت نیل به تقوا معنا می‌یابد و از همین‌رو، لطفی الهی به‌شمار می‌رود. همچنین، رنج‌دیدگی کودکان و مرگ زودهنگام آنان نیز در این چارچوب معنا می‌گردد؛ چرا که این امور از منظر معتزله، می‌تواند برای والدین آنان مایه‌ی لطف باشد: همان‌گونه که بندگان خدا از طریق شکر به پروردگار خویش تقرّب می‌جویند، از رهگذر صبر بر مصیبت نیز می‌توانند عبودیت خود را به منصه‌ی ظهور رسانند.¹⁴³

بَرّ و صله، باب ۶۰؛ احمد بن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۷۲؛ ج ۲، صص ۲۳۵، ۳۰۱، ۳۲۳، ۳۶۳، ۳۷۲؛ ترمذی، صفت قیامت، باب ۲.

¹⁴¹ متن کامل روایت منقول از پیامبر اکرم ﷺ چنین است: «آسیب دیدن حیوانات هدر است. چاه نیز هدر است. اما در مورد رکاز یک‌پنجم آن مقرر است.» نک: بخاری، دیات، باب ۲۸؛ مسلم، حدود، ابواب ۴۵، ۴۶.

¹⁴² نک: قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۳، صص ۴۷۵-۴۸۲؛ الیاس چلبی، عقل‌گرایی در نظام اعتقادی اسلام و قاضی عبدالجبار، استانبول، ۲۰۰۲، ص. ۳۱۰.

¹⁴³ قاضی عبدالجبار، همان اثر، ج ۱۳، ص. ۱۰۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

به طور کلی، معتزله رنج‌ها و آلامی را که خداوند بر مخلوقات چه مکلف و چه غیرمکلف وارد می‌سازد، در چارچوب عبرت‌آموزی و آزمون الهی تفسیر می‌کند. از منظر ایشان، این دردها و آلام، ابزارهایی برای ابتلاء و تذکّراند، نه افعال بی‌غایت یا عبث. بر همین اساس، معتزله بر آن‌اند که دریافت عَوْض در آخرت برای همه‌ی مخلوقاتی که در دنیا متحمل رنج شده‌اند اعم از کودکان معصوم و حیوانات امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

۲. دیدگاه اشاعره

پرسشی بنیادین در اینجا آن است که: آلام و مصیبت‌هایی که خداوند بر کودکان و حیوانات وارد می‌سازد، چگونه و از چه طریقی می‌تواند به عَوْض/پاداشی منتهی گردد؟ برخی از متفکران معتزلی در پاسخ به این مسئله بر این باورند که خداوند، عقول این گروه‌ها را به کمال می‌رساند و سپس آنان را برای خدمت به اهل بهشت، در شمار صالحان قرار می‌دهد. بر پایه‌ی این رأی، هیچ تفاوتی میان کودکان مؤمنان و کافران وجود ندارد؛ همگی در این حکم مشمول‌اند و از عوضی برابر بهره‌مند می‌گردند.^{۱۴۴} از سوی دیگر، در برابر دیدگاه برخی از متکلمان معتزلی که رنج‌های واردشده بر کودکان در دنیا را «مایه‌ی عبرت برای والدین» تلقی می‌کنند، خود ابوالحسن اشعری به‌صراحت به نقد این رویکرد می‌پردازد. وی با طرح پرسشی بنیادین چنین استدلال می‌کند: «اگر این دیدگاه با عدالت الهی سازگار است، پس چرا در آخرت، کودکان کافران به سبب گناهان پدرانشان در دوزخ عذاب نبینند؟» او در ادامه‌ی استدلال خود می‌افزاید: «خداوند در دنیا، کودکان را دچار رنج‌هایی می‌سازد؛ حتی گاه به بیماری‌هایی چون جذام گرفتار می‌شوند و دستان و پاهایشان را از دست می‌دهند. اگر از نظر معتزله، این وقایع با عدالت سازگار است، پس دیگر نباید رنج کشیدن کودکان در آخرت را نیز انکار کنند. بلکه اگر آلام دنیوی وارد بر کودکان از سوی خداوند برای عبرت گرفتن والدین باشد، و این نیز عین عدل باشد، پس چرا نگوئیم خداوند در آخرت، از روی خشم

^{۱۴۴} اشعری، مقالات الاسلامیین، ص. ۲۵۵؛ صبحی، فلسفه اخلاقی در اندیشه اسلامی، ص. ۱۰۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نسبت به پدران کافرشان، کودکان را معذب نسازد؟!»¹⁴⁵ بنابراین، از منظر ابوالحسن اشعری، عذاب دادن کودکان معصوم از سوی خداوند، مقتضای عدالت الهی است. به همین ترتیب، واگذار کردن برخی حیوانات به تسلط برخی دیگر، و کیفر دادن آنان با عذابی دردناک و مستمر، امری ناپسند و ناروا شمرده نمی‌شود. چراکه خداوند، در مقام مالک علی الاطلاق، حق دارد هر آنچه را که اراده کند، انجام دهد. هیچ موجودی، اذن‌دهنده، فرمان‌گذار، نکوهش‌گر یا نهی‌کننده‌ای بر او نیست تا حدودی بر افعال او تحمیل کرده و رفتار او را مقید سازد. از همین رو، هیچ فعلی که از او صادر شود، در ذات خود قبیح نخواهد بود.¹⁴⁶ اما به نظر می‌رسد که این دیدگاه اشعریان، هم از حیث عقلی و هم از منظر عدالت، قابل مناقشه است. چراکه در نظام ارزشی اسلام، اصل شخصی‌بودن مجازات امری مسلم و پذیرفته‌شده است؛ چنان‌که قرآن تصریح می‌کند: «هیچ گناهکاری، بار گناه دیگری را بر دوش نخواهد کشید.»¹⁴⁷ اشاعره، دیدگاه خود را در باب رنج‌رسانی خداوند به مخلوقات، در مقام واکنشی نظری به مبانی اعتقادی معتزله شکل داده‌اند. برای نمونه، متکلمان معتزلی بر این باورند که از منظر شرعی و عقلی، اگر خداوند به موجوداتی که مکلف نیستند - چون حیوانات، کودکان و دیوانگان - رنج و آلامی وارد سازد، در مقابل آن، اعطای عوض (پاداش یا جبران) بر خداوند واجب خواهد بود. در برابر این دیدگاه، امام ابوحامد غزالی - از برجسته‌ترین متکلمان اشعری - تصریح می‌کند که: رنج دادن به حیوانات، کودکان یا مجانین - که همگی از دایره‌ی تکلیف بیرون‌اند - نه تنها امری ممکن و روا است، بلکه هیچ منافاتی با حکیم بودن خداوند نیز ندارد. به باور او، وارد ساختن آلام بر این گروه‌ها، به خودی خود نه قبیح است و نه خدشه‌ای به کمالات خداوند وارد می‌سازد.¹⁴⁸ غزالی، در نقد دیدگاه معتزله که بر پایه‌ی آن، «خداوند در روز قیامت حیوانات و دیگر مخلوقات بی‌تکلیف را برمی‌انگیزد و در برابر رنج‌هایی که در دنیا تحمل کرده‌اند، به آنان عوض

¹⁴⁵ اشعری، ابوالحسن، الابانة عن اصول الديانة، مدینة، ۱۴۱۰ق، ص. ۱۷۷.

¹⁴⁶ اشعری، ابوالحسن، اللمع، بیروت، ۱۹۵۲، ص. ۷۱.

¹⁴⁷ انعام، ۱۶۴/۶.

¹⁴⁸ غزالی، ابوحامد محمد، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، ۱۹۸۳، ص. ۱۱۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

می‌بخشد، و این امر بر خداوند واجب است»، با لحنی قاطع و رویکردی عقلانی - نقلی چنین پاسخ می‌دهد: «کسی که گمان می‌برد خداوند، هر مورچه‌ی لگدمال‌شده، هر پشه‌ی له‌شده و هر موجود کوچک آسیب‌دیده‌ای را در قیامت برمی‌انگیزاند و پاداش می‌دهد، نه تنها از قلمرو عقل و خردورزی خارج شده، بلکه از دایره‌ی شریعت نیز فراتر رفته است. چرا که این مدعا نه پشتوانه‌ی عقلی پذیرفتنی دارد و نه مبتنی بر نقلی معتبر است. اگر مقصود از این وجوب آن باشد که ترک این پاداش‌رسانی موجب ضرر به ذات الهی می‌شود، بی‌گمان چنین برداشتی محال است. و اگر مقصود از «وجوب»، معنای دیگری غیر از آن است که در علم کلام شناخته شده، پیشتر روشن شد که چنین برداشتی از «واجب» در اصطلاح عقل و شرع هیچ‌گونه جایگاهی ندارد.»¹⁴⁹

از منظر اشاعره، خداوند در افعال خود عادل است؛ اما معنای عدالت در این نظام کلامی، نه به معنای رعایت حقوق دیگران یا التزام به لزوم جزا و پاداش بر پایه‌ی استحقاق مخلوق، بلکه در پرتو مالکیت مطلق الهی و اراده‌ی نافذ او تفسیر می‌گردد. به بیان دقیق‌تر، خداوند مالک علی الاطلاق هستی است و هرگونه تصرف او در قلمرو ملک خویش، به حکم علم و مشیتش، عین عدل تلقی می‌شود. بنابراین، معنای عدالت آن است که هر چیز در موضع شایسته‌ی خود قرار گیرد؛ و ظلم، نقطه‌ی مقابل آن است، یعنی قراردادن چیزی در غیر جایگاه بایسته‌اش. با توجه به این تعریف، بر خداوند نه ظلم رواست و نه جبر در حکم و تصرفاتش متصور است. زیرا آنچه می‌کند، برآمده از حکمت و علم پیشین اوست، و چون همه چیز ملک اوست، هیچ فعل و حکمی از جانب او، خارج از عدالت نخواهد بود.¹⁵⁰

دیدگاه‌های اشاعره در این باره، ارتباط تنگاتنگی با برداشت آنان از افعال الهی دارد. برخلاف معتزله و ماتریدیه که در افعال خداوند به دنبال نوعی مصلحت‌اندیشی و فایده‌مندی عقلانی می‌گردند، اشاعره بر این باورند که در افعال الهی، لزومی به اثبات منفعت یا مصلحت نیست. از

¹⁴⁹ غزالی، قواعد العقائد، صص. ۱۷۷-۱۷۸.

¹⁵⁰ غزالی، همان اثر، ص. ۱۱۴؛ شهرستانی، الملل و النحل، ص. ۵۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

منظر آنان، حاکمیت، منحصرراً از آن شریعت است؛ حکم، تنها به واسطه‌ی دین ثابت می‌شود و هیچ معیار برتری خارج از دین بر خداوند حاکم نیست. از این رو، هیچ امری برای خداوند واجب بالذات نخواهد بود. بر همین اساس، خداوند نه ملزم به اعطای پاداش یا عوض در برابر درد و رنج‌هاست، و نه مکلف به ایجاد سود و منفعت برای بندگان. فعل خداوند، نه غایت‌مند به معنای بشری آن است و نه مبتنی بر هدف‌گذاری فایده‌محور.¹⁵¹ اشاعره، در تعریف حکمت الهی، آن را چنین می‌دانند: «آفرینش چیزی بر اساس اراده‌ی الهی و مطابق با قصد او»؛ و از این منظر، تحمیل رنج بر کودکان بی‌گناه و حیوانات، در صورت صدور از جانب خداوند، عین عدالت خواهد بود. معیار شناخت عدل نیز نه عقل، چنان‌که معتزله باور دارند، بلکه تنها و تنها وحی است.

۳. دیدگاه ماتریدیان

ماتریدیان، در حالی که با دیدگاه معتزله مبنی بر این‌که خداوند ممکن است کودکان نابالغ را برای پندآموزی والدین یا دیگر بزرگسالانی که شاهد رنج آنان‌اند، دچار آلام و مصائب سازد، موافقت دارند، اما به این نکته اعتراض دارند که نمی‌توان مسأله را صرفاً از زاویه‌ی «صلاح و اصلح» تحلیل و تفسیر کرد. برای نمونه، ابوالمعین نسفی (متوفی ۵۰۸/ق ۱۱۱۵) پس از تأیید این نکته که: «بی‌تردید، رنج‌دیدن کودکان فاقد تکلیف می‌تواند برای بزرگسالان عبرت‌آموز باشد»، بلافاصله می‌افزاید: «اما این نیز حقیقتی انکارناپذیر است که کودک، در این وضعیت، دچار زیان و آسیب واقعی در جهان دنیاست. چراکه او، از آنجا که هنوز به مرتبه‌ی بلوغ عقلی و فهم و درک نرسیده، و در هنگام رسیدن به سن مسئولیت شرعی نیز دیگر توان بازخوانی و بازپایی آنچه در گذشته بر وی گذشته را ندارد، فاقد امکان تمییز بین طاعت و معصیت است و در نتیجه، نه توان روی آوردن به طاعتی را دارد و نه قدرت پرهیز از معصیتی را. افزون بر این، احتمال آن نیز وجود دارد که پیش از ورود به سن تکلیف، از دنیا برود؛ و در چنین حالتی، هیچ نفع و بهره‌ای در آخرت نصیب او نخواهد شد.»¹⁵²

¹⁵¹ رازی، فخرالدین، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، بیروت، ۱۹۸۴، صص. ۲۹۵-۲۹۶.

¹⁵² نسفی، ابوالمعین، تبصرة الأدلة، (تحقیق: خالد سلامة)، دمشق، ۱۹۹۰، ج ۲، ص. ۷۵۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

از این رو، ماتریدیان با پذیرش بخشی از تحلیل معتزله، در عین حال بر محدودیت‌های معرفتی و روان‌شناختی کودک نابالغ تأکید کرده و آن را مانعی جدی در مسیر بهره‌مندی اخروی او از رنج‌های دنیوی می‌دانند. به موجب دیدگاه ابوالمعین نسفی، تفسیر اصلی «اصلح» به گونه‌ای که تنها در حق بزرگسالان جاری و معتبر تلقی شود، نه کودکان، به دو تناقض معرفتی منجر می‌شود: نخست آنکه، نسفی تصریح می‌کند: اگر رنجی که بر کودک وارد می‌شود، بر پایه‌ی اصلِ اصلح، مناسب‌ترین و مصلحت‌آمیزترین گزینه برای او نباشد، در آن صورت، ارتکاب چنین فعلی نسبت به او، ظلم محسوب می‌شود. زیرا هر آنچه فاقد صلاح و منفعت برای مخلوق باشد و با این حال بر او تحمیل گردد، از منظر عقل و عدل، مصداق ظلم خواهد بود. دومین تناقض مورد اشاره نسفی، به نحوه‌ی درک معتزله از رابطه‌ی میان حکمت و اصلح بازمی‌گردد. او در نقدی بنیادین می‌گوید: «اگر معتزله حکمت را از شروط تحقق اصلح می‌دانند، در این صورت، رنج‌هایی که کودکان در دنیا متحمل می‌شوند، از دایره‌ی حکمت خارج خواهد بود؛ چرا که هیچ‌گونه غایت عقلانی یا فایده‌مندی معقول برای خود کودک در آن متصور نیست.»¹⁵³ چنان‌که دیده می‌شود، اعتراض ماتریدیان به دیدگاه معتزله در این است که هرچند آنان در تحلیل افعال الهی به دنبال مصالح و حکمت‌اند، اما در مقام تطبیق، این معیار را صرفاً به مکلفان و عاقلان محدود کرده و حکمت و صلاح را درباره‌ی کودکانی که فاقد مسئولیت شرعی‌اند، نادیده گرفته‌اند. از این رو، ماتریدیان با دقتی کلامی، موفق به استخراج و افشای تناقض درونی نظریه‌ی معتزله در باب آلام کودکان شده‌اند.

ماتریدیان نیز، همانند معتزله، در افعال الهی به جست‌وجوی حکمت می‌پردازند. با این حال، برخلاف معتزله، به این باور پایبند نیستند که ایجاد هر چیز بر پایه‌ی مصالح بندگان، امری واجب بر خداوند است. بدین‌سان، آنان از معتزله متمایز می‌شوند. بر پایه‌ی آموزه‌ی ماتریدیه، خداوند متعال «یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید»؛ هر آنچه اراده کند، تحقق می‌بخشد و بر هر که خواهد، حکم می‌راند. هیچ‌کس بر او حجت،

¹⁵³ نک: نسفی، تبصرة، ج ۲، ص. ۷۵۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ولایت یا سلطه‌ای ندارد، و هیچ موجودی نمی‌تواند فرمان او را منع یا محدود سازد. او حکیم است، اما حکمت او بدین معنا نیست که افعال‌اش را لزوماً برای سود خود یا دیگران انجام می‌دهد؛ بلکه حکمت در این است که صنعت و فعل او، آکنده از نظم و غایت‌مندی معقول است. بنابراین، «حکیم» آن کسی است که فعلش را با سنجش و در چهارچوب حکمتی نافذ انجام می‌دهد. بر این مبنا، خداوند می‌تواند به بندگانش عذاب رساند، و این نه به معنای ظلم که لازمه‌ی حکمت و ربوبیت اوست. او ممکن است کودکان، افراد فاقد عقل، و حتی حیوانات را - بی‌آنکه گناهی مرتکب شده باشند - به انواع آلام و مشقت‌ها مبتلا سازد تا بدین‌وسیله، ایشان را در مسیر آزمون و امتحان قرار دهد. در نگاه ماتریدیان، برخلاف ادعای معتزله، در بسیاری از افعال الهی، هیچ گونه فایده‌ای برای مخلوقات نمی‌توان فرض کرد. حتی اگر خداوند به موجوداتی که مکلف نیستند، در آخرت پاداشی عطا فرماید، این پاداش، در اینجا فی‌نفسه، برای آنان ثمربخش نخواهد بود. همچنین، در تحمّل عذاب و کشیدن درد، سود و منفعتی برای هیچ‌کس متصور نیست. از منظر آنان، بخشش نعمت بدون ارتکاب جرم، اگر از جهت رحمت نگریسته شود، ممکن است امری نیکو باشد، ولی اگر این نعمت، مقدمه‌ای برای تحمّل عذاب یا سبب رنجی در پی باشد، چیزی جز مدخل و مقدمه‌ای برای عقاب نخواهد بود. از همین رو، عذاب‌رساندن پس از پاداش‌دادن، از یک سو، نوعی ضرر واردکردن، و از سوی دیگر، ممکن است در نگاهی دیگر، نوعی افاده‌ی معنوی قلمداد شود؛ اما این امر همواره دوگانه و محل تردید است. مثلاً اگر خداوند انسانی را بیافریند و او را با قوه‌ی عقل و آگاهی بیاراید، و آن‌گاه همین انسان در هنگام برخورداری از عقل، به راه کفر رود، این وضع، نمونه‌ای از ضرر و زیان است، نه فایده. در چنین وضعی، نه خیر و نه نفعی وجود دارد. نمونه‌ی دیگر، آفرینش ابلیس، ادامه‌ی هستی او و بقای فعالیت‌هایش در جهان است. از دیدگاه ماتریدیه، وجود و بقاء ابلیس برای هیچ‌کس سودمند نیست؛ بلکه برعکس، موجد و مظهر ضرر و زیان است.¹⁵⁴

¹⁵⁴ پُردوی، عقاید اهل سنت، ص. ۱۸۶.

ج. دیدگاه ابن الهمام السیواسی درباره‌ی وارد آوردن رنج به مخلوقات

از نظر ابن الهمام، متکلم ماتریدی، «این امر از نظر عقل جایز است که خداوند بدون وجود گناهی در گذشته و بدون پاداشی در آینده، در دنیا و آخرت هر که را بخواهد، بی‌هیچ (عوض)ی عذاب کند.» از سوی دیگر، ابن الهمام نظر معتزله را این‌گونه نقل می‌کند که: «از دیدگاه عقل، جایز نیست که خداوند بدون گناهی در گذشته و بدون پاداشی در آینده، به مخلوقاتش رنج وارد کند؛ زیرا اگر چنین باشد، این کار با حکمت خداوند ناسازگار بوده و نوعی ظلم به شمار می‌رود؛ و ظلم نسبت به خداوند محال است. بنابراین، بر خداوند واجب است که حیواناتی که به یکدیگر رنج می‌رسانند، برخی از آنان از دیگران انتقام بگیرند.» ابن الهمام که به این دیدگاه معتزله با نقدی جدی می‌نگرد، بیان می‌کند که معتزله خود دچار تناقض شده‌اند و می‌گویند: «معتزله، مجازات بدون عوض را ظلم می‌دانند و آن را در مورد خداوند نمی‌پذیرند؛ اما خداوند مالک مطلق است و در ملک خود هرگونه تصرفی که بخواهد انجام می‌دهد و تصور ظلم در این تصرفات محال است؛ زیرا ظلم عبارت است از تصرف در ملک دیگران بدون اجازه، و چنین امری درباره خداوند ممکن نیست.» زیرا هیچ مالک دیگری جز خداوند برای ملک وجود ندارد که تصرف در آن ظلم محسوب شود. وجود برخی پدیده‌ها، از جمله مواردی مانند این که حیوانات وحشی که گناهی ندارند، بدون هیچ دلیل موجه و صرفاً برای مصرف انسان‌ها ذبح می‌شوند، شکار حیوانات، شخم زدن زمین با گاوها و حتی حمل و نقل بارها توسط آن‌ها، نشان‌دهنده جواز وارد آوردن رنج بدون عوض به این موجودات است.¹⁵⁵

ابن الهمام نیز دیدگاه معتزله را که بر اساس آن، برخی از حیوانات به سبب رنج‌هایی که در دنیا متحمل شده‌اند، در آخرت با نیکو ساختن صورت‌هایشان موجب لذت و التذاذ اهل بهشت می‌گردند، ناپذیرفتنی و بی‌معنا می‌داند. از نظر او، اگر بنا باشد که حیوانات در برابر آلام دنیوی

¹⁵⁵ ابن الهمام، المسایرة، ص. ۱۷۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

خویش به طور الزامی بهره‌ای در آخرت دریافت کنند، این امر تنها در صورتی قابل اثبات است که بر نصوص قطعی و قوّت مند شرعی تکیه داشته باشد. از همین‌رو، وجود نوعی معوّض و جبران میان حیوانات، به‌ویژه در مواردی که حیوانی شاخ‌دار به حیوانی بی‌شاخ ستم روا داشته است، صرفاً در پرتو دلایل نقلی معتبر اثبات شده است.¹⁵⁶ این امر مانعی برای درک عقلی به شمار نمی‌آید؛ با این حال، نمی‌توان گفت که بر خداوند واجب است تا در برابر رنجی که برخی از حیوانات به برخی دیگر وارد کرده‌اند، به مثابه معوّض، رنجی همانند را بر آن گروه دیگر تحمیل کند.¹⁵⁷ بی‌تردید، آنچه در این زمینه نقل شده، از طریق روایات آحاد - که فاقد افاده‌ی قطع بوده و در ذات خود محتمل شک و تردیدند - به ما رسیده است. پذیرش احادیثی که در صحیح مسلم و مسند احمد بن حنبل آمده‌اند، مبنی بر اینکه «در آخرت، حیوانات زنده خواهند شد و گوسفند بی‌شاخ، حق خود را از گوسفند شاخ‌دار خواهد گرفت»، امری است و حکم به این‌که «پرداخت پاداش به حیوانات در آخرت بر خداوند واجب و دینی لازم است» امری دیگر. میان این دو تلقی، تفاوتی بنیادین و اساسی وجود دارد. به نظر ما، اثبات شرعی این‌گونه مسائل بر اساس نصوص، امری ممکن و معقول است و از منظر عقل نیز مردود شمرده نمی‌شود؛ اما نمی‌توان، همان‌گونه که معتزله باور دارند، ادعا کرد که پرداخت عوض و پاداش در برابر درد و رنجی که به جانداران رسیده، بر خداوند واجب است. همچنین در صحیح مسلم حدیثی آمده است که می‌فرماید: «در روز قیامت، بی‌تردید حقوق را به صاحبانشان بازخواهید گرداند؛ حتی از گوسفند شاخ‌دار به نفع گوسفند بی‌شاخ قصاص خواهد شد.»¹⁵⁸ ابن

¹⁵⁶ نک: مسلم، کتاب برّ و صله، باب ۶۰؛ ترمذی، صفت قیامت، باب ۲.

¹⁵⁷ ابن الهمام، المسایرة، صص. ۱۷۲-۱۷۳.

¹⁵⁸ مسلم، صحیح، کتاب برّ و صله، باب ۶۰؛ احمد بن حنبل، مسند، ج ۱، ص. ۷۲؛ ج ۲، ص. ۲۳۵. بی‌تردید این روایت، دلیلی روشن است بر اینکه در روز قیامت، همان‌گونه که انسان‌ها، کودکان، دیوانگان و کسانی که دعوت اسلام به آنان نرسیده، محشور می‌گردند، حیوانات نیز زنده شده و به عرصه محشر آورده خواهند شد. در قرآن آمده است: «و آن‌گاه که همه درندگان گرد آورده شوند» (تکویر، ۵). در صورتی که از نظر عقل و دین مانعی وجود نداشته باشد، واجب است سخن شرعی را بر ظاهر آن حمل کرد. از دیدگاه علمای اهل سنت، گردآمدن در عرصه محشر در روز قیامت مشروط به پاداش یا کیفر نیست. قصاص گرفتن گوسفند بی‌شاخ از

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

الْهُمَام، درباره این روایت تصریح می‌کند که این حدیث از دایره‌ی اخبار آحاد - که افاده‌ی قطعی ندارند - خارج نمی‌شود. وی بر این باور است که در مسائل اعتقادی، اعتبار و استناد تنها به خبر متواتر - یعنی دلیل قطعی - رواست.¹⁵⁹ چراکه یکی از اصول اساسی‌ای که متکلمان برای مفید بودن ضروری خبر متواتر وضع کرده‌اند آن است که خبر متواتر نباید از طریق استدلال‌های نظری یا طرقی که مشتمل بر شک و تردید هستند، نقل شده باشد. در صورتی که تواتر از این راه‌ها حاصل شود، دیگر مفید علم یقینی نخواهد بود. به بیان دیگر، خبر متواتری که صحت آن از راه نظر و استدلال دانسته می‌شود، افاده‌ی علم ضروری نمی‌کند.¹⁶⁰ متکلمان بر این باورند که خبر کسانی که واجد ویژگی‌های مورد انتظار در راویان معتبرند، مفید علم ضروری است. آنان، خبر متواتر را در عالی‌ترین مرتبه‌ی معرفتی اعتقادی جای داده‌اند؛ بلکه آن را هم‌ردیف با علوم ضروری‌ای دانسته‌اند که منشأ آن‌ها حس و بدیهیات عقلی (مقدمات پیشینی عقلی) است. چنین خبری که هم از حیث ثبوت و هم از جهت دلالت بر معنا قطعی باشد، در عرصه‌ی عقاید، واسطه‌ای معتبر برای تحصیل معرفت دینی به‌شمار می‌آید. در این زمینه، به استثنای سلف، همه‌ی متکلمان اتفاق نظر دارند.¹⁶¹

مکتب حنفی - ماتریدی، که ابن الهمام نیز از نمایندگان برجسته‌ی آن به‌شمار می‌رود، برخلاف اشاعره که جواز تکلیف به غیر مقدور و همچنین امکان عذاب دادن مطیع یا پاداش دادن به عاصی را در صورت اراده‌ی الهی جایز می‌شمارند، قائل به آن است که در زندگی دنیوی، تکلیف به مالا یتطاق از جانب خداوند محال است. ایشان، با آنکه اصل وارد آمدن رنج و آلام بدون عوض در دنیا را از سوی خداوند، به قصد امتحان، ممکن می‌دانند، اما روا نمی‌دانند که فرد نیکوکاری که یک عمر در

گوسفند شاخ‌دار نیز همانند قصاص شرعی مخصوص مکلفان نیست، بلکه نوعی قصاص مقابله‌ای است؛ چراکه حیوانات مکلف نیستند. نک: احمد داووداوغلو، ترجمه و شرح صحیح مسلم، استانبول، ۱۹۸۳، جلد ۱۰، ص. ۶۴۷۸.

¹⁵⁹ ابن الهمام، المسایرة، ص. ۱۷۳.

¹⁶⁰ نک: عبدالقاهر بغدادی، أصول الدین، استانبول، ۱۹۲۸، ص. ۲۲.

¹⁶¹ بغدادی، همان اثر، ص. ۳۲۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

مخالفت با تمایلات نفسانی خویش و تنها برای رضای الهی در طاعت به سر برده، در آخرت دچار عذاب و رنج گردد. چراکه برابر دانستن نیکوکار و بدکار، در وجدان خردمندان نیز با حکمت سازگار نیست؛ و حال آنکه حکمت، قرار دادن هر چیز در جایگاه شایسته‌ی خویش است. ابن الهمام، که ظلم را در برابر حکمت قرار می‌دهد و آن را نفی حکمت می‌داند،¹⁶² برای تأیید این معنا که مطیع و عاصی در آخرت نمی‌توانند مشمول یکسان رفتار الهی قرار گیرند، به این آیه از قرآن کریم استناد می‌جوید:

«آیا کسانی که مرتکب بدی شدند، گمان بردند که در زندگی و مرگ، آنان را با کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند برابر خواهیم ساخت؟ چه بد دآوری می‌کنند!»¹⁶³

به باور حنفیان/ ماتریدیان - که ابن الهمام نیز در شمار آنان است - و حتی معتزله، مراد از «سیئات/بدی‌ها» در این آیه، افعالی است که انسان‌ها با اراده و اختیار خویش تحقق می‌بخشند و به عنوان کسب آنان تلقی می‌شود. بر این اساس، باور به این‌که ممکن است به افراد نیکوکار عذاب تعلق گیرد، در تعارض با وعده‌ی قطعی‌ای است که در همه‌ی کتاب‌های آسمانی آمده و بر پاداش یافتن مطیعان دلالت دارد. ابن الهمام و متکلم ماتریدی، ابوالبرکات نسفی (متوفای ۷۱۰/۳۱۰ق)، دیدگاه اشاعره را که بر پایه‌ی آن «مؤمن می‌تواند در دوزخ و کافر در بهشت به صورت ابدی بماند»¹⁶⁴، دیدگاهی در تعارض با نصوص شرعی می‌دانند و آن را مردود می‌شمارند. هر دو متکلم ماتریدی، یعنی ابن الهمام و ابوالبرکات نسفی، که هیچ‌گونه دلیلی از نصوص سمعی در تأیید دیدگاه اشاعره نمی‌یابند، همچنین برخی از متفکران معتزلی را نیز به نقد می‌گیرند که بر این باورند که قدرت خداوند شامل امور باطلی چون دروغ، سفاهت و ظلم نیز می‌شود. از منظر این دو متکلم، نسبت دادن قدرت

¹⁶² نک: ابن الهمام، المسایرة، ص. ۱۷۳.

¹⁶³ جائیه ۲۱/۴۵.

¹⁶⁴ درباره دیدگاه «از نظر عقلی امکان دارد که خداوند کافران را پیامزد و مؤمنان را در آخرت به پاداش نرساند»، نک: ابن فوزک، ابوبکر محمد بن حسن، مجرد مقالات الأضرعی، (تحقیق: د. ژیماره)، بیروت، ۱۹۸۷، ص. ۹۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

به خداوند در زمینه‌هایی چون دروغ گفتن، ارتکاب سفاهت یا ظلم، ناروا و ناموجه است؛ زیرا امور محال، به حسب تعریف، داخل در قلمرو متعلق قدرت نیستند. بنابراین، عذاب دادن بی‌گناه، نه تنها با حکمت الهی سازگار نیست، بلکه ساحت قدسی الهی از چنین رفتاری منزّه و مبرا است.¹⁶⁵ ابن الهمام همچنین در تحلیلی دقیق از دیدگاه اشاعره در خصوص خلود مؤمن در جهنم، تصریح می‌کند که این دیدگاه را نه در مورد کافر آشکار، بلکه در مورد مؤمن فاسقی دانسته‌اند که بر گناه خویش اصرار ورزیده و در آن حال از دنیا رفته است؛ یعنی به زعم آنان، امکان عقلی خلود چنین فردی در آتش دوزخ وجود دارد. وی در ادامه تأکید می‌ورزد که معتزله نیز همین رأی را پذیرفته‌اند. اما نکته‌ی تأمل‌برانگیزی را می‌افزاید: اگر در این خصوص نصوصی ناظر بر رحمت و لطف الهی در میان نبود، هیچ مانع عقلی برای پذیرش ابدی بودن عذاب مؤمن در دوزخ وجود نداشت؛ مشروط بر آنکه عقل، خود را از التفات به حکمت افعال الهی دور سازد و حکمت در افعال پروردگار لحاظ نگردد.¹⁶⁶

از سوی دیگر، ابن الهمام در باب دیدگاه اشاعره مبنی بر این که «کافر ممکن است به‌طور ابدی در بهشت باقی بماند» تصریح می‌کند که اگر چنین امری مقدّر شده بود، آموختن آنان از حیث عقلی ممکن می‌بود. اما ابوالبرکات نسفی، با پیروی از موضع معتزله، رأی به آن داده است که آموختن کفر در آخرت، از نظر عقل، ناممکن است. او بر این باور است که ناممکن بودن خلود کافران در بهشت، لازمه‌ی ضروری مذهب مؤلف است. زیرا، اگر عفو کافران از آن‌رو که در دوزخ به عذاب ابدی گرفتارند، از منظر عقل ناممکن دانسته شود، در نتیجه، ورود آنان به بهشت نیز به‌طور عقلانی محال خواهد بود.¹⁶⁷

بر اساس آنچه دریافت می‌شود، در پس‌زمینه دیدگاه‌های فوق، مسئله‌ای از مباحث «سمعیات» نهفته است؛ یعنی این پرسش که آیا این‌گونه مسائل با عقل قابل شناخت‌اند یا با نقل. به نظر می‌رسد اشاعره،

¹⁶⁵ نسفی، ابوالبرکات، العمده فی العقائد، (تحقیق: طه یشیل‌یورت)، مالاتی، ۲۰۰۰، ص. ۴۲؛ ابن الهمام، المسایرة، صص. ۱۷۴، ۱۷۶.

¹⁶⁶ مقایسه کنید به: ابن الهمام، المسایرة، ص. ۱۷۶.

¹⁶⁷ ابن الهمام، همان اثر، صص. ۱۷۶-۱۷۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

با اشاره به تعارض‌هایی که ممکن است در احکام عقلی نسبت به موضوعات سمعی رخ دهد، در پی آن‌اند که بر این نکته تأکید کنند که شناخت ثواب و عقاب صرفاً از طریق نقل امکان‌پذیر است، نه از طریق عقل. بنابراین، ابن الهمام با نقد نسفی، در واقع جانب دیدگاه اشاعره را می‌گیرد. این معنا را می‌توان از سخن ابن الهمام دریافت که می‌گوید: «ما ناممکن بودن بخشایش کافر در آخرت را نه بر اساس حکم عقل، بلکه از راه نقل بیان می‌کنیم.»¹⁶⁸ زیرا از نظر ابن الهمام، عقل قادر نیست به تمامی اطلاعات معرفتی مورد نیاز ما دست یابد؛ بلکه همانند حواس، عقل نیز دارای محدودیت‌هایی است. گاه عقل آدمی تحت تأثیر عوامل بیرونی و درونی چون هوس، غریزه، عادت، محیط و جامعه قرار گرفته و مغشوش می‌گردد و در نتیجه، حتی در حوزه‌ی تخصصی خود نیز از ارائه‌ی معرفتی صادقانه و کامل ناتوان می‌ماند. از این‌رو، عقل برای آن‌که از افتادن در گمراهی محفوظ بماند و به راه درست هدایت شود، و نیز بتواند مسائل دقیق و اسرارانگیز را دریابد و به حقیقت راه یابد، به راهنمایی یاریگر نیازمند است؛ و آن همان وحی است که بر پیامبران نازل شده است. زیرا عقل دارای قدرت الزام‌آور مطلق نیست؛ از همین‌رو، عقل به هدایت و راهنمایی وحیکه پیامبران آن را آورده‌اند، نیازمند است. عقل پیش از دین، توانایی درک برخی احکام مانند تحریم دروغ را از طریق استدلال دارد، اما بسیاری از احکام دیگر را نمی‌تواند بشناسد.¹⁶⁹ بنابراین، بر اساس نظر ابن الهمام، دلیل معرفت به امور سمعی و وحیانی، عقل نیست بلکه نقل و خبر است.

بر اساس دیدگاه ماتریدیه - که ابن الهمام نیز از جمله نمایندگان آن به شمار می‌آید - نه‌تنها رها کردن مؤمنان، بلکه حتی نگه‌داشتن مؤمنان فاسق در جهنم برای همیشه، و نیز وارد ساختن کافران به بهشت - که البته اساساً ممکن نیست، هرچند به فرض محال نیز تصور شود - و باقی نگاه داشتن آنان در بهشت یا آمرزششان، جایز نیست. زیرا افعال الهی بر پایه‌ی حکمت‌اند و حکمت اقتضا دارد که میان نیک و بد تمایز نهاده شود؛ خلاف آن، نوعی عبث‌کاری و سفاهت خواهد بود. در

¹⁶⁸ ابن الهمام، همان اثر.

¹⁶⁹ نک: ابن الهمام، المسایرة، صص. ۱۵۸-۱۵۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تأیید این معنا، آیاتی از قرآن کریم به صراحت دلالت دارند که هرگونه نگاه یکسان‌انگارانه به مسلمان و مجرم را مردود می‌دانند. از جمله این آیه: أَفَتَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ¹⁷⁰ «آیا ما مسلمانان را همچون مجرمان قرار می‌دهیم؟ چه شده است شما را؟ چگونه داوری می‌کنید؟» اگرچه ممکن است در دنیا تمایز روشنی میان نیک و بد برقرار نگردد، اما در آخرت این تمایز قطعی و حتمی خواهد بود. بنابراین، آیهی مذکور نشان می‌دهد که نسبت دادن شرّ به نیکان، یا انعام و اکرام به بدان، مردود است؛ چرا که چنین امری ظلم محسوب می‌شود، و ظلم چیزی جز قرار دادن چیزی در غیر جایگاه شایسته‌اش نیست. و بی‌تردید، نسبت دادن ظلم به خداوند، محال است. نسبت دادن چنین امری به خداوند، نه از منظر عقلانی پذیرفتنی است و نه از دیدگاه دینی. زیرا از حیث حکمت و صدق، تصرف در ملک و تدبیر آن تنها برای کسی جایز است که «حکیم» باشد؛ و هرگونه تصرف برخلاف مقتضای حکمت، نوعی سفاهت خواهد بود، در حالی‌که خداوند منزّه از هرگونه سفاهت است. از دیدگاه تمام ماتریدیّه - و در رأس آنان ابن الهمام - در خصوص جواز بخشش و آمرزش، میان کفر و سایر گناهان تفاوتی بنیادین وجود دارد؛ چرا که در نهایت، کفر بزرگ‌ترین جنایت است. نه تنها هیچ‌گونه ارتباطی میان کفر و مغفرت برقرار نیست، بلکه هیچ گناه کبیره‌ای را نمی‌توان متصور شد که از کفر شدیدتر یا عظیم‌تر باشد.¹⁷¹ برآیند تمامی این تحلیل‌ها و تقریرهای کلامی آن است که: به طور کلی، پاداش دادن خداوند در آخرت به بندگان که در دنیا از او اطاعت کرده‌اند، اقتضای حکمت اوست؛ و کیفر دادن به بندگان نافرمان نیز، در قبال عصیان‌شان، مقتضای عدالت الهی خواهد بود.

چنان‌که ابن الهمام نیز تصریح کرده است، در میان معتزله و سایر مکاتب کلامی، در اصل پدید آمدن رنج (آلم)، اختلاف نظری وجود ندارد. بلکه اختلاف و محل نزاع در آن جاست که معتزله، در خصوص رنج‌هایی که حیوانات و کودکان متحمل می‌شوند، قائل به وجوب عوض بر خداوند

¹⁷⁰ قلم، ۳۶/۶۸ - ۵۳؛ همچنین نک: جاثیه، ۲۱/۴۵.

¹⁷¹ ابن ابوشریف، المسامرة (در حاشیه المسایرة)، استانبول، ۱۹۷۹، ص. ۱۷۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

شده‌اند. بدین معنا که آنان بر این باورند که خداوند باید در برابر این رنج‌ها، عوض و جبران عطا کند. در مقابل، ماتریدیان و اشاعره وجوب عوض را بر خداوند لازم نمی‌دانند. همانند اشاعره، ماتریدیان نیز تحقق رنج‌ها در دنیا را برخاسته از حکمت الهی تلقی می‌کنند. به‌عنوان نمونه، می‌توان از حکمت‌هایی چون: آموزش گناهان بندگان در برابر تحمّل آلام، ارتقاء درجات ایشان، و تطهیر نفس از صفات و رفتارهایی که با مقام بندگی ناسازگار است - که در نهایت به تهذیب اخلاق و تعالی معنوی می‌انجامد - یاد کرد.¹⁷² انسان هنگامی که در برابر دردهای جسمی و رنج‌های شدید معنوی مانند فقر قرار می‌گیرد، به خداوند نزدیک‌تر می‌شود؛ در غیر این صورت، هنگام برخورداری از روزی فراوان، مغرور می‌گردد، آشوب به‌پا می‌کند، سرکشی می‌ورزد یا با سلب آزادی دیگران، تلاش می‌کند بر آنان سلطه یابد. او این نظر خود را با آیه‌ای از قرآن تأیید می‌کند: «اگر خداوند روزی را به بندگان به فراوانی عطا می‌کرد، بی‌گمان آنان در زمین به فساد می‌پرداختند؛ ولی او روزی را به اندازه که بخواهد فرو می‌فرستد؛ زیرا او آگاه به حال بندگان و بینی آنان است.»¹⁷³

ماتریدیان و نیز ابن‌الْهَمَام - که در سدهٔ خویش یکی از نمایندگان این مکتب به‌شمار می‌رود - رنج‌ها و آلامی را که در حیات دنیوی پدید می‌آید، در چارچوب ابتلا و آزمون تفسیر می‌کنند. با این همه، به‌گفتهٔ او، «حکمت بیماری‌هایی که بر حیوانات و کودکانی که هنوز به سن بلوغ نرسیده‌اند عارض می‌شود، و نیز حکمت فجایع مرگ‌باری که بر آنان فرود می‌آید، به‌طور کامل قابل درک و احاطهٔ عقل انسان نیست. زیرا رنج‌ها و آلام، جلوه‌ای از حکمت الهی به‌شمار می‌آیند. از آن‌جا که عقول ما از درک کامل این حکمت‌ها ناتوان است، در برابر این افعال الهی، بر انسان شایسته است که صبر پیشه کند و تسلیم باشد؛ زیرا خداوند در قلمرو مُلک خویش دارای حَقِّ تصرّف و تدبیر است. از آن‌جا که عقول بشری از احاطه بر حکمت‌های الهی عاجز است، باید از اعتراض و سرکشی دست کشید. حاکمیت مطلق، آفرینش و تدبیر جهان همه از آن اوست. بی‌تردید در هر یک از افعال الهی - که خداوند در برابر آن‌ها مورد

¹⁷² ابن‌الْهَمَام، المسایرة، ص. ۱۸۱.

¹⁷³ شوری، ۲۷/۴۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بازخواست قرار نمی‌گیرد - حکمت‌های فراوانی نهفته است؛ برخی از آن‌ها آشکار می‌شود و برخی دیگر از دایره آگاهی ما بیرون می‌ماند. از این‌رو، ابن‌الْهَمَام با اتخاذ نگاهی کلی بر این باور است که حکمت، به‌عنوان غایتی الهی، در نهایت به سود و مصلحت انسان بازمی‌گردد.¹⁷⁴

نتیجه‌گیری

از منظر ابن‌الْهَمَام، درد و رنج‌هایی که به مخلوقات وارد می‌شود، خارج از افعال الهی نیست. در خصوص وجود درد و رنج در زندگی دنیوی، میان معتزله، ماتریدیه و اشاعره اتفاق نظر وجود دارد. محل اصلی اختلاف در این مسئله، نه در اصل وجود درد و رنج، بلکه در این است که آیا پرداخت «عَوْض» (جبران و پاداش) از سوی خداوند در برابر این رنج‌ها واجب است یا خیر؟ معتزله بر این باورند که پرداخت عوض واجب است، در حالی که ماتریدیه و اشاعره با این حکم مخالفت کرده‌اند.

ابن‌الْهَمَام نیز همانند اشاعره و ماتریدیه بر این باور است که پرداخت عَوْض در برابر درد و رنج، برای خداوند «جایز» است، نه واجب. او تأکید می‌کند که اختیار پرداخت عوض در دست خداوند است؛ اگر اراده کند، در برابر رنج‌ها جبران می‌کند و اگر نخواهد، چنین نمی‌کند. هدف او از پذیرش این دیدگاه، پرهیز از هرگونه نگرش یا رفتاری است که موجب محدود ساختن اراده و اختیار الهی گردد.

ابن‌الْهَمَام، استناد معتزله به اخبار آحاد در مسئله «عَوْض» به‌منظور اثبات وجوب پرداخت پاداش از سوی خداوند در برابر آلام و رنج‌ها را نادرست می‌داند و نمی‌پذیرد. با این حال، او با تأکید بر عنصر حکمت در افعال الهی، این احتمال را مطرح می‌سازد که برای رنج‌های متحمل‌شده، عوضی از سوی خداوند وجود داشته باشد، اما تصریح می‌کند که پرداخت این عوض بر خداوند واجب نیست. بر پایه‌ی دیدگاه ابن‌الْهَمَام، خداوند در قرآن کسانی را که بدون ارتکاب هیچ گناهی و بی‌آنکه خود خواسته باشند، دچار رنج و آلامی می‌شوند، به صبر و

¹⁷⁴ ابن‌الْهَمَام، المسایرة، صص. ۱۸۱-۱۸۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

شکیبایی فرا می‌خواند.¹⁷⁵ این امر، یعنی دعوت به صبر در برابر آلام دنیوی بدون ارتکاب گناه، خود روشن‌ترین و محکم‌ترین دلیل بر آن است که در برابر رنج‌های تحمّل‌شده در دنیا، در آخرت پاداشی مقرر خواهد بود. از سوی دیگر، پیامبر گرامی اسلام نیز بر این نکته تأکید فرموده‌اند که درد و رنج‌های دنیوی، سبب آمرزش گناهان مؤمنان و ارتقای درجات آنان خواهد شد.¹⁷⁶ اگر از منظر حکمت به نظریه‌ی عَوْض بَنگَرِیم، این دسته از نصوص دینی دلالت دارند بر اینکه آلام دنیوی در آخرت به نفع مؤمنان بازخواهد گشت و جبران خواهد شد. بی‌تردید، چنین اخبار و وعده‌هایی برای انسان، در مواجهه با رنج‌های طاقت‌فرسا، منبعی اطمینان‌بخش و نیرویی روحی در جهت تحمّل و استقامت فراهم می‌آورند.

ابن الهمام تأکید می‌کند که خداوند می‌تواند در برابر آلامی که به موجودات غیرمکلف، همچون حیوانات، کودکان و افراد دچار اختلالات روانی وارد می‌شود، در آخرت به‌گونه‌ای که ماهیت آن را نمی‌دانیم، عوض یا پاداشی اعطا فرماید. به‌طور خلاصه، بر اساس دیدگاه ابن الهمام، رنج‌هایی که چه به موجودات مکلف و چه به غیرمکلف وارد می‌شود، از منظر حکمت الهی می‌توانند برای نزدیکان آن‌ها واجد فوایدی غیرمستقیم باشند؛ مانند عبرت‌آموزی یا آزمون الهی. این آلام، در پرتو شریعت الهی، باید به‌مثابه خیر نهایی و غایت مطلوب برای همه‌ی اطراف در نظر گرفته شوند.

¹⁷⁵ نک: رعد، ۲۸/۱۳.

¹⁷⁶ نک: روایتی از پیامبر ﷺ چنین است: «برای مسلمان هیچ بدی، بیماری، اندوه، غم، آزار یا ناراحتی‌ای پیش نمی‌آید - حتی اگر خار کوچکی به بدنش فرو رود - مگر آنکه خداوند به‌واسطه آن یکی از گناهانش را می‌پوشاند و می‌بخشد.» بخاری، کتاب امراض، باب ۷.

معرفت و طبیعت در اندیشهٔ فضولی (متوفی ۱۵۵۶/۹۶۳)^{۱۷۷}

مقدمه

علم کلام، که می‌توان آن را فلسفه‌ی ایمان نامید، دانشی است که با تکیه بر براهین عقلی، به دفاع از اصول ایمانی می‌پردازد، در پی تبیین محتوای ایمان برمی‌آید، و می‌کوشد کسانی را که در مسائل اعتقادی از جوهری دین فاصله گرفته‌اند، به وسیله‌ی استدلال‌های عقلی مؤید به نقل، اقناع کند. اصول ایمانی، همان «احکام اصلی» هستند که در قرآن کریم تحت عنوان احکام اعتقادی مطرح‌اند، و پیوند مستقیم با حوزه‌ی باور دینی دارند. از سوی دیگر، علم کلام تنها در مقام دفاع از ساختار اعتقادی اسلام، در برابر اعتراضات درون‌دینی و برون‌دینی، توقف نمی‌کند؛ بلکه با توسعه‌ی معرفت و سازمان‌دهی کنش در پیوند با رابطه‌ی خدا، جهان و انسان، در سطحی عقلانی و تأملی، به غنای میراث اندیشه‌ی اسلامی یاری می‌رساند و در رشد و گسترش آن سهمی درخور توجه دارد.

نقدهای موضعی‌ای که متفکر بزرگ جهان اسلام، امام ابوحامد غزالی (متوفای ۱۱۱۱/۵۰۵)، بر آراء فیلسوفان اسلامی مشائی در باب الهیات وارد ساخت، در ادامه صرفاً به شکل‌گیری نوعی داوری محدود نسبت به برخی مفاهیم فلسفی نینجامید، بلکه در گذر زمان، به پیدایش نگرشی کلان و سلبی در برابر فلسفه منتهی گردید. این نگرش، به‌ویژه در پرتو تأثیرات جریان سلفی، چه در هیئت‌های کهن و چه در اشکال معاصر آن، نه‌تنها جایگاه فلسفه را در تمدن اسلامی تضعیف کرد، بلکه منجر به بروز بحران مشروعیت در دو حوزه‌ی دیرپای علم کلام و عرفان نیز شد. ما امروزه به‌روشنی مشاهده می‌کنیم که این بحران مشروعیت، که در سه حوزه‌ی فلسفه، کلام و تصوف شکل گرفته، هنوز در ذهنیت سنت‌گرایانه‌ی بخش قابل‌توجهی از مسلمانان، به‌مثابه نگرشی

^{۱۷۷} رمضان آل‌تین‌تاش، «معرفت و طبیعت در اندیشهٔ فضولی»، مجله دانشکده الهیات دانشگاه جمهوری، جلد ۶، شماره ۱، (دسامبر ۲۰۰۲)، صص. ۳۷-۵۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نهادینه شده، تداوم یافته است. در تحلیل علل این انسداد عقلانی، می‌توان چنین دریافت که برخی مؤسسات دینی فعال در کشورهای اسلامی که بر پایه‌ی قرائت‌های سلفی بنیان نهاده شده‌اند و از پشتیبانی‌های مالی و فکری برخوردارند به شکل مؤثری در تداوم این وضعیت سهیم بوده‌اند. با این حال، همان‌گونه که در مغرب‌زمین، از حدود سده‌ی هفدهم میلادی به این سو، با کنار نهادن عقلانیت اسکولاستیکی و گذار به عقلانیت انتقادی، عصری نو در بیداری فکری آغاز شد و در این فرایند متألهان و فیلسوفان مسیحی نقشی تعیین‌کننده ایفا کردند، در تمدن اسلامی قرون میانه نیز، خیزش فکری و بیداری عقلانی آن عصر، در پرتو کوشش‌های عالمان متکلم مسلمان صورت پذیرفت و سهمی درخور اعتنا از آن ایشان بود. امروز، جهان اسلام که از اندوخته‌ای عظیم و تجربه‌ای تاریخی سترگ برخوردار است، بی‌تردید می‌تواند با رجعتی خلاقانه به میراث کهن خویش، در مسیر بازشناسی خود گام بردارد و آن را بازتولید نماید؛ و چنان‌که محمد آرکون تصریح می‌کند، به جای آنکه در حوزه‌ی تفکر اسلامی بر دامنه‌ی «مناطق تفکر انعطاف‌ناپذیر»¹⁷⁸ افزوده شود، می‌توان با محدود ساختن این نواحی، جهشی اساسی در ساحت ذهنیت مسلمانان پدید آورد.

علم کلام، پیش از آغاز جنبش ترجمه، چه در سطح عملی و چه در ساحت نظری، نخستین تلاش سامان‌مند برای تأسیس دانشی بود که در پاسخ به رخداد‌های درون جامعه‌ی اسلامی شکل گرفت و از دل منازعات برخاسته از آن رخدادها برآمد. این علم، ابتدا به منظور پاسخ‌گویی به مسائل عملی و اجتماعی‌ای چون ایمان، عمل، کفر، فسق، عصیان، امامت، حکومت و خلافت پدید آمد؛ و در ادامه، برای حل مسائل نظری، کوشید به تحلیل آیات مربوط به ذات، صفات، اسماء، افعال، نبوت و معاد بپردازد. از این رو، علم کلام را می‌توان نخستین دانشی دانست که در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی پدیدار شد. از این جهت، دیدگاه خاورشناسانی که منشأ علم کلام را متأثر از فلسفه‌ی ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) و

¹⁷⁸ محمد ارکون، قضایا در نقد عقل دینی، (ترجمه به عربی از هاشم صالح)، بیروت، ۱۹۸۸، ص.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

حکمت یونانی می‌دانند، باطل و نادرست است. زیرا مسلمانان در سده‌ی نخست هجری هنوز آشنایی‌ای با فلسفه‌ی یونان نداشتند و ترجمه‌ی آثار آن را آغاز نکرده بودند. چنان‌که نخستین متکلمان مسلمان، چون واصل بن عطا (متوفای ۷۴۸/۱۳۱)، مَعْبِد جُهَنی (متوفای ۶۹۹/۸۰)، جَعْد بن دِرْهَم (متوفای ۷۴۳/۱۲۵)، غَیْلان دمشقی (متوفای ۷۴۳/۱۲۶) و نیز حسن بصری (متوفای ۷۲۸/۱۱۰) - که در اواخر سده‌ی نخست و اوایل سده‌ی دوم هجری می‌زیست - همگی پیش از آن می‌زیسته‌اند که آثاری از ارسطو به زبان عربی ترجمه شده باشد. از همین‌رو، شماری از محققان بر آن‌اند که فلسفه‌ی حقیقی و اصیل اسلام، خلافت ناب فکری مسلمانان، و عقلانیت متمایز اسلامی، در علم کلام تبلور یافته است؛ زیرا این علم، پیش از نهضت ترجمه و به‌کلی در چارچوب مقتضیات درون‌تمدنی و بومی جامعه‌ی اسلامی پدید آمد.^{۱۷۹} چنان‌که توشیهیکو ایزوتسو نیز تصریح می‌کند، در میان علوم شکل‌گرفته در دوره‌ی کلاسیک تمدن اسلامی، علم کلام علمی است که بیش از هر علم دیگری به دستگاه واژگانی قرآن وفادار مانده است؛ و پیدایش آن را باید ثمره‌ی ضروری شرایط تاریخی خاصی دانست که تمدن اسلامی در آن می‌زیست. علم کلام اسلامی، که مصالح و مبانی آن تقریباً به‌طور کامل قرآنی است، بر شالوده‌ی تعالیم وحیانی استوار است و به تعبیر ایزوتسو، نتیجه‌ی تلاشی است از سوی عقل انسانی برای فهمی سامان‌مند، ساختارمند و نظری از تعالیمی که خود مستند به وحی‌اند. از همین منظر، او بر این باور است که همه‌ی اندیشه‌های محوری علم کلام، بی‌واسطه از متن قرآن کریم اخذ شده‌اند.^{۱۸۰} چنین نگاهی، چیزی جز اذعان صریح به واقعیتی مسلم و انکارناپذیر نیست.

بی‌هیچ تردیدی، مبادی و مسائل علم کلام که جزء ذات و حقیقت آن به شمار نمی‌روند، می‌توانند متناسب با نیازهای هر عصر، دچار تغییر

^{۱۷۹} نک: حسن حنفی، «علم کلام و موقعیت کنونی آن»، ترجمه محمد سعید اوزرورالی، (در: مجموعه جستارهای نو در اندیشه اسلامی، به کوشش الیاس چلبی)، استانبول، ۱۹۹۸، جلد اول، ص. ۳۱۲.

^{۱۸۰} برای بررسی جامع در خصوص پیدایش و ماهیت علم کلام، نک: توشیهیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، (ترجمه: سلیمان آتش)، انقره، بی‌تا، صص. ۴۵-۴۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

و تحول شوند. متکلمان پیشین، برای اثبات حدوث عالم، گزاره‌هایی چون «اجسام از اعراض خالی نیستند» و «اجسام از اجزای لایتجزی (ذرات/اتم‌ها) ترکیب یافته‌اند» را به منزله‌ی مبادی و اصول بنیادین پذیرفته بودند. حدوث عالم، خود به منزله‌ی مقدمه‌ای در استدلال بر وجود خداوند تلقی می‌شد؛ و امروز نیز چنین است. با این تفاوت که در روزگار ما، حدوث عالم می‌تواند با اتکال به دلایل دقیق‌تر و روشن‌تری که علوم طبیعی چون فیزیک و شیمی ارائه می‌کنند، اثبات گردد. نیز، این حکم که برخی از فیلسوفان معاصر آن را پذیرفته‌اند، مبنی بر اینکه «قوانین طبیعت، چون بر تجربه مبتنی‌اند، ممکن‌اند، نه ضروری»، خود می‌تواند به منزله‌ی مبدایی برای پذیرش امکان معجزه‌ی حسی تلقی شود.¹⁸¹ علم کلام، علمی مقدّس نیست، بلکه دانشی بشری، زمینی و تاریخی است. آنچه متکلمان انجام می‌دهند، تأیید و تقویت اصول ایمانی به مدد عقل است. کلام، از حیث موضوع، دانشی شرعی است، اما از حیث روش و استدلال، ماهیتی انسانی و عقلانی دارد.¹⁸² بدیهی است که نمی‌توان از علم کلام کلاسیک، با تمام پاسخ‌ها و ساختارهای سنتی‌اش، انتظار داشت که بی‌کم‌وکاست به حل تمام مسائل نوپدید جوامع مدرن امروزی بپردازد. هر عصر، پرسش‌ها و چالش‌های خاص خود را پدید می‌آورد. برخی از مسائلی که در ادوار گذشته مطرح شده‌اند، هنوز نیز در دوران ما زنده‌اند و موضوعیت دارند. اما در کنار آن‌ها، مسائل تازه‌ای همچون استعمار به اشکال گوناگون، فقر ناشی از بی‌عدالتی در توزیع ثروت، بیکاری برآمده از ساختارهای قدرت، اسراف، منازعات قومی، سکولاریزاسیون و نظایر آن‌ها، از چالش‌های نوظهوری‌اند که گرچه ذیل مسائل کلامی معاصر طبقه‌بندی می‌شوند، در عین حال نمی‌توان آن‌ها را با چارچوب‌های سنتی علم کلام، که حول محور «آزادی انسان» شکل گرفته‌اند، مسائلی صرفاً کهن یا منقضی‌شده تلقی کرد؛ و اساساً چنین برداشتی نیز ممکن و موجه نیست. تا زمانی که انسان وجود دارد، به نظر می‌رسد که مسئله‌ی حقوق انسان نیز هرگز از صحنه‌ی دغدغه‌های فکری

¹⁸¹ محی‌الدین باغچه‌چی، درآمدی بر علم کلام، قیصریه، ۲۰۰۰، ص. ۳۳.

¹⁸² احمد افندی تاشکوپری‌زاده، مفتاح السعادة، (تحقیق: کمال‌الدین بکر و احمد ابوالنور)،

قاهره، بی‌تا، ص. ۱۵۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

و اجتماعی کنار نخواهد رفت. از همین رو، متکلمان با درک عالمانه‌ی مسؤولیت خود، در برابر بدفهمی‌های دینی و بحران‌های ایمانی‌ای که در قرون حیاتشان پدید می‌آمد، چه از راه آموزش و چه از طریق نگارش آثار، کوشیده‌اند تا راه‌حل‌هایی درخور عرضه کنند. یکی از برجسته‌ترین چهره‌هایی که با قلم خود به میراث کلامی سنتی خدمت کرده و در عین حال از نوادر نبوغ در ادبیات ترک-اسلامی به‌شمار می‌رود، شاعر سترگ، فضولی (متوفی ۱۵۵۶/۹۶۳) است. در فرهنگ ما، فضولی بیش از آنکه به‌عنوان یک متکلم شناخته شود، با شهرت ادیبانه‌ی خویش مطرح بوده است. در این مقاله، ما بر آنیم تا به دو بُعد از اندیشه‌ی او بپردازیم که ارتباط مستقیمی با نگرش کلامی‌اش دارند.

۱. فضولی و اثر او با عنوان مطلع الاعتقاد

علم کلام در معنای ایده‌آل خود دانشی است که به‌گونه‌ای ذاتی، طرفت زیبایی‌شناختی، باریک‌اندیشی فکری و تیزهوشی ذهنی را می‌طلبد. در تاریخ تفکر اسلامی می‌توان این ویژگی‌ها را به‌روشنی در دانشورانی یافت که در حوزه‌ی کلام فعالیت داشته‌اند. چنان‌که غزالی تصریح می‌کند، کسی که می‌خواهد به تحصیل علم کلام بپردازد، باید از سه ویژگی بنیادین برخوردار باشد و دیدگاه خود را در این باره در سه بند چنین خلاصه می‌کند: الف) واجد توانایی درک و دریافت این علم باشد و در مسیر تحصیل آن بیشترین میزان تلاش و جدیت را به‌خرج دهد. ب) بهره‌مند از ذکاوت عملی باشد که نتیجه‌گیری را برای نفس سریع و آسان می‌سازد؛ نیز تیزفهمی‌ای داشته باشد که وی را در دریافت معانی پنهان‌شده در عبارات سربسته یاری دهد؛ و نیز برخوردار از فصاحت کلام، که او را توانا سازد مقصود خود را با عبارت‌های روشن و دقیق بیان کند - چراکه کسی که فاقد ذکاوت باشد و دچار بلاهت، همواره در سرگشتگی خواهد ماند، چیزی از آنچه می‌خواند در نمی‌یابد، و کسی که فهمی گُند دارد، نمی‌تواند از استدلال‌های کلامی بهره گیرد، بلکه ممکن است از علم کلام زیان ببیند و به خطا افتد. ج) طبیعتی راست‌کردار و طینتی صالح داشته باشد، به امور دینی پایبند بوده و در برابر امور مشکوک حساس و

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

هشیار باشد - زیرا فاسقانی که از اطاعت خداوند خارج شده‌اند، ممکن است با کوچک‌ترین شبهه‌ای از دایره‌ی دین نیز خارج شوند.¹⁸³

در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی، هرگاه بنگریم، درخواهیم یافت که کسانی که از ذوق هنری و حساسیت فکری بالایی برخوردار بودند و در عین حال از توانمندی دیالکتیکی و تیزهوشی ذهنی بهره‌مند، علم کلام را برای پرداختن علمی برمی‌گزیدند. حتی در نظام آموزشی عثمانی، کسانی که علم کلام را به‌عنوان حوزه‌ای تخصصی برای تحصیل و تدریس انتخاب می‌کردند، باید واجد همین ویژگی‌هایی می‌بودند که پیشتر بدان‌ها اشاره رفت. افزون بر این، در نهادهای آموزشی دوران شکوفایی امپراتوری عثمانی، میزان دستمزد مُدرّسان بسته به نوع مدرسه متفاوت بود؛ و این تفاوت، متأثر از سطح دشواری متون و مضامین کتاب‌های علم کلام و عقایدی بود که در هر پایه تدریس می‌شد. به‌عنوان نمونه، بر اساس آنچه از وقف‌نامه‌ی سلطان محمد فاتح (متوفای ۱۴۸۱/۸۸۶) نقل شده است، استادی که به تدریس کتاب شرح المواقف، اثر مشهور متکلم برجسته سید شریف جرجانی (متوفای ۸۱۶/۱۴۱۳)، و شرح المقاصد اثر سعدالدین تفتازانی (متوفای ۷۹۳/۱۳۹۰) می‌پرداخت، روزانه چهل آقچه دریافت می‌کرد.¹⁸⁴ بی‌هیچ تردید، این میزان دستمزد، به‌مزدی که برای تدریس کتاب فقهی الهدایة به فقها پرداخت می‌شد، نزدیک‌تر بود؛ استادی که این کتاب فقهی را تدریس می‌کرد، روزانه پنجاه آقچه دریافت می‌نمود. اگر بپذیریم که تمدن عثمانی اساساً تمدنی فقه‌محور بوده است، می‌توان این تفاوت دستمزد را امری طبیعی تلقی کرد؛ با این حال، از همین مقایسه نیز می‌توان دریافت که علم کلام در ذهنیت جامعه‌ی آن روزگار، از ارزشی والا برخوردار بوده است. چنین رویکردی که در نهادهای آموزشی عثمانی رایج بود، به‌شکل غیرمستقیم آموزگاران را به علم‌آموزی تشویق می‌کرد و کسانی را که شایستگی این کار را داشتند، بی‌پاداش نمی‌نهاد.

¹⁸³ ابوحامد محمد غزالی، قواعد العقائد، (تحقیق: موسی محمد علی)، بیروت، ۱۹۸۵.

¹⁸⁴ برای اطلاعات گسترده‌تر نک: مصطفی بن عبدالله حاجی خلیفه، میزان الحق، استانبول، ۱۳۰۶ق، ص. ۱۰؛ اسماعیل حقی اوزون‌چارشیلی، نهاد علمی در دولت عثمانی، انقره، ۱۹۸۸، صص. ۵۵-۶۰؛ حسین آتای، آموزش عالی دینی در دوران عثمانی، استانبول، ۱۹۸۳، ص. ۸۵؛ مصطفی سعید یازیچی‌اوغلو، کلام و نقش آن در جامعه ترک-عثمانی، انقره، ۱۹۹۰، صص. ۵۰-۵۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بدین‌سان، شأن و منزلت عالمان دین هم در چشم زمامداران و هم در میان مردم افزایش می‌یافت و حرمت آنان پاس داشته می‌شد. ویژگی ذاتی علم کلام و خصلت‌هایی که از متکلمان انتظار می‌رفت، باعث می‌شد کسانی که در پرورش قوای ذهنی و ژرف‌اندیشی عقلانی پیشرو بودند، افزون بر مباحث کلامی، به علمی چون ریاضیات، منطق و موسیقی نیز بپردازند؛ چنان‌که کسانی چون فُضولی نیز، که به عرصه‌ی ادب علاقه داشتند، از این جمع مستثنا نبودند. حتی اگر آثاری منظوم چون قصیده‌ی نونیّه اثر خضر بیگ (متوفی ۱۴۵۹/۸۶۳) را مدنظر قرار دهیم، می‌توان از نوعی ادبیات کلامی نیز سخن گفت.

در ادامه، به تحلیل دیدگاه فُضولی درباره‌ی «معرفت و طبیعت» خواهیم پرداخت و برای این منظور از اثر او با عنوان مطلع الاعتقاد بهره خواهیم گرفت.¹⁸⁵ کاتب چلبی (متوفی ۱۰۶۷/۱۶۵۷) این کتاب را به فُضولی نسبت داده و آن را چنین معرفی کرده است: «نویسنده در این اثر، دیدگاه‌های اعتقادی خویش را به شیوه‌ای منطبق با آرای فیلسوفان و مذهب امامیه طرح کرده است».¹⁸⁶ با این‌حال، نگارنده بر این باور است که در این‌جا ضروری است درنگی در باب «مذهب کلامی» فُضولی به‌معنای دقیق اعتقادی آن داشته باشیم. زیرا ارزیابی‌ای که کاتب چلبی در مورد مطلع الاعتقاد ارائه کرده، در دوره‌های بعد به نتایجی گمراه‌کننده درباره‌ی شخصیت علمی فُضولی در پژوهش‌ها منجر شده است. بی‌آن‌که وارد جزئیات این موضوع شویم، باید گفت که در این اثر که نسخه‌ی اصلی و ترجمه‌ی آن در اختیار ما قرار دارد، نه تنها نشانی از تأثیر تشیع دیده نمی‌شود، بلکه حتی نمی‌توان نشانه‌ای یافت که دلالت بر تمایل مؤلف به تشیع داشته باشد.¹⁸⁷ نسبت دادن تشیع به فُضولی، نه از

¹⁸⁵ برای مطالعه‌ای منسجم درباره‌ی داستان یافتن اثر کلامی «مطلع الاعتقاد»، چاپ‌ها و نشرهای آن، نک: متین یورداکور، «اثر فُضولی با عنوان مطلع الاعتقاد و عقیده‌ی او»، (در: کتاب فضولی)، استانبول، ۱۹۹۶، صص. ۱۶۷-۱۷۳.

¹⁸⁶ نک: مصطفی بن عبدالله حاجی خلیفه (کاتب چلبی)، کشف‌الظنون، بیروت، بی‌تا، جلد دوم، ص. ۱۷۱۹.

