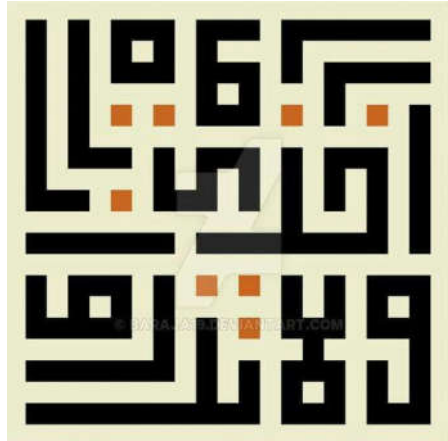


منهج و اندیشه کلامی
برخی از متکلمان برجسته
اهل سنت
(جلد اول)

پروفسور دکتور رمضان آلتین تاش



مترجمان

دکتور سید عارف احمد اوغلو

سید لقمان سادات

قهرمان مرآش ۲۰۲۶



ilm
YAYINLARI

انتشارات کلم ۱۱۷	
عنوان اثر:	منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت (جلد اول)
مؤلف :	پروفسور دکتور رمضان آلتین تاش
عنوان اصلی اثر:	تورک کلامجیلری
مترجمان :	دکتور سید عارف 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 ۱) :	978-625-8569-21-6
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 مائزیدی 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

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

خود را حفظ کرده است. از همین رو، شایسته و بایسته است که این دو اندیشمند و سایر علمای علم کلام که پیرو راه ایشان بوده‌اند، به نسل‌های جدید معرفی شوند و جایگاه علمی و تاریخی آنان به درستی 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
مقدمه.....	9
أ. تعریف.....	9
ب. نامگذاری	13
ج. فایده‌های علم کلام.....	14
د. روش علم کلام.....	15
هـ. انتقادات وارده بر علم کلام	16
و. دوره‌ها	21
روش کلامی ابوحنیفه و بررسی برخی نقدهای وارده بر اثر او با عنوان «الفقه الاکبر».....	23
مقدمه	23
۱. ابوحنیفه به مثابه یک متکلم و روش کلامی او.....	24
أ. زندگی ابوحنیفه و جایگاه او در علم کلام.....	24
ب. رویکرد ابوحنیفه به روش آموزشی علم کلام.....	40
۲. برخی از مباحثات انجام شده در پیرامون اثر «الفقه الاکبر».....	47
أ. آیا انتساب الفقه الاکبر به ابوحنیفه صحیح است؟.....	49
ب. تحلیل «الفقه الاکبر» از منظر سلسله روایت	52
ج. برخی نقدهای مطرح شده نسبت به محتوای «الفقه الاکبر».....	54
أ. مسأله «جوهر و عرض»	55
ب. مسائلی همچون معجزه، کرامت و استدراج	57

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

- ج. مسئله تفاوت‌ها میان تعابیر وارد شده درباره والدین پیامبر اکرم (ص) 61
- د. تفاوت‌های پدید آمده در ترتیب برتری خلفای راشدین 70
- ه. مسأله برخی اعتراضات پیرامون نشانه‌های قیامت 71
۳. ترجمه‌ها و شرح‌های «الفقه الأكبر» به زبان‌های مختلف 72
- نتیجه‌گیری 75
- عقل و وحی در اندیشه ابوحنیفه 82
- (متوفی 767/150) 82
- اندیشه‌های کلامی ابومنصور الماتریدی 109
- أ. زندگی‌نامه، محیط علمی و آثار او 109
- ب. دیدگاه‌های کلامی او 113
- أ. دیدگاه او در باب معرفت 113
- ب. دیدگاه او در باب الوهیت 117
- ج. دیدگاه او در باب نبوت 121
- د. دیدگاه‌های او در باب انسان و افعال انسانی 123
- ه. دیدگاه‌های او در باب مسئله گناه کبیره 128
- و. دیدگاه‌های او در باب ایمان و اسلام 129
- ز. دیدگاه‌های او در باب دین و سیاست 132
- نتیجه‌گیری 134
- رابطه عقل و نقل در نظام کلامی ماتریدی 136
- مقدمه 136

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

۱. تعریف عقل و ساختار هستی‌شناختی آن 138
۲. انواع عقل 143
 - أ. عقل غریزی / طبیعی 143
 - ب. عقل مُکْتَسَب / کسب‌شده 145
 - ج. تفاوت میان عقل و هوش 148
۳. رابطه عقل و نقل 152
- نتیجه‌گیری 158
- رابطه دین و سیاست در اندیشه امام ماتریدی 160
- چکیده 160
- مقدمه 161
- أ. آزادی دین و وجدان 162
- ب. امر به معروف و نهی از منکر 164
- ج. امانت و سپردن امانات به اهل آن 166
- د. گزینش حاکمان (اولی الأمر) از میان رعیت 168
- ه. مسئله حکمیت میان الوهیت و انسانیت 169
- و. مسئله بیعت با حاکم و اطاعت از او 173
- ز. مراجعه به عقل جمعی: شورا 175
- نتیجه‌گیری 176
- سخن پایانی 178
- فهرست منابع 183

مقدمه

با نگاهی به روند تاریخی تحول علم کلام می‌توان گفت که این دانش، هرچند در مسیر خود با دوره‌هایی رکود نیز مواجه بوده، اما به سبب ماهیت پویا و تحول‌پذیری که برخاسته از روح درونی آن است، هرگز پویایی خود را از دست نداده است. علم کلام در میان علوم اسلامی، از جمله علمی است که تقریباً بدون اقتباس یا تقلید از نمونه‌های بیرونی، به دست عقل مسلمانان بنیان نهاده شده و از حیث شکل‌گیری، دانشی اصیل و از نخستین تولیدات فکری در تمدن اسلامی به‌شمار می‌آید.

أ. تعریف

در زبان عربی، واژه «کلام» که جمع «کلمه» به شمار می‌آید، از ریشه «کلم» گرفته شده است که در لغت به معنای «زخم زدن»، «شکافتن» یا «درمان زخم (التهاب) با جراحی» به کار می‌رود. این واژه در معنای اصطلاحی و اسمی به مفاهیمی اطلاق می‌شود که شامل «سخنی متشکل از دست‌کم دو کلمه مرتبط که معنایی مشخص را منتقل می‌کند»، «گفتار»، «عبارت»، «عقل» و «برهان» می‌باشد.^۱

همان‌گونه که معلوم است، هر شاخه‌ای از دانش از نظر حوزه‌ی موضوعی، محتوای مسائل مورد بررسی، هدف نهایی و همچنین رویه‌های استفاده‌شده برای دستیابی به نتایج علمی، از سایر رشته‌ها تفاوت‌های قابل توجهی دارد. این گزاره نه تنها برای تمامی علوم بلکه برای علم کلام که شاخه‌ای مستقل از علم محسوب می‌شود نیز صدق می‌کند. در این چارچوب، علم کلام هم به تبیین عقلانی احکام عقیدتی قرآن می‌پردازد و هم در حفظ نظام اعتقادی اسلام نقش حفاظتی ایفا می‌کند. ما می‌توانیم این دیدگاه‌ها را در سیر تاریخی، هم در تعاریفی که بر پایه موضوع علم کلام ارائه شده‌اند و هم در تعاریفی که با توجه به غایت و هدف آن تدوین گردیده‌اند، مشاهده کنیم. چنان‌که در دوره‌های آغازین، علم کلام چنین تعریف می‌شد: «دانشی است که بر پایه شریعت اسلام،

^۱ ر.ک: جرجانی، سید شریف، التعریفات، چاپ اول، قاهره، عالم‌الکتب، ۱۹۸۷، ص. ۲۳۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

از ذات و صفات خداوند، و نیز از احوال موجودات از حیث مبدأ/آفرینش و معاد/آخرت بحث می‌کند»^۲ اما با گذر زمان و در واکنش به حملات علیه نبوت و رسالت، موضوع نبوت و رسالت نیز به تعریف افزوده شد.^۳ ذکر «آغاز و پایان» در این تعاریف به منظور تفکیک علم کلام از علوم تجربی مانند فیزیک، کیمیا و زیست‌شناسی به کار رفته و عبارت «مطابق شریعت اسلامی» نیز جهت تمایز آن از فلسفه مورد استفاده قرار گرفته است. از کلیت این تعاریف برمی‌آید که چارچوب اصلی علم کلام حول محورهای الوهیت، نبوت و آخرت شکل گرفته است؛ این سه موضوع اصلی در واقع خلاصه اصول ایمان به شمار می‌آیند.

بر اساس هدف علم کلام نیز تعاریف‌هایی ارائه شده است. به عنوان نمونه، یکی از این تعاریف بیان می‌دارد:

«علم کلام، علمی است که با بهره‌گیری از دلایل قاطع و از میان بردن هرگونه شبهه، به اثبات باورهای دینی قدرت می‌بخشد.»^۴ در میان تعاریف مبتنی بر هدف علم کلام، به ویژه تعریفی که ابونصر فارابی (متوفی ۹۴۴/۳۳۹) ارائه کرده، نه تنها مسائل اعتقادی، بلکه موضوعات مربوط به رفتار نیز گنجانده شده و دایره معنایی آن گسترش یافته است. به عقیده وی: «هنر علم کلام، قدرت و توانی را در اختیار انسان قرار می‌دهد که بتواند با بیان سخنان، دیدگاه‌ها و رفتارهای معینی که بنیان‌گذار دین تبیین کرده است را تأیید نموده و در برابر هر آنچه که بر خلاف آن است، به وسیله کلام نادرستی‌ها را برای او آشکار سازد.»^۵ قابل توجه است که در این تعریف، نویسنده نه تنها به حوزه اعتقادی (مربوط به «دیدگاه‌ها» یا مسائل نظری-عقیدتی) پرداخته، بلکه جنبه‌های رفتاری دین (مربوط به «رفتار») را نیز در بر گرفته است. بدین ترتیب، فارابی با این تعریف به علم کلام دو وظیفه مهم اختصاص می‌دهد:

۱. فراهم ساختن درک صحیح دینی برای انسان.

۲. ر.ک: جرجانی، التعریفات، ص. ۲۳۶.

۳. بیلمن، عمر نصوحی، موضح علم کلام، چاپ اول، انتشارات بیلمن، ۱۹۷۲، ص. ۵.

۴. ایچی، عضالدین، المواقف فی علم الکلام، قاهره، مکتبه‌المتنبی، بی‌تا، ص. ۷.

۵. فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، (تصحیح: عثمان امین)، قاهره، ۱۹۶۸، صص. ۶۹-۷۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

۲. دفاع از دین به طور کلی در برابر حملات، با استفاده از دلایل عقلانی.

در تاریخ اندیشه اسلامی، علم کلام نمایانگر عمق فکری است. به همین دلیل، تعاریف فوق با در نظر گرفتن کل سنت علم کلام (شامل اهل سنت، معتزله، شیعه و غیره) به عنوان یک کل ارائه شده‌اند. از آغاز قرن ششم هجری، تعاریف جامع مبتنی بر موضوع و هدف علم کلام کنار گذاشته شده و در چارچوب ذهنیت صرفاً اهل سنت، تعاریف جدیدی اتخاذ گردیده است. در این چارچوب، علم کلام به این صورت تعریف شده است: «صیانت از عقیده اهل سنت و پاسداری از آن در برابر خطرات اهل بدعت».^۶ ابن خلدون (متوفی ۱۳۳۲/۱۴۰۶) نیز از علم کلام تعریفی را ارائه کرده است که به طور مفهومی، این تعریف غزالی (متوفی ۵۰۵/۱۱۱۱) را تأیید می‌نماید، وی چنین تعریف می‌کند: «(علم کلام) علمی است که عقاید و باورهای متعلق به ایمان را با دلایل عقلانی اثبات می‌کند و افکار کسانی را که در مسائل اعتقادی اسلامی از راه درست نخستین مسلمانان (متقدمان سلفیه) و اهل سنت و جماعت منحرف شده‌اند، ردّ می‌نماید».^۷

در جریان سیر تاریخی، محتوای علم کلام که به‌گونه‌ای جامع به همه مسائل مرتبط با الله، عالم و انسان می‌پردازد، همواره روندی تکاملی و رو به توسعه را پیموده است. در دوره‌های آغازین، موضوع علم کلام بر نسبت ذات و صفات الهی متمرکز بود؛ اما با گسترش فلسفه در جهان اسلام، مسئله «موجود/هستی» نیز در شمار موضوعات این علم قرار گرفت و به قلمرو مباحث آن افزوده شد. بدیهی است که علم کلام، مسئله‌ی هستی را به شیوه‌ی علوم طبیعت مورد بررسی قرار نمی‌دهد، بلکه در پاسخ به سؤال «چرا؟» و در چارچوب «آغاز و نتیجه» به تحلیل آن می‌پردازد.

^۶ غزالی، ابوحامد محمد، المنقذ من الضلال، (تحقیق: عبدالحلیم محمود)، قاهره، ۱۹۶۲، صص. ۱۳۷-۱۳۲.

^۷ ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، مقدمه، بیروت، دارالارقم، ۲۰۰۱، ص. ۴۹۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

می‌توان موضوعات اصلی مورد اهتمام علم کلام را ذیل دو عنوان کلی دسته‌بندی کرد. از این میان، نخست «ثوابت» است که مسائل و مقاصد علم کلام را تشکیل می‌دهد؛ و دوم «متغیّرات» است که مسائل و وسائل آن را سامان می‌بخشد. در حالی که مباحث مربوط به عقاید ثابت باقی می‌مانند، وسایل و روش‌ها، متناسب با نیازهای زمان و در پاسخ به دیدگاه‌ها و نظریات مخالف جریان‌های نوین فکری و فلسفی، گفتمان‌های جدیدی را می‌پذیرند و دستخوش تغییر و تحول می‌شوند. به عنوان مثال، اصل «خداوند وجود دارد، یکتاست» در دسته ثوابت قرار می‌گیرد، در حالی که مسئله «عدم ضرورت قوانین طبیعت» ضمن حوزه متغیّرات قرار می‌گیرد. به همین جهت، در طول تاریخ علم کلام همواره از نظر محتوایی در برابر نوآوری‌ها باز بوده و در تعریف و تشریح آن نیز رویکردی استراتژیک و جهت‌دار به تغییر به کار گرفته شده است. در واقع، یکی از تعاریفی که بیش از دیگران با این رویکرد تحول‌گرا و دگرگونی سازگار است، به این صورت بیان شده است: «علم کلام، علمی است که اصول ایمان و مبانی بنیادی رفتارهای مرتبط با دین اسلام را بر اساس نصوص تعیین نموده، آن‌ها را در چارچوب یک انسجام کلی نصوص استوار کرده و با بهره‌گیری از روش‌های عقلانی به تقویت آنان می‌پردازد و در مقابل نظرات مخالف، نقد و پاسخ ارائه می‌کند.»⁸ نکته قابل توجه در این تعریف که با رعایت موضوع و غایت علم کلام مد نظر گرفته شده است، آن است که: برای اصول ایمان حد و مرزی تعیین نشده، اصول رفتاری که در شکل‌گیری ایمان نقشی انکارناپذیر دارند به مرتبه اصول ایمان ارتقاء یافته‌اند، و عبارت «نظریات مخالف را نقد و پاسخ‌گویی می‌کند» در آن درج شده است.

با اتکا به تعریف فوق، می‌توان گفت که میان علم کلام و فقه که رفتارهای مکلف را موضوع بررسی خود قرار می‌دهد، پیوندی بسیار نزدیک و تنگاتنگ وجود دارد. در سال‌های نخستین اسلام، نگرش به دین همراه با عقاید و احکام به‌عنوان یک کل در قالب مفهوم فقه بیان می‌شد. با

⁸ توپال‌اوغو، بکیر، تأملاتی درباره پژوهش‌های کلامی، چاپ اول، استانبول: انتشارات بنیاد دانشکده الهیات دانشگاه مرمره، ۲۰۰۴، ص. ۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

آغاز شکل‌گیری علوم اسلامی در قرن دوم هجری، علمی که به احکام عملی و مستند به ادله دقیق و مشخص می‌پرداخت، «فقه» نامیده شد؛ علمی که به ادله منابع احکام دینی می‌پرداخت، «اصول فقه» خوانده شد؛ و علمی که احکام اعتقادی را بر اساس ادله خود تبیین می‌کرد، «الفقه الاکبر» یا «کلام» نامیده شد.⁹ نمونه بارزی از اولویت بندی اصول اعتقادی در دین، در تعریفی که ابوحنیفه (متوفی ۱۵۰/۷۶۷) ارائه کرده مشاهده می‌شود؛ او بر این نکته تأکید دارد که «فقه در دین بهتر از فقه در احکام است.»¹⁰ از این منظر، فقه عبارت است از دانشی که فرد بدان وسیله نیازمندی‌های خود را در زمینه اعتقاد و عمل می‌شناسد. بدین ترتیب، علمی که با اعتقاد مرتبط است «الفقه الاکبر» و علمی که با عمل مرتبط است، «فقه» نامیده می‌شود. زیرا فقه نیز باید بر مبنای اصول اعتقادی «الفقه الاکبر» استوار گردد. بنابراین، هر مسلمان موظف است تا حد امکان، اصول اعتقادی منسوب به اسلام را همراه با ادله مربوطه بشناسد و بدان آگاهی یابد.¹¹ علم کلام برای اعمال مبنای فراهم می‌کند؛ در حالی که فقه بیشتر به جنبه شکلی امور می‌پردازد. مشترک‌ترین نقطه‌ی تقاطع بین فقه و علم کلام، استفاده از عقل در هر دو مرحله چه در استنباط احکام و چه در دفاع از احکام استنباط شده است.

ب. نامگذاری

در طول فرآیند تاریخی، به علمی که به بررسی احکام عقیدتی-شرعی مرتبط با موضوعات الهیاتی، نبوت و سمعیات در دین اسلام می‌پردازد، نام‌های گوناگونی نهاده شده است. هرچند واژه «کلام» به معنای سخن گفتن در هر موضوعی، توانایی بیان نصوص به گونه‌ای که انسانی به درک آن نصوص دست یابد یا حتی با استفاده از روش‌های دیالکتیکی مخالف را ساکت کند، معنا می‌دهد؛ اما نام این علم تنها به «کلام» محدود نمی‌شود. این علم در طول تاریخ با نام‌های متفاوتی نیز

⁹ تفتازانی، سعدالدین، شرح العقائد، قاهره، ۱۴۱، ص. ۵۳.

¹⁰ ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، «الفقه الأیسط»، (در مجموعه‌ی پنج اثر امام اعظم، ترجمه: مصطفی اوز)، چاپ اول، استانبول، انتشارات قلم، ۱۹۸۱، ص. ۴۳.

¹¹ ابن همام، کمال‌الدین، المسایرة، استانبول، انتشارات چاغری، ۱۹۷۹، ص. ۱۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بیان شده است. به عنوان مثال: از جهت آنکه بخش مربوط به اعتقادی فقه را مورد بررسی قرار می‌دهد و همچنین به معنای فهم مقصود گوینده از گفتار وی است، با نام «الفقه الاکبر» نامیده شده است؛ و چون از اصول اساسی اعتقادی دین سخن می‌گوید، «أُصُولُ الدِّین» خوانده شده است؛ و از آن‌رو که اصول اعتقادی را مورد بررسی قرار می‌دهد، «عِلْمُ الْعَقَائِد» نام گرفته است؛ و چون بر یگانگی خداوند و صفات او تمرکز دارد، «عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَ الصِّفَات» خوانده شده است؛ و از آن‌جا که با تکیه بر «وحدانیت» - که در شمار مهم‌ترین صفات الهی است - نماد وحدت اُمّت اسلام را بازمی‌نمایاند، «عِلْمُ التَّوْحِيد» نامیده شده است؛ و نیز از آن‌رو که اندیشیدن و استدلال عقلی را به عنوان روش بنیادین برگزیده است، «عِلْمُ النَّظَرِ وَ الاستِدلال» عنوان یافته است. از این‌رو، متکلمان در ادوار گوناگون که در موضوعات اعتقادی کتاب نگاشته اند، برای آثار خویش نام‌هایی برگزیده‌اند که یادآور یکی از عناوین یادشده باشد.

ج. فایده‌های علم کلام

همان‌طور که در هر علمی می‌توان از فوائد آن سخن گفت، علم کلام نیز به دلایل مختلف دارای فواید زیادی است. به‌طور خاص، یکی از مهم‌ترین کارکردهای علم کلام، استفاده از دلایل قطعی و رفع شبهات از طریق اثبات عقاید دینی است که به تقویت یقین در دین می‌انجامد. مطالعه کلام، با پذیرشی برخاسته از دل، احساس خشیت از خداوند را در انسان ایجاد می‌کند و او را بر آن می‌دارد که باور داشته باشد تحت نظر و مراقبت خداوند است. از سوی دیگر، این علم به‌ویژه در هدف پرورش اندیشمندان و متفکرانی که قادر به فهم درست از جنبه فکری اسلام و تفسیر علمی و به‌روز احکام اعتقادی بر اساس نیازهای زمانه هستند، بسیار تأثیرگذار است. در واقع، متکلمان در آثار خود علاوه بر اشاره به اهداف بزرگ این علم، بر اهداف فرعی آن نیز تأکید کرده‌اند. یکی از این اهداف، به‌ویژه برای افرادی که به مطالعه علم کلام پرداخته‌اند، ارتقاء انسان از سطح تقلید به سطح دانش قطعی به‌وسیله تحقیق و بررسی است. هدف دیگری، روشنگری افرادی است که به‌دنبال مسیر صحیح هستند و ساکت کردن افرادی است که در برابر حقیقت مقاومت می‌کنند. علاوه بر این، علم کلام به حفظ اصول اعتقادی از تهاجم شبهات

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

و مسائل کاذب کمک می‌کند. هدف دیگری که به‌طور خاص با دیگر علوم اسلامی ارتباط دارد، این است که سایر علوم اسلامی به علم کلام استناد دارند. زیرا علم کلام، نیت و اعتقادات انسان‌ها را در زمینه رفتارهایشان تقویت می‌کند. در نهایت، هدف اصلی این علم، دستیابی به سعادت در دنیا و نجات در آخرت است.¹² با این حال، باید توجه داشت که موضوعات علم کلام به‌ویژه برای افرادی که عادت به بحث‌های فکری در سطوح پیچیده ندارند یا تمایلی به این نوع مباحثات ندارند، توصیه نمی‌شود.

د. روش علم کلام

روش علم کلام بر سازگار ساختن عقل و نقل استوار است. خواه متکلمان متقدم، خواه متأخر، و خواه در دوره‌ای که از آن به «کلام جدید» تعبیر می‌شود، همگی در مسائل اعتقادی هم از ادله عقلی و هم از ادله نقلی بهره گرفته‌اند. بر حسب ماهیت موضوعات، تقدم و تأخر حوزه‌های عقل و نقل، یا امکان جمع و تألیف میان آن دو، فراهم آمده است. در پژوهش‌های کلامی، برخی از متکلمان به دلایل عقلی فضایی گسترده‌تر داده‌اند، در حالی که در زمینه دلایل نقلی رویکردی محدودکننده داشته‌اند. می‌توان گفت که روش‌های مورد استفاده در علم کلام همسانی و شباهت‌هایی با روش‌های علم منطق دارند. همچنین در علم کلام، روش‌های عقلی و منطقی‌ای چون استقرا، تمثیل، «نظر» به معنای دستیابی به معرفت مجهول از رهگذر معلوم، استدلال از شاهد بر غایب، (قیاس الغائب علی الشاهد) رسیدن از مقدمات به نتایج، سبر و تقسیم، استدلال از امور مورد اتفاق بر مسائل مورد اختلاف، بطلان مدعا به سبب بطلان دلیل، و نیز اقامه برهان بر درستی یا امتناع چیزی از رهگذر همانند آن، به کار گرفته شده است. هرچند بر ادله عقلی تکیه شده است، اما هرگز از ادله نقلی مانند قرآن و اخبار متواتر نیز غفلت نشده است.¹³

¹² تهنوی، محمد بن علی، کشاف اصطلاحات الفنون، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۶، ج. ۱، ص. ۲۳.

¹³ نثار، علی سامی، مناہج البحث عند المفکرین الإسلامیین، چاپ اول، بیروت، دار النهضة، ۱۹۸۴، ص. ۱۱۶-۱۳۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

هـ. انتقادات وارده بر علم کلام

در تاریخ، دیدگاه‌های مختلفی در مورد اهمیت و ارزش علم کلام وجود دارد. در جوامع اسلامی، برخی از گروه‌ها ادعا کرده‌اند که متکلمان نسبت به ارزش دلایل نقلی شک و تردید ایجاد کرده‌اند، حدیث‌ها را تحقیر کرده‌اند، مخالفان خود را تکفیر نموده‌اند و از منطق ارسطویی استفاده کرده‌اند. این گروه‌ها مشروعیت پرداختن به علم کلام را زیر سؤال برده‌اند. در رأس این گروه‌ها، برخی از علمای مکتب اهل حدیث و همچنین صوفیان قرار دارند. این افراد بر اساس دیدگاه‌های خود، سنتی انتقادی نسبت به کلام به وجود آورده‌اند.¹⁴ در میان این جریان‌ها، افرادی واقعاً صادق و مخلص وجود داشته‌اند، همانطور که گروه‌هایی نادان و با اطلاعات محدود نیز در این میان بوده‌اند. بدون شک، پذیرش رویکرد منطقی علمای مکتب اهل حدیث، به ویژه در دوره قرن اول هجری، ممکن است درست باشد.¹⁵ اما با گسترش مرزهای جغرافیایی اسلام بر اساس فتوحات و برخورد مسلمانان با جوامع مختلف با ادیان و فرهنگ‌های گوناگون، بسیاری از اعتراضات به اسلام عمدتاً در حوزه اعتقادات مطرح شد و این موضوع انجام مباحثات کلامی را ضروری ساخت. شرایط مسلمانان نخستین با شرایط مسلمانان پس از آن به طور قابل توجهی متفاوت بوده است. بنابراین، ادعای اینکه در میان پیامبر اسلام و صحابه هیچ سنتی از استدلال عقلی برای شناخت خداوند متعال و فهم تشابهات نصوص وجود نداشته است، بی‌معنی خواهد بود. زیرا نه تنها مسائل مربوط به علم کلام، بلکه سنت انتقادی‌ای که در کتب تفسیر و حدیث از جمله جرح و تعدیل، مسائل ناسخ و منسوخ و باب‌ها و فصول خاصی در مورد موضوعات و احکام موجود در کتب فقه و حدیث وجود دارد، از سوی صحابه به ما منتقل نشده است. علاوه بر این، آنان در اصول و فروع این موضوعات از دانشی گسترده برخوردار بودند. آنها در مورد صفات و علم خداوند و نیز استدلال‌هایی که در قرآن و سنت برای

¹⁴ سیوطی، جلال‌الدین، صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام، قاهره؛ ۱۹۴۷، ص. ۳۳-۷۰.

¹⁵ هزوی، عبدالله بن محمد بن علی الانصاری، ذم الکلام، (تحقیق: سمیع دُغیم)، بیروت، بی‌تا، ص. ۲۹۱-۲۹۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تفکر در این امور وجود دارد، اطلاعات بسیاری داشتند. وجود آیات و احادیثی که بحث و مجادله دینی را ممنوع کرده‌اند، به دلیل اقدامات افرادی است که در موضوع حقیقت بدخواه بوده و موجب ایجاد تردید و دعوت به سوی هوی و هوس می‌شدند. به همین دلیل، تخصیصات ضروری صورت گرفته است. در غیر این صورت، هیچ تضادی میان آیات و احادیثی که تفکر را تشویق کرده و اهل آن را ستوده‌اند، با سایر نصوص وجود ندارد. این تمایز در موضوعات بحث و استدلال دینی که به حرام یا مباح بودن مربوط می‌شود، در میان افرادی که از نسل‌های متأخر سلفیه بوده‌اند نیز مشاهده می‌شود.¹⁶

برخلاف برخی از علمای اهل حدیث و سلفیه، بسیاری از علمای اسلامی دیدگاه‌هایی در خصوص ضرورت علم کلام مطرح کرده‌اند. زیرا در تجربه مسلمانان، مواجهه با مسائل سیاسی و اجتماعی به یک ضرورت تبدیل شده بود. از این رو، برخی از علما علم کلام را فرض کفایی و گروهی دیگر آن را فرض عینی دانسته‌اند.¹⁷ حتی پیشوایان مکتب‌های کلامی که از پیشگامان این علم بودند، علناً رسالاتی نوشته‌اند که بر مشروعیت و لزوم علم کلام تأکید دارند.¹⁸

دلایل شکل‌گیری علم کلام: در دوران اولیه تاریخ اندیشه اسلامی، علم کلام به طور طبیعی و بدون تحمیل مصنوعی در روند طبیعی وقایع به وجود آمد. علم کلام، همچنان که در آیه ۱۲۵ سوره نحل آمده است، به‌عنوان روشی دیالکتیکی و مبتنی بر تفکر عقلی برای روشن ساختن حقیقت و تعیین موقعیت‌های مخاطبان دعوت اسلامی، به‌ویژه در مراحل مختلف دعوت، مطرح شد. این علم به عنوان روشی برای بحث و اقناع، تأکید زیادی بر تفکر عقلانی در فرآیند دستیابی به حقیقت دارد.

در سال‌های اولیه اسلام، مسائل مرتبط با عقاید در عمل در دوران پیامبر ﷺ و همچنین دوران صحابه مورد بحث و مناقشه قرار گرفته است.

¹⁶ هراس، محمد خلیل، ابن تیمیه السلفیه، قاهره، مکتبة طنطا، ۱۹۷۶، ص. ۵۶.

¹⁷ بیاضی، کمال‌الدین احمد، اشارات المرام من عبارات الإمام، (تحقیق: محمد زاهد الکوثری)، استانبول، دارالکتاب الاسلامی، ۱۹۴۹، ص. ۳۵.

¹⁸ اشعری، ابوالحسن، استحسان الخوض فی علم الکلام، چاپ دوم، حیدرآباد، المعارف النظامیه؛ ۱۹۵۲، ص. ۸۷-۸۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

به طور خاص، از پیامبر اکرم ﷺ سؤالاتی در زمینه‌های مختلفی از جمله «گناه»، «روح»، «ذوالقرنین»، «اصحاب کهف»، «روز قیامت و علائم آن» مطرح شده است.¹⁹

با در نظر گرفتن سال‌های آغازین اسلام، باید گفت که مسائل کلامی به طور مستقیم از متن جامعه مسلمان و از دل تجربه زیسته آنان سربرآورده است. از سوی دیگر، شرایطی که به صورت بالفعل پدید آمد، ضرورت فهم زبان تشبیهی آیات قرآنی و در نتیجه لزوم به‌کارگیری روش‌های عقلانی و تأویل را به طور گریزناپذیری بر مسلمانان تحمیل کرد. در این میان، می‌توان به ناتوانی دیدگاه سلفی که بر نفی جایگاه عقل در برابر نص و انکار توان تفسیر و تأویل آن استوار است، در دفاع عقلانی از اندیشه اسلامی و تولید معرفت در چارچوب آن نیز اشاره کرد. پس از موج‌های بزرگ فتوحات، مسلمانان با فرهنگ‌ها و ادیان بیگانه مواجه شدند و در نتیجه با مسائلی روبه رو گردیدند که به ویژه در کلام هلنیستی به شدت مورد بحث و مناقشه قرار گرفته بود؛ از جمله صفات الهی، مسئله قضا و قدر، و کلام الله. عوامل بیرونی یادشده مستقیماً در پیدایش علم کلام نقش نداشتند، بلکه بیشتر موجب غنا و گسترش موضوعات آن و نیز پیچیده‌تر و فلسفی‌تر شدن روش‌شناسی آن در قیاس با دوره‌های نخستین گردیدند. در کنار این عوامل خارجی تأثیرگذار غیرمستقیم، برخی عوامل درونی نیز که برخاسته از مسائل عملی در جامعه اسلامی بودند، به شدت گرفتن مناقشات دامن زدند؛ از جمله زبان انسان‌گونه‌ی قرآن، رابطه دین و سیاست، مسئله گناه کبیره، رزق و اجل، نسبت میان ایمان و عمل، مسئله آزادی انسان، و تعیین معیار برای تعریف مؤمن و کافر. در پاسخ به این دسته از مسائل کلامی، از اواخر قرن نخست هجری، جریان‌های کلامی متعددی پدید آمدند که هر یک دارای روش و سبک خاص خود بودند؛ از جمله معتزله، خوارج، جبریه، شیعه، و مرجئه. هم‌زمان با شکل‌گیری این مکاتب گوناگون که در روش‌شناسی و شیوه استدلال با یکدیگر متفاوت بودند، تمایزات جدیدی

¹⁹ ابن تیمیه، تقی‌الدین، نقض المنطق، (تحقیق: محمد عبدالرزاق الحمزه - عبدالرحمن الزعبی)، قاهره، ۱۹۵۱، ص. ۷۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

در روش‌های کلامی نیز آشکار گردید که محور اصلی این تفاوت‌ها را روش‌های عقل‌گرایانه تشکیل می‌داد.²⁰

تاریخ‌نگاران بر این باورند که علم کلام از اوایل قرن دوم هجری به صورت مستقل در دست معتزله پدید آمد. ماهیت کلام معتزله کاملاً دینی است. علمای اولیه این مکتب، همچون واصل بن عطاء (متوفی ۱۳۱/۷۴۸) و عمرو بن عبید (متوفی ۱۴۴/۷۶۱)، اندیشه‌های خویش را نه تنها بر پایه اصول اسلامی نهاده، بلکه خود را به زندگی زاهدانه و ورع اندوزانه نیز مقید ساخته بودند.²¹ اگرچه در پی مواجهه با دشواری‌های زمانه، در ترفیع عقل تا حدی افراط کردند، اما نسبت به نبوت و وحی با ایمان خالص معتقد باقی ماندند. آن‌ها با نگارش آثار انتقادی و برگزاری مناظراتی مستقیم با گروه‌هایی چون دهریه، برمکیه، سمنیه، مجوسیه و دیگر مادی‌گراها و دوگانه‌انگراها، اندیشه اسلامی را از حملات ملحدان و منکران دفاع کرده و زمینه جلب اهتمام و پذیرش آموزه‌های اسلامی را حتی در میان جمعیت‌های بدعت‌گذار فراهم کردند.²² پیروان معتزله تحت حمایت خلیفه‌های عباسی همچون مأمون (متوفی ۱۹۸/۸۱۳)، معتصم (متوفی ۲۱۸/۸۳۳) و واثق (متوفی ۲۲۷/۸۴۲) قرار گرفتند. اما تأثیر گسترده فلسفه و فرهنگ یونانی، آن‌ها را به آنجا رساند که عقل را در افق نخست قرار داده و نقل را به حاشیه برانند و نیز در برابر اهل حدیث موضعی سخت‌گیرانه در پیش گیرند؛ امری که در نهایت موجب شد معتزله به‌عنوان عاملی فعال در صحنه تاریخ اسلامی کنار رود.²³ هرچند معتزله در قرن سوم هجری به عنوان یک مذهب وزن خود را از دست داد، اما روش و آرای آن در طول تاریخ، به ویژه در میان پیروان شیعه، اشاعره متأخر و دیگر محافل فکری، حضوری پیوسته و تأثیرگذاری مستمر داشته است.

²⁰ آلتین‌تاش، رمضان، عقل کارکردی در اندیشه اسلامی، چاپ اول، استانبول، انتشارات پینار، ۲۰۰۳، ص. ۱۶۶.

²¹ ندوی، ابوالحسن، رجال الفكر و الدعوة فی الاسلام، کویت، ۱۹۸۳، ج. ۱، ص. ۱۶۵.

²² خیاط، ابوالحسن، کتاب الانتصار و الرد علی راوندیة الملحد، (تحقیق: ه. س. نیرگ)، قاهره، ۱۹۲۵، ص. ۹-۶۲.

²³ جاراالله، ز. حسن، المعتزله، بیروت، ۱۹۹۰، ص. ۲۶۰-۲۶۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

پس از پایان سلطه معتزله در تاریخ اندیشه اسلامی، ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴/۹۳۶)، که بیش از چهار سال از عمر خویش را در ذیل مکتب معتزله گذرانده بود، از این گروه جدا شده و برای نخستین بار مدرسه کلامی اهل سنت را به نام خود بنیان نهاد. او آرا و اندیشه‌های خویش را در شهرهایی چون بصره و بغداد، که از مراکز غنی فرهنگی و تمدنی جهان اسلام بودند، ترویج کرد. می‌توان جهان بینی اشعری را در سه دوره متمایز کرد: دوره معتزله، دوره سلفیه و دوره کلامی؛ هرچند اطلاعات چندانی از مرحله نخست در دست نیست. مؤلف، پس از جدا شدن از اندیشه معتزله، در همان مقدمه اثر خود با عنوان الابانه، معتزله را که روش تأویل عقلی را پذیرفته بودند، به خروج از حق و راه سلف متهم کرده و بدین ترتیب، تعادل میان عقل و نقل به سوی نقل متمایل شده است؛^{۲۴} او پس از گذشت مدتی، در اثر دیگری با عنوان الاستحسان، ضمن حفظ این تعادل، کسانی را که تفکر عقلی و تأویل را رد می‌کردند مورد انتقاد قرار داده و از روش کلامی دفاع کرده است.^{۲۵} با نگاهی «کتاب اللمع»، چهره اشعری به عنوان متکلمی عقل‌گرا در برابر ما پدیدار می‌شود که در تبیین مسائل اعتقادی می‌کوشد راه میان معتزله و اهل حدیث را اختیار کند. در سیر فکری او، تحت تأثیر تحولات سیاسی، خطوی زیگزاگی از معتزله به سلفیه و از آن جا به اندیشه کلامی به چشم می‌خورد.

در تاریخ کلام، در برابر جریان اشعری که دچار تداخلات فکری شده بود، مکتب دوم کلام اهل سنت به رهبری ابومنصور الماتریدی (متوفی ۳۳۳/۹۴۴) در منطقه ماوراءالنهر شکل گرفت؛ کسی که خط فکری عقل‌گراتر و منسجم‌تری را عرضه کرد. ماتریدی، پیرو سنت علمی ابو حنیفه، در مرکزی علمی همچون سمرقند، جایی که از تمامی توطئه‌های سیاسی به دور بود، خود را وقف علم نمود و در دوره‌ای که ایدئولوژی امپراتوری هنوز اثر خود را از دست نداده بود، توانست آزادانه بیندیشد. او به تنهایی، مشکلات و دشواری‌هایی را که صرفاً متکی بودن

^{۲۴} ر.ک: اشعری، ابوالحسن، الابانه عن اصول الديانة، چاپ پنجم، مدینه، ۱۴۱۰، ص. ۴۶.

^{۲۵} اشعری، ابوالحسن، استحسان الخوض فی علم الکلام، چاپ دوم، حیدرآباد، المعارف النظامية، ۱۹۵۲، ص. ۸۸-۸۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بر نقل می‌تواند پدید آورد، درک کرد و هدف خود را نشان دادن مناسب ترین مسیر و روش به کارگیری عقل در دین قرار داد؛ بدین ترتیب، او از بزرگ ترین متکلمان تاریخ اسلام محسوب می‌شود.²⁶ برخلاف انگاره رایج که معتقد است مکتب معتزله بیش از دیگران به عقل متکی بوده است، با بررسی «کتاب التوحید» ماتریدی روشن می‌شود که تأکیدها و استدلال‌های عقلی در منابع و مقالات معتزله‌ای باقی مانده تا آن زمان، در مقایسه با آنچه در «کتاب التوحید» ماتریدی آمده، بسیار ضعیف جلوه می‌کند. در نهایت، این دو مکتب اهل سنت که بر اساس نام مؤسسان خود «اشعریه» و «ماتریدی» خوانده می‌شوند در جهان اسلام رواج یافته و تا امروز نیز آثار و تأثیرات خود را حفظ کرده اند.

و. دوره‌ها

تاریخ علم کلام را می‌توان در سه مرحله بررسی کرد: متقدمون، متأخرون و دوره جدید علم کلام. از اوایل قرن دوم هجری، جریان‌های کلامی معتزله، خوارج، جبریه، مرجئه و شیعه پدید آمدند و با آغاز قرن چهارم هجری، اشعریه و ماتریدی نیز به این مجموعه افزوده شدند. هر یک از این مکتب‌ها ادبیات تخصصی خود را توسعه دادند. دوره کلامیان نخستین (متقدمون) از اشعریه با امام الحرمین جوینی (متوفی ۴۷۸/۱۰۸۵) و از ماتریدی ابوالمعین نسفی (متوفی ۵۰۸/۱۱۱۵) پایان می‌یابد. دوره متأخرون که همزمان با غزالی آغاز می‌شود، به دلیل تعامل گسترده کلام با فلسفه نیز «دوران کلام فلسفی» خوانده می‌شود. در این دوره، متکلمین اهل سنت برای پاسخ به حملات به جوهر اسلام از دیدگاه‌هایی که فیلسوفان اسلامی درباره فیزیک و مابعدالطبیعه مطرح کرده بودند، بهره گرفتند؛ به ویژه در مباحث نظری، معارف، منطق، متافیزیک و طبیعیات. بدین ترتیب، ترکیب کلام و فلسفه موجبات پدید آمدن رشته‌ای تحت عنوان «فلسفه و متافیزیک کلامی» را فراهم آورد. این دوره که از قرن هشتم هجری آغاز و تا اواسط قرن نوزدهم میلادی ادامه یافت، گاهی «دوره جمع و تحقیق» یا «دوره انحلال، جمود و رکود»

²⁶ اوزجان، حنیفی، «نگرش دینی ترک‌ها: ماتریدی»، (در کتاب امام ماتریدی و ماتریدی)، تدوین: سونمز کوتلو، انقره، کتابیات، ۲۰۰۳، ص. ۲۸۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نامیده می‌شود و با پایان نگارش آثار اصیل و آغاز نگارش شرح‌ها، حاشیه‌ها و تعلیقات بر متون پیشین مشخص می‌گردد.

با رسیدن به قرن نوزدهم میلادی، حملات به آموزه‌های اعتقادی اسلام وجوه تازه‌ای یافت. جریان‌های مادی‌گرای زیستی که در اروپا پدید آمدند و در چارچوب اندیشه روشنگری رشد کردند، روشی را پایه‌گذاری کردند که هر آنچه متعالی یا فراتر از محسوس است را به کلی نفی می‌کرد و بر همین اساس همه موضوعات مرتبط با دین را از دایره برنامه‌های فکری خود حذف نمود. این رویکرد سکولار زمینه ساز ظهور گروه‌های ایدئولوژیک مبتنی بر انکار گردید. علم کلام با در نظر گرفتن تمامی این تحولات، وارد دوره جدیدی شد که آن را «علم کلام نوین» می‌نامیم. این دوره تا امروز نیز ادامه دارد؛ اما در عصر حاضر، نیاز مبرمی به ادامه تلاش‌های این مکتب کلامی در پاسخ به شبهاتی که به ویژه پیرامون قرآن و نبوت مطرح می‌شود، احساس می‌شود.

روش کلامی ابوحنیفه و بررسی برخی نقدهای وارده بر اثر او با عنوان «الفقه الاکبر»²⁷

مقدمه

یکی از برجسته‌ترین مفسران و متفکران تمدن اسلامی که محصول جوهره روح اسلام است، متکلم و فیلسوف ابو حنیفه (متوفی ۱۵۰/۷۶۷) می‌باشد. در این مقاله، ایشان را از دو جنبه بررسی و تحلیل خواهیم کرد: نخست، نوآوری‌هایی که ابوحنیفه به کلام اهل سنت وارد ساخت؛ و دوم، شرایط و انگیزه‌هایی که او را به سمت کلام سوق داد. آیا اشتغال به کلام در سیر علمی او پدیده‌ای پایدار بود یا دوره‌ای است که پس از مدتی از آن پشیمان شد؟ بی‌تردید در پاسخ به این پرسش‌ها، بررسی خواهیم کرد که او با آثاری که برای نخستین بار در حوزه علم کلام پدید آورد، در پی انجام چه کاری بود. از سوی دیگر، برخی نقل‌ها در کتبی که به مناقب ابوحنیفه پرداخته اند دالّ بر این است که او پس از گذشت زمان مشخصی درس کلام را رها کرده است. صحت و سقم این گزارش‌ها چیست؟ زیرا دیدگاه‌های موجود در این عبارات، در میان محافل سلفی، دست‌مایه گمانه‌زنی‌های بسیاری در مخالفت با علم کلام قرار گرفته‌اند. با رجوع به رسائل ابوحنیفه، خواهیم دید که میان سطور آثار او چه نکاتی درباره‌ی این موضوعات نهفته است. علاوه بر این، روش تدریس کلام در مدرسه‌ی او را نیز بررسی خواهیم کرد؛ زیرا سرچشمه فیض امام ماتریدی (متوفی ۳۳۳/۹۴۴) که هنوز آن‌گونه که باید شناخته نشده و همچنان نیازمند شناخت و بررسی بیشتر است، مکتب کلامی و سلسله علمی ابوحنیفه است. بدون شناخت نظام کلامی ابوحنیفه، شناخت جهان فکری ماتریدی نیز امکان‌پذیر نیست. این تحقیق، علاوه بر تبیین دیدگاه ابوحنیفه، گامی خواهد بود در جهت معرفی و شناخت بهتر نظام کلامی ماتریدی.

²⁷ آلتین‌تاش، رمضان، روش کلامی ابوحنیفه و بررسی برخی نقدهای وارده بر اثر او با عنوان «الفقه الاکبر» İslamî Araştırmalar، انقره، ۲۰۰۲، ۵ (۱۲)، صص. ۱۸۵-۲۰۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

از سوی دیگر، بخش قابل توجهی از مقاله‌ی ما به بررسی سند و محتوای رساله‌ی «الفقه الاکبر» ابوحنیفه اختصاص خواهد یافت؛ رساله‌ای که اهمیت شایانی در تاریخ کلام اهل سنت دارد. در این اثر، دیدگاه‌های بنیادین کلام اهل سنت به شیوه‌ای روش‌مند مورد بررسی قرار گرفته است. با این حال، حضور برخی موضوعات که در عصر ابوحنیفه مرسوم نبوده یا گمان می‌رود وجود نداشته‌اند، نظر برخی پژوهشگران را جلب کرده و شایعات و تردیدهایی درباره‌ی انتساب این رساله به ابوحنیفه و نیز این پرسش را پدید آورده که آیا در دوره‌های بعد در متن آن افزوده‌ها و الحاقات خارجی صورت گرفته است یا نه. ناگزیر، این ادعاها زمینه‌ساز پیدایش برخی تردیدها درباره‌ی صحت محتوای رساله شده است. از این رو، ما با مراجعه‌ی مستقیم به دیدگاه‌های مطرح کنندگان این گمانه‌ها، در صدد بررسی علمی بدون گرایش‌های احساسی و ارزیابی منصفانه‌ی وجوه موجه و ناموجه آن‌ها برمی‌آییم.

۱. ابوحنیفه به مثابه یک متکلم و روش کلامی او

أ. زندگی ابوحنیفه و جایگاه او در علم کلام

برای قضاوت درباره هر شخصیت، نخست باید به آثار و کارنامه‌ی او رجوع کرد. در این مورد در زبان ترکی ضرب المثل با ارزشی وجود دارد که می‌گوید: (آینه انسان) / معیار سنجش انسان، اعمال اوست نه گفتارهایش؛ یعنی شخصیت فرد را باید از خلال عملکردش شناخت. اگر این اصل را درباره ابوحنیفه به کار ببریم، «آینه» او در عرصه علم کلام، همان رساله‌هایی است که به صورت نسخه‌های خطی و نیز چاپ‌شده در دسترس ماست و به او منسوب شده‌اند:

الفقه الاکبر

العالم والمتعلّم

الفقه الأيسر

الرسالة

الوصية

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

دیدگاه‌های ابوحنیفه دربارهٔ اصول اعتقادی و مسائل کلامی در این رساله‌ها گرد آمده است. به ویژه در الفقه الاکبر تقریباً تمامی مباحث بنیادین علم کلام به شیوه‌ای نظام مند بیان شده است. بنابراین، در بررسی جایگاه ابوحنیفه در علم کلام، آنچه مستقیماً در این تألیفاتش آمده، بیش از نقل‌های شفاهی که توسط دیگران نقل شده، دیدگاه‌های او در همین آثار، برای ما بسیار ارزشمندتر و معنادارتر است. ابوحنیفه در عین حال که فقیه و مجتهدی بزرگ بود، همچنان تا پایان عمر متکلمی بود که به علم کلام نیز اشتغال داشت. ادعاهایی که حاکی از ترک مطالعه کلام در سال‌های پایانی زندگی او هستند، مستند و قابل اعتماد نیستند؛ زیرا او خود کتاب «الوصیة» را که دربارهٔ عقاید است، در واپسین روزهای زندگی خویش در قالب وصیتی برای شاگردانش تألیف کرده است.²⁸

بدون تردید در شکل‌گیری اندیشه‌ی هر متفکری، محیط اجتماعی، جریان‌های فکری و فرهنگی غالب و حتی رویدادهای زمانه نقش بسیار اساسی و مؤثری ایفا می‌کنند. می‌توان گفت همه‌ی این عوامل و مانند آن‌ها در تعیین حوزه‌ی تخصص افراد تأثیرگذار است. گرایش امام اعظم به هر دو دانش کلام و فقه نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ زیرا او در دورانی زیست که گروه‌های مختلف فِرَق و مکاتب فلسفی با یکدیگر در تعارض بودند، اصول اعتقادی اسلام در معرض خطر قرار گرفته بود و عقل‌ها و دل‌ها دستخوش شک و تردید شده بودند.²⁹

نام اصلی ابوحنیفه «نُعمان بن ثابت» است که در سال ۶۹۹/۸۰م در کوفه، پایتخت عراق، به دنیا آمد. بر اساس روایات معتبر، این دوره مربوط به زمان سلطنت عبدالملک بن مروان (متوفی ۸۶ق/۷۰۵) است، زمانی که حجاج بن یوسف (متوفی ۹۵/۷۱۴) به نیابت از او امور عراق را اداره می‌کرد. پنجاه و دو سال نخست عمر وی در دوران امویان و هجده سال پایانی در زمان خلفای عباسی سپری شد. هنگام خروج حجاج از

²⁸ گولجوک، شرف‌الدین، تاریخ کلام، قونیه، ۲۰۰۰، ص. ۹۰.

²⁹ نَسَّار، علی سامی، ظهور تفکر فلسفی در اسلام، (ترجمه: عثمان تونج)، استانبول، ۱۹۹۹، ج. ۱، ص. ۳۲۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

صحنه‌ی قدرت، ابوحنیفه پانزده ساله بود و در عصر عُمر بن عبدالعزیز (متوفی ۷۱۹/۱۰۱) جوانی تنومند به شمار می‌رفت. ابوحنیفه نعمان بن ثابت که روزگارهای پرآشوب حکومت‌های یزید بن مہلب (متوفی ۷۲۰/۱۰۱)، خالد بن عبدالله قسری (متوفی ۷۴۳/۱۲۶) و نصر بن سیار (متوفی ۷۴۸/۱۳۱) را در عراق از نزدیک مشاهده کرده بود، از آن رو که درخواست چشم پوشی از سیاسی شدن دستگاه قضا را نپذیرفت و منصب قضاوت را رد کرد، در نتیجه در معرض ستم‌های واپسین والی اموی، ابن هبیره (متوفی ۷۵۰/۱۳۳) نیز قرار گرفت. او در کوفه، که پیش از تأسیس بغداد مرکز دولت نوپای عباسی بود، از شاهدان مهم ظهور جنبش عباسی نیز به شمار می‌رفت. ابوحنیفه در زمان خلافت منصور عباسی (متوفی ۷۶۷/۱۵۰)، دومین خلیفه‌ی عباسی، درگذشت.³⁰

اجداد ابوحنیفه از اهالی «کابل» بودند. پدر او، که «زوطی» یا «زوطی» نام داشت، در جریان جنگ‌ها به عنوان اسیر به کوفه آورده شد، اسلام آورد و زیر حمایت دوستانه قبیله بنی‌تیم الله در آن‌جا سکنی گزید. زوطی به تجارت می‌پرداخت و از آن‌جا که حضرت علی (رض) او را می‌شناخت، هر گاهی به دیدار آن حضرت می‌رفت و هدایایی پیشکش می‌کرد. همچنین می‌دانیم که شغل پدر ابوحنیفه، ثابت، در کوفه نان پزی بود و او نانواپی اداره می‌کرد.³¹

در تاریخ اندیشه اسلامی، عراق به عنوان گهواره تمدن‌های کهن شناخته می‌شود. پیش از اسلام، شُرَیانیان در آن سامان زندگی کرده و مدارس علمی تأسیس کرده بودند. این مراکز آموزشی پذیرای فرهنگ‌های گوناگون بودند و در آن‌ها فلسفه یونان و حکمت ایرانی مطالعه و تدریس می‌شد. علاوه بر آن، پیروان مذاهب مسیحی نیز در عراق حضور داشتند. پس از ظهور اسلام، اقوام و ادیان متعددی در این سرزمین به سر بردند و

³⁰ خطیب بغدادی، ابوبکر الخطیب احمد بن علی ثابت، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۹۳۱، ج. ۱۳، ص. ۳۲۴-۳۲۵؛ ذهبی، احمد بن عثمان، مناقب الإمام أبي حنيفة، قاهره، بی‌تا، ص. ۷-۸؛ مودودی، ابوالاعلی، «ابوحنیفه و ابویوسف»، (در تاریخ اندیشه اسلامی تألیف: م. م. شریف)، ترجمه: ی. ز. جومرت، استانبول، ۱۹۹۰، ج. ۲، ص. ۳۰۱.

³¹ کوثری، محمد زاهد، تأنیب الخطیب، قاهره، ۱۹۴۲، ص. ۲۰-۲۱؛ ابلاغ، عنایت‌الله، الامام الأعظم ابوحنیفه المتکلم، قاهره، ۱۹۸۷، ج. ۱، ص. ۵-۱۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

عراق کارکردی نظیر رحمی برای تمامی فرق سیاسی و دینی یافت. از غلات و معتدله شیعه تا معتزله، جهمیه، قدریه، مرجئه و دیگر فرقه‌ها همگی در این گستره پدید آمدند. از این رو، عراق به بازار زنده‌ای برای مباحث فکری و جان‌گاہ پرورش اندیشه بدل شد. ابوحنیفه آنگاهی که چشم به جهان گشود، با چنین محیط آشفته‌ای روبه‌رو شد و زمانی که جرقه استدلال عقلی در ذهن او زده شد، همه‌ی این جلوه‌های متنوع در برابر دیدگاه فلسفی و علمی‌اش گشوده گردید.³²

ابوحنیفه در محیط علمی و پژوهشی رشد یافت. استادانی که وی از آن‌ها درس گرفته است، از مذاهب مختلف و فرقه‌های متنوع دینی بودند؛ امری که می‌توان آن را به تشبیهی از جسمی دانست که از انواع خوراک‌ها انرژی می‌گیرد؛ این خوراک‌ها در بدن حل می‌شوند، به خون می‌پیوندند و به نیروی حیاتی تبدیل می‌گردند. ابوحنیفه نیز همین گونه عمل می‌کرد؛ از هر مکتب و نظری بهره می‌جست، اما پس از پالایش و تمییز، آنچه را مفید بود می‌گرفت و مابقی را کنار می‌نهاد تا ایده‌ای نو و مستحکم بیافریند. همچنین، کتاب‌های مناقب از منظر پیوندهای علمی نقل کرده اند که او با برخی از صحابه دیدار داشته است. در میان این افراد، واثله بن اسقع که در سال ۸۵ هجری درگذشت، عبد الله بن اُبی اُوفی که در سال ۸۷ هجری وفات یافت، سهیل بن سعیده که در سال ۸۸ هجری از دنیا رفت، انس بن مالک که در سال ۹۳ هجری درگذشت و سرانجام ابوالطفیل عامر بن واثله که در سال ۱۰۲ هجری وفات یافت، شمرده شده‌اند.³³ البته برجسته‌ترین و مشهورترین استاد ابوحنیفه، حماد بن ابی‌سلیمان (متوفی ۷۳۸/۱۲۰) بود.³⁴ ابوحنیفه در یکی از توضیحات خود درباره فرایند تحصیل و آموزش خویش بیان می‌کند که هرچند علوم اسلامی در آن دوره هنوز به صورت کامل شکل نگرفته و تدوین نشده بود، اما او افزون بر علوم دینی همچون علم کلام، قرائت،

³² ر.ک: ابو زهرة، محمد، ابوحنیفه، (ترجمه: عثمان کسکی‌اوغلو)، انقره، ۱۹۹۹، ص. ۳۰-۳۱، ۱۰۸.

³³ ر.ک: مکی، موفق بن احمد، مناقب ابی‌حنیفه، بیروت، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۷-۳۴؛ کردی، حافظ‌الدین بن محمد، مناقب ابی‌حنیفه، بیروت، ۱۹۸۱، ج. ۲، ص. ۵۸.