¹⁸⁷ چنان‌که بکیر توپال‌اوغلو نیز در ارزیابی متن و محتوای «مطلع الاعتقاد» اظهار کرده، توصیف این اثر به‌عنوان نوشته‌ای بر اساس مکتب «امامیه» صحیح نیست. نک: بکیر توپال‌اوغلو، وجود خداوند از دیدگاه متکلمان و فلاسفه اسلامی، انقره، بی‌تا، ص. ۱۲۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

آینه‌ی آثار او، بلکه نهایتاً زاینده‌ی خیال کسانی است که او را نه آن‌گونه که هست، بلکه آن‌گونه که در ذهن خویش تصویر کرده‌اند، می‌خواهند ببینند. چنین گمانه‌زنی‌ای تا زمانی که اثبات نگردد، فاقد هرگونه اعتبار است؛ و از آن‌جا که اثبات آن نیز ممکن نیست، شایعاتی از این دست که او را به «تقیّه» در مسئله‌ی تشیع متهم می‌سازند، چیزی جز ظنی بی‌پایه نبوده و از منظر علمی و فکری هیچ‌گونه ارزش و اعتباری ندارند.

به نظر می‌رسد طرفداران دیدگاه‌هایی که در پی تعیین مذهب اعتقادی فُضولی‌اند، در تمایز میان تشیع و تسنن، عمدتاً به عبارات غلوآمیزی استناد کرده‌اند که در آثار ادبی او درباره‌ی محبت به اهل‌بیت آمده است.¹⁸⁸ اما نکته‌ی مهم آن است که همه‌ی این مناقشات درباره‌ی مذهب فُضولی، پیش از انتشار رساله‌ی کلامی او با عنوان مطلع الاعتقاد مطرح شده‌اند. از همین‌رو، شماری از پژوهشگرانی که بر تشیع فُضولی تأکید دارند، خود اذعان کرده‌اند که اگر این رساله‌ی منسوب به او یافت شود و صحت انتساب آن تأیید گردد، ممکن است دیدگاه‌شان دستخوش تجدیدنظر شود.¹⁸⁹ بی‌تردید، وظیفه‌ی دانش‌پژوه راستین، صدور حکم بر بنیاد شواهد روشن، اسناد معتبر و مدارک قابل استناد است. گمانه‌زنی‌ها و فرضیه‌های اثبات‌نشده، تا زمانی که مستدل و مستند نگردند، نمی‌توانند به‌عنوان معرفتی یقینی تلقی شوند. به‌ویژه هنگامی که سخن بر سر باورهای دینی و اعتقادی شخصیتی تاریخی، ادبی و فکری همچون فُضولی است - که البته این اصل برای همگان صادق است - از دید من باید با دقت و حساسیتی مضاعف سخن گفت و داوری کرد.

محمد بن سلیمان بغدادی، مشهور به «فُضولی»، که افزون بر آن‌که شاعری بزرگ بود، در حوزه‌ی فلسفه و کلام نیز به پژوهش پرداخته و از

¹⁸⁸ برای بررسی دلایل کسانی که فُضولی را شیعه یا سنی دانسته‌اند و نیز پژوهش‌هایی که در این زمینه صورت گرفته‌اند، نک به این آثار: فؤاد کوپرولو، کلیات دیوان فُضولی، استانبول، ۱۹۲۴، (مقدمه)، صص. ۱۶-۱۸؛ سلیمان نظیف، فُضولی، استانبول، ۱۹۲۵، صص. ۳۹-۵۴؛ عبدالباقی گولپینارلی، دیوان فُضولی، استانبول، ۱۹۴۸، (مقدمه)، ص. XI و CXLIX؛ عبدالقادر کاراهان، فُضولی، محیط، زندگی و شخصیت او، استانبول، ۱۹۴۹، صص. ۱۲۶-۱۴۴؛ یورداکور، همان اثر، صص. ۱۶۷-۱۶۸.

¹⁸⁹ نک: فؤاد کوپرولو، مدخل «فُضولی»، دائرة المعارف اسلام (IA)، جلد چهارم، ص. ۶۹۰؛ گولپینارلی، همان اثر، (مقدمه)، ص. XI و CXLIX؛ کاراهان، همان اثر، صص. ۱۳۰، ۱۳۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

روحی سرشار از عرفان برخوردار بود، اثر خویش با عنوان مطلع الاعتقاد را به‌جا نهاده است. این کتاب ارزشمند از سوی محمد تانجی، همراه با مقدمه و یادداشت‌هایی مهم، بر پایه‌ی روش‌های علمی تحقیق شده و به‌گونه‌ای مستند و انتقادی منتشر گردیده است. ترجمه‌ی این اثر نیز به دست اساتید اسعد جوشان و کمال ایشیق انجام پذیرفته و به زبان ترکی راه یافته است. این نسخه‌ی تحریر و ترجمه‌شده، در سال ۱۹۶۲ میلادی، به‌عنوان نوزدهمین شماره از مجموعه‌ی نشریات «ادبیات ترکی» وابسته به دانشکده‌ی زبان، تاریخ و جغرافیای دانشگاه انقره در همین شهر به چاپ رسیده است. ما نیز در بازنمایی دیدگاه فُضولی درباره‌ی «معرفت» و «طبیعت»، از همین نسخه‌ی تحقیق‌شده و ترجمه‌شده بهره خواهیم گرفت.

متکلم فُضولی در دیباچه‌ی رساله‌ی خود با عنوان مطلع الاعتقاد، اثر خویش را با بیانی شاعرانه به خواننده عرضه می‌دارد و چنین می‌گوید: «من به اشیا با چشم حس و عقل نگریستم، و با پای تفکر و تأمل در آن‌ها گام زدم.»^{۱۹۰} در این عبارت مؤلف، سویی احساسی، وجه شاعری او را، و سویی عقلی، جنبه‌ی کلامی‌اش را به‌روشنی نمایان می‌سازد. چنان‌که به‌نظر می‌رسد، این ادیب بلندمرتبه راه «نظم کلام» را در پیش گرفته تا در مواجهه با پرسشی که از آغاز تاریخ اندیشه‌ی بشری تا کنون ذهن انسان را به خود مشغول داشته است - یعنی «از کجا آمده‌ام و به کجا می‌روم؟» - پاسخی فراگیر و ژرف بجوید. این شاعر و متکلم بزرگ، با انتخاب عنوانی چون «مطلع الاعتقاد فی معرفة المبدأ و المعاد» (خاستگاه اعتقاد راستین در شناخت مبدأ و معاد)، بر این باور است که کسی که بداند از کجا آمده و به کجا خواهد رفت، خواهد توانست راه خویش را در قلمرو ایمان راستین بازیابد.

مشاهده می‌کنیم که فُضولی در اثر خود با عنوان مطلع الاعتقاد، با ترسیم افقی گسترده و نگاهی ژرف، به موضوعات مورد بحث از سه منظر بنیادین در تفکر اسلامی - یعنی کلام، فلسفه و تصوف - نزدیک شده

^{۱۹۰} فُضولی، محمد بن سلیمان، مطلع الاعتقاد فی معرفة المبدأ و المعاد، (تحقیق: محمد بن تاویث الطنجی)، ترجمه: ا. جُوشان و ک. ایشیق، انقره، ۱۹۶۲، ص. ۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

است. این اثر، که شامل دیباچه و چهار بخش اصلی است، به گونه‌ای منسجم و منظم سامان یافته است. بخش نخست به «نظریه معرفت» اختصاص دارد. در این بخش، به بررسی ریشه‌شناختی (اتیمولوژیک) و ماهیت دو واژه «علم» و «معرفت»، امکان‌پذیری علم، اقسام آن و راه‌های نیل به معرفت پرداخته می‌شود. در بخش دوم، مفهوم «عالم» - که به منزله‌ی نشانه و دلیلی بر وجود خداوند است - و نیز عناصر سازنده‌ی عالم مورد بحث قرار می‌گیرد. همچنین در این اثر، به تصور انسان به عنوان فاعل و سوژه در این جهان هستی، و نیز به مسائلی چون نسبت و پیوند میان بدن و روح، و موضوعاتی نظیر جنّ پرداخته شده است. فضولی، بخش سوم رساله‌ی خود را - مطابق با سنت‌های رایج در کلام و فلسفه - به بحث اثبات واجب الوجود اختصاص داده و در ادامه، دیدگاه‌هایی در باب صفات الهی، حسن و قبح، و مسائل اخلاقی‌ای چون خیر و شر ارائه کرده است. چهارمین و واپسین بخش رساله، به موضوع نبوّت می‌پردازد. در این فصل، به سودمندی و ضرورت نبوّت، عصمت پیامبران، نشانه‌های نبوّت، امامت، حالات روح در فاصله‌ی میان رستاخیز و قیامت، و نیز به موضوعات معادشناختی چون میزان، صفات و حساب پرداخته می‌شود.

کتاب مطلع الاعتقاد فضولی اثری است منحصر به فرد و خاص به خود؛ اگرچه در ساختار و محتوای کلی، شباهت‌هایی با آثار کلاسیک علم کلام دارد و می‌توان آن را خلاصه‌ای از آن آثار تلقی کرد، با این حال، کوشیده است تا آراء و دیدگاه‌های مکاتب گوناگون فکری را - از فیلسوفان یونان باستان گرفته تا گروه‌های اندیشه‌ورز پس از آن - بازتاب دهد. به نظر می‌رسد که مؤلف در مقام اثبات واجب الوجود، طریق کشف و شهود را برگزیده است. در باب عصمت پیامبران، سخنی فراتر از عقاید اهل سنت به میان نیاورده و در بخش مربوط به امامت نیز، بدون اعلام موضعی صریح، تنها به ذکر دیدگاه‌های فرق مختلف کلامی پرداخته و فراتر از آن نرفته است. از این رو، نسبت دادن این اثر به فرقه‌ی امامیه از شیعه، وصفی نادرست و ناروا خواهد بود. یکی از جنبه‌های درخور

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ستایش اثر، اثبات معاد است که به گونه‌ای درخور و زیبا انجام گرفته است.¹⁹¹

ما نیز در این مقاله، با تکیه بر کتاب مطلع الاعتقاد در پی آن خواهیم بود که «نظریه‌ی فُضولی در باب معرفت و طبیعت» را مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم.

۲. برداشت فُضولی از معرفت و طبیعت

أ. نگاهی مفهومی به مسئله معرفت

پیش از آن‌که به بررسی دیدگاه فُضولی در باب معرفت بپردازیم، به‌منظور کمک به فهم بهتر موضوع، سودمند می‌دانم که نخست به‌صورت کلی و در سطح مفهومی، نظریه‌ی معرفت را مورد تأمل قرار دهیم.

نظریه‌ی معرفت از بررسی رابطه‌ی میان فاعل شناسا (سوژه، یعنی انسان داننده) و معلوم (ابژه، یعنی شیئی که دانسته می‌شود یا باید دانسته شود) پدید آمده است. این نظریه در راستای تعریف و طبقه‌بندی معرفت، شناسایی منشأ، اعتبار و حدود آن به کار می‌رود.¹⁹² در زبان یونانی، اصطلاحی که معادل «نظریه‌ی معرفت» به کار می‌رود، اپیستمولوژی است که مرکب از دو واژه‌ی اپیستمه (به‌معنای معرفت) و لوگوس (به‌معنای نظریه یا تبیین) می‌باشد. این اصطلاح نام پژوهشی انتقادی و بررسی‌ای است که با هدف بیان اصول، فرضیه‌ها و نتایج علوم گوناگون، و تعیین بنیان‌های منطقی، اعتبار و ارزش عینی آن‌ها صورت می‌گیرد.¹⁹³ جریان فلسفه‌ی معرفت میان دو اصطلاح نظریه‌ی معرفت و اپیستمولوژی تفاوت قائل می‌شود. هرچند اپیستمولوژی را می‌توان به‌گونه‌ای ضروری، یار و مددکار نظریه‌ی معرفت دانست، با این حال، همانند نظریه‌ی معرفت، تنها به پژوهش درباره‌ی معرفتی که بر یک یا چند اندیشه‌ی محدود بنا شده باشد نمی‌پردازد. بلکه برعکس، به تحلیل

191 نک: توپال‌اوغلو، وجود خداوند، ص. ۱۲۲.

192 منگوش‌اوغلو، تقی‌الدین، درآمدی بر فلسفه، استانبول، ۱۹۶۸، صص. ۳۳-۳۴.

193 یوکسل، امرالله، نظریه‌ی معرفت در نزد عامدی، استانبول، ۱۹۹۱، ص. ۲۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

و بررسی ژرف و گسترده‌ی حوزه‌های مختلف علمی و موضوعات گوناگون می‌پردازد. در زبان انگلیسی، چنین تمایزی وجود ندارد؛ نظریه‌ی معرفت و اپیستمولوژی دو واژه‌ی مترادف تلقی می‌شوند.¹⁹⁴ ما نیز در بررسی دیدگاه فُضولی در باب معرفت، بدون قائل شدن به تمایز میان نظریه‌ی معرفت و اپیستمولوژی، همانند درک مشترک و وحدت معنایی موجود در زبان انگلیسی، به ارزیابی خواهیم پرداخت.

اپیستمولوژی یا فلسفهٔ علوم، در معنای خاص خود که ناظر به مسئلهٔ معرفت است، ریشه در اندیشه‌های سوفیست‌هایی دارد که در قرن پنجم پیش از میلاد می‌زیستند.¹⁹⁵ در فلسفهٔ باستان، مسئلهٔ معرفت نه در قالب پژوهشی روشمند و نه به‌صورت کتابی مستقل مطرح شده، بلکه در مباحث مربوط به وجود و ارزش پراکنده بوده و در لابه‌لای دیگر موضوعات مورد اشاره قرار گرفته است. برای مثال، افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) در بحث «جدل»، و ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) در مباحث «مابعد الطبیعه»، بدون آنکه موضوع معرفت را از موضوع مابعد الطبیعه جدا سازند، تنها به نکات مهمی دربارهٔ معرفت پرداخته‌اند. با این‌حال، مسئلهٔ معرفت به‌شکل نظام‌مند و به‌عنوان «نظریهٔ معرفت» از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم میلادی مطرح شد و به‌صورت مسئله‌ای مستقل مورد بررسی قرار گرفت. در حالی‌که بنیان فلسفهٔ نخستین را «نظریهٔ وجود» تشکیل می‌داد، اکنون نظریهٔ معرفت به‌عنوان دانشی بنیادین در فلسفه، خود معرفتی را که علوم در پی حصول آن‌اند، و نیز قوای معرفتی انسان همچون عقل و تجربه را موضوع بررسی قرار داده، به تحلیل ادراک می‌پردازد و به امکان‌های معرفت نظر می‌افکند.¹⁹⁶

در جهان اسلام در قرون میانه، نخستین متفکرانی که به مسئله‌ی معرفت به‌طور جدی پرداختند، متکلمان بودند. متکلمان مسلمان از زمان ابومنصور ماتریدی (متوفی ۳۳۳/۹۴۴) که در نیمه‌ی سده‌ی چهارم هجری/دهم میلادی می‌زیست، نظریه‌ی معرفت را ذیل عنوانی مستقل

¹⁹⁴ جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، بیروت، ۱۹۸۱، جلد اول، ص. ۳۳.

¹⁹⁵ نک: ماجیت گوک‌برک، تاریخ فلسفه، استانبول، ۲۰۰۰، صص. ۳۸-۴۲.

¹⁹⁶ یوکسل، همان اثر، ص. ۲۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

مطرح کرده و به تحلیل آن پرداختند.¹⁹⁷ برای نمونه، باقلانی (متوفی ۱۰۱۳/۴۰۳) که نقش بسزایی در نظام‌مند ساختن کلام اشعری ایفا کرده است، در دیباچه‌ی کتاب التمهید، بخشی را به تعریف معرفت، چپستی آن، اقسام آن و راه‌های تحصیل معرفت اختصاص داده است.¹⁹⁸ اندیشمند معتزلی، قاضی عبدالجبار (متوفی ۱۰۲۴/۴۱۵)، در اثر سترگ خود با عنوان المَغْنَى... که گویی در حکم دایرة المعارف در علم کلام است، یکی از مجلدات آن را با نام النظر و المعارف نام نهاده است. او در این جلد به تفصیل به موضوعاتی چون تعریف نظر، علم و معرفت، چپستی معرفت، راه‌های کسب دانش، ارزش دانشی که بر استدلال عقلی مبتنی است، دلایل عقلی و سمعی، و نخستین دانشی که بر مکلف لازم است، می‌پردازد.¹⁹⁹ نمونه‌های دیگری نیز می‌توان برشمرد که همگی نشان می‌دهند مسئله معرفت در طول تاریخ علم کلام، همواره از جایگاه مهمی برخوردار بوده است. فُضُولی نیز در پیروی از این سنت، بخش نخست اثر خود را به «مسئله معرفت» اختصاص داده و در آن، به تعریف معرفت، تفاوت معنایی واژگان «علم» و «معرفت»، لزوم معرفت به خداوند، اقسام دانش و راه‌های تحصیل آن پرداخته است.

ب. برداشت او از معرفت

۱. تعریف معرفت

بی‌تردید، موضوع علم، اشیاء و وجود است. در زبان عربی، واژه «شیء» بر هر چیزی اطلاق می‌شود که قابل دانستن یا آگاه ساختن باشد. نزد بیشتر متکلمان، شیء از جمله اسماء مشترک در معنا به شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که هم درباره خداوند و هم درباره غیر او به کار می‌رود و در هر دو مورد، ویژگی مشترکی را افاده می‌کند. این واژه، بر هر آنچه

¹⁹⁷ داغ، محمد، «مسئله معرفت در کلام اشعری»، مجله‌ی انستیتو علوم اسلامی، شماره‌ی ۴، (انقره، ۱۹۸۰)، ص. ۹۸.

¹⁹⁸ باقلانی، ابوبکر محمد، کتاب تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، (تحقیق: عمادالدین احمد حیدر)، بیروت، ۱۹۸۷، صص. ۲۵-۳۷.

¹⁹⁹ قاضی عبدالجبار، المغنی فی أبواب التوحید و العدل (باب نظر و معارف)، تحقیق: ابراهیم مذکور - طه حسین، قاهره، بی‌تا، جلد دوازدهم.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

موجود یا معدوم باشد، اطلاق می‌شود. با این حال، برخی از متکلمان بر آن‌اند که شیء صرفاً بر موجود دلالت دارد. بدین‌سان، اگر خدای متعال با وصف شیء توصیف شود، مقصود از آن، «مقصود اراده‌شده» خواهد بود؛ چنان‌که در آیه **﴿قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾**²⁰⁰ (بگو: خداوند آفریدگار هر چیزی است)، این واژه در معنای دوم به کار رفته است.²⁰¹ حقیقت اشیاء ثابت را تنها از راه علم می‌توان شناخت، و رسیدن به چنین نتیجه‌ای، جز از طریق روشی استوار در معرفت ممکن نیست. چنان‌که پیشتر نیز اشاره شد، مسئله معرفت نه‌تنها در فلسفه، بلکه در علم کلام نیز جایگاهی بنیادی دارد. علت اصلی این اهمیت، نیاز به برقراری پیوند میان معرفت و ایمان است. فضولی، که به این واقعیت مهم توجه داده است، در مقام بیان، فهرستی از تعاریف رایج معرفت در روزگار خود ارائه می‌کند. یکی از تعاریفی که او نقل می‌کند، تعریفی است که از سوی فیلسوفان اسلامی بیان شده و چنین است: «علم، حاصل شدن تصور چیزی در عقل (ذهن) است».²⁰² این تعریف، که مبتنی بر پذیرش وجود ذهنی است، از سوی متکلمان مورد نقد و اعتراض قرار گرفته است. زیرا در چنین تعریفی از علم، گمان، جهل، تقلید، شک و وهم نیز داخل می‌گردد. داخل کردن همه این امور در دایره علم، نه‌تنها با عقل و عرف و شریعت ناسازگار است، بلکه با معنای لغوی علم نیز تعارض دارد.²⁰³ آن‌گونه که از سیاق سخن برمی‌آید، فضولی با تأکید بر این‌که ضد علم، جهل است،²⁰⁴ بیش از آن‌که در پی تعریف علم باشد، آن‌گونه که از عنوان بخش نیز برمی‌آید، در صدد است تا ما را به تفاوت‌های هستی‌شناختی میان علم و معرفت توجه دهد. حال آن‌که علم خداوند، علمی است که جهل بر آن پیشی نگرفته است؛ اما علم ما، علمی است مسبوق به جهل، و مرگب از تصور و

²⁰⁰ انعام، ۱۰۲/۶.

²⁰¹ راغب اصفهانی، المفردات، استانبول، ۱۹۸۶، ص. ۳۹۸؛ نک: عطای، حسین، نظریه وجود نزد ابن سینا، انقره، ۱۹۸۳، ص. ۳۱.

²⁰² نک: فضولی، مطلع الاعتقاد، ص. ۵؛ نک: عضالدین ایچی، المواقف فی علم الکلام، بیروت، بی‌تا، ص. ۱۰.

²⁰³ نک: ایچی، المواقف، ص. ۱۰.

²⁰⁴ فضولی، مطلع الاعتقاد، ص. ۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تصدیق. و چون این علم، نیازمند مُعرّف است، به آن معرفت گفته می‌شود.

فضولی همچون صوفیه، علم را به دو نوع تقسیم می‌کند: نخست، علم حضوری است؛ یعنی کیفیتی از دانستن که در آن نیاز به هیچ واسطه‌ای نیست، مانند علم خداوند به همه معلومات، یا علم ما به وجود خودمان. دوم، علم حصولی یا انتباعتی است؛ یعنی ادراک حقیقت و ماهیت برخی از موجودات پس از آن‌که صورتی از آن‌ها در ذهن پدید آید. چون در تحصیل چنین علمی نیاز به مُعرّف، یعنی واسطه‌ای برای شناخت هست، آن را علم حصولی/انتباعتی نامیده‌اند.²⁰⁵

در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی، میان «علم» و «عرفان» تمایز نهاده شده است. اگر ساختارهای معنایی بنیادین این دو واژه مورد واکاوی قرار گیرد، روشن خواهد شد که میان مفاهیم معرفت و علم تفاوت ماهوی وجود دارد. در زبان عربی، «معرفت» مصدر ریشه‌ی «عَرَفَ» است. فعل «عَرَفَ» به معنای شناختن و دانستن چیزی از راه تأمل در آثار و نشانه‌های آن، با تأنی و تفکر، آمده است.²⁰⁶ این‌که این مفهوم، فعلی «بازشناختن» را نیز در بر می‌گیرد، به چنین گونه‌ای از شناخت، بُعدی انسانی می‌بخشد. اما این نوع معرفت، شناختی است که می‌توان آن را با ابزار حواس ظاهری به دست آورد. از همین‌رو، معرفت و عرفان، در حقیقت، نوعی ادراک است که از راه تأمل در آثار و نشانه‌های اشیاء حاصل می‌شود. این معرفت که آن را دانشی تجربی و عملی نیز دانسته‌اند، از حیث معنا خاص‌تر، محدودتر و مضیق‌تر از علم است؛ در حالی‌که علم، گسترده‌تر، عام‌تر و شامل‌تر از معرفت است. ضدّ معرفت، انکار است و ضدّ علم، جهل. علم به معنای شناختن همه‌جانبه‌ی چیزی است، اما معرفت تنها به معنای شناختن بخشی از آن. از همین‌روست که نسبت دادن معرفت به خداوند روا نیست؛ چرا که در علم خدا نه نقصی راه دارد، نه تغییر و نه افزایش. معرفت از آن‌رو که دلالت بر

²⁰⁵ فضولی، همان اثر، ص. ۵.

²⁰⁶ اصفهانی، المفردات، ص. ۴۹۵؛ ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد، لسان‌العرب، (تحقیق: امین علی الکبیر - محمد احمد حسب‌الله - هاشم محمد شاذلی)، قاهره، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۸۹۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تحصیل علم از راه تفکر می‌کند، نسبت دادن آن به خداوند ناصواب است؛ در مقابل، نسبت دادن علم به خداوند درست‌تر و رواست. زیرا علم، خواه حضوری باشد مانند علم خداوند و خواه حصولی مانند علم انسان عبارت است از شناخت حقیقتِ شیء. از این‌رو می‌توان گفت: فلان کس خدا را می‌شناسد (يَعْرِفُ اللَّهَ)، ولی نه این‌که او خدا را می‌داند (يَعْلَمُ اللَّهَ)؛ چرا که انسان نمی‌تواند ذات خدا را ادراک کند، بلکه تنها می‌تواند در آثار او تأمل کند، در آن‌ها تعقل ورزد و از راه مشاهده‌ی طبیعی بدان معرفت یابد. معرفت، دانشی است یقینی که بر دلیل استوار است؛ اما علم نامی است برای معرفتی نظری و انتزاعی. از راه نقل و حواس ظاهری به دست می‌آید. دارنده‌ی معرفت را عارف و دارنده‌ی علم را عالم می‌نامند.²⁰⁷ از این‌رو، تعریف باقلانی که از متکلمان اشعری است مبنی بر این‌که «علم، معرفت/شناختن چیزی است بدان‌گونه که هست. هر علمی معرفت است و هر معرفتی علم؛ میان علم و معرفت، وحدت ماهوی برقرار است»²⁰⁸ مورد انتقاد شدید برخی از متکلمان اشعری و نیز بسیاری از متکلمان ماتریدی قرار گرفته است. چرا که، همان‌گونه که پیشتر بیان شد، اطلاق معرفت بر علم خداوند هم از نظر زبان و هم از نظر اصطلاح نادرست است. از سویی دیگر، علم خود دانایی است؛ بنابراین، تعریف علم به «شناختن»، تعریف شیء به خودش خواهد بود، که این از نظر منطقی ممتنع است. دانستن، عبارت است از پیدایش علم پس از نوعی ابهام و ناآگاهی. از این‌رو گفته می‌شود: «فلانی را نمی‌شناختم، اما اکنون او را شناختم.» تعریف علم به معرفت، از این جهت نیز مورد نقد قرار گرفته است که خداوند، خود را به صفت علیم و عالم متصف ساخته، اما هرگز به وصف عارف موصوف نکرده است. زیرا معرفت، مسبوق به حالتی از نادانی و پوشیدگی است، و این نسبت به ذات اقدس الهی محال شمرده می‌شود.²⁰⁹ اگر علم، همان معرفت بود، باید عالم نیز عارف باشد. حال آن‌که خداوند به وصف عالم موصوف

²⁰⁷ عسکری، ابوهلال، الفروق اللغویة، قم، ۱۳۰۳ق، صص. ۶۲-۶۳؛ اصفهانی، همان اثر، صص.

۴۹۵-۴۹۶؛ عاصم افندی، ترجمه‌ی قاموس، استانبول، ۱۳۰۵ق، ج. ۳، ص. ۶۷۲؛ ج. ۴، ص. ۴۱۰.

²⁰⁸ نک: باقلانی، ابوبکر بن طیب، الانصاف، (تحقیق: محمد زاهد کوثری)، قاهره، ۱۹۶۳، ص. ۱۳.

²⁰⁹ رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب، بیروت، ۱۹۹۰، ج. ۲، صص. ۱۸۵-۱۸۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

است، نه عارف؛ و این در حالی است که معرفت، عنوانی است که بر علمی حادث و مسبوق به جهل اطلاق می‌شود.²¹⁰

فُضولی نیز تفاوت ماهوی میان دو مفهوم علم و معرفت را می‌پذیرد؛ اما در عین حال، با تعبیر تفسیری‌ای که بر مبنای این تفاوت و در بستر فلسفی ارائه شده‌اند، مخالفت می‌ورزد. وی پس از آنکه دیدگاه فیلسوفان را نقل می‌کند که «ادراک مفاهیم کلی و مرکب، علم است و شناخت مفاهیم جزئی یا بسیط، معرفت»،²¹¹ نسبت به کسانی که واژه‌ی معرفت را تنها در خصوص جزئیات به کار برده، و از این رهگذر، آن را از خداوند تجرید کرده و به این معنا رسیده‌اند که گویا خداوند از جزئیات آگاه نیست، رویکردی انتقادی اتخاذ می‌کند. فُضولی اظهار می‌دارد که خداوند، جزئیات را نیز در کنار کلیات، در مقام ادراک کلیات، یک‌باره و در ضمن همان ادراک، دریافته است.²¹² در حقیقت، مسئله‌ی علم به کلیات و جزئیات، در تاریخ اندیشه موجب مناقشات گسترده‌ای میان غزالی و فیلسوفان گردیده است. فیلسوفان از این پیش‌فرض حرکت می‌کنند که معرفت به مفاهیم جزئی، امری متغیر است، حال آنکه ذات خداوند متعال از هرگونه تغییر و تحوّل منزّه است. غزالی چنین ادعایی را فاقد انسجام و تمامیت می‌داند؛ چراکه اگر معرفت دچار تغییر گردد، این امر مقتضی آن است که عالم نیز دگرگون شود. بدین‌سان، اگر فرض شود که خداوند از امور جزئی آگاه است، لازمه‌اش آن خواهد بود که به سبب تغییر در وقایع جزئی، ذات الهی نیز دچار تغییر گردد؛ در حالی که ذات اقدس او از هرگونه دگرگونی و دگرش مصون و مبرّاست. به باور غزالی، چنین نگرشی مستلزم نسبت دادن نقص در ساحت صفات الهی است. ازاین‌رو، او بر آن است که علم الهی به کلیات و جزئیات، به نحو واحد و بسیط تعلّق می‌گیرد؛ بی‌آنکه مستلزم تغییر در ذات باری تعالی باشد.²¹³

²¹⁰ نک: نسفی، ابوالمعین، تبصرة الأدلة، (تحقیق: حسین عطای)، انقره، ۱۹۹۳، ج. ۱، ص. ۱۳.

²¹¹ برای این تعریف‌ها و تفسیرها نک: جرجانی، سید شریف، شرح المواقف، مصر، ۱۹۰۷، ج. ۱، ص. ۷۶.

²¹² فُضولی، مطلع الاعتقاد، ص. ۶.

²¹³ برای مقایسه‌ای میان این دو دیدگاه نک: ابن رشد، ابوالولید محمد، تناقض‌التناقض (ترجمه‌ی کادری ایشیق - محرم داغ)، سمسون، ۱۹۸۶، صص. ۲۴۹-۲۶۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

در حقیقت، هرچند از حیث تعریف زبانی و اصطلاحی میان دو مفهوم «علم» و «معرفت» تفاوت‌هایی وجود دارد، اما باید گفت: هر معرفتی دلالت بر علم دارد، حال آن‌که هر علمی لزوماً دلالت بر معرفت نمی‌کند. زیرا نمی‌توان هر گزاره‌ای را که از تطابق با واقع بی‌بهره است، معرفت یا علم دانست. از این منظر، معرفت می‌تواند هم صادق باشد و هم کاذب؛ در حالی‌که علم همواره مستلزم یقین و انکشاف مطابق با واقع است. حال اگر امور کلی را با عنوان علم و امور جزئی را با عنوان معرفت نام‌گذاری کنیم، آنگاه در باب علم الهی چه اندازه می‌توان حکمی عینی و منطبق با واقع صادر کرد؟ چنان‌که فیلسوف مسلمان اندلسی، ابن رشد (متوفای ۵۹۵ق) بیان داشته است، درست نیست که علم الهی را همچون علم انسانی، در قالب مقولاتی چون کلی و جزئی دسته‌بندی کنیم.²¹⁴ علم خداوند با علم محدث و مخلوق یک موجود آفریده‌شده، هرچند از حیث زبانی مشابهت‌هایی دارد، هم در بُعد هستی‌شناختی و هم در بُعد معرفت‌شناختی، اما از حیث ماهیت، کاملاً متفاوت و متباین‌اند، به‌گونه‌ای که حتی قیاس میان آن دو نیز روا نیست. علم انسان، دانشی است که متعلقی در خارج دارد؛ در حالی‌که علم خداوند، علمی است که متعلق آن عین ذات اوست و نیازی به بیرون از ذات ندارد. علم خداوند ازلی و محیط بر همه چیز است. از منظر ما، این مسئله با مفهوم «قضا و قدر» نیز ارتباط وثیقی دارد. چنان‌که اینکه گفته شود علم خداوند به چیزی همواره به معنای تعیین آن است، به همان اندازه نادرست است که گفته شود علم او تنها به معنای خلق آن است. علم خداوند، چه در نسبت با انسان، چه با طبیعت و چه با کل هستی، دربردارنده‌ی ابعادی است که هم به تعیین و هم به ایجاد و آفرینش بازمی‌گردد. با این حال، از آن‌جا که بررسی این موضوع از حدود این مقاله فراتر می‌رود، از ورود به آن خودداری کرده و تنها به این اشارات بسنده می‌کنیم.

متکلمان با تکیه بر اندیشه‌ی نظم موجود در عالم، درصد برآمده‌اند که صفت علم را برای خداوند به اثبات رسانند. ایشان بر پایه‌ی

²¹⁴ ابن رشد، ابوالولید محمد، فصل المقال، (تحقیق: عبدالکریم المراک)، تونس، ۱۹۳۸، ص. ۶۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

قیاس‌هایی همچون این‌که «خداوند افعال خویش را به‌گونه‌ای محکم و استوار انجام می‌دهد (متقن است) و هر که افعالش را به‌درستی و اتقان انجام دهد، داناست؛ پس خداوند نیز داناست» استدلال کرده‌اند. بدین ترتیب، متکلمان با استناد به همین صفت «اتقان»، بر این باور بوده‌اند که علم خداوند نه تنها شامل کلیات، بلکه شامل جزئیات نیز می‌گردد و خداوند نسبت به جزئیات نیز علم دارد.²¹⁵ چنان‌که در اندیشه‌ی فُضولی نیز می‌بینیم که وی در مقام شناخت خداوند، صفت علم را مدخلی برای این شناخت می‌داند. بنابراین، انسان می‌تواند با تأمل در اندیشه‌ی نظم‌ده‌فمند و منسجم حاکم بر عالم هستی، به ادراک علم الهی دست یابد.²¹⁶

فُضولی، با درستی و دوراندیشی، با آن‌که در اثر خود مطلع‌الاعتقاد به آراء فلاسفه و اهل تصوف پرداخته است، هیچ‌گاه نقل‌قول‌های خویش را در چارچوب پذیرش یا ردّ مطلق قرار نمی‌دهد. وی دیدگاه‌هایی را که با مبانی فکری و سنجه‌های ذهنی‌اش سازگار افتد، می‌پذیرد و آنچه را که با آن‌ها موافقت نداشته باشد، در معرض نقد و بررسی قرار می‌دهد. بی‌تردید چنین نگرشی، مقتضای مسئولیت علمی و شأن عالم متفکر است. در تحقیقات علمی، تعصب مذهبی و مشربی نباید بر سنجش بی‌طرفانه و داوری عینی سایه افکند. برای نمونه، فُضولی با آن‌که متکلمی دارای مشرب صوفیانه است، نظریه‌ی فلاسفه را که بر این باورند «علم حضوری وجود ندارد و از آن‌رو که همه‌ی اقسام علم از سنخ حصولی است، به همین دلیل اطلاق اصطلاح معرفت بر خداوند رواست»، با سنجش در برابر قرآن کریم نمی‌پذیرد و آن را رد می‌کند. زیرا فُضولی بر این باور است که از آن‌جا که واژه‌ی «معرفت» در مقام توصیف ذات الهی به کار نرفته است، نسبت دادن این اصطلاح به خداوند روا نخواهد بود. از سوی دیگر، وی اهل کشف را نیز، که برتری معرفت بر علم را ادعا کرده‌اند و بر این باورند که امور مربوط به اصطلاحات و مسائل الهی در حوزه‌ی علم قرار دارد، حال آن‌که مسائل مرتبط با ذات و صفات الهی از سنخ معرفت است، مورد نقد قرار می‌دهد. از منظر فُضولی، خداوند در قرآن

²¹⁵ ایچی، المواقف، صص. ۲۸۵-۲۸۶.

²¹⁶ فُضولی، مطلع‌الاعتقاد، ص. ۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

کریم خویش را با صفت «علم» وصف کرده، نه با معرفت؛ از این رو، ادعای تفوق معرفت بر علم، ادعایی ناصواب است. بر خلاف آن، ابن علم است که از معرفت شأنی والاطر و منزلتی برتر دارد.²¹⁷ جرجانی (متوفای ۱۴۱۶/۸۱۶)، که به نظر می‌رسد فُضولی از آرای او تأثیر پذیرفته است، نیز دقیقاً همین دیدگاه را دارد. او نیز بر آن است که می‌توان گفت خداوند علم دارد، اما علم او را، نه از حیث اجماع، نه از منظر زبان و نه از لحاظ اصطلاح، نمی‌توان «معرفت» نامید.²¹⁸ در این جا، اهتمام فُضولی به سنجش دیدگاه‌های فلاسفه و صوفیه با میزان قرآن، در فهم او از علم کلام، هم به مثابه نوآوری و هم به عنوان امری اصیل تلقی می‌شود. چنان‌که در تحقیقات علمی خویش نیز چنین رویه‌ای را اتخاذ کرده است. اگر هر پژوهشگری در اختیار خود، معیاری چنین ثابت و عینی داشته باشد، اگرچه نمی‌توان گفت در هیچ‌یک از آرا و نظرات خویش دچار خطا نخواهد شد، اما بی‌تردید می‌توان ادعا کرد که چنین معیاری در کاهش خطاها و فروکاستن آن به پایین‌ترین سطح، تأثیر بسزا خواهد داشت.

بنابراین، اگر از مفاهیم «علم» و «معرفت» که در تعریف معرفت به کار می‌روند آغاز کنیم، باید گفت که درباره‌ی خداوند تنها می‌توان از صفت «عالم» استفاده کرد و اطلاق صفت «عارف» به او روا نیست. چرا که معرفت ما عبارت است از دو امر: یکی تصوّر، یعنی حصول صورتی از شیء در ذهن؛ و دیگری تصدیق، یعنی اسناد صدق به خبری به‌اختیار خویش، بر پایه‌ی اعتماد به گوینده‌ی آن. از این رو، معرفت ما نیازمند وساطت و وجود معرفت‌کننده‌ای است. از همین رو، به انسان به عنوان فاعل معرفت و از حیث نسبتش با علم و معرفت، می‌توان مجازاً عنوان «عالم» و «عارف» اطلاق کرد. اما خداوند، از آن‌جا که بی‌نیاز از واسطه است و معرفتش به اشیاء نیز بدون آن‌ها برای او موضوع یا متعلق علم باشند تحقق می‌یابد، تنها به او صفت «عالم» اطلاق می‌شود و نه «عارف». با لحاظ تمامی این تمایزها و ویژگی‌های ممیز باید گفت که

²¹⁷ فُضولی، همان اثر، ص. ۶.

²¹⁸ جرجانی، شرح المواقف، ج. ۱، ص. ۷۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

«علم» از حیث شمول و اطلاق، مفهومی عام تر و فراگیرتر از «معرفت» دارد.

فُضُولی در تأملات خود به مسئله‌ی امکان شناخت خداوند نیز پرداخته است. از نظر او، معرفت الهی هم از طریق عقل و هم از طریق نقل امکان‌پذیر است. وی به عنوان شاهی برای اثبات امکان شناخت نقلی، به آیه‌ی «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»²¹⁹ استناد می‌جوید. فُضُولی بر این باور است که مراد از «عبادت» در این آیه، شناخت خداوند است.²²⁰ بی‌تردید، تفسیر مفهوم عبادت به معنای معرفت الله، تأویلی درخور تأمل و شایان توجه است.

دلیل دوم در شناخت خداوند، عقل است. واژه‌ی عقل که واژه‌ای عربی است، از ریشه‌ی «عقال» برگرفته شده و در اصل به معنای «بند» یا «افسار شتر» است. این واژه در لغت، به معنای بازداشتن، جلوگیری کردن، منع نمودن، به قید درآوردن و بستن آمده است.²²¹ اما در اصطلاح، عقل جوهری روحانی است که در ذات خویش مجرد از ماده، ولی در فعل و کارکرد خود وابسته به ماده است؛ نیرویی است که قدرت تمییز میان حق و باطل را داراست و با آن می‌توان به حقیقت اشیاء وقوف یافت. عقل، جوهری مجرد است که امور غایب را از طریق وسائط و محسوسات را از طریق مشاهدات ادراک می‌کند²²² به طور کلی، عقل به قوه‌ای اطلاق می‌شود که آمادگی پذیرش علم را دارد، و دانشی که انسان از طریق این قوه تحصیل می‌کند نیز عقل نامیده می‌شود.²²³ عقل که از جانب خداوند به انسان به عنوان امانتی سپرده شده است، از آن جهت که انسان را از ارتکاب امور زشت و ناپسند باز می‌دارد و از آنها دور می‌سازد، به پوششی تشبیه شده است؛ و چون این پوشش مانع بروز زشتی‌ها می‌شود، از همین رو به آن «عقل» گفته شده است. به عبارت

²¹⁹ ذاریات، آیه‌ی ۵۶.

²²⁰ فُضُولی، مطلع الاعتقاد، ص. ۷.

²²¹ ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد، لسان‌العرب، (تحقیق: امین علی‌الکبیر - محمد احمد حسب‌الله - هاشم محمد شاذلی)، قاهره، بی‌تا، جلد ۴، ص. ۳۰۴۶.

²²² جرجانی، سید شریف، التعریفات، (تحقیق: عبدالرحمن عمیره)، بیروت، ۱۹۸۷، صص. ۱۹۶-۱۹۷.

²²³ اصفهانی، المفردات، ص. ۵۱۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

دیگر، بازداشتن انسان از بدی‌ها و مفاسد، به واسطه‌ی همین عقل تحقق می‌پذیرد²²⁴ خداوند، انسان را با عطای عقل و ادراک که ابزار کاوش در حقایق است، بر سایر موجودات برتری بخشیده است. پس از دیدگاه فُضولی، غفلت، عاملی است که انسان را از به کارگیری این ابزار بازمی‌دارد و چنین غفلتی، در حقیقت تباه ساختن نعمتی است که به انسان ارزانی شده، آن‌هم به سبب تن‌آسایی و سستی. فُضولی بر لزوم بهره‌گیری درست از عقل و ارزش والای آن تأکید می‌ورزد. وی بی‌آنکه وارد مناقشه‌ی «در شناخت خداوند، عقل اصالت دارد یا نقل؟» شود، فرد را در این باب مختار می‌گذارد، اما در عین حال بیش از هر چیز بر ضرورت بهره‌گیری از عقل پای می‌فشارد. از نظر او، راه صائب در معرفت خداوند آن است که انسان عاقل در باب خلقت خویش تأمل ورزد، در چیستی هستی خود کاوش کند، آغاز و انجام خویش را دریابد، پیش از آنکه فرصت به دست آمده را از کف بدهد و بی‌آنکه هنوز با عرصه‌ی پرسش و پاسخ رویارو شده باشد، راه خیر را از شر تمیز دهد. وی با تکیه بر اینکه خیر و شر دارای مبنایی اخلاقی‌اند و به نحو عینی و با تکیه بر عقل قابل شناسایی‌اند و با سپردن نقش دآوری به عقل،²²⁵ سخنی می‌گوید که آن را می‌توان از ویژگی‌هایی دانست که نشان از هم‌سویی وی با مکتب کلامی ماتریدیه دارد.

۲. اقسام معرفت

فُضولی، معرفت را به‌طور کلی به دو بخش تقسیم می‌کند: بخش نخست، دانش‌های دنیوی است که برای زندگی و تأمین معیشت ضروری به‌شمار می‌آید.²²⁶ اینکه مؤلف، دانش دنیوی را در مقام تقدم قرار می‌دهد، دربردارنده‌ی معنایی ژرف است؛ چراکه انسان، در وهله‌ی نخست، نیازمند آن است که برای تداوم زندگی خود، نیازهای اساسی و اولیه‌اش را تأمین کند. کسی که از برآوردن حداقل نیازهای معیشتی خود ناتوان است، حیات دینی یا پیوندش با دین، در معرض ضعف و سستی

²²⁴ عاصم افندی، قاموس، جلد ۳، ص. ۱۴۷.

²²⁵ فضولی، مطلع الاعتقاد، ص. ۸.

²²⁶ فضولی، همان اثر، ص. ۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بیشتری قرار خواهد گرفت. قسم دوم، دانشی است که به امور دینی مربوط می‌شود و این قسم خود به دو شاخه‌ی «اعتقادات» و «عبادات» تقسیم می‌گردد. ساختار اعتقادی که بنیاد دین اسلام را شکل می‌دهد، شامل دانسته‌هایی درباره‌ی ذات و صفات خداوند است که به زبان اصطلاحی فیلسوفان، ناظر به واجب الوجود می‌باشد؛ و نیز دانسته‌هایی درباره‌ی موجوداتی که ذاتاً وجودشان ضروری نیست و در آفرینش، به موجودی دیگر نیازمندند، که این‌گونه معارف در ارتباط با ممکن الوجودها قرار می‌گیرد.²²⁷

فُضُولی، در تقسیم‌بندی دیگری، دانش را به دو قسم نظری و عملی تفکیک می‌نماید. علم نظری که از جمله علوم اکتسابی به‌شمار می‌آید، مبتنی است بر تأملات عقلانی و روش‌های گوناگون استدلال. این نوع از دانش، یا به اموری تعلق می‌گیرد که وجودشان با ماده همراه است یا وابستگی‌ای به ماده ندارند، و یا اساساً به امور غیرمشروط به ماده نیز تعلق نمی‌گیرد. قسم نخست علم نظری، ناظر به اموری است که می‌توان آن‌ها را جواهر مفارق نامید؛ یعنی موجوداتی که قائم به ذات‌اند و از ماده جدا هستند. این نوع علم، شامل معرفتی است که در اصطلاح الهیاتی به علوم اطلاق می‌شود که موضوعاتی چون ذات متعال الهی را در بر می‌گیرند؛ ذاتی که بسیط است و هیچ جزء و پاره‌ای ندارد. قسم دوم علم نظری، شامل اموری است که درک آن‌ها متوقف بر ادراک ماده نیست، یا چنین توقفی ندارند؛ یعنی یا تعلق آن به مفاهیمی است که ادراک آن‌ها مستلزم ادراک ماده نمی‌باشد، یا اصلاً به چنین اموری هم تعلق نمی‌گیرد. این نوع از دانش نیز در درون خود به دو بخش دانش ریاضی و دانش طبیعی تقسیم می‌شود. فُضُولی، علم عملی را نیز در سه محور تحلیل می‌کند: اخلاق، تدبیر منزل، و تدبیر مدینه.²²⁸ چنان‌که دیده می‌شود، فُضُولی در زمینه‌ی انواع دانش، نوآوری تازه‌ای به علم کلام نیفزوده است؛ بلکه آنچه او در باب اقسام علوم بیان کرده، تکرار گفته‌های متکلمان و فیلسوفان در موضوع اقسام العلوم است. در این زمینه، ما نشانه‌ای از یک طبقه‌بندی علمی مختص به او به دست

²²⁷ فضولی، همان اثر، ص. ۸.

²²⁸ فضولی، مطلع الاعتقاد، ص. ۱۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نیابوردم. به عبارت موجز، آنچه فضولی انجام داده است، چیزی جز تکرار سنت پیشین نیست.

۳. راه‌های تحصیل معرفت

از نظر فضولی، کسانی که در پی تحصیل معرفت‌اند به سه گروه تقسیم می‌شوند:

أ. عقل‌گرایان

مراد از این گروه، متکلمان و فیلسوفان‌اند. آنکه فضولی²²⁹ در ذیل مفهوم «عقل‌گرایان» (عقل‌پسندان)، متکلمان و فلاسفه را به صورت مشترک داخل کرده یا در یک سیاق مورد ارزیابی قرار داده، امری معنادار است. با این حال، سخن گفتن از یک فهم مشترک میان این دو جماعت معرفتی در باب نقش عینی و بی‌طرفانه‌ی عقل و نقل چندان آسان نیست. برای مثال، در باب منشأ معرفت، میان معتزله، ماتریدیه و اشاعره اختلافی وجود ندارد؛ همه‌ی این فرق، تحصیل معرفت را به عقل نسبت می‌دهند. اما اختلاف دیدگاه در منشأ احکام اخلاقی پدیدار می‌گردد. در حقیقت، از میان تمامی مکاتبی که پیشتر نام برده شد، هیچ‌یک به اندازه‌ی فیلسوفان عقل‌گرا نیستند. حتی معتزله که عقل‌گراترین مکتب کلامی به‌شمار می‌آید، عقل‌گرایی‌اش را نمی‌توان مستقل از نقل در نظر گرفت. شاید بتوان گفت ایشان بیش از دیگران بر اهمیت عقل تأکید نهادند و ارزش‌های اخلاقی را بر اصول عقلانی بنیان نهند و در این زمینه، نقل را تابع عقل کردند. اما اشاعره در نقطه‌ی مقابل ایشان قرار دارند. از منظر آنان، منشأ احکام اخلاقی نه عقل بلکه نقل است. با این حال، تقریباً همه‌ی فرق کلامی یادشده، در مقام تأویل صفات خبری و آیات و روایات متشابه، ناگزیر به اجتهاد عقلی روی آورده‌اند. از این‌رو، هرچند متکلمان به اندازه‌ی فیلسوفان عقل‌گرا نیستند، اما ارزیابی آنان به‌عنوان عقل‌گرایانی نسبی، خالی از وجه نخواهد بود.

عقل، جایگاهی بس والا و نقشی بنیادین دارد؛ چراکه از منظر دینی، تکلیف تنها متوجه انسان برخوردار از قوه‌ی عقل است. در میان همه‌ی

²²⁹ فضولی، همان اثر، ص. ۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نعمت‌هایی که به انسان عطا شده، بزرگ‌ترین و شریف‌ترین نعمت، عقل است. عقل، یگانه وسیله‌ای است برای شناخت خداوند متعال، و حتی در تصدیق نبوت نیز راهی جز عقل و براهین عقلی وجود ندارد. برخلاف فلاسفه، تمام مکاتب کلامی، در اغلب مسائل مرتبط با عبادات و سمعیات، تنها به عقل تکیه نمی‌زنند؛ بلکه در کنار عقل، نقل را نیز به عنوان منبع معرفت به رسمیت می‌شناسند. از همین رو، بیشتر متکلمان بر آن بوده‌اند که میان نص و عقل، پیوند و هماهنگی برقرار سازند. فُضولی نیز یکی از همین اندیشمندان است.

ب. نقل‌گرایان

از نگاه فُضولی، کسانی که در فرآیند کسب معرفت، تمامی فعالیت‌های خود را بر مبنای «نقل» استوار می‌سازند، به دو دسته‌ی «تأویلی» و «تنزیلی» تقسیم می‌شوند.²³⁰ در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی، گروهی که فُضولی از آن‌ها به «تأویلی» یاد می‌کند، کسانی‌اند که در مواجهه با نصوص مرتبط با متشابهات، تلاش می‌کنند از راه تأویل به فهم آن‌ها برسند. اینان در متون کلامی با عنوان‌هایی چون «خَلَف» یا «مُؤَوَّلَه» شناخته می‌شوند. در مقابل، گروه «تنزیلی» هیچ‌گونه اعمال رأی، تأویل یا تفسیر را در این باب روا نمی‌دانند؛ بلکه می‌کوشند همه‌ی انواع نصوص را بی‌هیچ تأویلی و بدون خروج از دلالت ظاهری الفاظ، در همان معنای صریح و ظاهری‌شان فهم کنند. این گروه با عنوان‌هایی چون «مفوّضه» یا «سلف» شناخته می‌شوند.

ج. اهل ریاضت و کشف

این گروه، یعنی اهل ریاضت و کشف، طایفه‌ای از صوفیان‌اند که مدعی‌اند با اتکا بر روشی معرفت‌شناختی مبتنی بر تهذیب نفس و پالایش قلب از بیماری‌های باطنی‌ای که انسان را از یاد خدا بازمی‌دارد، بی‌نیاز از استدلال عقلی نیز می‌توانند به معرفت خداوند و حقیقت نائل آیند. به باور ایشان، نفس، موجودی روحانی و آگاه است، و آنچه مانع از ظهور دانایی در آن می‌شود، تنها پرده‌های جسمانی و موانع بدنی است.

²³⁰ فضولی، همان اثر، ص. ۱۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

زمانی که این حجاب‌ها به مدد ریاضت زدوده شود و انسان به سوی حقیقت مقدّس روی آورد، نفس به حالتی درمی‌آید که توانایی دریافت فیض را بی‌واسطه و مستقیماً از سرچشمه‌ی نخستین خواهد یافت. پیروان این طریق که طریق کشف و ریاضت را برگزیده‌اند، در باب تحصیل معرفت، به کلی احکام عقل را انکار می‌کنند.²³¹ چنین شیوه‌ای از معرفت‌یابی، که نه فلسفی، بلکه صرفاً به مثابه‌ی یک منبع معرفت دارای خصلتی کاملاً سوپژکتیو است، می‌تواند به عنوان گونه‌ای نو از «اشراق» توصیف گردد. اشراق را می‌توان به معنای تجلی حقیقت در ذهن انسان تعبیر کرد. بی‌تردید، این نظریه‌ی اشراقی را می‌توان بدین‌گونه تعریف نمود: ظهور معرفت حقیقت در دل سالک، بر اثر تابش نور الهی. نکته‌ی شایان توجه آن است که فضولی، کسانی را که راه ریاضت را به عنوان منبع معرفت برمی‌گزینند، «انکشافیه» می‌نامد. به گفته‌ی او، انکشافیانی که کافرنند، «اشراقی» خوانده می‌شوند و آن‌هایی که مسلمان‌اند، عنوان «صوفی» می‌یابند.²³² این‌که فضولی، در معرفتی که مبتنی بر الهام است، انسانی را که در مقام فاعل‌شناسا (سوژه) قرار دارد، اگر اشراقی باشد کافر، و اگر صوفی باشد مؤمن بداند، نکته‌ای بس تأمل‌برانگیز است. در اندیشه‌ی اسلامی، نماینده‌ی برجسته‌ی فلسفه‌ی اشراق، شهاب‌الدین سهروردی مقتول (متوفای ۵۸۷/۱۱۹۱) دانسته می‌شود. سهروردی در قرنی که می‌زیست، به سبب برخی از دیدگاه‌هایش از سوی فقیهان عقل‌گرا تکفیر گردید و در نهایت به دستور حاکم وقت به قتل رسید.²³³ به نظر می‌رسد فضولی در کاربرد واژه‌ی اشراقی، به همین گروهی از اهل ریاضت اشاره دارد که وابسته به این مکتب‌اند. در شماری از آثار نگاشته‌شده در حوزه‌ی علم کلام نیز، برخی اشخاص و گروه‌هایی که خود را صوفی می‌نامیدند و سبب انحراف جامعه از مسیر توحید می‌گردیدند، مورد انتقاد قرار گرفته‌اند.²³⁴ از این‌رو، می‌توان قضاوت کلامی فضولی درباره‌ی

²³¹ فضولی، مطلع الاعتقاد، ص. ۱۰.

²³² نک: فضولی، همان اثر، ص. ۱۰.

²³³ نک: سید حسین نصر، «شهاب‌الدین سهروردی مقتول»، (در: تاریخ اندیشه اسلامی به کوشش محمد مهدی شریفی)، ترجمه: محمد آلپیر توغسوز، استانبول، ۱۹۹۰، جلد اول، ص. ۴۱۲.

²³⁴ بغدادی، عبد‌الخیر، اصول‌الدین، استانبول، ۱۹۲۸، صص. ۳۱۵-۳۱۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

برخی از «انکشافیه»ها که آنان را اشرافی و در عین حال کافر می‌داند، در امتداد همان هدف دیرین سنت کلامی دانست؛ یعنی پاسداری از استقامت دینی و صیانت از عقاید توحیدی در برابر هر گونه انحراف.

چنان‌که معلوم است، متکلمان پیش از غزالی، راه کشف را به‌عنوان یکی از وسائط معرفت به رسمیت نمی‌شناختند. اما نقطه‌ی عطفی در این باره، تأکید غزالی بر اعتبار کشف به‌مثابه‌ی یکی از طرق نیل به معرفت خداوند در اثری چون المنقذ من الضلال است، که می‌توان آن را یکی از مراحل مهم در تاریخ تصوف به شمار آورد.²³⁵ فضولی در عصری می‌زیست که تمایل صوفیانه در سرزمین دولت عثمانی، سراسر فرهیختگان و اهل اندیشه را دربر گرفته بود. او همچنین از رجال طریقت بکتاشیه در عصر خود به‌شمار می‌آمد و به‌عنوان یکی از خدمت‌گزاران شیوخ این طریقت شناخته می‌شد.²³⁶ با این حال، پژوهش‌های جدید نشان می‌دهد که فضولی ارتباطی با طریقت بکتاشیه نداشته است. با این حال، در خصوص صوفی بودن او، می‌توان از نوعی اجماع نظر در میان محققان سخن گفت.²³⁷ توجه پررنگ فضولی به نظام معرفتی مبتنی بر فیض، و حساسیت ویژه‌اش نسبت به این نظریه، ریشه در پیوندی درونی و عاطفی دارد و امری است ناظر به ساحت شخصی او. از رساله‌ای که وی در باب علم کلام نگاشته چنین برمی‌آید که در مسئله‌ی اثبات واجب‌الوجود، روش کشف و شهود را برگزیده است.

شایسته است به این نکته نیز اشاره شود که راه کشف، که بر تجربه‌ای شخصی مبتنی است، نتایج آن تنها به صاحب تجربه تعلق دارد و نمی‌تواند برای دیگران حجت یا دلیل الزام‌آور محسوب شود. اگر ثمره‌ی کشف فردی به دیگری منتقل شود، آن شخص دوم یا باید آن را از گذرگاه عقل بررسی کرده و بپذیرد در این صورت، مسیر عقلانی را پیموده است،

²³⁵ نک: ابوحامد محمد غزالی، المنقذ من الضلال، (ترجمه: حلمی گونگور)، استانبول، ۱۹۹۰، صص. ۵۵-۶۴.

²³⁶ الطنجی، محمد تاویت، «مقدمه»، در مطلع الاعتقاد، ص. ۹.

²³⁷ نک: عبدالباقی گولپیناری-پرتو بوراتاو، پیر سلطان ابدال، انقره، ۱۹۴۳، ص. ۱۸؛ عبدالباقی گولپیناری، «گرایش به باطنی‌گری در فضولی»، مجله‌ی دانش ترک آذربایجان، شماره‌های ۸-۹، ۱۹۳۲، صص. ۲۶۵-۲۷۸؛ سعادتین ژرعت ارگون، گلچین موسیقی ترکی، استانبول، ۱۹۴۳، جلد ۲، ص. ۶۴۰؛ کاراهان، فضولی، صص. ۱۴۸-۱۵۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

یا آن را بدون تأمل و تنها به تقلید بپذیرد، که این رویکرد در چارچوب روش حشویه یا تعلیمیه قرار می‌گیرد. با این حال، باید اذعان داشت که در مسئله‌ی معرفت الله، تجربه‌ی شخصی و تأمل درونی، اهمیتی بسزا دارد. حتی عوام نیز تا حدی و بر پایه‌ی معرفت درونی خویش، قادر به نیل به این تجربه‌اند. در یک جمع‌بندی، می‌توان گفت که روش کشف، در راه شناخت خداوند، می‌تواند یابوری نیرومند و مؤثر باشد.²³⁸

۴. برداشت فُضولی از طبیعت

علم کلام، در راستای اثبات وجود خداوند، پیوندی عمیق با فلسفه‌ی طبیعت برقرار کرده است؛ چراکه طبیعت، خود یکی از آیات الهی است. سکوت این آیه، چیزی از حقیقت آن نمی‌کاهد. فُضولی نیز با تبعیت از سنت دیرینه‌ی کلامی، در اثر خود به مسئله‌ی طبیعت و عالم توجهی جدی مبذول داشته است. وی پس از تعریف عالم، چکیده‌ای از مباحث اندیشه‌ورزان گذشته را در باب آرخه یا عنصر نخستین هستی ارائه کرده، و افزون بر آن، موضعی را که در آن‌ها با آراء پیشینیان هم‌دل بوده، یا از آن‌ها روی‌گردان شده، با صراحت نقد و تحلیل کرده است.

از منظر فُضولی، عالم نامی است که بر همه‌ی موجودات غیر از خداوند اطلاق می‌شود؛ موجوداتی که از سنخ جواهر یا اعراض‌اند و از طریق حس یا عقل قابل ادراک‌اند.²³⁹ واژه‌ی عالم، از ریشه‌ی ثلاثی «ع-ل-م» مشتق شده و در ساختار اسم آلت قرار دارد. همان‌گونه که خاتم ابزاری برای مهر نهادن است، عالم نیز از حیث دلالت بر وجود آفریننده، ابزاری برای شناخت اوست. این واژه از «عَلَم» به معنای نشانه، علامت، اثر و دلالت گرفته شده است؛ زیرا عالم، نشانه و علامتی است بر وجود خالق. عالم، نامی است برای افلاک و آنچه در آن‌ها از جواهر و اعراض موجود است. در واقع، عالم همان چیزی است که از رهگذر آن می‌توان آفریننده‌اش را شناخت. عالم، واسطه‌ای است برای دلالت بر خالق خود؛ از همین رو، خداوند متعال در راه معرفت به یگانگی خویش، ما را به تأمل در عالم ارجاع داده است: «آیا آن‌ها به ملکوت آسمان‌ها و زمین

²³⁸ توپال‌اوغلو، وجود خداوند، ص. ۱۳۷.

²³⁹ فُضولی، مطلع الاعتقاد، ص. ۱۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نمی‌نگرند؟»²⁴⁰ اصطلاح عالم، هرگاه تمامی موجودات عالم هستی را در بر گیرد، صورت جمع آن عوالم است، و چنانچه تنها به موجودات برخوردار از عقل و شعور، همچون انسان، جن و فرشتگان اشاره کند، در قالب عالمون یا عالمین می‌آید.²⁴¹ اگر دقیق شویم، در تعریف اخیر، واژگان عربی «عالمون» و «عالمین» که به صورت جمع سالم آمده‌اند، شامل انسان نیز می‌شود که فرمانبردار کل جهان هستی است. از آنجا که انسان در این واژه‌ها با دیگر موجودات شریک است، حکم کلی واژه بر اساس جایگاه انسان معنا می‌یابد. شاید به همین سبب باشد که بنا بر نظری منسوب به جعفر صادق (درگذشته ۷۶۹/۱۴۸)، عالم به دو دسته تقسیم می‌شود: اول، «عالم اکبر» یا جهان بزرگ که شامل تمامی افلاک و موجودات درون آن است، و دوم، «عالم اصغر» یا جهان کوچک که همان انسان است، زیرا انسان به گونه‌ای تمام جهان هستی را در خود جای داده است.²⁴² بدون شک این تقسیم‌بندی‌ها بر اساس جایگاه انسان صورت گرفته است؛ چرا که می‌توان بین جهان و انسان از منظر آفرینش و به لحاظ هستی‌شناسی، تشبیهی مجازی قائل شد. برای نمونه، دید و شنوایی انسان مانند خورشید و ماه است؛ رگ‌های بدن انسان همانند رودهای موجود در زمین‌اند؛ و موی‌های بدن به گیاهان روی زمین تشبیه شده‌اند.²⁴³

فُضولی، مانند دیگر متکلمان، خود نیز در سیر تاریخی کلام به نقد دیدگاه دهریه (دهریون) پرداخته است؛ گروهی که قدمت عالم را ابدی و ازلی می‌دانستند. او برای رد این نظر، به مسئله‌ی عالم توجه ویژه‌ای مبذول داشته است. چنان‌که می‌دانیم، نخستین مباحثات فلسفی درباره‌ی مادّه را در عهد باستان، اتمیست‌های یونان باستان، از جمله دموکریت (حدود ۴۲۰ ق.م) و اپیکور (۳۴۱-۲۷۰ ق.م) مطرح کردند که تمامی رخدادها و پدیده‌ها را معلول علل مکانیکی دانسته و اتم را

²⁴⁰ اعراف، ۱۸۵/۷.

²⁴¹ اصفهانی، المفردات، صص. ۵۱۴-۵۱۵.

²⁴² اصفهانی، همان اثر، ص. ۵۱۵.

²⁴³ نک: بغدادی، اصول‌الدین، ص. ۶۰۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

موجودی ازلی و قدیم قلمداد کردند.²⁴⁴ برای نقض این دیدگاه، همانند جریان تاریخی علم کلام، فُضولی ابتدا به تعریف واژه‌ی عالم، که پیشتر به ریشه‌شناسی آن اشاره کردیم، پرداخته و سپس به حادث بودن جواهر و اعراض تشکیل‌دهنده‌ی جوهره‌ی عالم، یعنی ماهیت اصلی آن، تأکید کرده است.²⁴⁵ او در واقع به روشی اشاره کرده است که در میان براهین اثبات واجب، به‌عنوان «برهان حدوث» یا «روش جواهر و اعراض» شناخته می‌شود. این دلیل، چنان‌که در آثار فُضولی مشاهده می‌شود، با انتقال از معلول به علت، وجود خداوند را در سطحی عقلانی و قابل فهم برای ادراک انسانی ارائه می‌دهد. روش جواهر-اعراض بر قیاسی مبتنی است که چنین استدلال می‌کند: «عالم با تمام اجزایش حادث است؛ هر چیزی که حادث باشد نیازمند پدیدآورنده‌ای است؛ بنابراین این عالم دارای پدیدآورنده‌ای است که از تمامی ویژگی‌های حادث بودن بری است و آن خداوند متعال است.»

فُضولی، که عالم را به معنای هر چیز غیر از خداوند تعریف می‌کند، برخلاف صوفیست‌هایی که وجود حقیقت برای اشیاء را انکار می‌نمایند، قائل به وجود حقیقت مشخص و معین برای جهان مادی است. به نظر فُضولی، صوفیست‌ها گرچه خود بخشی از عالم‌اند، اما حکم به نفی حقیقت اشیاء می‌دهند؛ حال آنکه اگر حکم آن‌ها پذیرفته شود، مستلزم آن است که عالم نیز حقیقتی داشته باشد و در نتیجه ادعای آن‌ها باطل از آب درمی‌آید.²⁴⁶ مانند تمامی متکلمان، موضع فُضولی در برابر صوفیست‌هایی که از بیرون جوامع اسلامی آمده و حقیقت اشیاء را انکار می‌کنند، هم به‌جا و منطقی است. زیرا یکی از راه‌های شناخت خداوند، تلاش برای رسیدن به او از طریق مشاهده‌ی طبیعی در سطح وجود است. از آنجا که وجود، جلوه‌ای از فعل خداوند است، اگر معرفت ما نسبت به این جلوه‌ها دچار شک و تردید شود، اثبات وجود خداوند از طریق دلایل عقلی دشوارتر خواهد شد.

²⁴⁴ اورهان هانجرلی‌اوغلو، فرهنگ فلسفه، استانبول، ۱۹۷۷، جلد اول، ص. ۲۱۰؛ ماجیت گؤک‌برک، تاریخ فلسفه، استانبول، ۲۰۰۰، صص. ۳۵-۳۸، ۸۸.

²⁴⁵ فُضولی، مطلع الاعتقاد، ص. ۱۹.

²⁴⁶ فُضولی، همان اثر، ص. ۱۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

فُضولی پس از بررسی عالم کبیر، به عالم صغیر یعنی انسان نیز می‌پردازد و انسان‌ها را به طور کلی از حیث دانش و رفتار تحلیل می‌کند. وی انسان‌ها را از منظر معرفتی به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته‌ی اول کسانی‌اند که با بهره‌گیری از عقل و بر اساس وحی و الهام، به جستجوی حقیقت موجودات پرداخته و به وجود خالق پی می‌برند. دسته‌ی دوم، کسانی هستند که عمر خود را به تقلید صرف گذرانده و به اصطلاح مقلّد خوانده می‌شوند؛ این گروه در اعتقاد و عبادت، پیرو براهین و دلایل دسته‌ی اول‌اند. علاوه بر این دو، گروهی نیز از حیث معرفت زیان‌دیده‌اند که سرنوشت آنان تنها نزد خداوند متعال دانسته شده است.²⁴⁷

بر اساس نظر فُضولی، انسان‌ها از حیث عمل نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول، کسانی‌اند که معتقدند در اعمال خود هیچ اراده یا نفوذی نداریم و چنین دیدگاهی را به صورت مکتب فکری و سبک زندگی پذیرفته‌اند؛ اینان جبرگرایان یا جبریه نامیده می‌شوند. گروه دوم، باورمند به آزادی اراده و اختیار در رخدادها هستند و بر این اساس، اعمال انسان محصول انتخاب آزاد اوست. نمونه‌هایی از این دیدگاه، مکاتب کلامی معتزله و ماتریدیه به شمار می‌آیند. فُضولی این نگرش دوم را که برای معنادار بودن ثواب و گناه، آزادی اراده را لازم می‌داند، صحیح می‌شمارد و تصریح می‌کند که خود نیز به این دیدگاه معتقد است.²⁴⁸ بنابراین، تصور انسان در کلام فُضولی، انسانی آزاد و مختار است، و این تلقی نشان‌دهنده‌ی نزدیکی او به یکی از مکتب‌های کلامی مشخص نیز به‌شمار می‌آید.

از سوی دیگر، فُضولی انسان‌ها را از نظر ایمان و کفر، یعنی از منظر اعتقاد نیز مورد بررسی قرار می‌دهد و در این باره تفسیرهایی متفاوت ارائه می‌کند. دیدگاه‌های او را می‌توان در چارچوب آیه‌ی میثاق²⁴⁹ تحلیل کرد. برای مثال، به نظر نویسنده، روح‌هایی که پیش از اجساد آفریده شده‌اند، در پاسخ به پرسش «آیا من پروردگار شما نیستم؟» در هر دو مرتبه‌ی سؤال، اگر پاسخ آن‌ها «لَا» باشد، اینان افرادی‌اند که به کفر و

²⁴⁷ فُضولی، همان اثر، ص. ۲۱.