³⁴ برای اطلاع بیشتر، نک به: ارس، محمد اوزگو، استاد ابوحنیفه حماد و دیدگاه‌های فقهی او، استانبول، ۱۹۹۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

فقه و حدیث، علوم دیگری مانند ادبیات، شعر، نحو، فلسفه و دیگر دانش‌های رایج آن عصر را نیز فراگرفته و تحصیل کرده است.³⁵ پس از مدتی، ابوحنیفه برای پاسداری از اسلام و هدایت مردم، به ژرفای مباحث کلامی و جدلی قدم نهاد. او در مقابله با گروه‌های بدعت‌گذار (اهل هوا) پیشگام بود و در مدت کوتاهی به جایگاهی برجسته در مناظرات علمی دست یافت.³⁶ همچنان مشخص شده که در علم کلام دارای حلقه‌ای بوده است.³⁷ در یکی از روایات آمده است که ابوحنیفه خود را در مناظرات کلامی بسیار پیشتاز می‌دید و بخش عمده‌ای از وقت خویش را به این مباحث اختصاص می‌داد. به گفته‌ی او، برای شرکت در مناظرات بیست بار به بصره رفت و هر بار یک سال یا بیشتر در آن‌جا ماند. در آن زمان، بصره شهری بود که تقریباً بیست فرقه و مکتب فکری از جمله شاخه‌های اباضی و صُفَری خوارج و همچنین فِرَقِ مانند حشویه به صورت آزاد بحث و دفاع عقیده می‌کردند. ایشان در حضور مردم با آن فرقه‌ها مناظرات و منازعات کلامی به راه می‌انداخت. نویسنده‌ای که علم کلام را شریف‌ترین علوم می‌داند، دفاع از اصول دین در برابر فرقه‌های بدعت‌گذار را بر همه علوم دیگر ترجیح می‌داد و بدین گونه در زمان خود و با مسئولیتی که یک عالم بر دوش دارد، عقاید اسلامی را پاسداری کرد.³⁸ زیرا ارزش علم، تابع ارزش موضوع آن است. علم کلام دانشی است که بر اساس شریعت اسلامی، درباره ذات و صفات الهی، مسائل مربوط به رسالت، و حالات آفرینش از نظر مبدأ و معاد بحث می‌کند. این علم، ابزاری است برای معرفت خالق. بنابراین نخستین مسئولیت مکلف، فراگیری علم توحید است؛ علمی که به واسطه آن اسلام والامقام می‌گردد و شبهات انکارگران برطرف می‌شود. این دقیقاً همان «فقه اکبر» است، زیرا هدف آن ارتقای انسان از سطح تقلید به مرتبه توحید از طریق

³⁵ مکی، مناقب ابی‌حنیفه، ج. ۱، ص. ۵۲-۵۳.

³⁶ مکی، همان اثر، همان جلد، ص. ۵۳.

³⁷ مکی، همان اثر، ج. ۱، ص. ۵۷؛ مقایسه کنید: کوثری، زاهد، «مقدمه»، (در: بیاضی‌زاده، کمال‌الدین احمد، اشارات المرام من عبارات الامام)، استانبول، ۱۹۴۹، ص. ۴.

³⁸ مکی، مناقب ابی‌حنیفه، ج. ۱، ص. ۵۴؛ تاشکوپری‌زاده، احمد بن مصطفی، مفتاح السعادة، بیروت، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۴۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

دلایل عقلی و نقلی است.³⁹ تمام این نقل‌ها نشان می‌دهد که ابوحنیفه در علوم فلسفه و منطق در مرتبه‌ای بسیار بالا قرار داشت و اختلافات کلامی میان فرقه‌های گوناگون را به‌خوبی می‌شناخت؛ چرا که بدون این دانش، ورود به موضوعات مناظره امکان‌پذیر نیست. توانایی درخشان او در به کارگیری ذهن و منطق برای حل مسائل فقهی، تفسیر و فهم فقه که بعدها برایش شهرتی جاودان آفرید مرهون آموزش ذهنی است که از تجربه‌های پیشین و مباحثات منطقی به دست آورده بود.⁴⁰

ابوحنیفه بدون آنکه کاملاً تحت تأثیر فلسفه‌های غربی یا ایرانی قرار گیرد، روش کلامی منحصر به فردی پدید آورد. او مکتب کلام را پس از بررسی همه جانبه نصوص و مطالعه آراء زمان خود بنیان نهاد. نه در دنیای بسته‌ی ذهنی، و نه در فضای محدود جغرافیایی متوقف ماند؛ بلکه برای استفاده از مراکز علمی و فرهنگی عصرش سفرهای علمی انجام داد. برای مثال، جهت تبادل معرفت به مکه رفت و به اندوخته موجود کلامی بسنده نکرد. او برای آگاهی از مسائل جدید در عرصه کلام در بغداد، کوفه و بصره و برای انجام مباحثات و مناظرات متقابل در سطح فکری، به این شهرها سفر می‌کرد. بدین سان به شهرهایی رفت که کارکردی همچون کانون تولید فکر برای فرقه‌های اسلامی داشتند و در آنجا با رهبران گروه‌های دینی مناظره به پا می‌کرد. نقل شده است که در جوانی با حدود بیست و دو فرقه به جدال پرداخته است. از رهگذر این سفرها، مستقیماً و چهره به چهره به ماهیت و حقیقت مسائل پدیدآمده از سوی فرقه‌های شیعه پی برد. و با آراء خوارج و معتزله نیز آشنا گشت. به ویژه در شش سال اقامتش در مکه، که به عصر سعادت او مشهور است، نه تنها در فقه طراوت و نشاط پدید آورد، بلکه علم کلام را نیز زنده ساخت.⁴¹ برای نمونه، حکایتی از نخستین دیدارش با عطاء بن ابی رباح (متوفی ۷۳۲/۱۱۴) در مکه در منابع نقل شده است. در این دیدار عطاء از وی چنین می‌پرسد:

³⁹ کردری، مناقب ابی‌حنیفه، ج. ۲، ص. ۱۳۸.

⁴⁰ مقایسه کنید: مودودی، ابوالاعلی، «ابوحنیفه و ابویوسف»، ج. ۲، ص. ۳۰۲.

⁴¹ ابلاغ، الامام الأعظم ابوحنیفه المتکلم، ج. ۱، ص. ۹۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

— «از کجایی؟»

— «من از اهل کوفه ام.»

عطاء پاسخ داد: «از همان دیاری آمده‌ای که دینشان را به بخش‌های مختلف تقسیم کرده و به فرقه‌ها پراکنده شده‌اند!»

ابوحنیفه گفت: «بله، همان‌جا.»

— «از کدام گروهی؟»

ابوحنیفه عرض کرد: «من از کسانی هستم که به سلف دشنام نمی‌دهند، به قضا و قدر ایمان دارند و کسی را به خاطر گناه تکفیر نمی‌کنند.» عطاء پس از شنیدن این پاسخ، دریافت که ادامه‌ی گفت و گو در آن لحظه مناسب نیست و سکوت اختیار کرد.⁴²

این گفت و گو دلیلی است بر آنکه ابوحنیفه در سفرهای علمی خود با پرسش‌هایی کلامی مواجه می‌شد. او گرچه در عین حال به فقه نیز اشتغال داشت، هرگز از کلام دست نکشید؛ زیرا در عراق به طور مستقیم در مباحثات کلامی حضور داشت و به درجه‌ی شهرت رسید. چنان که پیشتر اشاره شد، عراق سرزمین زایش و رویارویی گروه‌های متعدد و عقاید متضاد بود، اما آشکار است که در این محیط پیچیده و متکثر، مردم به جای توسل به خشونت، در فضایی آزاد و فکری، با حفظ احترام متقابل و در چارچوب مدارا به مناقشه می‌پرداختند. همین آزادی اندیشه و عقیده در جهان اسلام بود که امکان پدید آمدن آثار علمی اصیل را فراهم ساخت. براساس روایات مناقب، ابوحنیفه با هر فرد دینی یا غیر دینی که ادعای معینی داشت، برای آشکار شدن حقیقت به مناظره می‌پرداخت. از مشهورترین این مباحث، مناظره‌اش با دهریانی بود که قائل به عدم وجود خالق بودند و او در برابر آن‌ها اثبات وجود خالق جهان را داد.⁴³ علاوه بر این، وی به دلیل مناقشاتش با خوارج⁴⁴ درباره‌ی این که ایمان جزئی از عمل نیست و مباحثش با جهم بن صفوان (متوفی ۱۲۸/۷۴۵) در موضوع ذات و صفات الهی نیز بسیار معروف است.

⁴² ر.ک: ابو زهره، همان اثر، ص. ۱۰۰؛ ابلاغ، همان اثر، ج. ۱، ص. ۹۴.

⁴³ ر.ک: مکی، مناقب ابی‌حنیفه، ج. ۱، ص. ۱۵۱.

⁴⁴ ر.ک: کردری، مناقب ابی‌حنیفه، ج. ۲، ص. ۱۸۱-۱۸۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

صدر الاسلام پزدوی (متوفی ۱۰۹۹/۴۹۳)، که خود از متکلمان ماتریدیه به شمار می‌آید، فراگیری علم کلام را «فرض عین» می‌داند؛ چرا که این علم اصول دین و بنیان‌های ایمان را تبیین می‌کند. او برای اثبات این مدعا به یادگارهای ابوحنیفه اشاره می‌کند رساله‌هایی که از او باقی مانده اند و نیز مناظرات او با گروه‌های معتزله، خوارج، مرجئه، دهریه و شیعه را نمونه‌هایی از ضرورت کلام در تاریخ اسلام برمی‌شمارد. برای ردّ کسانی که مدعی اند ابوحنیفه پس از مدتی از مطالعه‌ی کلام دست کشیده، پزدوی از کتاب «العالم والمتعلم» ابوحنیفه چنین نقل می‌کند:⁴⁵

طالب العلم (ابومقاتل): برخی افراد را دیده ام که می‌گویند: «هرگز وارد این مباحث کلامی نشو؛ زیرا صحابه‌ی پیامبر ﷺ هرگز به این مسائل نپرداختند، و آنچه برای آنان کافی بود، برای تو نیز کافی است.» این سخنان موجب ازدیاد غمگینی من شد. حال کسانی را که چنین نصیحتی می‌کردند، به فردی که در رودخانه یی پرآب و وسیع گمراه شده و نمی‌داند چگونه باید از آب بیرون آید و درحال غرق شدن است، تشبیه کردم؛ و مشابه کسی است که شخصی به او می‌گوید: «ایستاده بمان، اصلاً دنبال راه خروج نگرد!»

عالم (ابوحنیفه): می‌بینم که تو برخی از نواقص آنان را یافته و بر ضدّ ایشان دلایلی ارائه کرده‌ای. اما اگر ایشان به تو بگویند: «آیا آنچه برای اصحاب پیامبر کافی بود، برای تو نیز کافی نیست؟» پاسخ بده: «بله، اگر من در موقعیت ایشان بودم، آنچه برای ایشان ممکن بود، برای من نیز ممکن می‌بود.» با این حال، شرایط آنان با شرایط ما یکسان نیست.⁴⁶

بیان ابوحنیفه در این جمله که «شرایط آنان با شرایط ما یکسان نیست» بسیار موجز و گویاست و ضرورت علم کلام را به خوبی تبیین می‌کند. زیرا هدف نهایی این دانش، شرح و تبیین احکام اعتقادی و بنیان‌های فکری اسلام است. هدف مشترک همه‌ی علوم اسلامی آن است که

⁴⁵ پزدوی، ابویسر محمد، اصول‌الدین، (تحقیق: هانس پیتر لینس)، قاهره، ۱۹۶۳، ص. ۴.
⁴⁶ ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، «العالم و المتعلم»، (در پنج اثر امام اعظم)، ترجمه: مصطفی اوز، استانبول، ۱۹۸۱، ص. ۱۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

انسان را در دنیا به سعادت و در آخرت به رستگاری برساند و علم کلام نیز در این مسیر نقش بنیادین دارد.

ابوحنیفه در یکی دیگر از آثار خود، در پاسخ به کسی که درباره معنای کاربردی اصطلاح «الفقه الأكبر» که خود او پدید آورنده‌اش بوده است پرسیده بود، چنین می‌گوید: «این که فردی از اهل قبله را به‌خاطر ارتکاب گناهی تکفیر نکنی، هیچ کس را از دایره ایمان بیرون ندانی، بدانی که آنچه برایست مقدر شده است، حتماً به تو خواهد رسید و آنچه برایست مقدر نشده، به تو نخواهد رسید، ارتباط را با هیچ یک از صحابه پیامبر قطع نکنی، برخی را دوست بداری و برخی دیگر را دشمن نپنداری و وضعیت حضرت عثمان و حضرت علی را به خدا واگذاری؛ این‌ها معنای فقه اکبر است.» سپس می‌افزاید: «فقه در دین، برتر از فقه در احکام است. برترین فقه، معرفت به ایمان به خداوند است.»⁴⁷ با این توصیف، چگونه می‌توان پذیرفت که گوینده این سخنان، در برابر علم کلام موضعی نکوهش آمیز اتخاذ کرده باشد؟ کسی که به عنوان نماینده اهل رأی و قیاس شناخته می‌شود و شاگردان خود را نیز در همین مسیر تربیت کرده است، چگونه ممکن است از دانشی که اصول استدلال عقلی را به او آموخته، روی‌گردان باشد؟ همان گونه که دیده می‌شود، ابوحنیفه درباره علم کلام سخن گفته و در هر دو اثرش یعنی الفقه الأكبر و العالم والمتعلم به مسائل کلامی رایج در روزگار خود پرداخته است. اشتغال او به فقه، هیچ گاه دلیلی بر بریدن او از علم کلام به شمار نمی‌رود. چراکه در سنت علمی ما، رویکردی جامع‌نگرانه حاکم بوده است و یک عالم، حسب ضرورت به شاخه‌های گوناگون علوم اسلامی می‌پرداخته است. بنابراین روشن است که ابوحنیفه نیز هم‌زمان به هر دو شاخه کلام و فقه اشتغال داشته است. چنان که پسر او، حماد (متوفی ۲۱۲/۸۲۷) روایت می‌کند، ابوحنیفه خواهان آن بود که او علم کلام بیاموزد و بارها او را به این سمت راهنمایی می‌کرد. روزی به فرزند خود چنین گفت: «ای فرزندم! کلام بیاموز، چرا که آن، فقه اکبر است.»⁴⁸ زیرا علم کلام، دانشی

⁴⁷ ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، «الفقه الأبیسط»، (در پنج اثر امام اعظم)، ترجمه: مصطفی اوز، استانبول، ۱۹۸۱، ص. ۴۳.

⁴⁸ مکی، مناقب ابی‌حنیفه، ج. ۱، ص. ۱۸۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

است که اصول اعتقادی را با بهره گیری از ادله عقلی و نقلی برای انسان اثبات می‌کند و در زدودن شبهات ابزار مؤثری است. اگر این علم گاهی مورد سوء استفاده قرار گیرد، این امر به خاطر ذات علم نیست، بلکه به سبب عملکرد نادرست کسانی است که آن را در مسیر غلط به کار می‌گیرند.

ابوحنیفه که پنجاه و دو سال از عمر خود را در دوران امویان و هجده سال را در دوره عباسیان سپری کرده بود، شاهد وقایع تاریخی از زمان خلافت عبدالملک بن مروان (۶۸۵-۷۰۵) تا واپسین خلیفه اموی، مروان دوم (۷۴۴-۷۵۰)، و همچنین انتقال خلافت از امویان به عباسیان و حوادث دوره دو خلیفه نخست عباسی، ابوالعباس سفاح (۷۵۰-۷۵۴) و ابوجعفر منصور (۷۵۴-۷۷۵) بوده است.^{۴۹} این دو دوره از تاریخ، مقطعی است که در آن باورهای گوناگون در هم آمیخته و آرا و دیدگاه‌های متنوع در اطراف مسائل کلامی بر یکدیگر تأثیر نهاده‌اند. در چنین دوره‌ای آشفته، مسائل مهمی در قلمرو علم کلام مطرح بوده است؛ از جمله: قضا و قدر، اراده و مسئولیت انسان، عینی یا ذهنی بودن حسن و قبح، حکمت تکلیف، عدل الهی و جز آن. بحث در این موضوعات برای صیانت از نظام اعتقادی اسلام در برابر آسیب‌های جریان‌های معارض، امری ضروری به شمار می‌رفت. چه بخواهید چه نه، پیروان جریان‌های غیراسلامی یا بدعت‌گرا به حلقه‌های علمی و فکری راه می‌یافتند و تلاش می‌کردند عقاید اسلامی را تحت تأثیر قرار دهند. بزرگ‌ترین مأموریت در آن عصر، تشخیص و تفکیک دیدگاه‌های غیراسلامی بود که در مباحث کلامی رسوخ کرده بودند.^{۵۰} کسانی که می‌کوشیدند اندیشه اسلامی را از درون تهی کرده و آن را از بین ببرند، در واقع می‌خواستند با یک تیر دو نشان بزنند: نخست، آن دسته از افراد خوش نیتی که پس از فتح‌ها یا به دلایل دیگر به اسلام گرویده بودند، ولی نمی‌توانستند فوراً از آموزه‌های دینی پیشین خود دل بکنند و به ناچار، باورهای سابق شان را به درون نظام اعتقادی اسلام منتقل می‌کردند. این وضعیت ناگزیر، سبب شد که بین

^{۴۹} اوزون‌پوستالچی، مصطفی، «ابوحنیفه»، دایرة المعارف اسلام ترکیه (DiA)، استانبول، ۱۹۹۴، ج. ۱۰، ص. ۱۳۳.

^{۵۰} ر.ک: ابلاغ، ابوحنیفه المتکلم، ج. ۱، ص. ۹۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

سنت‌های فکری و اعتقادی کهن با اسلام، نوعی تعامل شکل گیرد و بسیاری از مسائل کلامی دقیقاً در نتیجه همین تأثیرات در میان مسلمانان رایج شدند. مسائلی چون «ذات و صفات» و «مخلوق بودن قرآن» از آن جمله اند. دومین رویکرد، بیشتر جنبه تخریبی داشت و هدفش، تأثیرگذاری بر افشار علاقه مند به اسلام و ممانعت از گرویدن آنان بود. با القای تردید در دین اسلام و ایجاد اختلافات درونی، تلاش می شد پیوندهای اجتماعی مسلمانان تضعیف شود. به عنوان نمونه، چون امویان در زمینه اداره حکومت پیشینه ای نداشتند، نظام مدیریتی خود را از تمدن‌های ایران و بیزانس اقتباس کردند. اما کار به همین جا ختم نشد؛ آنان به ویژه با مسیحیان سریانی و رومی که در مراکز علمی مهمی چون اسکندریه، انطاکیه و بغداد تحصیل کرده بودند و در رشته‌هایی مانند فلسفه یونانی، تاریخ، الهیات، خطابه، پزشکی، نجوم و ریاضیات تخصص داشتند، روابط نزدیکی برقرار نمودند. افزون بر بهره گیری از خدمات ایشان در اداره کشور، آنان را به مناصب مهم حکومتی نیز گماردند. برای نمونه، معاویه بن ابی‌سفیان (متوفی ۶۰/۶۸۰)، سرجون بن منصور، یکی از مسیحیان رومی را به عنوان منشی مخصوص خود منصوب کرد. پس از درگذشت معاویه، این شخص مشاور مخصوص پسرش یزید بن معاویه (متوفی ۶۴/۶۸۳) نیز شد. پس از مرگ سرجون، فرزند یا نوه اش به نام یحیی دمشقی (متوفی ۱۳۲/۷۴۹) عهده دار همین منصب گردید. افزون بر این، پزشکان، کیمیا گران و دیگر دانش پژوهانی که در دربار اموی عناوین علمی داشتند، با اختیارات وسیع در مناصب رسمی به کار گرفته شدند. این دانشمندان مسیحی، در مباحثات فکری و دینی در سطح عالی درباری شرکت می‌جستند و منازعات دامنه داری میان آنان و مسلمانان رخ می‌داد. هدف اصلی شان دفاع از فرهنگ باستانی یونان و از آن مهم تر، تثبیت و تبلیغ مسیحیت بود. آنان برای اثبات صحت نظام اعتقادی خود، استدلال‌هایی عرضه می‌کردند.⁵¹ از این‌رو، می‌توان گفت که همین دانشمندان و کارگزاران مسیحی دارای نفوذ در دربار اموی، نخستین کسانی بودند که زمینه منازعات کلامی را

⁵¹ برای نمونه‌های تفصیلی، نک به: معتق، عوَّاد بن عبدالله، المعتزلة، ریاض، ۱۹۹۶، ص. ۳۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

پدید آوردند. یکی از افرادی که به مسلمانان می‌آموخت که چگونه می‌توانند اندیشه‌های تخریبی را در اندیشه اسلامی نفوذ دهند، شخصی به نام «یحیی شامی» بود که تا زمان خلافت هشام بن عبدالملک (متوفی ۷۴۳/۱۲۵)، در خدمت حکومت اموی قرار داشت. طبق شواهد موجود، یکی از راهکارهای او برای آموزش به مسیحیان در خصوص شیوهٔ منازعه با مسلمانان، در قالب گفت و گویی نقل شده است.

اگر مسلمانی از تو پرسید: «دربارهٔ مسیح چه می‌گویی؟» بگو: «او کلمة الله است». سپس از آن مسلمان بپرس:

«در قرآن، مسیح چگونه یاد شده است؟» تا زمانی که پاسخ ندهد، چیزی نگو. زیرا مسلمان ناگزیر چنین پاسخی خواهد داد: «عیسی بن مریم، پیامبر خدا و کلمه‌ای است که خداوند آن را به مریم القا کرد، و روحی از سوی اوست.»

پس از دریافت این پاسخ، از او بپرس: «آیا کلمة الله و روح، مخلوق هستند یا غیر مخلوق؟» اگر پاسخ دهد: «مخلوق اند»، به او بگو: «در ازل خداوند بود، اما نه کلمه‌ای بود و نه روحی.» اگر چنین بگویی، مسلمان خاموش خواهد شد؛ زیرا کسی که چنین اعتقادی داشته باشد، از دیدگاه مسلمانان، زندیق محسوب می‌شود.⁵²

آشکار است که یحیی الدمشقی برای طرفداران خود ابزارهای استدلالی فراهم می‌کرد، می‌کوشید تا راه‌هایی برای الزام و مغلوب کردن مسلمانان بیابد و سپس برای دفاع از باور خود، مسألهٔ قدم کلام الهی را وارد این منازعه می‌کرد. حال آنکه این مسأله هیچ ربطی به آن بحث نداشت و در دفاع از آن موضع سودی نمی‌بخشید. زیرا نسبت دادن «کلمه» به خدا و انتساب «روح» به سوی خدا، دلیلی بر قدم آن دو نیست. چرا که کلمه‌ای که خداوند می‌آفریند، قدیم نیست؛ همان‌گونه که روحی که خداوند آن را می‌آفریند، قدیم نخواهد بود. به حضرت عیسی (علیه السلام) از آن رو «کلمة الله» گفته شده است که با کلمهٔ مجرد «کُن» (باش!) از سوی خداوند پدید آمد؛ بدون آنکه پدر یا واسطه‌ای در میان باشد، با یک فرمان «باش!» آفریده شد، و بدین جهت «کلمة الله»

⁵² ابوزهره، ابوحنیفه، ص. ۱۱۱؛ همچنین نک: ابلاغ، همانجا.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نام گرفت. اما اینکه او «روح» نامیده شده است، از آن روست که پیدایش او برخلاف سنت رایج و قوانین طبیعی رایج درباره پیدایش موجودات زنده، به وسیله نطفه و منی نبود.⁵³

بی تردید یحیی دمشقی اعتراضات خود را به موضوعات کلامی و اعتقادی محدود نکرد تا ذهنیت و درک دینی مسلمانان را مغشوش سازد، بلکه در زمینه فقه نیز، که با ارزش‌های بنیادین اسلام در ارتباط است، اندیشه‌هایی را مطرح ساخت که شائبه برانگیز و تردید آفرین بودند. وی، برای نمونه، درباره چندمصری، طلاق و حلاله سخن گفت. چنان که معلوم است، دین بر بنیاد نبوت استوار است و او به خوبی واقف بود که اگر بتوان تزلزل و بی اعتمادی‌ای در مسئله نبوت پدید آورد، این تزلزل به طور مستقیم متوجه وحی خواهد شد. در همین راستا بود که او با نقل سخنانی چنین خطرناک، بازی‌ای بس پرمخاطره را آغاز کرد و داستان عاشقانه‌ای جعلی در مورد پیامبر ﷺ و زینب بنت جحش ساختگی نمود. در سوی دیگر نیز می‌گفت: «تقدیس حجرالأسود همانند تقدیس صلیب است.»⁵⁴

افزون بر این نزاع‌های فکری، در کنار آن، جریان فکری دیگری نیز شکل گرفت که ریشه در دوران اموی داشت و در دوره عباسیان به ثمر نشست؛ این جریان عمدتاً از طریق ترجمه پدید آمد. گرچه این حرکت به صورت نهادینه و نظام مند آغاز نشد، اما به گونه‌ای فردی و پراکنده، برخی آثار متعلق به فلسفه یونانی، فرهنگ هندی و تمدن ایرانی خصوصاً در حوزه‌هایی چون شیمی و پزشکی به زبان عربی ترجمه گردید.⁵⁵ افزون بر آن، عراق به سبب سابقه تمدنی خود، محیطی مساعد برای بروز اندیشه‌هایی بود که ریشه در سنت شفاهی فرهنگ‌های باستانی داشتند. زمانی که عمرو بن عاص (متوفی ۶۱/۶۸۰) اسکندریه را فتح کرد، شمار زیادی از فیلسوفان و کتاب‌های فلسفی در آنجا به دست مسلمانان افتاد.⁵⁶

⁵³ ابوزهره، همانجا؛ همچنین نک: ابلاغ، همان اثر، ج. ۱، ص. ۹۶.

⁵⁴ ابلاغ، ابوحنیفة المتکلم، ج. ۱، ص. ۹۶.

⁵⁵ نک: ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن ابی یعقوب اسحاق، الفهرست، تصحیح: ابراهیم رمضان بیروت، ۱۹۹۴، ص. ۱۴۹.

⁵⁶ کردری، مناقب ابی حنیفه، ج. ۲، ص. ۴۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

روشن است که حوزه فرهنگی مدیترانه فاصله زیادی با عراق نداشت و انتقال برخی عناصر این فرهنگ کهن به وسیله اهل کتاب امری بعید به نظر نمی‌رسد. همان گونه که پیشتر گفته شد، فارغ التحصیلان این مکاتب فکری، از پیش در دربارهای حکومت اسلامی مشغول به کار بودند. پیشتر اشاره کردیم که در عصر امویان، شمار زیادی از غیر مسلمانان به عنوان طبیب، دبیر و منشی در نظام اداری حکومت ایفای نقش می‌کردند. این افراد که در دانشگاه‌های معتبر آن دوران همچون اسکندریه و حرّان، فلسفه را به شکل ممتاز فراگرفته بودند، با استفاده از ترجمه‌های شفاهی یا فردی از زبان سریانی به عربی، نقش میانجی و انتقال دهنده فرهنگ نوین آن عصر به جوامع اسلامی را ایفا می‌کردند. از این رو، مباحثات علمی و دینی‌ای که میان آنان و اندیشمندان مسلمان در دربارها صورت می‌گرفت، موجب شد که مسائل الاهیاتی برگرفته از کلام هلنیستی و مفاهیم فلسفی مربوط به حکمت یونان به درون اندیشه اسلامی راه یابد.⁵⁷

چنان‌که هویداست، در دوران خلافت حضرت عمر رضی الله عنه، در حالی که در مکه و مدینه سنت پیامبر ﷺ حاکم بود، سرزمین‌هایی چون بصره، کوفه، ایران، شام و مصر تحت تأثیر تمدن رومی قرار گرفته بودند. در دوره خلافت اموی، مرزهای جهان اسلام از اقیانوس اطلس تا اعماق ترکستان و نواحی میانی شبه قاره هند، و از اقیانوس هند تا قفقاز و قسطنطنیه امتداد یافت، و جمعیتی قریب به ۱۵۰ میلیون مسلمان را در بر گرفت. در بصره و کوفه، مسلمانان عرب با یهودیان، مسیحیان، پیروان آیین موسی و ایرانیان در تماس و تعامل بودند، و در سرزمین شام، مدارس علمی مسیحی وظیفه تعلیم و تربیت را برعهده داشتند. از این رو، علوم اسلامی در این مراکز تحت تأثیر عناصر یونانی-مسیحی و فرهنگ ایرانی آغاز شد.⁵⁸ در همان قرن، شهرهای بصره و کوفه، که از ارکان تمدن و فرهنگ اسلامی به شمار می‌رفتند، به کانون‌هایی تبدیل شدند که در آن‌ها اندیشه‌های گوناگون بشری با رویکردی کثرت گرا درهم

⁵⁷ همچنین نک: المعتق، المعتزله، ص. ۳۶-۳۷.

⁵⁸ سونار، جاوید، درس‌های فلسفه اسلامی، انقره، ۱۹۶۷، ص. ۱۶-۱۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

آمیخت. در فرآیند عقلانی شدن اندیشه اسلامی، بی تردید نمی توان تأثیر این میراث فکری چندلایه را نادیده گرفت. بی گمان، تمام این شرایط، ابوحنیفه را بر آن داشت تا در کنار تکیه بر ادله نقلی، در استدلالات عقلی نیز تعمق ورزد و در مسیر عقل گرایی گام نهد. بدین سان، مکتب کلامی وی در فضایی شکل گرفت که در آن، اندیشه های متعارض و گوناگون مجال رشد و گسترش یافته بودند. مدرسه ای که به رهبری ابوحنیفه بنیان نهاده شد، بعدها به مثابه میراثی غنی و تجربه ای گرانها، زمینه ساز ظهور دو مکتب کلامی بزرگ، یعنی اشعریه و ماتریدیه گردید. افزون بر این، وی با دانش ژرف، زهدی که جلوه ای از فلسفه فردی او بود، و ورعی که در پرورش شخصیت اخلاقی اش نقش بسزایی داشت، نماینده یکی از بلند ترین ساحت های فرهنگ اسلامی به شمار می رفت. بررسی مقاطع مختلفی از زندگی او که سرشار از مبارزات علمی و فکری بود، نشان می دهد که غایت اصلی وی چیزی جز خدمت به اسلام در تمامی ابعاد آن نبوده است؛ چنان که همواره با حفظ روشمندی علمی، خواه در حوزه کلام باشد و خواه در عرصه فقه، در پی پاسخ گویی به اعتراض ها و زدودن تردیدهایی بوده که متوجه نظام اعتقادی دین می شده است.

در زندگی علمی ابوحنیفه، که به یکی از برجسته ترین چهره های زمان خود بدل گشت، مشاهده می شود که او هرگز از پژوهش و کاوش بازنیستاد. در واقع، راز موفقیت او را باید در تداوم یک «ریتم» پویای نوآوری جست: برای بیان اندیشه ای تازه، ضروری است شنونده و ناظر نوآوری های فکری و فرهنگی باشیم. اگر فرد در فرآیند یادگیری، خود را از خواب جزم اندیشی بیدار نسازد و از قالب های ذهنی یکنواخت که در آن ها گرفتار آمده رهایی نیابد و با تمدن ها و فرهنگ های دیگر تعامل نکند، دیدگاهی سرد، خاموش و بسته در ذهنش رسوخ می کند که به مرور صلب و انعطاف ناپذیر می گردد. در چنین حالتی، آن شخص نه قادر خواهد بود اندیشه های نو تولید کند و نه در جریان تحولات فکری بماند. ابوحنیفه، که شاهدهی برجسته بر تحولات زمان خود بود، بی گمان از شرایط نوظهور عصرش تأثیر پذیرفت و در عین حال بر دیگران نیز تأثیری ژرف نهاد؛ زیرا اسلام دینی روز آمد، معاصر و برون گراست. بی تردید،

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ابوحنیفه یکی از شخصیت‌های ممتاز بود که توانست روح این دین را به خوبی درک و تحلیل نماید.

بی گمان ابوحنیفه در مسائل دینی، چه در اصول و چه در فروع، از ژرفای بی نظیری برخوردار بود. با آنکه در مسیر علمی به مراتب عالی دست یافت، هرگز از سیری در دریای دانش سیرنشد. او مایل نبود مباحث علمی را به سمتی خاص منحصر کند؛ هرگز از زبانش شنیده نشد که «علم کلام را رها کردم» یا معارضان کلامی را نادیده گرفت. در قرون بعد، برخی از نگارندگان گاهی که زندگی او را بازتاب دادند - به دلیل خصومت با معتزله - ممکن است آرای خود را بر زبان ابوحنیفه منسوب کرده باشند.⁵⁹ زیرا مناقشات دینی، چه مستقیماً و چه به طور ضمنی، با شاخه های مختلف دین در ارتباط اند؛ موضوعاتی مانند «حسن و قبح»، «خلق قرآن»، «عهد شکنی»، «ادله شرعی» و امثال آن هم زمان در گستره فقه و کلام قرار می‌گیرند. علوم اسلامی دارای همبستگی و پیوستگی تنگاتنگ هستند و یکدیگر را غنا می‌بخشند. متأسفانه در تاریخ فکر اسلامی، هرگاه اهل حدیث توانستند در مجامع علمی و مناصب حکومتی چیره شوند، از علم کلام که بر عقلانیت تکیه دارد، روی گردانند. در پس نپذیرفتن وصف «متکلم» برای ابوحنیفه نیز همین پیش زمینه نهفته است. بنابر این، ادعا کردن اینکه امام اعظم علم کلام را وا گذاشت، بی گمان بی‌احترامی بزرگ به یاد و خاطره اوست. چنان که عبدالقاهر بغدادی (متوفی ۴۲۹/۱۰۳۷) می‌گوید: «نخستین متکلم در میان فقیهان و مؤسس مذهب، ابوحنیفه است.»⁶⁰

تاشکوپری زاده (متوفی ۹۶۸/۱۵۶۱) بر این باور است که یادگیری اجمالی مباحث کلامی بر هر مسلمانی واجب عینی (فرض عین) است، و یادگیری تفصیلی آن، واجب کفایی به شمار می‌رود. او حتی اشاره می‌کند که در میان حنفیان، کسانی وجود داشته اند که آموختن کلام را به طور کلی واجب عینی می‌دانستند. در نتیجه، چنان که نویسنده⁶¹ نیز بیان

⁵⁹ نک: کردری، مناقب ابی حنیفه، ج. ۲، ص. ۱۳۸.

⁶⁰ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، تصحیح: محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۹۰، ص. ۳۶۳.

⁶¹ نک: تاشکوپری‌زاده، مفتاح السعادة، ج. ۲، ص. ۱۳۹-۱۴۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

داشته، جایگاه ابوحنیفه در میان عالمان، همچون جایگاه حضرت ابراهیم علیه السلام در میان پیامبران است.⁶² همان گونه که هر ملتی مدعی است که حضرت ابراهیم از دین آنان است، هر مکتب فکری نیز می‌کوشد ابوحنیفه را از مذهب خود بدانند. با این‌همه، ابوحنیفه نه معتزلی است و نه قدری، بلکه یک سنی حنفی است؛ و به همین سبب، پیروان او به «حنفیان» موسوم شده‌اند.

ب. رویکرد ابوحنیفه به روش آموزشی علم کلام

تمرکز بر روش آموزش کلام نزد ابوحنیفه، اهمیت فراوانی دارد. همان گونه که آشکار است، هدف اصلی علم کلام، هدایت انسان به مسیر حق و افزون بر آن، فراهم آوردن چشم اندازی ذهنی است که آینده را بسازد. زیرا اصلاح گرایش‌ها و رفتارهای دینی تنها از راه اصلاح باورها میسر است. از این رو علم کلام در صحنه اندیشه اسلامی پدید آمد تا به عنوان رشته‌ای علمی، ارزش‌ها و اصول اسلام را به صورت منظم و مستدل دفاع کند و بدین ترتیب بر تقویت بنای اعتقادی و اصلاح آن بیفزاید. این اصل آخر، به فرد توانایی تفسیری و پویای دین اسلام را می‌بخشد. ابوحنیفه این قاعده را هم در روش تدریس کلام و هم فقه همواره مد نظر داشت. او ابتدا مسائل کلامی و فقهی را به صورت یک طرح کلی برای شاگردان عرضه می‌کرد و سپس میدان را برای طرح دیدگاه‌های آنان واگذار می‌نمود. سخنان هر یک از شاگردان درباره مسئله را با دقت تمام می‌شنید؛ شاگردان نیز با اخلاص و تعمق، هر موضوع را از همه دیدگاه‌ها مورد بحث قرار می‌دادند. این مباحثات و مذاکرات چنان تفصیلی بود که گاه حل برخی مسائل بیش از یک ماه به طول می‌انجامید. در جریان این مباحثات، ابوحنیفه به آرامی می‌نشست و گفت وگوها را پی می‌گرفت؛ پس از پایان مناظره، خود به سخن در می‌آمد و مسئله را به طور جامع نتیجه‌گیری می‌نمود.⁶³ فراهم آوردن چنین فرصتی برای بیان اندیشه توسط شاگردان، با هدف تقویت حس اعتماد به نفس در ایشان صورت می‌پذیرفت. در واقع، با نظر به نظریه‌های

⁶² آل عمران، ۶۷/۳.

⁶³ نک: مکی، مناقب ابی حنیفه، ج. ۱، ص. ۳۰۹-۳۱۰، ۴۰۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

معاصر تعلیم و تربیت، روش تدریس ابوحنیفه را می‌توان تنها در چارچوب یک رویکرد آموزشی دموکراتیک طبقه بندی کرد.

در آثار ابوحنیفه، اگرچه نظرات کلامی او همواره در قالبی تماماً نظام مند عرضه نشده، اما چهارچوبی بسیار نزدیک به نظام مندی در آن‌ها دیده می‌شود. هرگاه رساله‌هایی را که به ما رسیده اند مرور کنیم، روشن می‌شود که او در آن‌ها آراء اصیل و بدیعی ارائه کرده است که تا امروز از حیث تازگی و اهمیت کاربردی هیچ گاه کهنگی نیافته اند. حتی برخی مسائلی را که امروزه در حوزه روش شناسی علوم اسلامی محل بحث و مناظره اند، می‌توان در این رساله‌ها حل شده یافت. از آنجا که هدف این مقاله تحلیل آراء کلامی ابوحنیفه نیست، در ادامه تنها به چند نکته درباره روش او اشاره خواهیم کرد:

به موجب نظر ابوحنیفه، مسئله «ناسخ و منسوخ» که در میان علوم قرآنی جای دارد، نه در صفات و اخبار الهی در قرآن، بلکه تنها در حکم‌های امر و نهی جریان می‌یابد. آن گونه که از دیدگاه‌های او مستفاد می‌شود، حوزه اعتبار نسخ محدود به قلمرو شریعت اسلامی است. او «نسخ» را نه، چنان‌که در برداشت سنتی و مضیق از آن آمده است، به معنای تغییر حکم یا معنای یک آیه به وسیله آیه‌ای دیگر بلکه در معنای وسیع تر، به تغییر احکام میان شریعت‌های مختلف می‌فهمد. این برداشت از عبارت «هر پیامبری مردم خود را از پیروی شریعت پیامبر پیشین برحذر می‌داشت» به روشنی بر می‌آید.⁶⁴ این بدان معناست که خداوند برخی احکام را برای گروهی از مردم واجب ساخته و آن را از گروه دیگری باز داشته است. به عنوان مثال، بیاضی زاده (متوفی ۱۰۹۸/۱۶۸۷)، در شرح رساله‌های ابوحنیفه، موارد «نسخ» را چنین بر می‌شمارد: در شریعت حضرت آدم علیه السلام، ازدواج با خواهر جاری بود، اما در شریعت‌های بعدی این حکم برداشته شد. در شریعت حضرت ابراهیم علیه السلام ختنه جایز بود، ولی در شریعت موسی علیه السلام واجب گشت. در شریعت یعقوب علیه السلام، ازدواج همزمان با دو خواهر جایز بود، ولی در شریعت‌های بعدی نسخ شد. ابوحنیفه نیز با اشاره به این که

⁶⁴ ابوحنیفه، «العالم والمتعلم»، ص. ۱۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

«شریعت‌های پیامبران متعدد و گوناگون اند»، دقیقاً بر همین تنوع و تغییر احکام در میان شریعت‌ها دلالت می‌کند.⁶⁵

مورد حایز اهمیت دیگر اینکه ابوحنیفه میان «دین» و «شریعت» تفکیکی بنیادین قائل می‌شود و این تمایز را از طریق اندیشه‌های زیر تبیین می‌نماید: «آیا نمی‌دانی که پیامبران خدا پیرو ادیان مختلف نبوده‌اند؟ هیچ یک به قوم خود تعلیم نمی‌داد که دین پیامبری را که پیش از او آمده ترک کنند، زیرا دین پیامبران یکی است. اما در مقابل، هر پیامبر مردم را به شریعت خود دعوت می‌کرد و از پیروی شریعت پیامبر پیشین نهی می‌نمود؛ چرا که شریعت‌های پیامبران بسیار متعدد و متنوع اند.»⁶⁶ از این رو، خداوند در قرآن می‌فرماید: «برای هر یک از شما شریعت و راهی [مخصوص] قرار دادیم؛ و اگر خدا می‌خواست شما را امتی واحد قرار می‌داد.»⁶⁷ چنان که ملاحظه می‌شود، طبق نظر ابوحنیفه «شریعت» به معنای احکام جزئی و تفصیلی دین است؛ آن گونه که از کلام وی در «هر پیامبر مردم را به شریعت خود دعوت می‌کرد» برداشت می‌شود. منظور این است که هر پیامبر، قوم خود را به اجرای احکامی که با وی نازل شده بود فرا می‌خواند. بنابر این، آنچه در این آیات و گفتار به عنوان «شریعت» مطرح است، جنبه حقوقی و احکامی دین است.⁶⁸

ابوحنیفه اصطلاح «دین» را به معنای اصول ثابت شریعت (نظام اعتقادی) به کار برده است. از این رو پیامبران پیرو ادیان متنوع نبوده‌اند. خداوند به تمامی پیامبران امر کرده است دین خود یعنی توحید و اصول اعتقادی را مستقر سازند و از آن، به عنوان یک دین واحد، جدایی نورزند. چنان که در قرآن آمده است: «او برای شما قانونی وضع کرد که در دینی پایدار بمانید؛ همان دینی که نوح به آن دعوت کرد، آنچه به تو وحی کردیم، آنچه به ابراهیم و موسی و عیسی امر کردیم؛ پس از آن دوری نگزینید.»⁶⁹ این بدان معناست که دین الهی تغییرناپذیر است. بنابراین

⁶⁵ بیاضی‌زاده، اشارات المرام، ص. ۳۳۳.

⁶⁶ ابوحنیفه، همان اثر، ص. ۱۵.

⁶⁷ مائده، ۴۸/۵.

⁶⁸ ر.ک. بیاضی‌زاده، اشارات المرام، ص. ۳۳۲.

⁶⁹ شوری، ۴۲/ ۱۳. همچنین ر.ک. به این آیات: انبیاء، ۲۱/۲۵؛ روم، ۳۰/۳۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

دین (در معنای اصول اساسی) ثابت و شریعت (در معنای احکام جزئی) متغیری است.⁷⁰ از این رو، به اعتقاد ابوحنیفه، «نسخ» و «تبدیل» در مبانی و اصول دین رخ نمی دهد، بلکه محدود به قلمرو احکام و شریعت است. بی تردید، این دیدگاه‌ها در بسیاری از مناقشات که امروزه پیرامون «اصل و فرع» جریان دارد، راهگشا خواهد بود و می‌تواند الهام‌بخش دیدگاه‌های نو در این زمینه باشد.

موضوع دیگر به فهم احادیث باز می‌گردد. چنان که می‌دانیم، روش‌شناسی سنتی حدیث در تجربه مسلمانان، به‌طور کامل بر اعتمادپذیری شخصی افراد در زنجیره سند استوار شده است و از نقد متن حدیث از منظر عقلی، منطقی و تاریخی پرهیز شده است. ابوحنیفه اما در پاسخ به همین کاستی، روشی تبیینی و عملی ارائه می‌دهد: او تصریح می‌کند که باید متن احادیث را نسبت به قرآن سنجید و معیار صحت و قبولی آن را تطابق با «کتاب الله» قرار داد و خود نیز این روش را به کار می‌بندد. برای نمونه، هنگامی که از او پرسیدند دربارهٔ راویانی که حدیث «هرگاه مؤمن زنا کند، همچون آنکه پیراهنش از سرش کشیده شود، ایمانش نیز برداشته می‌شود و آنگاه چون توبه کند، ایمان به او باز گردانده می‌شود»⁷¹ را نقل می‌کنند، چه می‌گوید؟ پاسخ او چنین بود: «پیامبر خدا هرگز با کتاب خدا مخالفت نمی‌کند و کسی که با کتاب خدا مخالفت کند، نمی‌تواند پیامبر خدا باشد.» بدین ترتیب ابوحنیفه نشان می‌دهد که نقد احادیث تنها در چارچوب سند نمی‌گنجد، بلکه متن روایت نیز باید بر مبنای معیاری فراگیر مانند قرآن ارزیابی شود. ابوحنیفه در پاسخ به کسانی که آن خبر را روایت می‌کردند می‌فرمود: «این روایت با قرآن مخالف است»، و دلیل خود را چنین بیان می‌کرد: در آیه «زانیه و زانی، (زن زناکار و مرد زناکار) هر یک را صد تازیانه بزنید»⁷² خداوند هیچ گاه صفت ایمان را از زن یا مرد زناکار سلب نکرده است. نیز در آیه «همه آنان از میان شما که فحشاء مرتکب می‌شوند...»⁷³ با تعبیر «از میان

⁷⁰ ابوحنیفه، همان اثر، ص. ۱۶.

⁷¹ ر.ک: ابوداود، سنن، السنّة ۱۵؛ ترمذی، سنن، الإيمان ۱۱.

⁷² نور، ۲/۲۴.

⁷³ نساء، ۴/ ۱۵-۱۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

شما» مقصود، اهل کتاب یهودیان و مسیحیان نیستند، بلکه مؤمنان اند. بنابر این، نفی راوی حدیثی که با قرآن نا سازگار است به منزله نفی پیامبر خدا نیست، بلکه نفی باطل منتسب به پیامبر است. به بیان دیگر، انتقاد متوجه ناقل روایت است، نه پیامبر.⁷⁴ ابوحنیفه با این استدلال، روش بسیار روشنی برای فهم حدیث ارائه می‌دهد که در آن هم سنجی متن روایت با قرآن، معیار اصلی اعتبار قرار می‌گیرد.

ابوحنیفه معتقد است که اگر کسی در سرزمینی مشرکان زندگی کند و از دسترسی به اهل علم و منابع معتبر برای فراگیری صحیح اسلام محروم باشد، معرفت عقلی او به خداوند را کافی می‌انگارد. همچنین بر این باور است که اگر مؤمنی در چنین دیاری اسلام را به طور اجمالی بپذیرد، لیکن از احکام واجب و اعمال دینی آگاه نباشد، قرآن و دستورات اسلام را تصدیق نکرده باشد، با این حال خداوند و ایمان را بپذیرد و پیش از اقرار به لوازم ایمان درگذرد، حکم به ایمان او می‌دهد.⁷⁵

در پیچیدگی‌های فهم قرآن، مسئله «تنزیل و تأویل» یکی دیگر از مباحث کلیدی است. ابوحنیفه با «تنزیل» به متن صریح قرآن اشاره دارد و با «تأویل» به تفسیر و تبیین آن متن. او معتقد است هر کسی که در تأویل آیات - مشروط بر آن که اصل تنزیل آن آیات را انکار نکند - دچار خطا شود، مستوجب تکفیر نیست. اما، به استثنای این قاعده، اگر کسی آیاتی را که تأویلشان همان تنزیل آنهاست انکار کند، کافر می‌شود.⁷⁶

همان گونه که می‌دانیم، زندگی ابوحنیفه هم عصر با پدیدآورندگان مکاتب کلامی متعددی چون جبریه که انسان را در برابر اعمال خویش مسئول نمی‌دانند و همه فعل و انفعالات را به خداوند نسبت می‌دهند و معتزله که برای اثبات مسئولیت فردی، برخی از افعال الهی را انکار می‌کنند طی شد. علاوه بر این، خوارج، مرجئه و شیعه نیز از جریان‌های جاری در آن دوره به شمار می‌آمدند. با بررسی رساله‌های امام اعظم، آشکار می‌شود که دیدگاه‌های مختلف این فرقه‌ها در موضوعات گوناگون،

⁷⁴ ابوحنیفه، «العالم و المتعلم»، ص. ۳۱-۳۲.

⁷⁵ ابوحنیفه، «الفقه الأیسط»، ص. ۴۵.

⁷⁶ ابوحنیفه، همان اثر، ص. ۴۶، ۵۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

به صورت مستقیم یا با پاسخ‌های غیرمستقیم، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. برای نمونه، ابوحنیفه در موضوع آزادی انسان، نگرشی کاملاً متمایز از رقبای خویش دارد. از نظر او، آنچه دربارهٔ مخلوقات در «لوح محفوظ» خداوند نگاشته شده است، به‌عنوان حکم نیست، بلکه به مثابهٔ وصف است.⁷⁷ چرا که اگر آن نگارش را حکم (فرموده ای قطعی) می‌دانستیم، معنای قضا و قدر الهی قابل بحث می‌گشت؛ حال آن که برای آنکه قضا و قدر الهی معنادار باشد و انسان بتواند در اعمال خویش مسئول شناخته شود، لازم است از آزادی عمل برخوردار باشد. ابوحنیفه با این استدلال، صراحتاً از آزادی انسان حمایت می‌کند. او با تعبیر «به صورت وصف نگاشته شده است»، این مقصود را بیان می‌دارد که خداوند آینده را نه به شکل سلسلهٔ حوادث از پیش معین، بلکه به عنوان میدان گستردهٔ امکانات معرفی کرده است. بی‌گمان این دیدگاه می‌تواند نقطهٔ آغاز اصیلی برای فهمی لیبرال از اسلام باشد و نیز سرخ‌هایی در باب تبیین «علم خداوند» در اختیار می‌نهد.

ابوحنیفه در سده‌ای که می‌زیست، با اندیشه خوارج که با توسل به ترور و خشونت، خون مسلمانان را مباح و حلال می‌دانستند، و نیز با جریان مرجئه که با اعلام این دیدگاه در جوامع اسلامی که «هر اندازه گناه مرتکب شوی، به ایمان آسیبی نمی‌رساند»، به افول و سقوط اخلاقی یاری می‌رساندند، بر مبنای فکری و اعتقادی، وارد مناظرات و مباحثات جدی و عمیق گردید. ابوحنیفه صرفاً به مجادلات لفظی بسنده نکرد، بلکه دیدگاه‌های خویش را به صورت مکتوب در رساله‌های خود نیز ثبت نمود. در این باره نمونه‌هایی بدین شرح است: از دیدگاه ابوحنیفه، مسلمانی که مرتکب یکی از گناهان کبیره شود، مادامی که آن را حلال نشمارد، کافر محسوب نمی‌شود. در چنین وضعی، عنوان ایمان از او سلب نمی‌شود و همچنان در معنای حقیقی، مؤمن نامیده می‌شود. جایز است که فرد مؤمن، با وجود آنکه کافر نیست، گناهکار باشد.⁷⁸ چنان که دیده می‌شود، ابوحنیفه ایمان و عمل را دو مقوله مستقل از یکدیگر دانسته

⁷⁷ ابوحنیفه، «الفقه الأكبر»، (در پنج اثر امام اعظم)، ترجمه: مصطفی اوز، استانبول، ۱۹۸۱، ص. ۶۷.

⁷⁸ ابوحنیفه، همان اثر، ص. ۶۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

است. همچنین او در حالی که عقیده مرجئه را که می‌گفتند: «گناهان به مؤمن آسیبی نمی‌رساند و گناهکار هرگز وارد دوزخ نمی‌شود» رد می‌کرد، در نقد دیدگاه ایمان معتزله نیز چنین اظهار داشت: «ما نمی‌گوییم کسی که به عنوان مؤمن از دنیا می‌رود، هرچند فاسق باشد، برای همیشه در دوزخ خواهد ماند.»⁷⁹ او در برابر دیدگاه‌هایی که حوزه اسلام را تنگ می‌کنند، ایستادگی می‌کرد و به سادگی واژه تکفیر را بر زبان نمی‌آورد. دیدگاه او در این باره چنین است: «اهل قبله مؤمن اند. آنان را به دلیل ترک هیچ یک از فرایض، از دایره ایمان خارج نمی‌دانم. هر کس که با ایمان، همه فرایض را انجام دهد و بدین وسیله خدا را اطاعت کند، از نظر ما اهل بهشت است. اما کسی که ایمان و عمل را یک سره ترک کند، کافر و اهل دوزخ است. و آن که با وجود داشتن ایمان، برخی از فرایض را ترک کند، مؤمن گناهکار است. عذاب یافتن یا آمرزیده شدن او به مشیت الهی وابسته است.»⁸⁰

ابوحنیفه در رساله‌های اعتقادی و کلامی مختصر خود، به دیدگاه‌ها و باورهایی که در دوران او رواج داشتند و به طور مستقیم ساختار نظام اعتقادی اسلام را تهدید می‌کردند یا مانعی در برابر فهم و تفسیر صحیح دین محسوب می‌شدند، پاسخ‌هایی گوناگون ارائه داده است. آن گونه که از رساله‌های او بر می‌آید، این تلاش را نمی‌توان صرفاً در چارچوب پاسخ گویی به اعتراض‌ها محدود ساخت. بلکه در مواردی مشاهده می‌شود که او برای هدایت اندیشه دینی مسلمانان و تأمین سلامت آن، دیدگاه‌هایی راهبردی و جهت دهنده نیز بیان کرده است. ما در سطور پیشین به برخی از موضوعاتی پرداختیم که از نظر ما اهمیت دارند و امروزه نیز همچنان از حیث موضوعی، تازگی و روزآمدی خود را حفظ کرده اند. در همین چارچوب، به اجمال اشاره کردیم که می‌توان از میراث کلامی ابوحنیفه در رویارویی با برخی از مسائل روش شناختی‌ای که در عصر حاضر در عرصه اندیشه اسلامی پدید آمده اند، بهره مند شد. با مطالعه رساله‌های او این واقعیت آشکار می‌شود که «کلام نظام مند» برای نخستین بار به وسیله

⁷⁹ ر.ک: ابوحنیفه، «الفقه الأكبر»، ص. ۶۹.

⁸⁰ ابوحنیفه، «الوصیة»، (در پنج اثر امام اعظم)، استانبول، ۱۹۸۱، ص. ۸۰-۸۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

وی پایه گذاری شده است. از آنجا که هدف این مقاله بررسی مستقیم آراء کلامی ابوحنیفه نیست، وارد جزئیات فراوان نشدیم. اکنون با یادآوری این نکات، می‌توانیم به بخش دوم موضوع اصلی مان، یعنی بررسی سند و تحلیل محتوایی اثر «الفقه الأكبر» بازگردیم.

۲. برخی از مباحثات انجام شده در پیرامون اثر «الفقه الأكبر»

چنان که معلوم است، آثار امام اعظم ابوحنیفه که با این لقب شهرت یافته است، متناسب با روح زمانه‌ای که در آن می‌زیست، از طریق روش روایی توسط دیگران نقل شده و از طریق شاگردانی که پروراند، به دست ما رسیده اند. زیرا در آن عصر، مسلمانان مایل بودند تنها قرآن کریم را به عنوان کتابی در اختیار داشته باشند. از این دوره به بعد بود که علما شروع به نوشتن احادیث پیامبر اکرم ﷺ و گردآوری فتاوا کردند. این نوشته‌ها بیشتر به صورت یادداشت‌هایی بودند که فقیه و مجتهد برای مراجعه شخصی خود تنظیم می‌نمود. از جمله نمونه‌های این روند، رساله‌هایی است که به صورت یادداشت‌های درسی توسط برخی از عالمان هم عصر با ابوحنیفه نگاشته شده اند. از جمله این تلاش‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: به عنوان مثال، عمر بن عبدالعزیز (متوفی ۷۱۹/۱۰۱) و زید بن علی زین العابدین (متوفی ۷۴۰/۱۲۲) هر یک به منظور نقد و رد فرقه قدریه، رساله‌ای مستقل تألیف کرده اند. افزون بر این، معلوم است که حسن بصری (متوفی ۷۲۸/۱۱۰) در پاسخ به رساله عمر بن عبدالعزیز، رساله‌ای در باب قضا و قدر نگاشته است؛ همچنین، جعفر بن محمد صادق (متوفی ۷۶۵/۱۴۸) نیز در رد غلات فرقه‌های قدریه، خوارج و روافض که در دوران او رواج یافته بودند، رساله‌هایی تدوین کرده است.⁸¹

آثار شناخته شده‌ای که از ابوحنیفه تا زمان ما باقی مانده اند به استثنای «مُسْنَد» عبارت‌اند از: الفقه الأكبر، الفقه الأیسط، العالم والمتعلم، الرسالة و الوصیة،⁸² که همگی در زمینه کلام و عقاید نگاشته

81 ر.ک: بغدادی، همان اثر، ص. ۳۶۳.

82 پنج رساله ابوحنیفه، مباحث اعتقادی موجود در مسانید و کتاب‌های مناقب وی را که طبق ترتیب سنتی کتاب‌های کلامی گردآوری شده است، بیاضی‌زاده در اثر خود با عنوان اصول المنیفة

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

شده اند. همان گونه که در ادامه بدان اشاره خواهد شد، برخی افراد با این استدلال که هیچ یک از این آثار با دستخط خود ابوحنیفه تا زمان ما باقی نمانده است، انتقادهایی را مطرح کرده اند. اما این ادعا، پیش از هر چیز با کنیه‌ای که «امام اعظم» بدان شهرت یافته، ناسازگار است. زیرا واژه «حنیف» در گویش عراقی به نوعی قلمدان یا ابزار نوشتن اطلاق می‌شود، و چون ابوحنیفه همواره آن را با خود حمل می‌کرده، به این کنیه ملقب شده است. در غیر این صورت، هیچ منبعی از فرزندی برای امام با نام «حنیف» یا «حنیفة» یاد نکرده است.⁸³

در خصوص رساله‌هایی که دیدگاه‌های ابوحنیفه را در حوزه عقاید و علم کلام بیان می‌کنند، نظر عمومی آن است که این رساله‌ها مستقیماً به دست خود وی نگاشته نشده اند، بلکه از یاد داشت‌های شاگردان او تشکیل شده اند. با این حال، موارد استثنایی نیز وجود دارد. از جمله روایت شده است که ابوحنیفه برای ردّ اتهام وابستگی به جریان «مرجئه»، کتابی با عنوان الرسالة را شخصاً خطاب به ابوعثمان بَیّ، عالم بصری (متوفی ۷۶۰/۱۴۳) نگاشته است.⁸⁴ براساس منابع تاریخی، روشن است که ابوحنیفه افزون بر رساله‌های فوق الذکر، کتابی نیز در موضوعات فقهی با عنوان «کتاب الرهن» تألیف کرده است.⁸⁵ از سوی دیگر، ابن ندیم (متوفی ۹۹۵/۳۸۵) در کتاب الفهرست، از اثر دیگری با عنوان «کتاب الرد علی القدریة» یاد می‌کند؛⁸⁶ با این حال، این احتمال بسیار قوی وجود دارد که این اثر، همان گونه که عبدالقاهر بغدادی بدان اشاره کرده، نام دیگر «الفقه الأكبر» باشد.⁸⁷ در مقابل، کاتب چلبی (متوفی ۱۰۶۷/۱۶۵۷)

گردآوری کرده است. این اثر توسط الیاس چلبی [به زبان ترکی] تحقیق و ترجمه و به صورت یکجا منتشر شده است. رک: بیاضی‌زاده، احمد بن حسن، الاصول المنیفة للامام ابی حنیفة، (تحقیق و ترجمه: الیاس چلبی)، استانبول، ۱۹۹۶. اثر دیگر مؤلف با عنوان اشارات المرام من عبارات الامام، در حقیقت شرح بخش کرامت و استدراج تا آن قسمت از اصول المنیفة است.⁸³ هیثمی، ابن حجر، مناقب امام اعظم، (ترجمه: احمد کارادوت)، انقره، ۱۹۸۲، ص. ۵۳، ۲۱۴.⁸⁴ سرگین، فؤاد، Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)، لیدن: بریل، ۱۹۶۷، ج. ۳، ص. ۳۲.

⁸⁵ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج. ۱۳، ص. ۳۴۲.

⁸⁶ ابن ندیم، الفهرست، ص. ۲۸۴-۲۸۵.

⁸⁷ بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، استانبول، ۱۹۲۸، ص. ۳۰۸؛ همان مؤلف، الفرق، ص. ۳۲۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

الرد علی القدریة را به اسماعیل بن حماد، نوۀ ابوحنیفه (متوفی ۸۲۷/۲۱۲)، نسبت می‌دهد.⁸⁸

در این مقاله، درباره رسالۀ الفقه الأكبر که در نظر داریم مورد بحث قرار دهیم، باید اشاره کرد که برخی افراد در خصوص انتساب این رساله به ابوحنیفه شک و تردیدهایی مطرح کرده و ادعا می‌کنند که این رساله به او تعلق ندارد. این افراد ممکن است کسانی باشند که از فرقه‌های مختلفی می‌آیند و هدفشان خراب کردن نظرات اهل سنت است یا ممکن است پژوهشگران نیک نیتی باشند که با نگرشی علمی به موضوع پرداخته اند. از سوی دیگر، گروهی دیگر معتقدند که هرچند الفقه الأكبر به ابوحنیفه تعلق دارد، اما پس از نگارش آن، برخی تغییرات در محتوای این اثر ایجاد شده و مباحثی که مربوط به دوران او نبوده به آن اضافه گردیده است. در این مقاله، ما تلاش خواهیم کرد تا ادعاهای هر دو گروه را مورد بررسی قرار دهیم.

أ. آیا انتساب الفقه الأكبر به ابوحنیفه صحیح است؟

دیدگاه محمد ابو زهره که می‌گوید: «انتساب الفقه الأكبر به ابوحنیفه موضوعی است که در میان علما مورد بررسی و بحث قرار گرفته است. علما در خصوص صحت انتساب این اثر به ابوحنیفه اتفاق نظر ندارند و دیدگاه‌های متفاوتی ابراز کرده اند. حتی سرسخت‌ترین هواداران ابو حنیفه - که در صدد افزایش شمار آثار منسوب به او بوده‌اند - نیز در این مسئله مدّعی اجماع نیستند»⁸⁹ به عنوان رویکردی کاملاً عینی و بی طرفانه به شمار نمی‌آید. چرا که میان علمای اهل سنت هیچگونه اختلافی در مورد انتساب این رساله به ابوحنیفه وجود ندارد. کسانی که بحث را آغاز کرده اند، معمولاً از پیروان مکتب معتزله بوده اند. به عنوان مثال، بزازی (متوفی ۸۲۷/۱۴۲۴) در کتاب معروف خود مناقب ابی حنیفه در دفاع از الفقه الأكبر و العالم والمتعلم چنین اظهار نظر می‌کند: «اگر بگویید که ابوحنیفه کتابی تصنیف شده ندارد، من پاسخ می‌دهم که این سخن معتزله است. آن‌ها ادعا می‌کنند که ابوحنیفه هیچ کتابی در علم

⁸⁸ کاتب چلبی، حاجی خلیفه مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون، انقره، ۱۹۴۱، ج. ۱، ص. ۸۳۹.

⁸⁹ ابو زهره، ابوحنیفه، ص. ۱۹۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

کلام نداشته است. هدف آن‌ها از این ادعا این است که ثابت کنند آثار الفقه الأكبر و العالم والمتعلم متعلق به او نیستند. در حالی که ابوحنیفه در این آثار بسیاری از اصول اهل سنت و جماعت را شرح داده است. هدف معتزله این است که او را از میان خود بدانند. آن‌ها (معتزله) می‌گویند: «این کتاب (الفقه الأكبر) متعلق به ابوحنیفه البخاری است.» چنین ادعایی به وضوح نادرست است.» این را بزاری می‌گوید و در ادامه می‌افزاید: «من این دو کتاب (الفقه الأكبر و العالم والمتعلم) را به خط علامه کردی عمادی مشاهده کرده‌ام. در هر دوی آن‌ها نوشته شده بود که این‌ها متعلق به ابوحنیفه است. اکثر علمای اهل سنت بر این نظر اتفاق دارند.»⁹⁰

در باب متکلم بودن ابو حنیفه و نیز نسبت رساله «الفقه الأكبر» به وی، دیدگاه‌های برخی از عالمان بدین قرار است:

ابوجعفر طحاوی (متوفی ۳۲۱/۹۳۳) در مقدمه اثر خود عقیده الطحاویه می‌نویسد: «من قصد دارم بر اساس دیدگاه‌های مشهور فقیهان این امت از جمله ابوحنیفه، ابو یوسف (متوفی ۱۸۳/۷۰۹) و محمد بن حسن الشیبانی (متوفی ۱۸۹/۸۰۵) یک ارزیابی از عقیده اهل سنت و جماعت ارائه دهم.»⁹¹ طحاوی پیرو صادق ابوحنیفه است. در این راستا، ابوالعز (متوفی ۷۹۲/۱۳۸۹) که شرحی بر این رساله نوشته، بیان می‌کند: «علم اصول دین از شریف‌ترین علوم است. شرافت علم به شرافت معارف آن است، و اصول دین در مقایسه با فروع فقه از شرافت بیشتری برخوردار است. از این رو، ابوحنیفه کلماتی که در مورد اصول دین گردآوری کرده، آن را الفقه الأكبر نامیده است.»⁹²

عبدالقاهر بغدادی (متوفی ۴۲۹/۱۰۳۷) در اثر خود الاصول الدین، ابوحنیفه را از نخستین علمای کلام می‌داند و رساله‌ای که او به نام الفقه الأكبر نگاشته است را اثری برای ردّ قَدَرِیه ذکر می‌کند.⁹³

⁹⁰ کردی، مناقب ابی‌حنیفه، ج. ۲، ص. ۱۲۲، ۱۶۱-۱۶۲.

⁹¹ بابرته، اکمل‌الدین محمد بن محمد، شرح عقیده اهل‌السنة و الجماعة، (تحقیق: احمد آیت‌کین)، کویت، ۱۹۸۹، ص. ۲۲.

⁹² ابوالعز، محمد بن عزالدین، شرح العقيدة الطحاوية، بیروت، ۱۹۸۸، ص. ۶۹.

⁹³ ر.ک: بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، ص. ۳۰۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ابوالمظفر اسفراینی (متوفی ۱۰۷۸/۴۷۱) نیز در مورد اثر العالم والمتعلم می‌گوید که این اثر متعلق به ابوحنیفه است و در آن دلائل قاطعی برای خاموش کردن اهل الحاد و اهل بدعت وجود دارد. او سپس می‌افزاید که الفقه الأكبر، که از طریق روایت ابو مطیع بلخی (متوفی ۸۱۴/۱۹۹) به ما رسیده است، از نظر اسناد صحیح و معتبر است. علاوه بر این، رساله‌ای به نام الوصیه که برای رد اهل بدعت نوشته شده است، نیز به ابوحنیفه نسبت داده می‌شود. به نظر مؤلف، آثار الفقه الأكبر، العالم والمتعلم و الوصیه متعلق به ابوحنیفه هستند.^{۹۴}

ابویسر محمد بن الپزدوی (متوفی ۱۰۹۹/۴۹۳)، آثار العالم والمتعلم و الفقه الأكبر را به ابوحنیفه نسبت می‌دهد. او همچنین ذکر می‌کند که این آثار برای خاموش کردن دیدگاه‌های اهل بدعت و گمراهان و برای آموزش اصول اساسی اعتقادی دین نوشته شده اند.^{۹۵} به طور خلاصه، بسیاری از علمای مشهور مانند عالم علم کلام ماتریدی، ابوالمعین النسفی (متوفی ۱۱۱۵/۵۰۸)، در آثار خود به الفقه الأكبر و العالم والمتعلم ابوحنیفه اشاره کرده اند.^{۹۶}

تمامی این دیدگاه‌ها گواهی بر وجود توافق نظر در مورد تعلق اثر الفقه الأكبر به امام اعظم ابوحنیفه هستند. به ویژه در خصوص نسبت این اثر به مؤلف، باید گفت که الفقه الأكبر با توجه به بررسی‌های انجام شده، نسبت به ابوحنیفه درست است و علاوه بر آن، اگر سایر رسائل ابوحنیفه نیز مد نظر قرار گیرند، این اثر را می‌توان یک رساله کامل کلامی به شمار آورد. حتی ابومنصور الماتریدی (متوفی ۹۴۴/۳۳۳) که خود از بزرگترین علماء کلام است، در اثر خود کتاب التوحید اشاره می‌کند که تحقیقات کلامی او ابتدا بر اساس الفقه الأكبر ابوحنیفه و سایر رسائل کلامی او بنیان گذاری شده است.^{۹۷} این خود دلیلی بر اعتبار و صحت این

^{۹۴} ر.ک: اسفراینی، ابوالمظفر، التبصیر فی الدین، (تحقیق: کمال یوسف الحوت)، بیروت، ۱۹۸۳، ص. ۱۸۴.

^{۹۵} پزدوی، اصول الدین، ص. ۳-۴.

^{۹۶} نسفی، ابوالمعین، تبصرة الأدلة، (تصحیح: حسین آتای)، انقره، ۱۹۹۳، ج. ۱، ص. ۳۹.

^{۹۷} ر.ک: ماتریدی، ابومنصور، کتاب التوحید، (تحقیق: فتح‌الله خلیف)، بیروت، ۱۹۷۰، ص. ۲۶۳-۳۸۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

رسائل و تعلق آن‌ها به امام اعظم است. ماتریدی، که یک مناظره گر برجسته بود، هدف اصلی خود را از این رسائل، ارائه مبنای فلسفی برای دیدگاه‌های ابوحنیفه و حمایت از آن‌ها از طریق استدلال‌های اسکولاستیکی قرار داده است.

ب. تحلیل «الفقه الأكبر» از منظر سلسله روایت

الفقه الأكبر اثری است که دیدگاه‌های اعتقادی ابوحنیفه را به صورت فشرده بیان می‌کند و از حیث تاریخ علم کلام، اثری ارزشمند و اصیل به شمار می‌رود. مطابق آنچه از منابع تاریخی به دست می‌آید، این اثر از طریق چند روایت مختلف به ما منتقل شده است. یکی از این طرق روایت از طریق فرزند او، حماد، و دیگری از طریق یکی از شاگردانش به نام ابومطیع الحکم بن عبدالله بلخی بوده است. در جهان اسلام، روایتی که از طریق فرزندش حماد نقل شده، به الفقه الأكبر شهرت یافته است، در حالی که روایتی که از طریق شاگردش ابومطیع نقل شده، به نام الفقه الأبسط شناخته می‌شود. برخی پژوهشگران غربی - که در رأس آن‌ها مستشرقان آ. ی. ونسینک، لویی گارده و مونتگمری وات قرار دارند - نسخه‌ای را که از طریق ابومطیع نقل شده الفقه الأكبر ۱، و نسخه‌ای را که از طریق حماد آمده، الفقه الأكبر ۲ نام گذاری کرده اند.⁹⁸ به ویژه ونسینک و وات معتقدند نسخه‌ای که از طریق ابومطیع نقل شده، دیدگاه‌های اصیل ابوحنیفه را بیان می‌کند و بنابراین، نمی‌توانسته مدتی طولانی پس از وفات او نگاشته شده باشد. اما نسخه‌ای که از طریق حماد نقل شده، به لحاظ سبک زبانی و محتوایی می‌تواند متعلق به قرن دهم میلادی (قرن چهارم هجری) باشد. این نویسندگان تلاش کرده اند تا دیدگاه‌های خود را با ارائه نمونه‌هایی مورد استناد قرار دهند.⁹⁹

⁹⁸ ر.ک: ونسینک، A. J. The Muslim Creed، کمبریج، ۱۹۳۲، ص. ۱۰۲-۱۲۴؛ وات، و. مونتگومری، دوران شکل‌گیری اندیشه اسلامی، (ترجمه: ع. روحی فغلالی)، انقره، ۱۹۸۱، ص. ۱۶۴-۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۵، ۳۳۲-۳۳۵، ۳۵۴-۳۵۷، ۳۹۲؛ گارده، ل. - آنوآتی، ج. م.، Introduction à la Théologie Musulmane، پاریس، ۱۹۷۰، ص. ۱۳۹-۱۴۳.

⁹⁹ مقایسه کنید: ونسینک، همان اثر، ص. ۲۶۴؛ وات، همان اثر، ص. ۱۶۴، ۱۶۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

میان هر دو روایت - اعم از چاپی و نسخه‌های خطی از نظر سند و متن، تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود. اگر بخواهیم این دو روایت متفاوت را از منظر سند تحلیل کنیم، به واقعیت‌های زیر دست می‌یابیم. بیاضی زاده (متوفی ۱۰۹۸/۱۶۸۷) زنجیره روایی دو نسخه موسوم به «الفقه الأبسط» و «الفقه الأكبر» را بدین گونه نقل می‌کند: أبو بکر محمد بن محمد الکاسانی، أبو بکر علاءالدین محمد بن أحمد السمرقندی، أبو المعین میمون بن محمد النسفی، أبو مالک نصران بن نصر الختلی، أبو الحسن علی بن أحمد الفارسی، نصیر بن یحیی الفقیه، أبو مطیع حکم بن عبدالله البلخی؛ ابراهیم الکورانی، أبو الحسن علی بن أحمد الفارسی، نصیر بن یحیی، ابن مقاتل (محمد بن مقاتل الرازی)، عصام بن یوسف، حماد بن أبی حنیفة.¹⁰⁰

در میان نویسندگان نخستین دوره علم کلام، شماری از علمای برجسته همچون «ابن الندیم»، «عبدالقاهر بغدادی»، «ابومظفراسفرائینی»، «فخرالاسلام أبو العسر الیزدوی»، «ابوالیسر یزدوی» و «ابوشجاع نصیری» دیده می‌شوند که در آثار خود تنها از رساله الفقه الأكبر یاد کرده و به نسخه الفقه الأبسط اشاره‌ای نکرده اند. ابومنصور ماتریدی، عبدالقاهر بغدادی و ابوالمعین نسفی نیز در نقل مطالب منقول از الفقه الأكبر، محتوای هردو روایت هم روایت ابومطیع بلخی و هم روایت حماد بن ابوحنیفه را بازگو کرده و بدین سان آشکار ساخته اند که این دو نسخه را یکسان و با یک نام می‌شناسند. همچنین گفته‌های منتسب به ابوحنیفه در آثار ابن عبدالبر¹⁰¹ الخطیب البغدادی،¹⁰² نورالدین صابونی¹⁰³ و جمال‌الدین القونوی¹⁰⁴ با محتوای الفقه الأكبر منطبق است. در کتب مناقب نیز تصریح شده است که ابوحنیفه صاحب رساله الفقه الأكبر بوده، اما از سلسله راویان آن سخنی به میان نیامده

¹⁰⁰ بیاضی‌زاده، اشارات المرام، ص. ۶؛ مقایسه کنید: همان مؤلف، الاصول المنیفة، ص. ۲۶، ۲۸.

¹⁰¹ ابن عبدالبر النمری، ابوعمر یوسف بن عبدالله، الانتقاء، قاهره، ۱۹۵۰، ص. ۱۶۳.

¹⁰² خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج. ۱۳، ص. ۳۸۳.

¹⁰³ صابونی، نورالدین، الکفایه، کتابخانه سلیمانیه، لاله‌لی شماره ۴۳۲، ورقه ۸۶ب، ۸۹ب، ۲۹آ.

۱۱۷۷.

¹⁰⁴ قونوی، جمال‌الدین، القلائد، کتابخانه سلیمانیه، لاله‌لی شماره ۲۳۲۱، ورقه ۴۶ب.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

است. ابن تیمیه¹⁰⁵ و کاتب چلبی¹⁰⁶ هر دو روایت ابومطیع بلخی را به عنوان راوی الفقه الأكبر یاد کرده اند.¹⁰⁷

ج. برخی نقدهای مطرح شده نسبت به محتوای «الفقه الأكبر»

برخی از متفکران معاصر اسلامی، هرچند انتساب رساله الفقه الأكبر به ابوحنیفه را پذیرفته اند، اما معتقدند در محتوای این اثر برخی از مباحث وجود دارد که در زمان او مطرح نبوده و احتمالاً در دوره‌های بعد به آن افزوده شده اند. برجسته‌ترین این منتقدان، شبلی نعمانی (متوفی ۱۳۳۲/۱۹۱۴)، از اسلام گرایان مدرن شبه قاره هند است. او به عنوان نمونه، به کاربرد اصطلاحات فلسفی چون «جوهر» و «عرض» و نیز پرداختن مفصل به مسأله «خلق قرآن» اشاره می‌کند و این موارد را نمونه هایی از اضافات بعدی به متن اصلی رساله می‌داند.¹⁰⁸ مفکر مصری دیگر، احمد امین (متوفی ۱۳۷۳/۱۹۵۴)، گرچه نسبت به احتمال افزوده شدن برخی مطالب به محتوای الفقه الأكبر ابراز تردید کرده است، اما به روشنی مشخص نمی‌سازد که این اضافات دقیقاً کدام مسائل کلامی یا فلسفی را شامل می‌شوند.¹⁰⁹ از سوی دیگر، علی سامی النشار (متوفی ۱۹۸۰) بر این باور است که واژگان فلسفی نظیر «جوهر» و «عرض» در الفقه الأكبر محصول اندیشه‌های متأخرین است.¹¹⁰ به گفته او، اصطلاحات کلامی چون «معیه» و «شیئیة» نیز احتمالاً بعدها به متن این رساله افزوده شده‌اند، زیرا مفاهیمی مانند جوهر، عرض و حد در دوره ابوحنیفه هنوز شناخته شده نبوده اند. در این مرحله از مقاله، به

¹⁰⁵ ابن تیمیه، در تعارض العقل و النقل، (تصحیح: محمد رشاد سالم)، ریاض، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۲۶۳.

¹⁰⁶ کاتب چلبی، کشف الظنون، ج. ۲، ص. ۱۲۸۷.

¹⁰⁷ رک: گولچوک، شرف‌الدین - آ. بیک، «الفقه الأكبر»، دایرة المعارف اسلام ترکیه (DİA)، استانبول، ۱۹۹۵، ج. ۱۲، ص. ۵۴۴؛ چلبی، الیاس، «مقدمه»، (بیاضی‌زاده، الأصول المنیفة)، ص. ۳۷.

¹⁰⁸ شبلی، نعمانی مولانا، امام ابوحنیفه: زندگی و آثار او، دهلی نو، ۱۹۸۸، ص. ۹۴-۹۶؛ گولچوک - بیک، «الفقه الأكبر»، دایرة المعارف اسلام ترکیه (DİA)، ج. ۱۲، ص. ۵۴۵.

¹⁰⁹ احمد امین، ضحی الاسلام، قاهره، ۱۹۶۴، ج. ۲، ص. ۱۹۸.

¹¹⁰ نشار، علی سامی، پیدایش اندیشه فلسفی در اسلام، (ترجمه: عثمان تونج)، استانبول، ۱۹۹۹، ج. ۱، ص. ۳۳۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بررسی و تحقیق درستی یا نادرستی این ادعاهای مطرح شده توسط متفکران معاصر اسلامی خواهیم پرداخت.

۱. مسأله «جوهر و عرض»

چنان که معلوم است، بخش اعظم آثار مربوط به فلسفه یونانی در چارچوبی منسجم و عمدتاً در دوران خلافت مأمون عباسی (متوفی ۱۹۸/۸۱۳)، یعنی در سده نهم میلادی، ترجمه شده اند. برخی مؤلفان، از جمله شیبلی نعمانی، با در نظر گرفتن این واقعیت که ابو حنیفه در سال ۱۵۰/۷۶۷ م وفات یافته است، به این برداشت رسیده اند که نفوذ برخی اصطلاحات فلسفی بر نقشه فرهنگی دوره زندگی او بسیار زود هنگام و در عین حال ضعیف بوده و توان تأثیرگذاری آن‌ها بر شکل دهی به فضای فکری آن زمان، چندان گسترده نبوده است. در حالی که واقعیت چنین است که عرب‌ها در اواخر عصر خلفای راشدین اندکی پیش از میانه سده اول هجری/هفتم میلادی با فتح عراق، با سنت زنده‌ای از دانش هلنیستی مواجه شدند. در مناطق همجوار عراق و امپراتوری کهن فارس، شماری مدرسه یا دانشگاه مسیحی وجود داشت. چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، جندی‌شاپور از مهم‌ترین این مراکز به شمار می‌رفت. در آنجا علوم پزشکی و علوم دینی توسط مسیحیان نسطوری تدریس می‌شد. دروس، طب و فلسفه یونانی را دربر می‌گرفت. همچنین در دوره امویان، برخی آثار مربوط به حوزه پزشکی و کیمیا از زبان سریانی به عربی ترجمه شده بود. از سوی دیگر، در دربار شماری از دیوان‌سالاران غیرمسلمان به عنوان پزشک و مشاور به کار گرفته می‌شدند که از دانشگاه‌های آن دوره، که در آن‌ها اندیشه هلنیستی تدریس می‌شد، فارغ‌التحصیل شده بودند.^{۱۱۱} بدون شک این دیوان سالاران در طول دوران تحصیل خود، مطالبی درباره فلسفه یونانی خوانده و فراگرفته بودند. اگر فرض کنیم که ایشان در مناظرات فکری دربار، چه به عنوان سخنران و چه به عنوان مناظره کننده حضور می‌یافتند، بی

^{۱۱۱} برای اطلاعات گسترده‌تر نک به: ابن جلیل، طبقات الأطباء و الحكماء، (تحقیق: فؤاد سید)، بیروت، ۱۹۸۵، ص. ۶۱؛ وات، دوران شکل‌گیری اندیشه اسلامی، ص. ۲۲۹-۲۳۱؛ کومیر، یوسف، منابع فلسفه اسلامی، (ترجمه: فخرالدین الونگر)، استانبول، ۱۹۹۲، ص. ۱۲۲-۱۳۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تردید تأثیرات این مباحث در «بازارهای فکری» شکل گرفته در بصره و کوفه انعکاس می‌یافت.

تردیدی نیست که این تأثیرات ممکن است از طریق یکی از دو روش انتقال مکتوب یا شفاهی، و یا ترکیبی از هر دو صورت گرفته باشد. نکته مهم دیگری که باید بدان توجه داشت آن است که ابوحنیفه با برخی از چهره‌های برجسته این جریان، همچون معبد جُهَنی (متوفی ۶۹۹/۸۰)، غیلان دمشقی (متوفی ۷۴۳/۱۲۶)، جهم بن صفوان (متوفی ۷۴۵/۱۲۸)، واصل بن عطاء (متوفی ۷۴۸/۱۳۱)، عمرو بن عبید (متوفی ۷۶۱/۱۴۴) و بشر میریسی (متوفی ۸۳۳/۲۱۸)، هم عصر بود و با برخی از دیگر در موضوعات مختلف وارد مناظره و گفت‌وگو شده است.^{۱۱۲} از نخستین دوره‌ها، معتزله که با متون فلسفی قدیم آشنایی داشت، در زمینه علوم فلسفی و عقلانی، دانشی هم سطح با مردمان مقیم سوریه، مصر، فارس و عراق داشت. ساکنان سوریه و مصر، در شرق، تابع امپراتوری بیزانس بودند که وارث امپراتوری روم به شمار می‌آمد. در آن مناطق، الگویی فرهنگی وجود داشت که با تمدن یونان و روم درآمیخته و به طور کامل در هم تنیده شده بود. بدون تردید، مردمانی که در این حوزه‌های فرهنگی می‌زیستند، همچون معتزله، از این فرهنگ و تمدن متأثر بوده اند.^{۱۱۳} بدیهی است که متکلمانی چون ابوحنیفه نیز نمی‌توانسته اند از این تأثیرات برکنار یا نسبت به آن نا آگاه باشند. بر همین اساس، وجود برخی مفاهیم فلسفی متعلق به اصطلاحات علم کلام، همچون «جوهر» و «عرض» در «الفقه الأكبر»، نه تنها امری شگفت یا محل استبعاد نیست، بلکه چنین مسأله‌ای به هیچ وجه خدشه‌ای بر صحت و اعتبار این رساله وارد نمی‌سازد. زیرا اگر برخی از فیلسوفان یونان باستان قائل به قدم ماده شده اند، قطعاً علم کلام وارد عرصه می‌شود تا در برابر ایدئولوژی مادی گرایی بایستد و موضوعاتی مانند قدم یا حادث بودن جوهر و عرض را بحث کند. با توجه به هدف علم کلام یعنی روشن ساختن و تثبیت باورهای اعتقادی حضور مفاهیمی چون جوهر و عرض در این دانش نه تنها

^{۱۱۲} ر.ک: کردری، مناقب ابی‌حنیفه، ص. ۲۰۱؛ نشار، پیدایش اندیشه فلسفی در اسلام، ج. ۱، ص. ۳۳۰؛ معتق، المعتزلة، ص. ۳۵-۳۹.

^{۱۱۳} معتق، المعتزلة، ص. ۴۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

غیرعادی نیست، بلکه کاملاً قابل انتظار است؛ چرا که بخشی از کارکرد الفقه الأكبر آن است که مکلف را از جهات موافق و مخالف اعتقادی آگاه سازد.

ب. مسائلی همچون معجزه، کرامت و استدراج

محمد ابوزهره به نقدهای خود بر محتوای رساله الفقه الأكبر ابوحنیفه شدت بخشیده و با صراحت بیشتر می‌نویسد، وی دقیقاً چنین اظهار می‌دارد:

«در الفقه الأكبر مسائلی می‌بینیم که نه در عصر ابوحنیفه و نه در دوره‌های پیش از او مطرح نبوده اند. در منابع موجود، هیچ کس از معاصران یا پیشینیان او را نمی‌یابیم که کوشیده باشد تمایز میان معجزه، کرامت و استدراج را تشریح کند. اما در الفقه الأكبر چنین آمده است: «معجزات پیامبران و کرامات اولیاء حق است. لیکن درباره شیطان، فرعون و دجال که دشمنان خدا هستند و رخدادهای گذشته و آینده آنان، نه معجزه می‌توان گفت و نه کرامت، بلکه این‌ها استدراج است؛ یعنی تحقق آمال و خواسته‌های آن‌ها به منزله تسهیل کارهایشان است. زیرا خداوند حاجات دشمنان خود را برآورده می‌سازد تا آن‌ها را گام به گام به کیفر بکشاند و سرانجام مجازات کند، و آنان از این تسهیل کارها فریب خورده و بیشتر سرکش می‌شوند. این [امر]‌ها جایز و ممکن است.»¹¹⁴

محمد ابوزهره در ادامه می‌گوید: «در مناقشات آن عصر هیچ سخنی درباره تمایز میان کرامت اولیاء، امور خارق‌العاده ناشی از کافرها و پدیده‌های فراطبیعی که در الفقه الأكبر آمده نمی‌یابیم.» به نظر مؤلف، این مباحث پس از ظهور تصوف در اسلام میان متکلمین باب گفتگو گشوده شد؛ علمای کلام به کرامات عارفان پرداختند و از حالات استثنایی آنان سخن گفتند. این نکته سبب می‌شود گمان اینکه این فصل‌ها بعدها به رساله افزوده شده، تقویت گردد. یا شاید خود اثر بر اساس آراء ماتریدی و اشعری در آن عصر بار دیگر تدوین شده است.¹¹⁵

¹¹⁴ محمد ابوزهره، ابوحنیفه، ص. ۱۹۴.

¹¹⁵ محمد ابوزهره، همان‌جا.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ابوحنیفه زاهد و پارسا بود و در مباحث علمی با جعفر صادق (متوفی ۷۶۵/۱۴۸)، که جایگاهی بس والا در سلسله‌های تصوف داشت، به گفت و گو می‌پرداخت. همین امر زمینه ساز طرح ادعاهایی شده است که او در دو سال پایانی عمر خود به تصوف روی آورده و درباره آن گفته: «اگر آن دو سال نبود، نُعمان هلاک می‌شد.» اما با توجه به اینکه سال‌های پایانی عمر او سرشار از زهد و تقوا بوده و تصوف هنوز به عنوان رشته‌ای مستقل پدیدار نشده بود،¹¹⁶ می‌توان پرسید آیا عبارت «کرامت اولیاء حق است» از آغاز جزئی از الفقه الکبر بوده و یا شاید گروه‌هایی که می‌خواستند اصالت تصوف را در اسلام مشروع نشان دهند، پس از نگارش اولیه آن را به رساله افزوده‌اند؟ از سوی دیگر، آیا طرح چنین سخنی یا اشاره به برخی رخداد‌های شگفت‌انگیز همیشه منوط به پدید آمدن مشکل خاصی بوده، یا می‌تواند نشانه‌ای از آینده نگری و درک ژرف ابوحنیفه باشد؟ اکنون به بررسی و پاسخ به این پرسش‌ها خواهیم پرداخت.

در تاریخ تصوف، دو قرن نخست هجری به عنوان دوره‌ای از زهد فردی-فلسفی به شمار می‌رود. در این دوران، افرادی که در زهد و عبادت پیشگام بودند با القاب «زاهد»، «عابد»، «فقیّر» و «ناسک» شناخته می‌شدند. از آن جا که نظام تصوف نهادی شکل نگرفته بود، جوهر زندگی زاهدان فلسفی بیشتر در بصره می‌تپید. چنان که می‌دانیم، در عرصه کلام و اخلاق نیز همچون زهد و تصوف، شخصیت برجسته و منشاء اثر، حسن بصری (متوفی ۷۲۸/۱۱۰) بود. در آن سال‌ها، زاهدان نه تنها در بصره، بلکه در کوفه، مدینه و خراسان نیز فعال بودند. نخستین کسی که به لقب «صوفی» شهره گشت، ابوهشام صوفی کوفی (متوفی ۷۶۷/۱۵۰) بود. از سوی دیگر، کوفه تحت تأثیر فرهنگ آرامیان که وارث علوم باطنی و عرفانی بشمار می‌آمد قرار داشت. این تأثیر در نگرش زهدی (تصوفی) کوفه به «محبت الهی» جلوه گر می‌شد. فرهنگ آرامیان در شش قرن اول میلادی شکل گرفته و شاخه‌ای از فلسفه شرقی بود که ترکیبی از

¹¹⁶ اوزون‌پوستالچی، مصطفی، «ابوحنیفه»، دایرة المعارف اسلام ترکیه (DİA)، استانبول، ۱۹۹۴، ج. ۱۰، ص. ۱۳۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

فلسفه یونانی و حکمت ایرانی به شمار می‌آمد. این فرهنگ، که آمیخته‌ای از فلسفه ارسطو، پزشکی یونانی، کیمیاگری و مابعد الطبیعه ایرانی بود، تا زمان ترجمه به عربی، در مباحث گنوسیسم تأثیر گذاشته و هم بر زندگی عرفانی و هم بر اندیشه کلامی تأثیری ژرف داشته است.¹¹⁷

از سوی دیگر، زاهدانی که در سده‌های اول و دوم هجری می‌زیستند چنان که اوئیس قرنی (متوفی ۶۵۷/۳۷)، جعفر صادق و ابوهشام صوفی (متوفی ۷۶۷/۱۵۰) از هم عصران ابوحنیفه به شمار می‌رفتند. هر یک از این بزرگان بر یکی از محورهای اصلی تصوف تأکید داشت و مبانی نگرش عرفانی را بنیان نهادند. بی تردید، تلاش‌های فردی این زاهدان در شکل‌گیری و نهادینه شدن تصوف در سده‌های سوم و چهارم هجری نقش مؤثری ایفا کرد.

محمد ابوزهره در نقدهای خود مبنی بر اینکه مباحث پیرامون معجزه، کرامت و امثال آن در عصر ابوحنیفه وجود نداشت و این موضوعات بعدها به الفقه الأكبر افزوده شده، ابتدا باید روشن کنیم «حادثه خارق العاده» چیست و سپس میزان مشروعیت اعتراض او را بسنجیم. تعریف حادثه خارق العاده: حادثه‌ای است که از طریق تعطیل یا تضعیف موقت قوانین طبیعی و برای زمان و افراد مشخص روی می‌دهد. اگر این امر خارق العاده در دست پیامبری که مدعی نبوت است ظهور کند تا در اثبات نبوت او کار گشا باشد، «معجزه» خوانده می‌شود. اما اگر در دست «اولیای» خداوند کسانی که در باره الله متعال و صفاتش معرفت و دانش دارند، همواره به عبادت مشغول اند، از گناه دوری می‌جویند و از شهوت و حرص به دورند، پدید آید، مشروط بر آنکه ادعای نبوت نداشته باشند، «کرامت» نام دارد. و به حوادث خارق‌العاده‌ای که در افرادی فاقد ایمان و عمل صالح و خوگرفته به انکار ظهور می‌کند، «استدراج» و «مکر» گفته می‌شود.¹¹⁸ بی تردید، این رویدادهای

¹¹⁷ ر.ک: نشار، علی سامی، منهاج البحث عند مفکری الاسلام، بیروت، ۱۹۶۵، ص. ۸۱؛ مقایسه کنید: عقیفی، ابوالعلا، تصوف، (ترجمه: ا. دمیرلی - آ. کارتل)، استانبول، ۱۹۹۶، ص. ۳۱؛ تورر، عثمان، تاریخ تصوف، استانبول، ۱۹۹۸، ص. ۷۶.

¹¹⁸ برای اطلاعات گسترده‌تر نک به: تفتازانی، سعدالدین، شرح العقائد، (تهیه: سلیمان اولوداغ)، استانبول، ۱۹۸۲، ص. ۳۱۴-۳۱۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

شگفت انگیز که یاد شد، دارای پایه‌ها و مستندات در قرآن و سنت پیامبر هستند.¹¹⁹ اینجاست که بُعد معرفت شناختی مسئله مطرح می‌شود. با توجه به آن چه از آثار ابوحنیفه می‌آموزیم، او با روش استنباط از ادله نقلی و عقلی، بسیاری از اصول اعتقادی را به نحو نظام یافته‌ای صورت بندی کرده است؛ پس چرا نتوانسته باشد مفاهیمی مانند «معجزه» و «کرامت» را که در قرآن در سطح وقوع و واقعیت مطرح شده‌اند، اما به صورت مفهومی و اصطلاحی در آن نیامده‌اند، نیز تبیین و تدوین کند؟ افزون بر این، آیا ممکن نیست او این اصطلاحات را از زبان زاهدانی که در کوفه، قلعه زهد و تصوف زمان او، می‌زیستند، شنیده باشد؟ چه دلیلی وجود دارد که چنین احتمالات معقولی را نادیده بگیریم؟ علاوه بر این، مکتب معتزله که پیشگامان نخستین آن با ابوحنیفه هم‌عصر بودند، در اثبات نبوت پیامبر ﷺ، معجزه را به عنوان دلیل معتبر می‌پذیرفت. مباحث پیرامون معنای «معجزه» نزد معتزله موضوعی جداگانه است. بنا بر نظر اکثریت قاطع آنان، معجزه صرفاً به همان جنبه اعجاز قرآنی در متن محدود نمی‌گردد، بلکه به مضمون و پیام نیز تعمیم می‌یابد. از این رو، آن‌ها روایاتی را که درباره کرامت اولیاء، جادو یا کهنانت نقل می‌شود، به عنوان رخداد‌های خارق العاده مردود می‌شمرند. بر اساس آن چه از قاضی عبدالجبار (متوفی ۴۱۵/۱۰۲۴) می‌آموزیم، میان نخستین متکلمان معتزله که در قرن دوم هجری می‌زیستند، درباره این موضوع گفت و گو‌هایی شکل گرفت. یکی از مطرح کنندگان این مناظرات، جهم بن صفوان بود.¹²⁰ همان گونه که پیشتر اشاره شد، جهم از معاصران ابوحنیفه به شمار می‌آمد و با او در مناظرات کلامی گوناگون شرکت داشت. بنابراین، ادعای آن که مباحث مربوط به رخداد‌های خارق العاده پس از نگارش الفقه الاکبر توسط ماتریدیه و اشاعره اضافه شده است، به نظر من نه قانع کننده است و نه باورپذیر.

¹¹⁹ برای نمونه‌ها نک به: تفتازانی، همان اثر، ص. ۳۱۴-۳۱۵؛ تور، تاریخ تصوف، ص. ۲۲۸.
¹²⁰ قاضی عبدالجبار بن احمد، المغنی فی ابواب التوحید و العدل: التنبیها و المعجزات، (تحقیق: م. الخضیری - محمد قاسم)، قاهره، ۱۹۶۵، ج. ۱۵، ص. ۲۴۲، ۲۵۷، ۲۵۸-۲۷۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ج. مسئله تفاوت‌ها میان تعبیر وارد شده درباره والدین پیامبر اکرم ﷺ

یکی دیگر از موضوعات مرتبط با الفقه الأكبر، اختلافاتی است که میان نسخه‌های این رساله درباره سرنوشت والدین پیامبر ﷺ در آخر دیده می‌شود. برای نمونه، در شرح علی القاری (متوفی ۱۰۱۴/۱۶۰۵) بر الفقه الأكبر آمده است که والدین پیامبر «بر کفر در گذشتند»،¹²¹ در حالی که در شرح ابوالمنتهی (متوفی ۱۰۰۰/۱۵۹۲) بر همین رساله می‌نویسد والدین آن حضرت «بر جاهلیت در گذشتند».¹²²

زاهد الکوثری (متوفی ۱۳۷۱/۱۹۵۲) با اشاره به اختلافات روایتی موجود درباره والدین پیامبر اکرم ﷺ، چنین تفسیر و تحلیلی ارائه می‌کند: «در برخی نسخه‌های الفقه الأكبر عبارت «والدین پیامبر بر فطرت متوفی یافته اند» آمده است. واژه فطرت در خط کوفی به آسانی قابل تحریف به عبارت «إلى الكفر» (به سوی کفر) است، و از این رو، در فرآیند استنساخ چنین خطایی رخ داده است. در حالی که در اکثر نسخه‌ها عبارت «ما ماتا على الكفر» (بر کفر وفات نیافته اند) ثبت شده است. امام اعظم، با بیان اینکه «پدر و مادر پیامبر بر کفر وفات نیافته اند»، صحت حدیثی را که در آن آمده است: «پدر من و پدر تو هر دو در آتش اند» رد کرده است؛¹²³ چرا که برای نسبت دادن کسی به آتش دوزخ، نیاز به دلیل قطعی وجود دارد. از آنجا که این مسئله از مسائل عملی نیست، تکیه بر دلیل ظنی در آن جایز نمی‌باشد.» محمد مرتضی زبیدی (متوفی ۱۲۲۶ق)، شارح «احیاء علوم الدین» و «قاموس الشریعة»، در کتاب «الانتصار» می‌نویسد: «نسخه‌ای از «الفقه الاکبر» را نزد استاد احمد بن مصطفی حلبی دیدم که در آن آمده بود: والدین رسول الله بر کفر در گذشتند. نسخه بردار در ضبط عبارت «ما ماتا على الكفر» دچار سهو شده و «ما» ی نافی اول را

¹²¹ علی القاری، شرح فقه اکبر، بیروت، ۱۹۸۴، ص. ۱۶۱؛ مقایسه کنید بیاضی‌زاده، الأصول المنیفة، ص. ۱۴۳.

¹²² رک: ابوالمنتهی، شرح الفقه الأكبر، استانبول، ۱۹۸۴، ص. ۳۰.

¹²³ برای ارزیابی این حدیث از نظر جرح و تعدیل نک به: زبیدی، زین‌الدین احمد بن احمد، مختصر صحیح بخاری ترجمه و شرح تجرید صریح، (ترجمه و شرح: کامل میراس)، انقره، ۱۹۷۹، ج. ۴، ص. ۵۳۷-۵۳۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

زائد دانسته و حذف کرده بود. از همین خطا نسخه‌های ناصحیح «الفقه الاکبر» منتشر گردید. شاهد این ادعا دو نسخه بسیار کهن این رساله در دارالکتب المصریه و دو نسخه قدیمی دیگر در کتابخانه شیخ الاسلام عارف حکمت در مدینه به شماره ۲۲۶ است. همچنین علی القاری در شرح خود بر «الفقه الاکبر» بر همین نسخه ناقص تکیه کرده و درباره والدین پیامبر ﷺ سخنانی فراتر از ادب گفته است.¹²⁴

رساله «الفقه الاکبر» با شماره ۲۲۶ که زاهد کوثری از آن در کتابخانه شیخ الاسلام عارف حکمت یاد کرده، در کتابخانه شخصی من نیز موجود است. همان گونه که کوثری گفته است، در این نسخه چنین عبارتی دیده می‌شود: «پدر و مادر پیامبر اکرم بر فطرت در گذشتند؛ ولی ابوطالب بر کفر از دنیا رفت.» با این حال، به وضوح مشاهده می‌شود که در این عبارت، تغییراتی صورت گرفته و بر روی واژه‌ای خط خورده یا دست کاری شده، لفظ «علی الفطره» افزوده شده است. از ظاهر این نسخه چنین بر می‌آید که این جدال، تا حد دخالت‌های عملی در عبارات متون نیز پیش رفته است. اکنون این پرسش مطرح است که کدام نسخه دارای عبارت صحیح و اصیل است؟ به صورت طبیعی، آنچه در این زمینه بایسته است، بررسی تطبیقی همه نسخه‌های خطی رساله «الفقه الاکبر» موجود در کتابخانه‌های جهان و انتشار یک نسخه علمی و انتقادی بر مبنای آن‌هاست. تنها در این صورت است که می‌توان به نتیجه‌ای درست تر و قابل اعتماد تر دست یافت. ما نیز در این مقاله خواهیم کوشید تا در پرتو روایات و داده‌های تاریخی، بررسی کنیم که پدر و مادر پیامبر اکرم ﷺ بر چه دینی از دنیا رفته اند. نتیجه‌ای که بر پایه این شواهد به دست می‌آوریم، اگر با عبارت موجود در یکی از نسخه‌های رساله «الفقه الاکبر» همخوانی داشته باشد، می‌توان محتمل دانست که آن نسخه حاوی دیدگاه صحیح تر و اصیل تری از امام ابوحنیفه باشد.

در تاریخ اندیشه اسلامی، درباره سرنوشت اخروی والدین پیامبر اکرم ﷺ کتاب‌های بسیاری نگاشته شده است. در پیوند با این موضوع، میان مکاتب کلامی نیز مباحثات بی شماری صورت گرفته است. اندکی

¹²⁴ ر.ک: کوثری، زاهد، «مقدمه»، ابوحنیفه، العالم و المتعلم، قاهره، ۱۳۶۸، ص. ۶-۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بعد به این خواهیم پرداخت که پشت صحنه این مجادلات بر چه اساسی استوار بوده است. در حقیقت، در بنیاد این مسئله، چنین اندیشه‌ای نهفته است: در قرآن کریم از «مشرکان» با تعبیر «نَجَس» یاد شده است.¹²⁵ بنابراین، در هیچ یک از جان و اندیشه مسلمانان، این تصور راه نمی‌یابد که بدنی پلید بتواند مجرای نوری محمدی باشد. از همین رو، مسئله والدین پیامبر اکرم ﷺ در تاریخ اندیشه اسلامی به موضوع تألیفات فراوانی تبدیل شده که از جنبه دفاعی و پاسدارانه، ادبیاتی خاص و گسترده پدید آورده اند.

بعد دیگر از وضعیت ایمانی یا کفرآمیز والدین گرامی پیامبر اکرم ﷺ در پیوند با مفهوم «اهل فترت» است. واژه «فترت» در لغت از مصدر «فُتِر» به معنای «کاهش یافتن شدت چیزی و سستی و ضعف گرفتن آن» برگرفته شده و به معنای «سستی، ناتوانی، از دست دادن قدرت و تأثیر» به کار می‌رود. اصطلاح «فترت» غالباً برای اشاره به فاصله میان حضرت عیسی و حضرت محمد (علیهما السلام) اطلاق می‌شود؛ یعنی دوره‌ای که در آن پیامبری برای هدایت مردم مبعوث نشده بود. مردمانی که در این بازه زمانی زندگی کرده اند، «اهل فترت» خوانده می‌شوند.¹²⁶ در آیه‌ای از قرآن، واژه «فترت» به روشنی مؤید معنای لغوی و برداشت سنتی از این اصطلاح است: «ای اهل کتاب! همانا در زمانی از فترت که پیغمبران یکی پس از دیگری نیامدند و حقایق بر مردم پوشیده و ناشناخته شده بود، پیامبری از جانب ما به سوی شما آمد که روشنگر حقایق شیرین و تلخ است، تا نگوئید: برای ما نه بشارت دهنده‌ای آمد و نه بیم دهنده‌ای. اکنون برای شما، بشیر (مژده رسان) و نذیر (بیم دهنده) آمده است و خداوند بر هر چیزی تواناست.»¹²⁷

در ادبیات عقاید و علم کلام، واژه «فترت» بیشتر ناظر به وضعیت دینی کسانی است که از مواجهه با دعوتی تحریف نشده، که از سوی

¹²⁵ توبه، ۲۸/۹.

¹²⁶ ر.ک: اصفهانی، راغب، المفردات فی غریب القرآن، استانبول، ۱۹۸۶، ص. ۵۵۸؛ ابن منظور، لسان العرب، بیروت، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۴۳-۴۴؛ یورداگور، متین، «فترت»، دایرة المعارف اسلامی بنیاد دیانت ترکیه (DİA)، استانبول، ۱۹۹۴، ج. ۱۲، ص. ۴۷۵.

¹²⁷ مائده، ۱۹/۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

پیامبری ارائه شده باشد، محروم مانده اند؛ و این محرومیت، در تعیین میزان مسئولیت دینی آنان محل تأمل و بحث قرار می‌گیرد. بنابر روایتی که به امام ابوحنیفه¹²⁸ نسبت داده شده است، این مسئله که شخصی از وجود دین اسلام بی اطلاع باشد و هیچ گونه دعوتی برای پذیرش اسلام به او نرسیده باشد، در صورت مرگ وی، چه پیامد فقهی و حقوقی‌ای در پی خواهد داشت، موضوعی است که مناقشات مربوط به آن تا قرن دوم هجری (هشتم م) ریشه دارد. عالمان مسلمان، در این نکته که کسانی که از دعوت پیامبر ﷺ آگاهی کافی یافته اند ولی ایمان نیاورده اند، مورد مؤاخذه و مسئولیت قرار خواهند گرفت، اتفاق نظر دارند. با این حال، ایشان در مورد اهل فترت، آن‌ها را به گروه‌های مختلفی تقسیم کرده اند.¹²⁹ می‌توان این افراد را در سه گروه دسته بندی کرد:

۱. کسانی که با بهره گیری از عقل و اندیشه خود به یگانگی خداوند پی برده اند. برخی از این افراد به هیچ دینی نپیوسته اند، مانند قُس بن ساعده و زید بن عمرو بن نُفیل؛ و برخی دیگر به دینی گرویده اند، مانند نُبَع و قوم او.

۲. گروهی دیگر کسانی اند که توحید را دگرگون ساخته و به شرک روی آورده اند؛ و برای خود دینی ساختگی پدید آورده اند و در آن به تحلیل و تحریم پرداخته اند، مانند عمرو بن لُحی که برای نخستین بار بت پرستی را در میان مردم رایج ساخت.

۳. گروه سوم، نه مشرک اند و نه موحد، و به شریعت هیچ پیامبری وارد نشده اند؛ آنان برای خود نه دینی بر ساخته اند و نه شریعتی ابداع کرده اند؛ بلکه تمام عمر خود را در غفلت گذرانده و ذهن ایشان کاملاً از اندیشه‌های متافیزیکی تهی بوده است.

این گروه سوم، به راستی اهل فترت اند. پدر و مادر پیامبر اکرم ﷺ نیز در زمره این گروه ارزیابی می‌شوند.¹³⁰

¹²⁸ بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، ص. ۳۲۸.

¹²⁹ یوردگور، «فترت»، دایرة المعارف اسلام ترکیه (DİA)، ج. ۱۲، ص. ۴۷۵.

¹³⁰ زبیدی، تجرید صریح، ج. ۴، ص. ۵۴۴-۵۴۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

در میان مکاتب کلامی، این مسئله بُعد دیگری نیز دارد که حول این پرسش شکل می‌گیرد: «آیا شناخت خداوند متوقف بر دلیل سمعی است یا عقلی؟» اشاعره بر این باورند که شناخت خداوند مبتنی بر دلیل عقلی نیست، بلکه مستند به دلیل سمعی است. آنان به عنوان دلیل، آیه «ما هرگز (قومی را) عذاب نمی‌کنیم تا آن گاه که پیامبری بفرستیم»¹³¹ را اقامه می‌کنند. بر پایه این آیه، انسان‌ها پیش از آنکه پیامبری به سویشان فرستاده شود، از عذاب الهی در امان اند. بنابراین، پدر و مادر پیامبر اکرم ﷺ، صرف نظر از اینکه خداوند را شناخته اند یا نه، مسئولیتی در این زمینه ندارند. اما از منظر ماتریدیان، اگر خداوند پیامبری نفرستاده باشد، انسان‌ها موظف اند که به وسیله عقل، خداوند را بشناسند. ماتریدیان در این زمینه، به آیه «از چیزی که بدان علم نداری پیروی مکن، زیرا گوش و چشم و دل (عقل) همه مسؤول اند»¹³² استناد می‌کنند. اگر با دقت به مفاد این آیه بنگریم، درمی‌یابیم که گوش و چشم نمی‌توانند از عقل بی‌نیاز باشند؛ چراکه گوش می‌تواند هم حق و هم باطل را بشنود و چشم نیز قادر است هم حق و هم باطل را ببیند. این دو عضو به تنهایی قادر به تمیز درست از نادرست نیستند؛ بلکه تنها از طریق عقل می‌توان میان آن دو تفاوت نهاد. بنابراین، منبع تحقیق شده معرفت، عقل است. اگر از این منظر به مسئله بنگریم، پدر و مادر پیامبر گرامی اسلام، حتی اگر از اهل فترت محسوب شوند، با تکیه بر عقل خویش موظف به شناخت خداوند بوده اند.¹³³ به نظر می‌رسد که ابوحنیفه نیز ممکن است با همین منطق به این مسئله نگریسته باشد؛ چراکه او نیز بر این باور بود که کسانی که دعوت اسلام به آنان نرسیده، در قبال شناخت خداوند از طریق عقل مسؤول اند.¹³⁴

گرچه در آغاز، معتزله و ماتریدیان از چنین دیدگاهی حمایت کرده اند، اما برخی از اندیشمندان حنفی که در چارچوب مکتب ماتریدی حرکت

¹³¹ نساء، ۱۶۵/۴.

¹³² اسراء، ۳۶/۱۷.

¹³³ ر.ک: ابوعذبه، حسن بن عبدالمحسن، روضة البهية فيما بين الاشعرية و الماتريدية، بيروت،

بی‌تا، ص. ۹۳-۹۹.

¹³⁴ ر.ک: ابوحنیفه، «الفقه الأيسر»، ص. ۴۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

می‌کردند، با این بیان که پیش از بعثت، شناخت ایمان و کفر از راه عقل الزام آور نیست، دیدگاهی مشابه اشاعره اتخاذ کرده اند.¹³⁵

موضوع سرنوشت اخروی والدین پیامبر اکرم ﷺ آیا بر کفر وفات کرده اند و یا بر فترت، در میان علما محل اختلاف است. گروهی از دانشمندان بر مبنای روایتی که چنین نقل می‌کند، در مورد والدین حضرت پیامبر ﷺ دیدگاهی مشابه ابوحنیفه دارند. در مورد والدین حضرت پیامبر ﷺ روایت چنین است: روزی مردی به خدمت پیامبر ﷺ آمد و پرسید: «یا رسول الله! پدرم کجاست؟» حضرت فرمودند: «در جهنم است.» وقتی آن مرد برگشت و رفت، پیامبر ﷺ او را خواند و فرمودند: «پدر من و پدرت هر دو در جهنم اند.»¹³⁶ در پی آن، آیه زیر نازل شد:¹³⁷ «ای محمد! بی گمان ما تو را با حق روانه کرده ایم، تا مژده دهنده و بیم دهنده باشی؛ تو هرگز مسئول اعمال اهل جهنم نیستی.»¹³⁸

برخی از دانشمندان مسلمان، در اتخاذ دیدگاه مبنی بر اینکه والدین پیامبر اکرم ﷺ بر کفر یا شرک از دنیا رفته اند، به روایتی استناد کرده اند که از ابوهریره نقل شده است. بر پایه این روایت، پیامبر خدا ﷺ قبر مادر خویش را زیارت کرد و در آنجا گریست و همراهان خود را نیز به گریه انداخت. سپس فرمود: «از پروردگارم اجازه خواستم تا برای مادرم طلب آمرزش کنم، اما به من اجازه داده نشد.»¹³⁹ ابن الجوزی (متوفی ۵۹۷/۱۲۱۸)، در بررسی سندی این حدیث، به ضعف و اشکال آن اشاره کرده و تصریح می‌کند که «محمد بن زیاد» که در زنجیره راویان این حدیث قرار دارد، راوی موثق نیست. همچنین از «احمد بن یحیی» و «محمد بن یحیی» دیگر راویان این حدیث به عنوان افرادی مجهول الحال یاد می‌کند.¹⁴⁰ با توجه به این نکات، روشن است که این حدیث از منظر

¹³⁵ ابوعذبه، همان اثر، ص. ۹۹

¹³⁶ مسلم، صحیح، ایمان ۸۸.

¹³⁷ طبری، ابوجعفر محمد، جامع البیان، بیروت، ۱۹۸۸، ج. ۱، ص. ۵۱۶.

¹³⁸ یقره، ۱۱۹/۲.

¹³⁹ مسلم، جنائز، ۱۰۸.

¹⁴⁰ ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن، کتاب الموضوعات، (تحقیق: نوردین بویاجیلار)، ریاض،

۱۹۹۷، ج. ۲، ص. ۱۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

سندی دارای اشکالات جدی (علل سندی) است. بنابراین، بر پایه چنین روایتی که از جهت اعتبار دچار خدشه است، چگونه می‌توان یک گزاره اعتقادی را بنیان نهاد؟ حتی اگر چنین برداشتی صورت گرفته باشد، از منظر اصول اعتقادی فاقد اعتبار است؛ چرا که هیچ گاه نمی‌توان بر اساس روایتی که تنها جنبه ظنی دارد، یک اصل ایمانی و عقیدتی را بنا نهاد.

برخی از دانشمندان مسلمان به احادیثی که دلالت بر پاکی نسب پیامبر اکرم ﷺ از آلودگی‌های شرک و نجاست‌های کفر دارند، به شدت تمسک جسته‌اند. این گروه از علما، بر مبنای روایاتی باور دارند که مطابق آن، والدین پیامبر پس از وفات زنده شده، ایمان آورده و سپس مجدداً از دنیا رفته‌اند. ماجرا چنین نقل شده است: در جریان حجة الوداع، پیامبر ﷺ در ناحیه «حَجُون» که در حوالی مکه و محل دفن مادر ایشان است قبر مادر خود را زیارت کرد. بر پایه این روایت، پس از دعای پُر اصرار پیامبر، خداوند والدین ایشان را زنده ساخت و آنان ایمان آوردند، سپس ارواحشان گرفته شده و به قبر بازگردانده شدند.¹⁴¹ اما بسیاری از محدثان این روایت را ضعیف دانسته‌اند. محدث و مورخ مشهور، سَهیلی (متوفی ۱۱۸۵/۵۸۱)، سند این روایت را مورد نقد قرار داده و گفته است که در زنجیره روایان آن حدیث که از حضرت عایشه روایت کرده‌اند، دو نفر حضور دارند که نزد اهل حدیث، ناشناخته و مجهول الحال‌اند.¹⁴² به همین دلیل، برخی این روایت را «موضوع» (جعلی) و برخی دیگر آن را «ضعیف» دانسته‌اند.¹⁴³ ابن الجوزی (متوفی ۵۹۷/۱۲۰۰)، این روایت را صریحاً جعلی دانسته و افزوده است: «این حدیث را شخصی بی‌علم و فاقد درک جعل کرده است. اگر اندکی دانش می‌داشت، می‌دانست که ایمان آوردن پس از مرگ برای کسی که به کفر مرده است، سودی ندارد.»