²⁴⁸ فُضولی، مطلع الاعتقاد، ص. ۲۲۲.

²⁴⁹ اعراف، ۱۷۲/۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

انکار عادت کرده‌اند؛ و کسانی که پاسخ‌شان «بَلَى» باشد، مؤمن محسوب می‌شوند. و آنچه میان اجساد (بدن‌ها) وحدت یا تفرقه ایجاد کرده، نتیجه‌ی توافق و اختلافی است که امروز میان آنان مشاهده می‌شود.²⁵⁰ باید دانست که اگر تعبیر آیه‌ی میثاق را به‌صورت حقیقی و فیزیکی برداشت کنیم، مسأله‌ی آزادی انسان مورد تردید قرار می‌گیرد. اما غالباً گفته می‌شود که در این آیه، تعبیر تمثیلی سنگین‌تر است. زیرا انسان‌ها به گونه‌ای آفریده شده‌اند که توان پذیرش حق را دارند و به‌عنوان اشخاص مستقل و مختار شناخته می‌شوند. خداوند هرگز هیچ کسی را به ایمان یا کفر مجبور نکرده است؛ بلکه ایمان و کفر از جمله اعمال اختیاری بندگان است. چرا که برای آنکه بار مسئولیت بر دوش انسان معنا پیدا کند، چنین نگرشی ضروری است.

فُضُولی پس از دسته‌بندی انسان‌ها از نظر اعمال و اعتقادات، به تفاوت وجودشناختی انسان با دیگر موجودات زنده نیز توجه می‌کند. انسان مرکب از روح و بدن است. او در زمینه‌ی اختیار و توانایی حرکت، با سایر جانداران مشترک است، ولی از آن‌ها به‌واسطه‌ی فعالیت‌های مبتنی بر عقل مانند نجاری، کشاورزی و امثال آن متمایز می‌شود. انسان با داشتن قابلیت برنامه‌ریزی و تدبیر در امور عقلی، جایگاهی برتر نسبت به حیوانات کسب می‌کند. به گفته‌ی فُضُولی، علت این برتری روح است.²⁵¹ منبع عقل فعال در انسان، روح است. فُضُولی در رساله‌ی خود به تعریف‌های فیلسوفان و متکلمان درباره‌ی روح می‌پردازد و در میان دیدگاه‌های مختلف، تصمیم می‌گیرد حقیقت واقعی روح را که در آیه‌ی ۸۵ سوره‌ی اسراء به آن اشاره شده، به خداوند واگذار کند. همچنین بیان می‌دارد که روح پس از تفکیک و پراکندگی بدن باقی خواهد ماند.²⁵²

فُضُولی مراتب موجودات را در سه دسته‌ی اصلی مورد تحلیل قرار می‌دهد و موقعیت انسان در جهان و نقش او در عرصه‌ی مسئولیت دینی را تبیین می‌کند. مرتبه‌ی نخست، شامل فرشتگان است که ذاتاً کامل و

²⁵⁰ فضولی، مطلع الاعتقاد، ص. ۲۲.

²⁵¹ فضولی، همان اثر، ص. ۲۵.

²⁵² فضولی، همان اثر، ص. ۲۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

خالی از هرگونه شر و نقص‌اند. مرتبه‌ی دوم، شیطانان هستند که ذاتاً پلید و فاقد هر خیر و صلاح‌اند. مراتب سوم، جنّیان می‌باشند که ذاتی نه کاملاً خیر و نه کاملاً شر دارند. انسان‌ها، گرچه از نظر هستی‌شناختی با دیگر این موجودات تفاوت دارند، اما در ذات خود هم خیر و هم شر را دارا هستند. افزون بر آن، انسان از نعمت عقل و حکمت برخوردار است که در حیوانات به این صورت وجود ندارد و این توانایی به او امکان می‌دهد تا طبیعت انسانی خود را پرورش داده و تحت کنترل قرار دهد. اگر انسان به درستی از عقل بهره جوید، قادر خواهد بود از هرگونه خطر و پلیدی‌رهایی یابد.²⁵³

فُضولی در گستره‌ی توضیحات خود پیرامون دسته‌بندی‌های موجودات و به‌ویژه ماهیت انسان، هدفی را دنبال می‌کند که اشاره به حادث بودن موجودات به‌عنوان جزئی از مفهوم عالم دارد.²⁵⁴ بنابراین، تمامی موجودات غیر از خداوند که در دسته‌بندی‌های وجودی جای می‌گیرند، عالم را تشکیل می‌دهند. عالم، شامل انسان، حیوان، طبیعت، نباتات، جن، ملائکه، شیاطین، موجودات آسمانی و تمامی اقسام عالم سفلی و علوی است که همگی به‌عنوان نشانه‌ها و علامات وجود خداوند به شمار می‌آیند. انسان هنگامی به معرفت حقیقت دست می‌یابد که با به‌کارگیری عقل خود، درباره‌ی حکمت خلقت موجودات تأمل و تدبّر کند و در مسیر تحقق مطلوب گام بردارد. دعوت به اندیشه درباره‌ی اشیاء در بسیاری از آیات قرآن نیز از همین منظر است. انسان با توجه به آنچه می‌داند، مجهز به نوعی خودآگاهی است که توان رسیدن به معرفت مجهول را دارد. نکته‌ی اساسی، تبدیل نیروی بالقوه‌ی عقل به صورت فُعال و کارآمد است. آنچه در این توضیحات مورد نظر است، برقرار ساختن ارتباط میان عالم و ایمان است. چنان‌که فُضولی، مانند دیگر متکلمان، مقصود خود را رفتن از عالم به سوی خداوند تبیین می‌کند.

²⁵³ فُضولی، مطلع الاعتقاد، ص. ۲۸.

²⁵⁴ فُضولی، همان اثر، ص. ۲۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نتیجه‌گیری

کتاب «مطلع الاعتقاد» که شاعر و متکلم فُضولی در آن به تبیین دیدگاه‌های کلامی خود پرداخته و نامی عربی دارد که در زبان ترکی به معنای «مکان تولد ایمان صحیح درباره‌ی شناخت آغاز و انجام وجود» ترجمه می‌شود، به‌صورتی موجز تعریفی کلی و در عین حال منطبق بر موضوع علم کلام ارائه می‌دهد. این اثر به‌طور کلی بر اساس سنت تقسیم‌بندی موضوعات کلامی به سه بخش اصلی الوهیت، نبوت و معاد نوشته شده است و در کنار آن، به برخی مسائل فرعی کلامی نیز که می‌توان آن‌ها را شاخه‌هایی از اصول اصلی دانست، پرداخته شده است. آنچه از مقاله‌ی حاضر درباره‌ی «دیدگاه فُضولی در باب معرفت و طبیعت» برمی‌آید، این است که نتایجی که مؤلف به آن‌ها دست یافته، در قالبی بسیار مختصر و موجز مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند. فُضولی به‌عنوان یک متفکر، هنگام ارائه‌ی دیدگاه‌های خود در موضوعات معرفت‌شناسی و طبیعت، صرفاً از منظر کلامی به مسائل نپرداخته، بلکه با گشایش افقی وسیع‌تر و افزودن دانش و فرهنگ عمیق فلسفی و تصوفی، جایگاه والای خود را در گستره‌ی اندیشه اسلامی به‌طور غیرمستقیم نمایان ساخته است. او گرچه به‌مثابه یک استاد سبک (سبک‌شناس) قلمداد می‌شود، اما در عین حال، به‌عنوان استادی ماهر در ترکیب و تأمل، دیدگاه‌های خود را به نحوی عرضه کرده که به انسجام و یکپارچگی اندیشه اسلامی کمک شایانی کرده است.

شاعر فاعل عمل آگاهی است. از آنجا که آگاهی به معنای احساس و سپس شناخت چیزی است، می‌توان دریافت که شاعر از هوش عاطفی بالایی برخوردار است. این ویژگی که در فُضولی به‌وضوح متبلور شده، او را حساس‌تر نسبت به نشانه‌ها و سیگنال‌های عاطفی ساخته و گرایشی به سوی تصوف در او نمایانده است؛ با این حال، او از تعصب و جزم‌اندیشی به‌دور بوده و هرگاه لازم دیده، دیدگاه‌ها و برخی اندیشه‌های صوفیان را با معیار قرآن مورد نقد و بررسی قرار داده است. علاوه بر این، در زمینه‌ی معرفت و فهم طبیعت، اگرچه ممکن است خواننده این تصور را پیدا کند که فُضولی از روشی ترکیبی و تلفیقی بهره گرفته است که این امر در دیگر دیدگاه‌های کلامی او نیز به چشم می‌خورد، اما گاه از ابراز تمایلات و

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ترجیحات شخصی خود نیز دریغ نکرده است. بی‌گمان تمامی این خصائص، از ویژگی‌های بنیادی یک عالم و عارف واقعی است و این صفات را ما به‌وضوح در شخصیت فضولی مشاهده می‌کنیم.

فضولی، علاوه بر ادبیات، فلسفه و علوم طبیعی، از علوم اسلامی پایه نیز بهره‌مند شده است. منطقه‌ی عراق که او در آن زندگی می‌کرد، در طول تاریخ دستخوش تحولات عظیم اجتماعی و تاریخی بوده و همواره به عنوان کانونی برای تولید انواع افکار و اندیشه‌ها مطرح بوده است. کتاب «مطلع الاعتقاد» که دیدگاه‌های او در باب «معرفت و طبیعت» را به تصویر می‌کشد، بدون شک در چنین جغرافیای مذهبی و در بستر ساختار اجتماعی‌ای که پر از آشفتگی‌های فکری و اعتقادی است، صدای خردمندی و تعقل را به گوش می‌رساند. اثر فضولی، در حالی که به فهم صحیح دین یاری می‌رساند، این نکته را نیز در نظر گرفته است که مخاطبان آن تنها دینداران نبوده، بلکه افراد بیرون از دایره دین نیز می‌توانند آن را مطالعه کنند. از همین رو، افزون بر پاسخ‌گویی به پرسش بنیادین انسان درباره خاستگاه و فرجام خویش، به‌گونه‌ای نقادانه و بنیادین به سنجش دیدگاه‌های جریان‌های فلسفی‌ای پرداخته است که یا از مسیر توحید منحرف شده‌اند یا اصولاً خارج از این مسیر قرار دارند؛ جریان‌اتی که از آن‌ها با عناوینی چون «الهیون»، «دهریون» و «طبیعیون» یاد شده است. وی، برای نمونه، در چارچوب مباحث مربوط به رابطه بدن و روح، دیدگاه تناسخ را مورد نقد قرار داده، و از منظر بیگانگی با خدا، عقیده شرک را به‌شدت محکوم کرده است. این رویکرد کلامی فضولی، در عین وفاداری به سنت، با روح و روش علم کلام معاصر نیز همخوانی دارد و تبیین‌گر رویکردی است که از نظر غایت، با طبع و هدف دانش کلام در هر دو عرصه سنتی و نوین هماهنگ است.

در اندیشه‌های اعتقادی فضولی، هیچ‌گونه خروجی از چارچوب اهل سنت به چشم نمی‌خورد؛ و در این میان، نشانه‌های برجسته‌تری از گرایش وی به مکتب ماتریدیه مشاهده می‌شود. این نکته را می‌توان به‌ویژه در نگرش وی به عقل، که به‌عنوان یکی از ابزارهای معرفت تلقی می‌شود، به‌روشنی دریافت. فضولی در روزگار خویش، در برابر جریان‌ها و مکاتبی که عقل‌ستیزانه می‌اندیشیدند، به دفاع از منزلت عقل برخاسته و

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تأکید می‌کند که کاستی، در خود عقل نیست؛ بلکه اگر نقصی وجود دارد، باید آن را در کسانی جست‌وجو کرد که از بهره‌گیری صحیح از عقل ناتوان‌اند. به باور وی، احکام عقل در بدایت، صائب و استوارند، و اگر تعارض یا تناقضی در داورهای آن پدید آید، منشأ آن، عوامل روان‌شناختی‌ای چون وهم و هواست که فرایند صدور حکم صحیح را مختل می‌سازند. فُضولی بر این باور است که اگر عقل از حالات پوشاننده و اثرگذار مانند وَهم و هَوی پاک گردد، آنگاه همانند عقل پیامبرانی خواهد بود که وحی را ادراک کرده و نظام هستی را هدایت می‌کنند؛ در چنین صورتی، به هیچ‌وجه دچار خطا نخواهد شد. وی با این دیدگاه، به فهم فلاسفه از عقل نزدیک می‌شود.²⁵⁵ از جمله شاخصه‌های برجسته اندیشه کلامی فُضولی، تأکید او بر عقلانی بودن معرفت به خداوند، نبوت، و مسائلی چون حسن و قبح است.

از جمله نمونه‌های دیدگاه‌های اصیل متکلمان فُضولی، می‌توان به معنایی اشاره کرد که او برای مفهوم «شیطان» قائل شده است. وی در ضمن پرداختن به مقوله‌های وجود در پیوند با مفهوم «عالم» که نشانه و دلالتی بر وجود خداوند تلقی می‌شود، برداشت‌هایی متفاوت از شیطان ارائه می‌دهد که می‌تواند تداعی‌گر تلقی‌های مدرن امروزمین باشد و از این حیث شایسته تأمل است. گرچه او این دیدگاه را به صوفیه نسبت می‌دهد، اما بدون هیچ‌گونه نقدی و تنها با سکوت از کنار آن می‌گذرد. مطابق این دیدگاه، شیطان در حقیقت همان طبع انسانی است که به شهوت و امیال نفسانی متمایل است. اگر نفس انسانی از این طبیعت تبعیت کند، دچار ضلالت خواهد شد. بنابراین، از رهگذر تزکیه روح، «اگو/من انسانی» می‌تواند از هرگونه فریفتگی، خطر و شرّ‌رهایی یابد.²⁵⁶

در نهایت، فُضولی کوشیده است مسئله‌ی معرفت و تصور از عالم را با ایمان پیوند دهد. به تعبیر او، انسان در فرآیندی که با چشم عقل و احساس به بررسی هستی می‌پردازد، همواره امکان نیل به معرفت حقیقت را در اختیار دارد. هرگاه انسان بدون پیش‌داوری از این دو طریق

²⁵⁵ فُضولی، مطلع الاعتقاد، ص. ۳۴.

²⁵⁶ فُضولی، همان اثر، ص. ۲۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

معرفت‌بخش بهره‌گیرد، خواهد توانست در سراسر عالم سفلی و علوی، جنبه‌هایی را مشاهده کند که از حیث آغاز و انجام، دلالت بر وجود آفریننده‌ای دارند که برخوردار از علمی فراگیر و قدرتی شامل است؛ و در نتیجه، به فهم و خوانش اشیاء نیز دست یابد. اگر با زبان علم کلام سخن بگوییم، معنای این سخن همان «حرکت از طبیعت به سوی خداوند» است. در واقع، کاری که فُضولی انجام داده، چیزی جز سنگ‌فرش کردن مسیر منتهی به حقیقت اعلی نیست.

پروژه کلام اجتماعی:

با تمرکز بر نمونه محمد شرف‌الدین یالتکایا²⁵⁷

مقدمه

با نگاهی به سیر تاریخی تطوّر علم کلام سنتی درمی‌یابیم که محور اصلی مباحث آن را گفت‌وگو پیرامون خداوند و کلام الله تشکیل می‌دهد. انسانی که هم پیام وحی را دریافت می‌کند و هم در حیات جمعی خویش نقش دارد، چندان مورد توجه قرار نگرفته است. اندیشه‌ی کلام اجتماعی در سرزمین ما از اوایل قرن نوزدهم، و در دوران فروپاشی دولت عثمانی، به مثابه یک دغدغه‌ی فکری پدیدار شد. با این حال، این تلاش به سبب شرایط نامساعد ناشی از جنگ‌های جهانی و نیز گسست در جریان علوم اسلامی، نتوانست روندی رو به رشد به خود بگیرد.

بی‌تردید در میان متکلمان ترک، کسانی یافت می‌شوند که از زمره‌ی نوگرایان اند و دیدگاه‌هایی درخور توجه ارائه کرده‌اند که علم کلام را صرفاً به حوزه‌ی متعالی و فرامادی محدود نمی‌دانند، بلکه آن را به مسائل مربوط به حوزه‌ی درون‌جهانی و اجتماعی نیز مرتبط می‌دانند. یکی از این متکلمان، محمد شرف‌الدین یالتکایا (متوفای ۱۹۴۷م) از استادان علم کلام در دانشکده‌ی الهیات دارالفنون است. او دیدگاه‌های خود را در این زمینه با عنوان «علم کلام اجتماعی» در مجله‌ی علمی و آکادمیک آن دوران، مجله‌ی اسلام، مطرح ساخته است.

چنان‌که هویدا است، یالتکایا از جمله عالمان دوران انحطاط است. در عین حال، او از جمله اندیشمندانی است که تحولات بنیادین تمدنی ملت ترک و نیز بحران‌های ژرف ناشی از این دگرگونی‌ها را به‌طور مستقیم و عینی درک کرده است. وی با توجه به مسائل اعتقادی عصر جدید و با اتخاذ رویکردی روش‌شناختی که با گفتمان اسلام‌گرایان نوگرایی چون

²⁵⁷ رمضان آلتین‌تاش، «پروژه کلام اجتماعی: با تمرکز بر نمونه محمد شرف‌الدین یالتکایا»، همایش الهیات دارالفنون، ۱۸-۱۹ نوامبر ۲۰۱۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

محمد عاکف، محمد شمس‌الدین گون‌التای و از میرلی اسماعیل حقی همسو است، به ضرورت اجتماعی‌سازی علم کلام پی برد و در این راستا، طرحی نو برای علم کلام ارائه کرد. در این نوشتار، بر آن‌ایم تا به تبیین ابعاد این پروژه، که وی آن را با عنوان «علم کلام اجتماعی» مطرح ساخته است، بپردازیم. پیش از پرداختن به «پروژه‌ی کلام اجتماعی» پروفیسور دکتر محمد شرف‌الدین یالتکایا، مروری کوتاه بر زندگی و آثار وی خواهیم داشت.

أ. زندگی و آثار محمد شرف‌الدین یالتکایا

محمد شرف‌الدین یالتکایا در سال ۱۸۷۹ میلادی در شهر استانبول دیده به جهان گشود. او فرزند حافظ محمد عارف افندی، امام و خطیب مسجد جراح‌پاشا بود. شرف‌الدین نخست دوره‌ی حفظ قرآن کریم را به‌پایان رساند، سپس از «رشدیه‌ی داوودپاشا» و «دارالمعلمین» فارغ التحصیل گردید. در این میان، وی به حضور در دروس مساجد نیز اهتمام ورزید و از جمله از اساتید برجسته‌ی دارالعلوم فاتح بهره برد؛ از تفسیر نزد اسماعیل حقی ماناسترلی و از فنّ مقالات نزد شیروانی خالص افندی بهره برد. وی همچنین در درس‌های صبحگاهی شیخ سلیمان کاستامونی و حاجی حسن افندی طرابزنی در مسجد بایزید شرکت می‌جست و در دروس عصری حسین عونی افندی ارزشمندی نیز حضور می‌یافت. افزون بر این، در سال ۱۹۰۴ از محضر اسماعیل صائب افندی تحصیل کرد و موفق به دریافت اجازه‌ی علمی گردید.

با پیروی از سنت رایج آن روزگار، محمد شرف‌الدین یالتکایا مسیر تربیتی خود را به‌گونه‌ای سامان داد که هم‌زمان از آموزش‌های مدرسه‌ای و مکتبی بهره‌مند گردد. وی با حمایت سعادت‌الدین پاشا و ربیعی پاشا، به اداره امور ثبت و نگارش دایره محاسبات وزارت حربیه منصوب می‌شود. اما پس از مدتی از این مقام استعفا داد و در سال ۱۳۲۵ / ۱۹۰۹م، برای نخستین بار وارد عرصه‌ی تدریس شد؛ بدین‌صورت که به سمت ناظر دروس مدرسه‌ی خصوصی «دارالعلم و التعلیم» که به تدریس زبان عربی می‌پرداخت، منصوب گردید. یالتکایا در ادامه، به‌عنوان مدیر ارشد مدرسه‌ی نمونه‌ی بندرما (نمونه رشدیه) مشغول به کار شد. سپس به‌تدریج به تدریس دروس دینی در دبیرستان سلطانی گلنبوی استانبول

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

پرداخت. در این اثنا، در مدارس علمی (مدارس علوم دینی) نیز دروس خاصی چون تفسیر، خطابه، وعظ و تاریخ را برای پایه‌های چهارم و هفتم تدریس می‌کرد. پس از موفقیت در آزمون رؤوس (امتحان صلاحیت برای تدریس رسمی در مساجد)، اجازه‌ی تدریس در مسجد بایزید را دریافت کرد و در دوران شیخ الاسلام مصطفی خیری افندی، که ساختار جدیدی برای نظام آموزشی مدارس علوم دینی بنیان نهاده شد، در سطوح مختلف این مدارس، و نیز در دبیرستان‌های دارالشفقه، وفا و قنديللی، به تدریس اشتغال داشت.

در سال ۱۹۱۹، محمد شرف‌الدین یالتکایا به سمت دومین کتابدار کتابخانه‌ی عمومی منصوب شد. هم‌زمان، به تدریس زبان عربی و دروس دینی در دبیرستان سلطانی وفا اشتغال یافت و در مدرسه‌ی علمی صحن، به تدریس زبان و ادبیات عربی پرداخت.

به‌موجب قانون «توحید تدریسات»، در دومین دوره‌ی گشایش دانشکده‌ی الهیات دارالفنون، در سال ۱۹۲۴ به‌عنوان استاد «تاریخ کلام» برگزیده شد. پس از آن، به مرتبه‌ی اُردیناریوس پروفیسور در رشته‌ی «دین اسلام و فلسفه‌ی اسلامی» نائل آمد. اما در جریان اصلاحات دانشگاهی سال ۱۹۳۳ که به تعطیلی دانشکده‌ی الهیات انجامید، یالتکایا به‌عنوان مدیر «مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی» منصوب شد و تا سال ۱۹۴۱، در واحدهای مختلف دانشکده‌ی ادبیات به تدریس ادامه داد.

شرف‌الدین یالتکایا پس از آن‌که نزدیک به هجده سال در مقام استادی به فعالیت پرداخت، به معاونت نخستین رئیس ریاست امور دینی ترکیه، یعنی رفعت بورکچی (متوفی ۱۹۴۱م) منصوب شد. پس از درگذشت وی نیز در سال ۱۹۴۲م به ریاست امور دینی ترکیه گمارده شد و سرانجام در حالی‌که این منصب را بر عهده داشت، در ۲۵ آوریل ۱۹۴۷ در انقره درگذشت.

از یالتکایا آثار تألیفی، ترجمه و مقالات فراوانی بر جای مانده است که پژوهش‌های او در زمینه‌ی علم کلام و تاریخ فرق نیز درخور توجه‌اند. از جمله‌ی این آثار می‌توان به عناوینی چون: جنبش‌های دینی نخستین در اسلام و فرقه‌های مذهبی، متکلمان ترک، نبردهای کلامی، اثری از

غزالی در باب تأویل، قدریه یا معتزله، کرامیه، یزیدیان، و تاریخ باطنیه اشاره کرد.²⁵⁸

ب. برداشت او از کلام اجتماعی

جنبش‌های بنیادین فکری که در سده‌ی نوزدهم در جهان غرب پدید آمد، بر عرصه‌ی علوم جدید نیز تأثیر ژرفی نهاد. این دگرگونی‌ها، به‌ویژه در حوزه‌ی روش‌شناسی، محتوا و بنیان‌های اندیشه، جهان اسلام را نیز تحت تأثیر قرار داد. چنان‌که روشنفکران عصر مشروطه دوم در گفتار معروف خود که می‌گفتند: «با شتر کهنه نمی‌توان به کعبه‌ی نو رسید»، این ضرورت تغییر را بازتاب دادند، برخی از متکلمان نیز بر این باور شدند که علم کلام، چه از حیث روش و چه از منظر محتوا، نیازمند بازنگری و نوسازی است و این امر به ضرورتی انکارناپذیر مبدل گشته است.

از جمله این چهره‌ها، محمد شرف‌الدین یالتکایا بود. وی در نشریه‌ی مجله‌ی اسلام با نگارش مقالاتی تحت عنوان «علم کلام اجتماعی»، به تبیین چیستی و چگونگی این گونه‌ی نو از علم کلام پرداخت. ارزش این نوشته‌ها نه تنها در محتوای آن‌ها نهفته است، بلکه در ابداع مفهومی بدیع همچون «علم کلام اجتماعی» نیز جلوه می‌کند؛ مفهومی که حکایت از ژرف‌نگری و خلاقیت نظری نویسنده دارد.

بی‌تردید، اهتمام محمد شرف‌الدین یالتکایا به موضوع «علم کلام اجتماعی» را می‌توان تا حد زیادی متأثر از مقالاتی دانست که جامعه‌شناس ضیاء گوکآلپ با عناوین «فقه و علوم اجتماعی»²⁵⁹ و

²⁵⁸ برای آگاهی از زندگی و فهرست کامل آثار او، نک: محمد کمال اینال، شاعران ترک در سده‌ی اخیر، استانبول، ۱۹۷۰، ج. ۴، صص. ۱۸۲۴-۱۸۲۵؛ حامد ار، مجله‌ی دانشکده‌ی الهیات دارالفنون استانبول، استادان و نویسندگان آن، استانبول، ۱۹۹۳، صص. ۱۷۸-۱۹۰؛ ولی ارتن - حسن کوچوک، آموزش دینی، نهادهای دینی و عالمان دین در دوران جمهوری، استانبول، ۱۹۷۶، صص. ۹۳-۹۶؛ عمر آیدین، دانشمندان علم کلام در ترکیه، استانبول، ۲۰۰۴، صص. ۸۶-۸۹.

²⁵⁹ ضیاء گوک آلپ، «فقه و جامعه‌شناسی»، مجله‌ی اسلام، شماره: ۲، (۳۰ ربیع‌الاول ۱۳۳۲)، صص. ۴۰-۴۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

«اصول اجتماعی فقه»²⁶⁰ در جهت تلفیق علم جامعه‌شناسی با فقه نگاشته است. در این مقالات، گوکآلپ با تأکید بر این‌که منابع فقه عبارت‌اند از نص و عرف، به‌ویژه بر چگونگی تأثیر عرف بر فقه تمرکز می‌نماید و به‌نوعی دست به تبیین جامعه‌شناختی فقه می‌زند. وی تصریح می‌کند که از میان دو منبع فقه، نص ثابت و لایتغیر است، حال آن‌که عرف، بنا بر شیوه‌های زیست هر عصر، قابلیت انطباق و تحول دارد.²⁶¹ به تعبیری، این پروژه‌ی گوکآلپ بر نوسازی فقه بر پایه‌ی بنیان‌های جامعه‌شناختی استوار است.

دعوت ضیاء گوکآلپ به همکاری میان فقیهان و جامعه‌شناسان، در میان اندیشمندان مسلمان نواندیشی آن روزگار بازتابی ژرف یافت. بی‌گمان در پرتو همین تأثیر بود که ایده‌ی تلفیق جامعه‌شناسی با علم کلام، از سوی محمد شرف‌الدین یالتکایا مطرح گردید. چنان‌که ضیاء گوکآلپ در پی آن بود که نظریه‌ی «حقوق همبستگی» امیل دورکیم را بر فقه منطبق سازد، یالتکایا نیز می‌خواست همین نظریه را در قلمرو علم کلام تطبیق کند. بی‌شک این تلاش‌ها برای نوآوری در حوزه‌های فقه و کلام، از سویی می‌تواند تلاشی در جهت فراهم آوردن عرصه‌ای برای مانور و حمایت از پروژه‌ی نوسازی دینی تلقی شود، و از سوی دیگر، می‌توان آن را کوششی دانست برای رهایی از قالب‌های کهنه‌ی فهم دین و گشودن افق‌های تازه در درک معنای دینداری.

چرا نیاز به «کلام اجتماعی» احساس شد؟

یالتکایا در مقاله‌ای با عنوان «علم کلام اجتماعی: ذات باری‌تعالی دانسته نمی‌شود، شهود می‌گردد»، درصدد پاسخ به این پرسش برمی‌آید. وی نخست به تاریخچه‌ی علم کلام اشاره می‌کند. از نظر یالتکایا، علم کلام در وضعیت کنونی دیگر توان آن را ندارد که با موضوعات موجود خود نمایندگی از تاریخ فراتر به عمل آورد و در عین حال، ظرفیت لازم برای فهم مسائل معاصر را نیز ارائه نمی‌دهد. روش‌شناسی کهن نیز ما را در فهم

²⁶⁰ ضیاء گوکآلپ، «روش اجتماعی در فقه»، مجله اسلام، شماره: ۳، (۱۴ ربیع‌الثانی ۱۳۳۲)، صص. ۸۴-۸۷.

²⁶¹ نک: گوکآلپ، «روش اجتماعی در فقه»، ص. ۸۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

معضلات ایمانی دوران کنونی یاری نمی‌رساند. از این‌رو، علم کلام از حیث روش و محتوا به تجدیدنظر و نوسازی فوری نیازمند است. چنان‌که معلوم است، دو موضوع بنیادی علم کلام سنتی عبارت‌اند از: خداوند و انسان. یالتکایا نخستین گام را با این پرسش آغاز می‌کند که روش صحیح برای معرفت به خدا چیست؟ وی به جای استناد به براهین اثبات واجب که متکلمان از رهگذر استنتاجات عقلانی و تأملات فلسفی ارائه کرده‌اند، پاسخ خود را در مفهوم «شهود» می‌جوید. بدین معنا، ادله‌ای که در کلام سنتی برای شناخت خداوند به کار می‌رفته‌اند، دیگر فاقد معنا و کارایی‌اند. این امر حاکی از آن است که یالتکایا از شهودگرایی آنری برگسون (متوفای ۱۹۴۱) تأثیر پذیرفته است. چنان‌که معلوم است، شهودگرایی برگسون تأثیری چشمگیر بر مابعد الطبیعه‌ی قرن بیستم نهاده است. بنابر آموزه‌ی برگسونی، هیچ راهی جز شهود برای ادراک معرفت حقیقت نهایی وجود ندارد؛ آنچه به عنوان شهود شناخته می‌شود، در حقیقت نوعی اشراق و تابش الهی در ذهن و قلب انسان است که به دریافت بی‌واسطه‌ی حقیقت می‌انجامد.²⁶² از این‌رو، سخنان یالتکایا همچون این‌که «گرچه عقل انسانی نمی‌تواند ذات مقدس الهی را دریابد، اما وجدان انسانی همواره او را احساس می‌کند» و نیز «خداوند، در عین ناشناختگی، شناخته‌شده است» مؤید چنین رویکردی است. وی، برخلاف فیلسوفانی که شهود را صرفاً به مثابه‌ی روشی در معرفت خداوند می‌پذیرند، بُعد احساسی و عاطفی را نیز بدان می‌افزاید.²⁶³

یالتکایا در مسیر بنای «کلام اجتماعی» که به نیازهای زمانه پاسخ‌گو باشد، بر ضرورت بازگشت به صفای دوران نخستین اسلام تأکید می‌ورزد و نظریه‌ی «کلام اجتماعی» را بر بنیان «اجتماع‌گرایی» استوار می‌سازد. وی روحیه‌ی تسلیم‌گرایانه‌ی حاکم بر صدر اسلام را نیز با همین امر مرتبط می‌داند. به زعم یالتکایا، در سال‌های نخستین اسلام، پیوندهای اجتماعی میان صحابه‌ی گرمی چنان صمیمی و بی‌ریا بود که تجلی امر قدسی در هر گردهمایی آنان، برایشان کفایت می‌کرد و از این‌رو، هیچ‌یک نیازی به

²⁶² اورهان هانجرلی‌اوغلو، دایرة المعارف فلسفه، استانبول، ۱۹۷۹، ج. ۶، ص. ۷۵.

²⁶³ محمد شرف‌الدین، «علم کلام اجتماعی: خدای متعال دانسته نمی‌شود، بلکه ادراک می‌شود»، مجله اسلام، شماره: ۱۵، (۶ تشری‌نثانی ۱۳۳۰)، ص. ۴۳۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

مطالبه‌ی دلیل درباره‌ی منشأ آن قداست از پیامبر اکرم احساس نمی‌نمود.²⁶⁴ چرا که پیامبر زنده بود و مرجعیت معنوی او نقشی بازدارنده در برابر بروز تردیدهای جدّی در مسائل مابعدالطبیعی ایفا می‌کرد. این رویکرد مسلمانان نخستین که در اصول دین از روش توقف پیروی می‌کردند، البته در مسائل مربوط به فروع دین صادق نیست؛ چنان‌که در فهم دین، در موضوعاتی چون ارث و وضعیت عصبه، اختلافات فقهی پدید آمده است.²⁶⁵

چنان‌که یالتکایا نیز تصریح می‌کند، روحیه‌ی تسلیم‌گرایانه در جامعه‌ی مسلمانان، از دوران خلافت دو خلیفه‌ی نخست تا شش‌ماهه‌ی آغازین خلافت خلیفه‌ی سوم، حضرت عثمان، استمرار داشت. اما از آن زمان که پیوندهای اجتماعی دچار فرسایش و سستی شد، آغازی بود بر پدید آمدن اختلاف‌نظرهایی که بافت اجتماعی مسلمانان را به شدت متزلزل ساخت. گرچه شکل‌گیری گروه‌های اعتقادی با اواخر عصر صحابه هم‌زمان شد، اما صحابه‌ی متأخر، خود را از این دسته‌بندی‌ها برکنار داشتند.²⁶⁶

به‌زعم یالتکایا، در فرآیند شکل‌گیری مذاهب کلامی نیز عنصر «اجتماع‌گرایی» نقشی بنیادی ایفا کرده است. از منظر او، در روزگار امویان، پیدایش مکتب مرجئه، نتیجه‌ای اجتماعی بود در برابر شکل‌های سخت‌گیرانه‌ی دینداری که خوارج در رأس، و نیز قدریه و رافضه، در باب نسبت میان ایمان و عمل مطرح کرده بودند.²⁶⁷ چنان‌که روشن است، رویکرد تکفیری خوارج در قلمرو کلام، بحران‌های ژرفی را در جامعه‌ی اسلامی رقم زد؛ در مقابل، مرجئه با تکیه بر بردباری و مصالحه در درک دین، نگرشی ملایم در برابر این خوانش تنش‌زای دینی ارائه کرد. در همین زمینه است که یالتکایا منشأ پیدایش نحله‌های گوناگون کلامی در جوامع اسلامی را در عوامل اجتماعی می‌جوید، نه در تجربیات صرف فلسفی. وی

²⁶⁴ محمد شرف‌الدین یالتکایا، «خدای متعال دانسته نمی‌شود، بلکه ادراک می‌شود»، مجله اسلام، شماره: ۱۵، (۶ تشری نثانی ۱۳۳۰)، صص. ۴۳۴-۴۳۵.

²⁶⁵ یالتکایا، همان مقاله، ص. ۴۳۵.

²⁶⁶ محمد شرف‌الدین، «خدای متعال دانسته نمی‌شود، بلکه ادراک می‌شود»، ص. ۴۳۵.

²⁶⁷ محمد شرف‌الدین، «خدای متعال دانسته نمی‌شود، بلکه ادراک می‌شود»، ص. ۴۳۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

این که حقیقت قدسی را نه در بُعد جمعی و اجتماعی، بلکه در قالب تعبیری چون «علت اولی» یا «مبدأ نخستین» در سیاق فلسفی تعریف کنیم، یا در قالب مفاهیمی چون «اثبات واجب» صورت‌بندی نماییم، گونه‌ای تشبیه و همانندنگاری خداوند با اشیاء قلمداد می‌کند که به‌زعم او، با گرایش «مشبّهه» تفاوتی ندارد.²⁶⁸

اما پرسش این است که محتوای «کلام اجتماعی» چگونه باید باشد؟ یالتکایا در پاسخ می‌گوید: علم کلام نباید صرفاً در حالت دفاعی در برابر فرق مخالف باقی بماند، بلکه باید ماهیتی داشته باشد که به تقویت باورهای اعتقادی مسلمانان خدمت رساند. از این‌رو، به نظر او، نیاز به پرداختن به «علم کلام اجتماعی» ضرورتی انکارناپذیر است. محمد شرف‌الدین یالتکایا، با اتخاذ اصل «از هر اجتماع، روحانیتی زاده می‌شود و قداستی پدیدار می‌گردد»، نظریه‌ی خود را با نمونه‌هایی از زندگی عملی توضیح می‌دهد. به‌عنوان مثال، می‌گوید: پرچم ما مقدّس است، اما این قداست نه در خود پارچه‌ی پرچم و نه در میله‌ی آن نهفته است؛ بلکه قداست از آن‌جاست که وجدان عمومی در پرچم ما تجلی یافته است. قداست و روحانیتِ کعبه نیز از همین‌جا برمی‌خیزد. صحابه‌ی گرامی، چون در نماز و حج و جهاد و دیگر اجتماعات دینی گرد می‌آمدند، در این گردهمایی‌ها تجلی حقیقت قدسی را احساس می‌کردند، دل‌هایشان سرشار از امید می‌شد و از ترس و بیم در امان می‌ماندند.²⁶⁹

در بنیادِ نگرش «کلام اجتماعی» محمد شرف‌الدین یالتکایا، نظریه‌ی موسوم به «حقوق همبستگی» امیل دورکیم جای دارد. بر اساس این نظریه، همان‌گونه که عناصر زیست-شیمیایی بدن، یعنی سلول‌ها، در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و موجودی به نام انسان را پدید می‌آورند، انسان‌ها نیز با گردآمدن در کنار هم، جامعه را شکل می‌دهند. این هم‌پیوستگی، انسان را از مرتبه‌ی مادیت صرف فراتر می‌برد و به ساحت «آگاهی جمعی» یا «شعور اجتماعی» رهنمون می‌سازد که در آن،

²⁶⁸ محمد شرف‌الدین، «خدای متعال دانسته نمی‌شود، بلکه ادراک می‌شود»، ص. ۴۳۶.

²⁶⁹ محمد شرف‌الدین، همان مقاله، ص. ۴۳۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

همبستگی و احساس اشباع معنوی حاصل می‌گردد.²⁷⁰ زیرا اجتماع، وجدان‌های فردی را به یکدیگر پیوند می‌دهد، و وجدان مشترک، شور و وجد درونی پدید می‌آورد و تمامی اعضای جامعه را به حرمت نهادن به امر قدسی فرا می‌خواند. همین آگاهی جمعی است که تار و پود اجتماعی را استحکام می‌بخشد. اگر تأثیر کنش جمعی بر باورهای دینی را از این منظر بنگریم، تلاش یالتکایا برای استوار ساختن علم کلام بر بنیانی جامعه‌شناختی روشن‌تر و مفهوم‌تر خواهد شد. چنان‌که خود او در مقاله‌ی «علم کلام اجتماعی» تصریح می‌کند: «روح همه‌ی قداست‌ها، زایش اجتماعی است.» وی برای تأیید این دیدگاه، نمونه‌هایی چون حرمت ناشی از پیوند زناشویی، آیین حج، و نماز جماعت را ذکر می‌کند. یالتکایا بر این باور است که برای دمیدن گرما و شور در زندگی دینی، باید به گردهمایی‌ها و آیین‌های دینی و مراسم عبادی، اهتمام ورزید.²⁷¹

همچنین، مقاله‌ی محمد شرف‌الدین با عنوان «صورت تلقی از الوهیت، بر حسب اشکال اجتماعی تغییر می‌کند» از جمله نوشتارهایی است بس آموزنده و تأمل‌برانگیز. مؤلف در این مقاله با بررسی سه دوره‌ی جاهلیت، عصر سعادت، و دوران مکاتب اعتقادی، می‌کوشد نقش و تأثیر اجتماع را در تکوین باورهای دینی تبیین کند. وی در روند این تحلیل، به بررسی جهان‌ایمانی اعراب جاهلی می‌پردازد و می‌کوشد میان ساختار زندگی اجتماعی آن دوران (که در قالب قبیله و نیز شکل‌هایی از زندگی جمعی، همچون احترام به ماه‌های حرام، تجلی می‌یافت) و نوع باورهای که آن مردم به آن پای‌بند بودند (اعم از پرستش بت‌ها و نیز باور به خدای یگانه)، رابطه‌ای برقرار سازد. یالتکایا در ادامه‌ی سخنان خویش چنین می‌گوید: مردمانی که در دوران جاهلیت می‌زیستند و در بافت اجتماعی خاصی به‌سر می‌بردند که خصومت با بیگانه یکی از ویژگی‌های بنیادین آن بود، و تصورشان از الوهیت مبتنی بود بر صفاتی چون جامع، یاور، مددکار

²⁷⁰ برای اطلاعات گسترده‌تر نک: ضیاء گوک‌آلپ، «خلاقیت اجتماعی»، کوچک مجموآ، شماره: ۱۵، (۱۱ سپتامبر ۱۹۲۲)، صص. ۱-۳؛ نیازی اوکتن، فلسفه حقوق، استانبول، ۱۹۲۸، صص. ۲۲۲-۲۲۳.

²⁷¹ محمد شرف‌الدین، «علم کلام اجتماعی»، مجله اسلام، ج. ۲، شماره: ۱۸، (۱۳ صفر ۱۳۳۳)، صص. ۴۹۰-۴۹۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

و قاهر یعنی همان صفاتی که منشأ پیدایش احساس ترس و محبت‌اند، طبیعی است که هرگونه عنایت و لطفی را که از سوی این حقیقت قدسی دریافت می‌کردند، به‌عنوان جلوه‌ای ویژه از الوهیت برای خود قلمداد می‌نمودند. از آن‌رو که حال و هوای روحی هر قبیله حول چنین مرکزی می‌گردید، خدایان خاص نیز به‌تدریج فزونی یافتند و هر قبیله، خدای ویژه‌ی خود را می‌پرستید. در گردهمایی‌های عمومی، که تنها تأثیری بسیار اندک و سطحی بر ذهن آنان بر جای می‌نهاد، تمایزهای قبیله‌ای برای لحظاتی کنار می‌رفت و آنان گویی پرتوی از اشراق ربّ مطلق و حقیقت قدسی یگانه را درمی‌یافتند. از همین‌رو، آنان وجود مقدس خدای متعال را از دور به‌گونه‌ای مبهم و با فاصله، به رسمیت می‌شناختند.²⁷² یالتکایا با بیان این سخنان، بر این نکته انگشت می‌نهد که در شکل‌گیری تصور انسان از خداوند، واقعیت‌های اجتماعی موجود سهمی انکارناپذیر دارند.

محمد شرف‌الدین در مقاله‌ای با عنوان «شناخت الوهیتی که پیامبر خدا معرفی کرد» بر مفهوم الوهیت توحیدی تأکید می‌ورزد. این تأکید در حقیقت پیشنهادی است برای بازگشت به تلقی پیامبر اکرم از خداوند در چارچوب «کلام اجتماعی»؛ تلقی‌ای که در آن، فهم از خدا بر مبنای توحید ناب بنا می‌شود. به باور نویسنده، حضرت محمد ﷺ با تکیه بر وحی الهی، تعصبات قبیله‌ای نهفته در پس آن روحیه‌ی همبستگی را که به اتخاذ خدایان اختصاصی برای هر قبیله می‌انجامید، مورد نقد قرار داد. از این‌رو، وی به جای آن عصبیتی که منازعات و خون‌خواهی‌های دیرینه میان قبایل را برمی‌انگیخت، بنیانی تازه و فراگیر بر پایه‌ی اخوت دینی و پیوند ایمانی بنا نهاد. به باور یالتکایا، شناخت خدای رحیم نه از رهگذر محدود ساختن انسانیت به حوزه‌هایی تنگ و بسته، بلکه تنها با پیامی ممکن است که دربرگیرنده‌ی یک حوزه‌ی اجتماعی گسترده باشد، حوزه‌ای که همبستگی عمومی در میان خانواده‌ی بشری را تحقق بخشد. از همین منظر است که پیامبر اکرم، نخست با برانداختن ساختار فئودالی مبتنی بر حکومت

²⁷² نک: محمد شرف‌الدین یالتکایا، «تصور الوهیت بنابر اشکال اجتماعی متفاوت می‌شود»، مجله اسلام، شماره: ۱۹، (۱ ژانویه ۱۳۳۰)، صص. ۵۰۶-۵۰۷. نیز نک: مصطفی باقری، «مجله اسلام به‌عنوان منبعی مهم برای جامعه‌شناسی دین در دوران مشروطه دوم (۱۹۱۴-۱۹۱۸)»، مجله دانشکده الهیات دانشگاه سلجوق، شماره ۷، صص. ۱۸۱-۱۸۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

عشیره‌ای در میان قبایل عرب، راه را برای شکل‌گیری نوعی نظم سیاسی جدید گشود؛ نظمی که بر قرارداد اجتماعی استوار بود و بر پایه‌ی اراده‌ی آزاد فردی شکل می‌گرفت. یالتکایا این گذار اجتماعی را با توحید در ساحت الوهیت مرتبط می‌سازد؛ چرا که خدای متعال، «پروردگار جهانیان» است، نه خدای یک قبیله یا قوم خاص.²⁷³

محمد شرف‌الدین یالتکایا بر بازتاب‌های تلقی از الوهیت در عرصه‌ی حقوق نیز تأکید می‌ورزد. از منظر او، همان‌گونه که گذار از وضعیت خاص و محدود اجتماعی به وضعیت عام و فراگیر، زمینه‌ساز توسعه‌ی حقوق عمومی گردید، به همان ترتیب نیز، شکل‌گیری حقوق اسلامی که در آغاز، متأثر از عرف و رسوم قبیله‌ای عرب بود، به تدریج با استقرار نظم نو، به تأسیس حقوقی نمونه انجامید. به باور وی، از تناسب و نظم والایی که در بنیاد حقوق نهاده شد، تصور و تصدیق از ذات الوهی به ذهن متبادر گردید. به بیان دیگر، در زندگی اجتماعی، برای آن‌که نظم حقوقی معنا یابد، در اذهان باید تجلی‌ای از خالق متعال و قانون‌گذار شکل گرفته باشد. در جوامعی که تصور از الوهیت پراکنده و نامنسجم است، نمی‌توان به استقرار تمام‌عیار مفهومی از حقوق دست یافت. فردیت و اطلاق در ساحت ربوبی یعنی توحید و مطلق‌بودن خداوند در اندیشه‌ی اسلامی، پایه‌های اساسی فقه و کلام را تشکیل می‌دهند. یالتکایا بر این باور است که در واقع، تا زمانی‌که تصور از خدای یگانه و مطلق به درستی شناخته نشود، دستیابی به حقوقی کامل و تمام‌عیار نیز امکان‌پذیر نخواهد بود. همان‌گونه که حقوقی آرمانی، احساس حضور الوهیت مطلق را در جان انسان برمی‌انگیزد، اندیشه‌ی الوهیت مطلق نیز مستلزم وجود نظم حقوقی منسجم و فراگیر است. در جوامعی که تصور خدایان چندگانه (شرک) حاکم بوده است، هیچ‌گاه بنیانی استوار برای عدالت و حقوق مبتنی بر آن شکل نگرفته است. یالتکایا، در تأیید این دیدگاه، هند را در تاریخ نمونه‌ای آشکار از این واقعیت می‌داند.²⁷⁴ بدین‌سان، او

²⁷³ محمد شرف‌الدین، «علم کلام اجتماعی: الوهیتی که رسول گرامی ما معرفی کرد»، مجله اسلام، شماره: ۲۵، (۲ آوریل ۱۳۳۱)، صص. ۶۰۴-۶۰۵.

²⁷⁴ محمد شرف‌الدین، همان مقاله، ص. ۶۰۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تصریح می‌کند که اندیشه‌ی وحدت در الوهیت، به ضرورت، با خویش نگرشی نوین و معاصر از حقوق را نیز به همراه خواهد آورد.

محمد شرف‌الدین یالتکایا در پی آن بود که فهم خود از «کلام اجتماعی» را بر پایه‌ی کلامی مبتنی بر قرآن استوار سازد. چنان‌که وی در مقاله‌ای دیگر، که در آن تصریح می‌کند «دین، عقلانی نیست، بلکه معقول است»، به واقعه‌ی صلح حدیبیه اشاره می‌نماید و از آن به عنوان نمونه‌ای از سیره‌ی پیامبر در مواجهه با دیگر ادیان یاد می‌کند. به باور او، دعوت‌نامه‌هایی که پیامبر اسلام پس از این پیمان برای قیصر روم و خسرو پرویز ایران فرستاد، بر آیه‌ای از قرآن مبتنی بود که می‌فرماید: «بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی مشترک میان ما و شما...»²⁷⁵ یالتکایا با استناد به این آیه، خاطرنشان می‌سازد که آموزه‌ی قرآنی بر محور دعوت به توحید و پرستش نکردن غیر خداست و نه سرگرم‌ماندن به دعاوی خشک و فرضیات خیالی‌ای چون اثبات واجب و نظایر آن‌که در مجادلات کلامی مرسوم است. از این‌رو، به جای غرق شدن در مباحث انتزاعی و ذهنی، باید به مقتضیات زندگی و پیام توحیدی در عرصه‌ی اجتماع نظر کرد. محمد شرف‌الدین یالتکایا با تأکید بر اینکه «تمامی این هشدارها حاوی اصول بنیادین واقعیت اجتماعی‌اند»، بار دیگر به بازتاب‌های توحید در عرصه‌ی حقوق اشاره کرده، چنین می‌نویسد: «پنداشتن وجود نیروی الوهی در یک فرد، یا باور به حضور چنین نیرویی در وجود انسانی خاص، زمینه‌ساز پدید آمدن استبداد و حکومت بی‌قانون خواهد بود.» از این‌رو، استقرار قانونی عام که عدالت را به شکلی متوازن در میان بشریت توزیع کند، تنها در پرتو شناخت همگان از خداوند یگانه و تخصیص بندگی صرف به او ممکن خواهد بود.²⁷⁶ چنین دینی که محور آن توحید است، دربردارنده‌ی قانونی الهی است که عقل‌داران را به سوی عدالتی رهنمون می‌سازد که چیزی جز خیر ناب نیست، و آنان را به سعادت دنیا و آخرت فرا می‌خواند. و چون این شریعت، قانونی الهی

²⁷⁵ آل عمران ۶۴/۳.

²⁷⁶ نک: محمد شرف‌الدین، «دین، عقلی نیست، بلکه معقول است»، مجله اسلام، شماره: ۲۸،

(۱۴ مه ۱۳۳۱)، ص. ۶۵۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

است، دیگر نباید اصول بنیادین آن را که بر توحید در ساحت الوهیت استوار است، در فرآیند قیاس یا اجتهاد عقلانی جُست.²⁷⁷

به باور محمد شرف‌الدین، اگر فواید عملی و زیست‌محور کلامی که بر قرآن مبتنی است، در گذشته به آثار کلامی راه یافته بود، امروز در دست ما کتاب‌های کلامی کاملی قرار داشت که مستقیماً از قرآن کریم سرچشمه گرفته بودند.²⁷⁸

محمد شرف‌الدین همچنین بر تمایز منابع معرفت و به‌ویژه بر این مسئله تأکید می‌ورزد که چه اموری به وحی و چه اموری به عقل مستندند. او بر این اصل پای می‌فشارد که وحی الهی برای هدایت بشر نازل شده و قرآن کتاب علوم تجربی نیست. از نظر وی، منشأ اعتقاد و عبادت، وحی است؛ در حالی‌که سرچشمه‌ی علم طبیعی و اقتصاد، عقل می‌باشد. هرچند ممکن است برخی از آیات قرآن از حیث مضمون با یافته‌های علمی همخوانی داشته باشند، این تطابق هدفی عینی و علمی را تعقیب نمی‌کند.²⁷⁹ زیرا علم، نتایجی نسبی و وابسته به ذهن ناظر ارائه می‌دهد. اگر اساس دین ما که بر قرآن استوار است، وحی نمی‌بود و تنها بر عقل و علوم تجربی مبتنی می‌گشت، آنگاه اثبات وجود الهی نیز باید به گونه‌ای علمی و عقل‌پسند انجام می‌گرفت، به نحوی که هیچ انسان خردمندی در سراسر جهان قادر به انکار آن نمی‌بود. بزرگ‌ترین گواه بر آن‌که منشأ علم، دین نیست، آیه‌ای است که در پاسخ به پرسشی درباره‌ی وضعیت ماه چنین نازل شده است: «از تو درباره‌ی هلال‌ها می‌پرسند؛ بگو: آن‌ها، وسیله‌ای برای تعیین زمان‌ها برای مردم و موسم حج‌اند.»²⁸⁰ با آن‌که گروهی از عالمان مسلمان کوشیده‌اند دینی را که بر وحی استوار است، با علمی که مبتنی بر عقل است درآمیزند، یالتکایا تصریح می‌کند که این کار تنها از رهگذر فدا کردن یکی از این دو ممکن

²⁷⁷ محمد شرف‌الدین، همان مقاله، ص. ۶۵۱.

²⁷⁸ محمد شرف‌الدین، همان مقاله، ص. ۶۵۱.

²⁷⁹ محمد شرف‌الدین، «دین، عقلی نیست، بلکه معقول است»، مجله اسلام، شماره: ۲۸، (۱۴) مه (۱۳۳۱)، صص. ۶۵۰-۶۵۱.

²⁸⁰ محمد شرف‌الدین، همان مقاله، ص. ۶۵۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

می‌گردد.²⁸¹ وی بر این نکته تأکید می‌نهد که به دلیل ماهیت سیال و ناپایدار حقیقت در علوم تجربی، هم‌سطح انگاشتن علم با وحی و قرار دادن آن در تراز واحد، می‌تواند پیامدهایی زیان‌بار در پی داشته باشد. یالتکایا همچنین می‌افزاید که استناد به علوم تجربی به منظور اثبات نظام اعتقادی اسلام در علم کلام نیز، به همان‌سان، ناهنجاری‌ها و ناسازگاری‌هایی به بار می‌آورد. او در ادامه‌ی سخن خود می‌گوید: در اصل، هرچند که هم معتزله و هم اشاعره مبنای اندیشه‌ی خود را قرآن قرار داده‌اند، اما دیدگاه‌هایی که عرضه کرده‌اند، صرفاً خاص ایشان نیست، بلکه برگرفته از کتاب‌های کهن یونانی و سریانی است. ایشان، ترجمه‌ی آثار یحیی نحوی را چون غنیمتی نایاب در آغوش کشیدند. ما بر این باوریم که نه علم تفسیر و نه علم کلام، هیچ‌کدام در اصل، نسبت و پیوندی با علوم تجربی ندارند. همان‌گونه که حضرت علی (رض) فرموده است: «اگر دین بر پایه‌ی رأی شخصی می‌بود، مسح کردن بر زیر کفش چرمی، به مراتب شایسته‌تر از روی آن بود.» زیرا دین، عقلانی نیست، بلکه معقول است؛ کنش نیست، بلکه واکنش است. علم، از سنخ دیگری است و دین نیز از سنخی دیگر. تلاش برای یکی‌ساختن دین و علم، در هر نقطه‌ای به دشواری و بن‌بست خواهد انجامید. ما اگر بخواهیم شأن و رفعت دین خود را آشکار سازیم، به جای آن‌که به کاری ناممکن یعنی تقویت ایمان خود با استدلال‌های علمی مشغول گردیم، باید در مسیر زیستن اسلام ناب، الگویی نیکو و شایسته ارائه کنیم.²⁸²

نتیجه‌گیری

محمد شرف‌الدین یالتکایا عالم دینی‌ای است که در دوران انحطاط می‌زیست. او هم عصر عثمانی و هم دوران جمهوری را تجربه کرده و به عنوان متفکری ژرف‌اندیش، شاهد جدال‌ها و کشمکش‌هایی در عرصه‌های فکری، سیاسی، دینی، فلسفی، اجتماعی و اقتصادی در این سرزمین بوده است. هم‌زمان، او دگرگونی‌ها و تزلزل‌هایی را که جامعه‌ی ترک در بستر مفهوم «تمدن» از سر گذرانده، عمیقاً درک کرده و به‌ویژه در

²⁸¹ محمد شرف‌الدین، همان مقاله، ص. ۶۵۲.

²⁸² محمد شرف‌الدین، همان مقاله، ص. ۶۵۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

برابر اندیشه‌هایی که از مجرای فلسفه‌ی غرب و جامعه‌شناسی مدرن به این فضا راه یافته‌اند، در موضع دریافت و واکنش قرار داشته است.

می‌توان گفت که در پروژه‌ی علمی‌ای که وی آن را «علم کلام اجتماعی» می‌نامد، بازتاب همین تأثیرات به‌روشنی قابل مشاهده است. برای مثال، هنگامی که یالتکایا می‌گوید «منشأ قداست، اجتماعیت است»، تحت تأثیر دیدگاه همبستگی‌گرایانه‌ی امیل دورکیم قرار دارد؛ یا آن‌گاه که اظهار می‌دارد «ذات اقدس الهی قابل درک نیست، بلکه قابل شهود و دریافت است»، ردّی از شهودگرایی آتری برگسون در کلام او دیده می‌شود؛ و هنگامی که در میان براهین اثبات واجب‌الوجود، ادله‌ی کیهان‌شناختی و کلامی را رد می‌کند، آشکارا از متافیزیک عقل‌گرایانه و اخلاق‌محور ایمانوئل کانت تأثیر پذیرفته است.

پروژه‌ای که یالتکایا آن را «علم کلام اجتماعی» می‌نامد، هرچند فاقد ساختاری منسجم و نظام‌مند است، اما از آن رو که ضرورت تجدید و نوسازی در علم کلام را آشکار می‌سازد، باید تلاشی قابل اعتنا و درخور توجه تلقی گردد.

با در نظر گرفتن فضایی که یالتکایا در آن می‌زیست و خاستگاه اعتراض‌های جریان‌های ماتریالیسم زیستی به وجود خداوند، این‌که وی به مسئله‌ی «الوهیت» در چارچوب علم کلام پرداخته، امری کاملاً طبیعی می‌نماید. در این میان، نکته‌ی معنادار آن است که یالتکایا بر این باور است که ایمان به الوهیتی مبتنی بر توحید، می‌تواند هم در اندیشه‌ی حقوقی و هم در رفتارهای اجتماعی، تأثیراتی مثبت و سازنده بر جای نهد. افزون بر این، او طرفدار دینی زنده و پویاست؛ دینی که در جامعه حیات داشته باشد. از منظر او، اگر دیانت در متن حیات اجتماعی حضور یابد، روان‌های فردی جای خود را به زندگی جمعی خواهند داد و چنین فضایی وجدان مشترک را تقویت خواهد کرد. در همین چارچوب است که وی با تأکید می‌گوید: «منشأ قداست، اجتماع است». مقصود وی از این سخن همین معناست، نه چیزی خلاف آن؛ چراکه هر تعبیر متضاد با این رویکرد، به ورطه‌ی بی‌دینی خواهد افتاد و این با فلسفه‌ی وجودی علم کلام ناسازگار است.

نگاهی به روش تعلیق نگاری کوثری:

نمونه‌ای از اثر جوینی با عنوان «العقيدة النظامية»²⁸³

مقدمه

محمد زاهد کوثری (متوفای ۱۳۷۱/۱۹۵۲)، که می‌توان او را در شمار حافظان و نگهبانان سنت علمی ما به‌شمار آورد، از برجسته‌ترین عالمان محقق است که در اواخر دوران عثمانی در حوزه‌ی علوم بنیادین اسلامی پرورش یافته‌اند. وی در دانش‌هایی چون زبان و ادب عربی، فقه، حدیث، کلام، تاریخ مذاهب، تاریخ اسلام و علوم قرآنی، دانشی ژرف و ریشه‌دار داشت. کوثری در زمینه‌های تألیف، تحقیق و نیز تعلیق، آثار متعددی از خود بر جای نهاده است. از خلال نوشته‌های او در حوزه‌ی «تعلیق» نیز می‌توان به عمق علمی و اشراف گسترده‌اش بر مسائل مختلف پی برد.²⁸⁴

چنان‌که معروف است، از جمله واپسین عالمان عثمانی، مصطفی صبری افندی (متوفای ۱۹۵۴م) در دورانی که عهده‌دار منصب شیخ الاسلامی بود، محمد زاهد کوثری را به‌عنوان «نائب وزارت درس» برگزید و خود نیز به این انتخاب افتخار می‌کرد. سپس، تقدیر این دو عالم برجسته را در ایام غربت در مصر بار دیگر به یکدیگر رساند. در این دوران نیز رابطه‌ی میان آنان در چارچوب دوستی، محبت و احترامی متقابل ادامه یافت. با این حال، شاید تبعید و دشواری‌هایی که مصطفی صبری افندی در سال‌های پایانی عمر، یعنی در واپسین روزهای حکومت عثمانی و سال‌های نخست جمهوریت، متحمل شد، او را به پذیرش دیدگاه‌های مذهب جَبَرِیّه سوق داده باشد. مرحوم کوثری تلاش بسیاری کرد تا او را از این گرایش بازگرداند، اما در این راه توفیقی نیافت. مرحوم مصطفی صبری، با نگارش اثر خود به نام مَوْقِفُ الْبَشَرِ تحت سلطانِ القدر، موضع

²⁸³ رمضان آلتین‌تاش، «نگاهی به روش تعلیق نویسی کوثری: نمونه‌ای از اثر جوینی با عنوانالعقيدة النظامية»، مجله علوم اسلامی، سال ۴، شماره ۱-۲ (بهار-پاییز ۲۰۰۹)، صص. ۱۲۳-۱۴۴.

²⁸⁴ صادق آل‌بایراک، علمای اواخر دوره عثمانی، استانبول، ۱۹۸۱، ج. ۴، صص. ۱۳۷-۱۳۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اعتقادی خویش را به روشنی بیان کرد. در پی آن، کوثری با نشر آثاری چون «إشارات المرام تألیف کمال الدین بیاضی (متوفای ۱۰۹۷ق)، اللمع نوشته ی راغب پاشا (متوفای ۱۴۶۳ق) و العقيدة النظامية از امام جویی (متوفای ۴۷۸ق)، همراه با تعلیقات گران سنگ و دقیق، تلاش کرد تا شیخ الاسلام بزرگ را از این دیدگاه باز دارد. اما صبری نه تنها از آن دیدگاه عدول نکرد، بلکه این بار در اثر ماندگار خود موقف العقل، پاسخی مستقیم به کوثری نگاشت و انتقادات تندى متوجه مکتب اعتقادی ماثریده کرد. در واکنش به این رویکرد، کوثری ناگزیر شد رساله ای بنگارد با عنوان الاستبصار. این رساله ی کوچک در حجم اما بس مهم در محتوا، به بررسی دقیق مسائلى همچون قضا و قدر، جبر، اختیار، قدرت و استطاعت انسان پرداخته و در آن، به دفاع از دیدگاه های ماثریده اهتمام ورزیده است.²⁸⁵

در این مقاله، تمرکز ما بر تعلیقه ای است که کوثری بر اثر محققانه ی خود، یعنی العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية نوشته ی متکلم برجسته و مشهور اشعری، امام الحرمین ابوالمعالی جویی، نگاشته است. همان گونه که از عنوان کتاب پیداست، این اثر، بی آن که وارد تفصیلات پیچیده شود، به مباحث اصلی اعتقادی و فقهی می پردازد. این اثر از جویی به امام غزالی (متوفای ۵۰۵ق) و از او به ابوبکر ابن العربی (متوفای ۵۴۳ق) انتقال یافته است. ابن العربی، با حذف مباحث فقهی موجود در کتاب، آن را به رساله ای مستقل در علم عقاید تبدیل کرده، و این شکل مختصر و منقح شده از اثر، تا به امروز باقی مانده است.²⁸⁶ نسخه ای از این رساله که به خط ابوبکر ابن العربی نگاشته شده است، نخستین بار در سال ۱۹۴۸ میلادی توسط محمد زاهد کوثری در قاهره، همراه با مقدمه ای و با حواشی ای مشتمل بر نقدهایی موضعی و یادداشت هایی به منزله ی شرح و توضیح، به طبع رسید. پس از آن، احمد حجازی سقا، نسخه ی مزبور را با یکی از نسخ خطی موجود در

²⁸⁵ ابوبکر سیفیل، "Zahid el-Kevseri'nin Tenkitçiliği", Sadabat.com؛ همچنین نک: رمضان آل تین تاش، «نگاهی متفاوت به پیشرفت از منظر علم کلام»، ترکیه گون لوغو، شماره: ۳۵، (ژوئیه-اوت ۱۹۹۵)، صص. ۱۱۰-۱۱۵.

²⁸⁶ یوسف شوکت یاوز، «العقيدة النظامية»، دائرة المعارف اسلام ترکیه (DİA)، استانبول، ۱۹۸۹، ج. ۲، ص. ۲۵۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

کتابخانه‌ی موزه‌ی قصر توپقاپی مقابله کرده و متن آن را به دقت تحلیل نموده، در سال ۱۹۹۲ بار دیگر آن را منتشر ساخته است.²⁸⁷

در سنت علمی اسلام، آثاری تألیف شده‌اند که بر متون پیشین نگاشته شده و هر یک از آن‌ها از حیث ماهیت، ویژگی‌هایی متمایز دارند. در میان این انواع که با نام‌هایی چون «شرح» و «حاشیه» شناخته می‌شوند، نوعی اثر با عنوان «تعلیق» نیز جای می‌گیرد. جمع «تعلیق» «تعلیقات» است. چنان‌که معلوم است، این‌گونه آثار گاه یادداشت‌های توضیحی‌ای هستند که برای تبیین یا روشن‌نگری بخشی از یک اثر، در حاشیه‌ی آن نگاشته می‌شوند و گاه در قالب یک رساله‌ی مستقل به نگارش درمی‌آیند. تعلیق، گونه‌ای است خاص سنت علمی اسلامی که هدف آن تکمیل همه‌جانبه‌ی یک اثر می‌باشد. بدین‌وسيله، هم میان آثار کلاسیک و هم میان تعلیقات نگاشته‌شده بر آن‌ها، پیوندی تاریخی برقرار می‌گردد. در نتیجه، تداوم تمدن ما که بر علم و کتاب استوار است، تضمین می‌شود. چرا که بدون شناخت سنت، نمی‌توان به ساخت‌های نوین دست یافت. سنت، اصل است و نوسازی، ضرورتی گریزناپذیر. در این مقاله، بر آن‌ایم تا روش تعلیق‌نویسی محمد زاهد کوثری را، با تکیه بر نمونه‌ی اثر «العقیده النظامیة» اثر جوینی، مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهیم.

۱. روش تعلیق‌نگاری محمد زاهد کوثری

امام الحرمین جوینی یکی از متکلمان برجسته‌ی اشعری است. گرچه وی در اثر خود با عنوان العقیده النظامیة در خصوص فهم صفات خبریه روشی نزدیک به سلف را اتخاذ کرده است، در دیگر مسائل کلامی مسیر عقل‌محور را در پیش گرفته و به تأسیس عقلی آن‌ها اهتمام ورزیده است. این اثر، که برای اهداء به نظام الملک، وزیر شهیر دولت بزرگ سلجوقی (۱۰۱۸-۱۰۹۲)، نگاشته شده، با زبانی فشرده و پیچیده به رشته تحریر درآمده و مسائل کلامی را به صورتی مختصر مطرح می‌سازد. از این‌رو، هنگامی که مخاطب عام در نظر گرفته شود، بی‌تردید مباحث مطروحه نیازمند تفسیر و تبیین خواهند بود. به نظر می‌رسد کوثری نیز، با

²⁸⁷ همان، ج. ۲، ص. ۲۵۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

در نظر گرفتن دلایل خاصی که پیشتر بدان‌ها اشاره شد و در چارچوب هدفی کلی، نگارش تعلیقه بر این اثر را ضروری دانسته است. وی در یادداشت‌ها و شرح‌های خود از حیث روش‌شناسی، اولویت را به دیدگاه‌های جویی می‌دهد. چنان‌چه در متن، ابهامی وجود داشته باشد، آن را توضیح می‌دهد؛ همچنین در مواجهه با آرای مخالفی که به آن‌ها التزام ندارد، با زبانی انتقادی اما سازنده به نقد آن‌ها می‌پردازد. در مواردی نیز که رأی وی با دیدگاه مکاتب دیگر کلامی همسو باشد، از بیان این توافق ابایی ندارد. می‌توان گفت سبک نگارشی کوثری در این تعلیقه، در نهایت وضوح و در عین حال در سطحی علمی و فاخر است.