¹⁴¹ ر.ک: ابن جوزی، همان اثر، ج. ۲، ص. ۱۱-۱۲؛ قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، بیروت، ۱۹۸۵، ج. ۲، ص. ۹۳.

¹⁴² سَهیلی، عبدالرحمن، الروض الأوفى، (تحقیق: عبدالرحمن الوکیل)، قاهره، ۱۹۶۷، ج. ۲، ص. ۱۸۷-۱۸۸.

¹⁴³ ر.ک: ابن کمال، شمس‌الدین احمد بن سلیمان، رسالة فی حق أبوی النبی علیه الصلوة و السلام، (در رسائل ابن کمال)، استانبول، ۱۳۱۶، ص. ۸۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

وی برای رد این حدیث به آیه ۲۱۷ سوره بقره استناد می‌کند که اشاره به بی‌اعتباری ایمان پس از مرگ دارد.^{۱۴۴} از سوی دیگر، قرطبی (متوفی ۱۲۷۳/۶۷۱)،^{۱۴۵} تلاش کرده است اثبات کند که این حدیث با قرآن و سنت صحیح تعارض ندارد و به تبیین‌هایی ذهنی و عقلانی پرداخته است، اما این توجیهات قانع‌کننده تلقی نشده‌اند. افزون بر این، این روایت از منظر تاریخی نیز با خطاهای بزرگی همراه است؛ چرا که پدر پیامبر اکرم در مدینه درگذشت و در همان شهر نیز به خاک سپرده شد، در حالی که مادر ایشان در «أبواء» واقع در حدود ۱۹۰ کیلومتری مدینه وفات یافت و در همان جا دفن گردید. این در حالی است که منابع روایی، محل قبر مورد نظر برای واقعه ادعایی زیارت و زنده شدن را منطقه حجون می‌دانند؛ جایی که امروزه در نزدیکی حدود ۲ کیلومتری مسجد الحرام و در محدوده قبرستان معروف «جَنَّةُ الْمُعَلَّى» قرار دارد.^{۱۴۶}

در نتیجه، هنگامی که به مسئله وضعیت دینی والدین پیامبر اکرم ﷺ می‌نگریم، می‌توان از نوعی توافق و همگرایی میان دیدگاه‌های اشاعره و ماتریدیه سخن گفت. بر اساس اندیشه اشاعره، والدین پیامبر اکرم ﷺ از زمره «اهل فترت» محسوب می‌شوند؛ چراکه هر دو پیش از آنکه رسالت به حضرت رسول ﷺ واگذار شود، از دنیا رفته‌اند. از سوی دیگر، بر اساس دیدگاه ماتریدیان، گفتارهایی از هر دوی آنان نقل شده است که بر ایمان عقلانی آنان به خداوند دلالت دارد. به عنوان نمونه، نقل شده است که حضرت آمنه، اندکی پیش از وفات، در حالی که محمد ﷺ به پنج سالگی پا نهاده بود، در کنار بستر او نشسته، لحظاتی با نهایت مهر و توجه به چهره فرزندش می‌نگریست و خطاب به او می‌گفت: «به خدای صاحب جلال پناه می‌برم از شر آنچه در سرشتش آزار رساندن نهفته است.» و در روایتی دیگر چنین دعا می‌کرد: «به خدای یگانه پناه می‌برم از

^{۱۴۴} ابن جوزی، کتاب الموضوعات، ج. ۲، ص. ۱۲.

^{۱۴۵} قرطبی، التذکره، بیروت، ۱۹۸۵، ص. ۱۵-۱۷، ۵۹۱-۵۹۸.

^{۱۴۶} ر.ک: یورداکور، «اهل فترت»، دایرة المعارف اسلام ترکیه (DİA)، ج. ۱۲، ص. ۴۷۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

شر هر حسود.»¹⁴⁷ چنان که مادر حضرت محمد ﷺ اشعاری مشتمل بر مضا مین توحیدی دارد، پدر ایشان، حضرت عبدالله نیز سروده‌هایی دارد که دلالت بر توحید می‌کند. بنا بر آنچه در منابع تاریخی آمده است، پیش از آنکه حضرت عبدالله با حضرت آمنه نامزد شود، زنی از قبیله بنی اسد در نزدیکی کعبه به او اظهار عشق می‌کند و حتی به او پیشنهاد می‌دهد که در صورت پذیرش ازدواج با وی، تمام دارایی خود را به او ببخشد. در برابر این پیشنهاد، حضرت عبدالله ابیاتی را انشاد می‌کند که درون مایه‌ای آکنده از عطر توحید دارد و چنین می‌گوید: حرام چنان تلخ است که تلخی مرگ در برابر آن بسیار ناچیز است؛ در حالی که حلال، بسی شیرین است. ای زن، برو و در پی حلال آشکار باش! کسی که صاحب عزت و شرافت است، ناموس و دین خویش را پاس می‌دارد و از آن حراست می‌کند. چگونه می‌توان به کاری دست زد که مایه بی عفتی است؟»¹⁴⁸ آن گونه که از شواهد بر می‌آید، تمامی این روایات به نتیجه‌ای منتهی شده است که در جهت تلفیق دیدگاه‌های دو مکتب بزرگ اهل سنت، یعنی اشاعره و ماتریدیه، ایفای نقش می‌کند. مجموع این روایات و دیدگاه‌ها در نهایت حاکی از آن است که والدین پیامبر اکرم ﷺ بر سرشت توحیدی (فطرت) از دنیا رفته اند. در حقیقت، این مسئله ارتباط مستقیمی با مباحث اعتقادی ندارد. از منظر اخلاقی، شا یسته است که هر مسلمان، خواه در پنهان و خواه در آشکار، در همه ابعاد، قلب و زبان خود را از هر آنچه موجب خدشه دار شدن خاطره و حرمت والای پیامبر اکرم ﷺ می‌شود، باز دارد. در جمع بندی باید گفت که در خصوص چنین موضوع مناقشه انگیزی، تعبیر «بر سرشت توحیدی بودن» که در کتاب «الفقه الأكبر» ابوحنیفه آمده است، نزدیک ترین بیان به حقیقت است. وجود عبارات مختلف در این رساله نیز نقصی بر انتساب آن به ابوحنیفه وارد نمی سازد.

¹⁴⁷ ر.ک: ابن هشام، السيرة النبوية، (تحقیق: جمال ثابت، محمد محمود، سید ابراهیم)، قاهره، ۱۹۹۵، ج. ۱، ص. ۱۴۱؛ ابن سعد، طبقات، بیروت، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۱۱؛ سهیلی، الروض الأنف، ج. ۲، ص. ۱۳۷.

¹⁴⁸ اصفهانی، ابونعیم، دلائل النبوة، (تحقیق: محمد رؤاس قلجی - عبدالبر عباس)، بیروت، ۱۹۸۶، ج. ۱، ص. ۱۳۲؛ سهیلی، همان اثر، ج. ۲، ص. ۱۴۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

د. تفاوت‌های پدید آمده در ترتیب برتری خلفای راشدین

اظهارات ابوحنیفه در خصوص برتری خلفای راشدین، آن گونه که در کتب مناقب و اثر «الفقه الأكبر» آمده است، اظهارات او با یکدیگر در تعارض است. در منابع مناقب، ترتیب فضیلت خلفا به صورت زیر ذکر شده است: حضرت ابوبکر، سپس حضرت عمر، آنگاه حضرت علی و در نها یت حضرت عثمان.¹⁴⁹ اما در «الفقه الأكبر» آمده است: «پس از پیامبر ﷺ، برترین مردم ابوبکر است، سپس عمر، پس از او عثمان و آنگاه علی (رضوان الله علیهم اجمعین)». ابوحنیفه سخنان خود را چنین ادامه می‌دهد: «آنان همواره اهل عبادت، ثابت قدم بر حق و همراه حق بوده اند. ما همه آنان را دوست داریم و هیچ یک از اصحاب را جز به نیکی یاد نمی‌کنیم.»¹⁵⁰ محمد ابوزهره پس از نقل این عبارت از «الفقه الأكبر» چنین ارز یابی می‌کند: «حال آنکه تمامی روایات ذکر شده در کتب مناقب بر این امر اتفاق دارند که ابوحنیفه، حضرت عثمان را بر حضرت علی برتر ندانسته و او را مقدم نمی‌دارد. این روایات که دارای سند هستند، از متنی که فاقد سند است، قوّت و اعتبار بیشتری دارند.» چنان که محمد ابوزهره¹⁵¹ تصریح می‌کند، مسئله در کتب مناقب تا این اندازه روشن و صریح نیست. افراط در محبت یا در دشمنی، دو مانع روان شناختی اساسی در راه ارزیابی عینی و بی طرفانه وقایع به شمار می‌رود. عدالت اقتضا می‌کند که شخص، از هر دو حالت افراطی فاصله گرفته و با نگاهی عاقلانه و منطقی به تحلیل امور بپردازد. به گفته محمد ابوزهره، در منابع مناقب، روایاتی وجود دارد که دلالت دارد ابوحنیفه پس از حضرت ابوبکر و حضرت عمر، در سلسله مراتب فضیلت، ابتدا حضرت علی و سپس حضرت عثمان را ذکر کرده است. از منظر شخصی، این امر یاد آور آن است که ابوحنیفه، حضرت علی را بیش از حضرت عثمان دوست می‌داشت و بر این باور بود که هیچ یک از آنان را نمی‌توان به صورت مطلق بر دیگری برتر دانست. به نظر می‌رسد که او در هنگام صورت بندی اصول اعتقادی، با اخلاص و صداقت تصمیم اکثریت مسلمانان در آن دوران را

149 ر.ک: مکی، مناقب ابی‌حنیفه، ج. ۱، ص. ۷۴-۷۶.

150 ابوحنیفه، «الفقه الأكبر»، ص. ۶۹.

151 محمد ابوزهره، ابوحنیفه، ص. ۱۹۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

که پس از حضرت عمر، خلافت را به حضرت عثمان سپردند، پذیرفته است و در عین حال، با دیدگاهی که ترتیب تاریخی خلافت را به معنای برتری یکی بر دیگری می‌داند، مخالفتی ابراز نکرده است. به همین دلیل، بر اساس نظر اکثریت اهل سنت، در ترتیب صحیح خلفای راشدین، پس از دو خلیفه نخست، حضرت عثمان مقدم بر حضرت علی دانسته شده و در این خصوص اتفاق نظر وجود دارد.¹⁵² این مناقشه نشان می‌دهد که در میان مسلمانان سده نخست هجری، درباره تقدم و تأخر میان حضرت عثمان و حضرت علی (رضی الله عنهما) بحث و اختلاف نظرهایی وجود داشته است. در واقع، نظریه برتری میان چهار خلیفه‌ای که در متون علم کلام مورد بحث قرار می‌گیرد، ناظر به بُعد ظاهری امر است، نه به معنای باطنی آن؛ چراکه مرتبه و جایگاه واقعی انسان‌ها نزد خداوند را جز خود او کسی نمی‌داند و نمی‌تواند بداند. در منابع کلامی، ترتیب مشهور میان خلفای چهارگانه که مورد پذیرش اهل سنت و جماعت قرار گرفته، بر مبنای موقعیت ظاهری آنان در مسئله خلافت سامان یافته است. با این حال، برخی نیز تحت تأثیر انگیزش‌های عاطفی یا به سبب ملاحظات سیاسی، و به ویژه در مقام واکنش به آموزه‌های شیعی، درصدد اثبات برتری باطنی برخی خلفا بر دیگران برآمده اند.

هـ. مسأله برخی اعتراضات پیرامون نشانه‌های قیامت

یکی دیگر از انتقاداتی که متوجه محتوای «الفقه الأكبر» شده است، مربوط به برخی مسائل مرتبط با «نشانه‌های قیامت» است. در موضوعاتی همچون ظهور دجال و نزول حضرت عیسی (ع) که از نشانه های قیامت به شمار می‌روند، همچنین در مسئله ابدی بودن بهشت و دوزخ، آراء متفاوتی به ابوحنیفه نسبت داده شده است. ظهور دجال و نزول حضرت عیسی (ع) در برخی نسخه‌های خطی «الفقه الأكبر» ذکر نشده است. حتی در اثر بیاضی زاده احمد افندی که پنج رساله ابوحنیفه را که بازتاب دهنده دیدگاه‌های اعتقادی اوست، گردآوری و بازنویسی کرده است، به این نشانه‌های قیامت اشاره‌ای نشده است. این امر، احتمال

¹⁵² کردری، مناقب ابی‌حنیفه، ج. ۲، ص. ۱۵۵؛ مقایسه کنید: مودودی، «ابوحنیفه و ابویوسف»، تاریخ اندیشه اسلامی، ج. ۲، ص. ۳۰۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

این را تقویت می‌کند که مباحث مربوط به ظهور دجال و نزول حضرت عیسی (ع)، بعدها به رسائل ابوحنیفه افزوده شده باشد.¹⁵³

در نتیجه، ابوالاعلی مودودی (متوفی ۱۹۷۹) در مقاله‌ای که درباره ابوحنیفه و ابویوسف نگاشته است، پس از اشاره به این نکته که در خصوص برخی بخش‌های الفقه الأكبر تردیدهایی درباره صحت آنها وجود دارد، تصریح می‌کند که در خصوص بخش‌هایی از این اثر که به جایگاه چهار خلیفه، موقعیت صحابه و تعریف ایمان مربوط می‌شود، هیچ گونه تردیدی در صحت آنها نیست. چرا که همین دیدگاه‌ها در دیگر آثار منسوب به ابوحنیفه همچون الوصیة و الفقه الأیسط نیز به چشم می‌خورد و علاوه بر آن، در اثر مشهور اعتقادی طحاوی (متوفی ۹۳۳/۲۳۱) با عنوان العقیة الطحاویة نیز آمده است؛ اثری که دیدگاه‌های اعتقادی ابوحنیفه را از زبان دو شاگرد برجسته اش، ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی، نقل می‌کند.¹⁵⁴ و حق نیز همین است. به علاوه، ادعاهایی که در باب افزوده شدن برخی مباحث به الفقه الأكبر در دوره‌های متأخر مطرح شده، در واقع نوعی گمان ورزی بیش نیست. در این مقاله، کوشیده ایم به تفصیل به این نکات پردازیم و دوری نهایی را به خرد سلیم خوانندگان واگذار می‌کنیم.

۳. ترجمه‌ها و شرح‌های «الفقه الأكبر» به زبان‌های مختلف

چنان که معلوم است، الفقه الأكبر رساله‌ای کوچک و کم حجم است که از چند صفحه بیشتر نیست. از این رو نسخه‌های چاپی آن معمولاً به همراه رساله‌های دیگر منتشر شده اند، هرچند چاپ‌های مستقلی نیز از آن صورت گرفته است. این اثر همچنین به زبان‌های گوناگون جهان ترجمه شده است. از جمله این ترجمه‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

ترجمه عربی آن در سال ۱۳۳۱ق در استانبول و در سال ۱۳۲۳ق در قاهره، و نیز در سال ۱۳۴۲ق در حیدرآباد منتشر شده است.

¹⁵³ یاوز، ی. شوکی، «ابوحنیفه»، دایرة المعارف اسلام ترکیه (DİA)، ج. ۱۰، ص. ۱۴۰.

¹⁵⁴ مودودی، «ابوحنیفه و ابویوسف»، تاریخ اندیشه اسلامی، ج. ۲، ص. ۳۰۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ترجمه آلمانی آن در سال ۱۹۱۵م در شهر ینا (Jena) به چاپ رسیده است.

ترجمه آن به زبان اردو در سال ۱۲۸۹ق در دهلی، و به زبان پنجابی در سال ۱۸۹۰م در لاهور به طبع رسیده است.

در زبان ترکی، نخستین ترجمه این اثر از سوی مستقیم زاده سعدالدین افندی انجام شده و نسخه‌ای بدون تاریخ از آن در استانبول منتشر گردیده است. در دوره جمهوری ترکیه، ترجمه‌ها و شرح‌های گوناگونی از الفقه الأكبر انجام گرفته که به قرار ذیل اند:

۱. حسن بصری چانتای، انقره، ۱۹۵۴. این ترجمه از سوی ریاست امور دینی ترکیه (دیانت) منتشر شده است.

۲. سنی الدین باشاک، استانبول، ۱۹۵۲.

۳. س. ثابت اوانال، انقره، ۱۹۵۷. این اثر نیز در شمار انتشارات ریاست دیانت ترکیه به چاپ رسیده و در عین حال دارای شرح است.

۴. اسماعیل کایا، قونیه، ۱۹۷۳. این اثر نیز همراه با شرح نگاشته شده است.¹⁵⁵

علاوه بر ترجمه‌ها و شرح‌های فوق الذکر، شرح‌ها و شارحان شناخته شده الفقه الأكبر تا به امروز به شرح زیر معرفی شده اند:

۱. شرح فخرالاسلام الیزدوی (متوفی ۴۸۲/۱۰۸۹). این شرح از سوی «لرد استنلی» در سال ۱۸۶۲م در لندن منتشر شده است.

۲. شرح اکمل الدین محمد بابرتی (متوفی ۷۸۶/۱۳۸۴).¹⁵⁶

۳. شرح الیاس بن ابراهیم السینوبی (متوفی ۸۹۱/۱۴۸۶).¹⁵⁷

۴. شرح ابوالمنتهی احمد بن محمد مغنیساوی (متوفی ۱۰۰۰/۱۵۹۲). مؤلف این شرح را در حدود سال ۹۳۹ق به پایان رسانده است. این اثر در سال‌های مختلف در شهرهای گوناگون منتشر شده است؛ از جمله:

¹⁵⁵ ر.ک: کتابشناسی آثار اسلامی منتشرشده در دوره جمهوری، نشر ریاست امور دینی ترکیه، انقره، ۱۹۷۵.

¹⁵⁶ کتابخانه کوپرولو، شماره ۲/۷۰۳ (۱۰۳-۱۳۶ب).

¹⁵⁷ کتابخانه شهید علی، شماره ۱۶۷۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

قازان در سال ۱۸۹۶م، دهلی در سال ۱۳۰۶ق / ۱۸۸۹م، حیدرآباد در سال ۱۳۲۱ق / ۱۹۰۳م، و استانبول در سال ۱۲۷۸ق.

این شرح همچنین از سوی س. ثابت اونال با عنوان فقه اکبر و ایضاح آن به زبان ترکی ترجمه شده و در انقره در سالهای ۱۹۵۶ و ۱۹۸۵ منتشر گردیده است. افزون بر این، نسخه‌ای دیگر از این شرح همراه با ترجمه ترکی آن به قلم احمد کارادوت منتشر شده است (انقره، ۱۹۸۲).

۵. شرح علی القاری الهروی (متوفی ۱۰۱۴/۱۶۰۵). این شرح با عنوان المنهج الأزهر شناخته می‌شود و در شهرهای مختلفی منتشر شده است: استانبول در سال ۱۳۰۴ق، تاشکند در سال ۱۳۱۲ق / ۱۸۹۴م، قاهره در سالهای ۱۳۲۳ق / ۱۹۰۵م و ۱۹۵۵م، و کانپور در سال ۱۳۲۷ق / ۱۹۰۹م. این اثر که در جهان اسلام شهرت گسترده‌ای دارد، توسط یونس وهبی یاوز به زبان ترکی ترجمه شده است (استانبول، ۱۹۷۹).

۶. شرح علاءالدین علی البخاری. مؤلف این اثر خود را به ألوغ بیگ، اهدا و تقدیم کرده است. نگارش این شرح در سال ۸۵۳ق / ۱۴۴۹م به پایان رسیده است.¹⁵⁸

۷. شرح خطیب زاده، عالم اهل مانيسا. نسخه مؤلف این شرح در کتابخانه مانيسا، به شماره ۹۶۴ نگهداری می‌شود.

۸. شرح محمد بن بهالدين البيرامي، با عنوان القول الفصل. نسخه‌ای از این شرح در کتابخانه راغب پاشا، با شماره ۷۸۹ ثبت شده است.¹⁵⁹ همچنین این اثر به زبان عربی در استانبول نیز به چاپ رسیده است.

۹. شرح اسماعیل بن اسحاق الخطیری الرومی (متوفی ۹۵۰/۱۵۴۳) با عنوان الحکمة النبویة. نسخه‌ای مختصرشده از این شرح نیز وجود دارد.¹⁶⁰

۱۰. شرح علی بن مراد العمری الموصلی (متوفی ۱۱۴۷/۱۷۴۳).¹⁶¹

¹⁵⁸ سرگین، GAS، ۱، ۴۱۳.

¹⁵⁹ گّاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، بی‌تا، ۱۲، ۱۶۵.

¹⁶⁰ برای مختصر آن نک. کتابخانه سلیم‌آغا ش. ۵۸۷.

¹⁶¹ کتابخانه لاله‌لی ش. ۲۳۲۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

۱۱. شرح ابوالفتح عثمان الشافعی (متوفی ۱۱۴۷ق).
۱۲. شرح معین‌الدین عطاءالله بن محمد القارسوی. این اثر در شهر قازان در سال ۱۸۹۰م به چاپ رسیده است.
۱۳. شرح عبدالقادر السلحیتی با عنوان درر الأنهر. این اثر در سال ۱۲۹۸ق در حیدرآباد و در سال ۱۳۶۸ق در قاهره منتشر شده است.
۱۴. شرح حسن بن احمد الصیغی (متوفی ۱۸۰۶/۱۲۲۱) با عنوان الروض الناصر که در چهار جزء در قاهره به چاپ رسیده است (تاریخ چاپ مشخص نیست).
۱۵. شرح ابراهیم بن حسن الاشکودراوی (متوفی ۱۸۵۴/۱۲۶۰).¹⁶²
۱۶. شرح ابراهیم بن حسام الجریمانی (متوفی ۱۶۰۷/۱۰۱۶).¹⁶³

نتیجه‌گیری

البته تردیدی نیست که محیط فرهنگی‌ای که انسان‌ها در آن زیست می‌کنند، نقش مهمی در شکل‌گیری جهان‌فکری آنان ایفا می‌کند. بدین سان، ابوحنیفه، فقیه و متکلم بزرگ، در فضایی اجتماعی و در جغرافیایی پرورده شد که آکنده از تنوع‌های فکری و موزاییکی از اندیشه‌های گوناگون بود. او به سبب زیستن در مقاطع مهمی از دوران امویان و عباسیان، شاهد بحران‌هایی در عرصه سیاست و اندیشه بود. بی‌گمان، تمامی این حوادث می‌توانسته است ردپاهای ماندگاری بر سیر تحول فکری و عقیدتی او بر جای نهاده باشد.

ابوحنیفه به دلیل تیزهوشی و چابکی ذهنی خود، به مکتب اهل رأی که مرکز آن کوفه بود، تمایل یافت. مکتب اهل رأی صرفاً گرایش

¹⁶² کتابخانه رشید پاشا ش. ۳/۹۹۰ (۲۰-۶۰ب). تاریخ استنساخ این اثر، همان تاریخ وفات مؤلف آن است.

¹⁶³ کتابخانه لاله‌لی ش. ۳۷۶۰ (۴۱-۵۰ب). برای شرح‌های اثر ابوحنیفه با عنوان الفقه الأكبر نک: بروکلیمان، ا. GAL SUPPL. ۲۸۷؛ سرگین، GAS، ا. ۴۱۸؛ گولچوک، شرف‌الدین - بیک، علی، «الفقه الأكبر»، دایرة المعارف اسلام ترکیه (DİA)، ۱۲، ۵۴۶؛ هیثمی، ابن حجر، مناقب امام اعظم، (ترجمه: احمد کارادوت)، استانبول، ۱۹۸۲، ص. ۲۱۷-۲۱۹؛ چلبی، الیاس، «مقدمه»، (بیاضی‌زاده، اعتقادات امام اعظم ابوحنیفه) ترجمه الیاس چلبی، استانبول، ۱۹۹۶، ص. ۳۹-۴۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

محض عقل گرایانه و خشک نبود؛ بلکه منابع معرفتی آن شامل قرآن و سنت نیز می‌شد. آنچه آنان انجام می‌دادند، کارآمدتر کردن عقل در فهم و تبیین این دو منبع بود. نمونه بارز این رویکرد، روش ابوحنیفه در مواجهه با برخی احادیثی است که با قرآن و عقل در تعارض به نظر می‌رسیدند؛ او این احادیث را مجدداً در برابر قرآن و عقل عرضه می‌کرد تا فهمی هماهنگ و منسجم پدید آید. بدین ترتیب، وی نقشه راه ذهنی جدیدی را در حوزه تفکر اسلامی ترسیم نمود.

اهمیت و جایگاه ابوحنیفه در تاریخ علم کلام بسیار عظیم است. اگرچه پیش از او نیز درباره برخی موضوعات منفرد، اظهار نظرهایی صورت گرفته بود، اما برای نخستین بار او بود که از گفتار شفاهی به بیان کتبی نظام مند در کلام گذر کرد و بدین ترتیب، پایه‌های کلام منظم و سازمان یافته را بنیان نهاد. این اقدام، الگویی برای مکتب کلامی ماتریدیه شد که پس از او شکل گرفت و توسعه یافت. به ویژه آنکه سلسله علمی امام ماتریدی مبتنی بر شاگردان ابوحنیفه بود؛ لذا در انتقال میراث علمی، مسیر گشوده شده توسط ابوحنیفه را پیروی کرده و بر اصول او پایبند ماند و با تمرکز بر عقل، نظام کلامی خود را گسترش داد. آثار امام اعظم همچون «الفقه الأكبر»، «الفقه الأوسط»، «الرسالة»، «العالم والمتعلم» و «الوصية» به منابع اساسی اصول اعتقادی علمای مذهب حنفی تبدیل گردیدند. امام ماتریدی تمامی این آثار را مطالعه و از استادان خود روایت کرده بود؛ بدین ترتیب، مکتب کلامی پایه گذاری شده توسط ابوحنیفه را به صورت تفصیلی تر و منسجم تری سامان داد.¹⁶⁴

ساختن یک تمدن تنها بر اساس مفاهیمی که خود آن را پرورش داده است امکان پذیر است. از این منظر، اهمیت ابوحنیفه در زمینه توسعه واژگان کلامی کاملاً آشکار می‌گردد. قرن‌ها که او در آن می‌زیست، دوره‌ای بود که به لحاظ شکل گیری علوم اسلامی، دوران تفکیک و تمایز به شمار می‌رفت. هنوز در آن زمان، علوم دینی به صورت مستقل و مجزا از یکدیگر تفکیک نشده بودند. فعالیت‌های علمی که در آن دوره به عنوان تلاشی ذهنی صورت می‌گرفت، اگر بخواهیم با یک مفهوم کلی و

¹⁶⁴ ر.ک: بیاضی‌زاده، اشارات المرام، ص. ۶-۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

جامع آنها را بیان کنیم، تحت عنوان «فقه» شناخته می‌شدند. به بیان دقیق تر، فقه نمایانگر دانشی بود که از طریق تفکر و اندیشه انسانی به دست می‌آمد. بنابر این، می‌توان به راحتی نتیجه گرفت که در نخستین دوران‌ها، مفهوم فقه به معنای دانش عقلی به کار می‌رفته است. در واقع، هنگامی که ابوحنیفه از «الفقه الأكبر» سخن می‌گوید، منظورش چیزی است که امروز آن را کلام می‌نامیم؛ یعنی محصول تلاشی عقلانی و ذهنی. از نظر او، فقه شامل تمامی تلاش‌های علمی انتزاعی و نظری است. اینکه برخی از کتاب‌های لغت که دنیای فکری ما را روشن می‌کنند با عنوان «فقه اللغة» نام گذاری شده اند، دلیلی است بر اینکه فقه در معنای عام خود به مفهوم علم به کار می‌رفته است و این استفاده فراتر از کار برد امروزی آن است.¹⁶⁵ اصطلاحی است فراگیر که تمامی تلاش‌های ذهنی و فکری را در بر می‌گیرد. در چنین دوره‌ای، ابوحنیفه با نگاهی نوآورانه و مبتکرانه، برای تمایز بخشیدن به معنای خاص تر و تخصصی تر فقه و همچنین برای ارتقاء و توسعه اصطلاحات و محتوای علم کلام، برخی از رسائل خود را با عناوینی چون «الفقه الأكبر» و «الفقه الأبسط» نام گذاری کرد که این نام گذاری از حیث نوآوری بسیار برجسته و بدیع است. زیرا تغییر در اصطلاحات به طور غیرمستقیم به تغییر در نظام‌های معرفتی منجر می‌شود و همین امر نیز واقعاً اتفاق افتاده است. او به نظام اعتقادی که به منزله زیر بنای اصلی بنای اسلام محسوب می‌شود، «الفقه الأكبر» یعنی فقه بزرگ می‌نامید. علاوه بر این، استفاده ابوحنیفه در ابتدای کتاب «الفقه الأكبر» از اصطلاح «أصل التوحید» یا «اصل توحید» به منظور خلق و بسط مفهومی نو نیز باید به عنوان یک ابتکار و نوآوری در نظر گرفته شود.

ابوحنیفه در دوره‌ای زیست که فهم و درک اسلام به سمت افراط و تفریط گرایش یافته بود. از رسائل او درمی‌یابیم که در عصر وی، گروه‌های اصلی شناخته شده‌ای چون خوارج، معتزله، جبرئیه، مرجئه و شیعه وجود داشتند. تفسیر این فرقه‌ها از اسلام، به حدی بود که بنیان

¹⁶⁵ مقایسه کنید: آجیک‌گنج، آلپ اسلان، «رویکردی به تاریخ‌مندی در چارچوب مفهوم علم در قرآن»، (در مجموعه سمپوزیوم مسئله تاریخ‌مندی در فهم قرآن)، بورسا، ۸-۱۰ نوامبر ۱۹۹۶، ص. ۱۹۰-۱۹۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اجتماعی جامعه اسلامی را به لرزه درمی آورد. در اینجا بار دیگر نقش و اهمیت ابوحنیفه در تاریخ جلوه گر می شود؛ زیرا او مسیری میانه رو و متوازن را به منظور تأمین ثبات اعتقادی و فکری در میان افکار عمومی مسلمانان تدوین کرد. در برابر آموزه های فرقه هایی که پیشتر نام برده شد، برای نخستین بار در تاریخ، دیدگاه سنی به صورت مکتوب و منظم به دست او شکل گرفت و ارائه گردید. این امر از نظر ادبیات کلامی، سهم قابل توجهی در ریشه دار شدن الگوی سنی داشت و از این پس، اندیشه سنی توانست شبکه ای از ارتباطات مکتوب و منظم را برقرار سازد. این ابتکار واقعاً محور اصلی و متعادل کننده ای بود که رویکردهای تعارض آمیز حوزه اعتقاد را به سمت تعادل هدایت کرد. برای مثال، دیدگاه هایی که در زمینه «مسئله گناه کبیره» مطرح شدند و در جوامع اسلامی بازتابی تنش زا و اختلاف انگیز به وجود آوردند، صرفاً ارائه ای اعتقادی نبودند، بلکه جلوه ای سیاسی نیز داشتند. بازتاب این آموزه ها در جامعه اسلامی، مستقیماً بر حقوق مدنی و مناسبات اجتماعی مسلمانان تأثیر می گذاشت. حتی گاهی نگرش ها نسبت به فردی که قرار بود زمام امور را به دست گیرد، نه تنها وی را به خاطر این مسئله با مشکلات روبه رو می کرد، بلکه به شدت بر عرصه سیاست نیز تأثیر گذار بود. زیرا این مسئله در میان طیفی تعریف می شد که یک سر آن ایمان و سر دیگر آن انکار قرار داشت. از منظر جامعه شناختی، افراد بزرگ و اندیشه های نجات بخشی که تاریخ جوامع را دگرگون می کنند، دقیقاً در چنین دوره های بحرانی در قلب جامعه جای می یابند. علت آنکه ابوحنیفه به عنوان امام اعظم (رهبر بزرگ و راهنمای والا) شناخته می شود نیز همین است. وقتی او می گوید «عمل از ایمان جداست»، هرگز به معنای بی اهمیت بودن عمل نیست. در روند حل این مسئله، از یک سو با فرمول بندی موضوعات اعتقادی موجود در قرآن، راهکارهایی ارائه داد و از سوی دیگر شیوه به کارگیری عقل را در فهم این مباحث به ما آموخت.

ابوحنیفه با طرح «الفقه الأكبر»، هم نظریه و هم عمل روش استنباط را به نمایش گذاشت. او که در زمان خود مسئولیت یک عالم متعهد و روشنفکر را بردوش داشت، صرفاً به تأسیس علم کلام و آموزش آن اکتفا نکرد، بلکه «چگونگی» انجام کلام، یعنی روش و فن کلام ورزی را

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نیز تبیین نمود. در برابر موضع مخالفانی که از پیشگامان اسلام سلفی بودند و ادعا می‌کردند در عصر صحابه روش منظم کلام وجود نداشته است، ابوحنیفه پاسخ داد که «شرایط آنان با شرایط ما برابر نیست؛ اکنون در مقابل ما گروهی قرار دارد که با هویت مسلمانی و در حالی که به سلاح مسلح اند، برداشت و نگرش خود درباره ایمان و کفر را به تمامی مسلمانان به عنوان تنها و یگانه حقیقت عرضه می‌کنند و این در حالی است که مسلمانانی که نتوانسته اند تفسیری مطابق این دیدگاه ارائه داده و شیوه زندگی مبتنی بر آن را شکل دهند، به خون ریخته می‌شوند.» این موضع گیری مستقیماً با منطق خوارج مبارزه می‌کرد. از سوی دیگر، موضع گیری سختی در برابر تفسیری که مرجئه ارائه می‌دادند که معتقد بودند «گناهان به ایمان آسیب نمی‌رسانند» و به نوعی به انحطاط اخلاقی بی قید و مسئولیت ناپذیر در زندگی اجتماعی مشروعیت می‌بخشید، بود. هر دو دیدگاه، با اتخاذ نگرشی بیزانسی، ضمن محدود کردن آزادی بیان، نه تنها امنیت و صلح اجتماعی را به تهدید می‌انداختند بلکه ثبات جامعه را نیز متزلزل می‌کردند. از این رو، آنچه ابوحنیفه در تجربه مسلمانان انجام داد، اهمیت ویژه‌ای یافت. آیا این چیزی جز مسئولیت یک عالم متعهد در مواجهه با مشکلات زمانه اش است؟

ابوحنیفه، همان طور که پیشتر اشاره شد، تنها به بنیان گذاری علم کلام اکتفا نکرد؛ بلکه به عنوان عالمی متکلم، معیارهای اصلی فهم درست اندیشه دینی را ارائه داد و در مقابل جریان‌های فاسد و مرتد که نظام اعتقادی اصیل اسلام را هدف قرار داده بودند، از منظر فکری وارد جدال‌های بی شماری شد. او حتی اگر این مجادلات به بهای جان‌ش تمام می‌شد، موضعی آزادی خواهانه اتخاذ کرد که از بیان هرگونه اندیشه و اعتقادی حمایت می‌کرد. به اعتقاد ابوحنیفه، آزادی بیان در جامعه مسلمانان اهمیت‌ش دست کم به اندازه استقلال قضاوت بود. قرآن این آزادی را با عبارت «امر به معروف و نهی از منکر» تبیین می‌کند.¹⁶⁶ بُعد اخلاقی این اصل از اهمیت فراوانی برخوردار است. بی شک، مباحثات و مناقشات کلامی ابوحنیفه با پیروان دیدگاه‌های متفاوت، که در چارچوب

¹⁶⁶ ر.ک: آل عمران، ۱۰۴/۳، ۱۱۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

همان اصل قرآنی فوق صورت گرفت، موجی از انگیزه و تحرک را در مسیر توسعه تفکر اسلامی ایجاد کرد و به افزایش بهره وری و خلاقیت در این حوزه انجا مید.

در هر جامعه‌ای افرادی هستند که از بیم از دست دادن حوزه نفوذ خود، عدالت، مدارا و کثرت گرایی را به عنوان موانعی در مسیر منافع شخصی خود می‌نگرند و در نتیجه به ساختن «دیگری» می‌پردازند. چنین گروه‌هایی نیز در مقابل ابوحنیفه قرار گرفتند. کسانی که هویت و جایگاه خود را در تقابل با «دیگری» ای که خود ساخته و پرداخته بودند، شکل می‌دادند، با وجود پایبندی به مدارا، به جای آن‌که با یک اندیشه، اندیشه‌ای دیگر را پاسخ دهند، شخصیتی را که اندیشه‌های کلامی او در وجود و رفتار فکری‌اش تجسم یافته بود، هدف قرار می‌دادند. او به دلیل تبدیل عقل و قرآن به دو رکن جدایی ناپذیر نظام معرفتی، هم در عصر خود و هم در قرون بعدی، هدف حملات اهل حدیث قرار گرفت. در حالی که هیچ اظهار نظری مبنی بر ترک کلام یا نکوهش آن از سوی او گزارش نشده است، اما با استفاده از منطق القایی، تلاش‌هایی نامناسب برای تأمین حمایت‌های لجستیکی به منظور مخالفت با علم کلام به راه افتاد. در واقع، او با میراث مکتوب و انسان سازی که به جای گذاشت، پایه‌های مشروعیت علم کلام را به وضوح نشان داد.

ابوحنیفه، متفکری است که با تحولات اجتماعی همگام بوده است. او به خوبی معضلات اجتماعی عصر خود را می‌شناخت. تعریف او از فقه به این صورت که «فقه، شناخت آن چیزی است که به سود و زیان انسان مربوط می‌شود» نمودار واقع گرایی اجتماعی اوست. امام اعظم ابوحنیفه، به سبب نادیده نگرفتن تحولات اجتماعی و حرکت از دل واقعیت‌های عینی، توانست با بهره گیری از اجتهاد که دینامیزم اصلی سازگاری با تغییرات اجتماعی است، برای مسائل پیش آمده چاره جویی کند. و این قدرت تحلیل و حل مسئله را مرهون تربیت علمی خویش در علم کلام بود. چه دلیلی داشت که این دستگاه اندیشه ساز را کنار بگذارد؟ افزون بر این، اشتغال او به فقه، که دانشی دنیوی به شمار می‌رود، نیز ثمره همان توانمندی ای است که علم کلام در او پدید آورده بود. از این رو، فردی که توان به کارگیری قوه عقلانی خود را ندارد، نمی‌تواند با

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

فقه اشتغال داشته باشد. اگر کسی نه تنها به تدریس فقه می‌پردازد، بلکه خود نیز با فقه‌ت اشتغال دارد، این را مدیون تربیت عقلانی خویش است. آنچه ابوحنیفه انجام داد، چیزی جز این نبود.

موضوع دیگری که بخشی از مقاله ما را به خود اختصاص می‌دهد، جنبه مرتبط با سند و محتوای رساله «الفقه الأكبر» است. در طول تاریخ، پیرامون سند و محتوای این رساله مباحث و مناقشاتی مطرح شده است. به ویژه در مورد صحت برخی بخش‌های مندرج در «الفقه الأكبر» تردیدهایی پدید آمده است. همان گونه که روشن است، در نظام فکری ما، تردید روش مند و عقل نقاد، نقشی اساسی در کشف حقیقت ایفا می‌کند. آنچه تاکنون انجام شده نیز دقیقاً همین بوده است. به استثنای معتزله، هیچ یک از فرقه‌ها، نه درباره انتساب آثار «الفقه الأكبر» و «العالم و المتعلم» به ابوحنیفه ادعایی مطرح کرده و نه دیدگاهی ابراز داشته‌اند. اگر تمامی آثار مؤلف به طور جامع مورد بررسی قرار گیرد و روند تاریخی آن لحاظ شود، روشن خواهد شد که در صحت انتساب این آثار به ابوحنیفه هیچ جای تردیدی وجود ندارد. وقتی از منظری کل نگر به محتوای این رسائل بنگریم، انسجام آشکاری در آراء مشاهده می‌شود. همان گونه که در مقاله خویش نیز پیشنهاد کرده‌ایم، در واقع کاری که باید در اینجا صورت گیرد، آن است که نسخه‌های «الفقه الأكبر» که در مناطق مختلف جهان چه به صورت چاپی و چه خطی موجود است، گردآوری شده و با دقتی موشکافانه تحقیق و تصحیح گردد و به دنیای علم عرضه شود. گمان می‌کنم در این صورت، دیگر هیچ تردیدی نه در باب سند و نه در باب محتوا باقی نخواهد ماند.

در نتیجه، همان گونه که درباره «الفقه الأكبر» مناقشاتی صورت گرفته است، آثار دیگری چون «الوصیة» و «الفقه الأبسط» نیز که آراء کلامی ابوحنیفه در آن‌ها به وضوح تبلور یافته، سرشار از روایات قوی و معتبر هستند. میراث کلامی ابوحنیفه همچنان در عصر حاضر که مباحث روش شناسی در قلمرو علوم اسلامی مطرح است، به عنوان روشی اصیل که می‌تواند با بازتولید سنت، افق‌های نو و نوآوری‌های مدرن را بگشاید، مورد رجوع و بهره برداری قرار می‌گیرد.

عقل و وحی در اندیشه ابوحنیفه

(متوفی 167/767/150)

واژه «عقل» که واژه‌ای عربی است، در لغت به معنای «بستن، نگاه داشتن، بازداشتن، مانع شدن، حبس کردن» آمده است.¹⁶⁸ واژه «عقل» از «عقال» گرفته شده است که به معنای ریسمانی است که پای شتر را بدان می‌بندند. اصل واژه «عقل»، در حقیقت به معنای بستن است، همانند بستن شتر با ریسمان.¹⁶⁹ عقل نیز، هرگاه به درستی به کار رود، صاحب عقل را از انحراف از راه راست باز می‌دارد. زبان شناس نامدار، راجب اصفهانی (متوفی ۱۱۰۲/۵۰۲)، عقل را از منظر اصطلاحی در معنای معرفت شناختی (اپیستمولوژیک) چنین تعریف کرده است: «نیروی که آمادگی پذیرش دانش را دارد، و دانشی که انسان به واسطه آن نیرو به دست می‌آورد».¹⁷⁰ جرجانی (متوفی ۱۴۱۶/۸۱۶) نیز عقل را این گونه توصیف می‌کند: «حقیقتی مجرد که به واسطه ابزارهایی، واقعیت‌های محسوس را از طریق تجربه و مشاهده درک می‌کند، و فراتر از محسوسات را نیز درمی‌یابد».¹⁷¹

اگر بخواهیم بر مبنای شرح این تعریف اخیر سخن بگوییم، باید گفت که عقل، اصل معرفت شناختی (اپیستمولوژیک) روح است و می‌توان از دو منظر متفاوت به آن نگریست. نخست آن که، عقل ماهیتی زیستی است که در ادراک اشیای محسوس نقش ایفا می‌کند. بدین وسیله، اشیایی که در کنار ما قرار دارند، به واسطه حواس ظاهری ادراک

¹⁶⁷ آلتین‌تاش، رمضان، «عقل و وحی در اندیشه ابوحنیفه»، سمپوزیوم امام اعظم ابوحنیفه و نظام فکری او، بورسا، انتشارات کورا، ۲۰۰۳.

¹⁶⁸ جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، (تصحیح: احمد عبدالغفور عطار)، قاهره، ۱۹۸۴، V، ۱۷۶۹؛ ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد، لسان العرب، بیروت، ۱۹۹۴، XI، ۴۵۹.

¹⁶⁹ اصفهانی، راجب، المفردات فی غریب القرآن، استانبول، ۱۹۸۶، ص. ۵۱۱.

¹⁷⁰ اصفهانی، همان اثر، ص. ۵۱۱.

¹⁷¹ جرجانی، سید شریف، التعریفات، بیروت، ۱۹۸۷، ص. ۱۹۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

می‌شوند. دوم آن که، عقل به عنوان نیرویی معنوی، نوعی نور و روشنائی است که فعالیت آن از نازل ترین مرتبه قوای حسی آغاز می‌شود؛ و بدین وسیله، شیء ادراک شده به صورت آشکار و شفاف در ذهن منعکس می‌گردد.¹⁷² از تعاریفی که اندیشمندان اسلامی درباره عقل ارائه کرده اند، درمی یابیم که عقل، هم با مغز و هم با قلب مرتبط است. در واقع، اختلاف نظرهایی که در میان متکلمان اسلامی در خصوص جایگاه عقل پدید آمده، ارتباط مستقیمی با معنایی دارد که برای عقل قائل شده اند. کسانی که عقل را جوهر دانسته اند، جایگاه آن را در مغز دانسته اند؛ و آنان که عقل را عرض دانسته اند، محل آن را در قلب معرفی کرده اند. حتی برخی بر این باور بوده اند که در انجام فرایند تفکر و استدلال، میان هر دو (مغز و قلب) همکاری و مشارکتی مشترک رخ می‌دهد.¹⁷³ از این رو، به نظر متکلمان اسلامی، جایگاه عقل قلب است؛ اما تجلی نور آن در مغز صورت می‌گیرد. در حقیقت، نقطه تمایز اساسی میان برداشت عقل گرایی مثبت گرا (پوزیتیویستی) و برداشت اسلامی از عقل، دقیقاً در همین جاست.

عقل، که در علم کلام از مهم ترین منابع معرفت به شمار می‌رود، در قرآن کریم در چهل و نه موضع، نه به صورت اسم و مصدر، بلکه در قالب فعل به کار رفته است؛ که برخی از این موارد در زمان گذشته و برخی در زمان حال و استمرار آمده اند.¹⁷⁴ همان گونه که معلوم است، فعل دلالت بر انجام کار، وقوع حادثه یا حرکتی دارد. بدین سان، به کار رفتن مفهوم عقل در آیات قرآنی در قالب فعل/کنش، دلالت بر آن دارد که این واژه از حوزه‌ای بس پویا در عرصه عمل برخوردار است و از حیث معرفت شناختی، ارزش و کارکردی بس مهم دارد. به کارگیری کارکردی عقل بی تردید نشان می‌دهد که عقل یکی از ابزارهای اساسی در برانگیختن ادراکات عقلانی و شکل گیری معرفت در انسان است. وقتی به

¹⁷² بیاضی، کمال‌الدین احمد، اشارات المرام من عبارات الامام، استانبول، ۱۹۴۹، ص. ۷۷.

¹⁷³ ر.ک: پزدوی، ابویسر محمد، اصول الدین، (تصحیح: هانس پیتر لینس)، قاهره، ۱۹۶۳، ص.

۲۰۶؛ رازی، فخرالدین، کتاب النفس و الروح، (تصحیح: محمد صغیر حسن معصومی)، اسلام‌آباد، بی‌تا، ص. ۶۰-۶۳؛ بیاضی، همان اثر، ص. ۷۷.

¹⁷⁴ ر.ک: عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس، قاهره، ۱۹۸۸، ص. ۵۹۴-۵۹۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

گستره معنایی واژه عقل در قرآن نظر می‌افکنیم، درمی‌یابیم که این واژه عموماً در دو معنای اصلی به کار رفته است:

نخستین معنای عقل، عبارت است از: درک و فهم یک معنا، تفکر و تأمل، و حفظ و به خاطر سپردن آن به منظور یادآوری هرگاه که به عنوان دانشی مورد نیاز قرار گیرد، و نیز تمییز دادن حق از باطل و خیر از شر. به این نوع عقل، «عقل علمی» یا «عقل تمییزی» (عقل تمییز) گفته می‌شود. معنای دوم عقل، بازداشتن نفس است از امیال پست و فرومایه‌ای که می‌تواند به زیان و هلاکت او بینجامد؛ و این بازداشتن، بر پایه نتایجی است که از عقل نخست حاصل می‌شود. به عقلی که عهده دار این عمل است، «عقل ارادی» اطلاق می‌شود.¹⁷⁵ این عقل‌گرایی، به طور عمده، در شکل‌گیری برداشت متکلمان اسلامی از مفهوم عقل تأثیرگذار بوده است.

یکی از مهم‌ترین مباحث علم کلام، مسئله شناخت و معرفت است. بنیاد‌گذار معرفت نیز عقل است. می‌توان گفت عقل و معرفت، همچون دو واژه دوقلو و وابسته به یکدیگرند؛ همانند زوج‌هایی چون زن و شوهر، دنیا و آخرت و نظایر آن. بدین سان، هرگاه سخن از عقل به میان آید، بلافاصله معرفت به ذهن‌خطور می‌کند؛ و هرگاه از معرفت سخن گفته شود، ذهن انسان به سوی عقل متوجه می‌گردد. از همین رو، میان عقل و معرفت، پیوندی بس نزدیک و ناگسستنی وجود دارد. در همین راستا، ابوحنیفه که در شمار پیشگامان مؤسس کلام اهل سنت قرار دارد، بر دو منبع معرفت، یعنی عقل و وحی، که از جمله ابزارهای شناخت در علم کلام به شمار می‌روند، تأکید ورزیده و هر یک از این دو منبع معرفتی را در جایگاه و بستر خاص خود مورد ارزیابی قرار داده است. زیرا در دوران پیش از شکل‌گیری اندیشه نظری و مباحث کلامی، عقل و نقل (وحی) همچون دو امر مکمل یکدیگر تلقی می‌شدند. ازاین رو، هیچ تردیدی نیست که در رویکرد کهن مسلمانان، عقل و وحی از یکد

¹⁷⁵ ر.ک: حینکه، عبدالرحمن حسن، الأخلاق الإسلامية، دمشق، ۱۹۹۲، ۱، ۳۲۷-۳۲۸؛ مقایسه کنید: ارگول، آدم، حیات قلبی در قرآن و سنت، استانبول، ۲۰۰۰، ص. ۱۰۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

یگر جدا نبوده اند.¹⁷⁶ در واقع، بحث تعارض و تقابل میان عقل و نقل، از منازعات روشی‌ای نشأت گرفته است که در اواخر قرن دوم هجری/هشتم میلادی و آغاز قرن سوم هجری/نهم میلادی در میان متکلمان درگرفت. از این منظر، برای ما اهمیت فراوان دارد که بدانیم ابوحنیفه، برای دست یافتن به معرفت صحیح، چگونه از این دو منبع شناخت بهره برده است. بنیاد نظام اعتقادی اسلام را اندیشه شناخت خداوند (معرفت الله) تشکیل می‌دهد. در طول تاریخ علم کلام اسلامی، همواره این پرسش مطرح بوده است که آیا شناخت خداوند به واسطه امر الهی (وحی) حاصل می‌شود یا از طریق امر انسانی (عقل)؟ و یا این که معرفت خداوند، حاصل کنش الهی است یا نتیجه عمل انسانی؟ آیا در وحی، ثابتات و متغیراتی وجود دارد؟ و اگر چنین است - که بی تردید چنین است - حدود و نقش عقل انسانی در عرصه متغیرات تا کجاست؟ و پرسش‌هایی از این دست، همواره مورد مناقشه و گفت و گو بوده است. نقطه کانونی این جدل در میان متکلمان را، تا حد زیادی، نقشی تشکیل می‌دهد که آنان برای جایگاه وحی در مقابل عقل، یا برای جایگاه عقل در برابر وحی قائل بوده اند.

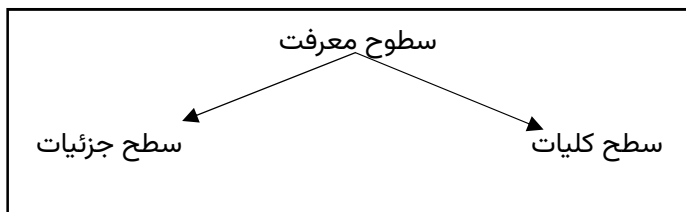
پیش از آن که به دیدگاه‌هایی که ابوحنیفه نعمان بن ثابت در زمینه نسبت عقل و وحی بسط و پرورش داده است پرداخته شود، نخست لازم است روشن گردد که وی این دیدگاه‌ها را بر پایه کدام روش معرفتی مورد بررسی و تبیین قرار داده است. چنان که معلوم است، نظریه معرفت در کلام سنتی اسلامی بر سه رکن استوار است: عقل (احکام پیشینی یا قضایای)، تجربه (یعنی ادراک حسی از طریق حواس پنجگانه) و خبر صادق. در علم کلام، تجربه به عنوان یکی از منابع معرفت، در حقیقت ابزاری است برای تأیید و تصدیق احکام پیشینی عقل. متکلمان، برای اثبات وجود خداوند، از معرفت به حقیقت اشیاء آغاز می‌کنند و در این مسیر، از داده‌های روش تجربی بهره می‌گیرند. بدین سان، مسئله وجود خداوند، هم موضوع علم الهیات است و هم موضوع مابعد الطبیعه (متافیزیک). از سوی دیگر، الهیات نه تنها در

¹⁷⁶ فضل‌الرحمن، اسلام، (ترجمه: م. داغ - م. آیدین)، استانبول، ۱۹۸۱، ص. ۱۳۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

عرصه مابعد الطبیعه سخن می‌گوید، بلکه از زبانی اگزیستانسیال «هستی‌گرایی» یا «باور به اصالت وجود» نیز بهره می‌گیرد. از این رو، انسان در هنگامی که درباره اموری سخن می‌گوید که فراتر از قلمرو ادراک او قرار دارند، ناگزیر است میان الهیات و ما بعد الطبیعه تمایز قائل شود. تعریف معرفت در علم کلام، خود سرنخی برای این تمایز میان الهیات و ما بعد الطبیعه به دست می‌دهد.¹⁷⁷ معرفت، چیزی است که موجب می‌شود شخص متصف به علم، به فعلی استوار و کامل دست یابد.¹⁷⁸ این تعریف، رویکردی را نشان می‌دهد که زمینه ساز عمل‌گرایی در معرفت الهی است و چنین انگیزه‌ای را در بنیان تولید علمی در حوزه الهیات قرار می‌دهد.¹⁷⁹

به طور کلی، می‌توان معارف مرتبط با حوزه الهیات و ما بعد الطبیعه را در دو سطح متفاوت اندیشه، به شرح زیر بررسی کرد:



۱) سطح کلیات که معرفتی ذات باوری تولید می‌کند؛ ۲) سطح جزئیات که معرفتی هستی‌گرا پدید می‌آورد. در سطح نخست، معرفتی که به دست می‌آوریم، ماهیتی تحلیلی دارد؛ حال آن که در سطح دوم، معرفت طبیعتی ترکیبی پیدا می‌کند. ایمانوئل کانت (متوفی ۱۸۰۴) سه عنصر را در ساختار معرفت مطرح می‌کند: مفاهیم، قضایا و استدلال‌ها. از آن رو که موضوع بحث ما با این مسئله پیوند دارد، شایسته است اندکی بر عنصر «قضیه» تأمل شود. زیرا قضایا به دو دسته تقسیم می‌شوند: پیشینی و پسینی. از میان این قضایا، آن دسته که پیشینی

¹⁷⁷ دوزگون، شعبان علی، «متافیزیک به مثابه حوزه‌ای مسئله‌خیز و امکان یک الهیات غیرمتافیزیکی»، (در مجموعه مسائل ایمانی روزگار ما)، ارزروم، ۲۰۰۱، ص. ۲۲-۲۷.

¹⁷⁸ بغدادی، عبدالقهار، اصول الدین، استانبول، ۱۹۲۸، ص. ۵.

¹⁷⁹ ر.ک: دوزگون، «متافیزیک...»، ص. ۲۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

هستند، تحلیلی اند؛ حال آن که قضا یا ی پسینی هم می‌توانند تحلیلی باشند و هم ترکیبی.¹⁸⁰ به گفته کانت، معرفت تحلیلی/پیشینی، دانشی است که دارای «ضرورت» و «اعتبار کلی» است، و تجربه هرگز نمی‌تواند خلاف آن را اثبات کند. در مقابل، معرفت ترکیبی/پسینی، با نزول به سطح جزئیات، دایره معرفت ما را توسعه و گسترش می‌دهد و میان آن و مفاهیم دیگر پیوندهایی برقرار می‌کنیم.¹⁸¹ به عنوان مثال، به جای آن که شخص الف (ا) را به صورت مستقیم بشناسیم، صرفاً دانشی درباره او داریم؛ یعنی می‌دانیم که الف چنین و چنان است. اما در این سطح، او را در نسبت شخصی، نزدیک و به نحوی کاملاً یگانه و منحصر به فرد نمی‌شناسیم. معرفتی که در سطح نخست به دست می‌آید، از حیث قطعیت و توان تمایزبخشی دارای مزیت است، اما در عمق و ژرفا چندان بهره‌ای ندارد. درحقیقت، به ژرفای واقعی معرفت تنها در سطح دوم شناخت اشیاء می‌توان دست یافت.¹⁸²

در حقیقت، از آن جا که خداوند موضوع هر دو نوع معرفت است، تمایز بنیادی میان این دو سطح، به گونه‌ای کاملاً آشکار پدیدار می‌شود. در سطح دوم، ما خدای یگانه (الله واحد) را می‌شناسیم؛ و این شناخت تنها در پرتو نوعی اتحاد شخصی و شهودی با خدای یگانه امکان‌پذیر است. اما در سطح نخست، چنان‌که متکلم مرجئی، محمد بن شبیب، گفته است، ما صرفاً می‌دانیم که خداوند یگانه است.¹⁸³ معرفتی که در سطح دوم حاصل می‌شود و مبتنی بر ارتباطی بی‌واسطه، شهودی و ژرف و شخصی با

¹⁸⁰ ر.ک: کانت، ایمانوئل، نقد عقل عملی، (ترجمه: ای. کوچورادی، او. گوک‌برک، ف. آکاتلی)، انقره، ۱۹۹۴، ص. ۱۰، ۱۱، ۳۶، ۵۸، ۱۲۳، ۱۴۶؛ همان مؤلف، بنیان‌گذاری متافیزیک اخلاق، (ترجمه: ای. کوچورادی)، انقره، ۱۹۹۵، ص. ۳۴-۳۵، ۷۳.