محمد زاهد کوثری، چه در تبیین مفصل مفاهیم و مسائل کلامی و چه در مقام نقد، از منابعی بهره می‌برد که نشان از ژرفای علمی و اشراف او بر میراث سنتی دارد. وی در این مسیر به آثاری چون الأسماء و الصفات اثر بیهقی (متوفای ۴۵۸ق)، الاختلاف فی اللفظ از ابن قتیبه (متوفای ۲۲۶ق)، تفسیر سوره إخلاص از حرّانی (؟)، إشارات المرام از کمال‌الدین بیاضی (متوفای ۱۰۹۷ق)، طبقات ابن سبکی (متوفای ۷۷۱ق)، زاد المسیر و المنتظم از ابن الجوزی (متوفای ۵۹۷ق)، الفرق از عبدالقاهر بغدادی (متوفای ۴۲۹ق)، الشامل و الإرشاد از جویی، نهاية العقول اثر فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶ق)، المواقف از عضدالدین ایجی (متوفای ۷۵۶ق)، أعلام النبوة اثر ماوردی (متوفای ۴۵۰ق)، البداية و النهاية از ابن کثیر (متوفای ۷۷۴ق)، المنهاج از عمر تمیمی مازری (متوفای ۵۳۶ق)، و نیز العلم الشامخ از علامه مقبلی (متوفای ۱۱۰۸ق) ارجاع می‌دهد. افزون بر این، وی به آرای متفکرانی همچون ابن مطهر (متوفای ۷۲۶ق)، مورخ مسعودی (متوفای ۳۴۶ق)، ابومحمد مقدسی (متوفای ۶۲۰ق)، ابویعلی محمد بن حسین قزّاء (متوفای ۲۰۷ق)، صدرالشریعه (متوفای ۷۴۷ق)، اصطخری (؟) و نیز حلاج منصور (متوفای ۳۰۹ق) اشاره می‌کند و به‌ویژه در مسئله‌ی جبر و اختیار (دترمینیسم)، به دیدگاه‌های فیلسوف غربی، جان سیمون (متوفای ۱۹۵۴م) استناد می‌جوید.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

هرچند برخی پژوهشگران سبک نوشتاری محمد زاهد کوثری را تند و گزنده دانسته‌اند، اما ما در این اثر، اثری از چنین لحنی نمی‌بینیم.²⁸⁸ وی هنگام سخن گفتن از صاحبان آراء مخالف، تنها از واژه‌ی «خصم» استفاده می‌کند و در غیر آن، به کارگیری تعبیری وحدت‌بخش و سازنده را ترجیح می‌دهد.

ما از خلال این حواشی و یادداشت‌های کوثری، در عین حال، با دیدگاه‌های کلامی او نیز آشنا می‌شویم. مؤلف در یادداشت‌های خود، گاه از جنبه‌های گوناگون به نقد جویی می‌پردازد و در مواردی، عبارات مبهم و مجمل متن را در حد یک جمله یا حتی چند بند، بسط و توضیح می‌دهد. در این گزارش، کوشیده‌ایم با ذکر نمونه‌هایی متنوع از یادداشت‌های محمد زاهد کوثری، تحلیلی ارائه دهیم. امید آن‌که این پژوهش، ولو اندک، در شناخت هرچه بهتر این مؤلف، سهمی ادا کرده باشد.

ب. بررسی و ارزیابی «تعلیقه» محمد زاهد الکوثری

می‌بینیم که کوثری بر اثر «العقیده النظامیة» اثر جویی از دو جهت تعلیقاتی نگاشته است: نخست، اظهار نظر درباره‌ی صحت برخی از روایاتی که در متن آمده است؛ و دوم، توضیح پاره‌ای از مفاهیم کلامی و روشن‌تر ساختن عبارات نسبتاً مجمل جویی و تبدیل آن‌ها به بیانی قابل‌فهم‌تر. البته او در خلال این توضیحات، از ذکر دیدگاه‌های خویش نیز غفلت نمی‌ورزد. ما در این نوشتار، مسائل یادشده را ذیل دو عنوان زیر مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱. نقدهای که کوثری به برخی دیدگاه‌های جویی وارد می‌کند

جویی در آغاز اثر خود، اطلاعاتی اجمالی درباره‌ی موضوعاتی که این رساله دربر خواهد داشت، به دست می‌دهد. از جمله مسائلی که وعده می‌دهد به آن خواهد پرداخت، مسئله‌ی «امامت» است. او می‌گوید: «امامت از مقوله‌ی عقاید نیست؛ بی‌اعتنایی به آن موجب زیان نمی‌شود»؛ و سپس وعده می‌دهد که این موضوع را در بخشی مستقل،

²⁸⁸ ابوبکر سیفیل، «ارزیابی رساله‌ی مقالات الکوثری»، در: محمد زاهد کوثری (ویراستار: نجات یلماز)، استانبول، ۱۹۹۶، ص. ۱۵۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

در پایان رساله شرح خواهد داد.²⁸⁹ اما با این حال، در پایان اثر هیچ سخنی از این بحث به میان نمی‌آورد. کوثری نیز، با تکیه بر همین خلف وعده، به درستی او را مورد انتقاد قرار می‌دهد.²⁹⁰ البته روشن است که جوینی بعدها در این باب، اثری مستقل با عنوان غیث الأمم فی التیث الظلم به نگارش درآورده است.²⁹¹

از دید متکلمان، اصول اعتقادی یا عقاید دینی نه با اخبار آحاد، نه از راه جدل، و نه از طریق آنچه عقل آن را جایز می‌شمارد، بلکه مستقیماً با نصوص محکم، یعنی آیات قرآن و اخبار متواتر، اثبات می‌گردد. به‌ویژه اخبار آحاد تنها در فضیلت‌های اعمال مورد استناد قرار می‌گیرند، اما در حوزه‌ی عقاید، قابل پذیرش نیستند؛ زیرا احادیث آحاد افاده‌ی ظن و گمان می‌کنند، و اصول اعتقادی را نمی‌توان بر گمان استوار ساخت. با این حال، این‌گونه اخبار می‌توانند در تأیید آیات مورد استفاده قرار گیرند. در این زمینه، عقل تابع نقل است. برای مثال، اگر در تأسیس عقاید به‌جای تمسک به نصوص نقلی، تابع عقل باشیم، ممکن است عقل برخی افراد حکم دهد - چنان‌که مسیحیان گفته‌اند - که خداوند، مسیح پسر مریم است یا یکی از سه شخص تثلیث می‌باشد. نیز عقل برخی دیگر - همچون مشرکان مکه - ممکن است پذیرش آیین نیاکان و پیروی از سنت پیشینیان را در قلمرو اعتقاد، مجاز بدانند.²⁹²

اگرچه جوینی در مقام تبیین «آنچه درباره‌ی خداوند محال است» این سخن را مبنای تأسیس عقیده قرار نمی‌دهد، با این حال، با آنکه گوینده‌ی اصلی آن معلوم است، عبارت «هرکه نفس خویش را بشناسد، پروردگار خویش را شناخته است» را به پیامبر اکرم ﷺ نسبت داده است.²⁹³ از نظر

²⁸⁹ ابوالمعالی جوینی، العقیده النظامیة فی أركان الإسلامیة، (تحقیق و تعلیق: محمد زاهد کوثری)، قاهره، ۱۹۹۲، ص. ۱۹.

²⁹⁰ محمد زاهد کوثری، «تعلیقات»، در پانوشته‌های کتاب العقیده النظامیة جوینی، قاهره، ۱۹۹۲، ص. ۱۹.

²⁹¹ این اثر که در حوزه‌ی فقه قانون اساسی اسلامی اثری بدیع به شمار می‌رود، توسط مصطفی حلمی و فؤاد عبدالمنعم تحقیق شده و در سال ۱۹۷۹ در اسکندریه منتشر شده است.

²⁹² احمد حجازی السقا، «تعلیقات»، در پایان کتاب العقیده النظامیة جوینی، قاهره، ۱۹۹۲، ص. ۱۱۰.

²⁹³ نک: جوینی، العقیده، ص. ۲۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

کوثری، این سخن حدیث نبوی نیست، بلکه چنان‌که در اثر مشهور ماوردی (متوفی ۴۵۰ق) با عنوان أدب الدنيا والدين آمده، به یکی از صوفیان نامدار یعنی یحیی بن معاذ رازی (متوفی ۲۵۸ق) منسوب است.²⁹⁴

محمد زاهد کوثری، در اثر جوینی، روایت «خداوند ارواح را به دو گروه تقسیم کرد؛ اهل بهشت در سمت راست عرش‌اند، اهمیتی نمی‌دهم، اهل دوزخ در سمت چپ عرش‌اند، باز هم اهمیتی نمی‌دهم» را ضعیف می‌شمارد و تصریح می‌کند که این روایت با آیاتی که به آزادی انسان اشاره دارند، در تعارض است.²⁹⁵ جوینی این روایت را بدین‌گونه تفسیر می‌کند که «انسان‌ها توان گزینش افعال خود را ندارند»، و بدین‌سان در مسأله‌ی افعال انسان، بیشتر به دیدگاه جبر متمایل شده است. در حالی که دانشوران موثق چنین برداشتی از این روایت نداشته‌اند، بلکه این روایت و نظایر آن را از آن‌رو که با آیات روشن قرآن درباره‌ی وجود اراده‌ی آزاد در انسان ناسازگارند، رد کرده‌اند.²⁹⁶ اگر افعالی که در حوزه‌ی مسؤولیت انسان قرار دارند، پیشاپیش تعیین‌شده باشند، دیگر گناه و ثواب، و نیز بهشت و دوزخ، بی‌معنا خواهند بود. از این‌رو، خداوند آزادی اراده را به عنوان نعمتی ارزانی انسان کرده است. بهره‌مندی انسان از عقل، فرستادن پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی، همگی برای آن است که هرگونه عذر و بهانه از میان برداشته شود و انسان در کمال آزادی، مسؤول اعمال خویش باشد.

۲. نمونه‌هایی از تبیین عبارات مبهم

أ. صفت علم الله

جوینی در باب صفت علم خداوند می‌گوید: «زمانی که عالم، معلوم را آن‌گونه که هست درک کند، علم معنا می‌یابد.»²⁹⁷ کوثری عبارت

²⁹⁴ کوثری، «تعلیقات»، ص. ۲۱.

²⁹⁵ جوینی، العقیده، ص. ۳۶؛ کوثری در همین معنا می‌افزاید که روایات در این زمینه بسیارند.

نک: «تعلیقات»، ص. ۳۶.

²⁹⁶ السقا، «تعلیقات»، ص. ۱۰۷.

²⁹⁷ جوینی، همان، ص. ۲۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

«آن‌گونه که هست» را که در این تفسیر کلامی آمده، با واژه‌ی «قَدَر» توضیح می‌دهد. وی تأکید می‌کند که اصطلاح به‌کاررفته در معنای قَدَر، به معنای قَدَری که طرف مقابل آن را انکار می‌کند، نیست.²⁹⁸ در این‌جا مخاطبِ کوثری از واژه‌ی «خصم» استفاده می‌کند که نگاهی حذفی دارد و آشکارا ناظر به معتزله است. چرا که آنان با این ادعا که «انسان خالق افعال خویش است»، قَدَر را نمی‌پذیرند.

ب. مسئله کلام‌الله و اعتقاد به حلول

از سوی دیگر، جوینی به تعبیر خود او در مباحث اعتقادی دیدگاه گروهی از افراد نادرست و باطل را نقل می‌کند که گفته‌اند: «الله متعال محلّ حوادث است.»²⁹⁹ کوثری در نقد این دیدگاه می‌گوید که چنین سخنی یادآور دیدگاه فرقه‌ای در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی است که با نام «حلولیه» شناخته می‌شود. این فرقه، همانند باور مسیحیان درباره‌ی حضرت عیسی علیه السلام که برای او مقام لاهوتی قائل می‌شوند، قائل به حلول خداوند در مخلوقات (چون انسان یا اشیاء) است. کوثری این ادعا را محال می‌شمارد و تأکید می‌کند که به استثنای فرقه‌های کَرامیه و حَشَویه، همه‌ی فرق اسلامی در این مسئله هم‌دستان‌اند که «خداوند از حلول در اشیاء منزّه است»، و افزون بر آن، دانستن این اصل را از ضروریات دین می‌داند.³⁰⁰

جوینی، در مقام انکار قَدَمی بودن «کلام لفظی»، چنین توضیح می‌دهد: «کلام از متکلم به دفتر منتقل نمی‌شود؛ همچنین، کلام نفسی نیز به صداها، خطوط، اشکال و اعداد تبدیل نمی‌گردد».³⁰¹ او در ادامه می‌افزاید: «لفظ از پیوستگی حروف در دستگاه شنوایی شکل می‌گیرد، و هیچ خردمندی نمی‌تواند تصوّر کند که حروفی که به صورت شکل درآمده‌اند و اصواتی که هنگام تلفظ آن‌ها پدید می‌آیند، قدیم باشند». از

²⁹⁸ کوثری، همان، ص. ۲۵.

²⁹⁹ جوینی، العقیده، ص. ۲۷.

³⁰⁰ کوثری، «تعلیقات»، ص. ۲۷؛ همچنین نک: محمد زاهد کوثری، مقالات الکوثری، قاهره، ۱۹۹۴، ص. ۳۹۷؛ مقایسه کن با: رمضان آلتین‌تاش، «پیدایش حشوّه و دیدگاه‌های کلامی آنان»، مجله دانشکده الهیات دانشگاه جمهوریت، شماره: ۳ (سیواس، ۱۹۹۹)، صص. ۷۱-۷۳.

³⁰¹ جوینی، همان، ص. ۳۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

این رهگذر، جوینی به صراحت به نقد دیدگاه کسانی چون احمد بن حنبل (متوفای ۲۴۱/۸۵۵) و ابن حزم (متوفای ۴۵۶/۱۰۶۴) می‌پردازد که از پیشگامان نگرش سلفی در این مباحث‌اند. افزون بر این، او به تفصیل در مسئله‌ی صفت کلام خداوند و مخلوق بودن یا نبودن آن، بر چگونگی تکلم الهی تأکید می‌ورزد. چنان‌که در آیه‌ای آمده است: «و شایسته نیست که خدا با انسانی سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پس پرده، یا پیام‌آوری را بفرستد و او به اذن خدا آن‌چه را خدا بخواهد وحی کند».³⁰²

کوثری با استناد به این آیه، چنین نتیجه می‌گیرد که در صورت سخن گفتن مستقیم از راه وحی، نه صوتی در کار است و نه شنیدنی؛ چراکه وحی، افکندن پنهانی معنا در دل است. اما در وحی‌ای که از راه فرستادن فرشته صورت می‌گیرد، کلام خداوند شنیده نمی‌شود، بلکه تنها صدای فرستاده‌ی او شنیده می‌شود؛ و این صدا صرفاً نشانه و دلالتی است بر صوت گوینده‌ی اصلی. بنابراین، آنچه انسان می‌شنود، نفس کلام الهی نیست، بلکه الفاظی است که بر آن دلالت دارند. گفت‌وگو از پشت پرده نیز عیناً چنین است. از نظر کوثری، گفتن اینکه «خداوند در درخت حلول کرده است» گمراهی و ضلالت است. وی معتقد است که آیه‌ی پیش‌گفته، هرگونه وهم و تصور ناصواب در این باره را برطرف می‌سازد.³⁰³ تمام کوشش کوثری در اینجا بر آن است که میان «صدا» در وحی و «رؤیت» تفاوت نهد و انسان را از هرگونه تشبیه، تجسیم، حلول و به طور کلی از هر تعریفی که خدای متعال را محلّ حوادث و پدیده‌ها قرار دهد، دور نگاه دارد؛ چراکه هر رویکردی جز این، سرانجام به همانندنگاری خداوند با مخلوقات خواهد انجامید.

کوثری، تعبیر جوینی را که می‌گوید: «وجود کلام، با ذات الهی قائم است»³⁰⁴، چنین تفسیر می‌کند که مقصود از واژه‌ی وجود در اینجا، همان قدیم بودن است. او در ادامه تصریح می‌نماید که آنچه بیرون از این معناست یعنی کلام لفظی که از حروف، اصوات و نگاشته‌ها تشکیل یافته است، حادث (پدیدآمده) است. وی این اندیشه را که گویی خداوند

³⁰² نک: شوری، ۵۱/۴۲.

³⁰³ کوثری، همان، ص. ۳۰.

³⁰⁴ جوینی، العقیده، ص. ۳۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

با زبان هر گوینده‌ای سخن می‌گوید، ناروا می‌داند و می‌افزاید: «هرکس چنین باوری داشته باشد، باید بداند که خداوند از جهل جاهلان منزّه و مبرا است»، و از این راه، مرز میان کلام قدیم الهی و الفاظ حادث بشری را روشن می‌سازد.³⁰⁵

ج. نصوص متشابه و مسئله‌ی تأویل

بر پایه‌ی آنچه سیوطی (متوفی ۱۵۰۵/۹۱۱) نقل کرده، نخستین شخصی از متکلمان اهل سنت که به تأویل صفات خبری پرداخت، جوینی بوده است.³⁰⁶ جوینی در آغاز، نظریه‌ی تأویل را اختیار کرده بود، اما در دوره‌ای بعد از آن نظر بازگشت و در اثر خود العقیده النظامیه صراحتاً اظهار داشت: «آنچه از منظر دینی پذیرفته‌ایم و مقتضای ایمان‌مان به خداوند می‌دانیم، پیروی از علمای سلف در این زمینه است؛ چراکه آنان از تفسیر و تأویل معنای نصوص متشابه مربوط به صفات الهی خودداری ورزیده‌اند».³⁰⁷ و با تأویل مخالفت ورزیده است. او در این مورد به‌طور خاص به سخن امام سرزمین هجرت، مالک بن انس (متوفی ۷۹۵/۱۷۹) اشاره می‌کند؛ کسی که در پاسخ پرسنده‌ای درباره‌ی آیه‌ی استواء³⁰⁸ چنین گفته است: «استواء معلوم است، چگونگی‌اش نامعلوم؛ ایمان به آن واجب، پرسش از آن بدعت است. گمان می‌کنم تو شخصی بد نیت باشی».³⁰⁹ از این‌رو، جوینی، چه در آیات و چه در احادیث، الفاظ متشابه را از نوع عبارات دشوار و مشکل تلقی می‌کند و در پرتو روش سلف، از تأویل آنها اجتناب می‌ورزد. در باب الفاظ متشابه، جوینی با پیروی از سلف، روش «توقف» را برمی‌گزیند. کوثری نیز همچون جوینی، توصیه می‌کند که این‌گونه الفاظ مبهم را بدون فرو رفتن در معنای آنها، مستقیماً در وصف خداوند به کار ببرند. نویسنده اگرچه در مقام تبیین دیدگاه «تفویض» و گرایش صرفاً لفظ‌گرایانه، دلایلی صرفاً نحوی و صرفی

³⁰⁵ کوثری، «تعلیقات»، ص. ۳۱.

³⁰⁶ جلال‌الدین عبدالرحمان سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، استانبول، ۱۹۷۸، ج. ۲، ص. ۸.

³⁰⁷ مقایسه کن با: جوینی، العقیده، صص. ۳۲-۳۴.

³⁰⁸ نک: طه، ۲۰/۵.

³⁰⁹ جوینی، العقیده، صص. ۳۳-۳۴؛ همچنین نک: اسماعیل صابونی، عقیده سلف و اصحاب

حدیث، (ویرایش: محمد امین)، بیروت، ۱۹۷۰، ص. ۱۱۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اقامه می‌کند،³¹⁰ اما به نظر نمی‌رسد که توانسته باشد اقناع لازم را فراهم آورد. در مقابل، کوثری در یادداشت‌هایی که در مواضع دیگر بر اثر نهاده، به روشنی جانب تأویل را می‌گیرد. او «تأویل» را چنین تعریف می‌کند: رجوع از یکی از معانی محتمل لفظ، به معنایی دیگر از همان احتمالات که با اصل «تنزیه» الهی سازگار باشد و این گزینش باید مستند به دلیلی شرعی باشد.³¹¹ اساساً این تعریف، نزد متکلمان، تعریفی شناخته‌شده و رایج است. با این همه، آنچه در میان دیدگاه کوثری اهمیت و امتیاز می‌یابد، حساسیت ویژه‌ی او در پاسداشت اصل «تنزیه» است که بدان رویکردی متمایز می‌بخشد.

د. آزادی اراده در انسان

جوینی در برخی مواضع، سخنانی همانند معتزله بر زبان می‌آورد. برای نمونه، او می‌گوید: «این‌که گفته شود قدرت بندگان در انجام افعال هیچ‌گونه تأثیری ندارد، راه مطالبات شرعی را مسدود می‌کند و در نتیجه، پیامبری که این آموزه‌ها را آورده، تکذیب شده‌است.» کوثری بر این باور است که دلیل اتخاذ چنین موضع آزادی‌گرایانه‌ای از سوی جوینی، نه از سر باور اصیل، بلکه تحت فشار و اصرار برخی شاگردان مقلد و دنباله‌رو او بوده‌است که وی را به سخن گفتن و نوشتن در این‌باره وادار کرده‌اند. کوثری در مسأله‌ی افعال بندگان، رأی ماتریدیه را می‌پذیرد، یعنی این دیدگاه که فاعل و خالق افعال، خداوند است و کاسب آن‌ها، بنده. وی در این زمینه مثال هدایت را مطرح می‌سازد و می‌گوید: انسان هنگامی که خواستار هدایت شود و در این مسیر اراده‌ورزی کند، خداوند هدایت را بر پایه‌ی خواست و طلب بنده پدید می‌آورد. زیرا بنده خواسته و خداوند، همان‌گونه که در آیه‌ی «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلُقُ الْإِنْسَانَ»³¹² (خداوند هیچگاه از وعده خود برنمی‌گردد.) وعده فرموده، هدایت را در دل بنده‌اش محقق می‌سازد.³¹³

³¹⁰ کوثری، «تعلیقات»، ص. ۳۲.

³¹¹ کوثری، همان، ص. ۳۳.

³¹² نک: آل‌عمران، ۱۹۴/۳.

³¹³ جوینی، العقیده، ص. ۴۳؛ کوثری، «تعلیقات»، ص. ۴۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

جوینی بر این باور است که همه‌ی افعال بندگان بر علم الهی دلالت دارند. اما افعالی که بر اثر غفلت از بنده صادر می‌شوند، بر علم خود او دلالت ندارند؛ چراکه انسان در حال خواب، از حرکت دست خویش آگاهی ندارد. خوابیده، به دلیل حالت بی‌هوشی و سنگینی خواب و پرباشی، حتی از این‌که به سمت راست یا چپ می‌چرخد نیز بی‌خبر است. از این رو، این دسته از افعال تنها بر علم آفریدگار دلالت دارند، نه بر علم فاعل. کوثری تصریح می‌کند که این دیدگاه‌های جوینی در واپسین اثر او العقیده النظامية آمده است و پس از آن در میان عالمان اهل سنت، مناقشات ژرف برانگیخته است.³¹⁴

از سوی دیگر، جوینی تصریح می‌کند که: «افعال بندگان توسط خداوند آفریده شده‌اند و بندگان این افعال را با قدرتی حادث (یعنی مخلوق) انجام می‌دهند. بر این اساس، فعل از حیث آفرینش و تقدیر، به خداوند نسبت دارد.» کوثری، با اشاره به اینکه شمار اختلاف‌نظرها در این موضوع به شانزده دیدگاه رسیده است، یادآور می‌شود که این اختلافات، در کتاب لمع اثر تحقیقی راغب پاشا، به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. وی همچنین تأکید می‌کند که میان آنچه جوینی درباره آزادی انسان در اثر پیشین خود الارشاد در چارچوب مکتب اشعری بیان کرده و آنچه در واپسین اثرش العقیده النظامية آورده، تفاوت وجود دارد؛ زیرا آراء مطرح‌شده در سنت اشعری در باب آزادی انسان، رنگ و بویی جبری دارد و مسأله‌ی «آیا انسان دارای قدرت هست یا نه؟» مسأله‌ای دشوار و محل مناقشه است. کوثری، با استناد به دیدگاه عبدالقاهر بغدادی (متوفای ۴۲۹ق)، این موضوع را چنین خلاصه می‌کند: «اگر خداوند از پیدایش فعلی از بنده آگاه باشد، بی‌آن‌که آن فعل را بر او حرام کرده باشد، این بدان معناست که خداوند وجود آن را اراده کرده است»؛³¹⁵ و سپس تأکید می‌کند که درست‌ترین نظر نیز همین است.³¹⁶

³¹⁴ جوینی، العقیده، ص. ۴۶؛ کوثری، «تعلیقات»، ص. ۴۶.

³¹⁵ عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، (تحقیق: محمد محیی‌الدین عبد الحمید)، بیروت، ۱۹۹۰، ص. ۱۵۶.

³¹⁶ جوینی، همان، صص. ۴۶-۴۷؛ کوثری، همان، صص. ۴۶-۴۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

از منظر محمد زاهد کوثری، در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی، برای نخستین بار این مکتب جَهْمِیّه بود که با نفی اختیار بندگان، مدعی شد در افعال مورد مؤاخذة، هیچ آزادی‌ای برای انسان وجود ندارد. در برابر این نگرش، معبد جَهْنی (متوفی ۶۹۹/۸۰) به انکار قضا و قدر پرداخت. از نظر کوثری، دیدگاه اهل سنت در این باره صحیح‌ترین دیدگاه است و آن چنین خلاصه می‌شود: «علم مربوط به اختیار بندگان، تابع معلوم است؛ و آنچه در افعال انسان به عنوان قضا و قدر رخ می‌دهد، مطابق با علم الهی تحقق می‌یابد.»³¹⁷ کوثری با این عبارت، بر آزادی انسان در افعال خود تأکید می‌ورزد؛ چراکه آگاهی انسان از آزادی‌اش در گزینش افعال، مانعی برای تحقق آزادانه‌ی آن افعال به شمار نمی‌آید.

جوینی در آثار خود جایگاه گسترده‌ای برای آزادی اراده‌ی انسان قائل است و در این زمینه، به‌ویژه با زبان تندی که همراه با طرد و تفسیق است، فرقه‌ی معتزله را که از آن با عنوان «فِرَق ضالّه» یاد می‌کند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. از نظر او، این فرقه قائل به «استقلال بنده در آفرینش افعال» بوده است. اما محمد زاهد کوثری تصریح می‌کند که در هیچ‌یک از آثار معتزله با چنین دیدگاهی مواجه نشده است و می‌افزاید که امید است این نسبت تنها به‌منظور الزام خصم بر آنان وارد شده باشد، نه به‌عنوان عقیده‌ای اصیل. در این باره، کوثری با ارجاع به دیدگاه‌های مورخانی چون مسعودی (متوفی ۳۴۶/۹۵۶)، ابن مطهر (متوفی ۷۲۶/۱۳۲۵) و فخرالدین رازی، به روشنی بیان می‌دارد که معتزله هرگز نگفته‌اند که «انسان به‌طور مستقل، آفریننده‌ی افعال خویش است»؛ به‌ویژه این‌که دیدگاه «بنده خالق فعل خویش است» از متقدمان متکلمان معتزلی صادر نشده است.³¹⁸

جوینی، در مقام تبیین سنت الهی در یاری مؤمنان و کیفر گمراهان، به این معنا تصریح می‌کند که خداوند به بندگان مطیع خود یاری می‌رساند، و دل‌های منکران و تجاوزگران را، بر پایه‌ی اراده‌ی آزاد خودشان، مَهر می‌نهد. او می‌نویسد: «اگر خداوند خیر بنده‌ای را اراده کند، عقل او را

³¹⁷ کوثری، «تعلیقات»، ص. ۴۷.

³¹⁸ جوینی، همان، ص. ۴۹؛ کوثری، همان، ص. ۴۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

به کمال می‌رساند، افق دید او را گسترش می‌بخشد، موانع را از پیش پای او برمی‌دارد، وی را به سوی خیرات هدایت کرده و مسیرش را هموار می‌سازد؛ و او را از غفلت و گمراهی مصون می‌دارد. هر آنچه او را به عبادت نزدیک می‌کند، برایش آسان می‌گرداند. و اگر خداوند برای بنده‌ای شر بخواهد، اموری را برای او تقدیر می‌کند که مانع رسیدن وی به خیر و تحقق آن می‌گردند، و او را آماده‌ی سقوط در ضلالت می‌سازد. از این رو، آن شخص با پیروی از شهوات و خواسته‌های نفسانی دچار بلاها می‌شود. عوامل شر بر او چیره می‌گردند و عوامل خیر در وجودش خاموش می‌شوند. بدین‌سان، او پیوسته در مسیر شر گام می‌زند؛ و سوسه‌ها به یاری‌اش می‌آیند و او را به اعماق تباهی می‌کشانند. شیطان و نفسِ امّاره‌اش او را پیوسته تحریک می‌کنند تا آنکه پرده‌ی غفلت بر قلبش سایه می‌افکند. و این همان است که از تقدیر و قضای الهی در باب بسته شدن و پوشیده شدن قلب حکایت دارد.»³¹⁹

چنان‌که از این متن برمی‌آید، از منظر جوینی، با ابتناء بر اراده‌ی الهی، افعال انسانی در نقطه‌ی آغازین خود، به‌منزله‌ی پیامد گریزناپذیر اوصاف و کیفیاتی‌اند که خداوند در وجود انسان پدید آورده است. در چنین وضعی، اراده‌ی انسان هیچ نقشی در پیدایش فعل ندارد. جوهر و ماهیت فعل، به جای آنکه زاییده‌ی اختیار انسان باشد، تابع مجموعه‌ای از عوامل روان‌شناختی و شرایط درونی و بیرونی است که از حوزه‌ی اراده‌ی آدمی بیرون‌اند. بدین‌سان، پیش از آنکه هر یک از افعال خیر یا شر در عرصه‌ی وجود ظاهر گردد، تحت تأثیر آن عوامل درونی و بیرونی وارد مرحله‌ی تکوین می‌شود و پس از گذر از فرآیند خاصی از بلوغ و رسیدگی، به منصفی تحقق می‌رسد. جوینی تمامی این فرآیندها را در قلمرو قضا و قدر الهی جای می‌دهد.

محمد زاهد الکوثری در صدد تفسیر و تأویل دیدگاه‌های جوینی برمی‌آید. به باور او، جوینی در مسئله‌ی قضا و قدر، به هیچ‌روی منکر وجود اختیار در انسان نیست. از نظر کوثری، وقتی گفته می‌شود: «علم

³¹⁹ جوینی، العقیده، صص. ۵۱-۵۲؛ مقایسه کن با: متین اوزدیمیر، مشکل شر در اندیشه اسلامی، استانبول، ۲۰۰۱، صص. ۲۵۱-۲۵۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

الهی تابع معلوم مرتبط با اختیار بندگان است»، مقصود آن است که قضا و قدر، نه تنها اختیار را از میان نمی برد، بلکه در واقع از آن پشتیبانی می کند. به تعبیر وی، آنچه جوینی در باب «قبح قضا» ذکر می کند، صرفاً ناظر بر یک موضع تربیتی است؛ بدین معنا که هدف وی از یادکرد بدی قضا، بازداشتن بندگان از درغلتیدن در اسباب شریرانه و نارواست. زیرا چنین رویکردی، از آن رو که انسان به دلیل محدودیت معرفت خود، در میان خوف و رجا نگاه داشته شود، جزو آموزه های اخلاقی و تربیتی اسلامی به شمار می رود. طرح نمونه ای چون گرسنگی و تشنگی از سوی کوثری، به مثابه ای استدلالی روان شناختی بر وجود آزادی اراده در انسان، نکته ای درخور توجه است. از منظر او، هر انسان صاحب وجدان، در کنار انبوه ادله ی شرعی، با رنج ناشی از گرسنگی و تشنگی نیز به روشنی درمی یابد که مختار است. به باور او، تنها انسان برخوردار از اختیار است که می تواند مسئول باشد.³²⁰ اگر بخواهیم مسئله ی آزادی اراده در انسان را از این زاویه تبیین کنیم، باید گفت: آن گاه که خداوند تمایل بنده اش را به سوی خیر می بیند، او را در رسیدن به خیر توفیق می بخشد، و زمانی که گرایش او را به سوی شر مشاهده می کند، او را به حال خود وامی گذارد تا در شر گرفتار شود.³²¹ بی تردید این امر، نشانه ای روشن از عدالت الهی و دلیل روشنی بر آن است که خداوند هرگز بر بندگان خود ستم روا نمی دارد.

ابوالمعالی الجوینی، راه حل مسئله ی وجود آزادی اراده در انسان را از رهگذر آموزه ی «تفویض» جست و جو می کند. او با آن که همه ی افعال را چه سودمند و چه زیان بار، چه خیر و چه شر، به قدرت متعالی خداوند احاله می دهد، در عین حال تلاش می کند تا مقتضیات مسئولیت را در سطحی معقول تبیین کرده، ایده ای در جهت ایجاد آشتی میان فعل و مسئولیت ارائه دهد. در حال حالت می توان گفت، تمام کوشش او بر این بنیاد استوار است که پیوند انسان با خداوند گسسته نگردد.

³²⁰ کوثری، «تعلیقات»، ص. ۵۱.

³²¹ نک: همان، ص. ۵۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

به باور جویی، کسانی که به انسان صفت خالقیت می‌دهند، توان اجابت دعوت حق را ندارند.³²² کوثری، از این عبارت مؤلف بهره گرفته، آیهی «فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (پس هر که خواهد، راهی بسوی پروردگار خویش برگزیند).³²³ را که در آن، «راه گزیدن» آمده است، به‌مثابه‌ی دلیلی بر وجود مشیت بنده تلقی می‌کند. وی همچنین آیهی «لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ» (برای کسی از شما که بخواهد راه مستقیم در پیش گیرد).³²⁴ را بر آیهی نخست عرضه کرده، چنین نتیجه می‌گیرد که واژه‌ی «استقامت» در اینجا نیز ناظر به وجود مشیت در انسان است.³²⁵ همان‌گونه که در این نمونه مشهود است، کوثری در فهم آیات متشابه به‌جز در باب صفات خبری روشی را پیشنهاد می‌کند که براساس آن، باید متشابهات را در پرتو محکمت تفسیر کرد. این روش، به‌ویژه هنگامی که آیات متشابه دالّ بر جبر، در پرتو آیات ناظر بر وجود اختیار در انسان فهمیده شوند، به‌عنوان دلیلی قاطع بر حل این تعارض و رفع اشکال تلقی می‌گردد.

یکی دیگر از مباحث مربوط به افعال انسان، مسئله‌ی ثواب و عقاب است. جویی در اثر خویش العقیده النظامیة می‌نویسد: «خداوند به کسی که با رفتار نیک مطیع باشد، از سر لطف ثواب می‌دهد؛ و به کسی که با رفتار بد مرتکب عصیان شود، (در چارچوب عدل خویش) جزایی درخور می‌دهد.» در عین حال، وی دیدگاه معتزله را نیز بازگو می‌کند که به موجب آن، اعطای ثواب از سوی خداوند به شخص مطیع نه از باب لطف، بلکه واجب است. از منظر این دیدگاه، همان‌گونه که در آیهی «وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ۚ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (چون ایمان آوردگان به آیات ما نزد تو آمدند، بگو: سلام بر شما، خدا بر خویش مقرر کرده که شما را رحمت کند، زیرا هر کس از شما که از روی نادانی کاری بد کند، آنگاه توبه کند و نیکوکار شود، بداند که خدا

³²² مقایسه کن با: جویی، همان، ص. ۵۲.

³²³ انسان، ۲۹/۷۶.

³²⁴ تکویر، ۲۸/۸۱.

³²⁵ کوثری، همان، ص. ۵۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

آمرزنده و مهربان است.)³²⁶ آمده، خداوند بر خود واجب کرده است که به کسی که از روی نادانی بدی کرده، سپس توبه و اصلاح کرده، رحمت آورد.³²⁷

بر پایه‌ی دیدگاه اهل سنت، اعطای ثواب و نعمت، لطفی از جانب خداوند است و کیفر، لازمی عدالت اوست. در این خصوص، هیچ امری بر خداوند الزام‌آور نیست. در مقابل، معتزله بر آن‌اند که ثواب، لطف به‌شمار نمی‌رود چرا که لطف، امری است که بدون استحقاق داده می‌شود، بلکه ثواب، چیزی است که بنده با انجام شرایط استحقاق آن را می‌یابد. از این‌رو، دادن ثواب به نیکوکار و در صورت توبه نکردن، کیفر به بدکار، بر خداوند واجب است. چنان‌که دیده می‌شود، اختلاف دیدگاه میان اهل سنت و معتزله، در معنایی نهفته است که به واژه‌ی «وجوب» نسبت داده می‌شود. در این‌باره، محمد زاهد الکوثری در مقام توضیح می‌نویسد: «همان‌گونه که ماتریدیان گفته‌اند، واجب ساختن [امر] از جانب خداوند نه از جانب خلق رویکردی است که از حیث اخلاقی با ادب و ارکان اسلامی بیشترین سازگاری را دارد. تعبیر معتزله از «واجب بودن» بر خداوند، با آیه‌ی فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (اینانند که خدا توبه آنان را می‌پذیرد، و خدا همواره دانا و حکیم است.)³²⁸ در تضاد است و از آن‌جا که از مرزهای ادب فراتر رفته، بیان نادرستی به‌شمار می‌رود.³²⁹

هـ. إعجاز القرآن و نظریه‌ی صرفه

جوینی، اعجاز قرآن را که آن را دلیلی بر نبوت پیامبر اکرم می‌داند، بر پایه‌ی «صرفه» تبیین می‌کند. چنان‌که معروف است، «نظریه‌ی صرفه» بدین معناست که عرب‌ها از توانایی آوردن همانند قرآن برخوردار بوده‌اند؛ اما خداوند آنان را از این کار بازداشته است.³³⁰

³²⁶ انعام، ۵۴/۶.

³²⁷ نک: جوینی، العقیده، صص. ۵۵-۵۶؛ مقایسه کن با: کوثری، «تعلیقات»، ص. ۱۱۰.

³²⁸ انعام، ۵۴/۶.

³²⁹ کوثری، همان، ص. ۵۶.

³³⁰ جوینی، همان، صص. ۷۱-۷۲؛ کوثری، همان، ص. ۱۱۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نخستین پدیدآورنده نظریه صرفه، متکلم معتزلی ابو اسحاق ابراهیم بن سیار نظام (متوفی ۸۳۴/۲۲۰) دانسته شده است. متکلمانی چون نظام و در پی او هشام الفوطی (متوفی ۸۶۰/۲۴۶) و عبّاد بن سلیمان (متوفی ۸۶۴/۲۵۰) اعجاز قرآن را از حیث نظم آن انکار کرده‌اند. در این باره، نظام بر این باور است که زیبایی نظم و بلاغت ادبی قرآن، معجزه‌ی پیامبر نیست و بر صدق دعوی نبوت او دلالتی ندارد؛ بلکه آنچه بر صدق او و اعجاز قرآن دلالت دارد، اخبار غیبی موجود در قرآن است. وی همچنین معتقد است که اگر نهی و منع الهی در کار نبود، انسان‌ها می‌توانستند از حیث نظم و زیبایی ادبی و اسلوب، نظیری برای قرآن بیابند.³³¹ در همین راستا، جُوینی نیز با دیدگاه نظام و همراهان او هم‌داستان است. وی می‌گوید: «مردم از انجام کاری که بدان توانایی دارند، بازداشته شدند؛ و در واقع، این امر از مسئله‌ی اعجاز لفظی قرآن تأثیرگذارتر است. هرکه نظریه‌ی صرفه را بپذیرد، راه راست را یافته است. اندیشه‌ی صرفه، حجتی قوی در برابر منکران قرآن است. اینان ادعا می‌کنند که برخی از بخش‌های قرآن روان و خوش‌ساخت است، اما برخی دیگر چنین نیست؛ و می‌گویند: الفاظ قرآن معجزه نیست. پاسخ قاطع به اینان، در نظریه‌ی صرفه نهفته است.»³³² از خلال این سخنان و بر پایه‌ی یادداشت‌های وی، درمی‌یابیم که کوثری بر این باور است که جُوینی به دیدگاه نظام و همراهانش مبنی بر این‌که «اعجاز قرآن از راه صرفه است» متمایل شده است. کوثری با اشاره به نقل‌هایی مشابه از میان اشعریان، در این زمینه به کتاب اعلام النبوة اثر ماوردی نیز ارجاع می‌دهد.³³³ با این حال، او خود در این باره سکوت می‌ورزد و بدین‌گونه، به‌طور ضمنی دیدگاه جُوینی را تأیید می‌کند. در حالی که کوثری نیک می‌داند که اعجاز قرآن تنها از حیث لفظی نیست، بلکه هم از جهت لفظ و هم معنا معجزه است. نقشه‌ی دعوت قرآن و منطق تحدی آن، محدود به اعراب نیست، بلکه

³³¹ ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، (تحقیق: هلموت ریتز)، ویسبادن، ۱۹۸۰، ص. ۲۲۵؛ عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، (تحقیق: محمد محیی‌الدین عبد الحمید)، بیروت، ۱۹۹۰، صص. ۱۳۲، ۱۴۳؛ ابوری، النظام، قاهره، ۱۹۸۹، صص. ۳۲-۴۰.

³³² جُوینی، همان، ص. ۷۳.

³³³ نک: کوثری، «تعلیقات»، ص. ۷۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

هم عرب و هم عجم، بلکه تمام بشریت را دربرمی‌گیرد. قرآن تنها برای عصر نبوت معجزه نیست، بلکه برای همه‌ی اعصار، معجزه‌ای ابدی است.

و. احوال قبر

از دیگر سو، جویی در بخشی از آثار خود که به مباحث سمعیات و در میان آن‌ها یکی از مهم‌ترین موضوعات یعنی پرسش منکر و نکیر و عذاب قبر، اختصاص یافته، به طور خاص بر دیدگاه منکران حیات قبر توقف نموده است. محمد زاهد کوثری این سکوت یا تغافل را نوعی کاستی تلقی می‌کند؛ چنان‌که در حواشی خود، به طرز طنزآمیزی از تلاش علامه مقبلی، از علمای برجسته شیعه، یاد می‌کند که در اثر خویش با عنوان العلم الشامخ کوشیده است تا مکتب معتزله را که به انکار عذاب قبر منسوب شده‌اند، تبرئه کند.³³⁴

بر این باورم که کوثری از جایگاه قاضی عبدالجبار (متوفی ۴۱۵/۱۰۲۴) به‌عنوان برجسته‌ترین متکلم معتزلی در دوره‌های متأخر علم و آگاهی کامل دارد. قاضی عبدالجبار به‌هیچ‌روی دیدگاه‌هایی را که دلالت بر انکار عذاب قبر از سوی عالمان معتزله دارند، نمی‌پذیرد و تصریح می‌کند که در میان امت، هیچ‌گونه اختلافی درباره‌ی حقانیت عذاب قبر وجود ندارد. او تنها به نقل قولی از ضرار بن عمرو (متوفی ۲۰۰/۸۱۵) اشاره می‌کند که وی در زمره‌ی متقدمان معتزله به شمار می‌رفت اما در ادامه، به نحوی به مکتب جبریه پیوست و دیدگاهی متفاوت در این باب ابراز داشت.³³⁵ افزون بر آن، حمله‌ی ابن راوندی (متوفی ۲۴۷/۸۵۹) که می‌گفت: «معتزله به عذاب قبر ایمان نداشته و آن را انکار می‌کنند»، به همین نقل قول بازمی‌گردد. قاضی عبدالجبار در مقام تکذیب این ادعا، در چهار فصل مستقل، وجود حیات برزخی و اثبات عذاب قبر را مورد استدلال قرار می‌دهد.³³⁶ از این‌رو، اگر مراد از «انکار عذاب قبر» این باشد که وی همچون اهل سنت، آن را نفهمیده و نپذیرفته است، آری، قاضی

³³⁴ جویی، العقیده، ص. ۷۸؛ کوثری، همان، ص. ۷۸.

³³⁵ نک: قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، (تحقیق: عبدالکریم عثمان)، قاهره، ۱۹۸۸، ص. ۷۳۰.

³³⁶ همان، صص. ۷۳۰-۷۳۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

عبدالجبار آن را انکار کرده است؛ اما اگر مراد آن باشد که وی نصوص مربوط به عذاب قبر را با تأویل و قرائتی دیگر تفسیر کرده، در این صورت باید گفت که او به عذاب قبر معتقد بوده است.

نتیجه‌گیری

بی‌تردید، محمد زاهد کوثری از عالمان جامع‌نگری است که در طراز مجتهدان متأخر از دامان دولت عثمانی برخاسته است. وی از زمره شخصیت‌هایی به‌شمار می‌رود که هم فروپاشی امپراتوری عثمانی و هم تلاشی و ازهم‌گسیختگی پیرامون جغرافیای فرهنگی و سیاسی آن را از نزدیک مشاهده کرده است. بنابراین، در میان عالمان و متفکرانی که در چنین دوران‌های بحرانی زیسته‌اند، وقوع دگرگونی‌های فکری عمیق و بروز نوعی ابهام و پیچیدگی در زبان و بیان، امری ناگزیر است. با این حال، آن‌چه در اندیشه‌های کوثری به چشم می‌خورد، نه تذبذب و آشفتگی، بلکه انسجام و استواری در جهت‌گیری فکری اوست.

محمد زاهد کوثری، که از او به‌عنوان حافظ و در عین حال محافظ سنت دینی‌مان یاد می‌کنیم، نه چنان در بند سنت گرفتار آمده که از مسائل و دغدغه‌های مسلمانان غفلت ورزد، و نه شیفته‌ی بی‌بنیاد نوگرایی‌هایی شده که در حقیقت چیزی جز نابودی تمدن اسلامی را در پی ندارند، گرچه به اسم نوسازی دین عرضه شده‌اند. وی در حالی که موضعی سنت‌مدار اتخاذ می‌کرد، در برابر نوآوری‌هایی که دارای انسجام نظری و ظرفیت پایداری بودند نیز همواره گشوده بود. نمونه‌ای روشن از این نگرش را می‌توان در حواشی او بر اثر متکلم اشعری، امام الحرامین جوینی، یعنی العقیده النظامیه مشاهده کرد، آن‌جا که رویکردی دوگانه هم مبتنی بر ظاهر الفاظ و هم ناظر به تأویل معقول، اتخاذ می‌کند. از این منظر، کوثری در روش‌شناسی خود تا اندازه‌ای یادآور شاگرد برجسته‌ی جوینی، یعنی امام غزالی است. از منظر جامعه‌شناختی و تاریخی، همواره پیوندهای عمیق و درهم‌تنیده‌ای میان اندیشه‌ها و رخدادها وجود دارد. محمد زاهد کوثری در عصری زیست که در آن، سرزمین‌های پشاشهری امپراتوری عثمانی، به دست امپریالیست‌ها پاره‌پاره می‌شد. چه بسا همین تجربه‌ی تاریخی او را بر آن داشت تا در همه‌ی ساحات حیات، در جستجوی توحید برآید. وی این پراکندگی و گسیختگی را تنها به جغرافیای

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

سیاسی منحصر نکرد، بلکه آن را به گسترهی اعتقادی و فکری نیز بسط داد و کوشید تا آنجا نیز نوعی وحدت و انسجام برقرار سازد. از همین روست که محمد زاهد کوثری، حتی اگر با برخی آراء همدل نبوده باشد، نسبت به شخصیتها و جریانهای دینیای که در بنای تمدن اسلامی نقش داشته‌اند و خود را به اسلام منسوب می‌دانند، با زبانی آمیخته به احترام سخن گفته است. با آنکه در اعتقاد و عمل بر آیین اهل سنت استوار است، اما در برخورد با معتزله که گاه ایشان را «خصم» نیز می‌خواند جانب عدالت و انصاف را از دست نمی‌دهد. نمونه‌های این رویکرد منصفانه را به‌ویژه در دفاع او از دیدگاه معتزله متقدّم درباره‌ی آزادی انسان می‌توان مشاهده کرد. در این باره از کلی‌گویی و تعمیم‌های ناروا پرهیز می‌ورزد، و با رویکردی کاملاً علمی و التزام به اصول اخلاقی، نگاهی بی‌طرفانه به مسائل دارد. علامه محمد زاهد کوثری، بیش از آنکه گرفتار تعصبات مذهبی باشد، در مقام یک دانش‌پژوه، در پی کشف انسجام منطقی در اندیشه‌های مخاطب خود است. نیز در جای خود، همان جوینی را که در برخی مسائل اعتقادی در حضور نصوص شرعی به عقل پناه می‌برد، و گاه در مواجهه با امور متشابه، عقل را وانهاده و به نص تمسک می‌جوید، به نقد می‌کشد. در روزگاری که مباحث روش‌شناختی علوم اسلامی به‌گونه‌ای جدی مورد گفت‌وگوست، می‌توان به‌روشنی اذعان داشت که شیوه‌ی او در پژوهش، تحول‌آفرین و آموزنده است.

سیمای علم کلام جدید در نگاه عمر نصوحی بیلمن³³⁷

أ. زندگانی و آثار

عمر نصوحی بیلمن در سال ۱۸۸۳ میلادی، در قریه‌ی «سالاسور» از توابع شهر ارزروم چشم به جهان گشود. تعلیمات ابتدایی خویش را در سایه‌ی دو تن از عالمان برجسته‌ی دیار خود آغاز کرد: یکی عبدالرزاق علمی افندی، مدرس مدرسه‌ی احمدیه و نقیب الاشراف نایب الحکومه، و دیگری نارمانلی‌زاده حسین حقی، مفتی و مدرس ارزروم. وی در سال ۱۹۰۸م رهسپار استانبول شد و در مدرسه‌ی فاتح اقامت گزید. در آن‌جا، در شمار شاگردان شاکر افندی توکاتی، یکی از مدرّسان نامور مدرسه‌ی فاتح، درآمد و از محضر وی بهره‌ی علمی فراوان برد. بیلمن در سال ۱۹۰۹م از استاد خویش اجازه‌نامه‌ی علمی (اجازه‌نامه‌ی تدریس) دریافت کرد. در ادامه، به تحصیل دانش حقوق در مدرسة القضاة پرداخت و در سال ۱۹۱۳م، این مدرسه را با رتبه‌ی ممتاز به پایان رسانید. پس از آن، با قبولی در آزمون رووس (امتحان انتصاب علما)، به جمع مدرّسان رسمی مدرسه‌ی فاتح پیوست.

عمر نصوحی بیلمن که در زبان‌های عربی، فارسی و فرانسه تبحر درخور توجهی داشت، سالیانی چند به تدریس در مراکز علمی و دینی گوناگون پرداخت. در مسجد فاتح، مدرسه‌ی دارالخلافة و مدرسة الواعظین به تدریس فقه و اصول فقه اشتغال داشت؛ در بخش عالی مدرسه‌ی صحن، به تعلیم علم کلام همت گماشت؛ و در دارالشفقة، به مدت پانزده سال، علوم کلام، سیره‌ی نبوی و اخلاق فلسفی را تدریس کرد. همچنین، در دبیرستان امام خطیب استانبول و مدرسه‌ی یوکسک اسلام انیستوتوسو (مؤسسه عالی علوم اسلامی)، دروس اصول فقه و علم کلام را به شاگردان عرضه می‌داشت و بدین‌سان، نقشی مؤثر در ترویج و انتقال میراث علمی اسلامی ایفا نمود.

³³⁷ رمضان آلتین‌تاش، «سیمای علم کلام جدید در نگاه عمر نصوحی بیلمن»، در: سفر اندیشه از شرق تا غرب، استانبول، انتشارات انسان، ۲۰۱۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

عمر نصوحی بیلمن در سال ۱۹۱۳ میلادی، به عنوان دستیار تدوین فتاوا در دارالافتاء عالی به خدمت گماشته شد. در سال ۱۹۱۵، به عضویت هیئت تألیف همان نهاد درآمد و در سال ۱۹۱۷، سمت ممیزی در شعبه شرعی دیوان عالی را عهده دار شد. در دوران جمهوری، در سال ۱۹۲۶، به مقام مفتی استانبول منصوب گردید و در نهایت، در سال ۱۹۶۰، به ریاست سازمان دیانت ترکیه رسید و تا پایان عمر در این جایگاه به خدمت دین و جامعه اشتغال داشت.

بیلمن که در دوازدهم اکتبر سال ۱۹۷۱ چشم از جهان فروبست، آثار متعددی در عرصه های کلام، فقه، حدیث و تاریخ اسلام از خود به یادگار نهاده است. از مهم ترین آثار او می توان به اثر مرجع و مفصل «حقوق اسلامیة و اصطلاحات الفقهیة قاموسو» اشاره کرد که از منظر فقهی جایگاهی کم نظیر دارد. همچنین کتاب «بویک اسلام علم حالی»، اثری درخور توجه در حوزه تربیت دینی و آموزش همگانی به شمار می رود. بیلمن در کتاب «بویوک تفسیر تاریخی و طبقات المفسرین» کوشیده است با رویکردی تاریخی و تحلیلی، سیر تطور علم تفسیر را بازنماید. اثر «حکمت گونجالاری» از دیگر نوشته های ادیبانه و تأمل برانگیز اوست که مضامین اخلاقی و عرفانی در آن برجسته است. ترجمه و تفسیر او از قرآن کریم با عنوان «قرآن کریم تورکچه مآلی و تفسیری» نیز، در میان آثار تفسیری ترکی جایگاهی ممتاز دارد. افزون بر این ها، وی در کتاب «قرآن کریمدن درس لر»، مباحث قرآنی را به نحوی ساده و در عین حال عالمانه عرضه کرده است. اثر مهم دیگر او، «موضح علم کلام» است که با بیانی روشن و نظام مند به تبیین باورهای اسلامی پرداخته، و در نهایت، کتاب «ملخص علم توحید و عقاید اسلامیة» نیز بازتاب گر نگاه کلامی مختصر اما عمیق او به اصول دین است. این آثار، مجموعاً تصویری جامع از اهتمام بی وقفه وی در خدمت به علوم اسلامی و تلاش برای پیوند میان سنت کهن و نیازهای روزگار معاصر ترسیم می کنند.

ب. روش نوین در علم کلام

عمر نصوحی بیلمن از زمره ی اندیشمندان فرهیخته ای است که در گذرگاه تاریخی میان دوران عثمانی و عصر جمهوریت، نقشی واسط و پیونددهنده ایفا کرده اند. وی صرفاً یک متکلم بالاصاله نیست، اما

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بی‌تردید در شمار عالمانی جای دارد که آثار درخور اعتنائی در عرصه‌ی کلام اسلامی پدید آورده‌اند. بیلمن، دو اثر مهم خود یعنی «موضح علم کلام» و «ملخص علم توحید» را با آن‌که از حیث سبک و ساختار به سنت کهن وفادار مانده، در قالبی نو و با رویکردی روزآمد نگاشته است. او با رعایت استخوان‌بندی نظام‌مند علم کلام، مباحث را در چهارچوبی منطقی و متقن سامان داده و موضوعات را در توالی سه‌گانه‌ی الوهیت، نبوت و معاد به تفصیل مورد بررسی قرار داده است. بدین‌سان، تلاش داشته تا هم وفاداری خویش به سنت علمی مسلمانان را حفظ کند و هم اقتضائات معرفتی و روش‌شناختی دوران جدید را در نظر گیرد. بیلمن در شیوه‌ای که در پرداختن به مباحث کلامی برمی‌گزیند، افزون بر پای‌بندی به منابع معرفتی همچون عقل و نقل، تنها در پی آن نیست که سنت کهن را کنار نهاده و جای آن را به امری نو بسپارد، بلکه کوشیده است سنت دیرینه را بازتولید کند و آن را در افقی نو بازآفرینی نماید. یکی دیگر از ویژگی‌های برجسته‌ی روش او آن است که هرچند مکاتب بیرون از دایره‌ی اهل سنت را در چارچوب اصطلاحی اهل بدعت ارزیابی می‌کند، اما تا زمانی که سخن یا رفتاری آشکارا مستلزم کفر نباشد، از تکفیر آنان به‌شدت پرهیز می‌ورزد. وی در آثار خویش، به‌ویژه بر این اصل مهم از اندیشه‌ی اهل سنت تأکید می‌ورزد که: «اهل قبله تکفیر نمی‌شود»؛ و در همین راستا، رویکردی فراگیر، بردبارانه و برکنار از گرایش‌های تکفیری و طردکننده اتخاذ می‌کند. نگاه او، نه بر حصر و انکار، بلکه بر تأویل، درک، و بازشناسی تمایزها در درون سپهر ایمانی استوار است.

بیلمن در پرداخت به مباحث کلامی، هرچند به ژرف‌کاوی‌ها و موشکافی‌های تفصیلی نمی‌پردازد، اما شیوه‌ی او از نظمی دقیق و ساختاری نظام‌مند برخوردار است. وی در آغاز، دیدگاه‌های قابل‌توجه مکاتب کلامی و فیلسوفان را با اختصاری سنجیده و گزیده یادآور می‌شود، سپس هر مبحث را به زیربخش‌هایی تقسیم کرده، به‌اختصار و به‌صورت مرحله‌به‌مرحله به بررسی آن‌ها می‌پردازد. برای نمونه، اگر موضوع مورد بحث قضا و قدر باشد، نخست بر ضرورت ایمان به آن تأکید می‌ورزد، و در ادامه، اگر مسائل دیگری به‌طور غیرمستقیم با این مبحث پیوند داشته باشند، آن‌ها را نیز به‌اختصار و در امتداد بحث مطرح

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

می‌سازد. بدین‌سان، شیوه‌ی او بر اختصار، نظم منطقی، و پرهیز از تطویل بی‌ثمر استوار است؛ اما در عین ایجاز، ابعاد اصلی موضوع را در چارچوبی روشن و منسجم عرضه می‌کند.

کلام را چگونه می‌فهمد؟

عمر نصوحی بیلمن در همان آغاز آثار کلامی خود، به‌ویژه در دیباچه‌های آن‌ها، به پرسش بنیادینی پاسخ می‌جوید: «علم کلام را چگونه باید دریافت و از آن چه انتظاری باید داشت؟» وی غرض خویش از نگارش این‌گونه آثار را چنین بیان می‌دارد: «بالا بردن سطح معنویت مسلمانان، روشن ساختن افکار جوانانی که در پی حقیقت‌اند، و خدمت به رفع نیازهای روحی جامعه.» این سه‌گانه‌ی هدفمند، افق کلی اندیشه‌ی کلامی او را ترسیم می‌کند. بیلمن تأکید می‌ورزد که آثار کلامی‌اش را با روشی نوین به نگارش درآورده است؛ با این حال، به‌روشنی تصریح می‌کند که در این مسیر، از گنجینه‌ی معرفت متکلمان سلف بهره‌جسته و نیز از آثار بسیاری از عالمان معاصر سود برده است. از این حیث، در نگرش او، سنت و تجدد نه در تعارض، بلکه در هم‌نشینی و گفت‌وگو با یکدیگرند؛ به‌گونه‌ای که می‌توان در آثارش، نگاه کلامی کهن و نو را درهم‌تنیده و هم‌افزا مشاهده کرد.

بیلمن، همان‌گونه که سلف وی «عبد‌اللطیف خریوتی/هارپوتی» (۱۸۴۲-۱۹۱۴)، «شه‌بندرزاده فیلیلی احمد حلمی افندی» (۱۸۶۵-۱۹۱۴) و «اسماعیل حق‌ازمیرلی» (۱۸۶۸-۱۹۴۶) بیان داشته‌اند، همواره بر ضرورت «تجدید» در علم کلام تأکید ورزیده است. به باور او، این تجدید نباید در مسائل علم کلام که آن را از جنس «متغیرات» می‌داند، بلکه باید در وسایل آن تحقق یابد. از سوی دیگر، نویسنده با تأکید بر اینکه در دوران معاصر، کلام‌پژوهان اسلامی ناگزیرند با نقد شماری از نظریه‌های فلسفی نو که ذهن عمومی دوره‌های مدرن را مشوش ساخته‌اند، به نوسازی علم کلام دست یازند، تجدید در کلام را هم در این معنا، و هم به معنای ارائه‌ی تعریف‌های تازه و تولید مفاهیم نوین فهم کرده است. برای نمونه، بیلمن با آن‌که به تعریف سید شریف جرجانی (متوفای ۸۱۶ق / ۱۴۱۳) پای‌بند می‌ماند که می‌گوید: «علم کلام، دانشی است که درباره‌ی ذات و صفات الهی، و حالات مخلوقات از آغاز تا انجام، بر پایه‌ی قانون اسلام

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

سخن می‌گوید» اما با توجه به مسائل کلامی دوران خود، موضوع «نبوت و رسالت» را نیز در چارچوب این تعریف جای می‌دهد.

سبب این رویکرد، برخاسته از جریان‌های فکری دوران زیست اوست؛ ازاین‌رو، تلقی بیلمن از نوسازی، صرفاً در افزودن امر نو بر کنار سنت کهن خلاصه نمی‌شود. برعکس، در نگرش او، سنت جایگاه اصیل دارد، و تجدید امری ضروری و گریزناپذیر است. عمر نصحی بیلمن که تسلطی درخور بر زبان فرانسوی داشت، تحولات فکری و فرهنگی غرب را به‌دقت دنبال می‌کرد. به‌ویژه، اعتراضاتی که مستشرقین به مقام رسالت پیامبر اسلام وارد می‌ساختند، و نیز تلقی پردگرایانه‌ی مکتب پوزیتیویسم از امر قدسی در تعریف علم، او را بر آن داشت تا موضوع نبوت و رسالت را عنصری ضروری در تعریف علم کلام بداند و بر آن بیفزاید. از آن‌جا که علم کلام در بنیاد خود ناظر است به عقلانی‌سازی احکام اعتقادی قرآن و نیز نقد حملاتی که بر ارزش‌های اسلامی وارد می‌شود، بی‌تردید، موضع‌گیری بیلمن در این زمینه، نشان از احساس مسئولیتی عالمانه و دین‌مدارانه دارد که بی‌شک باید آن را خدمتی در خور بالاترین مراتب تحسین تلقی کرد.

در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی، نگرستن به علم کلام به‌مثابه‌ی فلسفه‌ای اصیل و مستقل، رویکردی به‌جا و موجه است. در همین راستا، بیلمن برای نام‌گذاری دوره‌ای که با حدود قرن نوزدهم آغاز می‌شود و به عنوان «علم کلام جدید» شناخته شده است، تعبیر «حکمت اسلامیة» را برمی‌گزیند. این تعبیر، اصطلاحی نو و بدیع است و می‌توان آن را نمونه‌ای از مفهوم‌پردازی مستقل و تولید مفاهیم تازه دانست. در عین حال، کاربرد اصطلاح حکمت اسلامیة گواهی است بر آن‌که کلام اسلامی، با فلسفه امتزاج یافته و از آن تأثیر پذیرفته است. بیلمن، به تصریح خویش، در حکمت اسلامی خود، با پیروی از سنت، بر دو مقوله‌ی ثوابت و متغیّرات تأکید می‌ورزد. از منظر او، اصول ایمان از زمره‌ی ثوابت‌اند؛ چنان‌که این اصول طی چهارده قرن گذشته دچار هیچ‌گونه دگرگونی نشده‌اند، از این پس نیز چنین نخواهد شد؛ چراکه این اصول به‌وضوح در قرآن کریم از طریق آیات محکمات بیان گردیده‌اند، و از این‌رو، دگرگونی در آن‌ها ناممکن و بی‌وجه است. اما در خصوص «متغیّرات»، در هر عصری،

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

متکلمان، معارفی را که در راستای دفاع از اصول عقاید اسلامی سودمند بوده، اخذ کرده و در تبیین برخی موضوعات، شیوه‌هایی گوناگون را به کار بسته‌اند. همچنین، در برابر افکار مادی‌گرایانه‌ای که اذهان را به خود مشغول داشته، در مقام ابطال و نقض آن‌ها برآمده‌اند. عمر نصوحی بیلمن، غایت وجودی علم کلام را در این می‌داند که با تمسک به قرآن، فهمی درست از دین را پدید آورد، در عرصه‌ی باور و اعتقاد، به جامعه «استقامت» و پایداری بخشد و اندیشه‌های معارض را از طریق روش «مجادله‌ی نیکو» از میان بردارد. او پیشنهاد می‌کند که چه در رویارویی با برداشت‌های نادرستی که در درون جامعه‌ی اسلامی از دین پدید آمده، و چه در مواجهه با یورش‌های برخاسته از ادیان و مکاتب فلسفی دیگر، باید در چارچوب گفت‌وگوی علمی، وارد مباحثه و مناظره شد. بیلمن بر آن است که نمونه‌هایی از این شیوه در سنت اسلامی وجود دارد و بدان اشاره می‌کند. برای مثال، قرطبی (القرطبی، متوفای ۱۲۷۲/۶۷۱) که در حدّ شایسته‌ای زبان لاتینی را نیز آموخته بود، در اثر خود عقد الفرید، ابن تیمیة، (متوفای ۱۳۲۷/۷۲۸) در الجواب الصحیح و از علمای هند، رحمة الله الهندي، (۱۳۰۶-۱۸۸۹) در إظهار الحق، مشاجرات و گفت‌وگوهای کلامی خود با مسیحیان را به تفصیل بازنموده‌اند. بیلمن، با اشاره به اینکه کوشش‌هایی مشابه آنچه در علم کلام انجام یافته، در عرصه‌ی فلسفه نیز صورت پذیرفته است، از ذکر نام نمونه‌های عینی و مشخص در این زمینه خودداری می‌ورزد. با این حال، در آثاری که در باب علم کلام نگاشته، به مکاتب فلسفی مادی‌گرا پرداخته است. نویسنده بر این باور است که متکلمان نباید با ذات فلسفه ستیزه‌ورز باشند؛ بلکه برعکس، آنان باید آراء خود را در قالب‌های فلسفی عرضه کرده، و بدین‌وسیله جریان‌هایی را که بر ضدّ دین‌اند، نقد و بررسی کنند. از جمله این مکاتب، جریان‌هایی‌اند که با وحی در ستیزند، همچون «دئیست‌ها»؛ یا کسانی که مباحث مابعد الطبیعه را انکار می‌کنند، چون «راسیونالیست‌ها»؛ و نیز آنان که همه‌چیز را به تجربه‌ی حسی فرو می‌کاهند، یعنی «پوزیتیویست‌های منطقی»؛ و بالأخره، مجموع مکاتب فلسفی مادی‌گرا. تمامی این صورت‌بندی‌های فکری، در جایگاه مخالفت با دین نشسته‌اند. با این حال، بیلمن برخلاف شماری از اندیشمندان اسلام‌گرا، در مواجهه با

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تفکر غربی دچار پیش‌داوری نیست؛ بلکه تلاش می‌کند تناقضات مکتب مادی‌گرایی را با استناد به منابع درونی خود آن مکاتب، به نقد کشد. در این مقاله، در جای خود، به نمونه‌هایی از این رویکرد اشاره خواهد شد.

در طول تاریخ، ترکیه به سبب هم‌مرزی با غرب، بیش از دیگر سرزمین‌های اسلامی در معرض تأثیرات غرب بوده است. از این‌رو، نیمه‌ی قرن نوزدهم که دوره‌ی زندگی بیلیم است، مصادف با زمانی است که جریان‌های فکری مادی‌گرایانه‌ی ضد توحیدی، به‌گونه‌ای ژرف کشور ما را تحت تأثیر قرار داده‌اند. او یکی از اندیشمندان اسلامی‌ای است که این تأثیرات را هم در عرصه‌ی فکری و هم در حوزه‌ی سیاسی به‌گونه‌ای عمیق تجربه کرده است. بر همین مبنا، در آثار کلامی او مشاهده می‌شود که بیشتر به مسائلی پرداخته که در راستای حلّ معضلات زمانه‌اش بوده‌اند. بیلیم که از مشکلات اعتقادی عصر خویش آگاهی داشت، در آثار خود به موضوعاتی چون نسبت دین و عقل، نسبت دین و علم، پرسش از تعارض میان دین و علم، و اینکه آیا دین مانع پیشرفت است، توجه ویژه داشته است. چراکه به زعم او، بیشتر اعتراض‌هایی که متوجه اسلام می‌شود، از همین مجاری برمی‌خیزد. بیلیم با این باور که یکی از موضوعات مشترک میان علم، فلسفه و دین، مسئله‌ی «موجود» است، برای مشارکت در حلّ این مسئله، چنین بیان می‌دارد که علم باید از «چگونگی» وجود پرسش کند، در حالی‌که فلسفه و دین باید به «چرایی» آن بپردازند. در این زمینه، وی به عنوان نمونه از مثال «جنین» بهره می‌گیرد. به باور مؤلف، علم می‌تواند فرآیند آفرینش یک موجود زنده را با تمام جزئیاتش روشن سازد، در حالی‌که دین و فلسفه باید به این پرسش پاسخ دهند که «چرا» این موجود آفریده شده است و از این طریق معنای زندگی را آشکار سازند. او بر این نکته تأکید می‌ورزد که علم، که مبتنی بر داده‌ها و شواهد تجربی است، نباید از حدود خود فراتر رود و در حوزه‌ی دین مداخله کند؛ بلکه باید نسبت به مسائل دینی موضعی اگنوستیکی (ندانم‌گرایانه) یا بی‌طرفانه اتخاذ کند. به باور بیلیم، اگر چنین روشی در پیش گرفته شود، میان دین و علم نه تعارضی همیشگی، بلکه آشتی و هم‌پوشانی پایدار برقرار خواهد شد. هرچند بیلیم به رابطه‌ی میان دین و علم توجهی ویژه دارد، با این حال تعریفی مشخص از «علم» به دست نمی‌دهد.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

چنان‌که معلوم است، پارامترهای اصلی اندیشه‌ی روشنگری را عقل سکولار، درکی از علم مدرن که در قالبی اثبات‌گرایانه‌ی منطقی رشد یافته و پیوند خود را با متافیزیک گسسته است، و تصور خاصی از عالم در چارچوب دکارتی، و نظایر آن تشکیل می‌دهد. در ذهنیتی که این رویکردها را درونی کرده باشد، پیوند با ساحت متافیزیکی به تدریج تا حد امکان گسسته می‌شود و حوزه‌ی حرکت به سوی امر متعالی، روزه‌روز محدودتر می‌گردد. جریان‌های فکری مدرن که در سده‌ی نوزدهم روندی فزاینده یافتند، ناگزیر در غرب جهشی چشم‌گیر پدید آوردند و به ظهور مکاتب اثبات‌گرا و ماده‌گرایانه‌ای انجامیدند که رویکردهایی تهاجمی‌تر و افراطی‌تر از پیش نشان می‌دادند. در رأس این جریان‌ها می‌توان به تلقی علم اثباتی آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷) اشاره کرد که تمامی حوادث و پدیده‌ها را در چارچوب قانون سه‌مرحله‌ای تبیین می‌کرد؛ همچنین به نظریه‌ی تکامل انواع چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲)، نظریه‌ی ماتریالیسم دیالکتیکی کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) و نظریه‌ی روان‌کاوی زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) که با بریدن پیوند آگاهی انسانی از ساحت متافیزیکی، آن را محدود به حوزه‌ی تحقیق عقلانی می‌کرد. از همین رو، نقد دیدگاه‌های این مکاتب که با طرد امر قدسی در دوره‌ی حیات بیلمن بروز یافته بودند، باید به‌منزله‌ی نوآوری و تمایزی اساسی در فهم کلامی او تلقی گردد.