¹⁸¹ ر.ک: گوک‌برک، ماجیت، تاریخ فلسفه، استانبول، ۲۰۰۰، ص. ۳۵۲.

¹⁸² ایزوتسو، توشیهیکو، مفهوم ایمان در اندیشه اسلامی، (ترجمه: س. آراز)، استانبول، ۱۹۸۴، ص. ۱۳۳.

¹⁸³ محمد بن شبیب، ایمان را چنین تعریف می‌کند: «ایمان، معرفت به خدا و یگانگی او و این‌که چیزی شبیه او نیست، و اقرار زبانی به آن است.» ر.ک: اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، (تصحیح: هلموت ریتز)، ویسبادن، ۱۹۸۰، ص. ۱۳۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

خدای یگانه است، به کلی ماهیتی متفاوت از دانستن این حقیقت است که «خدا یگانه است».¹⁸⁴

ابوحنیفه و پیروانش، ایمان را این گونه تعریف می کنند: «ایمان عبارت است از معرفت (شناخت) خداوند و اقرار «زبانی» به خدا؛ و همچنین معرفت (شناخت) پیامبر و اقرار زبانی به هر آنچه از سوی خداوند، به واسطه او رسیده است، و پذیرش همه اینها به صورت کلی (جملتا) و بدون تفسیر (یعنی بی هیچ تأویل یا تخصیصی)».¹⁸⁵ چنان که مشاهده می شود، در این تعریف، تعبیر «الْجُمْلَةُ دُونَ التَّفْسِيرِ» (به صورت کلی و بدون تفسیر) به کار رفته است که نشان می دهد مقصود از «تفسیر»، تخصیص و ویژه سازی معناست. بر همین اساس، می توان گفت که گزاره «الله واحد است» دارای ماهیتی تحلیلی است. این برداشت از ایمان، به مثابه یک معرفت «اجمالی» (کلی)، نه در ارتباط با جزئیات به صورت ترکیبی (سنتتیک)، بلکه در پیوند با کلیات به صورت تحلیلی (آنالیتیک) و در قالب شیوه ای انتزاعی از اندیشه مطرح شده است. چنان که معلوم است، ویژگی معرفت ذات گرا در آن است که در سطح کلیات و به واسطه فعالیت عقل حاصل می شود. زیرا قضایای تحلیلی مبتنی بر مقولات، پیشینی هستند و به سطح جزئیات تنزل نمی کنند. بدین سان، از تفکیک نظری ابوحنیفه میان دو گونه معرفت که در سطوح کلیات و جزئیات جریان دارد، می توان استنباط کرد که او اندیشمندی است که جایگاه مهمی برای عقل قائل بوده است. بر پایه این نگرش، ما دیدگاه های ابوحنیفه را در زمینه نسبت میان عقل و وحی، در چارچوب انواع معرفت تحلیلی و ترکیبی مورد تحلیل قرار خواهیم داد.

در تاریخ اندیشه اسلامی، در میان جریان های کلامی، معتزله به عنوان نخستین عقل گرایان اسلام شناخته می شوند. برخلاف اهل سنت، از منظر مکتب کلامی معتزله، عقل در همه انسان ها یکسان است.¹⁸⁶ متکلمان اسلامی، عقل را به دو گونه تقسیم می کنند: عقل

¹⁸⁴ ایزوتسو، همان اثر، ص. ۱۳۳.

¹⁸⁵ اشعری، مقالات، ص. ۱۳۸؛ ابوالعز، شرح العقیده الطحاویه، بیروت، ۱۹۸۸، ص. ۷۰.

¹⁸⁶ ر.ک: صابونی، نورالدین، البداية فی اصول الدین، (تصحیح: بهاء الدین توپال اوغلو)، دمشق،

۱۹۷۹، ص. ۱۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

غریزی (فطری) و عقل اکتسابی.¹⁸⁷ عقل فطری (خالص)، در میان همه انسان‌ها مشترک است؛ اما عقل اکتسابی (عملی)، همواره در معرض رشد و تکامل است و تا حدی به تلاش و کوشش فرد بستگی دارد. در وجود انسان، در آغاز، هم قابلیت پرورش عقل نهفته است و هم تمایل به درک اموری که از طریق عقل قابل فهم و ادراک است. به این حالت، «قوه بالقوه» یا «آمادگی فطری» یا «عقل فطری» گفته می‌شود. سپس این عقل، تا زمانی که به مرتبه کمال و پختگی برسد، به تدریج و در پرتو فعل خلاقانه خداوند پرورش می‌یابد. عقلی که بدین‌گونه به مرحله کمال می‌رسد، «عقل اکتسابی» نامیده می‌شود.¹⁸⁸ بدین ترتیب، هر انسانی با عقل فطری‌ای که خداوند در وجود او نهاده است، از توان شناخت مستقیم و ضروری خداوند برخوردار است. این نوع عقل، در همه انسان‌هایی که به سن بلوغ می‌رسند، در سطحی برابر و یکسان موجود است.

از جمله اندیشمندان معتزلی نخستین که هم‌عصر با ابوحنیفه بوده است، «غیلان الدمشقی» (متوفی ۷۴۳/۱۲۶) است. وی ایمان را این‌گونه تعریف می‌کند: «ایمان، معرفت (شناخت) خداوند است.»¹⁸⁹ او در جای دیگری نیز ایمان را چنین تبیین می‌کند: «ایمان، معرفت دوم (المعرفة الثانية) نسبت به خدای متعال است و عبارت است از محبت، تسلیم و اقرار زبانی به آنچه رسول خدا ﷺ از جانب خداوند آورده و آنچه از سوی خدای متعال رسیده است.»¹⁹⁰ آنچه در اندیشه غیلان جالب توجه است، تفکیک او میان «معرفت اول» و «معرفت دوم» است. بر اساس نظریه معرفت غیلان، معرفت نخست (المعرفة الاولى) امری ضروری است و به‌خودی‌خود ایمان محسوب نمی‌شود.¹⁹¹ این معرفت نخست، همان معرفت ضروری است که در اصطلاح متکلمان، بدون تأمل و

¹⁸⁷ رک: محاسبی، حارث بن اسد، شرف العقل و ماهیته، (تصحیح: محمد عبدالقادر عطا)، بیروت، ۱۹۸۶، ص. ۱۷-۲۱.

¹⁸⁸ بیاضی، اشارات المرام، ص. ۷۸.

¹⁸⁹ رک: اشعری، مقالات، ص. ۱۳۲؛ ابوزید، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، بیروت، ۱۹۸۲، ص. ۴۷.

¹⁹⁰ اشعری، همان اثر، ص. ۱۳۶.

¹⁹¹ مقایسه کنید: بغدادی، همان اثر، ص. ۲۰۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اندیشه و به صورت بدیهی و فوری در نگاه نخست پدید می‌آید. مانند دانستن این‌که «کل، بزرگ‌تر از جزء است». اما معرفت دوم، همان دانشی است که انسان در پرتو تلاش و فعالیت عقلی خود، به صورت اکتسابی و استدلالی به دست می‌آورد و مبتنی بر انواع تفکر و اندیشه است؛ همچون انتقال از دیدن دود به اثبات وجود آتش.¹⁹² هرچند غیلان دمشقی فیلسوفی نظام‌مند به‌شمار نمی‌رود، اما تلقی او از معرفت، ماهیتی ذات‌گرا دارد. این معرفت، گونه‌ای از شناخت است که به واسطه فعالیت عقل حاصل می‌شود. از این‌رو، شناخت خداوند در سطح کلیات، ماهیتی تحلیلی دارد. مقصود از معرفت عقلی، دانشی است که از طریق استدلال و قیاس استنتاجی به دست می‌آید. و این خود تلاشی است برای بنیان‌نهادن ایمان بر مبنای معرفت.

هرچند رویکرد غیلان در باب رابطه معرفت و ایمان، حاوی نوعی انسجام و سازگاری است، اما در تاریخ اندیشه اسلامی، این ابوحنیفه است که نظریه‌ای بسیار منسجم و استوار در باب ایمان ارائه کرده است. آنچه در اندیشه او به‌ویژه جالب توجه است، دیدگاهش در مسئله نسبت میان عقل و وحی است. این مسئله، دقیقاً در جایی رخ می‌نماید که ایمان به مثابه معرفت تعریف می‌شود و این معرفت، به‌عنوان حاصل فعالیت عقل تلقی می‌گردد. نقطه اتکای این بحث، در پاسخی نهفته است که به این پرسش داده می‌شود که آیا معرفت خداوند امری ضروری است که عقل موجب آن می‌شود یا وحی؟ متن کلیدی در این باب، سخنانی است که ابوحنیفه بر زبان رانده و توسط شاگرد او، ابویوسف (متوفی ۷۹۸/۱۸۲) نقل شده است.

«اگر خداوند هیچ پیامبری را به‌سوی انسان‌ها نفرستاده بود، باز هم انتظار می‌رفت که انسان به‌واسطه عقل خویش (بِعُقُولِهِم) به معرفت و شناختی از او دست یابد.»¹⁹³

¹⁹² صابونی، البداية، ص. ۱۷.

¹⁹³ بیاضی، کمال‌الدین احمد، الاصول المنیفة للامام ابی حنیفة، (تصحیح: الیاس چلبی)، استانبول، ۱۹۹۶، ص. ۴۱؛ شیخ‌زاده، عبدالرحمن بن علی، نظم الفرائد و جمع الفوائد، قاهره، بی‌تا، ص. ۴۶؛ ابوعذبه، حسن بن عبدالمحسن، الروضة البهیة فیما بین الأشاعرة و الماتریدیة، (تصحیح: علی فزید)، بیروت، بی‌تا، ص. ۹۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

این متن کلیدی، توسط شارح ابوحنیفه و متکلم عثمانی، کمال‌الدین احمد بیاضی (متوفی ۱۰۹۸/۱۶۸۷) بدین‌گونه تفسیر شده است: «حتّا اگر خداوند هیچ پیامبری نفرستاده بود تا همه آنچه را برای انسان ضرورت دارد بیان کند، باز هم بر عهده انسان (فرض) بود که در مدت آزمون زندگی خویش، با عقل فطری خویش به تفکر و تعقل بپردازد. از انسان انتظار می‌رود که نخست به معرفت وجود خداوند، و سپس به شناخت یگانگی او، قدرت او، سخن گفتن (کلام) او، اراده او و این‌که او خالق جهان است، دست یابد.»¹⁹⁴

بر اساس نتیجه‌ای که از حکم تحلیلی ابوحنیفه¹⁹⁵ درباره شناخت خداوند در سطح کلیّات استنباط می‌شود، عقل که در ساختار وجودی انسان قرار دارد، چیزی جز وسیله‌ای برای کسب آنچه انسان باید درباره خداوند به‌صورت کلی بداند، نیست. عقل صرفاً ابزاری برای شناخت است و صریحاً نیازی به شریعت الهی (وحی) برای رسیدن به این هدف ندارد.¹⁹⁶

رویکرد ابوحنیفه به شناخت خداوند، که خود متکلمی برجسته است، آیا همان رویکرد معتزله است که برای عقل، جایگاهی فراتر از مقام شریعت الهی قائل می‌شود؟ طبیعتاً میان این دو دیدگاه، از منظر ابوحنیفه و پیروانش، تفاوتی اساسی اما ظریف وجود دارد. در این زمینه، ارزیابی أبوعذبة (متوفی ۱۷۵۹/۱۱۷۲) شایسته توجه است: «از نظر معتزله، عقل به‌تنهایی کفایت می‌کند تا معرفت خداوند را امری ضروری سازد. اما از نظر ابوحنیفه و پیروان او، آنچه در واقع ضرورت بخش است، خداوند است، و عقل صرفاً وسیله‌ای برای تحقق این ضرورت معرفتی است.» یعنی، خداوند با استفاده از عقل انسان به‌عنوان وسیله، معرفت را امری ضروری می‌سازد. این امر ناشی از این واقعیت است که در حقیقت، خداوند بدون عقل هیچ وظیفه‌ای را بر انسان واجب نمی‌کند. وجود عقل

¹⁹⁴ بیاضی، اشارات المرام، ص. ۷۵.

¹⁹⁵ برای نمونه دیگر در تأکید ابوحنیفه بر این‌که معرفت کلی خداوند به‌واسطه عقل، انسان را مؤمن می‌کند، بنگرید: ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، الفقه الاوسط، (در پنج اثر امام اعظم)، تصحیح و ترجمه: مصطفی اوز، استانبول، ۱۹۸۱، ص. ۳۸.

¹⁹⁶ بیاضی، همان اثر، ص. ۷۵، ۸۰، ۹۸؛ ابوعذبة، الروضة البهية، ص. ۹۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

شرط لازم برای تکلیف است. همین امر درباره وجود پیامبر نیز صادق است. پیامبر هیچ امری را واجب نمی‌کند، بلکه واجب‌ها را به انسان ابلاغ می‌نماید. در اینجا نیز آنکه تکالیف را واقعاً فرض می‌سازد، خود خداوند است، ولی این واجبات را از طریق پیامبری بر انسان فرض می‌کند.¹⁹⁷

أبو عذبة، در حالی که دیدگاه ابوحنیفه را درباره این‌که معرفت در سطح کلیات به‌وسیله عقل و در سطح جزئیات به‌وسیله وحی حاصل می‌شود، توضیح می‌دهد، از مثال چراغ بهره می‌گیرد.¹⁹⁸ از نظر ابو عذبه، شکل رابطه میان عقل و وحی، شبیه به کارکرد یک چراغ است. چراغ، به‌عنوان وسیله‌ای، نوری فراهم می‌آورد که به چشم انسان امکان می‌دهد اشیاء را ببیند. دیدن، در گرو وجود چراغ است. بنابراین، باید دیدگاه‌های ابوحنیفه را در باب رابطه عقل و وحی، در همین معنا فهم کرد: «حتّا اگر خداوند هیچ پیامبری را به‌سوی انسان‌ها نفرستاده بود، باز هم انسان‌ها به‌واسطه عقل خویش به شناختی از او دست می‌یافتند.» در این جمله، پیشوند «ب» که ابوحنیفه در تعبیر «يَعْقُولُهُمْ» (به‌وسیله عقولشان یا از طریق عقولشان) به کار برده، دلالت بر سببیت دارد. بنابراین، این جمله باید بدین معنا تلقی شود: «شناخت خداوند، به سبب عقل، بر انسان فرض است؛ اما آن‌که در واقع این شناخت را فرض می‌گرداند، عقل نیست، بلکه خداوند است.»¹⁹⁹

قرآن کریم، با تأکید بر لزوم بهره‌گیری انسان از عقل خویش در تحقق کنش ایمان‌ورزی،²⁰⁰ هرگونه دگماتیسم را نفی کرده و با نکوهش کسانی که از عقل خویش به‌درستی بهره نمی‌گیرند، ایمان را بر بنیادهای عقلانی استوار ساخته است.²⁰¹ بنابراین، از دیدگاه‌های قرآن درباره امکان شناخت خداوند می‌توان به این نتیجه رسید که عقل، به‌مثابه قوه‌ای

¹⁹⁷ ابو عذبه، الروضة البهية، ص. ۹۶.

¹⁹⁸ امام غزالی نیز رابطه عقل و وحی را به رابطه چشم و خورشید تشبیه می‌کند. به نظر مؤلف، کسی که به نور وحی اکتفا کند و از عقل روی برگرداند، همچون کسی است که در برابر نور خورشید چشمان خود را می‌بندد. برای آگاهی بیشتر ر.ک: غزالی، ابوحامد محمد، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، ۱۹۸۳، ص. ۴.

¹⁹⁹ ر.ک: ابو عذبه، همان اثر، ص. ۹۷؛ مقایسه کنید: بیاضی، اشارات المرام، ص. ۷۶.

²⁰⁰ ر.ک: بقره، ۱۷۳/۲.

²⁰¹ ر.ک: مائده، ۱۰۳/۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تعریف می‌شود که در کسب معرفت نسبت به حوزه موجودات فراتر از محسوسات نقش ایفا می‌کند. ایمان فهمی ابوحنیفه، با روش قرآن کریم مطابقت کامل دارد. بی‌تردید نباید از نظر دور داشت که تلاشی برای استوار ساختن تمامی اجزای ایمان صرفاً بر مبنای عقلانی، نوعی تفسیر به‌غایت افراطی و انتلکتوالیستی خواهد بود.²⁰² ابوحنیفه و پیروان او از افتادن در چنین دام انتلکتوالیسمی پرهیز کرده‌اند. آنان با تأکید بر این نکته که عقل به‌تنهایی و به‌صورت مستقل نمی‌تواند مسائل ایمانی را به‌تفصیل درک و تبیین کند، بر همین واقعیت انگشت نهاده‌اند.²⁰³

براستی دلیل ارسال پیامبران از سوی خداوند چیست؟ به‌عبارت دیگر، چرا وحی نازل شده است؟

آن‌گونه که از دیدگاه ابوحنیفه در باب معرفت خداوند برمی‌آید، عقل تنها قادر است اشیاء را به شکلی کلی و عام درک کند. معنای این سخن آن است که معرفت ماهوی صرفاً در سطح کلیات و به‌وسیله عقل قابل ادراک است. ارسال وحی به‌واسطه پیامبران، برای عینی‌سازی و تعیین وجوه خاصه همان معارفی است که عقل به‌گونه‌ای کلی درک می‌کند. پیامبران، تفصیل و جزئیات دانش را تبیین می‌کنند. بدین‌ترتیب، ارسال وحی به‌وسیله پیامبران و در نتیجه ضرورت معرفت، بر مبنایی ملموس‌تر و عینی‌تر استوار می‌گردد.²⁰⁴ یعنی، در این‌جا معرفت ماهوی، در سطح جزئیاتی که معرفت وجودی را تولید می‌کنند، به‌گونه‌ای مشروح و تفصیلی از طریق وحی بیان می‌شود. زیرا عقل، دلیلی کلی است. آنچه را که عقل به‌صورت کلی درک کرده است، باید اقتدار دیگری عینیت بخشد و با وجوه خاصه و جزئی آن معین سازد. از این‌رو، عقل نیازمند راهنمای یاریگری است که او را از گمراهی مصون دارد، به راه راست هدایت کند، در فهم مسائل دقیق و اسرارآمیز مدد رساند و حقیقت را به او بنمایاند؛ و این راهنمای یاریگر، به‌اعتقاد ابوحنیفه، «وحی» است که بر پیامبران نازل می‌شود. در دین، تبیین تفصیلی امور به پیامبر واگذار شده است. اگر

²⁰² مقایسه کنید: تبلیث، پاول، پویایی ایمان، (ترجمه: ف. ترکان - س. اوزر)، انقره، ۲۰۰۰، ص.

۳۷.

²⁰³ ابوالعز، شرح العقيدة الطحاوية، ص. ۶۹.

²⁰⁴ بیاضی، اشارات المرام، ص. ۷۷، ۸۰، ۹۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

کسی ضرورت این هدایت الهی را که از طریق وحی صورت می‌پذیرد، انکار کند و ادعا نماید که عقل به‌تنهایی قادر است تمام معارفی را که به آن‌ها نیاز داریم در اختیار ما بگذارد، بی‌تردید، باری فراتر از توان عقل بر دوش آن نهاده و به‌طرزی کاملاً غیرعقلانی در حق عقل ستم روا داشته است.²⁰⁵

می‌توان از رویکرد دیگری نیز سخن گفت که افق تازه‌ای بر فهم ما از نگرش ابوحنیفه به رابطه عقل و وحی می‌گشاید. از شاگرد او، ابویوسف، چنین نقل شده است که ابوحنیفه بر این باور بوده است که عقل انسان، در سطح کلیات و به‌صورت پیشینی، توان آن را دارد که معرفت به خداوند را در چارچوبی عمومی و کلی درک کند. ابویوسف چنین می‌گوید: «کسی که در آفرینش آسمان و زمین، در وجود خویش و در آفرینش دیگران، حکمت‌ها را مشاهده کند و با این‌همه نسبت به آنچه که باید درباره آفریننده خویش بداند جاهل بماند، هیچ‌گونه عذری برای او وجود نخواهد داشت. چنان‌که عقل محال می‌داند که کشتی‌ای سرشار از بار، در دریایی متلاطم و طوفانی، بدون ناخدایی بتواند به‌راستی و سلامت راه بپیماید، به همان قیاس، عقل، وجود این عالم را با تمامی احوال گوناگون و حالات متغیرش، بدون وجود صانع حکیم، آفریننده‌ای مدبر، نگاهبانی نگهدار و دانایی آگاه بر جمیع اشیاء، محال و غیرممکن می‌شمارد.»²⁰⁶

بیاضی، که از شارحان رسائل امام اعظم ابوحنیفه به‌شمار می‌رود، در حالی که توانایی عقل را در سطح کلیات به‌مثابه دانشی کلی و نوعی معرفت همه‌شمول نسبت به خداوند تبیین می‌کند، بر این نکته تأکید می‌ورزد که هر صاحب خردی، زمانی که در آفرینش آسمان و زمین، و در وجود خویش و دیگران تأمل کند، پس از گذر از فرآیند «استدلال» یا همان عقل‌ورزی، ناگزیر باید به وجود آفریننده‌ای واقف گردد.²⁰⁷ تأکید

²⁰⁵ ماتریدی، ابومنصور محمد، کتاب التوحید، (تصحیح: ف. حلیف)، استانبول، ۱۹۷۹، ص. ۹۲-۹۵. مقایسه کنید: ایوب علی، «ماتریدی»، (در: م. م. شریف، تاریخ اندیشه اسلامی)، ترجمه احمد اوانال، استانبول، ۱۹۹۰، ۱، ۲۹۹-۳۰۰؛ مقایسه کنید: بیاضی، اشارات المرام، ص. ۷۷، ۸۰، ۹۸. ²⁰⁶ بیاضی، همان اثر، ص. ۸۲، ۸۵؛ همان مؤلف، الأصول، ص. ۴۱؛ مکی، موفق بن احمد، مناقب ابی حنیفه، بیروت، ۱۹۸۱، ص. ۱۵۱. ²⁰⁷ بیاضی، اشارات المرام، ص. ۸۲، ۸۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

مؤلف بر همین سیر عقلانی و استدلالی، در این مقام، اهمیت بسزایی دارد. وی در اثبات این دیدگاه، به آیه ۳۷ از سوره فاطر استدلال می‌آورد: «آیا ما شما را چندان عمر ندادیم که هر کس می‌خواست در آن مقدار عمر متذکر شود، متذکر می‌شد.» واژه «ما» در این آیه دلالت بر مدتی دارد که برای تفکر و تعقل کفایت کند. این بیان ضمنی، نشان می‌دهد که بازه زمانی مشخص و کلی شامل همه انسان‌ها نمی‌شود؛ بلکه هر فرد بسته به ظرفیت عقلانی خود، مدت زمان لازم را از جانب خداوند دریافت می‌کند. زیرا درجه عقل در افراد متفاوت است.²⁰⁸

«آیا در ملکوت آسمانها و زمین و چیزهایی که خدا آفریده است نمی‌اندیشند؟»،²⁰⁹ «به زودی نشانه‌های خود را در کرانه‌ها و اطراف جهان و در نفوس خودشان به آنان نشان خواهیم داد تا برای آنان روشن شود که بی تردید او (قرآن) حق است.»²¹⁰ و «آیا ما شما را چندان عمر ندادیم که هر کس می‌خواست در آن مقدار عمر متذکر شود، متذکر می‌شد؟»²¹¹ از جمله آیاتی هستند که به کسانی هشدار می‌دهد که از به‌کارگیری عقل خود برای شناخت وجود پروردگار متعال و صفات کامل او خودداری کرده و تعقل نکرده‌اند. چرا که خداوند به ایشان مدت زمانی در دنیا عطا کرده تا با عقل خود به استدلال و تدبیر پرداخته و از این فرصت بهره ببرند.²¹²

برپایه دیدگاه ابوحنیفه، در موضوع شناخت خالق، به‌کارگیری عقل امری ضروری است. هیچ‌کس در عدم شناخت خالق خود عذر نخواهد داشت. نخستین و مطلق‌ترین وظیفه، توجه و استدلال بر موجودات به منظور حصول معرفت الهی است. دیگر تمام وظایف بر این پایه استوار است. بنابراین، نخستین وظیفه دینی که بر عهده مکلفین است، توجه و استدلالی است که آنان را به شناخت خداوند، صفات او، توحید، عدالت و

²⁰⁸ بیاضی، همان اثر، ص. ۷۷.

²⁰⁹ الأعراف، ۱۸۵/۷.

²¹⁰ فصلت، ۵۳/۴۱. در این آیه از واژه «آفاق» دنیای پیرامون انسان و از عبارت «انفسهم» ساختار جسمانی و روانی خود انسان فهمیده می‌شود. هر یک از این‌ها دلایل مهمی بر وجود خداوند و بی‌کرانگی قدرت او ارائه می‌کنند.

²¹¹ فاطر، ۳۷/۳۵.

²¹² بیاضی، اشارات المرام، ص. ۸۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

حکمت رهنمون می‌سازد. ثانیاً، به‌کارگیری تفکر و عقل است که به جواز فرستادن پیامبران از سوی خداوند و تحمیل مسئولیت‌های دینی بر انسان‌ها منتهی می‌شود. وظیفه سوم، استدلال به اثبات رسالت پیامبر از طریق معجزه و پذیرش احکام و دستورات است. چهارم، استدلالی است که برای اهل آن، به تبیین و تفصیل ارکان شریعت الهی می‌انجامد. در نهایت، وظیفه عمل کردن به نحو مطلوب و مورد انتظار از شریعت الهی مطرح می‌شود.²¹³

با این دیدگاه‌ها، مفسر و پیرو امام اعظم ابوحنیفه، متکلم ماتریدی بیاضی، تصریح می‌کند که عقل بر شریعت الهی مقدم است؛ زیرا تکلیف (فرمان الهی) تنها به کسانی عرضه می‌شود که عقل سالم و به‌کار افتاده‌ای دارند. عقل در فهم وحی نقشی بسیار مهم ایفا می‌کند. البته اسلام، وحی را به عنوان یک مرجع مهم و قطعی می‌پذیرد، ولی این هرگز به معنای بی‌اهمیت شمردن عقل نیست. برعکس، خداوند خواهان به‌کارگیری صحیح عقل توسط انسان است. در قرآن، تقلید صرف و کورکورانه، به عنوان مانعی بر سر راه بهره‌گیری از عقل مذمت شده است. از این رو، خداوند کسانی را که در امور دینی بدون تحقیق و تفکر، تنها از پیشینیان یا رهبران خود پیروی می‌کنند، سخت مورد نکوهش قرار داده است.²¹⁴ به‌طور مداوم تقلید کورکورانه امری نامطلوب شمرده می‌شود؛ از این رو عقل‌ورزی تنها راه درست و معتبر است. زیرا شریعت تنها زمانی فعال و کارآمد است که فرد، با به‌کارگیری عقل خود، به معرفت الهی رسیده، از صمیم قلب به خدا ایمان آورده و به حقانیت و اعتماد کامل به پیامبر قانع شده باشد. به بیان دیگر، شریعت تا حدی به عقل وابسته است؛ بدین معنا که برای پویایی و اثربخشی، نیازمند زمینی است که قبلاً به‌واسطه عقل آماده شده باشد.²¹⁵ آن‌طور که از سخن مولف برمی‌آید، او هم بر لزوم استوار ساختن باور بر پایه تحقیق و استدلال تأکید دارد و هم بر دستیابی به توازن منطقی میان عقل و وحی.

²¹³ بیاضی، اشارات المرام، ص. ۸۴. همچنین ر.ک: اسفراینی، ابوالمظفر، التبصیر فی الدین، (تصحیح: کمال یوسف الحوت)، بیروت، ۱۹۸۳، ص. ۱۸۰.

²¹⁴ ر.ک: بقره، ۲/ ۱۶۵-۱۶۶؛ احزاب، ۶۷/۳۳؛ زخرف، ۴۳/ ۲۲.

²¹⁵ بیاضی، همان اثر، ص. ۹۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ابوحنیفه در باب نسبت عقل و وحی چنین می‌گوید:

«اگر شناخت خداوند منتسب به پیامبران بود، اعطای معرفت الهی به انسان‌ها نه از جانب خداوند، بلکه از سوی پیامبران صورت می‌گرفت.»²¹⁶ متکلم ماتریدی، بیاضی، این دیدگاه ابوحنیفه را در چارچوب «عقل-وحی» چنین تفسیر می‌کند:

«اگر معرفت خداوند، هستی ضروری او، یگانگی و صفات او، مبعوث ساختن رسول و پدید آوردن معجزه در دست او، و همه تعلیمات شریعت الهی که از جانب پیامبر آورده شد، به پیامبر منسوب می‌بود، آن‌گاه نیکی‌ای که در باب معرفت خداوند به همه انسان‌ها روا داشته می‌شود، از آن پیامبر می‌شد، نه از آن خداوند. لیکن در واقع، این نیکی، با آفرینش عقل در انسان و فراهم ساختن امکان به‌کارگیری عقل توسط او، از جانب خداوند انجام می‌گیرد. خداوند نیکی خود را نخست بدین گونه که پیامبر را راهنمایی می‌کند تا پروردگارش را بشناسد، انجام می‌دهد. همان‌گونه که خداوند، همچون در مورد حضرت ابراهیم (علیه‌السلام)، یا از مسیر عقل یا همچون برخی پیامبران از طریق فیض (الهام)، با اتخاذ رویکردی خاص و برقراری ارتباط، انسان را به معرفت می‌رساند، در غیر این صورت اگر شناخت خداوند و تأیید حقانیت پیامبر تنها از ناحیه پیامبر و منوط به شریعت الهی محقق می‌شد، در غیر این صورت، دور و تسلسل لازم می‌آمد. بنابراین، شناخت خداوند و ضرورت نبوت، امری عقلانی و واجب است. بیاضی²¹⁷ دیدگاه ابوحنیفه را بر پایه آیه ۱۷ سوره حجرات استوار می‌داند.²¹⁸

با اتکا به تمام این دیدگاه‌ها، می‌توان گفت که، عقل در سطح کلیات می‌تواند معرفت‌هایی همچون شناخت خداوند و ضرورت نبوت را به‌دست آورد. اما دانش‌های تخصصی و جزئی درباره واقعیت‌های عینی،

²¹⁶ ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، العالم و المتعلم، (در پنج اثر امام اعظم)، نشر و ترجمه: مصطفی اوز، استانبول، ۱۹۸۱، ص. ۳۳.

²¹⁷ بیاضی، اشارات المرام، ص. ۱۰۲-۱۰۳.

²¹⁸ ر.ک: «ای محمد! می‌خواهند با اسلام آوردن خود بر تو منت گذارند؛ بگو: با مسلمان شدنن بر من منت مگذارید بلکه اگر راست می‌گویید، خداوند است که با هدایت شما به ایمان بر شما منت نهاده است.» (حجرات ۴۹/ ۱۷).

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تنها از طریق پیامبران و وحی‌ای که آنان می‌آوردند، کسب می‌شود. معرفت الهی، که انسان اندیشمند و عقل‌ورز را بر اطاعت کورکورانه از هر اقتداری برتری می‌دهد، وظیفه‌ای فرض برای هر مسلمان است.²¹⁹ برای آن‌که فعالیت عقلانی به مرتبه معرفت ارتقا یابد، لازم است که از استدلالی صحیح و معتبر بهره‌مند باشد. وقتی استفاده از عقل، مطابق با شرایط و ضوابط خود انجام شود، در نهایت می‌توان دانش درست پدید آورد. ابوحنیفه و پیروانش معتقدند که پدید آمدن معرفت پس از استدلالی صحیح و منطبق بر قواعد، منوط به «عادت الهی» است. رابطه میان معرفت و به‌کارگیری عقل، نه در نتیجه ضرورت منطقی‌ای است که فیلسوفان از آن سخن می‌گویند و نه ناشی از تولید طبیعی (تولید عقلی) مورد ادعای معتزله؛ بلکه در پرتو عادت‌ی است که خداوند بر قرار ساخته است.²²⁰

شهرستانی (متوفی ۱۱۵۳/۵۴۸) به‌طور کلی، فقهای مجتهد را به دو گروه تقسیم می‌کند. گروه نخست، کسانی هستند که از ساکنان حجازاند و به «اهل حدیث» معروف‌اند. دلیل این نام‌گذاری، اهتمام آنان در فراگیری احادیث و روایت اخبار و دشوار نکردن استنباط احکام است؛ به‌گونه‌ای که بی‌هیچ قیاس پنهان یا آشکاری، فتاوا را مستقیماً بر نصوص شرعی استوار می‌سازند. گروه دوم، «اهل رأی» یا «اصحاب رأی» نامیده می‌شوند که از عراق برخاسته‌اند. دلیل نام‌گذاری این گروه به «اهل رأی»، دقت و وسواسی است که در استنباط معانی مستنبط از احکام به‌واسطه قیاس و بنیاد نهادن احکام بر آن معانی به خرج می‌دهند. امام این مکتب نیز ابوحنیفه است.²²¹ او قیاس جلی را بر خبر واحد ترجیح داده است. درباره این موضوع ابوحنیفه چنین گفته است:

²¹⁹ بیاضی، همان اثر، ص. ۷۶.

²²⁰ بیاضی، همان اثر، ص. ۸۴. مقایسه کنید: ابن همام، کمال‌الدین، المسایرة، استانبول، ۱۹۷۹، ص. ۱۱-۱۲، ۱۶۵-۱۶۶.

²²¹ شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، (تصحیح: امیر علی مهتا - علی حسن فاو)، بیروت، ۱۹۹۸، ص. ۲۴۳-۲۴۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

«می‌دانیم که این بهترین رأی و نظری است که ما برگزیده ایم. هر کس در غیر این جهت رأیی دهد، آن رأی از اوست و رأی ما از آن ماست.»²²²

همان‌طور که در بالا گذشت، دسته‌بندی مجتهدان به «اهل حدیث» و «اهل رأی» در فهم دینی و روش‌شناسی، نقش عقل و نص را برای هر دو گروه روشن می‌سازد.

پیش از آن‌که به گرایش ابوحنیفه به رأی‌گرایی بپردازیم، باید دانست «رأی» به چه معناست؟ به‌گفته اصفهانی، «رأی» عبارت است از قناعت آوردن شخص نسبت به درست‌ترین حکم یا استنباط، هنگامی که در مواجهه با دو دلیل متعارض، ظن غالب او به یک گزینه گرایش یافته باشد.²²³ ابن‌قیم (متوفی ۱۳۵۱/۷۵۱) نیز «رأی» را چنین تعریف می‌کند: دیدگاهی که پس از اندیشیدن و استدلال، در وضعیت تعارض ادله مختلف، انسان را به یقین به درستی یک گزینه رهنمون شود.²²⁴ همان‌گونه که در هر دو تعریف آمده است، «رأی» مربوط به محسوسات قابل رویت نیست، بلکه اعتقادی است که انسان از رهگذر قوه عقل شهودی و فرایند تدبیر، با شنیدن ندای دل خویش به آن می‌رسد. اکنون پرسش این است: آیا پیروی از روش «رأی» در فهم و تفسیر دینی، صفتی است که مستلزم نکوهش یا مقابله باشد؟

در زندگی بشر، در موضوعاتی مانند عبادات و معاملات و امثال آن، رویدادها و وقایع به‌گونه‌ای بی‌شمارند که برای هر یک مصداقی از نص وجود ندارد، و این هم ممکن نیست که باشد. نصوص محدودند، در حالی که حوادث بی‌کران و نامحدودند. چگونه می‌توان امور نامتناهی و نامحدودی را به امور محدود و متناهی فرو کاست و در چارچوب قانونی جای داد؟ بنابراین، ضرورت و نیاز به اجتهاد و قیاس، ذاتاً پدید می‌آید. لازم است حکم هر رویداد را از طریق اجتهاد بیان کرد.²²⁵

²²² شهرستانی، الملل، ص. ۱۴۶.

²²³ اصفهانی، المفردات، ص. ۳۰۳-۳۰۵.

²²⁴ ابن‌القیم، شمس‌الدین ابوعبدالله بن قیم الجوزیه، اعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت، ۱۹۷۳، ۱، ۶۶.

²²⁵ ر.ک: شهرستانی، الملل، ص. ۲۳۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

در اصل، قیاس که عینی‌ترین و فهم‌پذیرترین صورت اجتهاد به رأی به شمار می‌آید، از همان نسل نخست همواره به‌عنوان ابزاری برای تبیین رأی مورد استفاده قرار گرفته است و از این رو، اکثریت قریب به اتفاق کسانی که با رأی به مقابله برخاسته‌اند، در پذیرش قیاس چندان تأخیر نورزیده‌اند. از این منظر، منازعات منظم میان متکلمان و محدثان در تاریخ اسلام پیرامون تقابل رأی و حدیث، نه بر محور قیاس بلکه بیشتر بر محور استحسان که ابوحنیفه در فرایند استنباط بدان توسل می‌جست و نیز روش خاص او در فهم و نقد احادیث تمرکز یافته است. مخالفان اعمال رأی به این شیوه، در اغلب موارد محدثان بوده‌اند.²²⁶ عبارت «حدیث چه نیکوست و رأی چه ناپسند!» نیز از آن ایشان است.²²⁷ اما گذر زمان به سود اصحاب رأی جریان یافت؛ چراکه هر روز مسائل و معضلات تازه‌ای سر برمی‌آورد و برای حلّ این مشکلات، چاره‌ای جز توسل به رأی باقی نمی‌ماند. به‌ویژه ابوحنیفه و یارانش که در کوفه فعالیت داشتند، در مسیر حلّ مسائل، از رأی به شیوه‌ای آزادانه‌تر بهره گرفتند. چنان‌که بسیاری از محققان بدان اشاره کرده‌اند، برجسته‌ترین ویژگی اهل رأی، آن است که سند و متن حدیث را به همان صورت مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهند. باید منشأ گزینش‌گری و عقل‌گرایی ابوحنیفه را تا حدی در همین نکته جستجو کرد.²²⁸ چه آنکه ابوحنیفه عقل‌گرایی خویش را از تیزهوشی نیرومند و دقت نظر باریک بینانه‌اش، از محیطی که در آن پرورش یافته، از سنت تجارتی که از آن برخاسته، از شورای اختصاصی فقه، و نیز از روش و منش حضرت عمر و پیامبر اکرم ﷺ اخذ کرده است. تمامی این عوامل دلالت دارد بر آنکه ابوحنیفه نه تنها یک دانشمند بود، بلکه شخصیتی بود که با زندگی و واقعیت‌های آن نیز آمیختگی و نسبت وثیق داشت. زندگی، پیوندی تنگاتنگ با عقل، تجربه، همبستگی اجتماعی و تدبیر امور حکومت دارد. او اجتهادات خویش را در آینه‌ی تمامی اوضاع و احوال متنوع جامعه منعکس ساخته است. عصر طلایی

²²⁶ بروجی، صاحب، «شیوه استفاده ابوحنیفه و یارانش از رأی در فقه»، مجله تحقیقات اسلامی، ج. ۱۵، ش. ۲-۱، (۲۰۰۲)، ص. ۱۵۰.

²²⁷ هروی، عبدالله بن محمد بن علی الانصاری، ذم الکلام، بیروت، بی‌تا، ص. ۲۹۷.

²²⁸ ر.ک: بروجی، «همان مقاله»، ص. ۱۵۰، ۱۵۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اجتهاد در عرصه‌ی مدنی، به دوران او تعلق دارد. در این میان، به‌کارگیری روش مبتنی بر استحسان از سوی او در گشودن گره‌های مسدود حیات اجتماعی از منظر دینی، بزرگ‌ترین گواه بر بهره‌گیری بی‌کران از نیروی عقل است.²²⁹

از سوی دیگر، در عصر حیات ابوحنیفه، سرزمین عراق در کنار موطن اهل سنت، به مرکزی برای فرّق مخالف و فرّق گمراه (فرّق ضالّه) نیز بدل شده بود. از همین رو، جعل حدیث به نقل از پیامبر اکرم ﷺ در این منطقه امری شایع و گسترده به‌شمار می‌رفت. بنابراین، ابوحنیفه در رأس، و دیگر عالمان عراقی، هر آنچه را نقل می‌شد به‌عنوان حدیث نمی‌پذیرفتند، بلکه برای پذیرش یک روایت، شروط و ضوابطی خاص قائل بودند. بر اساس این شروط، تنها شمار اندکی از احادیث را شایسته پذیرش می‌یافتند و از همین رو، به نقل روایت‌هایی بسنده می‌کردند که از سوی صحابه‌ای که به سرزمین عراق آمده بودند، روایت شده بود. با این همه، در صدور حکم به رأی و اجتهاد خویش، هیچ مانعی نمی‌دیدند.²³⁰

در تاریخ اندیشه اسلامی، از جمله مهم‌ترین ایراداتی که هم از سوی فقها و هم از جانب اهل حدیث متوجه ابوحنیفه گردیده، این ادعاست که او قیاس را بر سنت مقدّم داشته است. با توجه به دلایلی که پیش‌تر به‌درستی برشمردیم، ابوحنیفه در پذیرش احادیث رویکردی محتاطانه در پیش گرفته بود. او نیک می‌دانست که هرگاه حدیث صحیح وارد شود، رأی و قیاس فاقد اعتبار خواهد بود. از همین رو، اخبار آحاد را با توسل به تأویل عقلی رد می‌کرد.²³¹ ابوحنیفه در پاسخ به کسانی که او را به مخالفت با سنت متهم می‌کردند، چنین می‌گفت: «هر کس ادعا کند

²²⁹ یاوز، یونس وهبی، «شناخت ابوحنیفه»، مجله تحقیقات اسلامی، ج. ۱۵، ش. ۱-۲، (۲۰۰۲)، ص. ۱۱.

²³⁰ ابو زهره، محمد، ابو حنیفه، (ترجمه عثمان کیسکی‌اوغلو)، انقره، ۱۹۹۹، ص. ۱۰۸-۱۰۹، ۲۸۶-۳۲۱؛ اوزون‌پوستالچی، مصطفی، «ابوحنیفه و ارزیابی او از نصوص»، مجله تحقیقات اسلامی، ج. ۱۵، ش. ۱-۲، (۲۰۰۲)، ص. ۳۲-۳۳.

²³¹ برای نمونه‌ها ر.ک: هیثمی، شهاب‌الدین احمد بن حجر، الخیرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم، بیروت، بی‌تا، ص. ۱۳۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ما قیاس را بر نص مقدّم می‌داریم، دروغ می‌گویند و بر ما افترا می‌بندد. آیا پس از وجود نص، نیازی به قیاس باقی می‌ماند؟ ما جز در موارد اضطرار شدید دست به قیاس نمی‌زنیم. ما در وهله نخست دلیل مسئله را در کتاب، سنت یا فتاویٰ صحابه جستجو می‌کنیم. اگر از این منابع، دلیلی نیابیم، در مورد مسئله‌ای که در نص درباره‌اش سخنی نیامده، آن را با مسائلی که درباره‌شان نص موجود است، قیاس کرده و حکم می‌کنیم.²³² ابوحنیفه در روایتی دیگر روش خود را بدین‌گونه بیان می‌دارد: «آنچه از پیامبر اکرم ﷺ رسیده باشد، بر سر و چشم ماست و ما هرگز با آن مخالفت نمی‌کنیم. آنچه از صحابه می‌آید را برمی‌گزینیم. اما درباره سخنان دیگران، اگر آنان انسان اند، ما نیز انسانیم.»²³³ ابوحنیفه، احادیث متواتر را بدون قید و شرط و احادیث آحاد را با شرایط می‌پذیرفت؛ اما احادیث آحادی که با اصول روش او ناسازگار بود و به‌طور مستقیم با قرآن، عقل و واقعیات تاریخی در تضاد قرار می‌گرفت را نمی‌پذیرفت. او پیشنهاد می‌داد که متون این گونه احادیث باید به قرآن عرضه شود که این روش را دقیق‌تر می‌دانست و خود نیز بدان عمل می‌کرد.²³⁴ برای نمونه، هنگامی که از ابوحنیفه درباره کسانی که حدیث «وقتی مؤمن زنا کند، همچنان که پیراهن از سرش درمی‌آید، ایمانش نیز از او جدا می‌شود، سپس چون توبه کند، ایمان دوباره به او بازگردانده می‌شود»²³⁵ را نقل می‌کنند، پرسیده می‌شود، او چنین پاسخ می‌دهد: پیامبر خدا هرگز با کتاب خدا مخالفت نمی‌کند و کسی که با کتاب خدا مخالفت کند، نمی‌تواند پیامبر خدا باشد. ابوحنیفه این روایت را مخالف قرآن می‌داند، چراکه خداوند در قرآن می‌فرماید: «زن زناکار و مرد زناکار...»²³⁶ و در این آیه، صفت ایمان از زانی و زانیه نفی نشده است. همچنین، در آیه «و از شما [مسلمانان] آن مرد و زنی که مرتکب آن [کار

²³² شعرانی، عبدالوهاب، کتاب المیزان، (تصحیح: عبدالرحمن عمیرا)، بیروت، ۱۹۸۹، ا، ۲۲۴.

²³³ شعرانی، کتاب المیزان، ا، ۲۲۵؛ ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان، مناقب الامام الاعظم ابی حنیفه، قاهره، بی‌تا، ص. ۲۰.

²³⁴ برای شروط خبر واحد ر.ک: ابو زهره، همان اثر، ص. ۳۱۶.

²³⁵ ر.ک: ابوداود، «السنة» ۱۵؛ ترمذی، «الایمان» ۱۱.

²³⁶ نور، ۲۴/ ۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

زشت] می‌شوند...»²³⁷، خداوند با قید «از شما» منظورش یهودیان و مسیحیان نیستند، بلکه مسلمانان را مخاطب قرار داده است. بنابراین، رد کردن هر کسی که حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ نقل کند و مخالف قرآن باشد، به معنای رد یا تکذیب خود پیامبر نیست. بلکه به معنای رد کسی است که با نام پیامبر، باطل را نقل می‌کند. اتهام متوجه پیامبر نیست بلکه متوجه ناقل حدیث است.²³⁸ با این دیدگاه، ابوحنیفه روش بسیار شایسته‌ای در فهم احادیث ارائه می‌دهد.

در دنیایی که نصوص محدود و وقایع نامحدودند، بی‌تردید ابوحنیفه برای آنکه اندیشه اسلامی را پویا سازد و ارتباط آن را با حیات اجتماعی برقرار نماید، در مواردی که نص وجود ندارد، روش مبتنی بر استدلال عقلی را به کار گرفته است. چنان‌که زندگی بر اساس نص، فرمان خداست، به‌کارگیری درست عقل نیز فرمان اوست. هنگامی که هر دو آیه به‌جا و به‌موقع به‌کار روند، افق‌های گسترده‌ای را در برابر اندیشه مسلمان می‌گشایند. اگرچه ابوحنیفه از سوی مخالفان رأی مورد نقد قرار گرفته است،²³⁹ اما به رأی اهمیت شایان داده و در هر موضوعی از تفکر عقلانی بهره برده است. به همین سبب، او به عنوان یکی از اهل رأی، مشهور گردیده است.²⁴⁰ اگر منظور از رأی، عقل سلیم و درک دقیق در صدور حکم باشد، آنگاه او به این افتخار بزرگ نائل آمده است. به‌راستی کسی که عقل نداشته باشد، علمی نیز ندارد. احکام منتقل شده از طریق نقل، تنها با عقل کامل می‌شوند. آنچه در اینجا از عقل (قیاس) مراد است، یکی از چهار دلیل پذیرفته‌شده توسط تمامی فقهاء (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) است. رأی‌گرایی او در اصطلاح فقها و متکلمین، در دسته «رأی

²³⁷ نساء، ۴ / ۱۵-۱۶.

²³⁸ ابوحنیفه، العالم و المتعلم، ص. ۳۱-۳۲.

²³⁹ ر.ک: ابن قتیبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم، تاویل مختلف الحدیث، (نشر: ع. احمد عطا)،

بیروت، ۱۹۸۸، ص. ۵۴-۵۶.

²⁴⁰ ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، (تصحیح: أ.م. البجاوی -

ف. أ. البجاوی)، دارالفکر العربی، بی‌تا، ۵، ۳۹۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ستوده» قرار می‌گیرد؛ رأیی که وجوه نصوص را تبیین و تعیین می‌کند، زیبایی آن‌ها را آشکار می‌سازد و استنباط حکم را تسهیل می‌کند.²⁴¹

ابوحنیفه به منظور تأکید بر اهمیت به‌کارگیری عقل، می‌گوید: «قیاس همچون شهود عادلانی است که حق مدعی را به حقش می‌رسانند. اگر جاهلان حق را انکار نمی‌کردند، علما دیگر به زحمت قیاس و مقایسه گرفتار نمی‌شدند.»²⁴² ابوحنیفه در خصوص وضعیت عفو افرادی که مرتکب گناهان کبیره و صغیره شده اند، به این صورت قیاس‌هایی برقرار و ارائه می‌دهد: دو نفر هستند؛ یکی در دریا و دیگری در یک رودخانه کوچک سفر می‌کند. من از غرق‌شدن هر دو بیمناکم و در عین حال به نجات هر دوی آن‌ها امیدوارم. با این حال، نسبت به کسی که در دریاست، بیشتر به نجات فردی که در رودخانه کوچک است امیدوارم. همانند این، از وضعیت کسی که گناه کبیره مرتکب شده، نسبت به گناهکار صغیره بیشتر بیمناکم. و امیدم به آمرزش گناهکار صغیره، نسبت به گناهکار کبیره بیشتر است.²⁴³ چنان که دیده می‌شود، ابوحنیفه در موضوعات اعتقادی، با اتکا به روش استدلال عقلی، راه حل مسئله را از منظر اقناع و استدلال جستجو کرده است.

یکی دیگر از مباحثی که به درک دیدگاه‌های ابوحنیفه درباره رابطه عقل و وحی کمک می‌کند، نظرات منحصر به فرد او در چارچوب ارتباط تأویل، تفسیر و تأویل تنزیل است. ابوحنیفه در اینجا تعاریف مستقیمی از این مفاهیم ارائه نمی‌دهد؛ لیکن ما از نمونه‌هایی که وی در باب برداشت‌ها و تأویل‌های نادرست آیات ذکر کرده است، به مفاهیمی که برای این اصطلاحات قائل بوده، پی می‌بریم. از نظر ابوحنیفه، «تنزیل» لفظ آیاتی است که توسط خداوند نازل شده است؛ اگرچه از لحاظ لغوی ممکن است تفاوت‌هایی وجود داشته باشد، ولی «تأویل» و «تفسیر» به معنای اصطلاحی، دلالت بر معنای آیات و شرح و تبیین آن‌ها دارد. تعاریف مذکور را می‌توان از مثال‌هایی که در ادامه خواهیم آورد به خوبی

²⁴¹ کیرانوی، حبیب احمد، ابو حنیفه و اصحاب او، بیروت، ۱۹۸۹، ص. ۶۶-۶۷.

²⁴² ابوحنیفه، العالم و المتعلم، ص. ۲۰.

²⁴³ ابوحنیفه، همان اثر، ص. ۲۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

دریافت. چنان‌که دانسته شده است، در قرآن آیات متشابه وجود دارد که مقصود از ظاهر آن‌ها به روشنی قابل فهم نیست و نیز آیات محکم که مقصود از ظاهرشان به صراحت روشن است. ابوحنیفه معتقد است که مادامی که کسی نزول آیات متشابه را انکار نکند، اگر در تفسیر عقلی خود دچار اشتباه شود، از دایره دین خارج نخواهد شد.²⁴⁴ برای نمونه، کسی که از آیه «مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»²⁴⁵ (پس هرکس بخواهد ایمان بیاورد و هرکس بخواهد کفر پیشه کند.) چنین استنباط کند که «خواستن به من اختصاص دارد؛ اگر بخواهم ایمان می‌آورم و اگر نخواهم ایمان نمی‌آورم»، از دیدگاه ابوحنیفه کافر نخواهد بود؛ زیرا نزول آیه را انکار نکرده است، بلکه تنها در تأویل این آیه اشتباه کرده است.²⁴⁶

از سوی دیگر، ابوحنیفه به آیات ظاهراً روشن و بدون ابهامی که تأویل و تنزیل آن‌ها یکی است نیز اشاره می‌کند. از نظر مؤلف، کسی که چنین آیاتی را انکار کند، یا آن‌ها را تأویل نماید، کافر خواهد بود.²⁴⁷ ابوحنیفه معتقد است اصول ایمان هم در قرآن و هم در اخبار متواتر به صورت واضح و بدون نیاز به هرگونه تأویل قابل درک است.²⁴⁸ از نظر ابوحنیفه، کسی که این اصول را به صورت قطعی با زبان اقرار و با دل تصدیق کند، مؤمن است. لیکن اگر کسی یکی از مخلوقات خدا را انکار کند و بگوید «نمی‌دانم خالق این چیست؟»، آن شخص از آیه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»²⁴⁹ (خداوند آفریدگار همه چیز است.) کافر محسوب می‌شود. ابوحنیفه همچنین معتقد است کسی که به تمامی اصول ایمان ایمان دارد، ما درباره این‌که حضرت عیسی و حضرت موسی پیامبرند یا نیستند، یا این‌که کسی کافر است و به بهشت می‌رود یا به جهنم، با وجود روشن بودن معنای آیات، دچار تردید شود یا به تأویل عقلی روی آورد، کافر

²⁴⁴ رک: ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، «فقه الابسط»، (در پنج اثر امام اعظم)، نشر و ترجمه: مصطفی اوز، استانبول، ۱۹۸۱، ص. ۴۵-۴۶.

²⁴⁵ الکهف، ۲۹/۱۸.

²⁴⁶ ابوحنیفه، همان اثر، ص. ۴۶.

²⁴⁷ ابوحنیفه، همان اثر، ص. ۵۵.

²⁴⁸ ابوحنیفه، همان اثر، ص. ۴۴-۴۵.

²⁴⁹ أنعام، ۱۰۳/۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

خواهد بود.²⁵⁰ علاوه بر این، ابوحنیفه آیات مربوط به عذاب قبر را نیز در دسته آیات تأویل و تنزیل یکی قرار می‌دهد و بر همین اساس، کسی را که بگوید «عذاب قبر وجود ندارد» یا «از عذاب قبر اطلاعی ندارم» تکفیر می‌کند.²⁵¹ بدین ترتیب، ابوحنیفه هم به خطا بودن تأویل آیات محکم که معنای ظاهر آن‌ها به وضوح مشخص است اشاره کرده و هم تصریح می‌کند که در مورد آیات متشابه، می‌توان به تفسیر عقلی متوسل شد و در این زمینه نمونه‌های روشن و مشخصی ارائه می‌دهد. از این رو، ابوحنیفه عقل‌گرایی خود را در زمینه چگونگی تفسیر نصوص دینی نیز به نمایش گذاشته است. مکتب عقلانی او پس از وی همراه با ماتریدی (متوفی ۹۴۴/۳۳۳) تحولی نو یافته و زمینه‌ساز شکل‌گیری ساختار نظام‌مند مکتب کلامی ماتریدی شد که یکی از دو شاخه اصلی اهل سنت و جماعت به شمار می‌رود.

در نتیجه، بر این باورم که علت اصلی آنکه دیدگاه‌های ابوحنیفه در زمینه عقل و وحی فراتر از قرنی که در آن زیسته است امتداد یافته و حتی در عصر معاصر ما نیز از ارزش و اعتبار خود چیزی از دست نداده است، باید در روش علمی و ژرف‌اندیشانه‌ای جست‌وجو کرد که او در فهم مسائل متافیزیکی به‌کار گرفته است. در نظام کلامی ابوحنیفه، رابطه عقل و وحی جایگاه مهمی دارد. در این زمینه، او به هر دو، عقل و نقل، ارزش شایسته‌ای داده است. نظام فکری خود را بر اساس قرآن، اخبار صحیح و فتواهای صحابه بنیان نهاده است. از نظر او، عناصر و مواد ایمان دینی از وحی استخراج می‌شود و وظیفه عقل، تفسیر و تبیین صحیح و درست این مواد است.

از سوی دیگر، این‌که ابوحنیفه نعمان بن ثابت مسائلی همچون وجود خداوند و ضرورت نبوت را بر پایه گزاره‌های تحلیلی و در سطحی کلی، در مرتبه معرفت جهان‌شمول فهم می‌کند، نشانه‌ای از هم‌سویی اندیشه او با فیلسوفان نظام‌ساز عصر مدرن به‌شمار می‌آید. نقطه تمایز او با آنان، اجتناب از اشتباه تلقی مطلق گزاره‌های عقلی در دین است. او

²⁵⁰ ابوحنیفه، همان اثر، ص. ۵۳.

²⁵¹ ر.ک: ابوحنیفه، الفقه الاوسط، ص. ۵۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

در پاره‌ای از مسائل که عقل آن‌ها را به صورت کلی و در سطح مفاهیم عام درک می‌کند، با حرکت از گزاره‌های تألیفی در سطح امور جزئی، آن‌ها را به وحی مستند می‌سازد؛ و این رویکرد، از حیث برقراری توازن در نسبت میان عقل و وحی، دلالتی مهم و معنادار دارد.

ابوحنیفه، هرچند در عصر خود با ذهنیت‌هایی مواجه بود که اهمیت عقل را کم‌ارزش شمرده و تلاش‌های فکری عقلی را محکوم می‌کردند و حتی خود او را نیز مورد مخالفت قرار می‌دادند، اما هرگز از رأی‌گرایی خود دست نکشید. او به عنوان جستجوگر حقیقت، او هیچ‌گاه صرف‌نظر از اینکه فاعل حق چه کسی باشد، به شخص فاعل نمی‌نگریست، بلکه به خود فعل و عمل توجه می‌کرد. دیدگاه‌هایی را که حق می‌دانست، همواره و در هر شرایطی، ولو اگر این امر به نافرمانی مدنی نسبت به حاکمان زمان خود منجر می‌شد، دفاع کرده و پشت آن ایستاده است. ابوحنیفه هرچند از سوی اهل حدیث به دلیل پذیرش استدلال عقلی به عنوان روشی برای فهم صحیح دین، به عنوان موجد یک دین جدید (!) متهم شده است، اما با بررسی روش او در فهم حدیث، این اتهام ناحق بودن خود را آشکار می‌سازد. روش او در نقد و ارجاع احادیث به قرآن، در شرایط کنونی که عرصه علوم اسلامی به دنبال یافتن روش‌های نوین است، می‌تواند به عنوان راهکاری نویدبخش و الهام‌بخش در جهت ارائه راه‌حل‌های مبتکرانه خدمت نماید.

بی‌هیچ تردید، وحی به عقل خطاب می‌کند و از سوی عقل نیز تفسیر می‌شود. در این نقطه است که روش‌شناسی ابوحنیفه در چارچوب تأویل، تفسیر و تنزیل اهمیت ویژه‌ای می‌یابد؛ زیرا فهم این روش‌شناسی برای درک این موضوع که روابط عقل و وحی بر پایه کدام زیربنای علمی می‌تواند در تولید دانش مشترک نقش ایفا کند، بسیار ضروری است. در این نقطه، او معتقد است که کسی که به نزول آیات متشابه که مقصود از ظاهرشان به روشنی قابل درک نیست ایمان دارد، اما در تفسیر آن‌ها اشتباه می‌کند، وارد کفر نمی‌شود؛ در مقابل، تفسیر آیات محکم که نزول و تأویل آن‌ها یکی است، موجب افتادن در کفر می‌گردد. این دیدگاه ابوحنیفه به عنوان نوآوری مهمی در تعیین روش‌شناسی لازم برای تفسیر نصوص محکم و متشابه تلقی می‌شود.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

روش عقلانی ابوحنیفه در فهم مسائل کلامی، پس از آن در عرصه فقه، برای او کارایی و اثربخشی قابل توجهی فراهم آورد. دیدگاه او درباره رابطه عقل و وحی که هر یک را به عنوان دلیلی مستقل و ذاتی خود می‌داند، از منظر ذهنیت مسلمان معاصر اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. اگر روش عقلانی‌ای را که او قرن‌ها پیش برای فهم صحیح دین ارائه کرده است به‌خوبی دریابیم، دعوت او که به عصر ما خطاب می‌کند، در ذهنیت نوسازی‌طلب مسلمانان طنین‌انداز خواهد شد. بی‌تردید این دعوت، در این دوران سرشار از ابهام، برای جهان اسلام که تقریباً در تمامی عرصه‌های زندگی دچار سردرگمی شده است، نقش نقشه راهی برای خروج از بحران را ایفا خواهد کرد.

اندیشه‌های کلامی ابومنصور المائری²⁵²

۱. زندگی‌نامه، محیط علمی و آثار او

ابومنصور محمد بن محمد بن محمود المائری، که با القابی چون إمام الهدی (پیشوای هدایت)، عَلم الهدی (پرچمدار هدایت)، مُصَحِّحُ عقائد المسلمين (اصلاح‌گر باورهای مسلمانان)، إمام المتکلمین (پیشوای متکلمان)، ناصر السُنَّة (یاور سنت) و رئیس اهل السنة شناخته می‌شود، در روستای مائرید واقع در شهر سمرقند در ناحیه ماوراءالنهر آسیای میانه در سال ۲۴۰ هجری قمری / ۸۵۴ میلادی چشم به جهان گشود. هرچند شرح‌حال‌نگاران در مورد تاریخ وفات وی که سال ۳۳۳ هجری قمری / ۹۴۴ میلادی بوده است اتفاق نظر دارند، اما در خصوص تاریخ تولد او اختلاف‌نظرهایی وجود دارد.²⁵³

دورانی که امام مائرید در آن پرورش یافت، مصادف بود با عصر شکوهمند سامانیان (۲۶۱-۳۹۰ هجری قمری / ۸۷۴-۹۹۹م) که پس از تضعیف خلافت عباسی، در ناحیه ماوراءالنهر استقرار یافتند و به‌واسطه حمایت از دانشمندان و پشتیبانی از فعالیت‌های علمی شهرتی فراگیر یافتند. در این مقطع تاریخی، چه شهر بخارا که پایتخت دولت سامانی بود و چه سمرقند، زادگاه و محل پرورش امام مائرید، به کانون‌های درخشان علم و هنر تبدیل شدند و حتی در مقاطعی، بغداد را تحت الشعاع خویش قرار دادند. سامانیان ارزشی عظیم برای علم، ادب، فرهنگ و هنر قائل بودند و نسبت به عالمان دین و صاحبان دانش حرمت و ارادت فراوانی ابراز می‌کردند. آنان دانشوران را در دربارهای خود با بالاترین احترام می‌پذیرفتند و محیطی مساعد برای تعمیق مباحث علمی و گسترش گفتگوهای فکری فراهم می‌کردند. رویکرد تساهل‌گرایانه

²⁵² آلتین‌تاش، رمضان، «اندیشه‌های کلامی ابومنصور المائری»، (در: سیر اندیشه از شرق تا غرب)، استانبول، انتشارات انسان، ۲۰۱۵.

²⁵³ ابن کوتلوبوغا، زین‌الدین قاسم بن کوتلوبوغا، تاج التراجم، (تصحیح: گوستاو فولگل)، لایپزیگ، ۱۸۶۲، ص. ۴۴؛ تاش‌کوپری‌زاده، احمد بن مصطفی، مفتاح السعادة، حیدرآباد، ۱۹۲۸، ۲، ۲۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

و سیاست مدارای سامانیان در قبال تفاوت‌های دینی و فکری، زمینه را برای مهاجرت جریان‌های گوناگون دینی به این سرزمین هموار ساخت. ازاین‌رو، در سیر تاریخی، این منطقه خودمختار به بستری تبدیل شد که در آن، علاوه بر نحله‌های هترو دوکس همچون مانی‌گرایی، مزدیسنا، مزدکیت، سنّویّه، زردشتی‌گری و شمن‌باوری، فرقه‌هایی که خود را منسوب به اسلام می‌دانستند، از قبیل شیعه، معتزله، خوارج، مرجئه، اسماعیلیه و جبریه نیز توانستند آرا و اندیشه‌های خویش را آزادانه ترویج کنند و به حیات فکری و اجتماعی خود استمرار بخشند.²⁵⁴

بدین‌سان، دورانی که امام مائثریدی - که پیرو سنت علمی ابوحنیفه (متوفی ۷۶۷/۱۵۰) بود - در آن می‌زیست، مقطعی است که هم در جهان اسلام و هم در سمرقند، عصر زرین علوم اسلامی رقم خورده بود. امام مائثریدی در فضایی آرام و به‌دور از آشوب‌های سیاسی، که در آن عالمان دین از منزلتی والا برخوردار بودند، نخستین گام‌های خویش را در مسیر تحصیل دانش برداشت. بدون تردید، این محیط پرشور و سرشار از تکثر فرهنگی و علمی، نقش بسزایی در شکل‌گیری نگرش دینی او ایفا کرد؛ نگرشی که بر فرهنگ گفت‌وگو و همزیستی و اعتدال استوار بود.

امام مائثریدی نخستین مراحل تحصیل خود را در شهر سمرقند، در مدرسه‌ای آغاز کرد که به «دارالجوزجانیه» شهرت داشت و در آن سنت کلامی و فقهی ابوحنیفه تدریس می‌شد. وی در محضر شماری از عالمان برجسته که هر یک در حوزه علوم اسلامی صاحب مرجعیت و اعتبار بودند و در شمار شاگردان ممتاز ابوحنیفه جای داشتند، به فراگیری دانش پرداخت. از جمله استادان او می‌توان به ابونصر احمد بن عباس بن حسین العیاضی (متوفی ۸۸۱/۲۶۸)، نُصیر بن یحیی بلخی (متوفی ۸۸۱/۲۶۸)، ابوبکر احمد بن اسحاق بن صالح الجوزجانی (متوفی ۸۱۵/۲۰۰) و محمد بن مقاتل رازی (متوفی ۸۶۲/۲۴۸) اشاره کرد. امام مائثریدی از این بزرگان در رشته‌هایی چون کلام، فقه، تصوف،

²⁵⁴ ر.ک: هیتی، فلیپ خوری، تاریخ سیاسی و فرهنگی اسلام، (ترجمه: صالح طوغ)، استانبول، ۱۹۸۰، ۳، ۷۲۷؛ اوزجان، حنیفی، «برداشت دینی ترک‌ها: ماتریدیه»، (در کتاب امام ماتریدی و ماتریدیه)، به کوشش: سونمز کوتلو، انقره، ۲۰۰۳، ص. ۲۸۵؛ کوتلو، سونمز، مرجئه و تأثیرات آن در روند مسلمان شدن ترک‌ها، انقره، ۲۰۰۲، ص. ۱۵۶-۱۵۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تفسیر، منطق، دستور زبان عربی و فلسفه کسب اجازه و اجازه تدریس نمود.²⁵⁵

امام مائزیدی، که به عنوان بسط دهنده نظام کلامی ابوحنیفه شناخته می‌شود، در عرصه اصول فقه و علم کلام، به منظور تبادل علمی و برگزاری مناظرات با نمایندگان جریان‌های مختلف دینی، به مراکز مهم فرهنگی عصر خود همچون بصره سفرهای علمی انجام داد. بدین‌سان، امام مائزیدی که روشی باز و برون‌گرا در عرصه تفکر در پیش گرفته بود، از مسائل و چالش‌های دوران خویش غافل نماند و این سفرهای علمی، سهمی بسزا در پرورش اندیشه‌های الهیاتی و فلسفی او ایفا کرد؛ اندیشه‌هایی که فراتر از زمانه خویش بود.

امام مائزیدی، که به لقب «امام المتکلمین» شهرت یافته است، پس از خود شاگردان بسیاری تربیت کرد. هر یک از این شاگردان، در حوزه علمی خویش در جایگاه اجتهاد قرار داشتند. نامدارترین آنان عبارت‌اند از: ابوالقاسم اسحاق بن محمد بن اسماعیل حکیم سمرقندی (متوفی ۹۵۱/۳۴۰)، ابوالحسن علی بن سعید رستغفنی (متوفی ۹۵۶/۳۴۵)، ابواحمد بن ابی نصر احمد بن عباس عیاضی (تاریخ وفات نامعلوم)، و ابومحمد عبدالکریم بن موسی پَزْدَوی (متوفی ۱۰۰۰/۳۹۰). سنت علمی کلامی امام مائزیدی، از طریق این شاگردان منتقل شد و بعدها توسط دانشمندانی همچون حکیم سمرقندی (متوفی ۹۵۰/۳۲۴)، محمد پَزْدَوی (متوفی ۱۱۰۰/۴۹۳)، ابوالمعین نسفی (متوفی ۱۱۱۵/۵۰۸)، برهان الدین نسفی (متوفی ۱۲۸۹/۶۸۷)، عمر نسفی (متوفی ۱۱۴۲/۵۳۷)، ابوالبرکات نسفی (متوفی ۱۳۱۰/۷۱۰)، نورالدین صابونی (متوفی ۱۱۸۴/۵۸۰)، علی بن عثمان اوشی فرغانه‌ای (متوفی ۱۱۷۹/۵۷۵)، ابن الهمام السیواسی (متوفی ۱۴۵۷/۸۶۱)، خضر بیک (متوفی ۱۴۵۸/۸۶۳) و کمال‌الدین بیاضی (متوفی ۱۶۸۷/۱۰۹۸) گسترش و اشاعه یافت.

امام مائزیدی، به دلیل عواملی چون فاصله جغرافیایی زادگاه و محل تحصیل خود یعنی شهر سمرقند از مراکز خلافت همچون بغداد، و همچنین دوری از مراکز دینی چون مکه و مدینه، و نیز به سبب

²⁵⁵ بیاضی، کمال‌الدین، اشارات المرام من عبارات الامام، استانبول/قاهره، ۱۹۴۹، ص. ۲۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

به کارگیری سبکی سنگین و دشوار در آثارش، نتوانست به شهرتی هم‌تراز با ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴/۹۳۶) دست یابد. از همین رو، مکتب اعتقادی منتسب به او، یعنی مذهب مائثریدیه، در میان مسلمانانی که در مناطقی چون آسیای مرکزی، هند، پاکستان، قفقاز، اندونزی، مالزی، ترکستان شرقی، روسیه، ترکیه و خاورمیانه زندگی می‌کنند، مقبولیت و رواج گسترده‌ای یافته است.

امام مائثریدی در حوزه‌های گوناگونی همچون علم کلام، فقه، اصول فقه، قرائت، تفسیر، تاریخ مذاهب، تاریخ ادیان و ردیه‌نویسی، نزدیک به بیست اثر تألیف کرده است. افسوس که بسیاری از این آثار، به دلایل مختلف، به روزگار ما نرسیده‌اند. برخی از این آثار، از حیث انتساب به مؤلف محل تردید است، شماری مفقود شده و تعداد اندکی نیز از دهه ۱۹۷۰ میلادی به بعد تصحیح و منتشر شده‌اند. برخی از آثار امام مائثریدی عبارت‌اند از:

کتاب التوحید: این اثر که در کتابخانه دانشگاه کمبریج به شماره ۳۶۵۱ ثبت شده است، نخستین بار به کوشش دکتر فتح‌الله حلیف تصحیح و در بیروت منتشر گردید (۱۹۷۰). تصحیح دوم این اثر به صورت مشترک توسط بکیر توپال‌اوغلو و محمد عروجی انجام شد (۲۰۰۳) و در همان سال، بکیر توپال‌اوغلو ترجمه ترکی آن را نیز منتشر کرد (۲۰۰۳). کتاب التوحید، چه از حیث ارائه دیدگاه‌های کلامی امام ماتریدی و چه از نظر نقدهای او بر مکاتب مختلف عصر خود، اثری بسیار ارزشمند به‌شمار می‌رود. انتقادات او بر آراء معتزله، رافضیان و قرمطیان از اهمیت بسزایی برخوردار است. سنگینی زبان و ابهام برخی عبارات کتاب التوحید، از دلایلی است که به لهجه ترکی نویسنده در نگارش آن نسبت داده می‌شود.

تأویلات القرآن: از دیگر آثار بسیار مهم امام ماتریدی، تفسیر درایتی او با عنوان «تأویلات القرآن» یا «تأویلات اهل السنة» است. این اثر، تفسیری است بر قرآن کریم که با روش اسکولاستیک نگاشته شده است. امام ماتریدی در این کتاب، در صدد برآمده است تا با رویکردی عقل‌گرایانه و با تأکید بر آزادی اراده انسان، مکتب کلامی اهل سنت را تأسیس کرده و در حوزه فکری و اعتقادی، بنیانی استوار برای این مکتب پی‌ریزی کند.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تأویلات القرآن که مهم‌ترین اثر امام ماتریدی محسوب می‌شود، به تصحیح بانوی سوری، فاطمه یوسف الخیمی، انجام شده و با عنوان «تفسیر القرآن العظیم المسمی تأویلات اهل السنة» در پنج جلد در بیروت به چاپ رسیده است. همچنین، دومین پروژه تصحیح و انتشار این اثر توسط کمیسیونی به ریاست بکیر توپال‌اوغلو صورت گرفته و منتشر شده است (استانبول-۲۰۱۰). مهم‌ترین شرحی که بر این اثر نوشته شده، «شرح تأویلات الماتریدی» اثر علاءالدین سمرقندی است. از دیگر آثار امام ماتریدی می‌توان به این موارد اشاره کرد: «کتاب المقالات»، «اصول الدین»، «الردّ علی القرامطة»، «ردّ أصول الخمسة»، «ردّ أوائل الأدلة للکعبی»، «ردّ کتاب الإمامة لبعض الروافض» و «بیان وهم المعتزلة». شایان ذکر است که در منابع، علاوه بر این آثار، از آثار متعدد دیگری نیز برای امام ماتریدی یاد شده است.

۲. دیدگاه‌های کلامی او

امام ماتریدی، روش کلامی خود را بر پایه تبیین درک صحیح از دین و مقابله فکری با جریان‌هایی که در عصر او متعرض بنیان‌های اعتقادی اسلام می‌شدند، بنا نهاده است. در این بخش، تلاش خواهیم کرد دیدگاه‌های کلامی امام ماتریدی را بر اساس دو اثر مهم او یعنی «کتاب التوحید» و «تأویلات القرآن» بازنمایی کنیم.

أ. دیدگاه او در باب معرفت

امام ماتریدی بر این باور است که برای دستیابی به حقیقت، دو منبع اساسی و بسیار مهم وجود دارد: یکی عقل و دیگری نقل.²⁵⁶ امام ماتریدی، عقل را به‌عنوان یکی از منابع معرفت، قوه‌ای می‌داند که امور هم‌جنس و هم‌طبع را گرد هم می‌آورد، و امور متضاد و ناسازگار را از یکدیگر جدا می‌سازد یا در حوزه اخلاق، نیک و بد را از یکدیگر باز می‌شناسد. از نگاه او، شناخت‌های متافیزیکی و اصول اخلاقی از دل عقل استخراج می‌شود. عقل، همان نیرویی است که انسان را از سایر

²⁵⁶ ماتریدی، ابومنصور، کتاب التوحید، (تصحیح: فتح‌الله حلیف)، قاهره، ۱۹۷۰، ص. ۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

جانداران متمایز می‌سازد و توانایی بیان و تولید دانش را به او اعطا می‌کند.²⁵⁷

از نظر امام ماتریدی، همان‌گونه که در زندگی روزمره ناگزیر از به‌کارگیری برخی اعضا و حواس خویش هستیم، برای درک حکمت‌های نهفته در آفرینش موجودات نیز ناچاریم از عقل خود بهره ببریم. در عرصه هستی، هیچ موجودی بدون حکمت و به‌گونه‌ای عبث آفریده نشده است. احکام عقل، روشن‌ترین دلیل بر این واقعیت است. امام ماتریدی عقل را از منظر کارکردی، نیرویی می‌داند که توان تحلیل و ترکیب دارد و می‌تواند امور را تجزیه و دوباره ترکیب کند.²⁵⁸

در نظام کلامی امام ماتریدی، عقل در کنار نقل، از اساسی‌ترین ابزارهای معرفت دینی به‌شمار می‌رود. به باور او، بدون یاری عقل، حواس ظاهری و نه اخبار و روایات، نمی‌توانند معرفتی یقینی و معتبر فراهم کنند.²⁵⁹ اینکه ماتریدی پس از «عیان» (ادراک حسی) و «اخبار» (نقل)، مستقیماً از واژه «عقل» سخن نمی‌گوید و به جای آن اصطلاح «نظر» را به کار می‌برد، معنادار و هدفمند است.²⁶⁰ «نظر» در اندیشه او، نمود عینی فعالیت عقلانی و حالت به‌کارگیری کارکردی عقل در فرآیند تفکر است.²⁶¹ در جهان مفهومی امام ماتریدی، «نظر» هم به معنای پژوهش و تأمل درباره اشیاء و هم به معنای بهره‌گیری از عقل است.²⁶² چنان‌که ماتریدی هنگام بررسی منابع معرفت، توان عقل را در تولید دانش و قابلیت آن در تحلیل و ترکیب، با اصطلاح «عقل نظری» (العقل النظری) مفهوم‌پردازی می‌کند و بدان تعبیر می‌بخشد.²⁶³ گزینش اصطلاح «عقل نظری» به جای صرفاً «عقل»، در اندیشه ماتریدی، اتفاقی یا بی‌سبب نیست؛ چراکه از دیدگاه او، صرف داشتن عقل در انسان کافی نیست، بلکه آنچه اهمیت

²⁵⁷ ماتریدی، کتاب التوحید، تصحیح: دکتر فتح‌الله حلیف، بیروت، ۱۹۷۰، ص. ۵، ۱۰، ۸۰، ۱۰۰.

²⁵⁸ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۱۰۰.

²⁵⁹ ماتریدی، همان اثر، ص. ۴-۵.

²⁶⁰ ر.ک: ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۷.

²⁶¹ ماتریدی، همان اثر، ص. ۱۰.

²⁶² مقایسه کنید: ماتریدی، همان اثر، ص. ۱۳۵.

²⁶³ ر.ک: ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۵، ۱۳۵-۱۳۶، ۲۶۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

دارد، به کارگیری فعال عقل و بهره‌برداری از توانمندی‌های آن است. ماتریدی، وقتی به جای عقل، «نظر» را به عنوان منبع معرفت معرفی می‌کند، بر این باور است که عقل، برای دستیابی به شناخت، ناگزیر باید به نظر و تأمل توسل جوید؛ زیرا نظر و عقل، اجزای جدایی‌ناپذیر یکدیگرند و نظر، خود عقل را نیز در بر می‌گیرد. از این رو، او همواره ضرورت و اهمیت نظر را در پیدایش معرفت مورد تأکید قرار داده است.²⁶⁴

امام ماتریدی توجه ما را به تفاوت‌های موجود در قوه ادراک و ذهن انسان، به عنوان ابزاری برای تولید معرفت، جلب می‌کند. به باور او، شماری از انسان‌ها به دلیل ظرفیت ذهنی برتر خود، بدون نیاز به نقل، با بهره‌گیری از روش‌های استدلالی قادرند حکمت آفرینش جهان را دریابند و از این رهگذر، به ایمان به خداوند برسند. این گروه همان فیلسوفان و دانشمندانی هستند که قوه ادراک و ذهنی خود را به عالی‌ترین مراتب رسانده‌اند. دسته دوم، کسانی‌اند که از سطح متوسط توان ذهنی برخوردارند و تنها با یاری نقل می‌توانند در حوزه مسائل ماوراءالطبیعه به معرفت دست یابند؛ همچون کودکان در گروه‌های سنی مختلف و افرادی که سطح تحصیلات و آموزش آنان پایین است. گروه سوم، افرادی هستند که قوه ادراک و ذهن آنان به گونه‌ای است که تحت تأثیر امیال و خواهش‌های نفسانی، ساختار ذهنی‌شان دچار اختلال و آسیب می‌شود، به گونه‌ای که نه با عقل و نه با نقل، توان دستیابی به معرفت حقیقت را ندارند. این گروه در واقع طبیعتی حیوانی دارند.²⁶⁵

امام ماتریدی، سمع را به عنوان دومین منبع معرفت دینی می‌پذیرد²⁶⁶ و در محدوده سمع، قرآن و سنت نبوی را جای می‌دهد.²⁶⁷ وی اخبار منقول از پیامبر اکرم را که در قالب «خبر رسول» ارزیابی می‌شود، از حیث اعتبار در مسائل اعتقادی به دو دسته خبر متواتر و خبر واحد تقسیم می‌کند. از نظر امام ماتریدی، خبر متواتر تنها در صورتی موجب علم ضروری می‌شود که در راویان آن برخی ویژگی‌ها موجود باشد.

²⁶⁴ ر.ک: اوزجان، حنیفی، مسئله معرفت در نزد ماتریدی، استانبول، ۱۹۹۳، ص. ۷۰-۷۲.

²⁶⁵ ر.ک: ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۱۰۰، ۱۸۲-۱۸۵.

²⁶⁶ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۴.

²⁶⁷ ماتریدی، همان اثر، ص. ۸، ۴۴، ۲۲۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

مهم‌ترین این ویژگی‌ها آن است که راویان، اخباری را که در سده نخست نقل کرده‌اند، بر مبنای مشاهده و شنیدن مستقیم و بدون نیاز به استدلال و نظر عقلی، دریافت‌ه باشند. به عبارت دیگر، در این روایات باید عباراتی چون «دیدم» یا «شنیدم» به صراحت آمده باشد. چنین خبری است که در دین، علم ضروری پدید می‌آورد و در عرصه اعتقادات به عنوان دلیل معتبر به شمار می‌رود.

از سوی دیگر، اخباری که فاقد شرایط لازم برای متواتر بودن‌اند، «خبر واحد» نامیده می‌شوند. خبر واحد، روایتی است که تنها یک راوی دارد و نه دو نفر یا بیشتر. چنین خبری، معرفتی ظنی (غیریقینی) به همراه دارد. هرچند خبر واحد در مسائل اعتقادی حجیت ندارد، اما در مسائل فقهی و عملی، به عنوان دلیل پذیرفته می‌شود. افزون بر این، امام ماتریدی معتقد است که حواس پنج‌گانه، از سوی خداوند برای مقاصد خاصی به طور تجربی آفریده شده‌اند و تنها در همان حوزه خاص اطلاعات صحیح ارائه می‌کنند. او تأکید می‌کند که اگر کسی معرفت حاصل از حواس پنج‌گانه را انکار کند، به محض آنکه یکی از اندام‌های حسی‌اش دچار درد یا آزاری شود، بی‌درنگ آن را درک خواهد کرد و بدین ترتیب، اعتبار شناخت حسی را به صورت ناآگاهانه خواهد پذیرفت.²⁶⁸

امام ماتریدی میان عقل و نقل، توازن اساسی و استواری برقرار کرده و باور داشته است که برای درک حقیقت دین و بهره‌گیری کافی از آن، اعتماد به عقل امری ضروری است. به بیان دیگر، او نه دچار فیدئیسیم و رکود عقلانی شده و نه به این باور گراییده است که عقل نیازی به پیامبر و پیام او ندارد یا آنچه وحی تعلیم می‌دهد، عقل پیشاپیش خود به آن دست یافته است؛ و بدین‌سان به نوعی دین‌باوری صرفاً ذهنی (سوبژکتیویسم دینی) سوق پیدا نکرده است. بلکه او از معدود شخصیت‌هایی است که به این نتیجه رسیده است که عقل به تنهایی تنها قادر است وجود خداوند را بشناسد و سپس می‌تواند در مقام

²⁶⁸ مقایسه کنید: ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۷-۱۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

زمینه‌سازی، دلایل پذیرش پیامبر و پیام او را ارائه دهد و در نهایت، وسیله‌ای برای درک ژرف حقایق وحی و دفاع از آن‌ها باشد.²⁶⁹

ب. دیدگاه او در باب الوهیت

امام ماتریدی برای اثبات وجود خداوند به دلیل مخلوق بودن جهان تمسک می‌جوید. به باور او، مخلوق بودن اشیا از سه طریق معرفتی قابل اثبات است: نخست، خدای متعال از طریق وحی الهی که فرو فرستاده، خبر داده است که آفریننده همه چیز است؛ آسمان‌ها و زمین را به شیوه‌ای هنرمندانه خلق کرده و هرآنچه میان این دو قرار دارد، نیز در ملک و سلطنت اوست.²⁷⁰ بنابراین، آفریننده همه چیز، خدای متعال است.²⁷¹ دوم، این امر به ماهیت دانشی مربوط است که از طریق حواس حاصل می‌شود. به اعتقاد ماتریدی، هر یک از «اعیان» که ماده اصلی هستی را تشکیل می‌دهند، ضرورتاً به یکدیگر محتاج‌اند. حالت نیاز و ضرورت، دلیل بر آن است که وجودی، نیازمند چیزی جز خود است. هر موجودی که چنین باشد، حادث و مخلوق است. در مقابل، بی‌نیازی از دیگری، شرط ازلی بودن است؛ چراکه موجود قدیم، به واسطه قدّم خویش از دیگران بی‌نیاز است. افزون بر این، هیچ موجودی از ابتدای وجود خویش آگاه نیست. تمام موجودات، چه جاندار و چه بی‌جان، به وسیله موجودی غیر از خود، از حالت امکان به عرصه وجود درآورده می‌شوند. اگر موجودات قدیم بودند، هرگز به غیر خود نیازمند نمی‌بودند. افزون بر این، امام ماتریدی گردآمدن ویژگی‌های متضاد در اشیاء، مرکب بودن عالم از اجزاء و قطعات، وجود جنبه‌های نیک و بد، کوچک و بزرگ، زیبا و زشت در طبیعت و نیز تغییرپذیری این امور را همگی دلیل بر حدوث اشیاء می‌داند. ماتریدی بر این باور است که نشانه‌های مخلوق بودن موجودات را می‌توان از طریق حواس پنج‌گانه درک کرد. از این رهگذر، نتیجه می‌گیرد که موجودات حادث‌اند و از عدم به وجود آمده‌اند. پس زمانی که ثابت شد

²⁶⁹ ر.ک: ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۱۱۶، ۱۸۳، ۲۲۲-۲۲۳؛ اوزجان، مسئله معرفت در ماتریدی، ص. ۱۳۶-۱۳۷.

²⁷⁰ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۱۱.

²⁷¹ ر.ک: ۳۹ زمر ۶۲؛ ۲ بقره ۱۱۷؛ ۶ انعام ۱۰۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

وجود اشیاء حادث است و از ابتدا وجود نداشته بلکه در مقطعی موجود شده‌اند، بدین معناست که وجودشان وابسته به آفریدگاری است. او تصریح می‌کند که خالق تمامی این موجودات حادث، تنها خدای قدیم است.²⁷² چنان‌که پیداست، نویسنده با استناد به دلیل حدوث (برهان حدوث)، به اثبات وجود خدای متعال می‌پردازد.

در تاریخ عقاید، مسأله اصلی نه در اثبات وجود خداوند، بلکه در موضوع یگانگی او پدید آمده است. از همین‌رو، امام ماتریدی می‌کوشد یگانگی خداوند را هم با استناد به نقل، هم از راه عقل و هم بر مبنای حادث بودن عالم، اثبات کند. ماتریدی در اثبات یگانگی خداوند به دلیلی اشاره می‌کند که در قرآن آمده و به «تنازع اراده‌ها» یا «دلیل تمانع» موسوم است. به این معنا که اگر چندین اراده متعارض در کار آفرینش و تدبیر جهان وجود داشت، نظم جهان مختل می‌شد. ویژگی‌های خلقت در عالم نیز دلیلی دیگر بر یگانگی خداوند است. اگر همه امور عالم در چارچوب نظمی معین و نظامی استوار جریان دارد، این خود بزرگ‌ترین دلیل بر یگانگی خداوند است؛ چراکه در آفریده‌های الهی هیچ‌گونه آشفتگی یا اختلالی دیده نمی‌شود. وجود غایت‌مندی و هدف در هستی، روشن‌ترین برهان بر یگانگی اوست. اگر خدایان متعددی وجود می‌داشتند، کشمکش و نزاع میان آنان، سراسر نظام عالم را دستخوش آشوب و نابسامانی می‌کرد.²⁷³ پس نظم حاکم بر عالم، آشکارترین دلیل بر یگانگی خدای حکیم و داناست.²⁷⁴

از منظر امام ماتریدی، هنگامی که وجود، یگانگی و الوهیت خداوند اثبات شد، روشن می‌گردد که ذات الهی از هرگونه همانندی و همتایی با خدایان رقیب و مشابه منزّه است. خداوند یگانه است؛ هیچ‌گونه شریک، همتا یا همانندی ندارد. چرا که هر آن‌چه دارای همتا یا مشابه باشد، در دایره کثرت قرار می‌گیرد و خداوند منزّه از کثرت است و «احد» و یکتاست. چنان‌که قرآن می‌فرماید: «هیچ چیزی همانند او نیست.»²⁷⁵ اگر در ذات

²⁷² ماتریدی، همان اثر، ص. ۱۲.

²⁷³ ر.ک: انبیا، ۲۱/۲۲.

²⁷⁴ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۱۹-۲۰.

²⁷⁵ شوری، ۱۱/۴۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

الهی جهتی از همانندی با مخلوقات وجود می‌داشت، دیگر صفت ازلیت برای او متصور نبود. افزون بر آن، در میان مخلوقات نیز امکان همانندی کامل از هر جهت وجود ندارد. عبارت «خداوند داناست، اما نه همچون دیگر دانایان» نیز به این معناست که هرگونه مشابَهت میان خالق و مخلوق نفی گردد و هیچ سنخیت یا همانندی میان آن دو برقرار نباشد.²⁷⁶

یکی از راه‌های شناخت خداوند، آگاهی از اسما و صفات اوست. امام ماتریدی با تأکید بر نام‌ها و صفات الهی، بنیان‌های مکتبی در علم کلام را پی‌ریزی کرد که پاسخی است به نیازهای درونی و فطری قلب انسان. از تحلیل او درباره صفات الهی چنین برمی‌آید که واژگانی همچون «عالم»، «قادر»، «حی» و «رحمان» گرچه از نظر ساختاری در شمار صفات‌اند، اما از دیدگاه وی جزء اسمای ذاتی خداوند به شمار می‌روند. در مقابل، واژگانی نظیر «حیات»، «علم» و «قدرت» که ریشه و منشأ آن اسما به شمار می‌روند، به‌عنوان صفات ذاتی در نظر گرفته می‌شوند. با این‌همه، ماتریدی افزون بر صفات ذاتی، به سه دسته دیگر از صفات الهی نیز توجه دارد: نخست، به صفات سلبی، یعنی صفاتی که دلالت بر نفی اوصاف ناروا از خداوند دارند؛ صفات ثبوتی، که به حوزه عملکرد عالم و رابطه خداوند و انسان مربوط‌اند؛ و صفات فعلی، که رابطه خداوند و عالم را مورد بحث قرار می‌دهند، توجه می‌کند. امام ماتریدی، برخلاف برخی دیدگاه‌ها، معتقد است صفات فعلی نیز صفاتی واقعی و قائم به ذات خداوند هستند، نه صرفاً اموری اعتباری یا حادث.²⁷⁷

از سوی دیگر، امام ماتریدی در افعال الهی جویای حکمت است. بر اساس درک کلامی او، در افعال خداوند هیچ‌گونه بیهوده‌کاری یا عبث وجود ندارد و هر چیزی به‌جا و به‌حق آفریده شده است. حکمت الهی، عدالت، عنایت و فضیلت را در بر می‌گیرد. حکمت الهی که هم عدالت را شامل می‌شود و هم شفقت را، هرگز از بندگان خود چیزی را نمی‌خواهد که فراتر از توان و طاقت آنان باشد. از همین‌رو، امام ماتریدی بر این باور

²⁷⁶ ماتریدی، همان اثر، ص. ۲۳.

²⁷⁷ ماتریدی، همان اثر، ص. ۴۴-۴۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

است که جایز نیست خداوند انسان را به انجام اموری مکلف کند که از عهده او خارج است.²⁷⁸

امام ماتریدی همواره راه میانه‌ای میان افراط‌گرایان تجریدی و تشبیه‌گرایان زمخت در پیش گرفته است. در این چارچوب، قرآن هم از حیث لفظ و هم از حیث معنا معجزه پیامبر اکرم ﷺ است. نویسنده، با پذیرفتن دیدگاه «کلام نفسی ازلی است» از مکتب سلفیه و همچنین نظر «کلام لفظی مخلوق است» از معتزله، دست دوستی به سوی هر دو جریان دراز کرده و بدین‌سان به اختلاف میان این دو مکتب پایان داده و به ایجاد آشتی میان مسلمانان خدمت نموده است.²⁷⁹

از دیدگاه امام ماتریدی، اسامی خداوند توقیفی است و نمی‌توان برای خداوند نامی جز آنچه در قرآن و سنت آمده است، به کار برد.²⁸⁰ افزون بر این، وی در چارچوب صفات تنزیهی به مسئله رؤیت الله پرداخته است. به عقیده او، دیدن خداوند در آخرت بدون کیفیت، بنا بر ادله نقلی واجب است. «کیفیت» تنها برای موجوداتی معنا دارد که دارای شکل و صورت هستند، حال آن‌که خداوند از همه این خصوصیات منزّه است. به باور ماتریدی، مؤمنان در دنیا نه، بلکه در آخرت، خداوند متعال را بدون چگونگی و کیفیت خواهند دید.²⁸¹ امام ماتریدی با تأکید بر باور «رؤیت خداوند در آخرت» و اعتقاد به این‌که برخی افراد، به اذن الهی، شفاعت خواهند کرد، در واقع تصویری مهربانانه، مشفقانه و مبتنی بر محبت از خداوند ارائه داده است.²⁸² وی همچنین به صفات خبری همچون عرش، قرب، فوقیت و معیت پرداخته²⁸³ و آن‌ها را به گونه‌ای تفسیر کرده است که به تشبیه نینجامد. در این حوزه، با مذاهب و جریان‌های فکری‌ای که دیدگاه‌های متفاوتی اتخاذ کرده بودند، به مقابله پرداخته است. تمام

²⁷⁸ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۱۰۸-۱۰۹، ۱۲۵، ۲۶۵.

²⁷⁹ ر.ک: ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۵۸-۵۹.

²⁸⁰ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۸، ۶۵-۶۷.

²⁸¹ ماتریدی، همان اثر، ص. ۷۷، ۸۵.

²⁸² ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۶۵؛ ماتریدی، تاویلات القرآن، تصحیح: احمد وائلی‌اوغلو، استانبول، انتشارات میزان، ۲۰۰۵، ۱۵۴-۱۵۵.

²⁸³ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۶۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تلاش او بر این استوار بوده است که تصویری از خداوند ترسیم کند که بر محور توحید و تنزیه استوار باشد.

ج. دیدگاه او در باب نبوت

از دیدگاه امام ماتریدی، در سراسر تاریخ بشریت، پیشوایان هدایت، پیشگامان خیر و خردمندان، همگی در این نکته هم نظر بوده‌اند که نبوت، فعلی حکیمانه و مدبرانه است. با این حال، وی تصریح می‌کند که برخی افراد در باب امکان ارسال پیامبران و حکیمانه بودن چنین اقدامی اختلاف نظر پیدا کرده‌اند. امام ماتریدی در زمره کسانی که در مسئله نبوت به تردید یا انکار گراییده‌اند، گروه‌های زیر را برمی‌شمارد: کسانی که خالق را منکر می‌شوند؛ کسانی که هرچند خالق را می‌پذیرند، اما فرمان‌ها و دستورات او را انکار می‌کنند؛ کسانی که عقل را به‌تتهایی کافی دانسته و در نتیجه نبوت را زائد و بی‌نیاز تلقی می‌کنند؛ و سرانجام، کسانی که معجزات را انکار می‌نمایند.²⁸⁴ امام ماتریدی پس از ابطال همه این دیدگاه‌ها به وسیله ادله عقلی و نقلی، به نیاز فرد و جامعه به نبوت می‌پردازد. وی بر این باور است که ارسال پیامبران از جانب خدای متعال از منظر عقل، ممکن است و افزون بر آن، از نظر حکمت الهی ضروری و لازم است. به اعتقاد او، هنگامی که فرستادن پیامبر مقتضای حکمت الهی باشد، باید دانست که در همه افعال الهی حکمت و غایتی وجود دارد.²⁸⁵ به عنوان نمونه، هر انسانی که عقل را معیار بداند، می‌تواند به‌صورت کلی خوب و بد را بشناسد؛ اما این عقل هرگز نمی‌تواند جزئیات بسیاری را دریابد، همچون این‌که هرچند دروغ گفتن امری ناپسند است، ولی دروغ برای اصلاح روابط میان زن و شوهر جایز شمرده می‌شود که این را صرفاً از دین می‌توان آموخت.²⁸⁶ همچنین خدای متعال از طریق پیامبران، احکام و دستورات الهی را در قالب اوامر و نواهی فرو فرستاده است. اگر این دستورات وجود نمی‌داشت، انسان‌ها بر اساس امیال و خواهش‌های نفسانی خود دست به وضع قوانین و مقررات می‌زدند و این امر به

²⁸⁴ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۱۷۶-۱۷۷.

²⁸⁵ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۱۷۷، ۲۱۶.

²⁸⁶ ماتریدی، همان اثر، ص. ۲۱۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ازهم‌گسیختگی وحدت اجتماعی و پیدایش منازعات و کشمکش‌ها منجر می‌گردد. از همین رو، خدای متعال به واسطه پیامبران، مصالح و مفاسد انسان‌ها را به آنان شناسانده است.²⁸⁷

امام ماتریدی، با آن‌که برای عقل جایگاهی بس والا قائل است، در عین حال معتقد است که عقل می‌تواند تحت تأثیر تمایلات شهوانی و خواهش‌های نفسانی قرار گیرد و در نتیجه، دچار لغزش و خطا در تصمیم‌گیری شود. از همین رو، بر این باور است که بشر نیازمند پیامبرانی است که حقایق را بر او آشکار سازند و در موارد تردید و سردرگمی، راهنمایی و روشنگری کنند.²⁸⁸ بی‌تردید، فرستادن پیامبران، نعمتی الهی و لطفی ربانی از جانب خدای متعال برای فرد و جامعه است. چرا که شناخت واقعی خداوند، فهم بیانات اجمالی قرآن، آگاهی از این‌که کدام مواد غذایی را باید خورد و آیا زیان‌بار هستند یا نه، آشنایی با صنایع و حرف‌گوناگون، روش‌های تولیدمثل، اصول تربیت کودکان، دانش زبان‌ها، نام‌گذاری‌ها، طب، شناخت شهرها و کشورها و بسیاری دیگر از معارف و فنون، همگی در پرتو تعلیم و راهنمایی پیامبران میسر گردیده است.²⁸⁹

امام ماتریدی، به‌طور مستقل و در قالب بخشی مجزا، به اثبات نبوت حضرت محمد ﷺ پرداخته و این موضوع را با دقت بررسی می‌کند. وی مهم‌ترین دلایل اثبات نبوت آن حضرت را در معجزات حسی، عقلی و نقلی می‌داند. امام ماتریدی، قرآن کریم را بزرگ‌ترین معجزه پیامبر اسلام معرفی می‌کند و در این زمینه به موارد متعددی اشاره می‌نماید؛ از جمله: دعوت قرآن از منکران به آوردن نظیری برای آن،²⁹⁰ پاسخ‌گویی قرآن به نیازهای بشریت تا روز قیامت، بیان امور غیبی در آن، گسترش آیین اسلام در میان پیروان دیگر ادیان، و ذکر اوصاف پیامبر اسلام در دیگر کتب آسمانی.²⁹¹ امام ماتریدی افزون بر این دلایل، به نشانه‌های موجود

²⁸⁷ ماتریدی، همان اثر، ص. ۱۷۷.

²⁸⁸ ماتریدی، همان اثر، ص. ۱۸۴.

²⁸⁹ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۱۷۷-۱۸۰.

²⁹⁰ اسرا، ۸۸؛ طور ۳۴.

²⁹¹ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۲۰۲-۲۰۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

در ساختار جسمانی و خصال روحانی پیامبر ﷺ به عنوان دلایل حقانیت نبوت ایشان نیز اشاره می‌کند. وی از جمله این نشانه‌ها را نوری می‌داند که از نسل به نسل تا هنگام تولد پیامبر منتقل شده است، مهر نبوت میان دو شانه ایشان، سایه افکنی ابر بر سر او، شکافتن سینه پیامبر ﷺ و شست‌وشوی دل مبارکش و بازگرداندن آن به حالت پیشین را از دیگر دلایل حقانیت نبوت حضرت محمد ﷺ برمی‌شمارد.²⁹²

د. دیدگاه‌های او در باب انسان و افعال انسانی

از نظر امام ماتریدی، انسان در معنای حقیقی دارای آزادی اراده است. هرچند تمام افعال بندگان به خلق الهی منسوب است، اما اعمالی که انسان از جنس کفر و معصیت به دست می‌آورد، به خود او نسبت داده می‌شود.²⁹³ خداوند در حوزه‌ای که تکلیف و مسئولیت بر عهده انسان نهاده است، او را در انجام افعالش آزاد گذاشته است. در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که بر اختیار و توانایی انسان در انجام آزادانه افعالش دلالت دارد.²⁹⁴ نسبت دادن آفرینش افعال به خداوند در آیه ۹۶ سوره صافات، مستلزم نفی فعل از انسان نیست.²⁹⁵

آفرینش تمام افعال انسان از سوی خداوند است.²⁹⁶ از این منظر، به باور ماتریدی، فعل دارای دو جنبه است: هنگامی که فعل به خداوند نسبت داده می‌شود، «خلق» نامیده می‌شود و وقتی به انسان نسبت داده شود، «کسب» خوانده می‌شود.²⁹⁷ زیرا اراده الهی هرگز انسان را از آزادی انتخاب محروم نمی‌سازد. امام ماتریدی هرچند تصریح می‌کند که اراده‌کننده اصلی همه چیز خداوند است، اما تأکید دارد که انسان در حوزه مسئولیت‌پذیری خویش در انجام افعال آزاد گذارده شده است. خداوند کفر را از انسان، با وجود توانایی او بر ایمان، تنها در صورتی

²⁹² ر.ک: ماتریدی، همان اثر، ص. ۱۹۱.

²⁹³ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۲۲۵-۲۲۶.

²⁹⁴ ر.ک: فصلت، ۴۰؛ حج، ۷۷؛ واقعه، ۲۲-۲۴؛ زلزال، ۷-۸.

²⁹⁵ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۲۲۶.

²⁹⁶ ر.ک: انعام، ۱۰۲؛ رعد، ۱۶؛ صافات، ۹۶.

²⁹⁷ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۲۲۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

می‌خواهد که خود انسان آن را انتخاب و اراده کند.²⁹⁸ برای آن‌که انسان بتواند اراده خود را به‌طور آزادانه محقق سازد، لازم است اسباب پیشینی مهیا و اندام‌های او سالم باشد.²⁹⁹ امام ماتریدی این دیدگاه‌های خود را با دلایل نقلی نیز مستحکم می‌سازد.³⁰⁰

امام ماتریدی در مسئله تحقق هدایت، به‌جای آن‌که صرفاً از انسان و اراده‌ی او آغاز کند، مشیت الهی را نیز به‌گونه‌ای قوی و مؤثر وارد بحث کرده و بدان توجه داده است. وی در این باره راهی متوازن در پیش می‌گیرد و با این عبارت که: «هدایت از حیث آفرینش، به خداوند تعلق دارد و از حیث اکتساب، به انسان»، مسئله را به‌صورت جامع تبیین می‌کند. هدایت، عبارت است از آفرینش فعل هدایت‌یابی در انسان از سوی خداوند؛ و اهداء، پذیرش و بهره‌برداری انسان از آن هدایت است.³⁰¹ چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (خداوند هر که را بخواهد گمراه می‌سازد و هر که را بخواهد هدایت می‌کند)،³⁰² این آیه در حقیقت، به این معناست که خداوند، ذات خویش را به صفت «قدرت» توصیف می‌کند؛ و مقصود از آن، سلب افعال اختیاری از انسان یا نفی اراده‌ی آزاد او نیست. امام ماتریدی بر این باور است که گروهی از انسان‌ها به خواست و اراده‌ی آزاد خود ایمان می‌آورند، و گروهی دیگر به‌سبب روی‌گردانی از دین و اطاعت الهی، از هدایت محروم می‌گردند؛ در این میان، هیچ‌گونه جبر و تحمیلی وجود ندارد.³⁰³ به اعتقاد ماتریدی، آیات ذیل به روشنی دلالت دارند که انسان در پذیرش یا رد هدایت، مختار و آزاد گذاشته شده است:

«و اگر پروردگار تو می‌خواست، همه‌ی کسانی که در روی زمین‌اند، همگی ایمان می‌آوردند» (یونس، ۹۹)

²⁹⁸ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۲۸۶.

²⁹⁹ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۲۵۶-۲۶۲.

³⁰⁰ نساء، ۴/۲۵؛ آل عمران، ۹۷؛ بقره، ۲۸۶؛ طلاق، ۷.

³⁰¹ ماتریدی، تاویلات القرآن، تصحیح: احمد وانلی‌اوغلو، استانبول، انتشارات میزان، ۲۰۰۵، ۱، ۳۱.

³⁰² انعام، ۳۹.

³⁰³ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۲۸۸؛ ماتریدی، تاویلات القرآن، ۱، ۳۵، ۴۱-۴۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

«و اگر می‌خواستیم، قطعاً همه را به راه راست هدایت می‌کردیم»
(سجده، ۱۳)

«و اگر الله می‌خواست، همه را بر هدایت گرد می‌آورد و یکپارچه می‌ساخت» (انعام، ۳۵)

ماتریدی در مسئله گمراهی (ضلال) نیز از منظر اراده آزاد انسان به موضوع نگریسته است. از دیدگاه او، اضلال (گمراه ساختن) از سوی خداوند، در واقع به معنای خلق شدن گمراهی در دل انسان‌ها مطابق خواست و تمایل درونی خود آنان است. به بیان دیگر، ایجاد گمراهی، کفر و شقاوت در قلب انسان، معلول انتخاب و اختیار او در ارتکاب چنین افعال ناپسند است. وگرنه، تا زمانی که انسان قوای خویش را به سوی ضلالت، شقاوت و کفر سوق ندهد، اراده و قدرت الهی هرگز او را به مسیر گمراهی و شقاوت سوق نمی‌دهد.³⁰⁴ چنان‌که خدای متعال در قرآن کریم فرموده است: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ.» (خداوند به سبب کفرشان بر دل‌های شان مهر زد)³⁰⁵ (نساء، ۱۵۵) دقت در این آیه نشان می‌دهد که فاعل کفر، خداوند نیست، بلکه خود انسان معرفی شده است. زیرا خداوند، توفیق خود را نصیب کسانی می‌گرداند که قوای خویش را در مسیر خیر به کار می‌برند، و کسانی را که قوای خویش را در مسیر شر صرف می‌کنند، به حال خود وامی‌گذارد. پس دل‌های آنان به سبب کفر و انتخاب خودشان مهر می‌شود.³⁰⁶ بر خلاف ادعای معتزله، مقصود از اضلال در آیات قرآن، صرفاً این نیست که خداوند انسانی را گمراه یافته و او را «گمراه» بنامد. زیرا چنین تفسیری و نسبت دادن هر امر به محض مشیت و اراده الهی، با عباراتی چون: «خدا هر که را بخواهد، گمراه می‌کند» (رعد، ۲۷)³⁰⁷ مفید معنای صحیح نخواهد بود. مراد از این آیه آن است که چون انسان استعداد درونی خود را تباه می‌سازد، خداوند در دل او گمراهی را می‌آفریند. به بیان دیگر، خلق

³⁰⁴ ماتریدی، تاویلات القرآن، تصحیح: محمد بونوکالین، استانبول، انتشارات میزان، ۲۰۰۵، ۴، ۱۰۰.

³⁰⁵ نساء، ۱۵۵/۴.

³⁰⁶ ماتریدی، تاویلات، ۴، ۱۰۰.

³⁰⁷ ر.ک: بقره، ۱۴۱/۲، ۲۱۳، ۲۷۲؛ انعام، ۳۹/۶، ۸۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ضلالت در وجود انسان از جانب خداوند، تابع اختیار و انتخاب آزاد خود انسان است.³⁰⁸

یکی دیگر از مباحث مرتبط با افعال خداوند و انسان، مسئله‌ی «صلاح» و «اصلاح» است. در این زمینه، امام ماتریدی با دیدگاه معتزله که معتقدند: «رعایت صلاح و اصلاح نسبت به بندگان، بر خداوند واجب است» مخالفت می‌ورزد. زیرا الوهیت، پذیرای وجوب و الزام نیست و چنین تلقی‌ای با مقام ربوبیت سازگار نیست. خدای متعال فاعلی مختار است و انجام هیچ فعلی بر او الزامی نیست. او درباره‌ی بندگان آن‌گونه که بخواهد عمل می‌کند و از هیچ‌کس نیز در مورد افعال خود پاسخ‌گو نیست؛ هرچند در افعال الهی، حکمت و مصلحت جستجو می‌شود.³⁰⁹ امام ماتریدی در موضوع آزادی انسان نیز راه میانه‌ای میان دو دیدگاه افراطی اتخاذ کرده است: از یک‌سو با جبرگرایان که انسان را در افعالش فاقد هرگونه اختیار می‌دانند، مخالفت می‌کند؛ و از سوی دیگر با معتزله که خالق افعال را انسان می‌دانند، هم‌عقیده نبوده راه میانه را در پیش گرفته است. روش کلامی‌ای که ماتریدی در این مسئله بنا نهاد، بر پایه‌ی روشی عقل‌پسند و دل‌پذیر است که هدف آن، حل اختلافات فکری در میان مسلمانان است. رویکرد وی در مسئله‌ی قضا و قدر نیز از همین اصول حل‌گرایانه و متعادل تبعیت می‌کند و جدا از آن نیست.

از دیدگاه امام ماتریدی، مسئله قضا و قدر که با اراده مرتبط است، در واقع به موضوع خلق افعال بازمی‌گردد. به باور او، قضا به معنای آفرینش افعال از سوی خداوند و قرار دادن اشیاء در جایگاه شایسته خویش است. چون خداوند حکیم و داناست، آفرینش او نیز مطابق با حکمت الهی انجام می‌گیرد و این امر لازمه عدالت الهی است.³¹⁰ امام ماتریدی تصریح می‌کند که در قرآن کریم، ریشه واژه «قضا» (مانند «فَاقْضِ»)، در اصل به معنای حکم کردن و داوری نمودن است. حتی این واژه، بسته به سیاق آیه و جایگاهی که در آن به‌کار رفته است، معانی

³⁰⁸ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۱۴.

³⁰⁹ ر.ک: ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۱۰.

³¹⁰ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۰۵-۳۰۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

متعددی همچون اعلام کردن، خبر دادن، فرمان دادن و به انجام رساندن و خاتمه دادن کاری را دربر می‌گیرد.³¹¹

از سوی دیگر، از دیدگاه ماتریدی، قَدَر عبارت است از آفرینش همه امور، چه نیک و چه بد، بر اساس تقدیر الهی.³¹² معصیت و شر، به عنوان افعالی، مخلوق خداوند هستند، اما انجام آن‌ها حاصل اراده و انتخاب آزاد انسان است.³¹³ این دیدگاه در کلام ماتریدی با این فرمول‌بندی بیان می‌شود که اراده (کُلّی) از آن خداوند است و اراده (جُزئی) به انسان تعلق دارد. همچنین امام ماتریدی موضوع اجل و روزی را نیز در چارچوب قضا و قدر بررسی کرده است. به باور او، فردی که کشته می‌شود، در واقع به اجل خود مرده است. اجل یک امر واحد است و اجل دیگری وجود ندارد. عمل قتل، به قاتل نسبت داده می‌شود، اما خود مرگ، به آفرینش الهی تعلق دارد. قاتل نیز به سبب انجام فعل قتل، مستحق مجازات خواهد بود.³¹⁴ به علاوه، از نظر ماتریدی، رزق هر چیزی است که انسان از آن نفع می‌برد. هر آنچه انسان می‌خورد، چه از نوع حلال و چه حرام، در دایره رزق قرار می‌گیرد.³¹⁵

³¹¹ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۲۲؛ تاویلات القرآن، تصحیح: مراد سلون، استانبول، ۲۰۰۷، انتشارات میزان، ۹، ۲۱۶.

³¹² ماتریدی، تاویلات القرآن، تصحیح: محمد م. وانلی‌اوغلو، استانبول، انتشارات میزان، ۲۰۰۹، ۱۴، ۲۴۸-۲۴۹.

³¹³ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۰۸.

³¹⁴ ماتریدی، همان اثر، ص. ۲۸۱-۲۸۳.

³¹⁵ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۲۸۴؛ تاویلات، تصحیح: خدیجه یوینوکالین، استانبول، انتشارات میزان، ۲۰۰۶، ۷، ۱۳۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

هـ. دیدگاه‌های او در باب مسئله گناه کبیره

امام ماتریدی در باب جایگاه گناهان در دین و وضعیت گناهکاران در آخرت تمرکز کرده و به این دیدگاه رسیده است که مرتکب گناه کبیره را نمی‌توان خارج از دایره دین دانست، بلکه او را باید مسلمانی خطاکار قلمداد کرد. در شکل‌گیری این دیدگاه، نقش بزرگ صفات بخشایشگری و رحمت بی‌کران پروردگار نسبت به بندگان بسیار مؤثر بوده است. از نظر امام ماتریدی، گناهان به‌جز شرک، انسان را از دایره ایمان خارج نمی‌سازد و در صورت تداوم ایمان، شخص مرتکب گناه کبیره به‌طور ابدی در دوزخ نخواهد ماند. او این باور عقیدتی را بر اساس استناد به آیه ۳۱ سوره نساء و همچنین با استناد به روایاتی^{۳۱۶} که دلالت دارند خداوند گناهان کوچک را با توبه خواهد بخشید، استوار می‌سازد.^{۳۱۷}

امام ماتریدی به برخی دلایل اشاره می‌کند که مانع از آن است که به شخص مرتکب گناه صغیره یا کبیره، وصف کفر یا شرک نسبت داده شود. نخستین دلیل او این است که خدای متعال به پیامبر اکرم ﷺ فرمان داده است که هم برای خود و هم برای گناهان تمامی مردان و زنان مؤمن طلب آمرزش و استغفار کند.^{۳۱۸} اگر خداوند متعال نمی‌خواست گناهان مؤمنان را ببخشد، آنان را به توبه فرا نمی‌خواند.^{۳۱۹} توبه، امری انسانی است و مختص کسانی است که مرتکب گناه شده‌اند.^{۳۲۰}

امام ماتریدی جریان‌هایی را که مرتکب گناه کبیره را تکفیر می‌کردند، به‌شدت مورد انتقاد قرار داده و با تأکید بر این‌که اهل قبله را نمی‌توان تکفیر کرد، دیدگاهی فراگیر و فراخ‌دامن از دینداری را ارائه کرده است. بر این اساس، عمل جزئی از ایمان محسوب نمی‌شود و از رویکرد فراگیر او در این زمینه نمی‌توان قرائتی انحصارگرا و تکفیرگرایانه از اسلام استخراج کرد. افزون بر این، تنها کافران از رحمت الهی مأیوس

^{۳۱۶} این ماجه، «طلاق»، ۱۶.