مکتب اثبات‌گرایی منطقی، دین را محصول دوره‌های ابتدایی و بدوی تاریخ بشر می‌دانست و با این نگرش، زخم‌های روانی عمیقی در وجدان جمعی انسان‌ها بر جای گذاشت؛ زخم‌هایی که فلاسفه‌ی غربی چون فرانسوا ولتر (۱۶۹۴-۱۷۷۸)، ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸)، آلفونس دولامارتین (۱۷۹۰-۱۸۶۹)، ارنست رنان (۱۸۲۳-۱۸۹۲) و ژول سیمون (۱۸۱۴-۱۸۹۶) آن‌ها را به‌خوبی مشاهده کرده بودند. این اندیشمندان کوشیدند تا بدیلی برای دین سنتی فراهم آورند و در قالب تلاشی برای تأسیس دینی طبیعی که بر بنیاد عقل و علم استوار باشد، گام برداشتند. حتی ولتر، که از مدافعان سرسخت دین طبیعی به شمار می‌رفت، می‌گفت: «اگر خدایی وجود نداشته باشد، باید او را اختراع کرد.» دین طبیعی، به جای دینی که بر وحی الهی مبتنی است و آن را در رسیدن به حقیقت مقدم می‌دارد، بر فهمی از دین مبتنی است که با عقل انتزاعی صرف و بدون هرگونه

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

سویهی متعالی، سامان می‌یابد. بی‌تردید، زمینه‌ساز گرایش به تأسیس چنین دین بشری، نظام اعتقادی موجود در مسیحیت آکنده از رمز و رازها و خرافات بود که نقشی رانشی و بازدارنده ایفا می‌کرد. عالم بزرگ اسلامی، عمر نصوحی بیلمن، چنین کوششی را که با هدف ارضای نیازهای معنوی انسان صورت می‌گیرد، نه دین بلکه در نهایت می‌توان آن را مکتب یا مشربی فلسفی دانست، نه چیزی بیشتر. او در این زمینه با تأکید، ضرورت عرضه‌ی صحیح اسلام به جهانیان را یادآور می‌شود و از این رهگذر، کوشش‌هایی از سنخ «دین طبیعی» را نه یک مسئله‌ی صرفاً تاریخی، بلکه یکی از معضلات مهم معاصر قلمداد می‌کند. از منظر وی، ویژگی‌های اساسی و تمایزبخش «دین حق» آن است که بر یک منشأ الهی استوار باشد، در کنار پیامبری الهی، کتاب آسمانی نیز داشته باشد و همچنین باور به روز بازپسین (یوم الآخرة) در آن جایگاهی محوری داشته باشد.

از سوی دیگر، بیلمن بر یکی از بنیادی‌ترین اصول پوزیتیویسم منطقی یعنی «نظریه‌ی پیشرفت‌گرایی» تأمل می‌ورزد. بر اساس این نظریه، در فرآیندهای مدرن‌شدن، دین هم در سطح اجتماعی و هم در ذهن فرد به تدریج رو به زوال نهاده و در نهایت به حوزه‌ی زندگی فردی تقلیل خواهد یافت. به باور بیلمن، برای درک ناکامی این تصور چندان نیازی به صرف وقت و تلاش فراوان نیست؛ بلکه روشن‌ترین نمونه‌ی بی‌معنایی این تصور آینده‌گرایانه، همان کوشش‌هایی است که پیشتر در قالب «دین طبیعی» بدان‌ها اشاره شد. بیلمن، عالمی است که مسائل را بر پایه‌ی اصولی عینی و سنجیده مورد بحث قرار می‌دهد؛ حتی در مواجهه با یکی از پرطرفدارترین گفتمان‌های عصر خویش، یعنی ایدئولوژی پیشرفت‌گرایی، با ذهنی فارغ از پیش‌داوری سخن می‌گوید. به تعبیر دیگر، در پی حکمت است و می‌کوشد تا به گونه‌ای مثبت به صورت‌های مختلف اندیشه که محصولی انسانی‌اند، بنگرد. بی‌گمان این روش و اندیشه‌ی حقیقت‌جویانه، نشانه‌ی تام و تمام یک رویکرد علمی است. برای نمونه، بیلمن این پرسش را پیش می‌نهد که: «آیا سیر تکاملی در ادیان قابل تصور است؟». وی تصریح می‌کند که در اصول اعتقادی که ساختار بنیادین همه‌ی ادیان الهی را شکل می‌دهند، اندیشه‌ی تکامل راه

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ندارد؛ اما در حوزهی «احکام عملی»، تکامل قابل پذیرش است. در روند تاریخی ادیان الهی، برخی احکام مرتبط با عبادات، معاملات و مجازات‌ها، به اعتبار تفاوت زمان، مکان و اختلاف امت‌ها، دستخوش تغییر و نوآوری شده‌اند. از دیدگاه بیلمن، در طول تاریخ، بخشی از احکام فرعی که بر عهده‌ی برخی امت‌ها بوده، برداشته شده و به جای آن احکامی دیگر وضع گردیده است. وی «نسخ» را نیز در همین چارچوب معنا می‌کند و برای آن نمونه‌ای می‌آورد: ازدواج با برخی از خویشاوندان که در شریعت حضرت ابراهیم و حضرت موسی روا بود، در دین مسیحیت و اسلام حرام اعلام گردیده است. بیلمن می‌گوید: هرچند نسخ، به معنای جایگزین شدن حکمی دینی با دلیلی دینی دیگر تعریف شده است، اما در اسلام، چنین تغییری رخ نداده است. به باور او، نسخ پدیده‌ای است که به سبب حکمت و مصلحت، تحقق یافته است. همان‌گونه که با دگرگونی طبع، مکان و زمان، در شیوه‌های درمان نیز تغییراتی پدید می‌آید، به همان قیاس، با دگرگونی زمان، مکان و شرایط اجتماعی، برخی از احکام دینی نیز به فرمان شارع قابل تغییر است. در این صورت، قوانین نیز باید همگام با تغییر زمان و مکان و بر پایه‌ی حالات روحی اشخاص دگرگون شوند. به باور بیلمن، اگر این جنبه‌ها در نظر گرفته نشود، قوانینی که وضع شده‌اند، امکان اجرا نخواهند یافت. از همین‌رو، بر پایه‌ی همین حکمت است که در دین ما، بخشی از مسائل شرعی مربوط به حوزه‌ی معاملات، به صورت صریح بیان نشده و به اجتهاد عالمان دینی و به جریان عرف و عادت، که با توجه به زمان و مکان تغییر می‌کند، واگذار شده است. بیلمن که نسخ را خاصّ بخشی از احکام فرعی می‌داند که از اوامر و نواهی تشکیل شده‌اند، آن را در اصول اعتقادی و احکامی که با قصاص و اخبار شرعی مرتبط است، روا نمی‌داند. چراکه این امور تابع زمان، مکان و شرایط فردی نیستند. پس از پیامبر ما نیز به هیچ وجه امکان نسخ باقی نمانده است.

بیلمن تأکید می‌کند که در شکل‌گیری گفتمان‌های دین‌ستیز در غرب، نگرش دینی کلیسا نقش بسزایی داشته است. به باور مؤلف، در مسیحیت، آموزه‌هایی چون اعتقاد به تثلیث و نیز نسبت دادن گناهی به حضرت آدم که برای جلوگیری از سرایت آن به فرزندان آدم، زندگی حضرت

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

عیسی قربانی شده است، به شکل‌گیری تلقی‌ای از دین به مثابه امری رازآلود و اسرارآمیز در میان جامعه انجامیده‌اند. چنان‌که معلوم است، در «الهیات کلیسایی» عقل تنها به مثابه ابزاری برای درک درستی‌های وحی تلقی می‌شود. وظیفه‌ی عقل، صرفاً استدلال کردن و ردّ کردن است، نه کشف حقیقت؛ چراکه حقیقت در الهیات کلیسا، که محصول مشترک روحانیان است، نهفته است. جستجوی حقیقت در بیرون از آن، هم‌سنگ سرپیچی از خداوند تلقی می‌شود. آنچه در این میان حائز اهمیت است، آن است که سخنان پدران کلیسا به مثابه منبعی واجد مرجعیت و اقتدار مطلق تلقی می‌شود؛ چراکه حقیقت در لابه‌لای همین اقوال نهفته است. از نگاه عالمان کلیسا، این اقوال واجد چنان منزلتی‌اند که هرگونه تلاش برای تفکر مستقل، انحراف از مسیر حقیقت به‌شمار می‌رود. به باور بیلمن، روحانیان کلیسا در این خصوص چنان پیش رفته‌اند که نه تنها به ممنوع‌سازی به‌کارگیری عقل و تولید اندیشه بسنده نکرده‌اند، بلکه خود به‌صورت مستقیم در مسیر رشد عقل و تفکر مانع ایجاد کرده‌اند. در جهان مسیحیتِ قرون وسطی، این وضعیت نه تنها به تقویت جریان مخالفت با عقل و اندیشه انجامیده، بلکه به گسترش گرایش‌های دین‌گريزانه نیز یاری رسانده است. تأسیس دادگاه‌های تفتیش عقاید برای مقابله با انسان‌های اندیشمند، مقاومت در برابر دین را به شدت افزایش داد. از همین‌رو، تصریح عالمانه‌ی عالم فرزانه، غُمر نصوحی بیلمن، مبنی بر نقش کلیسا در دینی‌زدایی از اندیشه‌ی روشنگری، نهایت دقت و صواب را در خود دارد. به باور بیلمن، این‌که برخی از روشنفکرانِ ما، آن فرایند تحریف و انحرافی را که مسیحیت در مغرب‌زمین از سر گذرانده است، بی‌هیچ تمایزی به اسلام تعمیم داده و به موضع ستیزه‌جویانه با آن برخاسته‌اند، نهایت غفلت و بی‌انصافی است. چراکه قرآن، آن سرنوشت تاریخی را که برای نسخه‌های کنونی انجیل رقم خورده، تجربه نکرده است. افزون بر این، شخصیت تاریخی پیامبر اسلام و چگونگی تلقی و درک مسلمانان از آن حضرت، با ویژگی‌های الوهی‌ای که کلیسا بر عیسی بن‌مریم علیه السلام بار کرده است، کاملاً متفاوت است. از دیگر سو، معنایی که در منطق زبانی قرآن از واژه‌ی «عقل» افاده می‌شود، با مفهوم عقلِ جزمی و محدود کلیسایی یکسان نیست. گذشته از همه‌ی این‌ها، در اسلام، برخلاف مسیحیت، طبقه‌ای از روحانیان که خود را

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نماینده‌ی خدا یا مباشر او در روی زمین بدانند، وجود ندارد. همچنین، برخلاف مسیحیت، در اسلام چنین حکم دینی‌ای وجود ندارد که قرآن کریم که به زبان عربی نازل شده، نتواند به زبان‌های دیگر ترجمه شود یا این‌که جز عالمان دینی، کسی حق خواندن آن را نداشته باشد. هر مسلمانی حق دارد قرآن کریم را بخواند و تفسیر کند. بیلمن با تأکید بر این‌که در اسلام به کارگیری عقل و تولید اندیشه، عبادت تلقی می‌شود، اسلام را نظامی متکامل می‌داند که تمامی شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد. از نظر بیلمن، اسلام اصول اساسی‌ای چون الاهیات، عبادت، اخلاق، سامان‌دهی زندگی اجتماعی، و برابری در قانون را به ارمغان آورده است و هرگز به تفکیکی میان طبقات روحانی و جسمانی (یعنی عالمان دینی و غیر آن‌ها) تن نداده است. در منظر اسلامی، همه‌ی انسان‌ها افراد آزاد و برابرند. بیلمن با تصریح بر این نکته که چنین فهمی، در تاریخ بشر تمدن اسلامی را پدید آورده است، باور دارد که تمدن را نباید صرفاً در عرصه‌ی مادی در نظر گرفت، بلکه باید آن را همراه با بُعد معنوی لحاظ نمود. وی تفاوت تمدن اسلامی را با ارجاع به سخنان سرشار از تحسین نویسندگان غربی‌ای چون گوستاو لوبون و ج. ویلیام دراپر، مستند می‌سازد.

یکی از شبهاتی که در پیرامون اسلام شکل داده شده، مسأله‌ی «برده‌داری» است. بیلمن، با یادآوری این نکته که حتی فیلسوف یونانی، افلاطون، در آثار خود برده‌داری را امری نیکو تلقی می‌کرده است، تصریح می‌کند که برده‌داری در تمامی تمدن‌های کهن، امری پذیرفته‌شده بوده و با ظهور اسلام پدید نیامده، بلکه اسلام در آغاز پیدایش خود، با این واقعیت تاریخی روبه‌رو شده و آن را به‌عنوان پدیده‌ای موجود در آغوش خود یافته است. او حتی اشاره می‌کند که تا اواخر سده‌ی هجدهم، گونه‌ای از برده‌داری با صورت «تبعیض سیاه و سفید» در آمریکای معاصر رواج داشته است. بیلمن بر این نکته تأکید می‌ورزد که با وجود آن‌که در ذهنیت مدرن، برده‌داری امری مردود شمرده می‌شود، اما کشورهای غربی در عمل، با مردمان سرزمین‌هایی که استعمار کرده‌اند، همچون برده رفتار کرده‌اند؛ درحالی‌که اسلام در این زمینه کارنامه‌ای پاک دارد. وی خاطرنشان می‌سازد که اسلام، به‌محض ظهور، نظام برده‌داری را یک‌باره از میان

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

برنداشت، بلکه در این مسیر شیوهی تدریج را در پیش گرفت و سرانجام آن را برانداخت. اسلام از یک سو، سفارش می‌کند که با بردگان همچون انسان‌های آزاد رفتار شود، و از سوی دیگر، آزادی بردگان را در شمار عبادات قرار داده، و برای آن احکام ویژه‌ای مقرر ساخته است. بیلمن با استناد به آیات قرآن، چنین رویکردی را شاهد می‌گیرد و هرگونه محکوم ساختن اسلام را در این زمینه، غیرعادلانه می‌داند.

عمر نصوحی بیلمن، به ادعای مستشرقان مبنی بر این‌که اسلام از طریق شمشیر گسترش یافته نیز می‌پردازد. وی بر مفهوم «جهاد» در اسلام تأکید می‌ورزد. به باور مؤلف، شیوه‌ای که اسلام در گسترش خود در پیش گرفته، حکمت و اندرز است. بیلمن، مفهوم جهاد را چنین تفسیر می‌کند: جهاد، رشد فکری فرد، پالایش حیات معنوی از آلودگی‌ها و کوشش برای شکوفایی جامعه‌ی اسلامی است. او جهاد را در دوره‌ی مدینه، واکنشی دفاعی در برابر مهاجمان و تهدیدکنندگان موجودیت مسلمانان می‌داند. بیلمن، با اشاره به اینکه مبلغان مسیحی برای بدنام ساختن اسلام، به تهمت «اسلام دین شمشیر است» متوسل شده‌اند، تصریح می‌کند که در واقع، این مسیحیت بوده است که در روند گسترش خویش، به گونه‌ای گسترده به شمشیر و زور متوسل شده است. او در تأیید این مدعا، علاوه بر جنگ‌های صلیبی، به تلاش‌های خشونت‌آمیز امپراتور بیزانس، کنستانتین، و امپراتور آلمان، شارلمانی، برای مسیحی‌سازی اجباری جوامع گوناگون، استناد می‌جوید.

یکی از بخش‌های اصلی دانش کلام، «نبوت» است. عمر نصوحی بیلمن در بررسی این موضوع، به ویژه بر اتهامات بی‌اساس و بی‌پایه‌ای تمرکز می‌کند که مستشرقان متوجه پیامبر اکرم ﷺ ساخته‌اند. در صدر این ادعاهای نادرست، نظریه‌ای قرار دارد که وحی را زاییده‌ی ذهن و اندیشه‌ی شخصی پیامبر می‌داند، و نیز مسئله‌ی چندهمسری (پُلّی گامی). برخی از مستشرقان غربی، وحی‌ای را که پیامبر اکرم ﷺ بدان دست یافته، حالتی ناشی از بیماری صرع تفسیر کرده‌اند؛ گروهی دیگر، آن را با نظریه‌ی ناخودآگاه فروید یا یونگ توضیح داده و مدعی شده‌اند که پیامبر در فرآیند وحی، خود دخالت داشته است. از نگاه آنان، وحی نه آن چیزی است که خداوند فرموده، بلکه چیزی است که پیامبر اکرم ﷺ از آن

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

فهمیده است. به باور عالمانه‌ی عمر نصوحی بیلمن، کسانی که به چنین دیدگاهی قائل‌اند، در اصل منکر ساحت وجودی ماورای طبیعت‌اند. وگرنه کسی که وضعیت پیامبر را به‌درستی بررسی کرده و به افعال و گفتارهای حکمت‌آمیز او وقوف یافته باشد، نمی‌تواند گرفتار چنین پندار نادرستی گردد. به زعم بیلمن، هدف اصلی از این‌گونه تهمت‌ها، جلوگیری از گرایش روزافزون جوامع غربی به سوی اسلام است.

عمر نصوحی بیلمن، با اشاره به این‌که شماری از نویسندگان غربی که از مقام والای پیامبر اکرم ﷺ بی‌اطلاع‌اند، با تمرکز بر مسئله‌ی چندمصری او به انتقاد پرداخته‌اند، در جهت اصلاح این سوءبرداشت چنین توضیح می‌دهد: در واقع بیشتر نویسندگان غربی به‌خوبی می‌دانند که پیامبر اسلام تا بیست‌وپنج سالگی بدون ازدواج زندگی‌ای پاک و آراسته داشته است، سپس با خدیجه‌ی کبری، زنی بزرگ‌تر از خود، پیمان زناشویی بسته و بیست‌وپنج سال نیز با او در نهایت وفاداری و صفا زیسته است. بیلمن با یادآوری این‌که هنگام وفات حضرت خدیجه، پیامبر پنجاه‌ساله بوده است، چندمصری پیامبر را پس از این سن، برخاسته از حکمت، تدبیر و مصلحت‌های بزرگ دینی و اجتماعی می‌داند. او می‌افزاید: اگر پیامبر ﷺ در پی خواهش‌های نفسانی بود، می‌توانست با دختران جوان ازدواج کند، اما هدف او از این ازدواج‌ها، چیزی جز مقاصد عالی نبود. بیلمن در ادامه، به تفصیل درباره‌ی همسران پیامبر که در قرآن «امّهات المؤمنین» لقب گرفته‌اند، سخن می‌گوید و اغراض متعالی رسول خدا در پیوند با هر یک از آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد.

عمر نصوحی بیلمن در مقام اثبات معجزات پیامبران، اندیشه‌ی «عدم ضرورت قوانین طبیعت» را مورد دفاع قرار می‌دهد. او برای تأیید این دیدگاه، به آرای دو تن از فیلسوفان معاصر، برگسون و امیل بوتزو، در خصوص عدم جبر قوانین طبیعت استناد می‌جوید. بیلمن در این زمینه، پیرو طریقهٔ امام غزالی (متوفای ۵۰۵ق) است که می‌کوشید نشان دهد میان علت و معلول رابطه‌ای حقیقی و ضروری وجود ندارد و سبب‌ها را ذاتاً مؤثر نمی‌دانست. چنان‌که مشهور است، غزالی رابطه‌ی ضروری میان آتش و سوختن را انکار کرده و تبیین می‌کند که حادثه‌ی سوختن، برخاسته از ذات آتش نیست، بلکه خداوند آن را در کنار آتش می‌آفریند.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بدین سان، تصور انسان که گویی رابطه علت و معلولی واقعی میان آتش و سوختن وجود دارد، باطل است. بیلمن نیز همچون غزالی، اصل علیت طبیعی را تماماً مردود نمی‌شمارد، بلکه به جای آن، صرفاً به علیت الهی باور دارد و آن را اساس نظم پدیده‌ها تلقی می‌کند.

یکی از مهم‌ترین مباحث علم کلام، مسئله‌ی قضا و قدر است. عمر نصوحی بیلمن در شرح و تحلیل این مسئله، به‌ویژه به نقد مکتب «ایجابیه» (جبرگرایی) که خاستگاهی غربی دارد، می‌پردازد. این دیدگاه، آزادی اراده و امکان عدم ضرورت را انکار می‌کند و بر این نظریه استوار است که تمام حوادث، در زنجیره‌ای از عللی ضروری و حتمی رقم می‌خورند. از آن‌رو که اراده‌ی انسان در برابر این سلسله علل هیچ‌گونه تأثیری ندارد، هرگونه نفوذ و اختیار فردی در وقوع وقایع نادیده گرفته شده، تحقق آن‌ها صرفاً به قدرت و حتمیت اسباب طبیعی نسبت داده می‌شود. در این نظام فکری، وجود یک علت برتر و ماورای طبیعت که حاکم بر عالم باشد، اساساً نفی می‌گردد. قضا و قدر، چیزی جز قوانین طبیعی حاکم بر حوزه‌ی هستی نیست چنان‌که مکتب جبرگرایی ادعا می‌کند. بر پایه‌ی این نظریه، از آن‌جا که همه‌ی حوادث، مبتنی بر قوانین طبیعی‌اند، صدور افعال آزادانه از انسان‌ها امری ناممکن تلقی می‌شود. اما از نظر عمر نصوحی بیلمن، این دیدگاه قادر نیست اثبات کند که انسان از آزادی و اراده بی‌بهره است. برعکس، وجود افعال مختارانه، هرگز مستلزم نقض قوانین طبیعت نیست. اراده‌ی آزاد، همچون قوانین طبیعی، خود بخشی از ساختار ذاتی و طبیعی عالم انسانی است.

عمر نصوحی بیلمن به تفاوت‌های میان مکتب «جبر» که خاستگاهی اسلامی دارد و مکتب «جبر ایجابی» که ماهیتی ماده‌گرایانه دارد، اشاره می‌کند. هرچند مذهب جبریه، انسان را از آزادی و اراده تهی می‌سازد، اما اراده و قدرت مطلقه را به خداوند نسبت می‌دهد. در مقابل، مکتب ایجابی، نه خدا را، بلکه صرفاً قوانین طبیعت را علت حقیقی و تأثیرگذار می‌داند و ایمان به قضا و قدر را برآمده از قوانین تغییرناپذیر طبیعت تلقی می‌کند.

به‌گفته‌ی بیلمن، هرچند مسلمانان موظف‌اند به قضا و قدر ایمان داشته باشند، اما این امر به‌هیچ‌وجه به معنای آن نیست که بتوان با

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تمسک به قضا و قدر از مسؤولیت شانه خالی کرد. انسان، «کاسب» است و خداوند، «خالق». در اسلام، اندیشه‌ی پیش‌بینی و تمسک به اسباب جایگاهی بنیادین دارد. بیلمن معتقد است که غربیان، باور مسلمانان به قضا و قدر را نادرست فهمیده‌اند. او تأکید می‌کند که در جهان اسلام، دیگر از اندیشه‌ی جبریه خبری نیست و نسبت دادن عقب‌ماندگی مسلمین به اعتقاد به قضا و قدر، نوعی ساده‌انگاری است. به باور او، نمی‌توان رخدادهای اجتماعی را به تنها یک علت فروکاست؛ بلکه باید به وجود علل متعدد در این زمینه اذعان داشت.

بیلمن در مسئله‌ی آفرینش حضرت آدم و خلقت انسان، به نظریه‌ی داروین اشاره می‌کند. وی با جلب توجه به وجود قانون «تکامل» در عالم، یادآور می‌شود که این قانون از سوی ماده‌باوران به‌گونه‌ای نادرست تفسیر شده است. ادعای داروین مبنی بر این‌که نوع انسانی پس از گذر از مراحل خاصی مطابق با قوانین تکامل (نباتات، حیوانات) در نتیجه‌ی دگرگونی‌هایی به انسانیت منقلب شده است، مبتنی بر خیال و گمان است. بی‌تردید در قرآن نیز خلقت انسان مطابق با قانونی از سنخ تکامل صورت گرفته است؛ اما این تکامل، چنان‌که داروین ادعا می‌کند، مبتنی بر انتقال میان انواع نیست. بلکه هر نوع، صورت و نحوه‌ی آفرینش ویژه‌ی خود را دارد. از این‌رو، نوع انسان و نوع میمون، هر یک آفرینشی خاص خود دارند و هیچ‌گونه گذار یا انتقالی میان انواع وجود ندارد. بیلمن، که نظریه‌ی تکامل را یکی از پایه‌های اساسی ماده‌باوری می‌داند، آن را صرفاً نظریه‌ای انتزاعی و فاقد هرگونه ارزش واقعی تلقی می‌کند. وی به‌مراتب خطرناک‌تر از این نظریه را، گسترش «داروینیسم اجتماعی» می‌داند که از سوی فیلسوفانی چون هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) توسعه یافت و به عرصه‌هایی چون جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست، اخلاق، و حتی جانورشناسی تسری داده شد. چراکه در این دیدگاه، قانون «انتخاب طبیعی» داروین بر ساحت اندیشه و رفتار انسان نیز تعمیم داده شده است. در عرصه‌ی سیاست، پروژه‌ی «ایجاد نژاد برتر» از سوی آدولف هیتلر، نظریه‌ی «تاریخ بشر به‌مثابه‌ی صحنه‌ی نزاع طبقاتی» نزد کارل مارکس، و همچنین سیاست‌های استعماری تمامی کشورهای امپریالیست غربی در قبال جهان اسلام، نمونه‌هایی آشکار از این تفکر

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

به شمار می‌آیند. بیلمن بر آن است که هرچند نظریه‌ی داروینیسیم از حیث علمی در باب منشأ انسان، اعتبار خود را از دست داده است، اما متأسفانه نظریه‌ی «انتخاب طبیعی» هنوز در رفتارهای اجتماعی انسان‌ها بازتاب دارد و زنده است. به باور او، این وظیفه‌ی علم کلام معاصر و متکلمان امروز است که در این زمینه به پیکار برخیزند و در برابر این نگرش بایستند.

عمر ناصحی بیلمن، تنها به انتقادات واردشده از بیرون بر اسلام نپرداخته، بلکه تلقی‌های دینی برخی گروه‌هایی را که خود را به اسلام منسوب می‌دانند نیز مورد نقد قرار داده است. از جمله‌ی این گروه‌ها، کسانی‌اند که در پیوند با یکی از اساسی‌ترین مباحث علم کلام، یعنی رابطه‌ی ذات و صفات، بر این باورند که خداوند در اشیا و انسان حلول کرده و با آن‌ها اتحاد یافته است. بیلمن در برابر این دیدگاه تصریح می‌کند که خالق عالم، تنها الله است و وجود مخلوقات، پدیده‌ای حادث و غیرذاتی است. ازاین‌رو، بیلمن با تأکید بر اینکه از منظر اسلام، اتحاد میان «امر الهی و اشیا» ممکن نیست، توجه را به این نکته جلب می‌کند که در پس این دیدگاه، در جهان غرب، فلسفه‌ی وحدت وجود یا پانتئیسم، و در دنیای اسلام، نحوه‌ای از تصوف «وحدت وجودی» نهفته است. او نیز همچون سنت متقدمان، به لزوم ترسیم دقیق مرز میان خداوند و مخلوقات تصریح کرده و این تمایز را لازمه‌ی اصیل عقیده‌ی توحید می‌داند.

همچنین در ارتباط با مسائل مربوط به «ذات و صفات»، مؤلف تصریح می‌کند که در اسلام، انتساب صورت انسانی به خدای متعال، یعنی انسان‌وارپنداری (آنتروپومورفیسیم)، جایگاهی ندارد. وی منشأ چنین تصور نادرستی را در قرائت لفظ‌گرایانه از صفات خبری و آیات متشابه می‌داند، و بر این نکته تأکید می‌ورزد که در صورت به‌کارگیری روش تأویل متأخران، راه به چنین فهمی نخواهد برد. بیلمن با یادآوری این نکته که در آغاز سده‌ی سوم هجری، فرقه‌هایی با نام «مجسمه» و «مشبّه» پدید آمدند که به خداوند جسم و صورت نسبت می‌دادند، راه جلوگیری از این‌گونه تأویل‌های ناصواب را تنها در اتخاذ فهمی صحیح و روشمند از تأویل می‌داند.

نتیجه‌گیری

عالم اسلامی، عمر نضوحی بیلمن، از جمله اندیشمندانی است که سنت و نوآوری را به‌گونه‌ای توأمان مورد توجه قرار داده است. وی به جای رویکردی ایستا در علم کلام، طرفدار نگرشی پویا و زاینده به این دانش بوده است. او نمونه‌هایی روشن از به‌کارگیری عقل و نقل در جایگاه شایسته‌ی خود در علم کلام ارائه کرده است. اگر امروز علم کلام در نهادهای دینی ما همچنان زنده و برقرار است، این امر خود گواهی بزرگ بر آن است که مرهون تلاش‌هایی از سنخ کوشش‌های بیلمن می‌باشیم. وی هرچند صرفاً متکلم نبوده است، اما نمونه‌ای برجسته از سنت متکلمانی است که هم اهل تألیف‌اند و هم اهل تعلیم. بیلمن، نماد زنده‌ای از تیپ علمی جامع‌نگر در سنت ماست. او به علم کلام رویکردی باستان‌شناسانه ندارد؛ چراکه از دیدگاه وی، علم کلام تکرار گذشته یا صرفاً کاوشی تاریخی نیست، بلکه برعکس، دانشی زنده و پویاست که باید برای مسائل اعتقادی نوپدید و معاصر، پاسخ و راه‌حل ارائه کند.

جنبه‌ی کلامی محمد وهبی افندی قونوی (۱۹۴۹-۱۸۶۲)³³⁸

مقدمه

در این نوشتار با عنوان «جنبه‌ی کلامی محمد وهبی افندی»، ابتدا به اختصار از زندگی و آثار این عالم و سیاست‌مدار نامدار اواخر دوره‌ی عثمانی و اوایل جمهوریت سخن خواهم گفت، سپس دیدگاه‌های کلامی او را مورد بررسی قرار خواهم داد.

۱. زندگی، آثار و شخصیت علمی

محمد وهبی افندی در سال ۱۸۶۲ میلادی در روستای «کونگول» از توابع شهرستان «خادم» در ولایت قونیه دیده به جهان گشود. تحصیلات ابتدایی خود را در زادگاهش به پایان رساند و سپس نزد انبارلی‌زاده محمد افندی به فراگیری قرآن کریم، قرائت و تجوید پرداخت. وی در مدارس علمی خادم و مدرسه‌ی شیروانیه‌ی قونیه تحصیل کرد و در کنار آن، از محضر استادانی چون توقماق‌زاده محمد وهبی افندی، حافظ احمد افندی و مفتی قونیه، حاج حسین افندی قالدین‌خانلی بهره برد و از ایشان درس خصوصی دریافت نمود.³³⁹

از سوی دیگر، محمد وهبی مدتی در مدرسه‌ی محمودیه به تدریس اشتغال داشت، اما در سال ۱۹۰۱ میلادی، پس از انتخاب به عضویت دادگاه حقوقی قونیه، از منصب مدرس بودن کناره‌گیری کرد. در سال ۱۹۰۳ به‌عنوان مدرس وصایا در مکتب تازه‌تأسیس حقوق قونیه منصوب شد.

با اعلام دومین مشروطه در سال ۱۹۰۸، محمد وهبی به‌عنوان نماینده‌ی قونیه وارد مجلس مبعوثان گردید، اما پس از انحلال مجلس در

³³⁸ رمضان آلتین‌تاش، «جنبه‌ی کلامی محمد وهبی افندی قونوی»، ارائه‌شده در همایش شهر و عالمان آن، قونیه، ۱۱-۱۲ نوامبر ۲۰۱۶ م.

³³⁹ رمزی آتش‌یورک، «محمد وهبی افندی»، دایرة المعارف اسلام ترکیه (DİA)، ۲۰۰۳، ج ۲۸، ص ۵۴۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

سال ۱۹۱۱ به قونیه بازگشت و از عرصه‌ی سیاست کناره گرفت. در همین ایام، اثر تفسیری عظیم خود با عنوان «خلاصة البیان فی تفسیر القرآن» را در ۱۵ جلد، طی چهار سال (از ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۵ م) به رشته‌ی تحریر درآورد.

با تشکیل مجدد آخرین مجلس مبعوثان عثمانی، محمد وهبی بار دیگر به‌عنوان نماینده‌ی قونیه وارد مجلس شد. پس از اشغال استانبول به دست نیروهای انگلیسی، او در هیئتی که برای گفت‌وگو با پادشاه و مقامات انقره برگزیده شده بود، عضویت یافت. در تاریخ ۱۶ مارس ۱۹۲۰، در دیداری که با سلطان وحیدالدین انجام شد، پیشنهاد مقاومت در برابر دشمن و حمایت از جنبش شکل‌گرفته در آناتولی به وی ارائه گردید.

محمد وهبی افندی در چارچوب حرکت ملی مقاومت معروف به «قوای ملیه» در آناتولی، نقش فعالی ایفا کرد و مردم را به ایستادگی در برابر اشغال‌گران فرا می‌خواند. وی مدتی نیز به عنوان والی قونیه در این ولایت ایفای وظیفه نمود و با اقدامات خود مانع از اشغال این شهر به دست نیروهای ایتالیایی شد.

با گشایش مجلس کبیر ملی ترکیه، محمد وهبی به‌عنوان نماینده‌ی قونیه وارد مجلس شد و در دوره‌ای ریاست مجلس و سپس وزارت اوقاف و امور شرعی را بر عهده گرفت. وی در جریان پرونده‌ی ترور نافرجام ۱۶ ژوئن ۱۹۲۶ در ازمیر، به این واقعه مرتبط دانسته شد و در دادگاه‌های استقلال محاکمه گردید. سرانجام در ۲۷ نوامبر ۱۹۴۹ چشم از جهان فروبست و در گورستان «مُصلی» به خاک سپرده شد.³⁴⁰ رحمت خدا بر او باد.

از جمله آثار علمی محمد وهبی افندی می‌توان به «خلاصة البیان فی تفسیر القرآن»، «احکام قرآنی»، «عقاید خیریه»، و ترجمه‌ی مختصر «تجريد صحيح بخارى» اشاره کرد. یادداشت‌های سیاسی او نیز به‌رشته‌ی تحریر درآمده، ولی تاکنون منتشر نشده‌اند.³⁴¹

³⁴⁰ ماهر ایز، اثر سال‌ها، استانبول، ۲۰۰۰، صص ۹۴-۱۰۰.

³⁴¹ کامل بویوکر، «از عالمان علم و مبارزه در دوره متأخر: محمد وهبی افندی قونوی»، ماهنامه دیانت، ش ۳۰۸، ۲۰۱۶، صص ۶۲-۶۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اما در خصوص جایگاه وی در علوم اسلامی، محمد وهبی افندی که پس از استقرار نظام جمهوری، نام خانوادگی «چلیک» را اختیار کرد، به‌طور خاص متکلم به شمار نمی‌آید، بلکه همان‌گونه که در حوزه‌ی تفسیر قلم زده است، در عرصه‌ی کلام و اعتقادات نیز آثاری از خود بر جای نهاده است. اثر او در زمینه‌ی علم کلام که به زبان عربی نگاشته شده، با عنوان «العقائد الخيرية في تحرير مذهب الفرقة الناجية» و هم «أهل السنة و الجماعة و الرد على مخالفهم» شناخته می‌شود.³⁴²

محمد وهبی افندی در اثر خود عقاید خیریه به ۱۳۳ مسئله در باب اعتقادات دینی پرداخته است. نسخه‌ی خطی این اثر با شماره‌ی ۳۵۰۶ در کتابخانه‌ی «یوسف آغا»ی قونیه نگهداری می‌شود. این کتاب، بعدها توسط خود مؤلف به زبان ترکی عثمانی ترجمه شده و با عنوان «عقاید خیریه» در دسترس قرار گرفته است.³⁴³

در سنت دیرپای علمی ما، هنگامی که از «علما» سخن به میان می‌آید، مقصود صرفاً مفسر، متکلم، فقیه یا محدث به‌طور جداگانه نیست، بلکه مراد، عالمی است جامع الاطراف که در حوزه‌های گوناگون علوم اسلامی آثار و آراء برجسته‌ای دارد. البته در میان این علما، گاه برخی در یکی از شاخه‌های علوم دینی بیشتر درخشیده و تمایز یافته‌اند. محمد وهبی افندی نیز از زمره‌ی چنین عالمانی است. چنان‌که پیشتر نیز اشاره شد، وی در حوزه‌های گوناگون علوم اسلامی چون تفسیر، کلام و حدیث آثار متعددی به نگارش درآورده است.

اثر عقاید خیریه تألیف محمد وهبی افندی، باورهای اعتقادی وی را بر پایه‌ی سنت حنفی-ماتریدی بیان می‌دارد. افزون بر آن، وی در این اثر نه تنها دیدگاه‌های فرق ضاله، به‌ویژه معتزله را - که از آن‌ها با عنوان فرق ضاله یاد می‌کند - مورد نقد قرار داده، بلکه در برابر هجمه‌هایی که در عصر او متوجه اصول عقاید اسلامی و مبانی دین شده بود، نیز موضع گرفته است. او در این چارچوب، هم به انتقادات مطرح‌شده از سوی

³⁴² نک: دار الاحیاء کتب عربی، قاهره، ۱۳۳۴ق.

³⁴³ محمد وهبی افندی، ترجمه عقاید خیریه، استانبول، چاپخانه احمد کامل، ۱۹۲۱م.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

برخی نحله‌های درون‌دینی پاسخ داده و هم به صورت خاص، به رد شبهاتی پرداخته که مستشرقین علیه اسلام مطرح ساخته بودند.

عقاید خیریه اثر محمد وهبی افندی، بیش از آن که حامل نوآوری‌های اعتقادی باشد، بازتابی از تکرار و تبیین میراث دیرپای سنت کلامی ماست. از جمله منابع اصلی که وی در نگارش این اثر بدان‌ها ارجاع داده، می‌توان به «حاشیة گلنبوی علی الجلال»، «موافق»، «شرح الموافق»، «شرح المقاصد»، «شرح العقاید» و آثار ملا خضر خادمی اشاره کرد. این اثر از حیث سبک و زبان، با بیانی ساده و روان نگاشته شده و به گونه‌ای تنظیم گردیده است که خوانندگانی در سطح متوسط نیز بتوانند آن را به راحتی فهم کنند. از همین رو، می‌توان آن را کتابی دستی و آموزشی با ساختاری مختصر اما گویا دانست.

محمد وهبی افندی اثر خود را که با عنوان العقائد الخیرية نگاشته، همچون منابع کلاسیک علم کلام، بر اساس سه محور اصلی الوهیت، نبوت و معاد طبقه‌بندی کرده است. هر یک از این عناوین کلان، در قالب زیرشاخه‌هایی به تفصیل بررسی شده‌اند. در عین حال، رساله‌ی اعتقادی او دارای ویژگی‌هایی است که آن را از دیگر آثار مشابه متمایز می‌سازد. از جمله‌ی این ویژگی‌ها، گنجانیدن برخی مباحث بنیادین فقهی در کنار موضوعات کلامی است. در ادامه، نمونه‌هایی از این مسائل فقهی که در اثر وی مطرح شده‌اند، خواهد آمد.

از جمله مباحث فقهی که محمد وهبی افندی در عقاید خیریه به آن‌ها پرداخته و بدین وسیله اثر خود را از سایر رسائل اعتقادی متمایز ساخته است، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: دلایل عقلی و نقلی بر ضرورت شریعت؛ رد دیدگاه «اباحیه» در انکار شریعت؛ این نکته که صرف ناموس (شرافت فردی) و وجدان، انسان را از ارتکاب اعمال زشت باز نمی‌دارد؛ اهمیت اخلاق نیکو؛ لزوم و فواید طهارت؛ مشروعیت نکاح و نقش آن در بقای نسل و پیشگیری از آسیب‌های گوناگون؛ مشروعیت مجازات‌هایی چون اعدام و حبس برای حفظ نظم جامعه؛ جزئیاتی درباره‌ی حکم حجاب؛ لزوم رعایت عدالت در چندمصری؛ مباحث مربوط به طلاق در فقه اسلامی؛ فواید حج و پاسخ به اعتراضات مخالفان آن؛ پاسخ به مدعیان معانی باطنی در دین و کسانی که این افکار را وارد

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ساحت اسلام کرده‌اند؛ مسئله‌ی انسداد باب اجتهاد؛ مفاهیم تعاون و تناصر؛ حکمت‌ها و علل تحریم ربا؛ مباحث مربوط به معاملات؛ و موضوعاتی همچون کشاورزی، صنعت و میراث.³⁴⁴

چنان‌که دیده می‌شود، در این مجموعه موضوعی، به شاخه‌های گوناگون فقه اسلامی نیز پرداخته شده است. اگر میان مباحث فقهی و اعتقادی تعادل کاملی برقرار بود، می‌توانست این اثر را «کتاب مختصر فقه اسلامی» نامید. با این حال، محور اصلی اثر همچنان مسائل اعتقادی است که بر مباحث فقهی غلبه دارد. از این رو، می‌توان این اثر را پژوهشی دانست در نسبت ایمان و عمل با رویکردی ناظر به ساحت کاربردی و عینی آموزه‌های اعتقادی.

چنان‌که خود محمد وهبی افندی نیز تصریح کرده است، علم کلام علمی است که به منظور پاسداری از اصول اعتقادی اسلام، با اقامه‌ی دلایل استوار و برهانی، به اثبات عقاید دینی می‌پردازد و مباحثی چون وجود خداوند، صفات و افعال الهی، نبوت و معاد را در بر می‌گیرد. غایت و حکمت وجودی علم کلام آن است که انسان را از سطح ایمان تقلیدی به مرتبه‌ی ایمان استدلالی و تحقیقی ارتقاء بخشد، با اصلاح بنیان‌های اعتقادی، زمینه‌ی سعادت او را در هر دو جهان فراهم سازد، با رد شبهات اهل باطل، اساس دین را از لغزش و تزلزل حفظ کند، و علوم شرعی را بر پایه‌ی عقاید دینی استوار گرداند.³⁴⁵

ب. نگاه وی به فرّق و مذاهب

از سوی دیگر، محمد وهبی افندی در مقدمه‌ی اثر خود به بررسی فرّق اسلامی نیز پرداخته و «فرّق اسلامیّه» را به هشت گروه تقسیم کرده است. به باور او، تنها فرقه‌ی «ناجیه» از میان این گروه‌ها، «اهل سنت و جماعت» است و سایر فرق را تحت عنوان «فرّق ضالّه» (گروه‌های گمراه) نام می‌برد.³⁴⁶

³⁴⁴ محمد وهبی، ترجمه عقاید خیریه، صص ۱۲۳-۷۲.

³⁴⁵ محمد وهبی، ترجمه عقاید خیریه، ص ۵.

³⁴⁶ محمد وهبی، همان، ص ۱۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نویسنده در اینجا دیدگاهی تمام‌عیار از رویکرد ماتریدی را منعکس می‌سازد. وی تعبیر واردشده در حدیث «فرقه‌ی ناجیه» که بر ماندگاری همه‌ی فرق ضاله در دوزخ دلالت دارد، نه به معنای ورود قطعی و بالفعل آنان به دوزخ، بلکه به معنای استحقاق ورود به دوزخ تفسیر می‌کند. بدین‌معنا که اینان به‌سبب افراط و تفریط در امور اعتقادی، سزاوار دوزخ خواهند بود، اما از آن‌جا که عقایدشان به کفر منتهی نمی‌شود، ممکن است مشمول مغفرت الهی یا شفاعت شافعان شوند و در نتیجه داخل دوزخ نگردند. اما اگر انحراف عقیدتی آنان به مرتبه‌ای برسد که به کفر بینجامد، در آن صورت در دوزخ جاودان خواهند ماند؛ زیرا کسی که بیرون از چارچوب فرق اسلامی خطایی مرتکب شود که به کفر بینجامد، در حکم اهل بدعت است، نه کافر.³⁴⁷ این همان نگاه معتدل و منصفانه‌ای است که شاخصه‌ی اهل سنت به شمار می‌رود. از منظر محمد وهبی افندی، در باور اهل سنت، هیچ‌کس از اهل قبله تکفیر نمی‌شود.³⁴⁸ زیرا به کار انداختن «مکانیزم تکفیر»، یا به تعبیر دیگر، متهم ساختن کسی به کفر، به معنای طرد او از جامعه‌ی اسلامی و بیرون راندنش از دایره‌ی اسلام است. چنین رویکردی نه تنها می‌تواند مانعی در راه نفوذ و مقبولیت اسلام در دل‌ها باشد، بلکه زمینه‌ساز درگیری‌های فرقه‌ای در جامعه‌ی اسلامی نیز خواهد شد. علاوه بر این، چنین برخوردی موجب تضعیف قدرت امت اسلامی گشته، و در نهایت باعث می‌شود مسلمانان در نگاه دیگران بی‌اعتبار جلوه کرده و از صحنه‌ی تاریخ کنار گذاشته شوند.

محمد وهبی افندی بر این باور است که طرز تفکر اهل سنت و جماعت بر پایه‌ی دو مکتب اعتقادی شکل گرفته است. یکی از این دو، مذهب ماتریدیه است که پیروان آن در اصول اعتقادی از ابو منصور ماتریدی تبعیت می‌کنند؛ و دیگری، مذهب اشعریه که پیروانش در اصول اعتقادی از ابوالحسن اشعری پیروی می‌نمایند. اگرچه این دو مکتب، از حیث رسمیت و هویت علمی، دو مذهب مستقل به شمار می‌روند، اما از آن‌جا که در اصول کلی هم‌نظر بوده و اختلافاتشان صرفاً در جزئیات و

³⁴⁷ . نک: محمد وهبی، عقاید خیریه، ص ۱۱.

³⁴⁸ نک: ابن الهمام، کمال‌الدین، المسایرة، استانبول، ۱۹۷۹، صص ۳۲۲-۳۲۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

فروع است، این تفاوت‌ها موجب تضعیف یا طرد یکدیگر نمی‌شود؛ از این‌رو، هر دو در حکم یک فرقه قلمداد می‌گردند. افزون بر این، از آن‌جا که هیچ‌یک از این دو مذهب، به‌صورت مطلق عقل‌گرایی افراطی نداشته و ظاهر نصوص شرعی را نادیده نگرفته‌اند، آنان را «فرقه‌ی ناجیه» نامیده‌اند. تعبیر «فرقه‌ی ناجیه» نیز مستند به روایتی از پیامبر اکرم ﷺ است.³⁴⁹ چنان‌که آن حضرت فرموده‌اند: «همان‌گونه که در میان بنی‌اسرائیل اختلاف و تفرقه افتاد، در میان امت من نیز اختلاف خواهد افتاد. بنی‌اسرائیل به هفتاد و دو فرقه تقسیم شدند؛ امت من نیز به هفتاد و سه فرقه تقسیم خواهند شد که همه‌ی آن‌ها جز یکی به دوزخ خواهند رفت.» اصحاب پرسیدند: ای رسول خدا! آن فرقه‌ی ناجیه کدام است؟ فرمودند: «فرقه‌ای که بر آن چیزی باشند که من و اصحابم بر آن هستیم.»³⁵⁰

بدین‌سان، محمد وهبی افندی با استناد به روایت «فرقه‌ی ناجیه»، در طبقه‌بندی مذاهب، بر اساس سنت مقالات‌نویسان اهل سنت، شمار فرقه‌ها را هفتاد و سه تعیین کرده است. نکته‌ی درخور توجه آن‌که وی تمامی این گروه‌ها را تحت عنوان فِرَقِ مسلمین نام نهاده است.³⁵¹ در تاریخ مذاهب اسلامی، هرچند برخی از نویسندگان آثار ملل و نحل، همچون ابن حزم اندلسی (متوفی ۴۵۶/۱۰۶۴)، صحت این روایت را زیر سؤال برده و از منظر سندی و معنوی آن را با روح اسلام ناسازگار دانسته‌اند،³⁵² با این حال، هر فرقه‌ای که خود را منتسب به اسلام می‌دانسته، از این روایت برای مشروعیت‌بخشی به دیدگاه‌های خویش بهره گرفته است؛ محمد وهبی افندی نیز در همین راستا گام برداشته است. فارغ از اختلافاتی که درباره‌ی اعتبار و تفسیر این روایت با نسخه‌ها

³⁴⁹ محمد وهبی، عقاید خیریه، ص ۱۲.

³⁵⁰ نک: ترمذی، ابو عیسی، سنن، قاهره، ۱۳۵۶ق، باب ایمان، حدیث ۱۸؛ ابن ماجه، سنن، کتاب فتن، حدیث ۱۷.

³⁵¹ برای نمونه، می‌توان این شیوه طبقه‌بندی را در الملل و النحل شهرستانی، التبصرة اسفرائینی، الفرق بین الفرق بغدادی و مقالات الإسلامیین اشعری مشاهده کرد.

³⁵² ابن حزم، الفصل فی الملل و الأهلواء و النحل، بغداد، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۴۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

و تعبیرهای مختلف آن در میان اندیشمندان مطرح شده است،³⁵³ نیکوست که از منظر هدف و جهت‌گیری قرآن کریم نیز به این مضمون نگریسته شود؛ چراکه عدد «سبعون» (هفتاد) در این روایت، نه بر عددی دقیق بلکه به رسم زبان عربی، برای افاده‌ی کثرت به کار رفته است. آنگونه که مفسران قرآن کریم تصریح کرده‌اند، اعداد ۷، ۷۰ و مضارب هفت، که در آیات الهی آمده‌اند، از سوی مفسران به عنوان عدد حقیقی تلقی نشده، بلکه به عنوان نشانه‌ای بر کثرت و مبالغه تفسیر گشته‌اند.³⁵⁴ بنابراین، حتی اگر سند این حدیث را ضعیف ندانیم و آن را صحیح بشماریم، باز هم ظهور فرقه‌ها و مذاهب گوناگون در طول تاریخ، امری همواره محتمل و طبیعی خواهد بود. مادامی که انسان در این جهان زیست می‌کند، اختلاف در آرا و تفسیرها نیز استمرار خواهد یافت. همان‌گونه که امام اشعری نیز بیان کرده است، علی‌رغم همه‌ی تفاوت‌ها و تکرهای موجود در نحله‌ها و مکاتب، اسلام این کثرت را در بر گرفته و همگی را در گستره‌ی خویش جای داده است.³⁵⁵

از منظر محمد وهبی، فرقه‌هایی چون معتزله، شیعه و خوارج، به سبب آنکه در اصول از پیروی رسول خدا و صحابه دست کشیده و با سنت مخالفت ورزیده‌اند، به «فرق ضاله» موسوم شده‌اند. چراکه جملگی این فرقه‌های گمراه، با تجاوز از ظاهر نصوص و تفسیر آیاتی که نیازی به تأویل نداشتند، دچار انحراف شده‌اند. بنابراین، باورهای اعتقادی آنان با آنچه در حدیث وارده درباره‌ی تعریف «فرقه ناجیه» آمده است، در تعارض است. از این‌رو، چون افعال و اعمالشان خود گواهی بر گمراهی‌شان می‌دهد و ادعای نجات را باطل می‌سازد، لازم آمده است که با استناد به کردار خودشان، حکم به ضلالت ایشان داده شود؛ و این حکم، به مقتضای حقیقت حال ایشان، مطابق با واقع نیز خواهد بود.³⁵⁶

³⁵³ نک: عجلونی، اسماعیل بن محمد، کشف الخفاء، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ بیاضی، کمال‌الدین احمد، اشارات المرام من عبارات الإمام، استانبول، ۱۹۴۹، صص ۵۰-۵۱.

³⁵⁴ نک: یازیر، محمد حمدی، حق دینی قرآن دلی، استانبول، ۱۹۷۹، ج ۷، ص ۵۱۶.

³⁵⁵ اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، تحقیق: هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۹۸۰، ص ۲.

³⁵⁶ محمد افندی، عقاید خیریه، ص ۱۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

چنان‌که محمد وهبی نیز بدان تصریح کرده است، در حدیثی که پیامبر اکرم ﷺ به تبیین هفتاد و سه فرقه می‌پردازد، آن فرقه‌ای که در دنیا و آخرت به معنای واقعی نجات خواهد یافت، همان جماعتی است که به تعبیر آن حضرت، «بر آنچه من و اصحابم بر آن هستیم» باقی مانده‌اند؛ و این جماعت، که اکثریت امت اسلام را تشکیل می‌دهد، همان «اهل سنت و جماعت» است. این گروه همواره راهی میانه را در پیش گرفته، از افراط و تفریط پرهیز کرده، و حتی فرقه‌های اهل بدعت را نیز تکفیر نکرده است. در حقیقت، قرآن کریم می‌فرماید: «و به کسی که خود را تسلیم کرده [و گفته] من مسلمانم، برای متاع زودگذر زندگی دنیا مگوئید: مؤمن نیستی»؛³⁵⁷ و پیامبر اکرم نیز همواره امت خویش را از تکفیر دیگران بازداشته است. در دوره‌ی مدنی اسلام نیز، رفتار حضرت رسول با منافقان، همواره بر محور سیاست جذب و دعوت به اسلام متمرکز بوده است.

اینک به بررسی جنبه‌ی کلامی محمد وهبی افندی خواهیم پرداخت و در این زمینه، به برخی دیدگاه‌های او اشاره خواهیم نمود.

ج. دیدگاه‌های کلامی

۱. دیدگاه‌های وی در باره الوهیت

أ. تلقی وی از عقل و نقل

در علم کلام، منابع معرفت سه چیز است: حواس پنج‌گانه، عقل، و خبر صادق. منابعی همچون الهام، کشف و رؤیا که معرفتی شخصی و سوپرناتو به دست می‌دهند، در علم کلام حجت به شمار نمی‌روند. در همین راستا، محمد وهبی افندی به بررسی حوزه‌ی کارکرد عقل و نقل در فرآیند معرفت دینی پرداخته است. وی تصریح می‌کند که در موضوعات مربوط به متشابهات، در صورت تعارض میان عقل و نقل، باید عقل را مقدم داشت؛ اما در جایی که دلالت نقلی صریح و روشن است، دیگر نیازی به داوری عقل وجود ندارد.³⁵⁸ از منظر مؤلف، یکی از حوزه‌هایی که

³⁵⁷ نساء، ۹۴/۴.

³⁵⁸ محمد وهبی، عقاید خیریه، ص ۷۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

معیار آن عقل است، شناخت ذات الهی است، و حوزهی دیگر، به تعبیر خاص خودش، تشخیص حسن و قبح می‌باشد.³⁵⁹ در مقابل، موضوعاتی که معیار در آن‌ها نقل است، به حوزهی سمعیات تعلق دارند.³⁶⁰

مؤلف که عقل را معیار اساسی در شناخت خداوند می‌داند، بر این باور است که رسیدن از هستی‌شناسی طبیعی (انسان و طبیعت) به هستی‌شناسی مابعد الطبیعی (یعنی شناخت خداوند)، بر هر زن و مرد مسلمانی که به سن بلوغ رسیده باشد واجب است. وی در این خصوص به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌کند، از جمله این آیه: «به آثار رحمت الهی بنگر که چگونه زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند؛ بی‌تردید هم اوست که مردگان را نیز زنده خواهد کرد.»³⁶¹ به باور محمد وهبی، امر «فَانْظُرْ» که در این آیه به کار رفته و آدمی را به تأمل و استنتاج عقلی فرامی‌خواند، دلالت بر وجوب دارد. این وجوب، انسان را به سیر از «عالم» به «الله» سوق می‌دهد. همچنین، آیهی «بدان که معبودی جز الله نیست»³⁶² نیز دلالت دارد بر این‌که ایمان باید بر پایه‌ی شناخت عقلانی استوار گردد.³⁶³ این استدلال، تأکیدی است بر ضرورت وجود دلیل در فرآیند ایمان.

چنان‌که دیده می‌شود، نمونه‌هایی که محمد وهبی افندی برای عقلانی بودن شناخت خداوند ارائه می‌دهد، نشان‌دهنده‌ی جایگاه والایی است که او برای عقل قائل است. زیرا معرفت الهی از طریق روش «نظر» اساس و بنیاد عقاید دینی را شکل می‌دهد.

ب. آزادی اراده در انسان

محمد وهبی افندی در اثر خود با عنوان «عقاید خیریه»، به مسئله‌ی آزادی اراده‌ی انسان نیز پرداخته است. یکی از تلاش‌های اساسی او در این زمینه، تفکیک میان افعال الهی و افعال انسانی است. معتزله، سرچشمه‌ی مطلق فعل را انسان می‌دانند؛ اما به نظر محمد وهبی، این

³⁵⁹ محمد وهبی، عقاید خیریه، ص ۶۳.

³⁶⁰ نک: محمد وهبی، همان اثر، ص ۱۳۰.

³⁶¹ روم، ۵۰/۳.

³⁶² محمد، ۱۹/۴۷.

³⁶³ م. وهبی، عقاید خیریه، ص ۱۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

دیدگاه معتزله با آیهی «خداوند شما و اعمالتان را آفریده است»³⁶⁴ نقض می‌گردد. وی برای افعال خداوند اصطلاح «خلق» و برای افعال بندگان واژه‌ی «کسب» را به کار می‌برد و با تأکید بر این گزاره که «آفرینش خداوند تابع کسب بندگان است»، به روشنی بر اختیار و آزادی اراده‌ی انسان صحه می‌گذارد.³⁶⁵

محمد وهبی افندی به مسئله‌ی «اختیار جزئی» که مرتبط با آزادی انسان است، توجهی خاص مبذول داشته است. وی این اصطلاح کلامی را چنین تفسیر می‌کند: «اختیار جزئی عبارت است از میل و گرایش که در نفس انسان نسبت به انجام یا ترک فعلی حاصل می‌شود». مؤلف با تأکید بر این نکته که شرط تکلیف الهی وجود «اراده‌ی جزئی» در انسان است، تصریح می‌کند که ایمان و کفر، ثواب و گناه، و در نهایت بهشت و دوزخ، تنها در صورتی معنا می‌یابند که انسان از آزادی اراده برخوردار باشد. از این رو، محمد وهبی برای اثبات مشروعیت دیدگاه خویش در خصوص اختیار انسان، به آیاتی استناد می‌جوید؛ از جمله آیه‌ی «(اینها) در برابر اعمالی است که انجام داده‌اید»³⁶⁶ که دلالت دارد بر آنکه انسان در برابر کردار نیک یا بد، و ثواب یا گناه خود، بازخواست خواهد شد. همچنین آیه‌ی «چگونه کفر می‌ورزید؟»³⁶⁷ به معنای آن است که چگونه در برابر نعمت‌های الهی، ناسپاسی و انکار می‌کنید؟ این تعبیر نیز دلالتی ضمنی بر وجود اختیار در رفتار انسان دارد.

در اینجا، کفر به انسان‌ها نسبت داده شده است. اگر انسان اراده‌ای نمی‌داشت، چگونه خطاب «چگونه کفر می‌ورزید؟» معنا می‌یافت؟ همچنین در آیه‌ای دیگر آمده است: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا»³⁶⁸ یعنی «و هر کس با خدا و رسول او مخالفت ورزد، بی‌تردید آتش دوزخ برای اوست، جاودانه در آن خواهد ماند.» چنان‌که دیده می‌شود، در این آیه نیز «عصیان» به عنوان فعلی از

³⁶⁴ صافات، ۹۶/۳۷.

³⁶⁵ م. وهبی، همان اثر، ص ۲۶.

³⁶⁶ احقاف، ۱۴/۴۶؛ توبه، ۸۲/۹، ۹۵.

³⁶⁷ آل عمران، ۱۰۱/۳.

³⁶⁸ جن، ۲۳/۷۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

انسان قلمداد شده است. تمام این شواهد دلالت بر وجود اراده‌ی آزاد در انسان، دارند. اگر در انسان اراده‌ی جزئی وجود نمی‌داشت، افعال صادرشده از او به خود او نسبت داده نمی‌شد. تعلق علم و اراده‌ی الهی به افعال بندگان، مستلزم مجبور بودن آنان نیست؛ چراکه علم و اراده‌ی الهی به افعال بندگان، مشروط به اختیار و اراده‌ی خود بندگان است.³⁶⁹ از دیدگاه محمد وهبی، تمام این دلایل نشان می‌دهد که مسئولیت اخلاقی و دینی، منوط به آزادی اراده است.³⁷⁰

ج. تکلیف به امور غیر مقدور

محمد وهبی افندی، مسئله‌ی «تکلیف ما لا یطاق» را که پیوندی نزدیک با بحث آزادی انسان دارد، مورد بحث قرار داده است. وی پیش از ورود به اصل موضوع، بر رابطه‌ی میان اراده و صفت قدرت در انسان تأکید می‌ورزد؛ چراکه میان اراده و نیرویی که این اراده را به فعلیت می‌رساند، پیوندی ناگسستنی وجود دارد. انسان، افعال اختیاری خود را به واسطه‌ی همین نیرو به انجام می‌رساند.

تکلیف، به معنای روی آوردن خطاب الهی به بندگان از جهت امر و نهی است. این پرسش مطرح می‌شود که آیا جایز است امور فراتر از توان انسان، از سوی قدرت الهی به وی تکلیف گردد؟ تحقق تکلیف الهی از سوی بندگان، به قوه‌ای وابسته است که در اصطلاح «استعداد» نامیده می‌شود. انسان، به اندازه‌ی نیروی خویش، مکلف به انجام مسئولیت‌های خویش است. به گفته‌ی محمد وهبی، روا نیست که خدای متعال بندگان خود را به اموری که از طاقت آنان بیرون است، مکلف سازد.³⁷¹ چنان‌که قرآن کریم نیز بر این حقیقت گواهی می‌دهد: «خدا هیچ‌کس را جز به اندازه توانش مکلف نمی‌سازد.»³⁷²

در اسلام، ارزشمند بودن عمل از منظر اخلاقی، اهمیت بسزایی دارد؛ زیرا استحقاق پاداش یا کیفر، در گرو همین معناست. به تعبیر

369 نک: محمد وهبی، عقاید خیریه، صص ۲۷-۲۹.

370 م. وهبی، عقاید خیریه، صص ۲۷-۲۹.

371 محمد وهبی، همان، ص ۶۴.

372 بقره، ۸۶/۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

محمد وهبی افندی، این امر مستلزم آن است که قدرت هم‌زمان با فعل تحقق یابد؛ چراکه علت فعل اختیاری، قدرت است، و این قدرت نه مقدم بر فعل اختیاری است و نه مؤخر از آن. زیرا بنده، هنگامی که با سلامت اعضا و جوارح خود، اراده‌ی جزئی خویش را به کار می‌بندد و در جهت کسب فعل تلاش می‌کند، خداوند در همان فعل، قدرت را می‌آفریند. اگر بنده به سوی خیر گرایش یابد، خداوند خیر را می‌آفریند؛ و اگر به سوی شر روی آورد، شر را خلق می‌کند. با این تفاوت که فرد گرایش‌یافته به بدی، از آن‌رو که قدرت گرایش به خیر را تباه ساخته، در دنیا سزاوار نکوهش و در آخرت شایسته‌ی کیفر خواهد بود.³⁷³

د. دیدگاه درباره قضا و قدر

محمد وهبی، قضا را حکم ازلی خداوند، و قدر را ظهور تدریجی آن امور مقدر در زمان و مکان خاص تعریف می‌کند.³⁷⁴ از نظر او، تمام افعال بندگان در پرتو قضا و قدر تحقق می‌یابد. با این حال، تحقق قضا به گونه‌ای که منطبق بر تقدیر ازلی الهی باشد، موجب جبر بندگان نمی‌شود. در نظام هستی، قدر تابع قضاست، قضا تابع علم، و علم تابع معلوم. و معلوم، همان افعالی است که از انسان سر خواهد زد. از این‌رو، ایمان به قضا و قدر، عین توکل و اعتماد بر خداوند متعال است. برخلاف مسلمانان، تمسک به اسباب و پیمودن راه تلاش و اقدام است. برخلاف پندار برخی از اروپاییان، باور به قضا و قدر، موجب رخوت و سستی مسلمانان نیست، بلکه آنان را به کار و کوشش در برابر سرنوشت خود برمی‌انگیزاند.³⁷⁵

هـ. اجل مقتول

در علم کلام، مسئله‌ی «اجل مقتول» از مباحث مرتبط با قضا و قدر به‌شمار می‌رود. در این بحث، که به افعال انسان مربوط می‌شود، نقش و اراده‌ی انسان محل گفت‌وگو بوده است. این مسئله در منابع کلامی اهل سنت بیشتر به‌منظور نقد دیدگاه معتزله مطرح شده است، زیرا

³⁷³ محمد وهبی، همان، صص ۶۴-۶۵.

³⁷⁴ محمد وهبی، عقاید خیریه، ص ۱۳۸.

³⁷⁵ نک: محمد وهبی، همان، ص ۱۳۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

معتزله بر این باورند که «مقتول با اجل خود نمرده است». محمد وهبی افندی که از علمای ماتریدی به شمار می‌آید، در اثر خویش به بررسی مسئله‌ی اجل مقتول پرداخته است. وی بر آن است که انسان، فارغ از چگونگی مرگش، در هر صورت با اجل مقدر خویش از دنیا می‌رود. خداوند متعال اجل مقتول را نیز در علم ازلی خود تقدیر کرده است؛ حتی اگر شخصی توسط دیگری کشته نمی‌شد، باز هم در همان وقت از دنیا می‌رفت. زیرا اجل، با کشته شدن یا با اسباب دیگر دگرگون نمی‌شود؛ و اگر بنا بود اجل دگرگون گردد، لازم می‌آمد که حکم الهی دستخوش تغییر شود، و این باطل است. چنان‌که در قرآن کریم به صراحت آمده است: «چون اجل آنان فرا رسد، نه لحظه‌ای پس می‌افتند و نه پیش می‌افتند».³⁷⁶ بنابراین، انسان یک اجل بیش ندارد. از نظر محمد وهبی، هر انسانی، به هر سبب که از دنیا برود، به واسطه‌ی اجلی که خداوند برای او مقدر کرده، وفات یافته است.³⁷⁷

و. رزق

مبحث «رزق» نیز ارتباطی وثیق با قضا و قدر دارد. محمد وهبی، رزق را - چه حلال و چه حرام - هر آن چیزی می‌داند که انسان از آن بهره‌مند می‌شود. از دیدگاه او، همان‌گونه که حلال رزق است، حرام نیز رزق به شمار می‌آید. چراکه خدای متعال فرموده است: «هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست مگر آن‌که روزی‌اش بر عهده‌ی خداست».³⁷⁸ هر جنبنده‌ای، همان را می‌خورد که رزق اوست؛ حال آن‌که بسیاری از انسان‌ها، خوراکشان حرام است. بنابراین، اگر چنان‌که معتزله مدعی‌اند، حرام رزق محسوب نمی‌شد، باید کسانی که حرام می‌خورند، از زمره‌ی مرزوقین (آنان‌که روزی به ایشان می‌رسد) بیرون باشند، و این، مخالف نص آیه است. هر کسی رزق خاص خویش را می‌خورد؛ اما کسی که رزق حرام را تناول می‌کند، هرچند نهی شده است، اما از آن‌رو که با اختیار خود آن را برگزیده، در آخرت مستوجب عذاب خواهد بود. زیرا او قدرت

376 اعراف، ۳۴/۷.

377 محمد وهبی، همان، ص ۶۶.

378 هود، ۶/۱۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

خود را صرف کسب حرام کرده است. حال آن که اگر همان قدرت را در راه تحصیل رزق حلال به کار می‌بست، خداوند روزی او را حلال می‌آفرید و او در دنیا مشمول ستایش و در آخرت سزاوار پاداش می‌شد.³⁷⁹

۲. دیدگاه‌های وی درباره نبوت

از دیدگاه محمد وهبی، رسالت نوعی سفارت الهی در میان بندگان خردمند خداوند است. این مأموریت پیامبران، چیزی جز زدودن شبهاتی نیست که عقل بشر از درک آن در امور دینی و دنیوی ناتوان است، و نیز رساندن احکام الهی به مردم. نبوت نیز در اصل به معنای «خبردادن» است، و نبی کسی است که از سوی خداوند برای ابلاغ احکام الهی فرستاده می‌شود. محمد وهبی میان رسول و نبی تفاوت قائل است. به‌زعم او، رسول کسی است که بر او کتابی مستقل نازل شده و شریعتی جدید به او عطا گردیده است؛ زیرا رسالت، مشروط به داشتن شریعتی نوین است. اما در نبوت، وجود شریعتی نو شرط نیست. بنابراین، هر رسولی نبی نیز هست، ولی هر نبی، رسول نیست.³⁸⁰

محمد وهبی افندی بر این باور است که ویژگی‌هایی چون خوردن و آشامیدن، خندیدن و گریستن، بیماری، گرسنگی و تشنگی، خستگی، ضعف و پیری که لازمه طبیعت انسانی‌اند و بر انسان عارض می‌شوند، در مورد پیامبران نیز صادق است. از نظر او، چنین عوارضی که از لوازم فطری بشر بودن ناشی می‌شود، هیچ‌گاه مانع نبوت نمی‌گردد. همان‌گونه که انسان بودن، مانعی برای نبوت آنان نیست، لوازم بشری نیز مانع نخواهد بود. پیامبران نیز همچون دیگر انسان‌ها بیمار می‌شوند؛ چنان‌که پیامبر اکرم ﷺ گاه بیمار می‌شد، از روش‌هایی چون حجامت برای درمان بهره می‌برد و به دیگران نیز راه‌های درمان را توصیه می‌فرمود. همچنین در جنگ اُحد، مشرکان دندان مبارک حضرت را شکستند و صورت او را مجروح ساختند. ظهور حالات بشری در پیامبران غالباً برای آموزش عملی امت و تعلیم احکام مربوط به حوادث مشابه در شریعت الهی است. برای نمونه، زمانی که پیامبر ﷺ در نماز دچار سهو شد، با انجام سجده‌ی سهو،

³⁷⁹ محمد وهبی، عقاید خیریه، ص ۶۷.

³⁸⁰ محمد وهبی، همان، ص ۶۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

چگونگی آن را به مسلمانان آموخت و مشروعیت آن را بیان داشت. یا در مسافرت‌ها شرکت می‌جست و با تحمل سختی‌های سفر، مشروعیت قصر نماز و جنبه‌ی رخصت‌گونه‌ی آن را به‌عنوان یکی از جلوه‌های رحمت شریعت اسلامی آشکار می‌ساخت.³⁸¹

از سوی دیگر، این واقعیت که پیامبران با وجود آن‌که معجزات خارق‌العاده‌ی بسیاری از دست‌نشان ظهور کرده است، در عین حال از دفع آلام و بیماری‌هایی که به بدنشان عارض می‌شود ناتوان‌اند، نشان‌دهنده‌ی آن است که آن امور خارق‌العاده جز به اراده و آفرینش حضرت حق تحقق نمی‌یابند و از سر قدرت شخصی ایشان نیست. آنان نیز همچون دیگر انسان‌ها بشری بیش نیستند؛ زیرا سفیر گماشته شدن به سوی بشر، جز از میان خود بشر نخواهد بود.³⁸² پیامبران از آن‌رو که مأمور به تدبیر امور دین و هم امور دنیا هستند، در هر دو زمینه الگو و اسوه‌اند؛ و روا نیست که درباره‌ی ایشان گفته شود از امور دنیوی آگاهی ندارند.³⁸³

به‌باور محمد وهبی، مراتب رسالت و نبوت نه بطلان می‌پذیرد و نه عزل را در خود راه می‌دهد؛ از این‌رو وفات پیامبران، نبوت ایشان را زائل نمی‌سازد. زیرا مرگ آنان همانند خواب ایشان است؛ چنان‌که خوابیدن مانع رسالتشان نمی‌شود، وفات نیز مانع آن نخواهد بود. آنان در قبورشان زنده‌اند و پیکرهایشان دستخوش فساد و پوسیدگی نمی‌شود.³⁸⁴

محمد وهبی افندی در مسئله‌ی نبوت به بحث جنسیت نیز پرداخته و همچون ماتریدیان بر آن است که پیامبران از میان مردان برگزیده شده‌اند و نبوت در میان زنان راه ندارد. آیه‌ی شریفه‌ی «پیش از تو، کسانی را که به پیامبری فرستادیم، مردانی از اهل شهرها بودند که بر ایشان وحی می‌فرستادیم»³⁸⁵ صراحتاً دلالت دارد که همه‌ی پیامبران مردانی از اهل شهرها بوده‌اند که بر آنان وحی نازل می‌شده است. این آیه

³⁸¹ محمد وهبی، همان، ص ۶۹.

³⁸² محمد وهبی، عقاید خیریه، صص ۶۹، ۸۷.

³⁸³ محمد وهبی، همان، صص ۷۱-۷۲.

³⁸⁴ محمد وهبی، عقاید خیریه، ص ۹۶.

³⁸⁵ یوسف، ۱۰۹/۱۲؛ همچنین نک: نحل، ۴۳/۱۶؛ انبیاء، ۷/۲۱.

به روشنی بیان می‌دارد که پیامبران از میان مردان بوده و از میان زنان پیامبری برخاسته است.³⁸⁶ افزون بر این، محمد وهبی افندی به مباحث مرتبط با کتب آسمانی و فرشتگان نیز پرداخته است.³⁸⁷

۳. دیدگاه‌های وی درباره‌ی قیامت و آخرت

محمد وهبی در ضمن بیان دیدگاه‌های کلامی خود درباره‌ی احوال آخرت، به نشانه‌های قیامت صغری و کبری نیز پرداخته³⁸⁸ و به‌ویژه مسأله‌ی نزول حضرت عیسی (علیه السلام) را که از جمله نشانه‌های بزرگ قیامت شمرده می‌شود، مورد توجه قرار داده است. وی در پاسخ به این پرسش که فرود آمدن حضرت عیسی و اجرای احکام شریعت، چگونه با ختم نبوت حضرت محمد ﷺ سازگار است، چنین می‌گوید: از آن‌جا که حضرت عیسی براساس قرآن عمل کرده و احکام قرآن را اجرا خواهد نمود، در واقع به منزله‌ی خلیفه‌ی پیامبر اسلام خواهد بود و تابع احکام شریعت محمدی است. زیرا شریعت خود او با آمدن قرآن منسوخ گشته و عمل به آن جایز نیست. عمل حضرت عیسی به شریعت احمدی، با مقام نبوت وی منافاتی ندارد. محمد وهبی در تأیید این مدعا، به این نکته اشاره می‌کند که برخی از پیامبران در زمان خویش، به شریعت پیامبر پیشین عمل می‌کرده‌اند.³⁸⁹

محمد وهبی افندی با پرداختن به مسائلی چون امکان آخرت، اثبات وجود آن، و ضرورت ایمان به آخرت، توجه را به این اصل معطوف می‌دارد که هر آغازی را پایانی است. او می‌گوید: همان‌گونه که آفرینش نخستین ممکن بود، آفرینش مجدد پس از مرگ نیز ممکن است. به نظر مؤلف، انسان از بدن و روح ترکیب یافته است و چون روح پس از جدایی از بدن، به خودی‌خود زنده و باقی است، بازگشت او به بدن مبنای معاد خواهد بود، چنان‌که آیات محکم و قطعی نیز دلالت بر این معنا دارند. از این‌رو، انکار معاد جسمانی موجب کفر است. وی تصریح می‌کند که معاد

³⁸⁶ محمد وهبی، همان، صص ۹۵-۹۶.

³⁸⁷ محمد وهبی، همان، ص ۷۲.

³⁸⁸ محمد وهبی، همان، ص ۱۴۲.

³⁸⁹ محمد وهبی، همان، ص ۱۲۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

پس از قیامت روی خواهد داد و اعتقاد به معاد جسمانی از ضروریات دین است. محمد وهبی برای اثبات معاد جسمانی، به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌جوید:³⁹⁰

«بگو آن کسی که نخستین بار آن را آفریده است، همان‌گونه زنده‌شان خواهد کرد؛ و اوست که به همه‌ی آفریدگان داناست.»³⁹¹

«چنان‌که آفرینش را آغاز کردیم، همان‌گونه آن را بازخواهیم گرداند.»³⁹²

به باور محمد وهبی، منزلگاه نخستین آخرت، قبر است که میان دنیا و آخرت به منزله‌ی برزخ قرار دارد. وی معتقد است که خداوند در قبر، به مؤمنان حیاتی عطا خواهد کرد تا لذت نعمت را بچشند و به کافران نیز حیاتی خواهد بخشید تا سختی عذاب را دریابند، و این حقیقت، به استناد قرآن و سنت مسلم است. او در تأیید وجود حیات در قبر، به این آیه تمسک می‌جوید: «شما مردگان بودید، او شما را زنده کرد. سپس شما را می‌میراند، آنگاه بار دیگر در آخرت زنده خواهد کرد، و سپس به‌سوی او بازگردانده خواهید شد.»³⁹³ به گفته‌ی محمد وهبی، این آیه بر وجود حیات پس از مرگ در قبر دلالت دارد.³⁹⁴

محمد وهبی به وجود نعمت و عذاب در قبر نیز ایمان دارد. در این باره به آیه‌ی زیر استناد می‌جوید: «آنان (در قبرهای خود تا روز قیامت) هر بامداد و شامگاه در آتش عرضه می‌شوند، و چون قیامت برپا شود، گفته می‌شود: فرعون و قومش را در سخت‌ترین عذاب‌ها داخل کنید.»³⁹⁵ همچنین رسول خدا ﷺ فرموده‌اند: «قبر یا باغی از باغ‌های بهشت است، یا گودالی از گودال‌های جهنم.»³⁹⁶ این روایت نیز بر وجود

³⁹⁰ محمد وهبی، عقاید خیریه، ص ۱۱۲۶.

³⁹¹ یسین، ۷۹/۳۶.

³⁹² انبیاء، ۱۰۴/۲۱.

³⁹³ بقره، ۲۸/۲.

³⁹⁴ محمد وهبی، همان، ص ۱۲۸.

³⁹⁵ مؤمن، ۲۳ / ۴۶.

³⁹⁶ ترمذی، «قیامت»، باب ۲۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نعمت و عذاب در قبر دلالت دارد. و دو فرشته به نام‌های منکر و نکیر نیز مأمور پرسش از مردگان خواهند بود.³⁹⁷

محمد وهبی، به حقانیت حساب، میزان و صراط معتقد است. چنان‌که معلوم است، یکی از مباحث کلامی محل اختلاف میان اهل سنت و معتزله، مسأله‌ی «مخلوق بودن یا نبودن بهشت و دوزخ در حال حاضر» است. معتزله بر این باور است که بهشت و جهنم هنوز آفریده نشده‌اند. محمد وهبی، خطای این دیدگاه را از منظر قواعد زبان عربی نقد می‌کند. به باور او، آیات زیر دلالت روشن دارند بر آنکه بهشت و دوزخ هم‌اکنون آفریده شده‌اند:

«دوزخ برای کافران آماده شده است.»³⁹⁸

«بهشت برای پرهیزگاران مهیا شده است.»³⁹⁹

به باور محمد وهبی، ساخت فعل «أُعِدَّتْ» که درباره‌ی بهشت و دوزخ به کار رفته، از صیغه‌ی ماضی است و این امر دلالت دارد بر آنکه بهشت و جهنم در زمان گذشته آفریده شده‌اند؛ همچنان‌که آیاتی که بیان می‌دارند حضرت آدم از بهشت به زمین فرود آمده، دلالت بر آن دارند که بهشت، اکنون آفریده شده و موجود است. همان‌گونه که اهل بهشت به صورت ابدی در بهشت خواهند ماند، اهل کفر نیز جاودانه در دوزخ به سر خواهند برد. گناهکاران از میان اهل ایمان، پس از آنکه در دوزخ کیفر گناهان خود را کشیدند، از آن خارج شده و وارد بهشت خواهند شد. خداوند متعال هر گناهی را، جز شرک، اگر بخواهد خواهد بخشید. همان‌گونه که بهشت جاودانه است، دوزخ نیز ابدی است. برای کاهش عذاب یا ارتقای درجات، شفاعت پیامبران وجود دارد و حوض کوثر که به پیامبر اکرم اختصاص خواهد یافت، امری است حق و مسلم.⁴⁰⁰

محمد وهبی افندی در کنار تمامی این آراء، در آثار خویش به مباحثی همچون ایمان، یادکرد نیکوی صحابه، الفاظ و افعال کفرآمیز، خلفای

³⁹⁷ محمد وهبی، همان، ص ۱۲۹.

³⁹⁸ بقره، ۲۴/۲.

³⁹⁹ آل عمران، ۱۳۳/۳.

⁴⁰⁰ محمد وهبی، همان، صص ۱۳۰-۱۳۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

راشدین، اختلافات میان اشعریان و ماتریدیان، و مسئله‌ی امامت نیز پرداخته است.

نتیجه‌گیری

محمد وهبی چلیک از اهالی قونیه، یکی از عالمان دینی و همچنین از چهره‌های سیاسی دوران پایانی دولت عثمانی و آغازین جمهوری ترکیه است. در حالی‌که بسیاری از عالمان دینی که در دوره‌های بحرانی می‌زیسته‌اند زبانی مبهم و ملاحظه‌کارانه برمی‌گزیده‌اند، وی بی‌آنکه به چنین زبانی روی آورد، دیدگاه‌های دینی، اعتقادی و سیاسی خود را به روشنی بیان کرده است. این مؤلف که به سنت حنفی-ماتریدی پای‌بند بوده، در اثر خویش با عنوان عقاید خیریه که دیدگاه‌های کلامی خود را در آن مطرح ساخته، وابستگی و التزام خویش به طریقه‌ی اهل سنت و جماعت را به‌صراحت نشان داده است. این اثر، افزون بر آن‌که حافظه‌ای از سنت دینی ما را ثبت کرده، در محافظت و استمرار آن نیز سهم داشته است. دیدگاه‌هایی چون: «اهل قبله را نمی‌توان تکفیر کرد»، «صحابه را با نیکی یاد می‌کنیم»، و «بهشت و دوزخ از مخلوقات‌اند»، نشان می‌دهد که وی در مسائل اعتقادی، راهی معتدل و میانه در پیش گرفته است. همچنین، آوردن برخی مسائل فقهی در کتاب عقاید خیریه و دفاع او از فقه اسلامی، با در نظر گرفتن فضای سیاسی دوران حیاتش، حرکتی شجاعانه و درخور ستایش شمرده می‌شود.

مرحوم محمد وهبی افندی، با دلیری و شهامتی ستودنی، هم در عرصه‌ی سیاست و هم در قلمرو دین، حقایقی را که به درستی آن‌ها یقین داشت، بی‌پروا اظهار می‌داشت. افزون بر این، برای جلوگیری از فروپاشی بنیان ملت، نقش میانجی‌گری میان استانبول و انقره را نیز بر عهده گرفت و بدین‌سان، مشی اهل سنت در تمایل به سازش و اعتدال را در میدان سیاست نیز به نمایش گذاشت. بی‌تردید، دیدگاه‌هایی که او در عقاید خیریه مطرح کرده است، همچنان برای مسلمانان امروز تازگی و کارآمدی دارد. وی در ارائه‌ی آراء اعتقادی خود، بر نصوص محکم استناد کرده و از ارجاع به منابع معتبر علمی نیز غافل نمانده است. او که از رجال علم و مبارزه‌ی اواخر دوران عثمانی به‌شمار می‌رود و با نسبت

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

«قونوی» شناخته و مشهور است، بار دیگر با نامی نیک و با دعای رحمت یاد می کنیم. روحش شاد و یادش گرامی باد.

کلامی نوین: نمونه‌ی وحیدالدین خان⁴⁰¹

مقدمه

یکی از پربرترین و پویاترین شاخه‌های جریان اندیشه‌ی اسلامی، علم کلام بوده است. این علم که از حدود قرن دوم هجری به مثابه دانشی مستقل پدیدار شد، وظیفه‌ی تاریخی خود را بیشتر در قلمرو جغرافیای سیاسی جهان اسلام به عهده گرفت؛ بدین معنا که عهده‌دار صیانت و پاسداری از ایمان ناب اسلامی و نیز فرهنگ و تمدنی شد که بر مبنای این ایمان شکل گرفته بود، آن‌هم در برابر هرگونه تأثیرات درونی و بیرونی. یکی از مشهورترین تعاریف آن بر حسب موضوعش چنین است: «علمی است که درباره‌ی ذات و صفات خداوند، مسائل مربوط به نبوت و رسالت، و نیز احوال مخلوقات از حیث آغاز و انجام، بر پایه‌ی شریعت اسلامی سخن می‌گوید.»⁴⁰²

با نگاهی به این تعریف درمی‌یابیم که حوزه‌ی علم کلام با اصول و آموزه‌هایی که دین وضع کرده است، محدود می‌گردد. بی‌تردید، مهم‌ترین تمایز علم کلام از فلسفه‌ی دین، همین مرزگذاری است. کلام با تعبیر «بر پایه‌ی شریعت اسلامی...» چهارچوب خود را پیشاپیش مشخص کرده و بدون آنکه مسئله را به روی تردید و مناقشه بگشاید، حدود بحث را معین می‌سازد. برای نمونه، متکلم هیچ‌گاه کار خود را با پرسشی چون «آیا خدا وجود دارد؟» آغاز نمی‌کند، و نه تنها چنین پرسشی را مطرح نمی‌سازد، بلکه حتی از پیش‌فرضی «عدم وجود خدا» نیز هیچ‌گاه به موضوع نزدیک نمی‌شود. حال آنکه فلسفه‌ی دینی، مقید به چنین قیودی نیست و تمامی مسائل الهیاتی را در گستره‌ی تأمل و تردید قرار می‌دهد. متکلم نخست ایمان می‌آورد، سپس برای استحکام و تبیین این ایمان، مجموعه‌ای از ابزارها را به کار می‌گیرد که عمدتاً ذهنی و عقلانی‌اند. برای

⁴⁰¹ آبتین تاش، رمضان، «کلامی نوین: نمونه‌ی وحیدالدین خان»، مجله دانشکده الهیات دانشگاه

جمهوریت، جلد ۷، شماره ۱، سیواس، ۲۰۰۳، صص ۱۰۱-۱۲۸.

⁴⁰² بیلمن، عمر نصوحی، علم کلام واضح، استانبول، ۱۹۷۲، ص ۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

آن‌که در عرصه‌ی فرهنگ و تمدن بتوان به جهشی نو در ساحت اندیشه دست یافت، به گمانم باید بار دیگر به آن تعریف کهن علم کلام، که پیشتر بدان اشاره شد، بازگشت و در آن تأملی ژرف روا داشت. جست‌وجوی حقیقت، بی‌آن‌که ذهن را به پیش‌داوری بیالاییم، و پذیرش آن‌چه از رهگذر تحقیق حاصل می‌شود، شایسته‌تر با سیمای حقیقت‌جوی اسلام همخوانی دارد. آیا حقیقتی که جهت‌دهی شده باشد، حقیقتی نسبی نخواهد بود؟ حقیقتِ راستین آن است که پیشتر مقرر نگردیده، بلکه از پس پژوهش و جست‌وجو حاصل شود؛ و چنین حقیقتی است که اسلام آن را می‌طلبد.⁴⁰³

علم کلام، بی‌آن‌که برساخته‌ای تحمیلی باشد، در بستر طبیعی رخدادها و به‌گونه‌ای غریزی و درونی پدید آمده است. این علم، بر پایه‌ی روش دیالکتیکی که گونه‌ای از شیوه‌ی مناظره و بحث عقلی است و در یکی از مراحل دعوت به اسلام، به‌ویژه در آیه‌ی ۱۲۵ سوره‌ی نحل، مورد تأکید قرار گرفته، شکل یافته است؛ آیه‌ای که به تفاوت‌های مقطعی و کیفی مخاطبان دعوت اسلامی نظر دارد و به تفکر عقلی ارج می‌نهد. از همین رو، همان‌گونه که در علم کلام تاریخی مشاهده می‌شود، نمی‌توان حوزه‌ی کلام را تنها به نقد فرقه‌های منشعب از اسلام یا صرفاً به دفاع محدود از مکتب اهل سنت منحصر دانست. بلکه کلام، در جوهره‌ی خود، نام علمی است که اصول ایمان را در قالبی عقلانی تعریف و تفسیر می‌کند.

چنان‌که روشن است، هر عصری که منشأ دگرگونی‌های ساختاری در حوزه‌ی فهم انسانی و عرصه‌های علمی بوده، مسائل خاص خود را نیز پدید آورده و ویژگی‌های متمایزی را با خود به همراه داشته است. همان‌گونه که شاخه‌های علمی در مسیر تطور خویش دچار تحول محتوایی می‌گردند، علم کلام نیز به اقتضای شرایط متغیّر، ناگزیر از بازنگری در محتوا و اتخاذ بیانی نو و گشودن افق‌هایی تازه در گفتار خود شده است. برای نمونه، در دوره‌ای که از آن به عصر متقدّمین یاد می‌شود، مسئله‌ی اصلی علم کلام، نسبت میان ذات و صفات الهی بود؛

⁴⁰³ برای آگاهی بیشتر، نک: عطای، حسین، مبانی اعتقادی اسلام، انقره، ۱۹۹۲، ص ۱۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

حال آن‌که در دوره متأخرین، تمرکز این علم بر نقد و مناقشه با دیدگاه‌های الهیاتی فیلسوفان مسلمان قرار گرفت.

با ورود به قرن نوزدهم، حملات واردآمده بر باورهای اعتقادی اسلام، صورتی تازه و ابعادی نوین می‌یابد. جریان‌هایی که خاستگاهشان اروپا و مبنای فکری‌شان اندیشه‌ی روشنگری است، با تکیه بر مکتب‌های زیست‌محور و ماده‌گرایانه، روشی پدید آوردند که در آن هرگونه امر متعالی و فراتجربی را به کلی نفی می‌کردند و هر موضوعی را که به دین مرتبط می‌شد، از دایره‌ی مباحث خویش بیرون می‌نهادند. بر این مبنا، تعریفی جدید از علم ارائه شد که می‌گفت: «آنچه موضوع تجربه و آزمون قرار نمی‌گیرد، نمی‌تواند موضوع شناخت انسان باشد». این دیدگاه که نوعی رویکرد تقلیل‌گرایانه نسبت به منابع معرفت به شمار می‌آید، از سوی پوزیتیویست‌های منطقی با شدت دنبال شد؛ چنان‌که به‌زعم آنان، چون نمی‌توان خدا را در معرض آزمایش تجربی قرار داد، پس هر دانشی که به الهیات و مسائل ربوبی می‌پردازد، از شمول تعریف علمی خارج است. این طرز تلقی، خود زمینه‌ساز پیدایش جریان‌هایی با ماهیت ایدئولوژیک و منکر دین گردید. علم کلام، با لحاظ تمامی این تحولات، به مرحله‌ای تازه پا نهاد که آن را «دوران علم کلام جدید» می‌نامیم.

از سوی دیگر، قرن نوزدهم نه‌تنها با نفوذ مکاتب مادی‌گرایانه در سطح جهان مقارن بود، بلکه هم‌زمان، سلطه‌جویان استعمارگر، بخش‌های گسترده‌ای از سرزمین‌های اسلامی را از حیث نظامی، اقتصادی و فرهنگی به اشغال خویش درآوردند. در چنین وضعیتی، برای مقابله با جریان‌های خداناباور که مدعی نوعی هستی‌یافتن مستقل از خداوند بودند، و همچنین برای رهایی از چنگ قدرت‌های استعماری که حقوق بنیادین بشر را در سرزمین‌های اسلامی معلق ساخته بودند، نیاز به تحولی بنیادین در سطح اندیشه‌ی اجتماعی و شکل‌گیری آگاهی دینی بیش از پیش احساس می‌شد. چنان‌که در سده‌های میانه، در جهان اسلام، طلایه‌داران تحول فکری و نوزایی معرفتی، عالمان علم کلام بودند، و در اروپا نیز فلاسفه پرچم‌داران جنبش روشنگری شدند؛ پس چرا علم کلام در روزگار مدرن، نتواند همان نقش راهبردی را در جهت‌دهی به فرد و جامعه ایفا کند؟

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

چنان‌که روشن است، یکی از کهن‌ترین و غنی‌ترین تمدن‌های تاریخ بشر در سرزمین هند شکل گرفته است. از همین‌رو، هند به سبب آن‌همه سرمایه‌های تاریخی، فرهنگی و تمدنی، در تمامی ادوار تاریخ، یکی از کانون‌های مهم سیاست بین‌الملل به‌شمار آمده و هرگز در آرامش و آسودگی رها نشده است. در همین راستا، شبه‌قاره‌ی هند در میانه‌های سده‌ی هجدهم، آماج یورش نظامی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی امپراتوری بریتانیا قرار گرفت. در چنین بستری، برای پاسخ‌گویی به تهاجمات فرهنگی علیه باورهای اسلامی، و نیز برای زدودن تردیدهایی که در پی آن تهاجمات پدید آمده بود، ضرورتی جدی به‌وجود آمد تا روشی مبتنی بر ادله‌ی متقن و ناظر به یقین توسعه یابد؛ زیرا علم کلام، افزون بر آن‌که انسان را به درک صحیح مقاصد دین توانمند می‌سازد، قدرت دفاع علمی و استدلالی از ارزش‌ها و اصول متعالی اسلام را نیز در او برمی‌انگیزد. با این‌همه، علم کلام، برای آن‌که بتواند در برابر مسائل و چالش‌های عصر مدرن پاسخی درخور و مؤثر ارائه دهد، ناگزیر از تجدیدنظر و اتخاذ موضعی نوین و استوار است؛ چراکه بدون نقد معنایی میراث گذشته، نمی‌توان بنای آینده را بر شالوده‌ای استوار پی‌ریزی کرد. از این‌رو، ضرورت داشت که در محتوا و روش علم کلام تغییراتی صورت پذیرد. علمی که از سده‌ی پنجم هجری به این سو، دوران رکود طولانی را تجربه کرده بود، دیگر نمی‌توانست با همان روش‌های قرون میانه، مدافع‌ای مؤثر ارائه دهد یا افقی نو برای آینده بگشاید. در برابر حاکمیت‌های سلطه‌گری که با غارت منابع زیرزمینی و روزمینی ملت‌های مسلمان، و با محدود ساختن آزادی اندیشه و باور در میان مردم، سیطره‌ی خود را گسترانیده‌اند، تنها جنبشی که می‌توانست آگاهی انفجاری و بیداری عمیق اجتماعی پدید آورد، نهضت «علم کلام جدید» بود.

چنان‌که در نقاط گوناگون سرزمین‌های اسلامی شاهد ظهور متکلمان صاحب‌درد و دغدغه‌مندی هستیم که از ژرفای وجود خود رنج انحطاط امت اسلامی را احساس کرده و نسبت به سرنوشت آینده‌ی جوامع مسلمان نگران‌اند، در شبه‌قاره‌ی هند نیز با جمعی از متفکران علم کلام مواجه می‌شویم که با هدف ایجاد تحول در ساحت آموزش، در پی

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

دگرگونی بنیادین ذهنیت عمومی برآمده و کوشیده‌اند چهره‌ای نو از علم کلام در عصر جدید ترسیم نمایند. در این میان، چهره‌هایی چون «سید احمد خان» (متوفی ۱۸۹۸)، «شبلی نعمانی» (متوفی ۱۹۱۴)، «امیر علی» (متوفی ۱۹۲۸)، «محمد اقبال» (متوفی ۱۹۳۹)، «ابوالکلام آزاد» (متوفی ۱۹۵۸) و در دوران معاصر، «فضل‌الرحمن» (متوفی ۱۹۸۸) و «وحیدالدین خان»، تلاش نمودند با ارائه‌ی رویکردی نوین، هم در روش و هم در محتوا، چشم‌اندازی عقل‌گرایانه برای علم کلام فراهم آورند تا بدین وسیله پاسخی شایسته به چالش‌های نوپدید عصر مدرن که در برابر اسلام قد علم کرده‌اند، عرضه کنند.

در این مقاله‌ی خویش، بر آنم تا تلاش‌های کلامی وحیدالدین خان را که به‌ویژه در شبه‌قاره‌ی هند، سهمی اصیل و درخور تأمل در تکوین «کلامی نو» ایفا کرده است، با رویکردی تحلیلی بررسی کنم. با این حال، پیش از پرداختن به اصل موضوع، سودمند می‌دانم که با ارائه‌ی اطلاعاتی اجمالی درباره‌ی زندگی‌نامه‌ی مؤلف، زمینه‌ی لازم برای درک ابعاد گوناگون بحث را فراهم آورم.

۱. زندگی و آثار وحیدالدین خان

وحیدالدین خان در میان جامعه‌ی ترک‌تبار، بیش از آن‌که با هویت فردی‌اش شناخته شود، با آثار علمی و فکری خود شناخته می‌شود. از همین‌رو، با توجه به این خلأ، شایسته دیدیم پیش از ورود به بررسی دیدگاه‌های کلامی او، مخاطبان را به اختصار با زندگی‌نامه‌ی وی آشنا سازیم. نویسنده در سال ۱۹۲۵ میلادی در شهر اعظم‌گر واقع در هند چشم به جهان گشود. پس از طی مراحل آموزش سنتی علوم اسلامی، وارد دانشگاه اسلامی علی‌گر شد و از آن‌جا فارغ التحصیل گردید. وحیدالدین خان، به آموزه‌های سنتی اسلامی بسنده نکرد و توجه خود را معطوف به اندیشه‌ی مدرن نیز ساخت. او که در هر دو ساحت تعلیمات اسلامی سنتی و علوم جدید، به مرتبه‌ای از مهارت و تبخّر دست یافته بود، مطالعات خود را به پرسشی بنیادین معطوف ساخت: «اسلام در برابر چالش‌های نوپدید جهان مدرن، چه پاسخی دارد؟» او اندیشیدن در این باب را وظیفه‌ای معنوی و رسالتی علمی برای خویش تلقی می‌کرد. گرایش عمیق وحیدالدین خان به مسائل و مباحث فلسفی معاصر،

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

همراه با حمایت او از خواسته‌های چندبُعدی آزادی‌طلبانه‌ی مسلمانان هند و دیدگاه‌های لیبرال و پیشگامانه‌اش در باب اندیشه‌ی اسلامی، موجب شد که از سوی مسلمانان سنی، به‌شدت مورد انتقاد قرار گیرد و از میزان محبوبیت او در میان توده‌ها کاسته شود. یکی دیگر از عوامل اساسی در این واکنش‌ها، آن بود که وی در مواجهه با متون دینی‌ای که به‌صورت دُگماتیک تلقی می‌شدند، روشی انتقادی مبتنی بر عقل‌ورزی اتخاذ کرده بود؛ امری که برای بسیاری از جریان‌های سنتی، ناپذیرفتنی می‌نمود.

نخستین اثر نویسنده با عنوان «در آستانه‌ی عصری نو» (Naye Ahd Darwaze Par Mazhab Aur Jadeed Challenge) است که با عنوان «الإسلام يتحدى» (اسلام به چالش دعوت می‌کند) به زبان عربی ترجمه شد و افزون بر آن، به زبان ترکی و بسیاری از زبان‌های دیگر جهان نیز برگردان گردید. این اثر حتی در جهان عرب و اسلام در زمره‌ی پرفروش‌ترین کتاب‌ها قرار گرفت و بارها تجدید چاپ شد. اهمیت این کتاب در آن است که با تکیه بر دیدگاه اسلامی، تحلیلی انتقادی از اندیشه‌ی مدرن ارائه می‌کند و از همین رو، در بسیاری از دانشگاه‌های عربی-اسلامی به‌عنوان منبعی درسی و الزامی مورد استفاده قرار گرفته است. همچنین اثر دیگر نویسنده با عنوان «پیامبر انقلاب» که در پاکستان منتشر شد، برای او نخستین جایزه‌ی سیره‌نگاری را به ارمغان آورد.

وحیدالدین خان، در تبیین مفهوم «تجدید در دین» بر این نکته تأکید می‌ورزد که نباید از این تعبیر، افزودن یا کاستن چیزی به دین خداوند فهمیده شود؛ بلکه مقصود از نوسازی دینی، پالایش دین الهی از پیرایه‌هایی چون بدعت‌ها و خرافاتی است که به‌صورت حقیقت‌نما عرضه شده‌اند، و بازگرداندن آن به سیمای اصیل و ناب آن و معرفی مجددش به انسان معاصر. بر همین اساس، او در کتاب تجدید علوم دین که در سال ۱۹۷۸ در دهلی منتشر کرد، ضرورت تجدید در علوم دینی همچون فقه، تصوف و کلام را مطرح می‌سازد. علاوه بر این، نویسنده در آثاری چون «الإسلام و العصر الحديث» (۱۹۷۸) «و المسلمون بين الماضي والحاضر»

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

و المستقبل» (۱۹۷۸)، به بررسی اندیشه‌ی اسلامی معاصر و مسائل و چالش‌های پیش روی آن، چه در گذشته و چه در حال و آینده، پرداخته است. از دیگر آثار مهم وی، کتاب «حکمة الدین» (۱۹۷۱) است که در آن به ابعاد فلسفی احکام دینی می‌پردازد. تمامی این آثار منتشر شده و به بسیاری از زبان‌های جهانی ترجمه گردیده‌اند.

وحیدالدین خان در سپتامبر سال ۱۹۷۶ در شهر دهلی مرکزی برای پژوهش‌های اسلامی بنیان نهاد. افزون بر آن، مجله‌ای به زبان اردو با عنوان الرسالة نیز به‌عنوان نشریه‌ی رسمی این مرکز منتشر ساخت. محتوای این نشریه، بر موضوعاتی متمرکز بود که هدفشان آگاه‌سازی مجدد مسلمانان نسبت به واقعیت وجودی‌شان و مسؤولیت‌های اجتماعی آنان بود. از سال ۱۹۸۴، مجله‌ی الرسالة علاوه بر زبان اردو، به زبان انگلیسی نیز منتشر شد. در کنار آثار تألیفی پیش‌گفته، وحیدالدین خان بیش از پنجاه کتاب دیگر نیز نگاشته است. وی همچنین تفسیر قرآن کریم را نیز به پایان رسانده که قرار است در دو جلد منتشر شود. افزون بر این، مرکز اسلامی‌ای که او بنیاد نهاده بود، زیر نظر وی و با سردبیری او، تدوین دایرة المعارف قرآن را نیز به انجام رسانده است.⁴⁰⁴

چنان‌که آشکار است، هر پروژه‌ی تمدنی و هر فرآیند توسعه‌یافتگی، ساختاری یکپارچه و منسجم دارد. اما در دل هر بنای تمام‌عیار، کانونی از قدرت و خاستگاهی اندیشه‌ساز وجود دارد. بازخوانی و بازفهم زندگی، اشیاء، انسان و به‌طور کلی هستی، تنها در پرتو آفرینش پارادایم‌های نو ممکن است. و این مهم، وابسته به تولید نظام‌های جدید معرفتی است. اما برای آن‌که این نظام‌های علمی به ساختارهای نهادینه و ماندگار بدل شوند، نیازمند خردی مؤلّد و آفریننده‌ایم؛ زیرا تنها با احیای چنین عقلی است که می‌توان در عرصه‌ی فرهنگ و تمدن، از قالب‌های کهنه‌ی ادراک عبور کرد و جهشی در الگوهای ذهنی پدید آورد. از این‌روست که باید به نقد مبانی نظری و استدلال‌های ذهنی برآمده از گذشته پرداخت، تا امکان زایش درک‌ها و افق‌های تازه فراهم شود. وحیدالدین خان، که عمیقاً

⁴⁰⁴ برای کسب اطلاعات بیشتر درباره‌ی وحیدالدین خان، علاقه‌مندان می‌توانند به نشانی‌های زیر مراجعه کنند: [http://www.alrisala.org] [http://www.alrisala.org]؛ نشانی پستی: شماره

۱، مارکیت نظام‌الدین ویست، دهلی نو - ۱۱۰۰۳۳، هند.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

چنین دردی را درک کرده بود، نخستین گام را با نقد بنیادین نگرش کلامی دوران قرون میانه برداشت.

ب. رویکردی انتقادی به کلام قرون وسطی

قرون وسطی، در سراسر جهان، دوران سیطره‌ی ادیان آسمانی به‌شمار می‌رود. در این دوران، جریان‌های الحادی در جهان اسلام بسیار کم رونق‌اند، بلکه می‌توان گفت تقریباً اثری از آن‌ها دیده نمی‌شود. از این‌رو، متکلمان اسلامی، به‌جای مواجهه با نفی خداوند، تمرکز خود را بر پاسخ‌گویی به مسائل برخاسته از فلسفه‌ی یونان نظیر نظریه‌ی قِدَمِیت عالم معطوف کردند و از این رهگذر، به تفصیل در باب مسائلی چون تنزیه الهی و اثبات واجب الوجود سخن گفتند.⁴⁰⁵ علم کلام قرون وسطی، در زمانه‌ی خود، با بهره‌گیری از روش‌های اقناعی و استدلالی، خدمات شایانی در برابر جریان‌های مادی‌گرای منتقد ایمان اسلامی ایفا نمود و توانست اندیشه‌های مخالف را در موضع انفعال و پذیرش قرار دهد. با این حال، تحولات ژرف و بنیادینی که در گذر زمان در قلمرو اندیشه پدید آمد، سبب شد که شیوه‌ی کلامی پیشین، دیگر نتواند پاسخ‌گوی نیازهای فکری انسانِ دوران جدید باشد. امروز، برای نمونه، در مناطق مختلف جهان اسلام، مؤسساتی که با تکیه بر نگرش سنتی حوزه‌های علمیه، آموزش دینی ارائه می‌دهند و در آن‌ها هنوز هم کتاب‌های کلامی‌ای تدریس می‌شود که به شیوه‌ی قرون وسطایی نگاشته شده‌اند، خود به‌روشنی و با نمونه‌هایی بس فراوان، نشان می‌دهند که چه اندازه از مقتضیات روزگار عقب مانده‌ایم. بی‌گمان می‌توان گفت که این روش دیالکتیکی، در گذشته برای پاسداشت ساختار خالص اعتقادی سودمند بوده است؛ اما در روزگار کنونی، مقابله با چالش‌های فکری دنیای مدرن با همان شیوه، همانند آن است که کسی در میانه‌ی بیابان، در برابر موشک‌های اسکاد، با شمشیر و نیزه به دفاع برخیزد! در جهانی

⁴⁰⁵ برای آگاهی از محتوای آثار قدیم و جدید درباره‌ی اثبات واجب‌الوجود و شناخت این آثار، می‌توان به منابع ذیل مراجعه کرد: حُیّی، حسن محرم، المنهج فی إثبات الصانع بین السلفية و المتکلمین، قاهره، ۱۹۸۶؛ توپال‌اوغو، بکیر، اثبات وجود خداوند از دیدگاه متکلمان و فلاسفه اسلامی، انقره، ۱۹۷۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

که امروز با ساختارهای نوین فکری، علمی و فلسفی شکل گرفته، حرکت با چنین نگرش‌هایی، شأن اندیشه‌ی اسلامی را از جایگاه پیشرو بودن فرو می‌کاهد؛ چراکه این‌گونه ذهنیت‌ها، ذهنیت‌هایی‌اند نابهنگام و تاریخی‌نشدنی.

بدین‌سان، وحیدالدین خان، پیش از آن‌که پروژه‌ای نوین در علم کلام را متناسب با ساختارهای ذهنی خاص خویش عرضه کند، نخست می‌کوشد تا با نقد تنگناهای نهادهایی که هنوز در جهان اسلام به شیوه‌ای سنتی به آموزش دینی مشغول‌اند اگر اندک باشند بستر اقناع مخاطبان خویش را فراهم آورد و ضرورت این تحول را گوشزد کند. از منظر او، حوزه‌های علمی‌ای که امروز به آموزش دینی اشتغال دارند، با نهایت حسن نیت و اخلاص، همچنان درگیر ارائه‌ی آموزه‌هایی‌اند که پنج قرن پیش برای مخاطبان آن روزگار سودمند می‌بود؛ حال‌آن‌که دیگر پاسخ‌گوی نیازهای امروز نیستند. بدیهی است کسانی که با چنین شیوه‌ای پرورش می‌یابند، در جهانی که دگرگون شده و در میدان رقابت‌های فکری و معرفتی نوین قرار دارد، نخواهند توانست اندیشه‌ی اسلامی را به‌منزله‌ی مدلی بدیل و رقیب عرضه کنند؛ بلکه تنها می‌توانند نمایانگر انحطاط اسلام باشند. با ذهنیتی که قوای تفکر و قوای عقلانی‌اش به تعطیلی کشانده شده، عملاً این دیدگاه را تقویت خواهند کرد که اسلام، دینی است مناسب دوران پیش از علوم تجربی و طبیعی، و برای انسانِ امروزی در روزگار مدرن، دیگر کارآمد و پاسخ‌گو نیست.⁴⁰⁶

وحیدالدین خان با مثالی که از «کوره‌ی آهن» می‌آورد، نقد خود بر کلام قرون وسطی را پی می‌گیرد. در مصر و شام جهان اسلام در قرون وسطی، به‌منظور مقابله با یورش‌های صلیبیان، کوره‌هایی برای صنعت اسلحه‌سازی تأسیس شده بود. امروزه، حتی اثری از آن کوره‌ها باقی نمانده است و اگر هم باقی مانده باشد با پیشرفت فناوری مدرن سلاح و صنعت جنگ‌افزار، دیگر فاقد هرگونه اهمیتی است. همانند این مثال، ممکن است در کتابخانه‌های علمی، برخی معقولات قدیم تنها به‌عنوان

⁴⁰⁶ نک: وحیدالدین خان خان، تجدید علوم دین، (ترجمه عربی: ظفرالاسلام خان)، قاهره، ۱۹۷۸، ص ۶۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

پارهای از گذشته یا یادبودی از آن، حفظ و نگه‌داری شوند. چرا که چیزی که به‌عنوان نتیجه‌ی شرایط موقتی و بنا به ضرورتی خاص پدید آمده باشد، با زوال آن شرایط، خود نیز از میان خواهد رفت. از منظر وحیدالدین خان، ما هنوز نیز با همین منطق به آموزش ادامه می‌دهیم. همان‌گونه که در دیگر علوم اسلامی چنین است، در علم کلام نیز نیازی جدی به تدوین روشی نوین وجود دارد.⁴⁰⁷

نویسنده با تأکید بر این‌که فارغ التحصیلان مدارس که بر مبنای روش‌های کلاسیک آموزش می‌دهند یعنی عالمان سنتی از حیث تفکر، روش‌شناسی و شیوه‌ی استدلال، با زمانه‌ی خود بیگانه خواهند بود، نقد خود را چنین پی می‌گیرد: «تفسیر عالمان سنت‌گرا از دین اسلام، تنها یک برداشت در ذهن انسان امروزی برجای نهاده است و آن اینکه دین اسلام، هرچند در روزگاران گذشته مایه‌ی آرامش و اطمینان دل‌ها بوده است، اما نمی‌تواند چنین آرامش و اطمینانی را در دل انسان عصر حاضر پدید آورد.»⁴⁰⁸

اکنون که وضعیت موجود چنین توصیف و روزآمد شده است، باید پرسید در برابر جهان مدرن و مقتضیات آن، موضع ما چه باید باشد؟ یا چگونه می‌توان ارزش‌های کنونی اسلام را به گونه‌ای عرضه کرد که به مرکزیتی جذاب بدل شود؟ نویسنده پیش از آن‌که پاسخی فراگیر به این پرسش‌ها عرضه کند، بر آن است تا نخست، مبدأ تاریخی دوران مدرن را در نسبت با جهان اسلام مشخص کند؛ چرا که تشخیص این آغازگاه، خود، راه را بر تحلیل عمیق‌تر می‌گشاید.

ج. چالش‌های عصر جدید در برابر اسلام

۱. میلاد عصر مدرن

در سال ۱۴۹۷ میلادی، واسکو دوگاما با دور زدن دماغه‌ی امید، راه دریایی منتهی به هند را کشف کرد. این کشف، مسلمانان هند را با غربیان آشنا ساخت. نخستین کشتی‌های پرتغالی که در سواحل هند

⁴⁰⁷ همان، صص ۶۰-۶۱.

⁴⁰⁸ وحیدالدین خان خان، تجدید، ص ۶۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ظاهر شدند، از سوی عرب‌ها و هندی‌ها به‌مثابه تهدیدی علیه تجارت دریایی‌ای که میان خلیج عرب، شرق آفریقا و مصر جریان داشت، تلقی شدند. جنگ‌های دریایی سلطان‌نشین گجرات که نخست با ممالیک و سپس با عثمانیان متحد شده بود، نه‌تنها برای عقب‌راندن پرتغالی‌ها از سواحل هند کافی نبود، بلکه نتوانست قدرت آنان را در اقیانوس هند از میان بردارد.⁴⁰⁹ به باور وحیدالدین خان، دوران مدرن دقیقاً از قرن شانزدهم، با کشف راه دریایی هند از سوی پرتغالی‌ها آغاز شد. پرتغالی‌ها با به‌دست گرفتن کنترل «دریای عرب» و اقیانوس هند، روابط میان عرب‌ها و آسیای شرقی را قطع کردند. کشف ماشین بخار در قرن هفدهم و شکوفایی علوم طبیعی مدرن در قرن هجدهم، قدرت اروپا را دوچندان ساخت. در سال ۱۸۶۹، با گشایش کانال سوئز و برقراری ارتباط مستقیم میان دریای مدیترانه و دریای سرخ، غرب پیشاپیش در ابعاد گوناگون بر جوامع شرقی چیره شده بود. استعمارگران اروپایی، زمانی که مراکز اقتصادی و بازارها را تحت سلطه و کنترل خود درآوردند، مسلمانان هنوز از ماهیت این اشغال و روش‌های استثمار آن بی‌خبر بودند. زمامداران سرزمین‌های اسلامی زمانی به خود آمدند که قدرت‌های هژمونیک اروپایی، با برقراری سلطه‌ی سیاسی بر جهان اسلام، اقتصاد آنان را به زیر یوغ خود درآورده بودند،⁴¹⁰ اما دیگر کار از کار گذشته بود. نیروهای استعماری غرب، تنها به اشغال سرزمین‌های اسلامی با لشکرهای نظامی خود بسنده نکردند، بلکه با شیوه‌های فرهنگی، سیاسی و الگوهای فکری مدرن خود نیز به ستیز با اسلام برخاستند. در این زمینه، روشن‌ترین نمونه، شرکت «هند شرقی بریتانیا» است که در ظاهر با نبی بی‌گزند و به‌ظاهر بی‌طرفانه تأسیس شد. کارکنان این شرکت، در نخستین گام، نقش مؤثری در انتقال سبک زندگی غربی به شبه‌قاره‌ی هند ایفا کردند. با گذشت زمان، هند که به‌تدریج در سیطره‌ی نظام حقوقی انگلستان قرار

⁴⁰⁹ عزیز احمد، مدرنیسم و اسلام در هند و پاکستان، (ترجمه احمد کسکون)، استانبول، ۱۹۹۰، ص ۱۵.

⁴¹⁰ وحیدالدین خان خان، المسلمون بین الماضي والحاضر والمستقبل، (ترجمه عربی: ظفرالاسلام خان)، قاهره، ۱۹۷۸، ص ۴۵؛ مقایسه کنید با: دومینیک سوردل، اسلام، پاریس، ۱۹۷۲، ص ۱۱۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

گرفته بود، شاهد آن شد که مسئولان این شرکت به مقاماتی در سطح والی ارتقا یافتند و در سال ۱۷۲۶، شهرهای بندری تجاری چون بمبئی، کلکته و مدرس را تحت کنترل خود گرفتند؛ گامی مهم در روند استعمار. در سال ۱۷۵۷، شرکت هند شرقی بریتانیا با اعمال اراده‌ای فراگیر در منطقه، دوره‌ی گسترش امپریالیستی خود را آغاز کرد. با قرار گرفتن نظام حقوقی کشور به‌تمامی تحت قیمومت بیگانگان، جایگزینی زبان فارسی با زبان انگلیسی در آموزش، و انتقال قدرت مرکزی به فرماندار کل بریتانیا، عملاً نظام استعماری در هند رسمیت یافت. وحیدالدین خان با نگاه نقادانه به اوضاع عصر، تصریح می‌کند که در حالی‌که در دهه‌ی ۱۸۵۰ میلادی انقلاب صنعتی در تمامی عرصه‌های حیات غربی در جریان بود و اروپاییان در حوزه‌های مختلف به پیشرفت‌های خیره‌کننده‌ای در صنعت، علم و فناوری دست می‌یافتند، فرمانروایان مغول ما در هند، بی‌خبر از تحولات زمانه، همچنان با حالتی از فخر فروشی، مشغول ساختن بناهایی بودند که تنها یادآور شکوه گذشته و همچون سایه‌ای از تاج‌محل بودند. در همان حال که دانشمندان و اندیشمندان غربی با تلاش‌های علمی و کشفیات فناوریانه جهان را دگرگون می‌ساختند، علما و شاعران ما سرگرم بازی‌های لفظی بودند تا از صاحبان قدرت و حکام مستبد عطیه و مواجهه به دست آورند. عقلا و مدیران ما نه‌تنها به‌طور کامل از درک و آگاهی نسبت به انقلاب صنعتی غرب محروم بودند،^{۴۱۱} بلکه اساساً از دگرگونی‌های بنیادینی که در مغرب‌زمین رخ می‌داد، هیچ اطلاعی نداشتند. از منظر خان، این غفلت و بی‌خبری زمینه‌ساز آن شد که هند در تمامی ابعاد در معرض اشغال کامل بریتانیایی‌ها قرار گیرد و نظام استعماری بر آن استیلا یابد.

۲. تردیدها و بحران‌های ناشی از عصر مدرن

در قرن نوزدهم، چالش‌های علمی و فکری‌ای که از جانب تمدن مدرن مطرح می‌شد، عمده‌تاً در حوزه‌ی تاریخ متمرکز بود. یکی از اهداف نهفته‌ی کمپانی هند شرقی بریتانیا، مسیحی‌سازی هند بود. این رویکرد در سال ۱۸۳۷، هنگامی‌که قحطی بزرگی در شبه‌قاره روی داد و کودکان

^{۴۱۱} نک: وحیدالدین خان خان، همان، ص ۳۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

مسلمان یتیم و بی‌سرپرست به دست میسیونرها سپرده شدند، به‌روشنی خود را نشان داد؛ کودکانی که در پرورشگاه‌ها و مدارس تأسیس‌شده از سوی مبلغین، تحت تعلیمات ویژه قرار گرفتند تا از دین خود برگردانده شوند. فعالیت‌های تبلیغی میسینوری به این حد نیز محدود نماند، بلکه ادیان دیگر را به مثابه‌ی بازمانده‌هایی از «جهالت و رذالت قرون وسطایی» معرفی کرده و از این رهگذر، حملات سنگینی را متوجه اسلام نمودند. این هجمه‌ها، به‌ویژه متوجه ساحت پیامبر اسلام حضرت محمد مصطفی ﷺ گردید. شماری از مستشرقان، در بررسی سیره نبوی - که در حقیقت نوعی خودزندگی‌نامه‌ی پیامبر اکرم است - و همچنین در تحلیل تاریخ اسلام، آگاهانه و عامدانه به تحریف و تحقیر حقایق دست زدند و بدون استناد به هیچ‌گونه مبنای علمی یا روش‌شناسی معتبر، دستاوردهای تاریخی و دینی مسلمانان را مورد تخطئه و تمسخر قرار دادند.⁴¹² عالمان مسلمانی که در شبه‌قاره‌ی هند می‌زیستند و در عین حال هم تاریخ‌نگار بودند و هم متکلمان، چون شبلی نعمانی، نه‌تنها به افتراها و تحقیرهای مستشرقان - که به تعبیر ادوارد سعید بازوی شناسایی و پیشاهنگ استعمارگری‌اند - پاسخ گفتند، بلکه از این فراتر رفتند و آثار نگاشته‌شده در حوزه‌ی تاریخ اسلام را با دقت و ژرف‌نگری نقد متنی مورد بازبینی قرار داده، به شیوه‌ی جرح و تعدیل پرداختند و این متون را با رویکردی تحلیلی و روشمند از نو تألیف کردند.⁴¹³

با ورود به قرن بیستم، چالش‌ها و طعن‌ها نسبت به اسلام، از حوزه‌ی تاریخ اسلام به عرصه‌ی اندیشه و فلسفه منتقل شد. کار به جایی رسید که مستشرقان به تحقیر سیره نبوی - که زندگینامه‌ی شخصی پیامبر اکرم ﷺ است - بسنده نکردند، بلکه تیغ تردید را متوجه قلب وحی الهی ساختند و در صدد ایجاد شبهه در باب منشأ قدسی وحی برآمدند. آنان بی‌پروا کوشیدند قرآن را برآورده‌ی ذهنی پیامبر معرفی کنند، و حتی

⁴¹² برای برخی نمونه‌ها نک: دوزی، ریشه‌ها، تاریخ اسلامی (ترجمه: عبدالله جودت)، مصر، ۱۹۰۸؛

زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلامی (ترجمه: زکی مگامیز)، استانبول، ۱۹۲۸.

⁴¹³ شبلی نعمانی، با نگارش کتابی با عنوان نقد تاریخ تمدن اسلامی جورجی زیدان، به افتراها و سیاه‌نمایی‌های زیدان درباره‌ی تمدن اسلامی پاسخ می‌دهد.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

پا را از این فراتر نهاده، مدعی شدند که پیامبر در الفاظ نازل شده‌ی وحی دخالت داشته است. از منظر آنان، وحی چیزی نبود جز آنچه پیامبر از امر الهی دریافتی بود، نه آنچه خداوند در حقیقت گفته بود.⁴¹⁴ آنان نیک می‌دانستند که ایجاد تزلزل در بنیان نبوت، مستقیماً ارکان وحی را نیز متزلزل می‌سازد. از همین رو، تحقیقات خویش در قلمرو حدیث را نه از سر نیک‌اندیشی و دغدغه‌های علمی، بلکه با نیتی دیگر گسترش دادند؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را تلاشی در راستای سلب جایگاه دینی احادیث و تضعیف ارزش دینی آن‌ها دانست.

از سوی دیگر، برخی از مستشرقان پا را از این نیز فراتر نهاده، آموزه‌های اسلامی را صرفاً نسخه‌ای تقلیدی از مسیحیت قلمداد کرده‌اند؛ این ادعایی است مشهور که سابقه‌ای طولانی در فضای شرق‌شناسی دارد. گروهی دیگر نیز با انکار منشأ آسمانی دین، به جای آنکه دین را پدیده‌ای وحیانی و الهی بدانند، آن را برخاسته از زمین و انسان تلقی کرده‌اند و کوشیده‌اند سرچشمه‌ی دین را در خود بشر بجویند. در صدر این دسته، انسان‌شناسانی چون «ادوارد بورنت تایلور» قرار دارند. وی به‌ویژه در اثر مشهور خود با عنوان فرهنگ ابتدایی که در سال ۱۸۷۱ منتشر ساخت، منشأ دین را بر پایه‌ی نظریه‌ای موسوم به «نظریه‌ی انیمیزم» (جان‌باوری) توضیح می‌دهد. بر اساس این نظریه، انسان ابتدایی در تلاش برای تبیین واقعیت طبیعی، به اشیای بی‌جان با نوعی تخیل ذهنی، حیات نسبت داد؛ از این امر، اعتقاد به اشباح و ارواح پدید آمد و این باور به‌تدریج به اعتقادی دینی بدل شد.⁴¹⁵ تایلور و همفکران او

414 نک: وحیدالدین خان خان، الاسلام و العصر الحديث (ترجمه عربی: ظفرالاسلام خان)، قاهره، ۱۹۷۸، ص ۱۰. البته در میان مستشرقان، افرادی با حسن نیت و معیارهای عینی نیز بوده‌اند که حقیقت وحی را به درستی ارزیابی کرده‌اند. یکی از این افراد، مونتگومری وات است. وی برخلاف برخی که قرآن را زائیده‌ی اندیشه‌های شخصی پیامبر اکرم ﷺ می‌دانند، آن را محصول ابتکار الهی تلقی می‌کند. افزون بر این، وی به نقد دیدگاه کسانی می‌پردازد که با توسل به نظریات ناخودآگاه فروید یا یونگ، مدعی شده‌اند که الفاظ وحی تحت تأثیر ذهن پیامبر ﷺ بوده است. نک: وات، مونتگومری، وحی اسلامی در دنیای مدرن (ترجمه: محمد سعید آیدن)، انقره، ۱۹۸۲، ص ۳۷.

415 برای آگاهی از دیدگاه‌های مختلف تطورگرایان و انسان‌شناسان درباره‌ی منشأ دین، نک: آلتین‌تاش، رمضان، «خطاهای بنیادین ماتریالیست‌های زیست‌شناسانه»، مجله علم و هنر، شماره ۴۳، (مارس ۱۹۹۷)، ص ۷۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

در این زمینه فراتر نیز رفته‌اند و زنجیره‌ی استدلالی خاصی را دنبال کرده‌اند: اسلام، تقلیدی از مسیحیت است؛ مسیحیت نیز خود از دل یهودیت برآمده است؛ و یهودیت نیز آمیزه‌ای است از ادیان اسطوره‌محور که در اعصار گذشته ظهور یافته‌اند.⁴¹⁶

در برابر تمامی این یورش‌ها، ضرورتی انکارناپذیر برای دفاع از حقیقت اسلام با بیانی نو و اسلوبی تازه احساس می‌شد. البته وحیدالدین خان هیچ تردیدی در وجود علمای فرزانه و روشنفکران مسلمان که توان پاسخ‌گویی به اعتراضات علمی و شبهات مدرن را داشته باشند، نداشت؛ اما با آنکه خدمات ایشان را در سرزمین‌های مختلف اسلامی ارج می‌نهاد و می‌ستود، از آنکه آنان را ذهن‌هایی پراکنده و آشفته تلقی کند، نیز ابایی نداشت. مهم‌ترین دغدغه‌ها و ملاحظات او نسبت به این طیف از نخبگان فکری چنین بود:

الف) نخستین نقدِ مورد نظر، به رویکرد برخی از عالمان دینی بازمی‌گشت که در مواجهه با اندیشه‌ی معاصر، برخی احکام قرآنی مانند چندهمسری (تعدد زوجات) که در شرایطی خاص تنها جنبه‌ی توصیه‌ای دارد را به‌گونه‌ای می‌فهمیدند که گویی امری واجب و الزامی است. شگفت آنکه، در صدر کسانی که به چنین اندیشه‌ای گرایش یافته بودند، کسانی چون امیر علی قرار داشتند که خود از نظام آموزشی مدرن گذشته و انتظار نمی‌رفت چنین باوری داشته باشند. امیر علی که آثاری درباره‌ی چندهمسری نگاشته بود، برای دفاع از چندزنی به استدلال‌هایی نیز تمسک می‌جست؛ از جمله اینکه: «چرا حضرت موسی با بیش از یک زن ازدواج کرد؟ چرا حضرت داوود همسران بسیار داشت؟» از دیدگاه امیر علی، پاسخ به نقدهای وارد بر تعدد زوجات، امری آسان است؛ چرا که هر عصری شرایط خاص خود را دارد و نمی‌توان با معیارهای روزگار کنونی، درباره‌ی دوران‌های گذشته داوری کرد.⁴¹⁷

در برابر این‌گونه دفاع، وحیدالدین خان تصریح می‌کرد که: «چنین طرز تفکری، دین اسلام را تنها سزاوار موزه‌ها می‌گرداند؛ چه، این منطق

⁴¹⁶ برای دیدگاه‌های مختلف نک: وحیدالدین خان خان، الاسلام والعصر، صص. ۹-۱۰.

⁴¹⁷ نک: امیر علی، روح اسلام (Spirit of Islam)، لندن، ۱۹۵۵، ص. ۲۴۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ممکن است در گذشته موجب ارتقای شأن دین شده باشد، اما در روزگار ما، هرگز!⁴¹⁸ گرچه نویسندگان از امیر علی انتقاد می‌کند، اما عزیز احمد از پژوهشگران شناخته شده در زمینه مطالعات مدرنیته و اسلام در هند و پاکستان معتقد است که امیر علی در مسئله‌ی چندهمسری، به دیدگاهی تاریخی و قابل دفاع نزدیک شده است. به زعم او، آنچه امیر علی انجام داده، نه دفاع از چندهمسری، بلکه تبیین این حقیقت است که جهت گیری احکام قرآنی، در راستای محدودسازی و در نهایت، حذف تدریجی این سنت برگرفته از میراث تاریخی بوده است.⁴¹⁹ آن گونه که عزیز احمد تأکید می‌کند، امیر علی در تفسیر قرآن، پیرو مکتب علیگر است؛ جریانی که احکام قرآنی را بر پایه‌ی رویکردی تاریخی، به دو دسته تقسیم می‌کند: برخی را وابسته به زمان و شرایط خاص تاریخی می‌داند، و برخی دیگر را دارای اعتبار جهانی و فرازمانی. چنین رویکردی، یکی از روش‌های هر بار بازگشت مدرنیست‌ها به متون دینی برای بازتفسیر است. در این چارچوب، امیر علی احکامی را که به زمان خاصی تعلق دارند، از منظر تاریخی صرف فهمیده و از تداوم الزام‌آور بودن آن‌ها در عصر حاضر دفاع نمی‌کند، بلکه آن‌ها را منحصر به زمان خویش می‌داند.

از سوی دیگر، وحیدالدین خان به انتقاد از عالمان دینی‌ای ادامه می‌داد که از تحولات عرصه‌ی علمی و روش‌شناختی عصر خویش بی‌خبر مانده و در پیلای سنتی‌ای که با انزوا به دور خود تنیده‌اند، همچنان گرفتارند و نه می‌خواهند از آن بیرون آیند و نه می‌توانند یا حتی نمی‌اندیشند که باید بیرون آیند. به باور او، گروهی از علما که در دوران معاصر زندگی می‌کنند، اما همچنان در جهان ذهنی قرون وسطی محبوس‌اند، نه کتاب‌های جدید می‌خوانند، نه تحولات علمی را پی‌می‌گیرند، بلکه در جهانی بسته و ایستا سرگردان‌اند. این در حالی است که آنان در همین عصر مدرن زاده شده‌اند و هر روز با انبوهی از پرسش‌ها و چالش‌های برخاسته از آن مواجه‌اند. با این حال، همچنان در چهارچوب نظام آموزشی سنتی باقی مانده و می‌کوشند با تکیه بر شروع و

⁴¹⁸ وحیدالدین خان خان، همان اثر، ص. ۱۱.

⁴¹⁹ نک: عزیز احمد، مدرنیسم و اسلام در هند و پاکستان، صص. ۱۱۶-۱۱۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

حواشی متون کهن که در مدارس دینی به عنوان کتاب درسی تدریس می‌شوند، پاسخگوی مسائل نوظهور باشند. نتیجه‌ی چنین وضعیتی، از نظر خان، وضعیتی مضحک و تأسفبار است؛ چنان‌که گویی طلبه‌ای بخواهد معنای واژگان امروزی را از لغت‌نامه‌های عهد گذشته استخراج کند. به تعبیر وحیدالدین خان، کسانی که در چنین قالب ذهنی منجمدی فرو رفته‌اند، نه تنها نمی‌توانند اسلام و مسلمانان را به جایگاه پیشگامی و پیشوایی در جهان امروز برسانند، بلکه در بهترین حالت، در حاشیه‌ی تمدن غربی به عنوان دنباله‌رو قرار خواهند گرفت.⁴²⁰

ب) علوم جدید در شمال هند از نیمه‌ی نخست قرن نوزدهم به طور فزاینده‌ای در نهادهای آموزشی دولتی و میسیونری تدریس می‌شد. بسیاری از اصول علم غربی در تعارض با متون موجود وحی به نظر می‌رسیدند. این وضعیت، یادآور نخستین رویارویی در تاریخ اسلام میان فلسفه‌ی یونانی و حقیقتی است که وحی قرآنی عرضه کرده بود.⁴²¹ با این حال، اندیشمندان مسلمان نواندیش در هند، به جای تأکید بر تعارض، در پی نقاط سازش و وفاق برآمدند و به زعم خود نیز آن‌ها را یافتند. از منظر آنان، میان فلسفه‌ی مدرن اروپایی و قرآن، نوعی سازگاری شگفت‌انگیز وجود دارد. سید احمد خان بر آن بود که تعارض مفروض میان متون وحیانی و داده‌های علم تجربی را می‌توان با توسل به تفسیر مجازی حل کرد. نگرش او به نسبت میان وحی و علم، به تلاش ابن رشد در حل مسئله‌ی توافق میان عقل و نقل شباهت داشت؛ به این معنا که عقل و وحی با یکدیگر در تعارض نیستند، و اگر ظاهر وحی با معقولات ناسازگار افتد، آنگاه باید وحی را به شیوه‌ای مجازی و استعاری تفسیر کرد. سید احمد خان، از ابن رشد در این نکته فاصله می‌گیرد که بی‌آنکه به روش تجربی و استقرایی‌ای که علوم طبیعی مدرن بر آن تکیه دارند توجه کند، نتایج این علوم را به تمامی معقول و قابل اعتماد می‌داند. در این خوش‌بینی معرفت‌شناختی، او بی‌آنکه به صراحت از کسی اقتباس کند یا

⁴²⁰ وحیدالدین خان خان، همان اثر، صص. ۱۳-۱۴.

⁴²¹ برای اطلاعات گسترده‌تر نک: ترول، کریستیان و، «سید احمد خان و علم کلام در قرن نوزدهم»، (ترجمه: شبان‌علی دوزگون)، مطالعات اسلامی، جلد ۸، شماره ۱، (زمستان ۱۹۹۵)، ص. ۴۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نامی ببرد، در واقع از آراء فرانسویس بیکن (متوفی ۱۶۲۶) و جان استوارت میل (متوفی ۱۸۷۳) پیروی می‌نماید.⁴²² در شبه‌قاره‌ی هند، افزون بر سید احمد خان، اندیشمندان مسلمان دیگری نیز تحت تأثیر علوم مدرن قرار گرفته بودند. این رویکرد تقلیدگرایانه، به حوزه‌ی تطبیق میان نتایج به‌ظاهر قطعی علوم طبیعی با متون دینی محدود نماند، بلکه نگاه اثبات‌گرایی منطقی، بی‌آنکه خود بدان آگاه باشند، در ژرف‌ترین لایه‌های ذهنی اندیشمندان مسلمان نفوذ یافت. برخی روشنفکران، فراتر از تلاش برای سازگاری میان عقیده‌ی اسلامی و داده‌های صلب و خشک اثبات‌گرایی منطقی، بی‌هیچ مناقشه‌ای و صرفاً با پیش‌داوری، به انطباق مستقیم با آن‌ها روی آوردند.

وحیدالدین خان، هرچند نسبت به روش تفسیر قرآن به‌وسیله‌ی نتایج علوم طبیعی از سوی اندیشمندان مسلمان وابسته به مکتب مدرن‌گرای علیگر با رواداری می‌نگریست، اما هرگز نتوانست با پذیرش و اقتباس رویکرد اثبات‌گرایانه‌ای که امر متعالی را از قلمرو تفکر بیرون می‌افکند، کنار بیاید. از همین‌رو، او روشنفکرانی را که به جای آن‌که با پرورش اندیشه‌ای اصیل دیوارهایی را که غرب پیش‌روی ما افراشته است درنوردند، به تولید منطقی پوزش‌خواهانه روی می‌آوردند و از سوی دیگر می‌کوشیدند ایدئولوژی «پیشرفت‌گرایی» اثبات‌گرایی منطقی را با اندیشه‌ی اسلامی سازگار سازند، به‌شدت مورد انتقاد قرار می‌داد. زیرا پیشرفت‌گرایی، در اصل، ایده‌ی انقلابی مستمر را مبنا قرار می‌دهد؛ بدین معنا که زندگی، در پی تحولی دائمی، به عالی‌ترین صورت خویش خواهد رسید. نتیجه‌ی طبیعی این نظریه آن است که تمامی رخدادهای ناپسند در گذشته جای می‌گیرند و آینده همواره در بهترین وضعیت خواهد بود. این همان مرحله‌ی «اثباتی» از قانون سه‌مرحله‌ای فیلسوف فرانسوی، اوگوست کنت (متوفی ۱۸۵۷) است، مرحله‌ای که در آن، سیطره و حتی بقای دین به پایان می‌رسد و علم جایگزین آن می‌گردد.⁴²³

422 نک: ترول، «سید احمد خان و علم کلام...»، صص. ۵۰-۵۱.

423 نک: آگوست کنت، رساله‌ای در باب پوزیتیویسم، (ترجمه: پ. ارمان)، استانبول، ۱۹۸۶، ص.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

در جهان اسلام، گروهی از اندیشمندان مسلمان که از آنان با عنوان «مسلمانان تحول‌گرا» یاد می‌شود، درصدد برآمده‌اند تا اندیشه‌ی «پیشرفت‌گرایی» را بر اسلام منطبق سازند.⁴²⁴ به‌زعم وحیدالدین خان، این روشنفکران مسلمان در دفاع از اندیشه‌ی پیشرفت‌گرایی چنان افراط ورزیده‌اند که حتی آن را در تفسیرهای قرآنی خود نیز منعکس ساخته، مدعی شده‌اند که دوزخ برای کافران نیز جایگاه عذاب جاودانه نخواهد بود. یکی از این روشنفکران لیبرال، محمد اقبال است. بر اساس فهم اقبال از دین، «بهشت و دوزخ، نام هیچ مکان خاصی نیست، بلکه این دو، حالات گوناگون نفس‌اند؛ به تعبیر دیگر، دوزخ آن است که انسان، ناکامی‌اش را در مقام انسان بودن، به تلخ‌ترین شکل احساس کند؛ و بهشت، نام شادی پیروزی بر مرگ و نیروهای مصیبت‌بار است.»⁴²⁵ به باور وحیدالدین خان، این دیدگاه، تصویری از آخرت ارائه می‌دهد که با ساختار فلسفی مدرن سازگار است. در حقیقت، این نوع از تقلیدگرایی، نه تنها نوعی بندگی فکری، بلکه حالتی روانی از احساس حقارت و سرخوردگی است که در افراد تمدن‌های مغلوب در برابر تمدن‌های غالب رخ می‌نماید.⁴²⁶

وحیدالدین خان، توجه ما را به جریان قادیانی نیز معطوف می‌سازد؛ جریانی که یکی از اصول بنیادی نظام اعتقادی اسلام، یعنی عقیده‌ی «خاتم النبیین» (بدین معنا که با حضرت محمد ﷺ، در نبوت به‌طور کامل بسته شده است) را نمی‌پذیرد و مدعی استمرار نهاد نبوت است.⁴²⁷ قادیانیان بر این باورند که غلام احمد پیامبری است که از سوی

⁴²⁴ نک: وحیدالدین خان خان، الاسلام یتحدی (ترجمه عربی: ظفرالاسلام خان)، قاهره، ۱۹۶۶، ص. ۲۶.