^{۳۱۷} ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۲۴.

^{۳۱۸} محمد ۱۹/۴۷.

^{۳۱۹} ر.ک: نور، ۲۴/ ۳۱؛ تحریم، ۸/۶۶.

^{۳۲۰} ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۲۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

می‌شوند.³²¹ شفاعت نیز ویژه کسانی است که مرتکب گناهان کبیره شده‌اند و انسان در آخرت به سبب نیکی‌هایش سزاوار بهره‌مندی از شفاعت خواهد بود. در باب شفاعت، هم در قرآن کریم تصریحاتی وجود دارد و هم اخبار و روایاتی از پیامبر اکرم ﷺ وارد شده است.³²² تمام این معارف، روح امید را در دل انسان زنده می‌سازد.

و. دیدگاه‌های او در باب ایمان و اسلام

در لغت، ایمان به معنای تصدیق گفتار فرد، پذیرفتن آنچه می‌گوید، دل‌سپردن با آرامش خاطر، اعتمادبخشی به مخاطب و باور قلبی و یقینی بدون تردید است.³²³ اسلام نیز به معنای تسلیم کامل در برابر اوامر الهی و اطاعت از آن‌هاست. به عبارت دیگر، ایمان عبارت از تصدیق، و اسلام عبارت از تسلیم است.

از دیدگاه امام ماتریدی، رکن اساسی ایمان تصدیق قلبی است. او این دیدگاه خود را با دلایل عقلی و نقلی تقویت می‌کند. اینکه ایمان صرفاً تصدیق قلبی است، با استناد به این آیات قرآن اثبات می‌شود: «گفتند با زبان ایمان آوردیم، در حالی که دل‌هایشان ایمان نیاورده بود»³²⁴ و «اعراب گفتند: ایمان آوردیم؛ بگو: ایمان نیاورده‌اید، بلکه بگویید: اسلام آوردیم، زیرا هنوز ایمان در دل‌های شما وارد نشده است.»³²⁵ به باور وی، اقرار زبانی تنها وسیله‌ای برای تأیید و اظهار این تصدیق قلبی است.³²⁶ فرایند شکل‌گیری این تصدیق، بر پایه دانشی استوار است که از مسیر عقل و اقناع حاصل می‌شود. در همین راستا، او عدم ایمان افراد را ناشی

³²¹ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۶۵-۳۲۹.

³²² ماتریدی، همان اثر، ص. ۳۶۵-۳۷۳.

³²³ ابن منظور، لسان العرب، ۱۳، ۲۱؛ تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح العقائد، استانبول، ۱۹۰۸/۱۳۲۶، ص. ۵۵.

³²⁴ مائده، ۴۱/۵.

³²⁵ حجرات، ۴۹/۱۴.

³²⁶ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۷۸-۳۷۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

از نبود تفکر و تأمل می‌داند؛ فرایندهایی که هر دو در تولید معرفت و درک حقیقت نقش بنیادی دارند.³²⁷

بر اساس سنت اهل سنت، دین عبارت است از مجموعه قواعد الهی که صاحبان عقل با اراده و اختیار خود آن را برمی‌گزینند و این قواعد، به ذات خویش خیر و صلاح را دربر داشته و توسط پیامبر ابلاغ گردیده است.³²⁸ اگر دقت شود، در این تعریف بر عقل و اراده آزاد تأکید شده است. شیوه ارتباط این مفاهیم، با صیانت از آزادی دین و وجدان پیوند دارد. چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «در دین هیچ اجباری نیست، چرا که راه هدایت از گمراهی به روشنی متمایز شده است.»³²⁹ امام ماتریدی این آیه را چنین تفسیر کرده است که همان‌گونه که هیچ‌کس را نمی‌توان مجبور کرد که وارد ایمان شود یا نشود، پس از ورود به اسلام نیز نمی‌توان او را به انجام یا ترک عبادات وادار ساخت.³³⁰ زیرا ایمان، حقیقتی است مبتنی بر اراده آزاد و پذیرش قلبی و صادقانه. دینداری‌ای که بر نیت نیک و انتخاب آگاهانه استوار نباشد و از دل برخاسته نباشد، از منظر دین، نفاق محسوب می‌شود که معادل کفر قلمداد شده و به گسیختگی شخصیت فرد منجر می‌گردد. به همین سبب، امام ماتریدی در تفسیر آیه «خداوند در دین برای شما سختی قرار نداده است»³³¹ بیان می‌کند که حق و باطل از یکدیگر تفکیک شده‌اند و پس از آنکه انسان به شناخت حقیقت دست یافت، هیچ‌کس را نمی‌توان تحت فشار قرار داد یا مجبور ساخت که اسلام را بپذیرد.³³²

امام ماتریدی در موضوع وضعیت مرتدین (کسانی که از اسلام خارج شده‌اند)، به سیره عملی حضرت ابوبکر و حضرت علی استناد می‌کند. وی به‌ویژه یادآور می‌شود که حضرت علی، در دوران خلافت

327 ر.ک: ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد، تاویلات القرآن، تصحیح: احمد وانلی‌اوغلو،

استانبول: دارالمیزان، ۲۰۰۵، ۱، ۳۵.

328 جرجانی، سید شریف، التعریفات، قاهره، ۱۹۸۷، ص. ۱۴۱.

329 بقره، ۲/۲۵۶.

330 ماتریدی، تاویلات القرآن، ۲، ۱۵۹.

331 حج، ۷۸/۲۲.

332 ماتریدی، تاویلات القرآن، ۲، ۱۶۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

خویش، با آن دسته از مسلمانانی که هرچند مسلمان بودند اما علیه امام مشروع قیام کردند (بغی)، به جنگ پرداخت. او از میان این دو شیوه برخورد با مرتدان، به طور ضمنی جانب تفسیر و رویکرد حضرت علی را می‌گیرد. بر اساس دیدگاه ترجیح داده شده امام ماتریدی، همان گونه که غیرمسلمانان - چه به صورت فردی و چه از رهگذر قدرت سیاسی - نمی‌توانند به اجبار وادار به ایمان شوند، مسلمانانی که با اختیار خویش از اسلام بازمی‌گردند نیز نباید مجازات شوند.³³³ این دیدگاه، بیانگر ارزش والایی است که امام ماتریدی برای آزادی عقیده و وجدان قائل است. در عین حال، این رأی مستند به نص قرآن کریم است که می‌فرماید: «و اگر پروردگار تو می‌خواست، همه آنان که در زمین اند، یکسره ایمان می‌آوردند. آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور سازی که مؤمن شوند؟»³³⁴ بی‌تردید، نگاه امام ماتریدی به آزادی دین و وجدان، با روح قرآن هماهنگ است و رویکردی جامع و مبتنی بر تساهل و مدارا را به تصویر می‌کشد.

از دیدگاه امام ماتریدی، در امر ایمان، استثنا قائل شدن جایز نیست؛ زیرا استثنا همراه با ظن و تردید است، حال آن‌که اصل در ایمان، قطعیت و یقین است. در این زمینه، خدای متعال می‌فرماید: «و هرگز مگو که من فردا فلان کار را انجام خواهم داد، مگر اینکه بگویی اگر خدا بخواهد»³³⁵ و در آیه‌ای دیگر نیز، به نقل از حضرت موسی علیه السلام آمده است: «ان شاء الله مرا شکبیا خواهی یافت»³³⁶ و از این طریق، عدم جواز استثنا در ایمان را روشن ساخته است.³³⁷ امام ماتریدی هرچند ایمان و اسلام را از حیث لغوی متفاوت می‌داند، اما از منظر ماهیت، آن دو را یک حقیقت واحد می‌انگارد. به باور او، هر کسی که به یکی از این دو

³³³ ماتریدی، ابومنصور محمد، تاویلات القرآن، تصحیح: محمد بونوکالین، استانبول: دارالمیزان، ۲۰۰۵، ۴، ۲۵۴-۲۵۵.

³³⁴ یونس، ۱۰/ ۹۹.

³³⁵ کهف، ۲۳/ ۲۴.

³³⁶ کهف، ۶۹/ ۱۸.

³³⁷ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۹۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

وصف (ایمان یا اسلام) متصف شود، به وصف دیگر نیز متصف خواهد بود.³³⁸

ز. دیدگاه‌های او در باب دین و سیاست

هرچند امام ماتریدی در آثار خود به موضوع سیاسی «امامت» به صورت مستقل نپرداخته است، اما این امر به معنای بی‌اعتنایی او به رابطه دین و سیاست نیست. چنان‌که وی هم در اثر خود تأویلات و هم در کتاب التوحید به مباحث مرتبط با دین و سیاست توجه نشان داده است. برخی نمونه‌های این توجه بدین شرح است:

امام ماتریدی در تفسیر آیه: «خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به اهل آن بسپارید و هنگامی که میان مردم حکم می‌کنید، به عدالت حکم کنید»³³⁹ به جای ارائه تفسیری محدودکننده از مفهوم «امانت»، تفسیر گسترده‌ای ارائه می‌دهد و آن را در معنای «هرگونه امانتی» که باید در چارچوب حقوق محفوظ و رعایت‌شدنی در روابط خدا و عالم، خدا و انسان، و روابط انسان با انسان قرار گیرد، تبیین می‌کند. وی همچنین در خصوص فراز «و هنگامی که میان مردم حکم می‌کنید، به عدالت حکم کنید»، تصریح می‌نماید که این خطاب به‌طور مستقیم متوجه حاکمان مسلمان است. امام ماتریدی از تعبیر «امانت‌ها را به اهل آن بسپارید» برداشت می‌کند که «تخصص» ملاک اصلی در سپردن مسئولیت‌ها است و در این زمینه هیچ تفاوتی میان افراد از حیث عقیده قائل نیست؛ بلکه معتقد است هر که شایسته‌تر و صالح‌تر باشد، باید امانت به او واگذار شود.³⁴⁰

امام ماتریدی، در تفسیر آیه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خدا اطاعت کنید، از پیامبر اطاعت کنید و از صاحبان امر خود اطاعت نمایید»³⁴¹ اصطلاح «اولی الأمر» را به معنای «حاکمان و فرماندهان نظامی» تفسیر می‌کند و بدین‌وسیله با تفسیر شیعیان که «اولی الأمر» را

³³⁸ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۹۳-۴۰۱.

³³⁹ نساء، ۵۸/۴؛ احزاب، ۷۲/۳۳.

³⁴⁰ ماتریدی، تأویلات القرآن، تصحیح: محمد بویونوکالین، استانبول: دارالمیزان، ۲۰۰۵، ۳، ۲۸۸.

³⁴¹ نساء، ۵۹/۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

به مفهوم امامان معصوم می‌دانند، مخالفت می‌ورزد.³⁴² ماتریدی در تفسیر آیات قرآن همواره به روش الهیاتی تفسیری مبتنی بر سیاق پایبند است. چنان‌که وی در تفسیر آیه ۵۹ سوره نساء، «اولی الأمر» را به معنای «امراء» (حاکمان) و در تفسیر آیه ۸۳ همین سوره، «اولی الأمر» را به معنای «فقها» دانسته است. حال آن‌که شیعیان در هر دو آیه، «اولی الأمر» را به مفهوم امامان معصوم تلقی کرده‌اند.³⁴³ از منظر امام ماتریدی، مقصود از بیعت، گوش فرا دادن و تبعیت از فرمان‌های حاکمانی است که با اختیار و آزادی از سوی امت، ولایت و رهبری را به دست گرفته‌اند.³⁴⁴

یکی از مفاهیمی که در اندیشه سیاسی اسلامی به کار می‌رود، مفهوم «شورا» است. هنگامی که انسان‌ها گرد هم می‌آیند و با مراجعه به دیدگاه‌های یکدیگر می‌کوشند تا نظر مشترکی را تعیین کنند، به این عمل «استشاره» گفته می‌شود و جمعیتی که در قالب گفت‌وگو و تبادل نظر گرد آمده‌اند، «شورا» نامیده می‌شود.³⁴⁵ در قرآن کریم آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»³⁴⁶ (در کارها با آنان مشورت کن) دلالت بر «استشاره» و آیه «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»³⁴⁷ (و کارهایشان میان خودشان به مشورت است) دلیل بر «شورا» است. هر دو آیه، ارزش والای نظر جمعی و خرد جمعی را به عنوان محصولی از تعقل مشترک نشان می‌دهند. همچنین نام‌گذاری سوره ۴۲ قرآن به نام «شورا» اهمیت و معناهای عمیقی را در این زمینه نمایان می‌سازد. از نظر امام ماتریدی، استشاره در جایی کاربرد دارد که نصوص قطعی وجود ندارد؛ و در مواردی که نصوص محکم وجود دارد، محل بحث و استشاره نیست. رجوع به استشاره در مسائل دینی، سیاسی و دنیوی رفتاری ستودنی در اسلام به شمار می‌آید.³⁴⁸ استشاره می‌تواند در مسائل دینی روزمره و جاری به کار رود و همچنین در مسائل

³⁴² مقایسه کنید: ماتریدی، تاویلات القرآن، ۳، ۲۹۴-۲۹۷.

³⁴³ ماتریدی، همان اثر، ۳، ۳۵۵.

³⁴⁴ ماتریدی، تاویلات القرآن، تصحیح: محمد بونوکالین، ۳، ۲۹۲-۲۹۳.

³⁴⁵ اصفهانی، المفردات، ص. ۳۹۶.

³⁴⁶ آل عمران، ۱۵۹/۳.

³⁴⁷ شوری، ۳۸/۴۲.

³⁴⁸ برای دیدگاه‌ها ر.ک: ماتریدی، تاویلات القرآن، ۲، ۴۵۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

سیاسی که اکثراً به حوزه اجتهاد واگذار شده‌اند، نیز قابل استفاده است. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، امام ماتریدی مسائل مربوط به رابطه دین و سیاست را با حفظ چارچوب کلی آیات به صورت منطقی و معقول بررسی و تحلیل کرده است.

نتیجه‌گیری

در بُن‌مایه نگرش کلامی امام ماتریدی، رویکردهایی چون ارج نهادن به عقل انسانی، برقراری توازن استوار میان عقل و نقل در فهم دین، و قائل بودن به حوزه‌ای از آزادی برای انسان جای دارد. تردیدی نیست که این دیدگاه‌ها تأثیرات عمیق و ماندگاری بر متکلمان اهل سنت پس از او برجای نهاده است. به‌ویژه آنکه او با ارائه تصویری از اسلام که قابلیت زیست‌پذیری دارد و با توصیه به ضرورت بهره‌گیری آزادانه انسان از عقل خویش در عرصه‌های دینی و دنیوی، راه هرگونه تقلید کورکورانه را مسدود ساخته است. امام ماتریدی همواره جانب اصالت و نوآوری را گرفته است. از همین روست که وی در همان آغاز کتاب کتاب التوحید تأکید می‌کند که روش او، تقلید از اشخاص نیست بلکه پیروی از دلایلی است که آنان ارائه می‌کنند.

دیدگاه‌های امام ماتریدی مبنی بر اینکه شناخت خداوند و ضرورت نبوت تنها از طریق عقل قابل درک است و نیز استقلال عقل در تبیین توحید و ارزش‌های اخلاقی، تأثیری عمیق بر متفکران نواندیش جهان اسلام در قرن بیستم بر جای نهاده است. به‌عنوان نمونه، اندیشمندان مسلمان شبه‌قاره هند همچون سید احمد خان و وحیدالدین خان، بازتاب این تأثیر را در آثار خود نشان داده‌اند. محمد عبده نیز در عرصه احیای اندیشه اسلامی تأثیری شگرف از امام ماتریدی پذیرفته و آرای او را در دانشگاه الازهر مصر تدریس کرده است. رساله‌ای که وی با عنوان رساله توحید تألیف نموده، در حقیقت بازتاب و تفسیر دیدگاه‌های ماتریدی محسوب می‌شود.

چنان‌که معلوم است، در طول تاریخ، تمامی قدرت‌های سیاسی در جهان اسلام مشروعیت خویش را از طریق یکی از مکاتب فکری اسلامی کسب کرده‌اند. در تاریخ، نمونه‌های فراوانی از این امر به چشم می‌خورد.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

در جامعه ما نیز در فرایند گذار به جمهوری، به عنوان یک رویه پذیرفته شده، تفسیر دین بر محور حنفی - ماتریدی اختیار گردید؛ تا آنجا که در قرارداد تفسیری با عنوان «حق دینی قرآن دلی» که به محمد حمدی یازیر سفارش داده شد، تصریح گردید که در مسائل فقهی، مذهب حنفی و در مسائل کلامی - اعتقادی، تفسیر اعتقادی ماتریدیه مبنا قرار گیرد.

هرچند در روزگار مدرن کنونی، توجه و علاقه به امام ماتریدی و در پی آن به مکتب ماتریدیه دچار گسست و کاستی شده است، اما من بر این باورم که در عصری که جهان ما با هرج و مرج دست به گریبان است و کشمکش های قومی و فرقه ای رو به فزونی نهاده، دیدگاه های وحدت بخش، راهگشا و افق گشای او در آینده ای بسیار نزدیک شکوفا خواهد شد. امروز بهره گیری از آراء او برای تقویت تلاش ها در جهت گسترش فرهنگ مدارا میان تمدن ها و پیروان ادیان مختلف، ارائه تصویری متوازن و معتدل از دین، استفاده از نگاه جامع او به دین و نیز بهره گیری از دیدگاه هایش در زمینه هایی همچون سازگاری عقل و دین، به ضرورتی انکارناپذیر بدل شده است. امید دارم که بتوانیم از میراث فکری او به قدر شایسته بهره مند شویم.

رابطه عقل و نقل در نظام کلامی ماتریدی³⁴⁹

مقدمه

«ماتریدیه» نامی است که به مکتب کلامی ای اطلاق می‌شود که پیروان آن، نظام اعتقادی یا فهمی از دین را که توسط ابومنصور ماتریدی (متوفای ۹۴۴/۳۳۳) در بستر فرهنگ اسلامی-ترک سامان یافته و به‌گونه‌ای منسجم و نظام‌مند ارائه شده است، پذیرفته و از آن پیروی می‌کنند. این مکتب کلامی در روند تاریخی خود، به دلیل اهمیت دادن ویژه به عقل، به شهرت رسیده است.

دوره‌ای که امام ماتریدی - که این مکتب کلامی به نام او شناخته می‌شود - در آن پرورش یافت، مقارن با درخشان‌ترین عصر سلسله سامانیان (۲۶۱-۳۹۰ هـ. / ۸۷۴-۹۹۹ م.) بود؛ سلسله‌ای که پس از تضعیف خلافت عباسی در منطقه ماوراءالنهر استقرار یافت و به حمایت از عالمان و پشتیبانی از فعالیت‌های علمی شهرت داشت. در این دوره، هم پایتخت دولت سامانی یعنی بخارا، و هم سمرقند - که زادگاه و محل رشد و نمو ماتریدی بود و در شمار مهم‌ترین شهرهای منطقه همچون ترمذ، نسف، تاشکند و فرغانه قرار داشت - به مراکز علم و هنر تبدیل شدند و حتی در مرتبه‌ای قرار گرفتند که بغداد را تحت الشعاع قرار می‌دادند. سمرقند چه در دوران پیش از اسلام و چه پس از آن همواره به‌مثابه نقطه تلاقی ادیان و فرهنگ‌های گوناگون باقی ماند. در چنین فضای علمی و فرهنگی، امام ماتریدی، که دنباله‌رو سنت علمی ابوحنیفه (متوفی ۷۶۷/۱۵۰) بود، از هرگونه دسیسه و کشمکش سیاسی دور مانده و خود را یکسره وقف دانش نمود و با آزادی اندیشه در محیطی پرنشاط زیست. او در روزگاری که هنوز ایدئولوژی امپراتوری نفوذ و قدرت خود را کاملاً از دست نداده بود، به‌خوبی دریافت که تکیه صرف بر نقل، چه دشواری‌ها و بن‌بست‌هایی را در فهم دین به‌وجود می‌آورد. از این‌رو،

³⁴⁹ آلتین‌تاش، رمضان، «رابطه عقل و نقل در نظام کلامی ماتریدی»، معرفت، سال ۵، شماره ۳ (زمستان ۲۰۰۵)، ص. ۲۳۳-۲۴۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

توانست راه و روشی را نشان دهد که در آن عقل بتواند به گونه‌ای صحیح و کارآمد در حوزه دین به کار گرفته شود.³⁵⁰ از این جهت، آشنایی با دیدگاه‌های او و پیروانش در خصوص جایگاه عقل، بسیار سودمند و ضروری است.

بر اساس دیدگاه رایج، در میان مکاتب فکری اسلام، این معتزله است که بیشترین بهره را از عقل برده است. حال آن‌که با بررسی کتاب «کتاب التوحید» امام ماتریدی، نادرستی این باور روشن می‌شود. چراکه اگر منابع معتزلی و آثار مقالات‌نگارانه‌ای که تا روزگار ماتریدی نوشته شده و به ما رسیده است، با «کتاب التوحید» او مقایسه شود، به خوبی آشکار می‌گردد که تأکید بر عقل و استدلال‌های عقلی در آن منابع در مقایسه با آنچه در «کتاب التوحید» آمده، بسیار ضعیف و کم‌مایه است.³⁵¹ تأکید امام ماتریدی بر اهمیت عقل و نقل در آموزش دین در همان آغاز کتاب ارزشمندش «کتاب التوحید» و همچنین تأکید او بر نقش عقل و شیوه‌های مختلف استدلال در حل مسائل حوزه اعتقادات، بزرگ‌ترین گواه بر این امر است.³⁵² بی‌تردید، پس از امام ماتریدی، شماری از عالمان برجسته در گسترش مکتب کلامی ماتریدی نقش آفرینی کرده‌اند. در مواضع مقتضی، به دیدگاه‌های این عالمان در باب عقل و نقل نیز اشاره خواهد شد.

چنان‌که معلوم است، در علم کلام، مقوله عقل هم از حیث تعریف و ماهیت و هم در نسبت و پیوند آن با نقل مورد بررسی و تأمل قرار گرفته است. علت اساسی این توجه ویژه، آن است که عقل در میان تمامی ابزارهای ادراک و معرفت، قدرتی مسلط و حاکم محسوب می‌شود. چراکه این عقل است که داده‌های حسی و تجربی را نظام‌مند می‌سازد و

³⁵⁰ رک: هیتی، فلیپ خوری، تاریخ سیاسی و فرهنگی اسلام، (ترجمه: صالح طوغ)، استانبول، ۱۹۸۰، ۳، ۷۲۷؛ اوزجان، حنیفی، «برداشت دینی ترک‌ها: ماتریدی»، (در کتاب امام ماتریدی و ماتریدی)، به کوشش: سونمز کوتلو، انقره، ۲۰۰۳، ص. ۲۸۵؛ کوتلو، سونمز، مرجئه و تأثیرات آن در روند اسلامی‌شدن ترک‌ها، انقره، ۲۰۰۲، ص. ۱۵۶-۱۵۸.

³⁵¹ کوتلو، سونمز، «امام ماتریدی با وجوه شناخته و ناشناخته‌اش»، (در کتاب امام ماتریدی و ماتریدی)، به کوشش: سونمز کوتلو، انقره، ۲۰۰۳، ص. ۲۳.

³⁵² ماتریدی، ابومنصور، کتاب التوحید، (تصحیح: فتح‌الله حلیف)، استانبول، ۱۹۷۹، ص. ۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اخبار و روایات را آزموده، به آن‌ها معنا و تفسیر می‌بخشد. از سوی دیگر، عقل در فهم اصول اساسی دین اسلام و ارزیابی دلایل مبتنی بر وحی، نقشی بس مهم و کارکردی ایفا می‌کند. از همین رو، نه می‌توان از هیچ پیشرفت علمی سخن گفت مگر با مدد عقل، و نه دینی که با عقل در تعارض باشد، واجد معنا و اعتبار خواهد بود. بر این اساس، در این مقاله نخست بر آنیم تا به تعریف و ساختار هستی‌شناختی عقل بپردازیم.

۱. تعریف عقل و ساختار هستی‌شناختی آن

«عقل» واژه‌ای عربی است که در لغت به معنای «بستن، نگاه داشتن، بازداشتن، مانع شدن، جلوگیری کردن و حبس نمودن» به‌کار می‌رود.³⁵³ واژه «عقل» از ریشه «عقال» مشتق شده است که به معنای «ریسمانی است که پای شتر را با آن می‌بندند». معنای اصلی واژه «عقل» همان بستن و مهار کردن است، همانند بستن پای شتر با ریسمان.³⁵⁴ بدین‌سان، عقل در صورتی که به درستی به‌کار گرفته شود، انسان را از گمراهی باز می‌دارد و وسیله‌ای برای پیوند او با آفریننده خویش می‌گردد.³⁵⁵ زبان‌شناس و دانشمند معروف، اصفهانی (متوفی ۱۱۰۲/۵۰۲)، عقل را در اصطلاح و از منظر معرفت‌شناسی چنین تعریف می‌کند: «نیروی است آماده پذیرش دانش و نیز دانشی که انسان به‌واسطه این نیرو کسب می‌کند».³⁵⁶ جرجانی (متوفی ۱۴۱۶/۸۱۶) نیز عقل را چنین توصیف می‌کند: «جوهر مجردی است که امور ماورای حس را به واسطه وسایل و محسوسات را از طریق تجربه و مشاهده ادراک می‌نماید».³⁵⁷ بر

³⁵³ رک: جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، (تصحیح: احمد عبدالغفور عطّار)، قاهره، ۱۹۸۴، ۵، ۱۷۶۹؛ ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد، لسان العرب، بیروت، ۱۹۹۴، ۱۱، ۴۵۹.

³⁵⁴ اصفهانی، راغب، المفردات فی غریب القرآن، استانبول، ۱۹۸۶، ص. ۵۱۱.

³⁵⁵ چنان‌که معلوم است در قرآن، کافران به بی‌عقلی متهم می‌شوند (رک: بقره ۱۷۱). در چنین آیاتی «بی‌عقل» خواندن کافران، به این معناست که با خدا ارتباط برقرار نمی‌کنند. چنان‌که امام غزالی نیز معتقد است به کسانی که از خدا رویگردانند، «کافر عاقل» گفته نمی‌شود. به نظر او، کافران را می‌توان «باهوش» یا «نابغه» نامید، اما نمی‌توان آن‌ها را «عاقل» دانست. (مقایسه کنید: غزالی، ابوحامد، المصطفی، (ترجمه: یونس آپیدین)، قیصریه، ۱۹۹۴، ۱، ۳۰).

³⁵⁶ اصفهانی، المفردات، ص. ۵۱۱.

³⁵⁷ جرجانی، سید شریف، التعریفات، بیروت، ۱۹۸۷، ص. ۱۹۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اساس تحلیل این تعریف اخیر، می‌توان گفت عقل، اصل معرفت‌شناختی (اپیستمولوژیک) نفس است.

امام ماتریدی، که از بنیان‌گذاران مکتب کلامی اهل سنت به‌شمار می‌رود، عقل را قوه‌ای می‌داند که امور هم‌جنس و متناسب را گرد هم می‌آورد، امور متضاد و ناهمگون را از یکدیگر تفکیک می‌کند و در عرصه اخلاق، نیکو را از زشت بازمی‌شناسد. به نظر او، دانش‌های متافیزیکی و اصول اخلاقی از عقل سرچشمه می‌گیرند. این عقل است که انسان را از سایر موجودات زنده متمایز می‌سازد و به او توانایی بیان و تولید معرفت می‌بخشد.³⁵⁸

ماتریدی معتقد است همان‌گونه که در زندگی روزمره ناگزیر از بهره‌گیری از برخی اعضا و حواس خود هستیم، برای درک اسرار حکمت در خلقت موجودات نیز باید از نیروی عقل استفاده کنیم. هیچ موجودی در ساحت هستی بدون حکمت و به‌طور عبث آفریده نشده است و احکام عقل روشن‌ترین گواه بر این حقیقت‌اند.³⁵⁹ از منظر ماتریدی، عقل نیرویی است که از حیث کارکرد می‌تواند تحلیل و ترکیب (آنالیز و سنتز) انجام دهد و از همین رو، عقل و بصیرت در کلام او مترادف به‌کار می‌روند. چنان‌که روشن است، بصیرت به معنای صرف دیدن اشیاء با چشم مادی نیست، بلکه عبارت است از ادراک حقیقت اشیاء در پرتو ایمان و در افق حکمت.³⁶⁰

در نظام کلامی امام ماتریدی، عقل یکی از دو رکن اساسی معرفت دینی است. بدون یاری عقل، حس و خبر قادر به تأمین معرفت حقیقی نیستند.³⁶¹ ماتریدی در ساختار معرفتی خود، پس از «عیان» و «اخبار» و با پایبندی به سنت، به جای واژه «عقل» از اصطلاح «نظر» استفاده می‌کند که به کاربرد و بهره‌گیری عقل اشاره دارد.³⁶² نظر، به عنوان یک فعالیت تفکری، حالتی است که عقل در آن به صورت کارآمد و فعال عمل

³⁵⁸ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۵، ۱۰، ۸۰، ۱۰۰.

³⁵⁹ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۱۰۰.

³⁶⁰ غزالی، ابوحامد، روضة الطالبین، (در: مجموعات القصور العوالی)، قاهره، ۱۹۷۲، ۴، ۴۶.

³⁶¹ ماتریدی، همان اثر، ص. ۴-۵.

³⁶² ر.ک: ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

می‌کند. ماتریدی این مفهوم را به شیوه‌ای بسیار بلیغ بیان می‌کند: برای رسیدن به معرفت «دلیل بودن مخلوق نسبت به خالق»، هنگامی که انسان با مشاهده طبیعی اشیاء به بررسی آن‌ها می‌پردازد، عقل به وضعیت کارکردی درمی‌آید و به نتیجه‌گیری واقعی می‌رسد.³⁶³ این، روشی است که در نگرش علم مدرن نیز به‌طور کامل مشاهده می‌شود. در جهان مفهومی ماتریدی، نظر هم‌زمان دلالت بر پژوهش و تفکر درباره اشیاء و به‌کارگیری عقل دارد.³⁶⁴ چنانکه ماتریدی در بررسی منابع معرفت، توان تولید دانش عقل و قابلیت تحلیل و ترکیب آن را با اصطلاح «عقل نظری» مفهوم‌سازی و بیان می‌کند.³⁶⁵ انتخاب اصطلاح «عقل نظری» به جای صرفاً «عقل» از سوی او تصادفی نیست؛ زیرا به نظر او مهم تنها وجود عقل در انسان نیست، بلکه به‌کارگیری و بهره‌مندی از عقل موجود است. ماتریدی در معرفی نظر به عنوان منبع معرفت، معتقد است که عقل برای دستیابی به معرفت حتماً باید به نظر و تفکر متوسل شود و نظر و عقل دو جزء جدایی‌ناپذیر یکدیگرند؛ به گونه‌ای که نظر خود شامل عقل نیز می‌شود. او همواره ضرورت و اهمیت نظر را برای تحقق معرفت به‌روشنی مدنظر قرار داده است.³⁶⁶

بی‌تردید، فهم عقل در نظریه معرفت ماتریدی، تأثیر عمیقی بر متکلمین پیرو همان سنت پس از وی گذاشته است. برای مثال، نورالدین صابونی (متوفی ۵۸۰ق) در بحث از منبع معرفت، از عقل تحت عنوان مفهوم «نظر العقل» سخن می‌گوید.³⁶⁷ «نظر» که به معنای عقل عملی یا حسی است، انسان را به معرفت حقیقی رهنمون می‌شود.

بزدوی (متوفی ۴۹۳ق)، که نقش برجسته‌ای در توسعه مکتب کلام ماتریدی داشته است، تعریف عقل را به مرحله‌ای پیشرفته‌تر ارتقا می‌دهد و مقایسه‌ای میان حواس پنج‌گانه و عقل انجام می‌دهد. او عقل

³⁶³ ماتریدی، همان اثر، ص. ۱۰.

³⁶⁴ مقایسه کنید: ماتریدی، همان اثر، ص. ۱۳۵.

³⁶⁵ ر.ک: ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۵، ۱۳۵-۱۳۶، ۲۶۷.

³⁶⁶ ر.ک: اوزجان، حنیفی، مسئله معرفت در ماتریدی، استانبول، ۱۹۹۳، ص. ۷۰-۷۲.

³⁶⁷ صابونی، نورالدین، البداية فی اصول الدین، (تصحیح: بدیع‌الدین توپال‌اوغلو)، دمشق، ۱۹۷۹،

ص. ۱۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

را ابزاری می‌داند که با آن می‌توان به معرفت نظری و از طریق استدلال به معرفت تجربی دست یافت. همانگونه که چشم در درک امور قابل مشاهده، گوش در شنیدن‌ها، بینی در استشمام، دهان در چشایی و دست در لمس به‌عنوان وسایل تحقق معرفت عمل می‌کنند، عقل نیز وسیله‌ای است که معرفت را در اشیاء ممکن می‌سازد. پزدوی بر این باور است که عقل را خداوند به عنوان ابزاری برای شناخت صحیح اشیاء به انسان‌ها عطا کرده است. او عقل را به‌عنوان موجودی درخشان و لطیف در معنای هستی‌شناسانه تعریف می‌کند و همزمان با دیدگاه‌های مدرن که عقل را عملکردی از مغز مادی و سیستم عصبی می‌دانند، با تأکید بر جایگاه عقل در مغز، نقطه‌ای از همگرایی دارد؛ اما با به‌کارگیری اصطلاح «نورانی» از آن تمایز می‌یابد.³⁶⁸ این دو حالت باید به عنوان تلاشی برای برجسته‌سازی ارتباط عقل با حوزه‌های فیزیکی و متافیزیکی فهمیده شود. پزدوی در توصیف عقل به عنوان «موجودی نورانی و لطیف» بر اساس حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ چنین استنتاج کرده است: «از عقل بهتر چیزی نیافریدم؛ به او گفتم برو و پیش برو؛ رفت و پیش رفت. گفتم بیا؛ آمد. می‌خواهم که با تو عبادت شود، با تو پاداش دهم و با تو کیفر دهم.»³⁶⁹ اگرچه علی القاری (متوفی ۱۰۱۴/۱۶۰۵) تمامی این احادیث، از جمله حدیث مذکور درباره عقل را جعلی و ساختگی³⁷⁰ دانسته است، با این حال این روایات در تاریخ اندیشه اسلامی به عنوان نشانه‌ای از ارزشی که برای عقل قائل بوده‌اند، موضوعی قابل تأمل و بررسی به شمار می‌آیند.

ابوالمعین نسفی (متوفی ۵۰۸/۱۱۱۵)، که نقش بسزایی در نظام‌مند کردن مکتب ماتریدیه داشته است، عقل را به‌عنوان منبعی معرفتی پذیرفته و در چارچوب نظام ماتریدیه، به عقل صفت ممیزه‌ای نسبت می‌دهد که میان آنچه برای عقل سودمند و زیان‌آور است، تمییز قائل

³⁶⁸ ر.ک: پزدوی، ابویسر محمد، اصول الدین، (نشر: اچ. پی. لینس)، قاهره، ۱۹۶۳، ص. ۲۰۵-۲۰۶.

³⁶⁹ عجلونی، اسماعیل بن محمد، کشف الخفا و مزیل الالباس، بیروت، ۱۹۸۵، ۱، ص. ۲۳۶-۲۳۷.
³⁷⁰ ر.ک: علی القاری، نورالدین علی بن محمد، ألسرار المرفوعة فی الأخبار الموضوعة، (تصحیح: ابوحاجر محمد السعید)، بیروت، ۱۹۸۰، ص. ۳۱۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

می‌شود.³⁷¹ همان‌گونه که نورالدین صابونی نیز بر آن تأکید کرده است، عقل نیروی فهم و درک است.³⁷² بر اساس نظر این دو متفکر ماتریدی، عقل نیرویی است برای ادراک و کشف حقیقت.

از سوی دیگر، تفتازانی (متوفی ۷۹۷/۱۳۹۵) عقل را نیرویی ویژه انسان سخن‌گو و متفکر می‌داند که به واسطه آن انسان توانایی کسب علم و درک را می‌یابد. عقل در انسان به‌عنوان صفتی طبیعی وجود دارد. علاوه بر این، وی شناخت عقلانی را مستلزم کارکرد صحیح حواس و اعضا می‌شمرد؛³⁷³ زیرا در حالات خواب و مستی، عقل قادر به انجام وظایف خود نیست. از تعریف تفتازانی چنین برمی‌آید که عقل صرفاً مجموعه‌ای از اطلاعات نیست، بلکه نتیجه فرآیند شناختی‌ای است که به کمک حواس سالم توسط عقل تحقق می‌یابد. در معنای متافیزیکی، عقل جوهر نیست بلکه عرض است. این دیدگاه را می‌توان در تعاریف علمای کلام ماتریدی عثمانی، از جمله بیاضی‌زاده (متوفی ۱۰۹۸/۱۶۸۷)، مشاهده کرد که عقل را به‌عنوان اصل معرفت‌شناختی روح معرفی می‌کند و از دو جنبه به عقل می‌نگرد: نخست به عنوان جوهر و دوم به مثابه نوری. از دیدگاه نخست، عقل جوهری است که به‌واسطه آن اشیاء اطراف از طریق حواس ادراک می‌شوند و همچنین از طریق استدلال و برهان، اشیایی که مستقیماً در محیط وجود ندارند، درک می‌گردند. در دیدگاه دوم، عقل نوری است که فعالیت آن در پایین‌ترین مرحله حواس آغاز می‌شود و به‌واسطه آن، اشیاء فهمیده شده به‌صورت روشن و واضح به ذهن منتقل می‌شوند. نویسنده تأکید می‌کند که منظور از جوهر در اینجا، نفس ناطقه به‌عنوان ذات نیست، زیرا در زبان‌شناسی و اصطلاحات، نفس و قوه دو مفهوم متضاد هستند. اگر عقل جوهر بود، وجود عقل

³⁷¹ نسفی، ابوالمعین، تبصرة الادلة فی اصول الدین، (تصحیح: حسین آتای)، انقره، ۱۹۹۳، ۱، ص. ۲۹.

³⁷² صابونی، البدایة، ص. ۱۸.

³⁷³ تفتازانی، سعدالدین، شرح العقائد، (به کوشش: سعاد الدین اولوداغ)، استانبول، ۱۹۸۲، ص. ۱۱۶-۱۱۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

صحیح در موجودی که عقل ندارد نیز ممکن می‌نمود، که این قابل قبول نیست.³⁷⁴

در نتیجه، مکتب ماتریدیه عقل را برخلاف فیلسوفان طبیعی‌گرا، ماتریالیست و سانسوالیستی که عقل را محصول مادی ناشی از فعالیت حواس و مغز می‌دانند، نیرویی روحانی و فطری در انسان قلمداد کرده است. این نیروی روحانی برخلاف نظر فیلسوفان اسلامی که آن را تأثیر عاقل فاعلی مجهول الوجود می‌دانند، به واسطه مداخله الهی فعال می‌گردد. در عصر حاضر، مطالعات تجربی مبتنی بر روش‌های عقل‌گرایانه که نشان‌دهنده قابلیت ادراک عقل بدون دخالت حواس است، به تأیید این ماهیت روحانی عقل کمک شایانی کرده‌اند. برای درک بهتر دیدگاه متکلمان ماتریدی، ارائه طبقه‌بندی‌های عقل می‌تواند راهگشا باشد.

۲. انواع عقل

أ. عقل غریزی / طبیعی

عقل، غریزه‌ای است که خداوند از آغاز آفرینش در سرشت انسان نهاده است. انسان به مدد عقل، امور سودمند و زیان‌بار خویش را تشخیص می‌دهد. همان‌گونه که انسان خویشتن، پدر و مادر خود را می‌شناسد، اعمالی که مقتضای فطرت‌اند نیز بر فطری بودن عقل دلالت دارند. وجود این عقل، از رهگذر افعال قلب و اندام‌های بدن شناخته می‌شود. هیچ‌کس نمی‌تواند بدون آن‌که افعال و رفتارهای خود را ظاهر سازد، ادعا کند که صاحب عقل است.³⁷⁵

عقل غریزی، میان همه انسان‌ها مشترک است. این همان عقلی است که خداوند در سرشت بندگان خویش نهاده، بندگان که قرار است مورد آزمایش قرار گیرند و مسئولیت‌هایی بر عهده‌شان نهاده شود. از این رو، تکلیف الهی متوجه صاحبان این عقل است.³⁷⁶ در واقع، مبنای

³⁷⁴ بیاضی‌زاده، کمال‌الدین، اشارات المرام من عبارات الامام، (تصحیح: محمد زاهد الکوثری)، استانبول، ۱۹۴۹، ص. ۷۷.

³⁷⁵ محاسبی، حارث بن اسد، شرف العقل و ماهیته، (تصحیح: محمد عبدالقادر عطا)، بیروت، ۱۹۸۶، ص. ۱۷-۲۰.

³⁷⁶ محاسبی، همان اثر، ص. ۱۹-۲۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

دیدگاه کسانی که بر وجوب شناخت خداوند بدون بهره‌گیری از نبوت تأکید می‌کنند، همین عقل است. از آنجا که این عقل به نحو پیشینی در سرشت انسانی نهاده شده، به عقل غریزی «عقل مطبوع» (عقل سرشتی) نیز گفته می‌شود.³⁷⁷ از حیث کمال الهی و به‌عنوان اقتضای عقل غریزی، در شناخت خداوند تفاوتی میان عقول وجود ندارد. کافران و مؤمنان، یکسره از عقل واحدی برخوردارند. در این معنا، میان عقل پیامبر و عقل انسان عادی تفاوتی نیست.³⁷⁸ بدون عقل فطری، وجود سایر مراتب عقل امکان‌پذیر نیست. هنگامی که انسان به سن بلوغ می‌رسد، عقل او نیز کامل تلقی می‌شود و تکلیف الهی از آن زمان متوجه او خواهد بود. بلوغ، در حقیقت همان کمال یافتن عقل است. سن بلوغ که انسان از کودکی رها شده و به مرحله بزرگسالی گام می‌گذارد، یا با احتلام همراه با سلامت عقل تحقق می‌یابد یا با رسیدن به سن پانزده (یا هفده) سالگی شناخته می‌شود.³⁷⁹ به نظر ماتریدیه، فردی که این ویژگی‌ها را داراست، خواه دعوت اسلامی به او رسیده باشد یا نرسیده باشد، ناگزیر است بر پایه عقل نظری، به یگانگی خداوند، صفات او، عدالت و حکمت الهی معرفت یابد؛ زیرا این معارف، به‌صورت کلی و فطری در عقل انسانی نهاده شده‌اند.³⁸⁰

عقل غریزی، منبع دانشی است که به تمامی انسان‌ها عطا شده است. این عقل سه وظیفه مهم بر عهده دارد: نخست، تولید معرفت؛ دوم، تبدیل مواد خامی که از حواس دریافت می‌کند به دانش؛ و سوم، فعالیت در عرصه درک و تفسیر امور. خداوند این عقل را به عنوان منبع هدایت عام و جهانی در وجود انسان‌ها نهاده است. از این رو به آن «عقل عام» نیز گفته می‌شود. این نوع عقل، هدایت فراگیر است که شامل کل

³⁷⁷ ماوردی، ابوالحسن، ادب الدنيا و الدین، (تصحیح: یاسین محمد)، بیروت، ۱۹۹۵، ص. ۲۹.

³⁷⁸ ر.ک: قاضی عبدالجبار، المغنی (النظر و المعارف)، (تصحیح: ابراهیم مذکور - طه حسین)، قاهره، بی‌تا، ۱۲، ص. ۵۰۶؛ صابونی، البدایة، ص. ۱۸.

³⁷⁹ اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، (تصحیح: هلموت ریتز)، ویسبادن، ۱۹۸۰، ص. ۴۸۲.

³⁸⁰ ر.ک: شیخ‌زاده، عبدالرحیم بن علی، نظم الفرائد، (تصحیح: محمد بدرالدین الحلبي)، قاهره، بی‌تا، ص. ۴۶-۴۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نوع بشر می‌شود و همانند عقل، هوش و معلومات بدیهی، در هر مکلفی وجود دارد.³⁸¹

ب. عقل مُکْتَسَب/کسب‌شده

در علم کلام، از نوع دیگری از عقل به نام عقل مُکْتَسَب نیز سخن به میان آمده است. به نظر متکلمان، این نوع عقل، ملکه‌ای است که بر اثر به کار گرفتن عقل غریزی و فطری حاصل می‌شود و از طریق تجربه، استدلال، استنتاج، اندیشیدن و آموختن به دست می‌آید. تحصیل علمی، چه نظری و چه عملی، دقیقاً برای دستیابی به این هدف است. این نوع عقل، در منابع مختلف با نام‌هایی چون «عقل مسموع» (عقل شنیده‌شده)، «عقل مستفاد»، «عقل عملی»، «عقل مُکْتَسَب» و «عقل تجربی» شناخته می‌شود. عقل مُکْتَسَب، محصول و نتیجه عقل طبیعی است و غایت علم، ضامن صحت تدبیر، ملاک درستی اندیشه و کمال همه ادراکات است. این عقل، نمی‌توان آن را نادیده گرفت؛ اگر مورد غفلت قرار گیرد، نقصان می‌پذیرد، و هرچه بیشتر کسب شود و به کار رود، بیشتر شکوفا می‌گردد و حدّ و مرزی معین برای آن وجود ندارد. عقل مُکْتَسَب همان است که انسان را به صحت اجتهاد عقلی رهنمون می‌شود و او را قادر می‌سازد تا قوّه استدلال خویش را به کار گیرد. تفکیک کامل عقل مُکْتَسَب از عقل غریزی ممکن نیست، اما تفکیک عقل غریزی از عقل مُکْتَسَب ممکن است؛ زیرا عقل غریزی، اصل و بنیاد است و قائم به ذات خویش است، حال آنکه عقل مُکْتَسَب فرع است و بدون اصل نمی‌تواند مستقل بماند.³⁸² بنابراین، میان عقل فطری و عقل مُکْتَسَب، ارتباطی ناگزیر برقرار است. عقل فطری، سرچشمه و بستری است برای عقل مُکْتَسَب؛ و عقل تجربی، عقل فطری را تکامل می‌بخشد و به کارآمدی آن مدد می‌رساند. از این رو، عقل مُکْتَسَب، افزایشی و کاهشی است و قابلیت کم و زیاد شدن دارد.

یکی از متکلمان مکتب ماتریدی، «بیاضی‌زاده»، تقسیم‌بندی‌های عقل را که بر نظریه فیض فلاسفه استوار است، بی‌دلیل و فاقد پشتوانه

³⁸¹ اصفهانی، المفردات، ص. ۷۸۴.

³⁸² ر.ک: ماوردی، ادب الدنيا و الدين، ص. ۱۶؛ همان مؤلف، اعلام النبوة، بیروت، ۱۹۸۷، ص. ۲۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

منطقی دانسته و نمی‌پذیرد. اقسام عقلی که نویسنده مذکور آنها را رد می‌کند، بدین شرح است: عقل هیولانی که حالتی است در نفس انسانی که با وجود قابلیت روح برای دانستن، نفس از معرفت تهی است؛ عقلی که به صورت ملکه در نفس کسی که به مرحله تمییز رسیده است پدید می‌آید؛ هنگامی که امور ضروری بر او عرضه شود و آن‌ها را تصدیق کند. این عقل، اساس تکلیف به‌شمار می‌رود. همچنین عقل بالفعل که حالتی است که نفس، معقولات را هر زمان که بخواهد، درک و بالفعل حاضر می‌سازد؛ در این مرتبه، فرض بر این است که روح تنها قصد درک اشیاء را دارد. به دانسته‌های نظری که در ذهن حاضر هستند نیز «عقل مستفاد» گفته می‌شود. بیاضی‌زاده، عقل را در انسان به دو قسم تقسیم می‌کند: استعداد بالقوه‌ای که در وجود انسان نهفته است و همان عقل غریزی است، و عقل مستفاد (کسب‌شده) که در پرتو فعالیت آفرینشگر خداوند، به‌تدریج به بلوغ و کمال می‌رسد.³⁸³ عقل مُکْتَسَب که بیاضی‌زاده نیز به آن اشاره کرده است، همواره در معرض توسعه و گسترش است و این توسعه تابع زمان‌ها، تجارب افراد و میزان اندوخته‌های علمی آنان است. وجه فعال و خلاق ذهن انسان، در همراهی با عقل کسبی که مجموعه‌ای از عادات فکری است، ظهور می‌یابد. همان عقلی است که تمدن‌ها را بنیان می‌نهد. انسان به مدد این عقل است که اندیشه و علم تولید می‌کند و سپس نظریه‌های به‌دست‌آمده را به فناوری بدل می‌سازد. بی‌تردید، عقل مُکْتَسَب در نسبت با خداوند، محدود است اما در نسبت با جهان هستی، حدّ و مرزی نمی‌شناسد. عقل تجربی امری پایان‌یافته و ثابت نیست؛ بلکه هرچه علم و تجربه افزون گردد و ارتقا یابد، آن نیز در مسیر افزایش و تکامل قرار می‌گیرد.

بنابراین، چه عقل کلی (عقل کل) نامیده شود که به معنای گردآوری و جمع کردن است و چه عقل جزئی که معنای سنجش و محاسبه را در بر دارد، خلاصه، هر نوع عقلی که باشد، به‌طور یک‌کلمه «عقل» در دین جایگاهی بس مهم دارد. چنان‌که این روایت که جایگاه عقل را در دین به‌طرزی بسیار درخشان نشان می‌دهد، به باور من معانی ژرفی در خود

³⁸³ ر.ک: بیاضی‌زاده، اشارات المرام، ص. ۷۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نهفته دارد. از حضرت عایشه روایت شده است که گفته است: «به پیامبر خدا عرض کردم: ای رسول خدا! در دنیا مردم به چه چیزی بر یکدیگر برتری می‌یابند؟ فرمودند: به عقل. عرض کردم: مگر مردم بر اساس اعمال خود مورد محاسبه قرار نخواهند گرفت؟ فرمودند: آیا آنان به اندازه عقلی که خداوند به ایشان عطا فرموده عمل نمی‌کنند؟ البته که به اندازه عقل خویش عمل می‌کنند و به همان اندازه که عمل کرده‌اند پاداش خواهند یافت.»³⁸⁴ ما از این روایت درمی‌یابیم که انسان‌ها به میزان عقل خود در بندگی و اطاعت از خداوند کوشا خواهند بود و این همان عقل عملی یا عقل عملی/عملیاتی است که مراد است. چنان‌که حارث محاسبی (متوفی ۸۵۷/۲۴۳) که در شکل‌گیری علم کلام اهل سنت سهم بسزایی داشته است، میان «عقل» و «دینداری» پیوندی استوار برقرار می‌کند و می‌گوید: «زهد هر زاهدی به اندازه دانش اوست و دانش به اندازه عقل او، و عقل نیز به اندازه توان ایمانی اوست.» به باور محاسبی، از چنین ایمانی، علم و عقل زاده می‌شود. عقل، معادل ایمان نیست. چراکه عقل، به‌عنوان لازمه علمی که از جانب خداوند حاصل می‌شود، عاملی برای رسیدن به ایمان به شمار می‌آید. به باور او، خداوند به واسطه عقل شناخته می‌شود و به کمک معرفت است که اطاعت تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، عقل از خود معرفت مرتبه‌ای بالاتر دارد. از این رو، وی برای دستیابی به معرفت ضروری، عقل را به ارتقا و ساحت اکتسابی فرا می‌خواند.³⁸⁵ در اینجا، عقل ابزاری است برای فهم خطاب الهی. درک روح دین، بسته به رشد یا عدم رشد عقل، تفاوت‌هایی را موجب می‌شود. به همین دلیل، هر فرد دین را متناسب با سطح عقل خویش می‌فهمد، تفسیر می‌کند و در رفتارهای خود منعکس می‌سازد. بی‌تردید، صاحبان عقل کامل، از حیث غایت و هدف، معنای تعلیم الهی و گستره مفهومی آن را بهتر درک خواهند کرد. اما آیا کسانی که خداوند را نمی‌شناسند، از عقل خود بهره نمی‌گیرند؟ در این زمینه، این پرسش‌ها مطرح می‌شود: آیا میان عقل اسلامی و مفهوم «هوش» تفاوتی وجود دارد؟ آیا هوش

³⁸⁴ عجلونی، کشف الخفا، ۱، ص. ۲۳۷.

³⁸⁵ محاسبی، حارث بن اسد، الوصایا، (تصحیح: عبدالقادر عطا)، قاهره، ۱۹۶۴، ص. ۸۶، همان مؤلف، رسالة المسترشدين، (تصحیح: عبدالفتاح ابوغده)، حلب، بی‌تا، ص. ۴۵، ۵۵-۵۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

می‌تواند جایگزین عقل شود که مفهومی قرآنی است؟ و رابطه میان عقل و هوش در چه سطحی قرار دارد؟ اکنون به جستجوی پاسخ این پرسش‌ها می‌پردازیم.

ج. تفاوت میان عقل و هوش

دانشمندان علم کلام معتزلی، در حالی که معتقد بودند «عقل، امری است که به صورت ذاتی در همه انسان‌ها یکسان است»،³⁸⁶ مقصودشان از عقل، همان عقل غریزی بود که مخاطب تکلیف الهی واقع می‌شود؛ حال آنکه ماتریدیان وقتی می‌گویند «عقل‌ها متفاوت است»، مرادشان عقل اکتسابی است که بر تجربه و آزمایش مبتنی است. در آموزه‌های اسلامی، عقل مفهومی کلی است. در این چارچوب، هوش زیستی (بیولوژیک) بخشی فرعی محسوب می‌شود که رابطه عقل را با مغز توضیح می‌دهد. از این رو، دکارت که بنیان‌گذار فلسفه دوران جدید محسوب می‌شود، نیز میان عقل و هوش تمایز قائل شده است. به اعتقاد این فیلسوف، عقل در میان انسان‌ها برابر است، اما هوش متفاوت است. اگرچه عقل که توان تمییز حق از باطل را دارد، در همه انسان‌ها به صورت برابر وجود دارد، اما ذهن یا قوه ذکاوت، در همه یکسان و هم‌سطح نیست. خداوند نوری عطا کرده است تا انسان به وسیله آن حق را از باطل بازشناسد، و این نور همان عقل است.³⁸⁷ همان‌گونه که از این تعریف آشکار است، عقلی که دکارت از آن سخن می‌گوید، همان عقل غریزی است که متکلمان مسلمان به آن توجه کرده‌اند. زیرا عقل، کارش ارزش‌گذاری و داوری است. بنابراین، تمایز قائل شدن میان قوه سنجش و محاسبه که در اصطلاح لاتین «Ratio» نامیده می‌شود و معنایی معادل عقل ریاضی یا محاسباتی دارد، با قوه‌ای بالاتر، متافیزیکی‌تر و شهودی‌تر که «Intellectus» نام دارد و منبع معرفت حدسی است، امری طبیعی و منطقی خواهد بود.

امام ماتریدی به تفاوت‌های ذهنی که بخشی از عقل به مفهوم اسلامی آن است، توجه ویژه‌ای دارد. از این رو، برخی افراد که ظرفیت

³⁸⁶ ر.ک: صابونی، البدایة، ص. ۲۰.

³⁸⁷ دکارت، رنه، گفتار در روش، (ترجمه: محسن کاراسان)، استانبول، ۱۹۶۷، ص. ۴، ۳۰، ۴۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ذهنی بالاتری دارند، قادرند بدون نیاز به دانش نقلی، از طریق روش‌های استدلالی به درک حکمت آفرینش جهان برسند و بر اساس آن به ایمان به خداوند نائل شوند. این افراد، فیلسوفان و دانشمندانی هستند که به بالاترین درجه رشد ذهنی دست یافته‌اند. گروه دوم افرادی‌اند که در سن عقلانی قرار دارند و با یاری دانش نقلی می‌توانند درباره مسائل ماوراءالطبیعه آگاهی کسب کنند؛ مانند کودکان در گروه‌های سنی مختلف و کسانی که سطح تحصیلات پایینی دارند. دسته سوم، افرادی با توان ذهنی نوع سوم هستند که به دلیل تأثیرات منفی امیال و خواسته‌های نفسانی بر ساختار ذهنی‌شان، نه از طریق عقل و نه از طریق نقلیات قادر به دستیابی به حقیقت نیستند و طبیعتاً رفتارشان مشابه حیوانات است.³⁸⁸

بر پایه دستاوردهای پژوهش‌های معاصر در سال‌های اخیر در حوزه حافظه و هوش، آشکار شده است که مغز عاطفی بسیار پیش‌تر از مغز عقلانی پدید آمده است. از این‌رو، هوش عاطفی در مقایسه با ضریب هوشی (IQ) جایگاهی پیشین‌تر دارد. برای نمونه، برخی کودکان با وجود برخورداری از ظرفیت‌های بالای ذهنی و استعدادهای فکری، در معرض خطر بالاتری از نظر بروز مشکلاتی چون ناکامی تحصیلی، الکلیسم و ارتکاب جرم قرار دارند. علت این امر نه کاستی در میزان هوش آنان، بلکه اختلال در توانایی مهار و مدیریت حیات عاطفی ایشان است. از این‌رو، در حیات انسان تنها ضریب هوشی (IQ) تعیین‌کننده نیست، بلکه هوش عاطفی نیز از اهمیتی اساسی برخوردار است.³⁸⁹ همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، امام ماتریدی ضرورت تقسیم حواس به «عیان» و «احساس» را در میان روش‌های کسب معرفت احساس کرده است. عیان شامل چشم جسمانی و چشم معنوی است؛³⁹⁰ به این معنا که حس و عاطفه به صورت هم‌زمان عمل می‌کنند. مواد اطلاعاتی دریافت شده از هر دو کانال در عقل به شکلی نظام‌مند تبدیل به دانش می‌شوند. از این‌رو، در معنای کلامی، عقل و هوش از نظر کارکردی متفاوت‌اند؛ هوش جنبه‌ای

³⁸⁸ ر.ک: ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۱۰۰، ۱۸۲-۱۸۵.