⁴²⁵ نک: اقبال، محمد، طلوع دوباره اندیشه دینی در اسلام، (ترجمه: ن. احمد اصرار)، استانبول، ۱۹۹۶، ص. ۱۶۹.

⁴²⁶ وحیدالدین خان خان، همان اثر، صص. ۲۶-۲۷؛ همچنین همان مؤلف، الاسلام والعصر الحديث، ص. ۱۳.

⁴²⁷ قادیانی‌گری جریانی دینی است که به میرزا غلام احمد نسبت داده می‌شود؛ کسی که در شهر قادیان هند ظهور کرد و پس از وفات در سال ۱۹۰۸، در همان شهر دفن شد. (نک: فغلای، ائهم روحی، مذاهب اعتقادی اسلام در عصر ما، انقره، ۱۹۹۰، صص. ۲۰۱-۲۰۹). اندیشه‌ای مشابه در بهائیت نیز مطرح شده است.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

خداوند فرستاده شده، و تعبیر «خاتم النبیین» را چنین تفسیر می‌کنند که هر پیامبری که پس از پیامبر اسلام می‌آید، به مهر و تأیید اوست و در واقع، احیاءکننده و نوسازنده‌ی شریعت او به‌شمار می‌رود. یکی از مدافعان برجسته‌ی این جریان، وزیر خارجه‌ی پیشین پاکستان، ظفرالله خان، در یکی از آثار خود برای اثبات ادعای عدم ختم نبوت، به آیات سوم و چهارم سوره‌ی جمعه از قرآن کریم استناد می‌جوید. از منظر او، این آیات نه از استمرار رسالت پیامبر اکرم، بلکه از ظهور نوعی روحانیت سخن می‌گویند. همچنین، بر پایه‌ی ادعای بی‌اساس وی، در روزگار ما، برای استمرار هدایت قرآنی پس از پیامبر اسلام، غلام احمد خان (متوفی ۱۹۰۸م) به‌عنوان پیامبر دوم پس از پیامبر اکرم فرستاده شده است.⁴²⁸

به‌گفته‌ی وحیدالدین خان، ادعاهای ظفرالله، آشکارا باطل و بی‌پایه‌اند. استنباط پیامبری غلام احمد (!) از آیات سوم و چهارم سوره‌ی جمعه، نتیجه‌ی خطایی است که در جریان ترجمه‌ی این آیات به زبان انگلیسی رخ داده است.⁴²⁹

بدیهی است که در این عصر نوینی که ما درک آن را یافته‌ایم، مخالفت‌ها و اعتراض‌هایی که به آموزه‌های اسلامی صورت می‌گیرد، منحصر در نمونه‌هایی نیست که پیشتر بدان‌ها اشاره رفت. پیش از آنکه به پروژه‌ی «کلام جدید» وحیدالدین خان، که پاسخی نظری به چالش‌های عصر مدرن است، بپردازیم، شایسته است اندکی درنگ کنیم بر «جنبش‌های کلام سیاسی» که در روزگاری سر برآوردند که قدرت‌های هژمونیک غربی به سرزمین‌های اسلامی یورش برده بودند و در واکنش به این اشغال، با بهره‌گیری از زبان سیاسی، درصدد ارائه‌ی چهره‌ای از آموزه‌های اسلامی برآمدند که هدف آن رهایی قلمروهای اسلامی از سلطه‌ی بیگانگان بود.

⁴²⁸ ظفرالله خان، اسلام: معنای آن برای انسان مدرن، ص. ۹۰؛ همچنین نک: وحیدالدین خان خان، الاسلام یتحدی، صص. ۱۸-۱۹.

⁴²⁹ وحیدالدین خان خان، همان اثر، ص. ۱۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

به باور وحیدالدین خان، نظریه پردازان پرشور این جنبش‌ها، نه تنها برای بسیج توده‌ها در برابر استعمارگران، آموزه‌های اسلامی را در قالبی سیاسی صورت‌بندی کردند، بلکه فراتر از آن، با وفاداری به قرائت‌های سیاسی خویش، سیره و تفسیر را نیز از نو معنا کردند و غایت بعثت انبیا را به «تأسیس حاکمیت الهی» فروکاستند. چنین برداشتی، اگر صادق باشد، نهایتاً چیزی جز «پادشاهی الهی» نخواهد بود. حال آنکه مفهوم «حاکمیت الهی» مفهومی ناسازگار با روح اسلام است؛ چراکه در اسلام، حاکمیت از آن انسان است، نه از آن خداوند. مسئله‌ی حکومت، از اصول اعتقادی نیست، بلکه از حوزه‌ی مصالح عمومی و تدبیر امور اجتماعی به شمار می‌آید. در حقیقت، طرفداران این نگرش تقلیل‌گرا، خود ندانستند که این شیوه‌ی مواجهه‌شان، از همان آغاز، سایه‌ای از ناکامی بر آینده‌ی جنبششان افکند.⁴³⁰

فیلسوف نامدار اسلامی، فارابی (متوفای ۹۵۰/۳۳۹)، در هنگام طبقه‌بندی علوم، علم کلام را در زمره‌ی فلسفه‌ی سیاسی می‌گنجاند.⁴³¹ اگر در نظر آوریم که در پیدایش علم کلام، بیش از آنکه نظریه‌پردازی‌های تجریدی نقش‌آفرین باشند، عواملی چون منازعات عملی سیاسی، از جمله بحث‌های مربوط به خلافت مؤثر بوده‌اند، می‌توان گفت که ارزیابی فارابی بی‌نصیب از حقیقت نیست. در واقع، نقش انکارناپذیر پیوند دین و سیاست در شکل‌گیری بسیاری از مسائل کلامی قابل مشاهده است، چنان‌که آثار نگاشته‌شده در حوزه‌ی تاریخ مذاهب نیز بر این داوری صحت می‌گذارند. از این رو، اصطلاح «جنبش‌های کلام سیاسی» که وحیدالدین خان برای این جریان‌ها برمی‌گزیند، در فرهنگ اسلامی واژه‌ای بیگانه به شمار نمی‌آید، بلکه می‌توان گفت در سنت اندیشه‌ی مسلمانان، برای آن سابقه و زمینه‌ی مفهومی وجود دارد.

د. جنبش‌های کلام سیاسی در عصر مدرن

⁴³⁰ رجوع کنید به: وحیدالدین خان خان، المسلمون بین الماضي و الحاضر و المستقبل، ص.

۴۶.

⁴³¹ رجوع کنید به: فارابی، ابونصر محمد، احصاء العلوم، (ترجمه: احمد آتش)، استانبول، ۱۹۸۶،

ص. ۱۱۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

در چهارمین بخش، تحت عنوان جنبش‌های کلام سیاسی در دوران مدرن، می‌خوانیم که در طول تقریباً دو قرن اخیر، جهان اسلام با بحران‌های گوناگون درونی و بیرونی مواجه شده است. فروپاشی تدریجی قدرت‌های عثمانی در برابر نیروهای استعمارگر اروپایی، اشتیاقی برای بازنگری و تحقیق در اصول اساسی عقیده اسلامی پدید آورد.⁴³² طی سده‌ها، جامعه اسلامی، عامل یگانه و اصلی فروپاشی‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی و فرهنگی خود را در قدرت‌های استعماری اروپا می‌دید. راه‌هایی سرزمین‌های اسلامی از وضعیت مستعمره‌بودن، در تولید پاسخی فرهنگی جستجو می‌شد. اما این پاسخ تنها در صورتی حاصل می‌گردید که انسان مسلمان، پیش از هر چیز، با بازگشتی دوباره به اسلام، تجهیزات فرهنگی خویش را تجدید و نوسازی نماید. با فروپاشی دولت عثمانی، بخش عظیمی از سرزمین‌های اسلامی به اشغال قدرت‌های غربی درآمد. در واکنش به این اشغال‌گری و به‌منظور رهایی سرزمین‌ها از چنگال سلطه‌گران، برای نخستین بار در جهان اسلام شاهد ظهور جنبش‌هایی تحت عنوان کلام سیاسی هستیم. این جنبش‌ها دو هدف اساسی را دنبال می‌کردند: نخست، احیای سنت به‌منظور جلوگیری از فروپاشی اخلاقی جوامع اسلامی؛ و دوم، طرد نیروهای امپریالیستی از سرزمین‌های اسلامی از طریق بازسازی انسان مؤمن در عرصه‌ی عقیده. «جنبش‌های کلام سیاسی» که به‌مثابه واکنشی در جهان اسلام شکل گرفتند، از نظر وحیدالدین خان در چهار محور اصلی قابل تحلیل‌اند:

۱. جنبش‌های مقاومت (آزادی‌خواهی):

به‌زعیم وحیدالدین خان، جنبش‌های آزادی‌خواهی در قالب نهضت‌های رهایی‌بخش سیاسی پدیدار شدند. در سرزمین‌های اسلامی، از جمال‌الدین افغانی (متوفی ۱۸۹۷) گرفته تا ابوالکلام آزاد، شمار بی‌شماری از رهبران دینی و سیاسی این شیوه را برگزیدند. این شخصیت‌ها با نگارش مقالات، ایراد خطابه‌ها و قرائت خطبه‌های آتشین، در سراسر جهان اسلام روحیه‌ی دینی و حماسه‌ی ملی را در مردم بیدار

⁴³² برای ارزیابی‌های گسترده‌تر، نک: دکمچیان، ر. هرایر، اصول‌گرایی در جهان عرب، (ترجمه: محمد کاره‌انوغلو)، استانبول، ۱۹۹۲، صص. ۱۸-۱۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

کردند. برای نمونه، اسلام‌گرای نام‌آور، جمال‌الدین افغانی با شعار «مصر از آن مصریان است» بانگ برآورد، و سلیمان البارونی، در مقابله با اشغال ایتالیایی‌ها در لیبیا، شعار «مرگ با عزت امروز، بهتر از زندگی با ذلت فرداست» را سرلوحه‌ی مقاومت خویش قرار داد.

برای رهایی سرزمین‌های اسلامی از چنگال اشغالگران، هر یک از رهبران سیاسی، با شعارهایی از این دست، ملت خویش را به قیام و پایداری فرا می‌خواند. به باور وحیدالدین خان، میلیون‌ها مسلمان با اشتیاق، جان خویش را فدای آزادی سرزمین‌هایشان از سلطه‌ی بیگانگان کردند. اگرچه عامل اصلی موفقیت این جنبش‌های رهایی‌بخش را باید در رقابت‌های قدرت میان خودِ کشورهای استعماری غرب، به‌ویژه در جریان دو جنگ جهانی اول و دوم، جستجو کرد، اما در مجموع می‌توان گفت که این مبارزات آزادی‌خواهانه در بسیاری از کشورهای اسلامی به نتایج مطلوبی دست یافته‌اند. با این همه، آن آرمان‌های بزرگی که مسلمانان برای آن جان باختند، هرگز به تمامی تحقق نیافت. رهایی پرهزینه‌ای که برای نمونه، یک میلیون شهید الجزایری و دویست هزار قربانی مسلمان هندوستانی به همراه داشت، نتوانست وعده‌های خود را در میدان واقعیت عملی سازد. امروزه نیز سلطه‌ی ملت‌های غربی بر سرزمین‌های اسلامی ادامه دارد؛ با این تفاوت که استعمار چهره عوض کرده و به تعبیری، آنچه تغییر یافته تنها آرایش ظاهری مناسبات سلطه است. تنها چیزی که تغییر یافته، شیوه‌ی سلطه‌ی قدرت‌های هژمون غربی است؛ آنان که دیروز جهان اسلام را از حیث سیاسی و نظامی تحت کنترل داشتند، امروز با بهره‌گیری از ابزارهای صنعتی و اقتصادی، سلطه‌ی خود را تداوم می‌بخشند. کشورهای اسلامی، از یک‌سو برای دفاع از خود و از سوی دیگر در مسیر مدرنیزاسیون و توسعه، به خرید تسلیحات از دولت‌های غربی که خود را به‌عنوان حامیان تکنولوژیک معرفی می‌کنند، روی آورده‌اند. اما آنچه از این نیز فاجعه‌بارتر است، نفوذی است که غرب بر امت اسلامی پیدا کرده، تا جایی‌که هرگاه اراده کند، قادر است نخست‌وزیر نپجریه احمد بلو (۱۹۵۴) و نیز معاون ریاست اتحادیه‌ی جهانی اسلام (۱۹۶۱) را که در سال ۱۹۶۶ کشته شد، از میان بردارد؛ یا شاه فیصل عربستان سعودی را در سال ۱۹۷۵ کنار بزند؛ و یا به‌دست اردن و

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

سوریه، مقاومت فلسطین را در سال‌های ۱۹۷۱ و ۱۹۷۶ درهم بشکند. هرگاه بخواهد، انقلاب مردمی ایران را در سال ۱۹۵۱ به شکست بکشاند؛ و حتی رئیس‌جمهور مصر، جمال عبدالناصر را که روزی با غرور گفته بود: «ما فرزندان فرعونیم و شما را به دریا خواهیم افکند»، وادار به امضای پیمان صلح با اسرائیل کند.⁴³³ به باور وحیدالدین خان، چنین مداخلاتی از سوی غرب در جهان اسلام، موارد فراوان دیگری نیز دارد.

۲. جنبش‌های سنت‌گرا:

در جهان اسلام، جنبش‌های محافظه‌کارانه عموماً بر گسترش عرصه‌ی آموزش دینی تمرکز داشته‌اند. این رویکرد را می‌توان نوعی تلاش برای دگرگون‌سازی جامعه از مسیر تعلیم و تربیت دانست. علامه شبلی نعمانی در مراسم بنیان‌گذاری دارالعلوم لکهنو، در خطابه‌ای، بر اهمیت آموزش چنین تأکید می‌ورزید: «پیشرفت دیگر ملت‌ها، در حرکت به سوی آینده تجلی می‌یابد؛ اما پیشرفت ما، در بازگشت به گذشته و اتصال دوباره با عصر نبوت (عصر سعادت) معنا می‌یابد.»

مطابق با این نگرش، در اکثر کشورهای اسلامی، بی‌شمار مدارس دینی و مؤسسات پژوهشی به‌طور ویژه تأسیس شدند. هدف این مدارس و مراکز، آن بود که با آموزش زبان عربی و علوم اساسی اسلامی به نسل جوان مسلمان، دست‌کم از حیث فکری و معرفتی، آنان را با عصر نبوت پیوند دهند و هم‌افق سازند. این جنبش، در مسیر گسترش شبکه‌ی آموزش دینی در بخش بزرگی از جهان اسلام، به‌راستی پیشرفت‌های قابل توجهی داشته است. با این‌حال، این مدارس در زمینه‌ی پرورش اندیشه‌ی اسلامی و تربیت عقلانی، به دستاوردی که انتظار می‌رفت نائل نشدند. بسیاری از فارغ التحصیلان این نهادها که بعدها خود در همان مدارس به تدریس پرداختند، هرگز نتوانستند از سیطره‌ی ظواهر سنتی‌ای که در دوران تحصیل با آن خو گرفته بودند، رهایی یابند. وحیدالدین خان، علل این ناکامی را در دو عامل اساسی جستجو می‌کند:

⁴³³ رجوع کنید به: وحیدالدین خان خان، تجدید علوم دین، صص. ۹۰-۹۱؛ همچنین همان

مؤلف، المسلمون، صص. ۴۶-۴۸

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نخست آن‌که، مدیران و آموزگاران نظام آموزش دینی به‌درستی درنیافتند که تعلیم دین، صرفاً به آموزش آموزه‌های دینی و تدریس زبان عربی محدود نمی‌شود؛ بلکه فراتر از آن، رسالت حقیقی آن است که دین اسلام در گفتمان فکری معاصر به جایگاه شایسته و بایسته‌ی خود ارتقاء یابد. این نکته‌ی اساسی، متأسفانه از سوی بسیاری از متولیان آموزش دینی مورد غفلت واقع شده است.

نسل‌هایی که تحت نظام آموزشی این مدارس دینی پرورش یافتند، بی‌تردید علوم اسلامی سنتی و کلاسیک را به‌خوبی فرا می‌گرفتند. اما با این‌همه، دین اسلام نتوانست به‌عنوان جزئی اصیل و ریشه‌دار از عقل و احساس درونی آنان جای گیرد. چرا که این نسل، اسلام را در سطح اندیشه‌ی معاصر پویا و کارآمد نمی‌یافتند. اسلامی که این نسل با آن تربیت یافته بود، نه خوراکی برای سیراب کردن گرسنگی فکری آنان، بلکه تنها عنصری فرعی و حاشیه‌ای به‌شمار می‌رفت؛ امری که در پس‌زمینه‌ی ذهن حضور داشت، اما نتوانسته بود به ساختار فکری‌شان عمق و معنا ببخشد.

دومین دلیل، آن است که تحولات دوران معاصر، پیوند میان آموزش دینی و ساختار اقتصادی را از هم گسسته است. این واقعیتی تاریخی است که نظام‌های آموزشی‌ای که از پشتوانه‌ی اقتصادی بی‌بهره‌اند، نمی‌توانند در نظم اجتماعی و حیات جمعی جایگاه مؤثر و معناداری به‌دست آورند.⁴³⁴

چنان‌چه برای فارغ التحصیلان نهادهای آموزش دینی، فرصت‌های شغلی فراهم نگردد، بدیهی است که این مؤسسات نه تنها از سوی افکار عمومی مورد اقبال قرار نخواهند گرفت، بلکه سرمایه‌گذاری در آن حوزه نیز متوقف خواهد شد. از سوی دیگر، اگر آموزش دینی از پشتیبانی مالی کافی برخوردار نباشد، بی‌تردید کیفیت و بهره‌وری مطلوب نیز در آن تحقق نخواهد یافت. این بدان معناست که آموزش، جایگاه خود را به‌عنوان کانونی جذاب و معتبر در نگاه جامعه از دست خواهد داد. یکی از راه‌های

⁴³⁴ رجوع کنید به: وحیدالدین خان خان، تجدید، صص. ۹۲-۹۳؛ همچنین همان مؤلف، المسلمون، صص. ۴۸-۴۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

افزایش کیفیت و کارآمدی در فعالیتهای آموزشی، آن است که این حوزه از لحاظ اقتصادی تقویت و پشتیبانی شود. پدیدهی توسعه، امری یکپارچه و فراگیر است و در تمامی عرصههای حیات انسانی جاری است. برای مثال، اگر در کشوری علوم پزشکی رشد نیافته باشد، به این معناست که علوم دینی آن کشور نیز به پیشرفت شایسته‌ای نائل نشده است. در عصر حاضر، کشورهای توسعه‌یافته سهم بسزایی از بودجهی خود را به آموزش، پرورش و حوزههای علمی اختصاص می‌دهند؛ حال آن‌که این نسبت در کشورهای اسلامی بسیار اندک و ناچیز است. در این زمینه، نقد وحیدالدین خان نسبت به رابطه میان آموزش و اقتصاد و نیز تلقی خاص از «علم» در تجربهی مسلمانی - که در جهان اسلام، مقصود از علم، نه دانش‌های مدرن بلکه صرفاً علوم اسلامی است - از وجاهت بالایی برخوردار است. دریغ آن‌که این نگرش محدود و این وضعیت ناروا، همچنان در بسیاری از کشورهای اسلامی استمرار دارد. نباید از یاد برد که در پس‌زمینهی پیشرفت تمدن غرب، دو عامل بنیادین نهفته است: یکی حراست و پاسداشت حداکثری آزادی اندیشه، و دیگری رهایی از سلطه‌ی عقل مکتبی و مدرسه‌ای کلیسامحور. تا زمانی که جهان اسلام این دو مسئله‌ی بنیادین را از منظر ذهنی و فکری به حل و فصل نرساند، دستیافتن به کیفیت و بهره‌وری مطلوب در آموزش همچنان در حد رؤیا باقی خواهد ماند.

۳. جنبش‌های احیا:

جنبش‌های کلام سیاسی، برخاسته از دوره‌های بحرانی‌اند؛ دوره‌هایی که جهان اسلام با بحران‌هایی سیاسی، فکری، فرهنگی، اخلاقی، اقتصادی و امثال آن مواجه بوده است. از این رو، هر مرحله‌ی انحطاط، واکنشی احیاگرانه و بعثت‌گونه را به دنبال داشته است. برای مسلمانان، نخستین جامعه‌ای که پیامبر اسلام آن را بنیان نهاد، عالی‌ترین نمود زندگی اجتماعی به‌شمار می‌آید. در فرهنگ اسلامی، تلقی‌هایی همچون «وحی الهی به‌دست حضرت محمد به جامعه‌ی سیاسی تبدیل شد»،⁴³⁵ اساس فکری جنبش‌های احیا را شکل می‌دهند.

⁴³⁵ رجوع کنید به: دوکمجیان، اصول‌گرایی در جهان عرب، ص. ۲۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بر مبنای همین دیدگاه، هدف این جنبش‌ها، بازسازی جامعه‌ای اسلامی در بستر شرایط معاصر است. رهبران این نهضت‌ها بر این باورند که راه حل نهایی مسائل مسلمانان در جهان امروز، تنها در تحقق حیات اسلامی نهفته است. این جنبش‌ها، که خود را با مفاهیمی چون بعث اسلامی، بیداری اسلامی، نوسازی دینی و مانند آن معرفی می‌کنند، آموزه‌های اسلامی را با بهره‌گیری از زبانی سیاسی تفسیر و تبیین می‌نمایند. به نظر وحیدالدین خان، این جریان‌ها که اسلام را به نگاهی صرفاً سیاسی فروکاسته‌اند، اگرچه در میان توده‌ها بازتابی پرشور و پرهیاهو یافتند، اما به دلیل آن‌که زبان بیانی خود را بر محتوایی سیاسی استوار ساخته بودند، پیش از آن‌که به بلوغ برسند، در همان آغاز راه از پا درآمدند. جنبش‌هایی که تفسیرشان از دین اسلام بر تأویل‌های صرفاً سیاسی مبتنی است، در کشورهای خود شتاب‌زده وارد ستیز با حکومت‌هایی شدند که با ذهنیتی سکولار بر مسند قدرت نشسته‌اند. هرچند این جریان‌ها با داعیه‌ی بازسازی جامعه‌ی اسلامی پا به عرصه نهادند، اما شکست آنان را نمی‌توان منحصرراً بر گردن مخالفان سیاسی‌شان نهاد. بخشی از مسئولیت این ناکامی به دوش خود رهبران این جنبش‌هاست؛ چراکه آنان، بی‌آنکه ساختار پیچیده و متغیر سیاست بین‌الملل را در نظر گیرند، بر این پندار ناصواب بودند که با جلب آرای مسلمانان درون‌مرز می‌توان به قدرت رسید و نظامی اسلامی برپا داشت. این رهیافت ساده‌انگارانه، حقیقتی بنیادین را از یاد برده بود؛ و آن اینکه، قدرت همواره بر بستر اندیشه‌هایی که در دوران خویش غلبه یافته‌اند، تکوین می‌یابد و استمرار می‌یابد. حال آن‌که ساختار فکری این عصر، بر بنیان‌های سکولاریسم استوار است. از همین روست که تا زمانی‌که پرده‌های فکری عصر مدرن کنار نرود و مبنای اندیشگی آن مورد بازخوانی و نقد عمیق قرار نگیرد، تصور برپایی یک ساختار نوین اسلامی، رؤیایی خام و دست‌نیافتنی خواهد ماند.⁴³⁶

⁴³⁶ رجوع کنید به: وحیدالدین خان خان، تجدید، صص. ۹۳-۹۴؛ همچنین همان مؤلف،

المسلمون، صص. ۵۰-۵۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

۴. جنبش‌های اصلاح طلب:

مراد وحیدالدین خان از «جنبش‌های اصلاح طلبانه/ مصالحه جویانه» آن جریان‌های فکری است که بر ضرورت پرهیز از درگیری مستقیم با قدرت سیاسی تأکید می‌ورزند تا استمرار فعالیت در تمامی عرصه‌های حیات اجتماعی ممکن گردد. نویسنده این رویکرد را با نمونه‌ای تاریخی توضیح می‌دهد: از محمد عبده نقل است که در دوران اقامتش در پاریس (۱۸۸۴)، روزی به استاد خود، جمال‌الدین افغانی، چنین گفت: «درگیری سیاسی با انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها سودی درخور ندارد، حال آنکه در آمریکا و اروپا میدان دعوت مردم به دین الهی اسلام تا بی‌نهایت گشوده است. چرا از سیاست کناره نمی‌گیریم و به جای آن تنها به تبلیغ اسلام و آموزش دینی مردم نمی‌پردازیم؟» جمال‌الدین افغانی که سرشتی انقلابی داشت، با تحقیر این پیشنهاد چنین پاسخ داد: «تو فقط مانع راه مردمی!»⁴³⁷

به باور وحیدالدین خان، در میان این «جنبش‌های کلام سیاسی»، هیچ حرکت درخوری مشاهده نمی‌شود که از رخداد‌های پیشین عبرت گرفته و در دوره‌های بعدی با رویکردی سازنده و لحنی معتدل به تصمیم‌گیری پرداخته باشد. زمام‌داران مسلمان، چنان‌که یکی از شاعران ایرانی‌تبار سروده است: «زمانه با تو همراه نمی‌شود / تویی که همواره با زمانه در ستیزی»، خود را همچنان فدای خیالات رمانتیک خویش ساختند. هیچ یک از رهبران مسلمان نیز چون شاعر ستم‌دیده‌ی هندی، «حالی» (متوفی ۱۹۱۴)، بدان اندیشه‌ی مثبت که در بیتی سروده بود: «به سمتی برو که نسیم می‌وزد»، پایبند نماندند.⁴³⁸

وحیدالدین خان، جدا از جریان‌های کلام سیاسی متعارف، به دو شخصیت و نمونه از جنبش‌های کلامی سیاسی در شبه‌قاره‌ی هند اشاره می‌کند که توانسته بودند با درک درست و خوانشی عمیق از ساختار اقتضائی و شرایط زمانه‌ی خویش، راهبردی متناسب با آن وضع طراحی و اجرا کنند. با این حال، تأسف‌آور آن است که این دو چهره، در گذر زمان به

⁴³⁷ وحیدالدین خان خان، همان اثر، ص. ۹۵؛ المسلمون، صص. ۵۱-۵۲.

⁴³⁸ وحیدالدین خان خان، المسلمون، ص. ۵۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بدنامی دچار شده‌اند. یکی از آن‌ها، سید احمد خان است که در سنت فکری عالم برجسته‌ی کلام اسلامی و صوفی بزرگ هند، شاه ولی‌الله دهلوی (متوفی ۱۱۷۶/۱۷۶۲)، پرورش یافته و با دانش کلامی ممتاز خویش، به‌خوبی مسلح گشته بود؛ و دیگری، میرزا غلام احمد قادیانی است. سید احمد خان چنین می‌گفت: «دولت انگلیس، همه‌ی درهای فعالیت سیاسی را به‌کلی بر روی ما بسته است، اما درهای دیگر عرصه‌های سازنده، تا انتها بر ما گشوده است. ما در عرصه‌هایی چون اقتصاد و آموزش - که زیربنای همه‌ی حوزه‌های دیگر محسوب می‌شوند - می‌توانیم بدون هیچ مانعی به پیشرفت ادامه دهیم». میرزا غلام احمد قادیانی نیز مسیر تبلیغ و دعوت را برمی‌گزیند. اما با این‌همه، این دو جنبش کلامی سیاسی نتوانستند توده‌ی مسلمانان را پیرامون خود گرد آورند، که این امر دو علت داشت:

علت نخست این ناکامی آن بود که اندیشه‌ی رهبران و پیروان این دو جنبش، بر اثر تأثیرپذیری از افکار استعمارگرانی که هندوستان را اشغال کرده بودند، دچار دگرگونی و انحراف شده بود.

دومین علت از دست رفتن پشتوانه‌ی مردمی نیز این بود که رهبران هر دو جریان، در تبیین افکار خود برای مردم با بیانی درست و درک‌پذیر ناکام ماندند. برای نمونه، سید احمد خان دچار خطایی فاحش شد و کوشید اندیشه‌های پوزیتیویستی قرن نوزدهم را بر قرآن تطبیق دهد. وی برای اثبات صحت نیت خود، مجله‌ای با عنوان تهذیب الأخلاق منتشر کرد که الهام‌گرفته و تقلیدگونه از کتابی به همان نام، تألیف فیلسوف مسلمان ابن مسکویه (متوفی ۴۲۱/۱۰۳۰) در حوزه‌ی اخلاق بود. اما اعلام کرد که این مجله، نه بیانگر دیدگاه‌های دانشگاه اسلامی علیگر، بلکه بازتاب‌دهنده‌ی صرف اندیشه‌های شخصی اوست. به تعبیر وحیدالدین خان، این گروه موفق نگردید و دعوتشان در نگاه مردم با

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

دیده‌ی تردید نگریده شد.⁴³⁹ زیرا آنان کوشیدند برای اثبات حقی، از روشی ناصواب مدد جویند، و این خود، از اساس روشی نادرست است.

قادیانی نیز مرتکب خطایی مشابه می‌شود. وی برای بازداشتن مجاهدانی که علیه اشغالگران انگلیسی در هند به مبارزه برخاسته بودند، فتوا می‌دهد که «جهاد مسلحانه، حکمی شرعی دائمی و ثابت نیست.» بر اثر صدور این فتوا، علمای آن روزگار، در مقابل، فتوایی صادر می‌کنند مبنی بر این‌که قادیانی در خدمت منافع انگلیسی‌ها فعالیت می‌کند. قادیانی در این مرحله، دومین اشتباه بزرگ خود را مرتکب شده، ادعا می‌کند که از سوی خداوند وحی دریافت می‌نماید و جز آن‌چه امر الهی است بر زبان نمی‌راند. این رفتار آن دو، باعث شد که در نظر مسلمانان به مثابه‌ی عاملان حکومت استعمارگر انگلستان تلقی شوند. بدین‌سان، تلاش‌هایی که در قالب «کلام سیاسی» و در پرتو اندیشه‌ی سیاسی عصر جدید پدید آمده بود، با پایان یافتن جنگ جهانی دوم، به کمال نرسیده و پایان می‌یابد.⁴⁴⁰

به باور وحیدالدین خان، دلیل اصلی ناکامی «جنبش‌های کلام سیاسی» در مقام یک جریان کلی، در فقدان بصیرت در شیوه‌ی اندیشه‌ورزی و نیز خطاهای بنیادین در برنامه‌های آنان نهفته است. این جنبش‌ها به دین، صرفاً از منظر یک نظام سیاسی نگرستند و یکی از خطاهای این قرائت سیاسی آن بود که تمام تلاش‌های خود را بر دگرگون‌سازی ساختارهای سیاسی کشورهای محل فعالیت‌شان متمرکز ساختند. خطای دیگر آن‌ها این بود که سیاست را بازی یک‌سویه تلقی می‌کردند، حال آن‌که سیاست، بازی چندوجهی و پیچیده است. در چنین بازی، کامیابی تنها زمانی ممکن است که پشتیبانی قوی‌ترین طیف

⁴³⁹ بزرگ‌ترین دلیل این مسئله، تفاوت تصویر ذهنی مبهمی است که در میان مسلمانان باقی گذاشته شده است. برای نمونه‌هایی از این تفاوت تصویری، نک: وحیدالدین خان خان، تجدید، صص. ۹۵-۹۸؛ همچنین مقایسه کنید با: ترول، همان مقاله، صص. ۳۷-۳۸.

⁴⁴⁰ برای اطلاعات تفصیلی، رجوع کنید به: وحیدالدین خان خان، المسلمون بین الماضي والحاضر والمستقبل، صص. ۵۳-۵۵؛ همچنین همان مؤلف، تجدید علوم دین، صص. ۹۵-۹۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اجتماعی به دست آید. ورود به میدان سیاست پیش از نیل به این مرحله، چیزی جز خودکشی سیاسی نخواهد بود.⁴⁴¹

هـ. نیاز به نگرش جدیدی از کلام

بر پایه‌ی ارزیابی‌های ژرف‌نگر و تحلیل‌محور وحیدالدین خان، تلاش‌های انجام‌گرفته در چارچوب جنبش‌های کلام سیاسی به ناکامی انجامیده است و خلأ پدیدآمده در پی این ناکامی‌ها، به‌گونه‌ای فزاینده، ضرورت اندیشه‌ورزی نوین و بنیاد نهادن «کلامی معاصر» را در پرتو براهین تازه‌ی فکری نمایان ساخته است. از این‌رو، باید با توجه به نیازها و انتظارات زمانه، از یک‌سو حملات فکری‌ای که متوجه اسلام است، بر مبنایی عقلانی و استدلالی پاسخ یابد و از سوی دیگر، برای فهم درست دین و نیز شکل‌گیری و استقامت‌بخشی به هویت دینی مردم، با بهره‌گیری از تحولات روش‌شناختی‌ای که در حوزه‌های علمی پدید آمده‌اند، طرحی نو در افکند و پروژه‌ای جدید از علم کلام ارائه کرد.

علم کلام، همچون بسیاری دیگر از علوم اسلامی، مشروعیت خویش را از یگانه نظام مرجع ما یعنی قرآن کریم می‌گیرد. بر همین اساس و با التزام به این نظام مرجع اساسی، وحیدالدین خان کوشیده است که تلاش تازه‌ی خویش در حوزه‌ی کلام را بر بنیانی قرآنی استوار سازد و آن را بر پایه‌ی این آیه سامان دهد: **اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَحَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۚ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ؛**⁴⁴² «خداوند همان کسی است که آسمان‌ها را - آن‌چنان که می‌بینید - بی‌ستونی برافراشت، سپس بر عرش استیلا یافت و خورشید و ماه را مسخر فرمان خویش ساخت؛ هر یک تا زمانی معین در جریان است. او همه‌ی کارها را تدبیر می‌کند و آیات (خود) را به تفصیل بیان می‌نماید تا مگر شما به دیدار پروردگارتان یقین حاصل کنید.»

⁴⁴¹ برای ارزیابی‌های گسترده، نک: وحیدالدین خان خان، حکمة الدین (ترجمه عربی از زفرالاسلام خان)، قاهره، ۱۹۷۳، ص. ۱۴.

⁴⁴² رعد، ۲/۱۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

وحیدالدین خان تعبیر «تدبیر امر» در این آیه را به نظم حاکم بر نظام کیهانی که موضوع علم طبیعت است، و تعبیر «تفصیل آیات» را به قرآن، یعنی آخرین وحی آسمانی محفوظ نزد ما، تفسیر می‌کند. بر بنیاد این درک، علم کلام در حقیقت تلاشی است برای فهم یگانگی وحی و علوم طبیعی؛ به بیان دیگر، تلاشی برای شناخت جهان ناشناخته بر اساس جهان شناخته‌شده، یعنی سعی در پیوند میان کائنات و وحی. از منظر مؤلف، هنگامی که از این زاویه به موضوع نگریسته شود، تمایز میان «کلام قدیم» و «کلام جدید» بی‌معنا می‌گردد؛ چرا که پدید آمدن چنین تمایزاتی، نتیجه‌ی رویکرد نادرستی است که در عصر عباسی، متکلمان اسلامی در پیش گرفتند؛ یعنی زمانی که کوشیدند عقلانیت مورد تأیید اسلام را بر داده‌های عقلانی فلسفه‌ی بشری تطبیق دهند. همین نگرش، منشأ تفکیک علم کلام به قدیم و جدید گردیده است. چراکه عقلانیت فلسفه‌ی بشری مبتنی بر قیاس است، و از این رو با تغییر زمان، معارف آن نیز دستخوش تغییر می‌شود؛ حال آنکه معارف عقلی موجود در قرآن و کائنات تغییرناپذیرند. در حقیقت، علم کلام چیزی جز تدوین داده‌های عقلی قرآن نیست.⁴⁴³

فقها و زبان‌شناسان، روش‌شناسی خود را با عنوان «قیاس» نام‌گذاری کرده‌اند؛ اما متکلمان در بیان روش خود، از به‌کار بردن مفهوم «قیاس» پرهیز کرده و ترجیح داده‌اند آن را با تعبیر «دلیل» بیان کنند. یکی از علل اصلی این تفاوت در نامگذاری، به دو دلیل اساسی بازمی‌گردد: یکی دلیل هستی‌شناختی و دیگری دلیل معرفت‌شناختی. متکلمان از منظر هستی‌شناسی، به سبب آن‌که واژه‌ی «قیاس» به نوعی دلالت بر «تشبیه» دارد، از کاربرد آن اجتناب ورزیده‌اند. و از منظر معرفت‌شناسی نیز، چون شیوه‌ی استدلال ایشان از «دلیل» آغاز می‌شود نه از قیاس، روش خود را «دلیل» نامیده‌اند، نه «قیاس». افزون بر این، سبک استدلالی قرآن کریم نیز - آن‌گونه که مؤلف بدان اشاره می‌کند - بر مبنای آوردن مثال‌هایی از محسوسات برای اثبات امور ماورای حس، یعنی امور غیبی، استوار است. قرآن کریم به هنگام استدلال بر وجود موجودات

⁴⁴³ رجوع کنید به: وحیدالدین خان خان، تجدید، ص. ۶۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

فرامادی که از حیطة ادراک حواس بیرون‌اند، به وقایعی استناد می‌جوید که در دسترس حواس انسانی است، و از این طریق، نوعی «تمثیل» یا «قیاس مع الفارق» برقرار می‌سازد. از منظر قرآن، اساس علم کلام، بر قوانین ثابت و تغییرناپذیر زمین و آسمان استوار است. از همین رو، کلام قرآنی، ثابت‌پذیر و غیرقابل تغییر است. آنچه نویسنده در این میان بر آن تأکید می‌نهد، اصل تغییرناپذیری اصول عقاید در قرآن کریم است.⁴⁴⁴ در واقع، علم کلام علمی است مبتنی بر تفسیر و اجتهاد انسانی؛ نه امری قدسی، بلکه دانشی بشری و تاریخی است. از این رو، علومی که بر تأویل و فهم انسانی استوارند، ممکن است در گذر زمان، به اقتضای نیاز، دچار تغییر در روش و محتوا گردند. در حقیقت، همین ویژگی است که موجب شده است در تاریخ علم کلام، تقسیماتی چون «کلام قدیم» و «کلام جدید» پدید آید. ارزشی که به علم کلام بُعدی معاصر و روزآمد می‌بخشد، نیز دقیقاً در همین تحول وسایل و ابزار فهم نهفته است.

اکنون این پرسش مطرح است که با توجه به پیشرفت‌های علوم طبیعی، چگونه می‌توان ساختار نظام‌مند و چارچوب‌مند یک علم کلام نوین، هماهنگ با قرآن کریم، پدید آورد؟ در این زمینه، نویسنده پیشنهادهایی ارائه کرده است که به‌منظور تأسیس علم کلامی نوین، می‌تواند راهگشا باشد. این پیشنهادها به‌صورت بندهای مشخص و مدون تنظیم شده‌اند و هر یک به‌نحوی در خدمت شکل‌گیری علمی جدید در قلمرو علم کلام قرار دارند. اکنون می‌توانیم به بررسی این پیشنهادها بپردازیم که مؤلف در راستای بنای یک نظام کلامی نو ارائه کرده است.

و. پاره‌ای پیشنهادها در خصوص بنیان‌گذاری علم کلام نوین

۱. نخستین و اساسی‌ترین گامی که باید برداشته شود، آن است که بر پایه‌ی اصول و مبانی قرآنی، دستگاهی نوین از علم کلامی بنیان نهاده شود. مقصود از این امر، روش استدلالی و به تعبیر دیگر، نظریه‌ی استنتاج قیاسی است. قیاسی که فقیهان و زبان‌شناسان پیشتر به کار می‌بردند، بر فرضیه‌ها و مسلّمات استوار بود. اما از نخستین مراحل پس

⁴⁴⁴ مقایسه کنید با: وحیدالدین خان خان، تجدید، ص. ۶۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

از ظهور سبک‌های معاصر در تحقیق و تجربه‌گرایی، بر اهمیت مشاهده تأکید شد. با این حال، عصری که با آلبرت اینشتین (متوفی ۱۹۵۵) آغاز شد، به روشنی نشان داد که حقیقت، در شکل نهایی خود، منحصر و محدود به حواس ظاهری و ابزار مشاهده‌ی انسانی نیست. دریافت که ابزارهای حسی محدود انسان، و نیز ادوات و تجهیزات به‌کاررفته در پژوهش‌های علمی، توان اثبات حقیقت را به‌تنهایی ندارند. انسان تنها از طریق استنباط می‌تواند به اقامه‌ی برهان بپردازد. ما قادر به مشاهده‌ی مستقیم حقایق نیستیم، بلکه از رهگذر مشاهده‌ی محسوسات و بهره‌گیری از فرآیند یادگیری، قدرت آن را داریم که حقایق پنهان را استنباط نماییم.⁴⁴⁵

بر اساس دیدگاه وحیدالدین خان، نظریه‌ی علمی معاصر با نظریه‌ی معرفت مندرج در قرآن کریم همخوانی دارد. نویسنده که بر این باور است قرآن به ما اطلاع می‌دهد که انسان تنها از بهره‌ای اندک از دانش برخوردار است، دیدگاه خویش را به این آیه استناد می‌دهد: «جز اندکی از دانش به شما داده نشده است.»⁴⁴⁶ از همین رو، آنچه بر عهده‌ی انسان است، اصرار نورزیدن بر درک مستقیم دانش از طریق حواس ظاهری و تلاش برای قانع شدن به آن است، بلکه باید امکان وجود راه‌های بدیل برای دستیابی به معرفت را نیز در نظر گرفت. بدین‌گونه، علوم بشری با وحی هم‌افق خواهند شد. این نظریه‌ی معرفت معاصر، به‌خودی‌خود ثابت می‌سازد که روش استنتاج قیاسی قرآنی، با روش استنتاج قیاسی مورد استفاده در علم معاصر هم‌راستا و هم‌سان است. از این رو، اگر قرار باشد در روزگار ما علم کلامی در تراز دانش معاصر بنیان نهاده شود، نخستین گام، بازتدوین این روش علمی خواهد بود.⁴⁴⁷

۲. دومین کاری که از ما خواسته شده، تدوین علم تاریخ بر پایه‌ی قصه‌ها و سرگذشت‌های قرآنی است؛ یعنی از آنچه بر اقوام پیشین گذشته است، آغاز کنیم. قرآن کریم به پیامبرانی که به امت‌های پیشین

⁴⁴⁵ وحیدالدین خان خان، تجدید، ص. ۶۸.

⁴⁴⁶ اِسراء، ۸۵/۱۷.

⁴⁴⁷ وحیدالدین خان خان، همان اثر، ص. ۶۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

فرستاده شده‌اند و نیز به تمدن‌های کهن اشاره می‌کند. در قرآن، این بخش از تاریخ با تعبیر «ایام الله» یاد شده است؛ چنان‌که در آیه‌ای آمده است: «و آنان را به یاد ایام الله (یعنی روزهایی که خدا بر سر اقوام پیشین بلا نازل کرد) بینداز.»⁴⁴⁸

این رویدادهای تاریخی از منظر قرآن اهمیتی بسزا دارند. حقایق تاریخی و وقایع مذکور در قرآن، دالّ بر آن‌اند که خداوند، مالک هستی، در هر عصری پیام‌آوران خویش را فرستاده و سرنوشت تمدن‌هایی را که بر اساس سنن الهی مستقر در آفرینش پدید آمده‌اند، و همچنین فرجام ملت‌ها را، همان قدرت متعالی تعیین کرده است. بر پایه‌ی قصص قرآنی، آن‌گونه که می‌توان دریافت، علت زوال آن جوامع در طلب هستی‌یافتن مستقلانه و به‌رغم اراده‌ی الهی نهفته است. هرچند این موضوع در پیوند با دانش تاریخ قرار دارد، اما قرآن وقایع مزبور را نه با زبان متعارف تاریخی، بلکه به‌گونه‌ای مجمل و به‌قصد انذار و تبشیر، و در راستای تحقق اهداف دعوت اسلامی بیان می‌کند. اطلاعات تاریخی که به‌صراحت در قرآن نیامده، در گذشته به‌طور عمده مجهول و ناشناخته بود. امروزه اما، افزون بر امکان بررسی آثار تاریخی، در پرتو کاوش‌های باستان‌شناختی، بسیاری از نوشتارها، لوحه‌ها و اسناد مربوط به آن وقایع تاریخی به دست آمده‌اند. بدین‌سان، در روزگار کنونی، شرح وقایع تاریخی‌ای که به‌عنوان «ایام الله» یاد شده‌اند، بلکه حتی بازشناسی آثار باقی‌مانده از شهرهای کهن، با استناد به اسناد و مدارک ممکن و آسان‌تر گشته است. بر همین اساس، امکان تدوین دعوت قرآنی با زبان تاریخ فراهم آمده است.⁴⁴⁹

۳. سومین کاری که از ما خواسته شده، تدوین «آیات آفاقی» بر پایه‌ی دستاوردهای نوین علمی است. چنان‌که در قرآن آمده است: «نشانه‌های خود را در افق‌ها و در درون نفس‌هایشان به آنان خواهیم نمود تا برایشان روشن گردد که او [خدا یا قرآن] حق است.»⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ ابراهیم، ۵/۱۴.

⁴⁴⁹ وحیدالدین خان خان، تجدید، صص. ۶۹-۷۰.

⁴⁵⁰ فصلت، ۵۳/۴۱. از واژه «آفاق» در این آیه می‌توان دنیای خارجی پیرامون انسان را، و از تعبیر «أنفسهم» ساختار زیستی و روانی انسان را درک کرد. هر یک از این دو، دلایل مهمی بر وجود خداوند و بی‌نهایت بودن قدرت او ارائه می‌دهند.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

قرآن کریم نه تنها بارها و بارها با دلایل تکوینی بر وجود آفریدگار دلالت می‌کند، بلکه حکمت‌های الهی نهفته در پس آفرینش عالم را نیز بیان می‌دارد. قرآن کریم برای تقویت دعوت خود از این آیات تکوینی بهره می‌برد، با این‌حال آنچه در این زمینه عرضه می‌شود، در نهایت ایجاز و اختصار است. راز این ایجاز آن است که مردمان اعصار گذشته از دانش کافی در این عرصه برخوردار نبوده‌اند؛ از این‌رو، اگر این اشارات با تفصیل بیان می‌شد، نه تنها درک نمی‌کردند، بلکه چه‌بسا به مسیری می‌افتادند که آنان را از مقصد حقیقی وحی دور می‌ساخت.

در عصر مدرن، به واسطه‌ی پیشرفت علوم تجربی، اطلاعاتی که قرآن به آن‌ها اشاره کرده است، به‌صورت مفصل در اختیار ما قرار گرفته‌اند. اگر بگوییم علوم طبیعی معاصر به علم کلام اسلامی بدل شده‌اند، سخنی گزاف نخواهد بود. وظیفه‌ی ما تنها تدوین این معارف است. با بهره‌گیری از کشفیات علمی جدید، تدوین آیات الهی نهفته در عالم و ساحت هستی، ضرورتی انکارناپذیر و نیازی بنیادین است.

۴. روش استدلالی که قرآن به‌کار می‌برد، عنصری دیگر نیز دارد که در آیه‌ای با عبارت «...و در نفس خودشان [نشانه‌هایمان را خواهیم نمود]»⁴⁵¹ بیان شده است؛ و آن، دلایل نهفته در ساختار زیستی و روحی انسان بر وجود و یگانگی خداوند است. این امر در گذشته تا حد زیادی ناشناخته بود. در این‌باره آثار فراوانی در حوزه‌ی تصوف نگاشته شده، اما اهل تصوف در این زمینه به‌جای تکیه بر واقعیات علمی، عمدتاً بر قیاس تکیه کرده‌اند. بخش بزرگی از نوشته‌های آنان در روزگار ما کارایی خود را از دست داده‌اند. علم روان‌شناسی معاصر، برای فهم وجوه ناشناخته‌ی انسان، اطلاعات گرانبهایی در اختیار ما نهاده و این اطلاعات در توضیح تفصیلی موضوعاتی که در قرآن به آن‌ها اشاره رفته، تا حد زیادی سودمند واقع شده‌اند. وحیدالدین خان پس از بیان این دیدگاه‌ها به این نتیجه می‌رسد: اگر این دستاوردها در سطح علمی معاصر، موفق و ثمربخش

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بوده باشند، این بدان معناست که حقایق مندرج در قرآن از منظر روان‌شناسی نیز تأیید شده‌اند.⁴⁵²

۵. از سوی دیگر، حوزه‌ای به نام علوم اجتماعی وجود دارد که رشته‌هایی چون حقوق، سیاست، اقتصاد و دیگر شاخه‌هایی را که در روزگار ما موضوع بسیاری از آثار علمی‌اند، در بر می‌گیرد. گنجینه‌ی علوم جامعه‌شناختی از جهات گوناگون سودمند است. با این حال، وحیدالدین خان که می‌گوید: «من به‌طور اصولی با گنجاندن علوم جامعه‌شناسی در دایره‌ی علم کلام موافق نیستم»، علت اصلی این دیدگاه را چنین توضیح می‌دهد: تنوع شاخه‌های علوم جامعه‌شناسی و تکیه‌ی بسیاری از آن‌ها بر روش قیاسی، و نیز این گمان غالب که این رشته‌ها همچنان به قیاس متوسل خواهند شد، دلیل این احتیاط است. اگر ما نتایج این علوم را وارد علم کلام کنیم، همان خطایی را مرتکب خواهیم شد که متکلمان در عهد حکومت عباسی، با تکیه بر قیاس‌های فلسفی رایج در آن عصر، مرتکب شدند. آنان از قیاس‌های فلسفی بهره می‌بردند و ما از قیاس‌های جامعه‌شناختی بهره خواهیم برد. از این‌رو، علوم جامعه‌شناختی نباید در حوزه‌ی علم کلام، بلکه باید در دایره‌ی تخصص فقه مورد بحث قرار گیرند. به بیان دیگر، به جای آن‌که دیالکتیک اسلامی بر بنیان‌های جامعه‌شناختی بنا نهاده شود، باید واقعیات اجتماعی را همچون یک نظام فقهی مدون ساخت.⁴⁵³

۶. یکی از بزرگ‌ترین اهداف علم کلام، دعوت مردم به اسلام از طریق روش اقناعی است. وحیدالدین خان در همین زمینه، با توجه به کارکرد علم کلام، بر نکته‌ای مهم تأکید کرده و پیشنهاد زیر را مطرح می‌سازد: می‌خواهم به پژوهشی علمی اشاره کنم که اگرچه در نگاه کلی شاید ذیل علم کلام قرار نگیرد، اما از حیث اهداف، بخش عمده‌ای از آن را دربرمی‌گیرد؛ و آن، تدوین آثاری علمی به‌منظور معرفی اسلام است. بی‌تردید، در عصر حاضر کتاب‌های بسیاری درباره‌ی اسلام تألیف شده‌اند، اما در این آثار، سبک کهن کلامی چیرگی دارد. از این‌رو، در حوزه‌هایی

⁴⁵² رجوع کنید به: وحیدالدین خان خان، تجدید، ص. ۷۱.

⁴⁵³ وحیدالدین خان خان، همان اثر، ص. ۷۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

چون تفسیر، سیره نبوی و دیگر موضوعات اسلامی، نباید بر مدار همان سبک سنتی علم کلام حرکت کرد. کتاب‌هایی از قبیل تفسیر و سیره نبوی نباید با سبک کهن علم کلام عرضه شوند، بلکه باید با زبان و بیان متناسب با مقتضیات این عصر ارائه گردند.

قرنی که در آن زندگی می‌کنیم، از حیث آزادی اندیشه و بیان، جایگاهی ممتاز دارد. انسان امروز خواستار آن است که اطلاعات، بدون افزودن آموزه‌های کلامی یا تفسیری، به‌طور مستقیم در اختیار او قرار گیرد و تفسیر و داوری درباره‌ی آن، به خود او واگذار شود. بی‌میلی نسبت به کتاب‌هایی که در زبان و سبک دوران‌های پیشین نگاشته شده‌اند - که شمار آن‌ها در کتابخانه‌های ما کم نیست - و در مقابل، افزایش میل به آثار جدید اسلامی، ریشه در همین مطالبه دارد. انسان معاصر در پی آن است که برای فهم اسلام، کتاب‌هایی را بیابد که با زبانی علمی، حقایق دین را برای او تبیین کنند. مخاطب امروزی، در مواجهه با آثار دینی، اسلوب علمی را بر سبک سنتی عقل‌گرایانه و خطابی ترجیح می‌دهد. اما از بد حادثه، در هیچ‌یک از زبان‌هایی که مسلمانان از آن بهره می‌برند، سبک علمی مجال گسترش نیافته است. اسلوب علمی که بر قواعدی مثبت، ساده، و ناظر به کشف حقیقت در بُعد زبانی و تبیینی استوار است، با سبک رایج علم کلام کهن هم‌ساز نیست. نویسندگان مسلمان در روزگار ما کتاب‌هایی بیش از شمار نگاشته‌اند، با این حال من هنوز از وجود فهرستی از آثاری اسلامی که تعالیم اسلام و سیره پیامبر را با زبانی واقع‌گرایانه، مثبت و ساده عرضه کرده باشند، آن‌هم با وجود نیازی مبرم و بیش از هر چیز دیگر به چنین آثاری، اطلاعی ندارم. من با جرأت می‌گویم: حتی اگر هیچ کار دیگری نکنیم، اما اگر بتوانیم تاریخ اسلام، زندگی صحابه‌ی بزرگوار، احادیث، سیره نبوی و تعالیم قرآن را با سبکی علمی و واقع‌گرایانه (به جای تاریخ فتوحات) تدوین کرده و این آثار را به زبان‌های گوناگون جهانی منتشر سازیم، دست‌کم اهداف و مقاصد علم کلام متناسب با دوران کنونی را محقق ساخته‌ایم.⁴⁵⁴

⁴⁵⁴ رجوع کنید به: وحیدالدین خان خان، تجدید، صص. ۷۲-۷۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، وحیدالدین خان پیشنهادهای خود را که می‌توان آن‌ها را در شمار مشارکت‌هایی در راستای علم کلام معاصر دانست، در قالب شش بند عرضه کرده است. این طرح فکری خود را در سال ۱۹۶۶ در اثری که می‌توان آن را «درآمدی بر کلام معاصر» نام نهاد و عنوان اصلی آن «الاسلام یتحدی» بوده و به زبان ترکی با عنوان «اسلام میدان اوقویور\ایمان کونوسونه علمی بیرگیریش» ترجمه شده، به مرحله‌ی اجرا درآورده است. [در فارسی نیز تحت عنوان «اسلام به مبارزه می‌طلبد» ترجمه شده است.] به نظر می‌رسد شناخت این اثر از حیث تمایزهای تعیین‌کننده و نیز ترکیب‌هایی که با کلام سنتی و کلام معاصر دارد، سودمند و بایسته باشد.

ز. تلاش مقدماتی برای درآمدی بر علم کلام نوین

کتاب‌های کلامی ما که به روش سنتی نگاشته شده‌اند، مسائل کلامی را به‌طور کلی در قالب سه عنوان اصلی بررسی می‌کنند: مباحث مربوط به الوهیت، نبوت و معاد.⁴⁵⁵ همین سه بخش، ریشه‌ها و خلاصه‌ی ایمان اسلامی را نیز تشکیل می‌دهند. این سه اصل که خلاصه‌ی «آمنت» به شمار می‌آیند و به «اصول ثلاثه» نیز موسوم‌اند، سایر اصول ایمانی را نیز در خود جای داده‌اند؛ چراکه کسی که به خدا ایمان دارد، ضرورتاً باید به روز رستاخیز نیز ایمان داشته باشد؛ و کسی که به پیامبر ایمان آورده، باید به کتاب و فرشتگان او نیز ایمان داشته باشد. این سه اصل که در تمامی ادیان آسمانی مورد پذیرش واقع شده‌اند، در نهایت به یک اصل بنیادین بازمی‌گردند، و آن، اصل الوهیت است؛ چراکه نبوت و معاد از افعال خداوند به شمار می‌روند. یکی از دلایلی که در طول تاریخ، علم کلام را «علم توحید و صفات» نامیده‌اند، نیز در همین نکته نهفته است. با بررسی دقیق می‌توان دریافت که وحیدالدین خان در اثری که می‌توان آن را «درآمدی بر کلام معاصر» نام نهاد، ضمن بهره‌گیری از

⁴⁵⁵ برای برخی نمونه‌ها نک به: ماتریدی، ابومنصور، کتاب التوحید (تحقیق: فتح‌الله خلیف)، بیروت، ۱۹۷۰؛ قاضی ابوبکر باقلانی، التمهید، قاهره، ۱۹۳۱؛ نوری‌الدین صابونی، البدایة فی اصول الدین (تحقیق: بکیر توپال اوغلو)، دمشق، ۱۹۷۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

همین ساختار سنتی علم کلام، با لحاظ چالش‌های نوینی که جهان مدرن در برابر اسلام مطرح کرده، نوآوری‌هایی نیز در محتوا ارائه داده است. این اثر از نه فصل تشکیل شده است:

نویسنده در فصل نخست و دوم اثر خود، به‌طور کلی به حقیقت دین می‌پردازد. او جریان‌های مادی‌گرایانه‌ی زیست‌شناختی (داروینیستی) و روان‌شناختی را که منبع دین را از رویکردی کاملاً خدامحور به رویکردی انسان‌محور فروکاسته‌اند، مورد نقد قرار می‌دهد. وی این نقدها را با پیروی از روش‌های علمی که خودِ اندیشه‌ورانِ مفسر دین در چارچوب آئینمیسیم به‌کار گرفته‌اند، پی می‌گیرد. منابعی که در این مسیر به آن‌ها استناد می‌کند، عمدتاً متعلق به دانشمندان علوم طبیعی‌اند.

در فصل سوم، نویسنده بر نظریه‌های معرفتی تمرکز می‌کند که در علوم طبیعی به‌کار گرفته می‌شوند. او با استفاده از مثال‌هایی مقایسه‌ای می‌کوشد نشان دهد که نظریه‌ی معرفتی‌ای که قرآن عرضه می‌دارد، با نظریه‌های شناختی مطرح‌شده در علوم طبیعی، هم‌افق و منطبق است.

وحیدالدین خان فصل چهارم اثر خود را به‌طور کامل به مباحث مربوط به «الوهیت» اختصاص داده است. او در این فصل، در صدد اثبات وجود خداوند بر پایه‌ی نتایج علوم طبیعی همچون فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی است. وی با طرح این پرسش که آیا پدیده‌ها بر اثر تصادف رخ می‌دهند یا بر اساس تقدیری الهی، تلاش می‌کند نشان دهد که در نظام عالم جایی برای تصادف وجود ندارد.

در فصل پنجم، به موضوع آخرت و مسائل مرتبط با آن پرداخته می‌شود. پدیده‌ی حیات و مرگ از منظر گسترده مورد بررسی قرار گرفته و فواید روان‌شناختی ایمان به آخرت برای انسان به بحث گذاشته می‌شود. نکته‌ی قابل توجه در این فصل، تلاشی است که در آن برای اثبات وجود آخرت با استناد به داده‌های جهان عینی صورت می‌گیرد؛ روشی که یکی از شیوه‌های مورد استفاده در قرآن نیز به‌شمار می‌رود. مبنای این روش، پدیده‌ی تغییر و دگرگونی در سرشت انسان و طبیعت است.

در فصل ششم، نویسنده با تحلیل مفاهیمی چون رسالت، وحی و نبوت، به بحث وارد می‌شود. حقیقت وحی با بهره‌گیری از مثال «تله‌پاتی»

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

توضیح داده می‌شود و از منظر فواید آن برای فرد و جوامع، به فلسفه‌ی نبوت پرداخته می‌شود.

در فصل هفتم، مباحث مربوط به «کلام الله» که معمولاً در بخش نبوت کتاب‌های کلاسیک کلام بررسی می‌شود، نویسنده با فاصله گرفتن از فهم سنتی، به صورت مستقل مورد بحث قرار می‌دهد. پرداختن به قرآن کریم از منظر اثبات رسالت، به طور طبیعی این روش را موجه می‌سازد. نویسنده در این فصل نمونه‌هایی از اکتشافات علمی را نیز ارائه می‌دهد که جنبه اعجاز‌آمیز قرآن را برجسته می‌سازد.

در نهایت، فصل نهم به طرح‌هایی درباره آینده جهان اسلام اختصاص یافته است. در این فصل، پرسش‌هایی همچون: نسل‌های مسلمان باید دارای چه آرمان‌هایی باشند؟ فلسفه وجودی مسلمان در این جهان چه معنایی دارد؟ و محروم‌ماندن از ایمان به خدا چه ویرانی‌ها و مصیبت‌هایی به دنبال دارد؟، بر مبنای آموزه‌های اسلامی مورد بررسی و پاسخ قرار گرفته‌اند.

نتیجه‌گیری و ارزیابی

قرنی که در آن زندگی می‌کنیم، بر اساس مشاهدات و تجربیات مان، می‌توان آن را «عصر تحولات» نام نهاد. در این قرن جدید، از جمله پرکاربردترین و پرتکرارترین مفاهیم، واژه‌های چون «تغییر» و «توسعه» است. این تغییر تنها به حوزه علوم اسلامی محدود نمی‌ماند، بلکه حتی در علوم تجربی نیز، به سبب مقتضیات زمان، تغییراتی در روش‌ها صورت می‌گیرد و احساس نیاز به کاستن یا افزودن در محتواها به وضوح مشاهده می‌شود. این وضعیت را باید تلاشی در جهت نوگرایی و بازسازی تلقی کرد.

بی‌تردید، همان‌گونه که در دیگر شاخه‌های علوم اسلامی احساس نیاز به نوسازی متدولوژیک وجود دارد، علم کلام نیز نیازمند تجدیدنظر در روش‌های خود است. البته این نوسازی به معنای طرد کامل مباحث کلاسیک علم کلام نیست زیرا موضوعاتی که امروزه «کلاسیک» خوانده می‌شوند، در گذشته خلأیی بزرگ را پر کرده‌اند بلکه می‌توان با در نظر گرفتن نیازهای عصر حاضر و با تحلیلی نو، طرحی معاصر از علم کلام پدید

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

آورد. برخی مسائل کهن دیروز، ممکن است به مسائل معاصر امروز پاسخ گویند. برای نمونه، مسئله «امامت» با آنکه مسئله‌ای کهن به شمار می‌رود، می‌تواند از منظر فلسفه سیاست، بازخوانی و بازتولید گردد. همچنین موضوع «افعال انسان» که در کلام سنتی مورد بحث بوده، هنوز هم در زمینه حقوق بشر از اصالت خود چیزی از دست نداده است. اگر این موضوع را، چنان‌که وحیدالدین خان اشاره کرده، در پیوند با وابستگی‌های بیرونی در حوزه‌های اقتصادی و فناوری که نوعی جدید از استعمار به شمار می‌روند بررسی کنیم، مسئله از جذابیتی دوجندان برخوردار خواهد شد.

در مقام یک اندیشمند مسلمان در شبه‌قاره هند، تلاش‌های وحیدالدین خان، از حیث کوشش انسانی، شایسته هرگونه ستایش است. وی با احساس مسئولیت یک متفکر، به روشنی از این واقعیت سخن می‌گوید که جهان اسلام، در همه عرصه‌ها دچار انحطاط و شکست شده است. او در جستجوی پاسخی برای این پرسش اساسی است که: چگونه می‌توان از این بن‌بست نجات یافت؟ عصر جدید، عصر تحولات است. حتی مفهوم «قدرت» نیز در این روزگار دستخوش دگرگونی شده است. در روزگار ما، نمادهای قدرت، دانش، علم، فناوری و رسانه هستند. غرب، افزون بر این دگرگونی‌ها، در نگرش آموزشی خود نیز با درنظرداشت مقتضیات روز، اصلاحاتی را در پیش گرفته است. اما با وجود این تحولات، جهان اسلام همچنان نتوانسته است از نظام آموزشی اسکولاستیک قرون وسطایی، چه در سطوح گوناگون تعلیم و تربیت، و چه در حوزه علوم اسلامی، فراتر رود. ما حرکت‌های نوسازی و مدرنیزاسیون در غرب را با فاصله‌ای بسیار زیاد دنبال می‌کنیم، و فاصله‌ای که باید پر شود، بسیار طولانی است. از همین منظر است که وحیدالدین خان بر ضرورت نوآوری در روش‌شناسی علوم دینی، به‌ویژه علم کلام، تأکید می‌ورزد. اگر از منظر علم کلام به مسئله بنگریم، نخست باید اذعان داشت که گرچه تلقی قرون وسطایی از علم کلام در روزگار خویش نتایج سودمندی به بار آورده است، اما در پاسخ‌گویی به نیازهای دوران معاصر، ناتوان و ناکارآمد جلوه می‌کند. از این رو، ضرورت اجرای یک برنامه نوسازی (تجدید) در این حوزه احساس می‌شود. بی‌تردید، این تلاش باید با در نظر

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

گرفتن مزایا و معایب آن، مورد ارزیابی و سنجش قرار گیرد. در این میان، با آنکه در کلیت سخنان وحیدالدین خان درباره آموزش دینی و نیز در نگاه خاص او به کلام قرون وسطی می‌توان همدلانه همراه شد، با این حال، در خصوص پیشنهادهای او، هم نقاطی وجود دارد که قابل پذیرش‌اند و هم مواردی که محل تأمل یا نقد هستند. دیدگاه‌های او در خصوص پروژه «کلام جدید» را می‌توان به‌گونه‌ای نظام‌مند چنین ارزیابی کرد:

۱. ما در این دیدگاه با وحیدالدین خان هم‌نظر هستیم که کتاب‌های کلامی‌ای که امروزه در مدارس دینی مبتنی بر نظام سنتی آموزشی و نیز در دانشگاه‌های جهان اسلام تدریس می‌شوند، دیگر قادر به پاسخ‌گویی به چالش‌های علمی مدرن نیستند و در مواجهه با مسائل روز، راه‌حلی ارائه نمی‌دهند. با این حال، تعمیم این ارزیابی به همه کشورهای اسلامی نادرست است. اگر به طور خاص از وضعیت ترکیه سخن بگوییم، می‌توان اظهار داشت که در دانشکده‌های الهیات، اساتید و پژوهشگران جوانی که در حوزه علم کلام به‌طور علمی فعالیت می‌کنند، پیشرفت‌های چشمگیری در مسیر مثبت داشته‌اند. این خوش‌بینی را می‌توان به سایر حوزه‌های علوم اسلامی نیز گسترش داد. اما با این همه، این پیشرفت‌ها هنوز کافی به نظر نمی‌رسد. نیاز به تدوین یک روش‌شناسی جامع برای کلیت علوم اسلامی همچنان به‌قوت خود باقی است.

۲. نویسنده، در کنار نقد تعریف رایج علوم تجربی جدید که می‌گوید «آنچه موضوع تجربه و آزمایش قرار نگیرد، نمی‌تواند موضوع معرفت انسان باشد»، نتوانسته است به روشنی به این پرسش پاسخ دهد که: «چگونه و با کدام فلسفه معرفت می‌توان به شناخت حوزه ماورای حس دست یافت؟» در روزگار مدرن کنونی، ضرورت دارد که در چارچوب اسلامی، فلسفه‌ای نوین از معرفت تولید شود. وحیدالدین خان، برای استدلال در خصوص جهان ماورای حس بر داده‌های عالم محسوس تکیه می‌کند و روش استنتاج قیاسی را می‌پذیرد و پیشنهاد می‌دهد. با این حال، او به‌جای آن‌که دست به تأسیس یک فلسفه معرفت نوین بزند، بیشتر رویکردی التقاطی اتخاذ می‌کند. در حالی‌که نمی‌توان بن‌بست‌های روش قیاسی را نادیده گرفت.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

از سوی دیگر، نویسندگان ما طرز تفکر «پیشرفت‌گرا»یی را که از رویکرد پوزیتیویسم منطقی سرچشمه گرفته، از منظر علم کلام مورد نقد قرار می‌دهد. او گروهی را که در جهان اسلام به‌عنوان «دانشمندان مسلمان تحول‌گرا» شناخته می‌شوند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. ما نیز با این نقدها از صمیم قلب همراهیم. اما این پرسش مطرح است که آیا کنار نهادن کامل اندیشه «پیشرفت عمودی» البته نه به‌معنای ایدئولوژیک آن با روحیه یک پژوهشگر علمی سازگار است؟ به باور ما، در این زمینه نباید رویکردی دفاعی یا تقلیدگرایانه اتخاذ کرد. آیا بهره‌گیری از نتایج علوم طبیعی و تلاش برای منطبق ساختن آن‌ها با آموزه‌های قرآنی، یا این ادعا که متن مقدس و علم به یک نتیجه واحد می‌رسند چنان‌که نویسندگان به چنین می‌نمایند، معنا و ارزشی دارد؟ حال آن‌که خود او نیز اذعان دارد که آلبرت اینشتین با نظریه نسبیت، عدم وجود قطعیت ریاضی در قوانین علوم طبیعی را به اثبات رساند. بر اساس نظریه نسبیت، این نتیجه به‌دست آمد که مفاهیمی چون فضا، زمان و جرم، مطلق نبوده بلکه نسبی‌اند. نظریه کوانتوم ماکس پلانک و نظریه احتمال ورنر هایزنبرگ (درگذشته ۱۹۷۷) نیز به‌تدریج نشان دادند که دفاع از نوعی معرفت قطعی، ضروری و پیشینی (a priori) دیگر امکان‌پذیر نیست. بر اساس این دیدگاه، به‌جای سخن گفتن از «حقیقت مطلق در علم»، شاید مناسب‌تر آن باشد که از «حقیقت مقطعی و روزآمد» سخن به میان آوریم. دیگر در روزگار ما نباید از نظر دور داشت که طرح این‌گونه مدعیات مانند این‌که «علم و وحی هم‌چون دو اسب هم‌پا و هم‌سرعت پیش می‌روند» بی‌گمان منشأ پدیدآمدن مسائل و دشواری‌هایی خواهد شد؛ امری که خود، بی‌نیاز از هرگونه توضیح است. بنابراین، ضرورت دارد که بار دیگر بر نیاز به تدوین فلسفه‌ای نوین برای معرفت در حوزه علوم دینی تأکید گردد.

۳. نویسندگان در مقام اجرای پروژه‌ی خود، گاه‌گاهی دچار تناقضاتی می‌شود که با مباحث پیش‌گفته مرتبط است. به‌عنوان مثال، در بخشی از سخنانش بدون ذکر نام خاص، با تعمیم‌دادن‌ها، روشنفکران مسلمان دارای اندیشه‌ی مدرن را به این سبب به‌شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد که هر آنچه را در «آشپزخانه‌ی فکری غرب» پخته شده، با پیش‌داوری، و با

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تمسک به آیاتی از قرآن یا احادیث، با این استدلال که «این پیشتر در سنت ما نیز وجود داشته»، بی‌چون‌وچرا پذیرفته‌اند و چنین رویکردی را نوعی تقلیدگرایی می‌دانند. بی‌تردید، نقد او از این حیث، وجوه فراوانی از حقانیت را در بر دارد. زیرا در علوم طبیعی، رسیدن از فرضیه به قانون و در علوم اجتماعی، پدیدآوردن نظریه‌های نو، و آن هم با برخورداری از امضای فکری خود ما، از اهمیتی انکارناپذیر برخوردار است. با این حال، خود نویسنده نیز با طرح این منطق که «باید با سلاح دشمن، با دشمن جنگید» منطقی که به‌ویژه در موضوع اسلام، همواره کاربست‌پذیر نیست گرفتار همان دام‌هایی می‌شود که دیگران را به‌سبب آن‌ها مورد سرزنش قرار داده است. هنگامی که از منظر جهان اسلام به مسئله نگرینسته شود، تاریخ روابط میان اسلام و غرب، در بسیاری از موارد، به‌منزله‌ی تاریخی مملو از تنش‌ها و رویارویی‌های شدید تلقی شده است. از جمله دلایل اصلی این وضعیت، یکی جنگ‌های صلیبی و دیگری، سلطه‌ی استعماری کشورهای غربی بر بخش قابل توجهی از سرزمین‌های اسلامی، به‌ویژه از قرن نوزدهم به بعد بوده است. از این‌رو، نویسنده نیز، هرچند به‌سبب تجربه‌ی زندگی مسلمانان هند در دوران استعمار انگلیس، موضعی یک‌سره منفی نسبت به غرب اتخاذ کرده و آن را محکوم می‌کند، اما در عین حال، برای اثبات آموزه‌های ایمانی، از استدلال‌های برگرفته از تمدن غرب بهره می‌گیرد و از ارجاع به آن ابایی ندارد. آیا چنین رویکردی، خود نوعی تناقض‌گویی به‌شمار نمی‌رود؟ در حالی‌که ما با حفظ مسؤولیت علمی خویش، به‌جای آنکه بکوشیم علم کلام را با دستاوردهای علوم مدرن تلفیق کنیم، آیا نمی‌توانیم با تکیه بر منابع معرفتی بومی و نظام ارجاعی خاص خود، یک روش‌شناسی جدید و اصیل پدید آوریم؟ آیا به‌جای افتادن در دام ساده‌انگاری و گرایش‌های عوام‌پسندانه، اندیشیدن و تأمل انتقادی بر چنین مباحثی، رویه‌ای بایسته‌تر و موضعی درخورتر نخواهد بود؟

وحیدالدین خان در اثر خود، که در راستای مشارکت در علم کلام جدید نگاشته شده، این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه می‌توان میان علم کلام و علوم طبیعی و اجتماعی پیوندی معنادار برقرار کرد؟ او به‌ویژه بر این نکته تأکید دارد که، اگرچه به‌طور مستقیم نه، اما از طریق

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

غیرمستقیم، علمی چون باستان‌شناسی می‌تواند در تأیید وحی، و انسان‌شناسی، روان‌شناسی و تاریخ می‌توانند در بحث اثبات واجب الوجود نقشی مؤثر ایفا کنند؛ همچنین، فلسفه‌ی سیاست و اخلاق می‌تواند به درک بهتر از ارزش‌های معاصر اسلام و جنبه‌های اجتماعی آن کمک نماید. هرچند نویسندگان در خصوص بهره‌گیری از دستاوردهای علوم طبیعی و اجتماعی در عرصه‌ی الهیات برخوردی مثبت و تا حدی موجه دارد، اما این رویکرد، در عین حال، نگرانی‌هایی نیز به همراه دارد که نمی‌توان از آن‌ها غفلت ورزید. به‌عنوان نمونه، وحیدالدین خان با رویکرد خود چنین تصویری را در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند که می‌توان علوم طبیعی مدرن را در قالب دانش کلام تدریس کرد. این پرسش در اینجا به میان می‌آید که اساساً چه نیازی به طراحی علم کلامی نوین وجود داشته است؟ چراکه علوم طبیعی در دوران معاصر، از پیوند خود با «حکمت» گسسته‌اند و بیش از آنکه با رویکردی وجودشناسانه به هستی بپردازند، در خدمت ایدئولوژی‌ها قرار گرفته و به ابزاری برای طرد ساحت متافیزیک و تقویت دیدگاه‌های الحادی بدل شده‌اند. این وضعیت، برخاسته از ذات علم نیست، بلکه ناشی از جهان‌بینی انسان مسلح به داده‌های علمی است؛ یعنی مسئله نه در خود علم، بلکه در تلقی‌ها و تفسیرهایی است که بشر امروز از علم به دست می‌دهد. نخست باید به این نکته توجه داشت که هر شاخه‌ای از علوم، حوزه‌ی خاص خود را دارد. بی‌تردید، دیدگاه‌ها و اندیشه‌هایی که در قالب علم مطرح می‌گردند، باید بر قوانین حاصل از علوم تجربی که بر قطعیت ریاضی استوارند، مبتنی باشند. نباید فرضیه‌ها، دیدگاه‌های فلسفی و نظریاتی که واقعیت آن‌ها از رهگذر تجربه و آزمایش به اثبات نرسیده است، در برابر واقعیات دینی قرار داده شوند. در سوی مقابل، اگر برخی نظریه‌های فلسفی، که در سطحی صرفاً نظری مطرح‌اند، در دست جریان‌های معاند با دین به ابزاری برای ضربه زدن به ایمان دینی تبدیل می‌گردند، می‌بایست نسبت به چنین مواردی نهایت دقت را به خرج داد. از این‌رو، تنها می‌توان از قوانین قطعی و اثبات‌شده‌ی علوم طبیعی بهره گرفت؛ چراکه معرفت علمی، دانشی است مبتنی بر اثبات و آزمون. با این حال، به نظر می‌رسد حتی هنگام سخن گفتن از هم‌پوشانی میان داده‌های علمی و آموزه‌های وحیانی، باید

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اندکی جانب احتیاط را نگاه داشت. چرا که، همان‌گونه که پیشتر نیز اندکی بدان اشاره شد، چنین تطبیق‌هایی گاه می‌توانند مخاطره‌آمیز باشند و نیازمند دقت و ظرافت‌اند.

در دیدگاه‌هایی که نویسندگان درباره علوم اجتماعی مطرح می‌کند، سهم قابل توجهی از حقانیت وجود دارد. چرا که نتایج این علوم، در بسیاری موارد جنبه‌ای ذهنی دارند و از آن‌جا که مستعد تأثیرپذیری از نگرش‌ها و ایدئولوژی‌های افرادند، نسبت‌پذیری در آن‌ها امری رایج است. افزون بر این، علوم اجتماعی عمدتاً بر مبنای قیاس‌ها بنا نهاده شده‌اند. متکلمان، با توجه به خصلت انتزاعی اندیشه‌ی قیاسی و مشکلاتی که از این رهگذر در استدلال‌های دینی پدید می‌آید، به جای آن‌که نظام فکری خود را بر «قیاس» استوار سازند، ترجیح داده‌اند آن را با عنوان «استدلال» (استدلال عقلی) معرفی کنند؛ و این رویکرد نیز بی‌منا نیست. چنان‌که نویسندگان می‌گویند، علوم اجتماعی را نه در دایره علم کلام، بلکه باید در قلمرو علم فقه مورد ارزیابی قرار داد. البته، تا آن‌جا که ممکن باشد، می‌توان به منظور تقویت و پشتیبانی از برخی مباحث، از نتایج این علوم در علم کلام به‌مثابه داده استفاده کرد؛ اما تأسیس یک روش‌شناسی کلامی مبتنی بر این داده‌ها، دشوار و مسئله‌ساز خواهد بود.

بی‌تردید، از جمله نوآوری‌های اصیلی که نویسندگان به نام «علم کلام جدید» انجام داده است، به‌ویژه در اثر خود با عنوان تجدید علوم دین (تجدید ساختار علوم دینی) و در طرحی اجرایی که ذیل آن با نام «اسلام به مبارزه می‌طلبد» نگاشته، مربوط به حوزه محتواسست. وی ضمن وفاداری به ساختار نظام‌مند سنت کلاسیک علم کلام، با در نظر گرفتن نیازهای روزگار کنونی، حل مسائل معاصر را در اولویت قرار داده و بیشتر مجادلات خود را با مکاتب مادی‌گرایانه در چارچوب آموزه‌های اسلامی سامان داده است. این آثار که می‌توان آن‌ها را مدخلی بر مباحث ایمانی به شمار آورد، ظرفیتی دارند که می‌توانند روشنی‌بخش پژوهش‌های مربوط به «کلام معاصر» باشند.

۴. در دوران معاصر که ما در آن زندگی می‌کنیم، یکی از اساسی‌ترین معضلاتی که به مسئله‌ای بنیادین بدل شده، برهم خوردن تعادل

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

زیست محیطی است. در کنار مشکلات زیست محیطی نظیر آلودگی هوا، آب و خاک که در پی پیشرفت های حاصل شده در عرصه صنعت و فناوری پدید آمده اند، آنچه به راستی در رأس علل این اختلال قرار دارد، نگاه سکولارگونه به طبیعت و بهره برداری خشن و افسارگسیخته از آن است. در این میان، توجه نویسنده به این مسئله حیاتی که حیات انسانی را تهدید می کند، و تأکید او بر آن که طبیعت را می توان آیه ای تکوینی دانست و آن را دلیلی بر وجود خداوند تلقی نمود، افزون بر این، اشاره به قداست آن، رویکردی جالب توجه از حیث پیوند علم کلام با زیست روزمره انسان است. این امر نشان می دهد که در قرنیه که در آن به سر می بریم، اگر علم کلام بخواهد نظام مند شود و بیشتر به روزرسانی گردد، هنگامی که مسائل مرتبط با طبیعت را - به مثابه آیه ای از آیات الهی - ذیل عنوانی مستقل در درون محتوای خود جای دهد، به نوآوری متفاوتی آراسته خواهد شد. چراکه مباحث مرتبط با فلسفه طبیعت که در بخش های مربوط به الوهیت کتب سنتی علم کلام آمده اند، در سطح مطلوبی از نظام مندی قرار ندارند.

افزون بر تمام نوآوری هایی که پیشتر بدان ها اشاره شد، رویکرد انتقادی نویسنده نسبت به مباحث فلسفی همچون سکولاریسم و بیگانگی، و مهم تر از آن، وارد ساختن مفهومی نو به ادبیات علم کلام با عنوان «جنبش های کلامی سیاسی» برای نخستین بار، خود به تنهایی تلاشی درخور توجه در راستای نوگرایی محسوب می شود. من نیز بر این باورم که پروژه وحیدالدین خان در خصوص علم کلام، می تواند الگویی برای بازسازی جامع و متکامل علم کلام معاصر فراهم آورد و آن را باید تلاشی سودمند و ثمربخش ارزیابی کرد.

سخن پایانی

در این اثر که آن را با عنوان «منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت» نام‌گذاری کرده‌ایم، به بررسی دیدگاه‌های کلامی دو شخصیت بنیان‌گذار تفکر اهل سنت، یعنی ابوحنیفه و امام ماتریدی، که در سرزمین‌های پربرتک ماوراءالنهر و دره فرغانه پرورش یافته‌اند، پرداختیم. همچنین به آرای شماری از متکلمان دیگری نیز اشاره کردیم که در امتداد مسیر گشوده‌شده توسط این دو، در دوره‌ها و سرزمین‌های مختلف زیسته‌اند و به تبیین و توسعه اندیشه کلامی پرداخته‌اند.

این جریان فکری که در تاریخ اندیشه اسلامی نماینده خط «اهل رأی» به‌شمار می‌رود، در ساخت تمدن اسلامی و تحقق وحدت اجتماعی جوامع مسلمان، نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای ایفا کرده است. با این حال، باید دانست که بدون اندیشه دینی سالم و مبتنی بر اعتدال، نه می‌توان به عقیده‌ای صحیح دست یافت و نه می‌توان حیات عبادی درستی را بنیان نهاد. از این منظر، چه آن را «حنفی‌گری» بنامیم و چه با نام رایج‌تر آن یعنی «ماتریدیه»، این نگرش متعادل، همچنان که در گذشته جایگاهی ارزشمند در تاریخ ایمان ما داشته است، امروزه نیز اهمیت و اعتبار خود را حفظ کرده است.

در تاریخ علم کلام، این دو متکلم بنیان‌گذار نه‌تنها پایه‌های کلام نظام‌مند را بنا نهادند، بلکه ادبیات این علم را پدید آوردند و مفاهیم بنیادین آن را توسعه دادند؛ زیرا یک تمدن تنها بر پایه مفاهیمی که خود آن را توسعه داده است می‌تواند رشد و تعالی یابد. اگر ما متکلمان معاصر، همچون پیشینیان مان، نتوانیم با ابداع مفاهیم نو به توسعه علم کلام یاری رسانیم و در حل مسائل اعتقادی روزگار خود گام‌های تازه‌ای برداریم، مسئولیت این کاستی بر عهده ماست. تکرار صرف سنت، به کاوشی باستان‌شناسانه می‌ماند؛ آنچه بایسته است، آن است که بر اساس اصل «سنت بنیاد، نوآوری ضرورت است»، به علم کلام بُعدی معاصر بخشیده شود. همان‌گونه که عالمان پیشین ما در آثار خود با جریان‌های انحرافی و دیدگاه‌های عقیدتی ناسازگار با خط‌مشی اهل سنت

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

زمان خود به مقابله برخاستند، ما نیز موظفیم در برابر مسائل اعتقادی روزگار خود پاسخ‌هایی اقناعی، جامع و متناسب با اقتضائات زمان ارائه کنیم. اگر میراث سنتی علم کلام نوسازی نگردد، این علم دچار رکود خواهد شد و با تبدیل شدن به انبوهی از مواد تاریخی، نقش خود را در ساخت تاریخ از دست داده، به امری بیرون از جریان تاریخ بدل خواهد گشت.

در تاریخ مسلمانان، کلام اهل سنت همواره نماینده‌ی «اعتدال» در تمامی عرصه‌های زندگی بوده است. این رویکرد کلامی، در برابر قرائت‌های تکفیری و طردگرایانه یا نگرش‌های سهل‌گیرانه از اسلام، همواره بر وفاق، توازن و تعادل تأکید کرده است. نموده‌های این نگرش منسجم را می‌توان در اصولی چون «اهل قبله تکفیر نمی‌شود»، «صحابه را به نیکی یاد می‌کنیم» و اتخاذ سیاست «اصلاح‌گری» در نسبت دین و سیاست، مشاهده کرد. راه برون‌رفت از بحران‌هایی که امروز در جغرافیای اسلامی با آن روبرو هستیم، در احیای دوباره‌ی همین اصول حیاتی نهفته است؛ زیرا نگرش فراگیر و جامع اهل سنت باید از عرصه‌ی اعتقاد تا عبادت، از سیاست داخلی تا روابط خارجی، از حقوق تا هنر، از فرهنگ و ادبیات تا خوراک و پوشاک، و از معماری تا فناوری، در همه‌ی شئون زندگی فردی و اجتماعی بازتاب یابد. قوام انسانیت و اسلامیت، در گرو چنین نگاهی است؛ و بی‌گمان، امروز بیش از هر زمان دیگر به این نگرش نیازمندیم.

اندیشه‌ی اهل سنت، از آن‌رو که در طول تاریخ نمایانگر برداشتی معتدل، واقع‌گرایانه و سازگار با طبیعت انسانی از دین بوده است، همواره در میان توده‌های مسلمانان با پذیرش گسترده مواجه شده است. در واقع، اسلام با وجود تنوع و تکثر در فهم‌های مذهبی، توانسته است همه‌ی این فرقه‌ها را در درون خود جای دهد و بر همگی شمول یابد. با نگاهی به تاریخ، می‌توان گفت که این موضع‌گیری میانه‌رو و متعادل، به‌ویژه در گرایش گروهی ملل مختلف و در رأس آنان ترک‌ها به اسلام، نقش مهم و مؤثری ایفا کرده است.

امروزه مسلمانان، در درون خود، گرفتار نزاعی شده‌اند که در تاریخ سابقه‌ای نداشته است. دوره‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، شباهت بسیاری با قرن دوازدهم میلادی دارد؛ دوره‌ای که جهان اسلام با بحران شدید

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تفرقه و گسست روبه‌رو بود. در آن زمان، هویت‌سازی نه بر پایه‌ی «آگاهی امت»، بلکه بر مبنای «مذهب» و «گرایش‌های فلسفی» صورت می‌گرفت؛ همان‌گونه که امروزه نیز هویت‌ها عمدتاً بر اساس تعلقات قومی و مذهبی تعریف می‌شوند. جالب آن‌که حتی عنوان‌هایی که متکلمان آن روزگار برای آثار خود برمی‌گزیدند، حامل بار معنایی «وحدت‌بخش» بودند و خود حکایت از دغدغه‌ی همگرایی در میان مسلمانان داشتند. از جمله نمونه‌های بارز این نگرش وحدت‌گرایانه، عناوین آثاری چون «کتاب التوحید»، «الإبانه عن أصول الديانة»، «أصول الدين»، «سواد الاعظم»، «الاقتصاد في الاعتقاد» و «العقيدة النظامية» است. این نام‌گذاری‌ها خود بازتاب دغدغه‌ی تأکید بر اصول مشترک و رویکردی هم‌گرا در میان مسلمانان‌اند؛ چراکه ایمان استوار، عنصری بنیادین در معنا بخشیدن به زندگی انسان، شکل‌دهی به شخصیت او، جهت‌دهی به آینده‌اش و ایجاد نوعی سامان و استقامت در مسیر اوست. اگر در عقیده و باور، جهت‌گیری صحیح و استقامتی وجود نداشته باشد، نه در عبادت پایداری خواهد بود، نه در سیاست، نه در خانواده، نه در تجارت و نه در روابط بین الملل.

در بخش اعظم دنیای اسلام امروز، همچنان نادانی، فقر و اختلافات عمیق پابرجاست؛ از درهم‌آمیختن این مشکلات، فلاکت و بی‌فضیلتی پدید می‌آید. در این میان، گروه‌هایی نیز وجود دارند که می‌کوشند از این وضعیت بهره‌برداری کنند؛ به‌ویژه با دامن‌زدن به اختلافات مذهبی و قومی، درصدد تعمیق شکاف‌ها میان مسلمانان هستند. حال آنکه در میان مسلمانان، تنها حداقل مشترکات نه، بلکه مشترکات حداکثری‌ای وجود دارد که می‌تواند وحدت را تأمین کرده و هرگونه درگیری و تفرقه را از میان بردارد. در نگاه سنی که بر اعتدال استوار است، هیچ مسلمانی حق ندارد برداشت دینی خود را یگانه تفسیر درست از دین بداند و سایر دیدگاه‌ها را «بیگانه» یا «خارج از دین» تلقی کند. آنچه بایسته است، به‌کارگیری صحیح عقل، درک عمیق از روح متون دینی، و پایبندی به رویکردی معتدل در عرصه‌ی اعتقادات است.

در نهایت، چنان‌که متکلمان دوران کلاسیک نیز تأکید کرده‌اند، پیدایش اسلام در حقیقت هم‌زمان با تولد عقل استدلالی است. قرآن

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

کریم پیوسته به عقل، تجربه، و منابع معرفتی انسان همچون طبیعت و تاریخ ارجاع می‌دهد. اسلام، که خود ضامن آزادی اندیشه است، همواره منزلت عقل را ارج نهاده و انسان را به تفکر و استنباط عقلی درباره‌ی پدیده‌ها فراخوانده است. انسان می‌تواند با بهره‌گیری از منابع معرفت همچون آفاق (جهان بیرون) و انفس (درون خویش)، به شناخت حقیقت مطلق دست یابد؛ چراکه کسی که در این زندگی نشانه‌های عینی و واقعی را نمی‌بیند، در برابر حقایق جهان دیگر نیز نابینا خواهد بود. علم کلام سنتی نیز بر اهمیت «نظر عقلی» با تأکیدی ویژه پای می‌فشارد. اما این تأکید، نه بیان برتری عقل بر دین است و نه دین بر عقل؛ بلکه هر یک در قلمرو خویش ارزشمند و معتبرند. آنچه اصل است، رعایت مرزهای این دو حوزه و پرهیز از تجاوز یکی به قلمرو دیگری است. برای نمونه، دین نه صرفاً امری احساسی است و نه صرفاً اندیشه‌ای انتزاعی؛ بلکه دین، بیان یکپارچه و همه‌جانبه‌ی تمامیت وجودی انسان است. از این رو، نباید جایگاه و اهمیت عقل را در درک و ارزیابی دین نادیده گرفت یا کم‌اهمیت انگاشت. تجربه‌ی دینی، تجربه‌ای است که هم بُعد احساسی و هم جنبه‌ی عقلانی در آن نقشی تعیین‌کننده دارد. بنابراین، برای عبور از بحران فکری که دنیای اسلام امروز به آن گرفتار آمده، باید - چنان‌که متکلمان ماتریدی همواره بر آن تأکید داشته‌اند - عقل اجتهادی را فعال ساخت و به کار گرفت. در این زمینه، نمونه‌های تاریخی راه‌گشا را می‌توان در میراث کلامی سنتی خودمان یافت. به‌ویژه مکتب «رأی» در سنت سنی، دستگاهی منسجم در اختیار دارد که متون دینی را بر پایه‌ی «حکمت» تفسیر می‌کند. با اتخاذ رویکردی دینی که محور آن «حکمت و حکم» باشد، می‌توان آینده‌ای نو بنیاد نهاد و درهای زندگی سرشار از امید را به روی نسل‌های خویش گشود. امروزه، ما به چنین روش‌شناسی‌ای به‌شدت نیاز داریم.

فهرست منابع

- عبدالباقی، م. فؤاد. *المعجم المفهرس*. قاهره، ۱۹۹۸.
- عجلونی، اسماعیل بن محمد. *كشف الخفاء ومزيل الإلباس*. بیروت، ۱۹۸۵.
- آچیک‌گنج، آلپ‌اسلان. *Kur'an'da İlim Kavramı* «Çerçevesinde Tarihselliğe Bir Yaklaşım» [رویکردی به تاریخ‌مندی در چارچوب مفهوم علم در قرآن]. (در همایش: Kur'an-ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu). بوسرا، ۸-۱۰ نوامبر ۱۹۹۶.
- آدیوار، عدنان. *Osmanlı Türklerinde İlim* [علم در میان ترکان عثمانی]. استانبول، ۱۹۹۱.
- عفیفی، ابوالعلاء. *Tasavvuf* [تصوف]. (ترجمه: ا. دمیرلی - ا. کارتال). استانبول، ۱۹۹۶.
- احمد بن حنبل. *المسند*. استانبول، ۱۹۹۲.
- احمد امین. *ضحی الاسلام*. قاهره، ۱۹۶۴.
- آلبایراک، صادق. *Son Devir Osmanlı Uleması* [علمای دوره متأخر عثمانی]. استانبول، ۱۹۸۱.
- علی القاری، نورالدین علی بن محمد. *شرح الفقه الأكبر*. بیروت، ۱۹۸۴.
- علی القاری، نورالدین علی بن محمد. *الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة*. (تحقیق: ابوهاجر م. السعید). بیروت، ۱۹۸۰.
- علی القاری، نورالدین علی بن محمد. *شرح الأمالي*. دمشق، ۱۹۶۲.
- آلتین‌تاش، رمضان. *Biyolojik Materyalistlerin Temel Yanılgıları* [اشتباهات بنیادی ماتریالیست‌های بیولوژیک]. *İlim ve Sanat*. شماره ۴۳، مارس ۱۹۹۷.
- آلتین‌تاش، رمضان. *Din ve Sekülerleşme* [دین و سکولار شدن]. استانبول: انتشارات پینار، ۲۰۰۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

آلتین تاش، رمضان. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* [عقل کارکردی در اندیشه اسلامی]. چاپ اول. استانبول: انتشارات پینار، ۲۰۰۳.

آلتین تاش، رمضان. *«Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri»* [پیدایش حشویه و دیدگاه‌های کلامی آنان]. مجله *C.Ü.İ.F.* شماره ۳، سیواس، ۱۹۹۹، ص ۷۱-۷۳.

آلتین تاش، رمضان. *İlm-i Kelam Açısından İlerlemeye*. «Farklı Bir Bakış» [نگاهی متفاوت به پیشرفت از منظر علم کلام]. مجله *Türkiye Günlüğü*. شماره ۳۵، ۱۹۹۵، ص ۱۱۰-۱۱۵.

آلتین تاش، رمضان. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* [عقل کارکردی در اندیشه اسلامی]. استانبول: انتشارات پینار، ۲۰۰۳.

آلتین تاش، رمضان. *Mevlana'da Gönül Kelamı* [کلام دل در نزد مولانا]. استانبول: انتشارات وفا، ۲۰۰۷.

آلوسی، شهاب‌الدین محمود. *روح المعانی*. بیروت، ۱۹۸۷.

آراس، محمد اوزگو. *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammad ve Fikhî Görüşleri* [احمد استاد ابوحنیفه و دیدگاه‌های فقهی او]. استانبول، ۱۹۹۶.

آراسته، ع. رضا. *Aşkta ve Yaratılıştan Yeniden Doğuş* [تولد دوباره در عشق و آفرینش]. (ترجمه: ب. دمیرکول - ا. اوزدمیر). انقره، ۲۰۰۰.

آرکون، محمد. *قضایا فی نقد العقل الدینی*. (ترجمه عربی: هاشم صالح). بیروت، ۱۹۸۸.

عاصم افندی. *قاموس ترجمه‌سی* [ترجمه قاموس]. استانبول، ۱۳۰۵.

عسکری، ابوهلال. *الفروق اللغویة*. قم، ۱۳۰۳.

آتای، حسین. *İslam'ın İnanç Esasları* [اصول اعتقادی اسلام]. انقره، ۱۹۹۲.

آتای، حسین. *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi* [نظریه هستی در نزد ابن سینا]. انقره، ۱۹۸۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

آتای، حسین. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* [آموزش عالی دینی در عثمانیان]. استانبول، ۱۹۸۳.

آگوست کنت. *Pozitivizmin İlmihali* [رساله تعلیماتی پوزیتیویسم]. (ترجمه: پ. ارمان). استانبول، ۱۹۸۶.

آیدین، حقی. *Sivas'lı Kemaleddin İbn Hümâm Hayatı ve Eserleri* [حیات و آثار کمال‌الدین ابن همام السیواسی]. سیواس، ۲۰۰۰.
آیدین، محمد س. «Hoşgörünün İslamî Temelle» [مبانی اسلامی مدارا]. (در کتاب: *Osmanlı'da Hoşgörü*). استانبول، ۲۰۰۰، ص ۴۵-۴۶.

آیدینلی، عبدالله. *Hadis İstılahları Sözlüğü* [واژه‌نامه اصطلاحات حدیث]. استانبول، ۲۰۰۶.

عزیز احمد. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam* [اسلام و مدرنیسم در هند و پاکستان]. (ترجمه: احمد کوسکون). استانبول، ۱۹۹۰.

بابرتی، اکمل‌الدین محمد بن محمد. *شرح عقیده اهل السنة والجماعة*. (تحقیق: ا. آیت‌کین). کویت، ۱۹۸۹.

باغچه‌چی، محی‌الدین. *Kelâm İlmine Giriş* [مقدمه‌ای بر علم کلام]. قیصریه، ۲۰۰۰.

بغدادی، عبدالقاهر. *الفرق بین الفرق*. (تحقیق: م. محیی‌الدین عبدالحمید). بیروت، ۱۹۹۰.

بغدادی، عبدالقاهر. *أصول الدین*. استانبول، ۱۹۲۸.
باقلانی، ابوبکر بن الطیب. *الإنصاف*. (تحقیق: م. زاهد الکوثری). قاهره، ۱۹۶۳.

باقلانی، ابوبکر محمد. *کتاب تمهید الأوائل وتلخیص الدلائل*. (تحقیق: عمادالدین احمد حیدر). بیروت، ۱۹۸۷.

بایمور، فریحا. *Genel Psikoloji* [روان‌شناسی عمومی]. استانبول، ۱۹۸۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بروژه، صاحب. «Ebû Hanîfe ve Arkadaşlarının Fıkıhta Re'yi Kullanma Tarzı» [شیوه به کارگیری رأی در فقه توسط ابوحنیفه و یارانش]. مجله *İslamî Araştırmalar*. ۲۰۰۲.

بیاضی زاده، کمال الدین احمد. *إشارات المرام من عبارات الإمام*. (تحقیق: م. زاهد الکوثری). استانبول، ۱۹۴۹.

بیاضی زاده، کمال الدین احمد. *الأصول المنیفة للإمام أبي حنيفة*. (تحقیق: الیاس چلبی). استانبول، ۱۹۹۶.

بیلمن، احمد سلیم. *Ömer Nasuhi Bilmen, (Hayatı-Eserleri- Anılar)* [عمر ناصحی بیلمن؛ زندگی، آثار و خاطرات]. استانبول، ۱۹۷۵.

بیلمن، عمر نصوحی. *Mülehhas İlm-i Tevhîd* [خلاصه علم توحید]. استانبول، ۱۹۷۳.

بیلمن، عمر نصوحی. *Ashâb-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikâdları* [اعتقادات پاک مسلمانان درباره اصحاب کرام]. استانبول، ۱۹۹۶.

بیلمن، عمر ناصحی. *Muvazzah İlmi Kelam* [علم کلام توضیح داده شده]. چاپ اول. انتشارات بیلمن، ۱۹۷۲.

بولای، سلیمان خیری. *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* [واژه نامه اصطلاحات و دکترین های فلسفی]. انقره، ۱۹۹۷.

بوترو، امیل. *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu* [عدم ضرورت قوانین طبیعت]. (ترجمه: حلمی ضیاء اولکن). استانبول، ۱۹۴۷.

بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل. *الجامع الصحیح*. استانبول، ۱۳۱۵.

بویوکر، کامل. «Son Devir İlim ve Mücadele Adamlarından Konya'lı Mehmet Vehbi Efendi» [محمد وهبی افندی قونیوی از مردان علم و مبارزه دوره متأخر]. مجله *Diyanet*. ۲۰۱۶.

جارالله، ز. حسن. *المعتزلة*. بیروت، ۱۹۹۰.

جمیل صلیبا. *المعجم الفلسفی*. بیروت، ۱۹۸۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

جوهری، اسماعیل بن حماد. *الصاح تاج اللغة وصحاح العربية*. قاهره، ۱۹۸۴.

ریاست امور دینی ترکیه. *Cumhuriyet Devrinde yayınlanan İslâmî Eserler Bibliyografyası* [کتابشناسی آثار اسلامی دوره جمهوریت]. انقره، ۱۹۷۵.

جرجانی، س. شریف. *شرح المواقف*. قاهره، ۱۹۰۷.

جرجانی، سید شریف. *التعريفات*. قاهره، ۱۹۸۷.

جوینی، ابوالمعالی. *العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية*. قاهره، ۱۹۹۲.

جوینی، ابوالمعالی. *غیاث الأمم في التیّات الظلم*. اسکندریه، ۱۹۷۹.
چلبی، الیاس. «مقدمه». (در ترجمه کتاب: *بیاضی زاده، اعتقادات امام اعظم ابوحنیفه*). استانبول، ۱۹۹۶.

چلبی، الیاس. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî*. استانبول، ۲۰۰۲.
عقل‌گرایی در اسلام و قاضی عبدالجبار]. استانبول، ۲۰۰۲.
داغ، محمد. «Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi» [مسئله شناخت در کلام اشعری]. انقره، ۱۹۸۰.

داووداوغلو، احمد. *Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi* [ترجمه و شرح صحیح مسلم]. استانبول، ۱۹۸۳.
دکارت، ر. *Metod Üzerine Konuşma* [گفتار در روش]. (ترجمه: م. کاراسان). استانبول، ۱۹۶۷.

دومینیک سوردل. *L'İslam* [اسلام]. پاریس، ۱۹۷۲.

دوزی، راینهاارت. *Tarih-i İslâmiyet* [تاریخ اسلام]. (ترجمه: عبدالله جودت). مصر، ۱۹۰۸.

دوکمچیان، ر. هرایر. *Arap Dünyasında Köktencilik* [بنیادگرایی در جهان عرب]. استانبول، ۱۹۹۲.

دوزگون، شعبان علی. «Bir Problem Alanı Olarak Metafizik» [متافیزیک به مثابه یک حوزه مسئله‌خیز]. ارزروم، ۲۰۰۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ابوعذبه، حسن بن عبدالمحسن. *الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية*. بيروت، بی تا.

ابوداود، سلیمان بن اشعث. *السنن*. قاهره، ۱۹۵۰.

ابوحنیفه. «الفقه الأكبر». (در کتاب: آثار پنج گانه امام اعظم. ترجمه: مصطفی اوز. استانبول، ۱۹۸۱).

ابوحنیفه. «الوصية». (در کتاب: آثار پنج گانه امام اعظم. ترجمه: مصطفی اوز. استانبول، ۱۹۸۱).

ابوحنیفه، نعمان بن ثابت. «الفقه الأبسط». ترجمه: مصطفی اوز. استانبول، ۱۹۸۱.

ابوحنیفه، نعمان بن ثابت. «العالم والمتعلم». ترجمه: مصطفی اوز. استانبول، ۱۹۸۱.

ابوریده. *النظام*. قاهره، ۱۹۸۹.

ابوزهره، محمد. *ابوحنیفه*. (ترجمه: عثمان کسکی اوغلو). انقره، ۱۹۹۹.

ابوزید، نصر حامد. *الاتجاه العقلي في التفسير*. بيروت، ۱۹۸۲.

ابوالبقاء، ایوب بن موسی. *الکلیات*. بيروت، ۱۹۹۲.

ابوالعز، محمد بن عزالدین. *شرح العقيدة الطحاوية*. بيروت، ۱۹۸۸.

ابوالمنتهی. *شرح الفقه الأكبر*. استانبول، ۱۹۸۴.

المالیلی، م. حمدی یازیر. *Hak Dini Kur'an Dili* [دین حق، زبان قرآن]. استانبول، ۱۹۷۹.

امین بیگ. «Tarihçe-i Tarîk-i Tedris» [تاریخچه روش تدریس]. ۱۹۱۶.

امیر علی. *Spirit of Islam* [روح اسلام]. لندن، ۱۹۵۵.

ارگون، سعدالدین نزهت. *Türk Musikisi Antolojisi* [آنتولوژی موسیقی ترکی]. استانبول، ۱۹۴۳.

ارگول، آدم. *Kur'an ve Sünnette Kalbi Hayat* [حیات قلبی در قرآن و سنت]. استانبول، ۲۰۰۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اشعری، ابوالحسن. مقالات الإسلامیین. (تحقیق: Hellmut Ritter) ویسبادن، ۱۹۸۰.

اشعری، ابوالحسن. الإبانة عن أصول الديانة. مدینه، ۱۴۱۰.

اشعری، ابوالحسن. اللمع. بیروت، ۱۹۵۲.

اشعری، ابوالحسن. استحسان الخوض في علم الكلام. حیدرآباد، ۱۹۵۲.

اشعری، ابوالحسن. الإبانة عن أصول الديانة. چاپ پنجم. مدینه، ۱۴۱۰.

اشعری، ابوالحسن. مقالات الإسلامیین. ویسبادن، ۱۹۸۰.

اشعری، ابوالحسن. مقالات الإسلامیین. ویسبادن، ۱۹۸۰.

ایوب علی. «ماتریدیّه». (در کتاب: تاریخ اندیشه اسلامی. (ترجمه: احمد اونا. استانبول، ۱۹۹۰.

فارابی، ابونصر. إحصاء العلوم. قاهره، ۱۹۶۸.

فضل الرحمن. اسلام. (ترجمه: م. داغ - م. آیدین). استانبول، ۱۹۸۱.

فیغلالی، ادهم روحی. Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri [فرقه‌های اعتقادی اسلام در عصر ما]. انقره، ۱۹۹۰.

فضولی، محمد بن سلیمان. «مطلع الاعتقاد في معرفة المبدأ والمعاد». ترجمه: ا. جوشان. انقره، ۱۹۶۲.

غزالی، ابوحامد محمد. قواعد العقائد. بیروت، ۱۹۸۵.

غزالی، ابوحامد محمد. الاقتصاد في الاعتقاد. بیروت، ۱۹۸۳.

غزالی، ابوحامد. روضة الطالبین. قاهره، ۱۹۷۲.

غزالی، ابوحامد. المستصفی. (ترجمه: یونس آپایدین). قیصریه، ۱۹۹۴.

غزالی، ابوحامد محمد. المنقذ من الضلال. قاهره، ۱۹۶۲.

گولمن، دانیل. Duygusal Zeka [هوش هیجانی]. استانبول، ۱۹۹۶.

گوک‌برگ، ماجیت. Felsefe Tarihi [تاریخ فلسفه]. استانبول، ۲۰۰۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

گولجوک، شرف‌الدین. *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*. انسان و افعال او از منظر کلام. استانبول، ۱۹۷۹.

گولجوک، شرف‌الدین. *Kelam Tarihi* [تاریخ کلام]. قونیه، ۲۰۰۰.

گولجوک، شرف‌الدین و آ. بیک. «الفقه الأكبر». دانشنامه اسلام دیانت. استانبول، ۱۹۹۵.

گول‌پینارلی، عبدالباقی. «تمایل به باطنی‌گری در فضولی». مجله *Azerbeycan Yurtbilgisi*. ۱۹۳۲.

گول‌پینارلی، عبدالباقی. *دیوان فضولی*. استانبول، ۱۹۴۸.

گول‌پینارلی، عبدالباقی-پرتو بوراتو. *Pir Sultan Abdal* [پیر سلطان ابدال]. انقره، ۱۹۴۳.

حَبَنَکَه، عبد الرحمن حسن. *الأخلاق الإسلامية*. دمشق، ۱۹۹۲.

حمیت ار. مجله دانشکده الهیات دارالفنون استانبول؛ استادان و نویسندگان. استانبول، ۱۹۹۳.

انچرلی اوغلو، اورهان. *Felsefe Sözlüğü* [واژه‌نامه فلسفه]. استانبول، ۱۹۷۷.

حنفی، حسن. «علم کلام و جایگاه امروزی آن». ترجمه: م. سعید اوزروارلی. استانبول، ۱۹۹۸.

خربوتی، عبداللطیف. *تنقیح الکلام فی عقائد أهل الإسلام*. انقره، ۲۰۰۰.

حسن حنفی. *حصار الزمن (الماضي والمستقبل)*. قاهره، ۲۰۰۶.

حسن، علی. *ذخائر الأقوال في مولانا جلال الدين الرومي*. دمشق، ۲۰۰۳.

خطیب بغدادی، ابوبکر. *تاریخ بغداد*. قاهره، ۱۹۳۱.

خیاط، ابوالحسنین. *کتاب الانتصار والرد علی راوندی الملحد*. قاهره، ۱۹۲۵.

هراس، محمد خلیل. *ابن تیمیة السلفية*. قاهره، ۱۹۷۶.

هروی، عبدالله بن محمد. *ذم الکلام*. بیروت، بی‌تا.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

- هیثمی، ابن حجر. مناقب الإمام الأعظم. انقره، ۱۹۸۲.
- هیثمی، شهاب‌الدین احمد بن حجر. الخیرات الحسان فی مناقب الإمام الأعظم. بیروت، بی‌تا.
- حیتی، پ. ک. Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi. [تاریخ سیاسی و فرهنگی اسلام]. ترجمه: صالح توغ. استانبول، ۱۹۸۰.
- حوینی، حسن محرم. المنهج فی إثبات الصانع بین السلفية والمتکلمین. قاهره، ۱۹۸۶.
- ابلاغ، عنایت‌الله. الإمام الأعظم أبو حنیفة المتکلم. قاهره، ۱۹۸۷.
- ابن عبدالبر نمری، ابو عمر یوسف. الانتقاء. قاهره، ۱۹۵۰.
- ابن جلیل. طبقات الأطباء والحکماء. بیروت، ۱۹۸۵.
- ابن ابی‌شریف. «المسامرة». (در حاشیه کتاب: المسایرة). استانبول، ۱۹۷۹.
- ابن فورک، ابوبکر محمد. مجرد مقالات الأشعرى. بیروت، ۱۹۸۷.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. المقدمة. بیروت، ۲۰۰۱.
- ابن حزم، ابومحمد. الفصل فی الملل والأهواء والنحل. بغداد، بی‌تا.
- ابن هشام. السيرة النبویة. قاهره، ۱۹۹۵.
- ابن همام، کمال‌الدین. المسایرة. استانبول، ۱۹۷۹.
- ابن کمال، شمس‌الدین احمد. رسالة فی حق أبوی النبی علیه الصلاة والسلام. استانبول، ۱۳۱۶.
- ابن قتیبہ، ابومحمد. تأویل مختلف الحديث. بیروت، ۱۹۸۸.
- ابن قطلوبغا، زین‌الدین. تاج التراجم. لایپزیگ، ۱۸۶۲.
- ابن ماجه، محمد بن یزید. السنن. استانبول، ۱۹۸۴.
- ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین. لسان العرب. قاهره، بی‌تا.
- ابن ندیم، ابوالفرج. الفهرست. بیروت، ۱۹۹۴.
- ابن رشد، ابوالولید محمد. Tutarsızlığın Tutarsızlığı [تہافت التہافت]. سامسون، ۱۹۸۶.
- ابن رشد، ابوالولید محمد. فصل المقال. تونس، ۱۹۳۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ابن سعد. الطبقات. بیروت، بی تا.

ابن تیمیه. درء تعارض العقل والنقل. ریاض، ۱۹۸۱.

ابن تیمیه، تقی الدین. نقض المنطق. قاهره، ۱۹۵۱.

ابن جوزی، ابوالفرج. کتاب الموضوعات. ریاض، ۱۹۹۷.

ابن همام. فتح القدير على شرح الهداية. بیروت، بی تا.

ابن همام، کمال. کتاب المسایرة. استانبول، ۱۹۷۹.

ابن قیم، شمس الدین ابی عبدالله بن قیم الجوزیه. إعلام الموقعین عن رب العالمین. بیروت، ۱۹۷۳.

ایجی، عضد الدین. المواقف في علم الکلام. قاهره: مکتبه المتنبی، بی تا.

اقبال، محمد. *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*.

[احیای فکر دینی در اسلام]. (ترجمه: ن. احمد اسرار). استانبول، ۱۹۹۶.

اینال، م. کمال. *Son Asrın Türk Şairleri* [شاعران ترک قرن اخیر].

استانبول، ۱۹۷۰.

اصفهانى، ابونعیم. دلائل النبوة. (تحقیق: م. رواس قلعه جی - عبدالبر عباس). بیروت، ۱۹۸۶.

اصفهانى، راغب. المفردات في غريب القرآن. استانبول، ۱۹۸۶.

اسفراينى، ابولمظفر. التبصير في الدين. (تحقیق: کمال یوسف الحوت). بیروت، ۱۹۸۳.

ایز، ماهر. *Yılların İzî* [ردپای سالها]. استانبول، ۲۰۰۰.

ازمیری، محمد بن ولی بن رسول. حاشیة على المرأة. استانبول، ۱۳۰۹/۱۹۳۰.

ازمیرلی، اسماعیل حقى. *Tabîî Din ve İslam Dini* [دین طبیعی و دین اسلام]. (تصحیح: عثمان کارادنیز). ازمیر، ۱۹۹۹.

ازمیرلی، اسماعیل حقى. *Yeni İlm-i Kelâm*. جلد ۱ و ۲. استانبول، ۱۳۳۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ازمیرلی، اسماعیل حقی. *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*. استانبول، ۱۳۳۶.

ایزوتسو، توشی‌هیکو. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. [مفهوم ایمان در اندیشه اسلامی]. (ترجمه: س. ایاز). استانبول، ۱۹۸۴.

ایزوتسو، توشی‌هیکو. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. [خدا و انسان در قرآن]. (ترجمه: سلیمان آتش). انقره، بی‌تا.

قاضی عبدالجبار. *المغنی*. (تحقیق: م. علی النجار - ا. النجار). قاهره، ۱۹۶۵.

قاضی عبدالجبار. «المختصر فی أصول الدین». (در کتاب: *رسائل العدل والتوحید*; تحقیق: م. عماره). قاهره، ۱۹۷۱.

قاضی عبدالجبار بن احمد. *المغنی فی أبواب التوحید والعدل: التنبؤات والمعجزات*. (تحقیق: م. الخضیری - محمد قاسم). قاهره، ۱۹۶۵.

قاضی عبدالجبار. *المغنی فی أبواب العدل والتوحید (اللطیف)*. (تحقیق: طه حسین - ابراهیم مذکور - ا. العفیفی). قاهره، ۱۹۶۲.

قاضی عبدالجبار. *المغنی فی أبواب التوحید والعدل (النظر والمعارف)*. (تحقیق: ابراهیم مذکور - طه حسین). قاهره، بی‌تا.

قاضی عبدالجبار. *المغنی (النظر والمعارف)*. (تحقیق: ابراهیم مذکور - طه حسین). قاهره، بی‌تا.

قاضی عبدالجبار. *شرح الأصول الخمسة*. (تحقیق: عبدالکریم عثمان). قاهره، ۱۹۸۸.

کانت، امانوئل. *Ahlâk Metafizîğinin Temellendirilmesi* [بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق]. (ترجمه: ای. کوچورادی). انقره، ۱۹۹۵.

کانت، امانوئل. *Pratik Aklın Eleştirisi* [نقد عقل عملی]. (ترجمه: ای. کوچورادی - ا. گوک‌برگ - ف. آکاتلی). انقره، ۱۹۹۴.

کاراهان، عبدالقادر. *Fuzûlî, Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*. [فضولی؛ محیط، زندگی و شخصیت او]. استانبول، ۱۹۴۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

کاتب چلبی، حاجی خلیفه مصطفی بن عبدالله. کشف الظنون. انقره، ۱۹۴۱.

کاتب چلبی، مصطفی بن عبدالله حاجی خلیفه. میزان الحق. استانبول، ۱۳۰۶.

کحاله، عمر رضا. معجم المؤلفین. بیروت، بی تا.

کمال الدین بن ابی شریف. المسامرة. استانبول، ۱۹۷۹.

کردی، حافظ الدین بن محمد. مناقب أبي حنيفة. بیروت، ۱۹۸۱.

کوثری، م. زاهد. «مقدمه». (در کتاب: إشارات المرام من عبارات الإمام اثر بیاضی زاده). استانبول، ۱۹۴۹.

کوثری، م. زاهد. «تعلیق». (در کتاب: العقيدة النظامية اثر جویی). قاهره، ۱۹۹۲.

کوثری، م. زاهد. مقالات الکوثری. قاهره، ۱۹۹۴.

کوثری، م. زاهد. تأنیب الخطیب. قاهره، ۱۹۴۲.

کوثری، زاهد. «مقدمه». در کتاب: العالم والمتعلم اثر ابوحنیفه. قاهره، ۱۳۶۸.

کیرانوی، حبیب احمد. أبو حنيفة وأصحابه. بیروت، ۱۹۸۹.

کوچ، توران. *Din Dili* [زبان دین]. قیصریه، ۱۹۹۵.

قونوی، جمال الدین. القلائد. کتابخانه سلیمانیه، نسخه لاله‌لی، شماره ۲۳۲۱، برگ ۴۶ ب.

کوپرولو، فؤاد. «Fuzûlî» [فضولی]. دانشنامه اسلام. (A) استانبول، ۱۹۶۴.

کوپرولو، فؤاد. *Külliyât-ı Divân-ı Fuzûlî* [کلیات دیوان فضولی]. استانبول، ۱۹۲۴.

کمیر، ی. *İslam Felsefesinin Kaynakları* [منابع فلسفه اسلامی]. (ترجمه: فخرالدین اولگونر). استانبول، ۱۹۹۲.

قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد. الجامع لأحكام القرآن. بیروت، ۱۹۸۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد. *التذکرة*. بیروت، ۱۹۸۵.
قشیری، عبدالکریم. *Kuşeyrî Risâlesi* [رساله قشیریه]. (ترجمه: س. اولوداغ). استانبول، ۱۹۷۸.

کوتلو، سونمز. *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtûrîdî* «امام ماتریدی با جنبه‌های شناخته و ناشناخته‌اش». (در کتاب: *İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*). به کوشش: س. کوتلو. انقره، ۲۰۰۳.

کوتلو، سونمز. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* [مرجئه و تاثیرات آن در فرآیند اسلامی شدن ترکان]. انقره، ۲۰۰۲.

کوتلو، سونمز. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* [مرجئه و تاثیرات آن در فرآیند اسلامی شدن ترکان]. انقره، ۲۰۰۲.

گاردت، ل. و آنواتی، ج. م. *Introduction a la Teologie Musulmane* [مقدمه‌ای بر الهیات مسلمانان]. پاریس، ۱۹۷۰.
ماتریدی، ابومنصور محمد. *کتاب التوحید*. (تحقیق: فتح‌الله خلیف). استانبول، ۱۹۷۹.

ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد. *تأویلات أهل السنة*. (تحقیق: فاطمه یوسف الخیمی). بیروت، ۲۰۰۴.

ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد. *تأویلات القرآن*. (تحقیق: احمد وانلی اوغلو). استانبول: دار المیزان، ۲۰۰۵.

ماتریدی، ابومنصور. *تأویلات القرآن*. (تحقیق: احمد وانلی اوغلو). استانبول: انتشارات میزان، ۲۰۰۵.

ماتریدی. *تأویلات القرآن*. (تحقیق: محمد بوینوکالین). استانبول: دار المیزان، ۲۰۰۵.

ماوردی، ابوالحسن. *أعلام النبوة*. بیروت، ۱۹۸۷.
ماوردی، ابوالحسن. *أدب الدنيا والدين*. (تحقیق: یاسین محمد). بیروت، ۱۹۹۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

محمد وهبی افندی. *Akâid-i Hayriyye Tercümesi* [ترجمه عقاید خیریه]. استانبول: چاپخانه احمد کامل، ۱۹۲۱.

مکی، موفق بن احمد. مناقب أبي حنيفة. بیروت، ۱۹۸۱.

منگوش‌اوغلو، تقی‌الدین. *Felsefeye Giriş* [مقدمه‌ای بر فلسفه]. استانبول، ۱۹۶۸.

مودودی، ابوالاعلی. «Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf» [ابوحنیفه و ابویوسف]. (در کتاب: *İslam Düşüncesi Tarihi*). ترجمه: ی. ز. جومرت. استانبول، ۱۹۹۰.

مولانا. *Mesnevi* [مثنوی]. (ترجمه: ولد ایزبوداک). استانبول، ۲۰۰۴.
مولانا. *Şerhu Mesnevî* [شرح مثنوی]. (ترجمه و شرح: طاهر المولوی). استانبول، ۱۹۶۵.

مولانا. *Fîhi Mâfîh* [فیه ما فیه]. (ترجمه: ملیحه او. تاریکاهیا). استانبول، ۱۹۹۰.

معتق، عواد بن عبدالله. *المعتزلة*. ریاض، ۱۹۹۶.

محاسبی، حارث بن اسد. *شرف العقل وماهیته*. (تحقیق: م. عبدالقادر عطا). بیروت، ۱۹۸۶.

محاسبی، حارث بن اسد. *رسالة المسترشدين*. (تحقیق: ا. ابو غده). حلب، بی‌تا.

محاسبی، حارث بن اسد. *الوصايا*. (تحقیق: عبدالقادر عطا). قاهره، ۱۹۶۴.

مصطفی باکیرچی. *II. Meşrutiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı İslam Mecmuası* [مجله اسلام؛ منبعی مهم برای جامعه‌شناسی دین در دوره مشروطیت دوم]. (۱۹۱۴-۱۹۱۸). مجله *SÜİFD*. شماره ۱۷، ص ۱۸۱-۱۸۲.

مسلم، ابوالحسن بن حجاج. *الصحيح*. قاهره، ۱۹۵۵.

نصر، سید حسین. «Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl» [شهاب‌الدین سهروردی مقتول]. (در کتاب: *İslam Düşüncesi Tarihi*). ترجمه: م. آلپر توغسوز. استانبول، ۱۹۹۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نظیف، سلیمان. *Fuzûlî* [فضولی]. استانبول، ۱۹۲۵.

ندوی، ابوالحسن. *رجال الفكر والدعوة في الإسلام*. کویت، ۱۹۸۳.

نسفی، ابوالبرکات. *العمدة في العقائد*. (تحقیق: ت. یشیل‌یورت).
ملطیه، ۲۰۰۰.

نسفی، ابوالمعین. *تبصرة الأدلة*. (تحقیق: ک. سلامه). دمشق،
۱۹۹۰.

نسفی، ابوالمعین. *تبصرة الأدلة في أصول الدين*. (تحقیق: حسین
آتای). انقره، ۱۹۹۳.

نشار، علی سامی. *مناهج البحث عند مفكري الإسلام*. چاپ اول.
بیروت: دار النهضة، ۱۹۸۴.

نشار، علی سامی. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*
[پیدایش اندیشه فلسفی در اسلام]. (ترجمه: عثمان تونچ). استانبول،
۱۹۹۹.

نشار، علی سامی. *مناهج البحث عند مفكري الإسلام*. بیروت،
۱۹۶۵.

نوبین ا. مصطفی. *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*
[مخالفت در اندیشه سیاسی اسلام]. ترجمه: وجدی آکیوز. استانبول:
انتشارات ایز، ۱۹۹۰.

نیازی اوکتن. *Hukuk Felsefesi* [فلسفه حقوق]. استانبول، ۱۹۲۸.
اولرون، پیر. *Zekâ* [هوش]. (ترجمه: الا گونگورن). استانبول، ۱۹۸۶.
اورهان هانچرلی‌اوغلو. *Felsefe Ansiklopedisi* [دانشنامه
فلسفه]. استانبول، ۱۹۷۹.

عمر آیدین. *Türk Kelam Bilginleri* [دانشمندان کلام ترک].
استانبول، ۲۰۰۴.

اوزارسلان، سلیم. *Mâtürîdî Kelamcısı İbnü'l-Hümâm'ın*
[دیدگاه‌های کلامی ابن همام، کلام‌پژوه ماتریدی].
انقره، ۲۰۰۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اوزجان، حنیفی. «Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik» [درک دینی ترکان: ماتریدی]. (در کتاب: İmâm-ı Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik kitabı) به کوشش: سونمز کوتلو. انقره، ۲۰۰۳.

اوزجان، حنیفی. *Mâtürîdîde Bilgi Problemi* [مسئله معرفت در نزد ماتریدی]. استانبول، ۱۹۹۳.

اوزدمیر، متین. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* [مسئله شر در اندیشه اسلامی]. استانبول، ۲۰۰۱.

پزدوی، ابویسر محمد. *أصول الدین*. (تحقیق: هانس پیتر لینس). قاهره، ۱۹۶۳.

پزدوی، محمد. *Ehl-i Sünnet Akâidi* [عقاید اهل سنت]. (ترجمه: شرف الدین گولجوک). استانبول، ۱۹۸۰.

رازی، فخرالدین. *کتاب النفس والروح*. (تحقیق: م. صغیر حسن المعصومی). اسلام آباد، بی تا.

رازی، فخرالدین. *مفاتیح الغیب*. بیروت، ۱۹۹۰.

رازی، فخرالدین. *المحصل*. بیروت، ۱۹۸۴.

رضا، رشید. *تفسیر المنار*. بیروت، بی تا.

صابونی، اسماعیل. «عقیده السلف وأصحاب الحديث». (نشر: محمد امین). بیروت، ۱۹۷۰.

صابونی، نورالدین. *البدایة في أصول الدین*. (تحقیق: ب. توپال اوغلو). دمشق، ۱۹۷۹.

صابونی، نورالدین. *الكفاية*. کتابخانه سلیمانی، نسخه لاله‌لی، شماره ۴۳۲، برگ ۸۶ ب، ۸۹ ب، ۱۱۲۹ آ، ۱۱۷۷ آ.

صافی، لؤی. «الوحي والعقل بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل». مجله *İslâmiyyât el-Ma'rife* جلد ۳، شماره ۱۱، سلانگور (مالزی)، ۱۹۹۸.

سقا، احمد حجازی. «تعلیقات». (در انتهای کتاب: *العقيدة النظامية* اثر جوینی). قاهره، ۱۹۹۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

- سیزگین، فؤاد. *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS) [تاریخ نگارش‌های عربی]. لایدن: انتشارات بریل، ۱۹۶۷.
- سیفیل، ابوبکر. «Makâlâtü'l-Kevserî'nin Değerlendirilmesi» [ارزیابی مقالات کوثری]. (در کتاب: *M. Zahid el-Kevserî*؛ به کوشش نجدت ییلماز). استانبول، ۱۹۹۶، ص ۱۵۵.
- صبحی، احمد محمود. *الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي*. قاهره، ۱۹۸۳.
- سونار، جاوید. *İslam Felsefesi Dersleri* [درس‌های فلسفه اسلامی]. انقره، ۱۹۶۷.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. *الإتقان في علوم القرآن*. استانبول، ۱۹۷۸، جلد ۲، ص ۸.
- سیوطی، جلال‌الدین. *صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام*. قاهره، ۱۹۴۷.
- سهیلی، عبدالرحمن. *الروض الأنف*. (تحقیق: عبدالرحمن الوکیل). قاهره، ۱۹۶۷.
- شعرانی، عبدالوهاب. *كتاب الميزان*. (تحقیق: عبدالرحمن عمیره). بیروت، ۱۹۸۹.
- شهبندرزاده، فیلیلی احمد حلمی. *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* [آیا انکار خدا ممکن است؟ یا مسلک کفر در پیشگاه علم]. استانبول، ۱۹۱۱.
- شهرستانی، عبدالکریم. *الملل والنحل*. (تحقیق: امیر علی مهنا - علی حسن فاعور). بیروت، ۱۹۹۸.
- شیخ‌زاده، عبدالرحیم بن علی. *نظم الفرائد وجمع الفوائد*. (تحقیق: م. بدرالدین الحلبی). قاهره، بی‌تا.
- شبلی نعمانی، مولانا. *Imam Abu Hanifah Life and Work* [امام ابوحنیفه؛ زندگی و آثار]. دهلی نو، ۱۹۸۸.
- شتا، ابراهیم الدسوقی. *Mesnevi Şerhi* [شرح مثنوی]. قاهره، ۱۹۹۷، جلد ۵، ص ۱۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

- طبری، ابو جعفر محمد. جامع البیان. بیروت، ۱۹۸۸.
- تفتازانی، سعدالدین. شرح العقائد. (به کوشش: سلیمان اولوداغ).
استانبول: Dergâh Yayınları، ۱۹۸۲.
- تاش‌کوپری‌زاده، احمد افندی. مفتاح السعادة. (تحقیق: ک. بکیر -
ا. ابوالنور). قاهره، بی‌تا.
- تهانوی، محمد بن علی. کشاف اصطلاحات الفنون. بیروت: دار
صادر، ۱۹۹۶.
- تیلیش، پل. *İmanın Dinamikleri* [پویایی‌های ایمان]. (ترجمه: ف.
ترکان - س. اوزر). انقره، ۲۰۰۰.
- ترمذی، ابوعیسی محمد. السنن. قاهره، ۱۹۷۷.
- توپال‌اوغلو، بکیر. *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*
[وجود خدا از نظر متکلمان و فلاسفه اسلامی]. انقره،
بی‌تا.
- توپال‌اوغلو، بکیر. *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*
[تأملاتی در باره پژوهش‌های کلامی]. چاپ اول. استانبول: انتشارات
دانشکده الهیات دانشگاه مرمره، ۲۰۰۴.
- ترول، کریستین و. *Seyyid Ahmed Han ve İlm-i Kelam'ın*
«Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü» [سید احمد خان و
تشکل جدید علم کلام در قرن نوزدهم]. (ترجمه: شعبان علی دوزگون).
مجله *İslami Araştırmalar*. جلد ۸، شماره ۱، ۱۹۹۵.
- تورر، عثمان. *Tasavvuf Tarihi* [تاریخ تصوف]. استانبول، ۱۹۹۸.
- اوزون‌چارشیلی، اسماعیل حق. *Osmanlı Devletinin İlmîyye*
Teşkilâtı [تشکیلات علمی دولت عثمانی]. انقره، ۱۹۸۸.
- اوزون‌پوستالجی، مصطفی. *Ebû Hanîfe ve Nasları*
«Değerlendirmesi» [ابوحنیفه و ارزیابی نصوص توسط او]. مجله
İslamî Araştırmalar. جلد ۱۵، شماره ۱-۲، ۲۰۰۲.
- اوزون‌پوستالجی، مصطفی. «Ebû Hanîfe» [ابوحنیفه]. دائرة
المعارف اسلام ترکیه. (DİA) استانبول، ۱۹۹۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

وحیدالدین خان. الإسلام والعصر الحديث. (ترجمه به عربی: ظفرالاسلام خان). قاهره، ۱۹۷۸.

وحیدالدین خان. الإسلام يتحدى. (ترجمه به عربی: ظفرالاسلام خان). قاهره، ۱۹۶۶.

وحیدالدین خان. المسلمون بين الماضي والحاضر والمستقبل. (ترجمه به عربی: ظفرالاسلام خان). قاهره، ۱۹۷۸.

وحیدالدین خان. حکمة الدین. (ترجمه به عربی: ظفرالاسلام خان). قاهره، ۱۹۷۳.

وحیدالدین خان. تجديد علوم الدین. (ترجمه به عربی: ظفرالاسلام خان). قاهره، ۱۹۷۸.

ولد، سلطان. Maârif [معارف]. (ترجمه: م. انبارچی اوغلو). استانبول، ۱۹۹۱.

ولی ارتان - حسن کوچوک. *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Âlimleri* [آموزش دینی، مؤسسات دینی و علمای دین در دوره جمهوریت]. استانبول، ۱۹۷۶.

وات، م. مونثگومری. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* [دوره شکل‌گیری اندیشه اسلامی]. (ترجمه: ادهم روحی فیغلالی). انقره، ۱۹۸۱.

ونسینک، ا. ج. *The Muslim Creed* [عقاید مسلمانان]. کمبریج، ۱۹۳۲.

یالتکایا، کورکوت. «Bellek Bozuklukları» [اختلالات حافظه]. مجله *Bilim ve Teknik* شماره ۳۸۹، ۲۰۰۲.

یالتکایا، م. شرف‌الدین. «Ulûhiyetin Sûret-i Telakkisi Eşkâl-i İctimâiyyeye Göre Değişir» [تصور الوهیت بر حسب اشکال اجتماعی تغییر می‌کند]. مجله *İslam Mecmuası* شماره ۱۹، ۱۹۱۴، ص ۵۰۶-۵۰۷.

یالتکایا، م. شرف‌الدین. «İçtimai İlm-i Kelam» [علم کلام اجتماعی]. مجله *İslam Mecmuası* جلد ۲، شماره ۱۸، ۱۹۱۵، ص ۴۹۰-۴۹۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

یالتکایا، م. شرفالدین. «Dîn Aklî Değil, Ma'kûldür» [دین عقلی نیست، معقول است]. مجله *İM*. شماره ۲۸، ۱۹۱۵، ص ۶۵۰-۶۵۱.

یالتکایا، م. شرفالدین. «İçtimâî İlm-i Kelam: Rasul-i Zîşan. Efendimizin Tanıttığı Uluhiyet» [علم کلام اجتماعی: الوهیتی که پیامبر والامقام معرفی کرد]. مجله *İM*. شماره ۲۵، ۱۹۱۵، ص ۶۰۴-۶۰۵.

یالتکایا، م. شرفالدین. «İçtimâî İlm-i Kelam: Cenab-ı Hak. Bilinmez Sezilir» [علم کلام اجتماعی: حق تعالی شناخته نمی‌شود، حس می‌شود]. مجله *İslam Mecmuası*. شماره ۱۵، ۱۹۱۴، ص ۴۳۴.

یاووز، ی. شوکی. «Ebû Hanîfe» [ابوحنیفه]. دائرة المعارف اسلام ترکیه. (DİA) استانبول، بی‌تا.

یاووز، یونس وهبی. «Ebû Hanîfe'yi Tanımak» [شناخت ابوحنیفه]. مجله *İslamî Araştırmalar*. جلد ۱۵، شماره ۱-۲، ۲۰۰۲.

یاووز، یوسف شوکی. «العقيدة النظامية». دانشنامه اسلام ترکیه. (DİA) استانبول، ۱۹۸۹، جلد ۲، ص ۲۵۸.

یازجی اوغلو، مصطفی سعید. *Le Kalâm et Son Role Dans La Societe Turco-Ottomane* [کلام و نقش آن در جامعه ترکی-عثمانی]. انقره، ۱۹۹۰.

یازیر، محمد حمدی. *Hak Dini Kur'an Dili* [دین حق، زبان قرآن]. استانبول، ۱۹۷۹.

پیپر، م. صائم. *İrade Hürriyeti ve İmâm-ı Mâtürîdî* [آزادی اراده و امام ماتریدی]. استانبول، ۱۹۸۰.

یورداگور، متین. «Fetret» [فترت]. دانشنامه اسلام ترکیه. (DİA) استانبول، ۱۹۹۴.

یورداگور، متین. «Fuzûlî'nin Matlau'l-İ'tikâd Adlı Eseri ve Akîdesi» [اثر مطلع الاعتقاد فضولی و عقیده او]. (در کتاب: *Kitabı*). استانبول، ۱۹۹۶.

یورداگور، متین. *Allah'ın Sıfatları* [صفات خداوند]. استانبول، ۱۹۸۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

یوکسل، امرالله. *Âmidî'de Bilgi Teorisi* [نظریه شناخت در نزد عامدی]. استانبول، ۱۹۹۱.

ظفرالله خان. *Islam: Its Meaning for Modern Man* [اسلام: معنای آن برای انسان مدرن]. لندن، بی‌تا.

زبیدی، زین‌الدین احمد بن احمد. صحیح بخاری مختصری تجرید صریح ترجمه‌سی [ترجمه تجرید الصریح، مختصر صحیح بخاری]. (ترجمه و شرح: کامل میراس). انقره، ۱۹۷۹.

ذهبی، احمد بن عثمان. مناقب الإمام أبي حنيفة. قاهره، بی‌تا.
ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان. میزان الاعتدال فی نقد الرجال. (تحقیق: ا. م. البجاوی - ف. ا. البجاوی). دار الفکر العربی، بی‌تا.

زیدان، جرجی. *Medeniyet-i İslam Tarihi* [تاریخ تمدن اسلامی]. (ترجمه: زکی مگامیز). استانبول، بی‌تا.

ضیا گوک‌آلپ. «Fıkıh ve İctimaiyat» [فقه و اجتماعیات]. مجله *İslam Mecmuası*. شماره ۲، ۳۰ ربیع‌الاول ۱۳۳۲، ص ۴۰-۴۴.

ضیا گوک‌آلپ. «İçtimaî Usul-i Fıkıh» [اصول فقه اجتماعی]. مجله *İslam Mecmuası*. شماره ۳، ۱۴ ربیع‌الثانی ۱۳۳۲، ص ۸۴-۸۷.

ضیا گوک‌آلپ. «Yaratıcı İctima» [اجتماع خلاق]. مجله *Küçük Mecmua*. شماره ۱۵، ۱۱ سپتامبر ۱۹۲۲.