³⁸⁹ گلن، دانیل، هوش هیجانی، (ترجمه: ب. سچکین یوکسل)، استانبول، ۱۹۹۶، ص. ۴۴-۴۵.

³⁹⁰ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۲۴، ۱۷۵، ۳۱۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

فیزیکی دارد، در حالی که عقل هم بُعد فیزیکی و هم بُعد متافیزیکی را در بر می‌گیرد. همکاری عقل و هوش موجب ظهور فضایل و کمالاتی در بالاترین درجه است.

برخی از دانشمندان حوزه عقل و هوش، با رویکردی نورولوژیکی به مسئله پرداخته و معتقدند که جایگاه عقل، یا دقیق‌تر بگوییم هوش، در مغز است. دانشمندانی که مانند ماتریدی‌ها به این موضوع نگاه می‌کنند، ارتباط عقل با مغز را از طریق فعالیت‌های ذهنی تبیین می‌نمایند.³⁹¹ زیرا از دست رفتن فعالیت‌های ذهنی مستقیماً با تولد بدون مغز یا آسیب دیدن مغز در هر شکل ممکن مرتبط است. بنابراین، مغز مرکز دریافت‌های حسی همچون بینایی و شنوایی، و همچنین فعالیت‌های پیچیده‌ای چون احساس، تفکر، حافظه، انجام حرکات ارادی و ایجاد شعور و شخصیت است. این قابلیت‌ها در نواحی مشخصی از سطح مغز تجمع یافته‌اند. آسیب به یکی از نیمکره‌های مغز می‌تواند موجب از بین رفتن هوش، حافظه و قدرت تفکر و رفتار ارادی شود.³⁹² حافظه کارآمد دارای ویژگی‌هایی نظیر ثبات، ذخیره و بازیابی اطلاعات است. عواملی چون افسردگی، پیری، فشارهای مداوم، برخی بیماری‌های عصبی، ترس شدید، صدمات جسمی شدید، ضربه دیدن، فرو بردن در آب سرد و فعالیت جنسی شدید می‌توانند باعث از دست دادن موقت حافظه شوند.³⁹³ کسانی که بر مبنای این نتایج نورولوژیکی عقل را صرفاً به سطح ذهنی محدود می‌کنند، جایگاه آن را در بدن مغز تعریف کرده‌اند. اما انسان‌ها تنها بر اساس عملکرد مغزشان تصمیم نمی‌گیرند، بلکه احساساتشان نیز در این فرآیند نقش دارند. لذا نباید از مرکزیت احساسات در قلب غفلت کرد.

از نظر نورولوژیکی هیچ‌کس درباره ارتباط هوش با مغز تردیدی ندارد. اما آیا کاهش دادن عقل صرفاً به ذهن، راه‌حل درستی است و می‌تواند یک قضاوت عینی باشد؟ اگرچه در میان متکلمان درباره

³⁹¹ ر.ک: بیاضی‌زاده، اشارات المرام، ص. ۷۷؛ اولرون، پیر، هوش، (ترجمه: الا گونگورن)،

استانبول، ۱۹۸۶، ص. ۶۰.

³⁹² بایمور، فریحا، روانشناسی عمومی، استانبول، ۱۹۸۳، ص. ۳۴.

³⁹³ یالتکایا، کورکوت، «اختلالات حافظه»، علم و تکنیک، شماره ۳۸۹، (آوریل ۲۰۰۰)، ص. ۴۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تخصیص مکان عقل در بدن انسان تفاوت دیدگاه‌هایی وجود دارد، اما همگی در نکته‌ای مشترک‌اند. آنان که می‌گویند «مکان عقل مغز است»، نور عقل را در قلب می‌نمایانند؛ و کسانی که می‌گویند «مکان عقل قلب است»، نور عقل را در مغز نشان می‌دهند. این دیدگاه بازتابی از فهم قرآن از عقل است: «آیا در زمین نمی‌گردند تا قلب‌هایی داشته باشند که بفهمند و گوش‌هایی که بشنوند؟ اما تنها چشم‌ها کور نمی‌شوند، بلکه دل‌هایی که در سینه‌هاست نیز کور می‌گردد.»³⁹⁴ در اسلام تمایزی میان عقل و قلب وجود ندارد و مرکز عقل، قلب است؛ نه عقل مستقل از قلب است و نه قلب مستقل از عقل. بین عقل و قلب از لحاظ معرفت‌شناسی یک شبکه ارتباطی برقرار است. به همین دلیل، برخی از اندیشمندان اسلامی، تفکیک میان عقل، ذهن و نفس را نسبی دانسته و بر این باورند که این سه اصطلاح در بیان لفظی تفاوت دارند اما از نظر معنا هیچ جدایی‌ای بین آن‌ها نیست. هرچند که این سه، هر یک به نوعی معرف حقیقت اشیاء هستند؛ عقل به عنوان مُدرک، نفس به دلیل تصرف در رفتارها و اعمال و قدرت اختیار بر بدن، و ذهن به عنوان مرکز ادراک و توانایی دریافت محسوسات نامیده شده‌اند.³⁹⁵ اگر بخواهیم رابطه میان عقل و هوش و جایگاه هر یک از این دو ارزش را با تعبیر همگرایانه المالیلی محمد حمدی یازیر³⁹⁶ (متوفی ۱۸۷۷/۱۹۴۲) بیان کنیم، باید گفت جایگاه عقل، قلب است و عقل، پرتو خویش را در مغز ظاهر می‌سازد. انسان به واسطه‌ی این پرتو، چیزهایی را که با حواس ظاهری قادر به درک آن‌ها نیست، درمی‌یابد. بر اساس قانون علیت، عقل با برقرار کردن رابطه علت و معلولی میان اشیاء، معنایی کارکردی و نقشی مهم پیدا می‌کند. به تعبیر «برای عقل یک راه بیش نیست»، آنچه اهمیت دارد، نه طبقه‌بندی عقل، بلکه فعال ساختن آن در عرصه‌ی کارکردی است. ارزش و کارکرد حقیقی عقل، در چنین ساختار ذهنی نمایان می‌شود. همان‌گونه که متکلمان اشاره کرده‌اند، عقل نه تنها در شناخت خداوند، بلکه در فهم

³⁹⁴ حج، ۴۶/۲۲.

³⁹⁵ جرجانی، التعریفات، ص. ۱۹۷؛ ابوالبقاء، ایوب بن موسی الکوفی، کلیات، بیروت، ۱۹۹۲، ص.

۶۱۸.

³⁹⁶ المالیلی، محمد حمدی یازیر، حق دین قرآن دلی، استانبول، ۱۹۷۹، ۱، ص. ۵۶۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

هر نوع خبری نیز نقشی بسیار مهم دارد. به همین دلیل، نحوه‌ی رابطه‌ی که متکلمان ماتریدی میان عقل و نقل برقرار کرده‌اند، برای ما از اهمیت بسزایی برخوردار است. موضوعی که در ادامه بدان خواهیم پرداخت، سرنخ‌هایی را به دست خواهد داد از اینکه آنان در عرصه‌ی عمل، به‌ویژه در فهم نصوص دینی، چگونه از عقل بهره می‌گرفته‌اند.

۳. رابطه عقل و نقل

در تاریخ اندیشه اسلامی، جایگاه عقل در برابر وحی همواره از جمله مسائلی بوده است که اذهان را به خود مشغول ساخته است. این مسئله در قالب تعابیر گوناگونی همچون «سمع و عقل»، «نقل و عقل»، «خبر و عقل»، «رأی در برابر حدیث»، «قیاس در برابر نص»، «تأویل در برابر ظاهرگرایی»، «بیان در برابر برهان» و «عرفان در برابر نظر» نمود یافته و نام‌های متفاوت اما متضادی به خود گرفته است. دانشمندان مسلمان در تعریف رابطه میان عقل و وحی، بسته به گرایش‌های فقهی، اعتقادی و کلامی خود، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. در جهان اسلام، تحت تأثیر تمدن و فرهنگ غرب، بحث پیرامون نسبت عقل و وحی در بستر تاریخ اندیشه اسلامی بیش از پیش تشدید شده است. تجربه تاریخی غرب در زمینه گسست میان عقل و وحی، بحران خطرناک‌تر و تأثیرگذارتری را رقم زده است. هر کس که امروزه در جهان اسلام در پی ترسیم نقشه فکری معاصر باشد، نقاط گسست و شکاف‌های عمیق فکری را به‌خوبی درک می‌کند. این دوگانگی فکری را می‌توان نهایتاً به مسئله رابطه میان وحی و عقل ارجاع داد. زیرا وضعیتی که در عرصه نسبت میان وحی و عقل پدید آمده است، دو مشکل اساسی را منعکس می‌سازد: نخست، مسئله تعارض (تعارض) میان آن دو و دوم، مسئله کفایت.³⁹⁷ به بیان دیگر، تأکید عالمان سخت‌گیر و محافظه‌کار که «منبع معرفت، صرفاً وحی است»، از یک سو، و پافشاری عالمان نواندیش که در مسیر اصلاح‌طلبی حرکت می‌کنند و عقل را در یافتن راه راست برای فرد و جامعه، در ساخت ارزش‌ها و در خلق دیدگاه‌های نوین، کافی می‌دانند، از سوی دیگر، به شکل‌گیری تعارضی میان عقل و وحی انجامیده است. حال

³⁹⁷ ر.ک: آلتین‌تاش، رمضان، عقل کارکردی در اندیشه اسلامی، استانبول، ۲۰۰۳، ص. ۳۸۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

آن‌که عقل و وحی هر دو، آیات الهی‌اند. اگر از این منظر به موضوع بنگریم، اساساً نباید تعارضی واقعی میان آن دو وجود داشته باشد. در نتیجه، عامل بروز تعارض، خود انسان است. در سنت ما، یکی از این دو سو را گرایش کلامی و سوی دیگر را گرایش حشوی تشکیل می‌دهد. بنابراین می‌توان این نزاع را در قالب رویارویی فکری میان این دو جریان خلاصه کرد.³⁹⁸

امام ماتریدی، عقل و نقل را به عنوان منابع معرفت دینی می‌پذیرد.³⁹⁹ ماتریدی، در چارچوب «سمع»، هم قرآن، هم کتاب‌های آسمانی پیشین و هم سنت نبوی را جای می‌دهد.⁴⁰⁰ به اعتقاد او، انسان که فلاسفه او را «عالم صغیر» نامیده‌اند، با بهره‌گیری از نیروی عقل که قدرت گردآوری امور هم‌طبع و تفکیک امور متباین را داراست می‌تواند بدون نیاز به نقل، از طریق تأمل در جهان خارج، به شناخت خداوند برسد. زیرا راه آگاهی به یگانگی خداوند و ایمان به او و پیامبرانش، از اجتهاد و استدلال عقلی می‌گذرد.⁴⁰¹ به باور ماتریدیان، انسان با عقل مجرد، قادر به درک وجود و صفات خالق است. ایمان به خداوند، از منظر عقل واجب است، نه صرفاً مبتنی بر نقل.⁴⁰² از این رو، در شناخت وجود خداوند از طریق حس و معقولات، عقل اصل محسوب می‌شود و نقل فرع.

ماتریدی، در موضوع استدلال «شاهد» برای اثبات «غایب»، برخلاف موضع معتزلیان در باب اصل و فرع، بر درستی عکس دیدگاه آنان تأکید می‌کند. او می‌گوید: «اگر قدم و قدیم نمی‌بود، آنچه در استدلال اساس قرار می‌گیرد، وجود نمی‌یافت. از این رو جایز نیست قدیم را فرع قرار دهیم؛ بلکه غایب، اصل است زیرا عالم به واسطه او موجود گردیده

³⁹⁸ رک: صافی، لوی، «الوَحی و العقل بحثی در مسئله تعارض عقل و نقل»، اسلامیات المعرفة، ج. ۳، شماره ۱۱، سلانگور (مالزی)، ۱۹۹۸، ص. ۴۹-۵۰.

³⁹⁹ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۴.

⁴⁰⁰ ماتریدی، همان اثر، ص. ۸، ۴۴، ۲۲۲.

⁴⁰¹ ماتریدی، همان اثر، ص. ۵، ۲۸۷.

⁴⁰² پژدوی، اصول الدین، ص. ۲۰۷-۲۰۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

است.⁴⁰³ بدین بیان، او آشکارا تصریح می‌کند که قلمرو ماورای حس (غایب)، اصل است و عالم محسوس، فرع و فرعیت آن مبتنی بر وجود غایب است.

در نظام کلامی ماتریدی، عقل بی‌تردید جایگاهی والا و ممتاز دارد، اما عقل نمی‌تواند معرفت به همه آنچه را که بدان نیازمندیم، به تنهایی تأمین کند. همانند حواس، عقل نیز حدود و مرزهایی دارد. برای مثال، عقل انسان تحت تأثیر عوامل درونی و بیرونی همچون تمایلات، انگیزه‌ها، عادات، محیط و جامعه، دستخوش تزلزل و اختلال می‌شود و در نتیجه، حتی در دستیابی به معرفت حقیقی نسبت به امور متعلق به حوزه خویش نیز گاه ناکام می‌ماند. زیرا عقل، تنها قادر است اشیاء را به نحو کلی و عام ادراک کند و برای عینی‌سازی این مفاهیم کلی و تعیین وجوه خاص و جزئی آنها، به مرجعی فراتر نیاز است. از این رو، به نظر امام ماتریدی، عقل محتاج راهنمایی است که آن را از گمراهی مصون دارد، به مسیر صواب هدایت کند، او را در درک مسائل ظریف و اسرارآمیز یاری رساند و حقیقت را بر او آشکار سازد؛ و این راهنما چیزی جز «وحی» که بر پیامبران نازل شده است، نیست. اگر کسی ضرورت این هدایت الهی را که از طریق وحی حاصل می‌شود انکار کند و مدعی شود که عقل به تنهایی توانایی تأمین تمام معارف مورد نیاز بشر را دارد، بی‌تردید باری فراتر از ظرفیت عقل بر آن تحمیل کرده و به شیوه‌ای کاملاً غیرعقلانی بر عقل ستم روا داشته است.⁴⁰⁴ زیرا عقل، به‌تنهایی فاقد نیروی الزام‌آور است. از همین رو، عقل نیازمند هدایت وحی است که پیامبران آن را به ارمغان آورده‌اند. عقل، پیش از دین، می‌تواند برخی احکام را همچون حرمت دروغ، از طریق تأمل و اندیشه دریابد؛ اما در مورد بسیاری از احکام دیگر ناتوان است.⁴⁰⁵ عقل، موجودی است که حدود و ثغور مشخصی دارد و نمی‌تواند از مرزهای معین خود فراتر رود. بدین سبب، تفصیل امور دینی،

⁴⁰³ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۲۸.

⁴⁰⁴ ماتریدی، همان اثر، ص. ۹۲-۹۵؛ مقایسه کنید: ایوب علی، ای. ک. ام، «ماتریدی»، (در: م. شریف، تاریخ اندیشه اسلامی)، ترجمه: احمد اونال، استانبول، ۱۹۹۰، ص. ۲۹۹-۳۰۰؛ مقایسه کنید: بیاضی‌زاده، اشارات المرام، ص. ۷۷.

⁴⁰⁵ ر.ک: ابن الهمام، کمال‌الدین، المسایرة، استانبول، ۱۹۷۹، ص. ۱۵۸-۱۵۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

شأن پیامبر است.⁴⁰⁶ برای نمونه، عقل به تنهایی توان درک کیفیت و کمیت عبادات را ندارد و در تبیین احوال آخرت نیز کفایت نمی‌کند. همچنین عقل، قدرت وضع احکام شرعی برای رخدادهای گوناگون را ندارد. در تمامی این موارد، نقل و راهنمایی نبوت ضرورت می‌یابد.⁴⁰⁷ احکام دینی چون امر، نهی، وعد، وعید، مباح، حرام و مسائلی که فراتر از ادراک حس‌اند، تنها از طریق نقل قابل شناخت است.⁴⁰⁸ عقل ابزاری است برای شرح و تبیین مفاهیم، و تنها یک وسیله طبیعی محسوب می‌شود، نه مرجع مستقل برای صدور احکام.⁴⁰⁹ بنابراین، از منظر ماتریدیه، اساس تکلیف دینی، عقل نیست، بلکه نقل است. به تبع آن، در تعیین احکام دین، نقل اصل است و عقل فرع و تابع آن شمرده می‌شود. از دیدگاه ماتریدیه، خداوند انسان‌ها را برای آزمون و ابتلاء آفریده است. بدین سبب، نیروی تشخیص افعال نیکو و ناپسند را در نهاد ایشان قرار داده است. انسان‌ها به مدد همین قوه تمییز که در سرشت آنان نهاده شده است (تبع)، به‌سوی امور مفید گرایش یافته و از امور زیان‌بار دوری می‌گزینند. حتی در بسیاری موارد، درمی‌یابند که اموری که طبیعت آنان به آن‌ها متمایل است، از حیث نتایج و پیامدها، اموری ناپسند و زیان‌بار محسوب می‌شود.⁴¹⁰ رویکرد امام ماتریدی در این مسئله، با دیدگاه معتزله همسویی و قرابت دارد. در نگرش معتزلی، این اندیشه چنین بیان می‌شود: «همان‌گونه که ما حقایق محسوس را به‌صورت مستقیم درک می‌کنیم، افعال نیکو و زشت را نیز درمی‌یابیم.»⁴¹¹ بنابراین، در مسئله شناخت حسن و قبح، تنها اصل و مرجع عقل است و نقل در مرتبه فرع قرار دارد. زیرا در نگرش ماتریدی، عقل در اصل دارای توانایی

⁴⁰⁶ بیاضی‌زاده، اشارات المرام، ص. ۸۰.

⁴⁰⁷ پزدوی، اصول الدین، ص. ۹۲.

⁴⁰⁸ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۱۱۶، ۱۸۳.

⁴⁰⁹ ابن الهمام، المسایرة، ص. ۱۵۵.

⁴¹⁰ ماتریدی، همان اثر، ص. ۲۲۱.

⁴¹¹ مقایسه کنید: قاضی عبدالجبار، المغنی، (تصحیح: محمد علی النجار - احمد النجار)، قاهره،

۱۹۶۵، ۱/۶، ص. ۱۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

درک حسن و قبح اشیاء و افعال است.⁴¹² عقل می‌تواند صفات ذاتی افعال را به لحاظ نیکویی و زشتی تمییز دهد؛ چنان‌که می‌تواند پیش از ورود دین، زیبایی سپاسگزاری از نعمت، راستی و عدالت را دریابد، همچنان‌که زشتی ظلم و دروغ را تشخیص دهد. به‌همین ترتیب، عقل قادر است افعال را از حیث غایات و نتایجشان نیز به زیبا و زشت تقسیم کند؛ همان‌گونه که مرگ زید از منظر دوستانش امری اندوه‌بار و ناپسند و از دیدگاه دشمنانش امری خوشایند و مطلوب تلقی می‌شود. در این موارد،⁴¹³ میان ماتریدیان و معتزله هیچ اختلاف و تعارضی وجود ندارد. محل اصلی اختلاف میان آن‌ها، در این نکته نهفته است که آیا عقل به‌تنهایی قادر است حسن و قبح افعالی را که از سوی حکم الهی بیان شده، درک کند یا خیر. از منظر معتزله، معیار تشخیص حسن و قبح در چنین معنایی، عقل است که جایگاه اصیل دارد. به اعتقاد ایشان، عقل هنگامی که به زشتی عملی پی ببرد، در پرتو حکم الهی که آن عمل را منع کرده است، درمی‌یابد که ارتکاب آن مستوجب عقاب است؛ همچنان‌که وقتی عقل زیبایی عملی را چون شکرگزاری در برابر منعم درک می‌کند، به‌واسطه حکم الهی که آن را واجب شمرده است، درمی‌یابد که انجام آن موجب پاداش و ترک آن مستحق مجازات خواهد بود.⁴¹⁴ بدین‌سان، عقل پیش از امر و نهی الهی، حسن و قبح افعال را می‌شناسد و تنها به‌وسیله وحی آگاه می‌شود که در صورت انجام حسن، ثواب، و در صورت ترک آن، عقاب در پی خواهد بود. زیرا از دیدگاه معتزله، افعال ذاتاً و به سبب خصوصیتی که در آن‌ها موجود است، زیبا یا زشت‌اند.⁴¹⁵ اما ماتریدیان، در برابر آیاتی که دلالت دارند بر اینکه حکم، تنها مختص خداوند است،⁴¹⁶ از اینکه برای عقل نقش «حکم» و جایگاه اصل قائل شوند، اجتناب ورزیده و بر این باورند که عقل در تشخیص حسن و قبح، صرفاً در جایگاه

⁴¹² ابن الهمام، المسایرة، ص. ۳۵؛ بیاضی‌زاده، اشارات المرام، ص. ۷۵-۷۶؛ شیخ‌زاده، نظم الفرائد، ص. ۳۱.

⁴¹³ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۲۱۸؛ ابن الهمام، المسایرة، ص. ۱۵۱.

⁴¹⁴ ر.ک: ابن الهمام، المسایرة، ص. ۱۵۲.

⁴¹⁵ ابن الهمام، همان اثر، ص. ۱۵۲.

⁴¹⁶ ر.ک: انعام، ۵۷/۶، ۶۳؛ یوسف، ۴۰/۱۲، ۶۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

فرع و ابزار کشف و ادراک قرار دارد. عقل، در هیچ حالتی، منشأ الزام به انجام امور نیکو یا بازداشتن از امور ناپسند نیست؛ بلکه در این زمینه‌ها، در موضع تبع و فرع است. این صلاحیت و اختیار، منحصرأ از آن «سمع» (نقل) است که جایگاه اصیل را داراست.⁴¹⁷

ماتریدیان در مباحث «سمعیات»، نقل را اصل و عقل را فرع می‌دانند. به‌عنوان نمونه، در موضوع سؤال و عذاب قبر، نقل به‌عنوان اصل و عقل به‌مثابه فرع تلقی شده و در نهایت به این تفسیر دست یافته‌اند که سؤال و عذاب قبر، امری حق و مسلم است. همین روش، در باب «میزان» که معیاری برای سنجش اعمال است، نیز به‌کار گرفته می‌شود؛ به‌گونه‌ای که بیان می‌کنند عقل، کیفیت میزان را درک نمی‌تواند کرد و در نتیجه نقل اصل و عقل فرع شمرده می‌شود. اما در مسئله «صراط»، آن را در معرض تفسیر حسی قرار داده و بدین‌سان، عقل را اصل و نقل را در حکم فرع تلقی می‌کنند.⁴¹⁸ در نظام کلامی ماتریدیه، موضوعات داخل در حیطه اصل و فرع، بر اساس روش‌شناسی متکلمان، دستخوش برخی تغییرات شده است.

متکلمان ماتریدی توانسته‌اند میان عقل و نقل توازن بنیادین برقرار کنند؛ آنان نه‌تنها بر ضرورت اعتماد به عقل برای درک حقیقت دین و بهره‌مندی کافی از آن تأکید می‌ورزند، بلکه در مواردی که با دین تعارضی ندارد، حکم عقل را اساس قرار داده‌اند.⁴¹⁹ به‌بیان دقیق‌تر، در این نظام کلامی، میان عقل و نقل تعادلی استوار برقرار شده است. چراکه نه عقل می‌تواند بدون نیاز به وحی، مستقل و بی‌نیاز از آن به‌تنهایی استمرار یابد و نه وحی، بدون حضور عقل، واجد هیچ اهمیتی است. به سخن دیگر، مکتب ماتریدیه، نه با انکار مطلق جایگاه عقل در قبال وحی، به ورطه فیدئیسیم (ایمان‌گرایی) و انفعال عقلانی فروغلتیده است و نه با ادعای بی‌نیازی عقل از پیامبر و پیام او، یا با این تصور که عقل، پیشاپیش

⁴¹⁷ ابن الهمام، همان اثر، ص. ۱۵۴؛ مقایسه کنید: ازمیری، محمد بن ولی بن رسول، حاشیه علی المرأة، استانبول، ۱۹۳۰، ۱، ص. ۲۷۸.

⁴¹⁸ ر.ک: صابونی، البدایة، ص. ۹۱-۹۲.

⁴¹⁹ مقایسه کنید: فغلالی، ادهم روحی، فرقه‌های اعتقادی اسلام در عصر حاضر، انقره، ۱۹۹۰، ص. ۷۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

تمامی آموزه‌های وحی را در خود دارد، به نوعی سوبرکتیویسم دینی گرایش یافته است. برعکس، ماتریدیان بر این باورند که عقل، به‌تنهایی تنها تا حد شناخت وجود خداوند توانمند است و پس از آن، وظیفه‌اش فراهم کردن مقدمات پذیرش پیامبر و پیام او از رهگذر اقامه دلایل عقلی است. در واقع، عقل در نظر ایشان ابزاری است برای نفوذ عمیق در حقایق وحی و دفاع استوار از آموزه‌های آن.⁴²⁰

نتیجه‌گیری

در نهایت، در نظام کلامی ماتریدی، عقل نه خود علم است و نه صرفاً یک ابزار منفعل، بلکه نیرویی است خلاق و مؤلّد معرفت. به عبارت دیگر، عقل ماهیتی مجرد از ماده دارد، اما در عین حال با ماده پیوند و نسبت دارد. عقل که در عرصه‌های فیزیکی و متافیزیکی نقش ابزار تولید دانش را ایفا می‌کند، هرگز از منشأ الهی خود گسسته نشده است. از این رو عقل در موقعیتی قرار دارد که دل (قلب) را دربر می‌گیرد و در عین حال دل نیز عقل را در خود جای می‌دهد. بدین‌سان، عقلی که میان مختصات مغز و دل توازن و هماهنگی نیرومندی برقرار می‌سازد، از یک سو کارکردی چون ادراک و قدرت تشخیص و تمییز دارد و از سوی دیگر، واجد خصلتی است که در حوزه اخلاقی، احکام ارزشی را تعیین و تبیین می‌کند.

عقل در سطح کلیات قادر است به شناخت خداوند، ضرورت نبوت، احکام اخلاقی و اموری از این دست به‌تنهایی دست یابد. اما دانش تخصصی و مفصل درباره واقعیات عینی تنها از طریق پیامبران و وحی‌ای که ایشان آورده‌اند به دست می‌آید. معرفت خداوند که فرد متفکر و خردمند را از اطاعت کورکورانه از یک مرجع مافوق رها می‌سازد، وظیفه‌ای است واجب بر هر مسلمان. برای تبدیل عمل اندیشیدن به دانش، نیازمند استدلال صحیح و اصولی هستیم. هنگامی که استدلال به شیوه‌ای منطبق بر شرایط آن انجام شود، در نهایت می‌توان به دانش درست و معتبر رسید. امام ماتریدی و پیروان او بر این باورند که پس از

⁴²⁰ ر.ک: ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۱۱۶، ۱۸۳، ۲۲۲-۲۲۳؛ اوزجان، مسئله معرفت در ماتریدی، ص. ۱۳۶-۱۳۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

استدلال درست و قانونمند، پدید آمدن دانش وابسته به سنتی الهی است. رابطه میان دانش و به‌کارگیری عقل، نه نتیجه الزام منطقی مورد ادعای فلاسفه است و نه در نتیجه تولید (تولید طبیعی/تولید معلول؛ تولد) مورد ادعای معتزله، بلکه دستیابی به دانش، نتیجه سنتی است که خداوند آن را برقرار ساخته است.

رابطه دین و سیاست در اندیشه امام ماتریدی⁴²¹

چکیده

ارتباط دین و سیاست در کتاب‌های کلامی معمولاً تحت عنوان «امامت/خلافت» مورد بحث قرار می‌گیرد. به‌ویژه در مکاتب کلامی اهل سنت، به موضوع امامت توجه شده است که این امر عمدتاً به دلیل واکنش به شیعه است؛ چرا که شیعه مسئله امامت را از اصول اساسی اعتقادات دینی محسوب می‌کنند. ما در آثار امام ماتریدی، مشاهده می‌کنیم که موضوع «امامت/خلافت» به‌عنوان یک بخش مستقل مطرح نشده است. بی‌تردید، این مسئله می‌تواند دلایل متفاوتی داشته باشد. هرچند امام ماتریدی در آثار خود به مسئله «امامت/خلافت» که یک موضوع سیاسی است، فصل جداگانه‌ای اختصاص نداده، اما این به معنای بی‌توجهی او به این مسئله نیست. چنانچه که وی در دو اثر خود، «تأویلات» و «کتاب التوحید»، به مسائل مرتبط با دین و سیاست پرداخته است. این مسائل شامل آزادی دین و وجدان، امانت‌داری، شایستگی، عدالت، شورا، بیعت، اطاعت، حکومت، امر به معروف و نهی از منکر، استنباط و استخراج احکام می‌شود. بی‌گمان دیدگاه‌های دینی و سیاسی امام ماتریدی قابلیت روشنگری برای اندیشه سیاسی معاصر اسلامی را دارد و می‌تواند افق‌های جدیدی را پیش روی این حوزه بگشاید.

واژه‌های کلیدی: سیاست، عدالت، حکومت، شورا، بیعت، اطاعت.

⁴²¹ رمضان آلتین‌تاش، «رابطه دین و سیاست در اندیشه امام ماتریدی»، ملل و نحل، ج. ۷، ش. ۲ (مه-اوت)، ۲۰۱۰، صص. ۵۳-۶۶.

مقدمه

انسان یک موجود اجتماعی است. برقراری روابط بین افراد که شکل‌دهنده‌ی جامعه به شما می‌روند اجتناب‌ناپذیر است. به همین دلیل، افرادی با ساختارهای شخصیتی گوناگون می‌توانند در کنار هم جمع شوند، ارتباط برقرار کنند، گاهی از هم متفرق شوند یا به منابعی از اختلاف و ناسازگاری تبدیل گردند. در سطح سیاست اجتماعی، برای ایجاد انسجام و حل اختلافات میان افراد، به یک قرارداد یا پیمان مشترک نیاز است. اعضای جامعه که در مکانیزم مدیریتی به این قرارداد پایبند هستند، با همکاری و با ایجاد قدرت واحد، هم به حفظ نظم و آرامش اجتماعی کمک می‌کنند و هم در برابر عناصری که نظم و صلح اجتماعی را تهدید می‌کنند، ایستادگی کرده و از وحدت جامعه حمایت می‌نمایند.

از منظر اسلامی، نظام دین با نظام دنیا استوار است. برای ایجاد نظم در دنیا، به رهبری نیاز است که مردم به او تابع و وفادار باشند. در نگاه اهل سنت، مشروعیت حاکم به انتخاب مردم وابسته است. فیلسوف معروف اسلامی، فارابی (متوفی ۳۳۹/۹۵۰)، در دسته‌بندی علوم، علم کلام را زیرمجموعه فلسفه سیاسی قرار داده است.⁴²² دلیل اصلی این دسته‌بندی، مباحثی است که در میان مکتب‌های کلامی در ارتباط با مسائل سیاسی مانند ریاست دولت و امامت از نگاه اصول اعتقادی اسلام بحث می‌شود. زیرا، جز مذهب شیعه، در دیگر اندیشه‌های کلامی، سیاست مسئله‌ای اجتهادی به شمار می‌رود.

سیاست به‌عنوان هنر مدیریت و حل مشکلات جوامع تعریف می‌شود. زیربنای یک زندگی آرام و پایدار، با سیاست و مدیریتی که بر پایه‌های دانش و آگاهی استوار باشد، همسو و مرتبط است. در این راستا، اسلام نیز همچون دیگر جنبه‌های زندگی فردی و اجتماعی، اصولی را برای حوزه مدیریت و حکمرانی ارائه کرده است. این اصول شامل آزادی دین و وجدان، عدالت، مساوات، انتخاب، شایستگی، امانت‌داری، مشاوره و بیعت است که به عنوان پایه‌های اساسی برای حاکمیت عادلانه و منصفانه شناخته می‌شوند. این اصول حکومتی، اصولی جهانی هستند

⁴²² نک: فارابی ابو نصر محمد، احصاء العلوم، ترجمه احمد آتش، استانبول، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

که از مدیریت خانواده‌ها گرفته تا اداره شرکت‌ها و دولت‌ها، در تمامی عرصه‌ها اعتبار خود را حفظ کرده‌اند. در این مقاله، هدف ما این است که نگرش امام ماتریدی (متوفی ۹۴۴/۳۳۳) را در زمینه رابطه دین و سیاست و همچنین دیدگاه او نسبت به مفاهیم مشترک در حوزه مدیریت مورد تحلیل قرار دهیم. برای این منظور، از آثار مهم او، به ویژه تفسیر «تأویلات القرآن» و کتاب کلامی او «کتاب التوحید» بهره خواهیم برد.

أ. آزادی دین و وجدان

همانطور که می‌دانیم، در علم کلام، عبارت «اصول دین» به اصول بنیادی و اساسی ایمان در دین اسلام اطلاق می‌شود. از نظر امام ماتریدی ایمان؛ به معنای تصدیق قلبی به این اصول است. برای رسیدن به این ایمان، فرد باید از طریق عقل و فرآیندهای منطقی و اقناعی به آگاهی دست یابد. در همین راستا، امام ماتریدی وضعیت کسانی را که ایمان نمی‌آورند به نداشتن توانایی در تفکر و تأمل نسبت می‌دهد. او بر این باور است که کسانی که از حقیقت ایمان باز می‌مانند، در حقیقت فاقد فعالیت عقلانی و تأملات فکری لازم برای رسیدن به آگاهی صحیح و درست هستند.⁴²³

از دیدگاه سنت اهل سنت، دین مجموعه‌ای از قوانین الهی است که انسان‌های عاقل با اراده و خواست خود آن را برمی‌گزینند و به امور ذاتاً خیر و چیزهایی که پیامبر آنها را ابلاغ کرده است، رهنمون می‌شود.⁴²⁴ این قوانین، طبق عقیده اهل سنت، در این تعریف، به‌ویژه بر ویژگی‌های الهی بودن، عقل و اراده آزاد تأکید شده است. رابطه‌ی این سه مفهوم، به‌ویژه در ارتباط با حفظ آزادی دین و وجدان، اهمیت ویژه‌ای دارد. به عبارت دیگر، دین باید انتخابی آزادانه و آگاهانه باشد که در آن انسان با استفاده از عقل و اراده‌ی آزاد خود، به مسیر درست هدایت شود. در قرآن کریم نیز آمده است: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾ «در دین هیچ گونه اجبار و اکراهی نیست، زیرا راه هدایت و

423 نک: ماتریدی، ابو منصور محمد بن محمد، تأویلات القرآن، تحقیق: احمد وائلی‌اوغلو، استانبول: دارالمیزان، ۲۰۰۵، ج ۱، ص. ۳۵.

424 جرجانی، سید شریف، التعریفات، قاهره، ۱۹۸۷، ص. ۱۴۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

گمراهی به وضوح آشکار شده است...»⁴²⁵ امام ماتریدی از این آیه چنین استنباط می‌کند که همان‌طور که نمی‌توان فرد را به‌زور وادار به ایمان آوردن و نیاموردن کرد، پس از پذیرش اسلام نیز نمی‌توان او را به انجام عبادات مجبور نمود.⁴²⁶ این اصل، به معنای حفظ آزادی دین و وجدان فردی است که هر انسانی مطابق با اراده و انتخاب شخصی خود عمل می‌کند. ایمان، حقیقتی است که بر اساس اراده آزاد و پذیرش قلبی شکل می‌گیرد. دینی که بر اساس نیت خوب، انتخاب ارادی و پذیرش درونی نباشد، نه تنها از نظر دینی معتبر نخواهد بود، بلکه معادل نفاق محسوب می‌شود که در آن فرد به‌طور ظاهری به دین عمل می‌کند، در حالی که در عمق وجودش آن را نمی‌پذیرد. این نوع دین‌داری، منجر به برهم خوردن شخصیت فرد می‌شود. به همین دلیل، امام ماتریدی در تفسیر آیهی ﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾ «خداوند در دین برای شما هیچ سختی قرار نداده است.»⁴²⁷ بیان می‌کند که حقیقت از باطل به وضوح تفکیک شده است و پس از آگاهی از حقیقت، هیچ‌کس نمی‌تواند به زور یا فشار اراده‌ی فردی او را به پذیرش اسلام وادار کند.⁴²⁸

امام ماتریدی در بررسی وضعیت کسانی که از اسلام خارج می‌شوند (مرتد)، به اقدامات حضرت ابوبکر و حضرت علی اشاره می‌کند. از جمله این اصحاب که مدیریت انجام داده اند به‌ویژه در دوران خلافت حضرت علی که، ایشان با اینکه برخی از مسلمانان علیه امام مشروع قیام کرده بودند (باغی)، با آن‌ها وارد جنگ نشد. امام ماتریدی در این راستا از این دو عملکرد به‌طور ضمنی اقدامات حضرت علی را در این زمینه ترجیح می‌دهد. بر اساس این دیدگاه ترجیح داده شده، نه تنها نمی‌توان کسانی را که مسلمان نیستند با استفاده از قدرت شخصی یا سیاسی به پذیرش اسلام و ایمان وادار کرد، بلکه کسانی را که پس از پذیرش اسلام با اراده‌ی

⁴²⁵ بقره ۲/۲۵۶.

⁴²⁶ ماتریدی، تأویلات القرآن، ج ۲، ص. ۱۵۹.

⁴²⁷ حج ۷۸/۲۲.

⁴²⁸ ماتریدی، تأویلات القرآن، ج ۲، ص. ۱۶۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

خود از اسلام خارج شده‌اند، نیز نمی‌توان مورد مجازات قرار داد.⁴²⁹ این نیز نشان‌دهنده ارزشی است که امام ماتریدی به آزادی ایمان و وجدان می‌دهد. در واقع، این دیدگاه مطابق با دستور قرآن است: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ «اگر پروردگارت می‌خواست، قطعاً همه کسانی که در زمین هستند ایمان می‌آوردند. پس آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور کنی تا مؤمن شوند؟»⁴³⁰ بدون شک، نگاه امام ماتریدی به آزادی دین و وجدان با روح قرآن هم‌خوانی دارد و رویکردی را ارائه می‌دهد که هم جامع و فراگیر است و هم بر پایه‌ی ایده‌ی تساهل و تحمل بنا شده است.

ب. امر به معروف و نهی از منکر

یکی از اصول اساسی و غیر قابل اجتناب مسئولیت الهی در اسلام، برخورداری از عقل سلیم و دیگری رسیدن به سن بلوغ است. به این ترتیب، دیوانه‌گان و کودکان از لحاظ دینی مسئولیتی ندارند. امام ماتریدی، عقل را به‌عنوان نیرویی تمییزی می‌بیند که می‌تواند اموری را که از نظر طبیعت به یکدیگر نزدیک و سازگار هستند، جمع کند و مواردی را که با یکدیگر ناسازگار و متضاد هستند، از هم تفکیک نماید. بر اساس نظریه عقلی و نقلی او، درک معلومات متافیزیکی و اصول اخلاقی نیز از عقل نشأت می‌گیرند. در واقع، این همان عقلی است که انسان را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد و او را قادر به بیان و تولید دانش می‌کند.⁴³¹ بنابراین، این عقل معیار تشخیص خوبی و بدی از نظر اخلاقی است. در اسلام، وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، از مهم‌ترین وظایفی است که بر دوش فرد و جامعه گذاشته شده است. در قرآن کریم در این باره آمده است: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ «باید از میان شما گروهی باشند که [مردم را] به سوی خیر دعوت کنند، امر به معروف نمایند و از منکر باز دارند؛ و

⁴²⁹ ماتریدی، ابو منصور محمد، تأویلات القرآن، تحقیق: محمد بونوکالین، استانبول: دارالمیزان، ۲۰۰۵، ج ۴، ص. ۲۵۴-۲۵۵.

⁴³⁰ یونس ۹۹/۱۰.

⁴³¹ ماتریدی، ابو منصور محمد، کتاب التوحید، تحقیق: ف. حلیف، استانبول، ۱۹۷۹، ص. ۵، ۱۰، ۸۰، ۱۰۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اینان رستگاراند.»⁴³² امام ماتریدی، مفهوم «معروف» متذکره در این آیات را به عنوان اموری تعریف می‌کند که عقل سالم آن‌ها را زیبا و سودمند می‌پندارد و مفهوم «منکر» را به مواردی نسبت می‌دهد که عقل سالم آن‌ها را زشت و مضر می‌داند.⁴³³ معروف به طور مستقیم با ارزش‌های جهانی ارتباط دارد. هرچند امام ماتریدی شخص یا نهادی را که در جامعه وظیفه اصلاح از طریق «امر به معروف و نهی از منکر» را بر عهده گیرد، به طور صریح مشخص نکرده است، اما از تفسیر او از واژه «مِن» در آیه ۱۰۴ سوره آل عمران که آن را به معنای تبعیضی در نظر گرفته است، می‌توان فهمید که این وظیفه باید به گروهی از افراد واگذار شود. او همچنین با به کارگیری مفهوم «جماعت» اشاره می‌کند که با انجام وظیفه امر به معروف و نهی از منکر توسط گروهی خاص و متخصص از میان مسلمانان، این مسئولیت از دیگر افراد جامعه ساقط می‌شود.⁴³⁴ بنابراین، وظیفه امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک وظیفه کفایی (فرض کفایی) تلقی شده است.

در طول تاریخ، ترویج نیکی و مبارزه با بدی‌ها نه تنها به عنوان وظیفه‌ای واجب بر عهده هر مسلمان نهاده شده است، بلکه از جمله مهم‌ترین وظایف حکومت‌های اسلامی نیز محسوب شده است. در تاریخ نهادهای اسلامی، این وظیفه که به طور مستقیم با مدیریت سیاسی مرتبط است، تحت عنوان «نهاد حاسبه» شناخته می‌شود. از اینکه امام ماتریدی وظیفه امر به معروف و نهی از منکر را به گروه خاصی از «جماعت/گروه» مسلمانان واگذار کرده است، می‌توان از این امر فهمید که این گروه، واحدی جداگانه و وابسته به مدیریت اداری بوده است؛ همچنین این تعبیر می‌تواند به معنای نوعی سازمان‌یافتگی مدنی نیز باشد که مسئول اجرای این وظیفه است. امام ماتریدی در این زمینه تنها به بیان اصول کلی بسنده کرده و به درستی از ورود به جزئیات اجرایی این وظیفه خودداری کرده است، زیرا ارائه جزئیات عملی و اجرایی این مسئله

⁴³² آل عمران، ۱۰۴/۳، ۱۱۰.

⁴³³ نک: ماتریدی، تأویلات القرآن، ج ۲، ص. ۳۸۹.

⁴³⁴ مقایسه کنید: ماتریدی، تأویلات القرآن، ج ۲، ص. ۳۸۱.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

نه بر عهده مفسران قرآن و متکلمان، بلکه به طور مستقیم بر عهده فقیهان اسلامی است.

از نظر امام ماتریدی، آزادی بیان در جامعه اسلامی به همان اندازه که استقلال دستگاه قضایی مهم است، آزادی نیز از اهمیت بسیار برخوردار است. از این رو، وظیفه امر به معروف و نهی از منکر نباید به گونه‌ای انجام شود که آزادی بیان را محدود سازد یا از بین ببرد. هدف اصلی از این وظیفه آن است که افرادی که نظم جامعه را مختل کرده و اخلاق عمومی را نقض می‌کنند، به شیوه‌ای مناسب و مؤثر مورد تذکر و ارشاد قرار گیرند. زیرا فعالیت «امر به معروف و نهی از منکر» در سطح جهانی، بازتاب‌دهنده یک وضعیت اخلاقی است که باید به گونه‌ای انجام شود که همگان را به خوبی‌ها ترغیب و از بدی‌ها دور سازد. امام ماتریدی در مورد اینکه شناخت و دریافت نیکی و بدی با عقل نیز امکان‌پذیر است با مکتب معتزله هم‌نظر است ولی با این وجود از اینکه معتزله این اصل را به گونه‌ای بسط داده که فراتر از مصلحت عمومی قرار گرفته و آن را در میان اصول بنیادی اعتقادی دین گنجانده‌است، از آن‌ها فاصله گرفته است.

ج. امانت و سپردن امانات به اهل آن

در قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم ﷺ، اهلیت و شایستگی برای قبول مسئولیت امانت و سپردن آن به افراد اهل و شایسته، از اهمیت به سزایی برخوردار است. زیرا امانت از حقوق اساسی است که باید حفظ و به درستی ادا شود. دادن حق به صاحب آن و واگذاری هر کار و مسئولیتی به افراد شایسته، مستقیماً با عدالت مرتبط است. این مفهوم در بسیاری از احادیثی که امانت به معنای وظیفه عمومی و رهبری به کار رفته، نمایان است. برای مثال، پیامبر اکرم ﷺ هنگام منصوب کردن ابوذر غفاری به یک مقام، به او چنین فرمود: «این [وظیفه] امانت است. در روز قیامت مایه ندامت و رسوایی برای افرادی خواهد بود که آن را به درستی به انجام نرسانده‌اند، مگر کسانی که آن را شایسته و درست به جا آورده باشند.»⁴³⁵

⁴³⁵ مسلم، اماره، حدیث ۱۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

مدیریت عادلانه، رعایت مساوات، شایستگی در بر عهده گرفتن امانت‌ها و رعایت این شایستگی در امور عمومی، از اصولی است که بدون آنها نظم اجتماعی نمی‌تواند به درستی برقرار باشد.⁴³⁶ به همین دلیل، در روایاتی که از پیامبر ﷺ نقل شده، آمده است که اگر در یک جامعه، امانت‌ها به افراد نالایق و ناشایسته سپرده شود، این امر به عنوان یکی از نشانه‌های فرا رسیدن قیامت تلقی می‌شود.⁴³⁷

امام ماتریدی در تفسیر آیه **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ** «خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به اهلش بسپارید و هنگامی که بین مردم داوری می‌کنید، به عدالت حکم کنید»⁴³⁸ به جای اینکه مفهوم «امانت» را به معنایی محدود تقلیل دهد، تفسیری جامع و فراگیر ارائه کرده است. او «امانت» را به عنوان «هرگونه امانتی» می‌داند که باید در چارچوب حفظ و ادای حقوق رعایت شود. این دیدگاه، امانت را شامل تمامی مواردی می‌داند که در روابط میان الله و عالم، الله و انسان، و انسان با انسان اهمیت دارند. امام ماتریدی در بخش «زمانی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت حکم کنید»، این را خطاب مستقیم به حاکمان مسلمان می‌داند و معتقد است که سپردن امانت‌ها به اهلش، فارغ از تفاوت‌های اعتقادی، باید بر اساس «تخصص» باشد. او بر این باور است که در انتخاب شخص برای یک مسئولیت، نه اعتقادات، بلکه توانایی و شایستگی افراد در آن حوزه باید ملاک قرار گیرد.⁴³⁹ امام ماتریدی مشروعیت دیدگاه خود را با سبب نزول آیه مذکور مرتبط می‌سازد. بر اساس روایات، در هنگام فتح مکه، عباس عموی پیامبر اسلام ﷺ از ایشان خواست تا کلیدهای کعبه از خاندان شیبیه گرفته و به او سپرده شود. در این زمان، آیه‌ای نازل شد که دستور می‌داد امانت‌ها به اهلش

⁴³⁶ برای اطلاعات بیشتر، نک: نوین آ. مصطفی، مخالفت در اندیشه سیاسی اسلام (Islam) *Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*، ترجمه: وجدی آکیوز، استانبول: انتشارات ایز، صفحات ۹۴-۹۵.

⁴³⁷ نک: بخاری، علم، حدیث ۲؛ رقاق، حدیث ۳۵.

⁴³⁸ نساء، ۵۸/۴؛ احزاب، ۷۲/۳۳.

⁴³⁹ ماتریدی، تأویلات القرآن، تحقیق: محمد بونوکالین، استانبول: دارالمیزان، ۲۰۰۵، ج ۳، ص. ۲۸۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

سپرده شود. پس از نزول آیه، پیامبر ﷺ کلیدها را از عموی خود گرفت و دوباره به خاندان شیبیه بازگرداند، حتی با اینکه آنان هنوز مسلمان نشده بودند.⁴⁴⁰ این رویکرد پیامبر نشان می‌دهد که در امور حکومتی و بروکراتیک، به جای تکیه بر تفاوت‌های قومی و اعتقادی، باید بر «لیاقت» و شایستگی افراد برای انجام وظایف تأکید کرد. امام ماتریدی نیز با این رویکرد موافق است؛ چرا که او پیوسته به مسائلی همچون واگذاری امانت‌ها به اهل آن و حکمرانی عادلانه تأکید می‌ورزد و این مفاهیم را مستقیماً به ساختار مدیریتی پیوند می‌دهد. این دیدگاه، رویکرد امام ماتریدی را در رابطه دین و سیاست نشان می‌دهد که تأکیدی بر شایسته‌سالاری و عدالت در حکومت اسلامی است.

د. گزینش حاکمان (اولی الأمر) از میان رعیت

در قرآن کریم به مسلمانان توصیه می‌شود که حاکمان و مدیرانی که بر آنان حکومت می‌کنند، باید از میان پیروان همان دین و باور اسلامی باشند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا و پیامبر اطاعت کنید و از اولی الأمر (مدیران)ی که از میان خودتان است اطاعت کنید».⁴⁴¹ امام ماتریدی در تفسیر عبارت «اولی الأمر» در این آیه، آن را به معنای «حاکمان و فرماندهان نظامی» می‌داند و از این طریق، با تفسیر شیعیان که «اولی الأمر» را به عنوان امامان معصوم تفسیر می‌کنند، مخالفت می‌ورزد.⁴⁴² ماتریدی در تفسیر آیات همواره به رویکرد زمینه‌مند پایبند است. به‌طور خاص، او در آیه ۵۹ سوره نساء، مفهوم «اولی الأمر» را به معنای «امرا و حکام» تفسیر می‌کند؛ در حالی که در آیه ۸۳ همان سوره، آن را به معنای «فقه‌ها» تعبیر می‌کند. این در حالی است که مکتب شیعه هر دو «اولی الأمر» را که در آیه ذکر شده به عنوان «امامان معصوم» در نظر می‌گیرد.⁴⁴³ در آیه ۸۳ سوره نساء، پس از ذکر عبارت «اولی الأمر»، سخن

⁴⁴⁰ نک: ماتریدی، تأویلات القرآن، ج ۳، ص. ۲۸۷-۲۸۸؛ ابن هشام، ابو محمد عبدالملک، السیرة النبویة، تحقیق: طه عبدالرحمن سعد، بیروت، ۱۴۱۱ هـ، ج ۵، ص. ۷۴.
⁴⁴¹ نساء، ۵۹/۴.

⁴⁴² مقایسه کنید: ماتریدی، تأویلات القرآن، ج ۳، ص. ۲۹۴-۲۹۷.

⁴⁴³ ماتریدی، همان اثر، ج ۳، ص. ۳۵۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

از استنباط حکم از کتاب خدا به میان می‌آید. در اینجا، موضوع از دایره مدیریت اجتماعی به معنای متفاوتی تغییر پیدا می‌کند. به جای آنکه جنبه‌های اجتماعی-سیاسی مد نظر باشد، عبارت «اولی الامر» به افرادی اطلاق می‌شود که مسئولیت‌هایی در زمینه‌های علمی و معرفتی دارند و در امور علمی و پژوهشی دارای صلاحیت هستند. امام ماتریدی در هنگام تفسیر آیه ۵۹ سوره نساء و همچنین در تفسیر آیه‌یی دیگر، که فرموده شده: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ «اگر در موردی اختلاف دارید و به خدا و روز قیامت ایمان دارید، آن را به خدا و رسول عرضه کنید»،⁴⁴⁴ نظر خود را در این راستا ابراز می‌کند. به گفته او: «وقتی ما مسلمانان در موضوعی دینی اختلاف نظر پیدا می‌کنیم، برای حل آن به یکی از سه منبع اصلی رجوع می‌کنیم: کتاب الله، سنت پیامبر، یا اجماع مسلمانان. در صورتی که هیچ‌یک از این منابع جوابگو نباشد، از اجتهاد برای یافتن راه حل استفاده می‌نماییم.»⁴⁴⁵ بدین‌سان، او درباره اشخاص صاحب‌صلاحیتی که در زندگی اجتماعی، مسئولیت‌های مربوط به سیاست و دیانت را بر عهده دارند، دیدگاهی متفاوت ارائه می‌کند.

هـ. مسئله حکمیت میان الوهیت و انسانیت

تنوع در عرصه وجود، یک قانون طبیعت است. به همین ترتیب، پذیرش روش‌های مختلف و متنوع برای فهم متون دینی نیز نوعی رحمت است. همانطور که در آیه‌ای آمده است: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ «کسانی که در راه ما جهاد می‌کنند، ما قطعاً آنان را به راه‌های خود هدایت خواهیم کرد.»⁴⁴⁶ اگر توجه صورت گیرد در این آیه، واژه «سُبُل» به صورت جمع آمده است. این به این معناست که حقیقت یکی است، اما راه‌ها و روش‌هایی که به آن حقیقت می‌رسند، متعدد و گوناگون هستند. در یک روایت از پیامبر اسلام ﷺ آمده است: «اختلاف

444 نساء، ۵۹/۴.

445 ماتریدی، تأویلات القرآن، ج ۳، ص. ۲۹۳-۲۹۴.

446 عنکبوت، ۶۹/۲۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

امت من رحمت است.⁴⁴⁷ اختلاف در این روایت به این معناست که اهداف یکی است، اما راه‌ها و روش‌ها مختلف‌اند. از این منظر، اختلاف موجود نشان می‌دهد که افرادی که اصول و اهداف مشترک را دنبال می‌کنند، تنها در شیوه و روش‌های تبیین و بیان دین با یکدیگر تفاوت دارند، و این تفاوت‌ها به هیچ‌وجه به اختلاف در مبانی و مقاصد آنها مربوط نمی‌شود. اگر این دیدگاه که تنوع در روش‌ها امری مشروع است، به روش واحدی برای فهم دین تبدیل شود، منجر به نوعی انحصارگرایی و طرد دیگران خواهد شد. در این صورت، فقط یک روش برای درک دین پذیرفته می‌شود و هرگونه تفاوت در رویکردها کنار گذاشته خواهد شد. روش امام ماتریدی در فهم دین و مسائل اعتقادی مبتنی بر توافق و میانه‌روی است به‌عنوان مثال، وقتی امام ماتریدی به تفسیر آیه «وَمَنْ لَمْ يَخُجْ بِمَا أُنْزِلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»⁴⁴⁸ «و کسانی که به آنچه خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، خود کافرند»⁴⁴⁸ می‌پردازد، از قواعد دستوری زبان عربی استفاده کرده است. در زبان عربی، فعل «حَكَمَ» به معنای حکم دادن بوده وقتی با حرف «بِ» همراه می‌شود، به معنای اقرار، تصدیق، تأیید می‌آید.⁴⁴⁹ امام ماتریدی با استفاده از این قاعده گرامری، معنای آیه را به این صورت تفسیر کرده است: «کسانی که به آنچه خدا نازل کرده تصدیق نمی‌کنند، در حقیقت کافرند.» مطابق نظر امام ماتریدی، کسانی که به احکام نازل‌شده از سوی خدا ایمان نداشته و آن‌ها را به‌عنوان حق نمی‌پذیرند، کافر هستند اما کسانی که به این احکام ایمان دارند ولی در عمل به آن‌ها توجه نمی‌کنند، گناهکار و مؤمن باقی می‌مانند. به عبارت دیگر، طبق درک امام ماتریدی از ایمان و عمل، ارتکاب گناهان بزرگ باعث خروج فرد از دین نمی‌شود، بلکه آن فرد همچنان در چارچوب ایمان قرار دارد.⁴⁵⁰ درک امام ماتریدی از حاکمیت خداوند بر جهان نیز حائز اهمیت است. بر اساس این درک، قدرت و حاکمیت مطلق به خداوند اختصاص

⁴⁴⁷ عجلونی، اسماعیل بن محمد، کشف الحفاء، بیروت، ۱۳۵۱، ج ۱، ص. ۱۶.

⁴⁴⁸ مائده، ۴۴/۵.

⁴⁴⁹ نک: آلوسی، شهاب‌الدین محمود، روح المعانی، بیروت، ۱۹۸۷، ج ۳، ص. ۱۴۵؛ رضا، رشید، تفسیر المنار، بیروت، بدون تاریخ، ج ۱، ص. ۴۰۳-۴۰۵.

⁴⁵⁰ نک: ماتریدی، تأویلات القرآن، ج ۴، ص. ۲۳۷-۲۴۰؛ ماتریدی، کتاب التوحید، ص. ۳۳۳.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

دارد، اما در سطح زمینی، این حاکمیت از طریق دست انسان‌ها تجلی داده خواهد شد. در این زمینه، او به‌طور خاص به این نکته اشاره می‌کند که تلاش برای محدود کردن مفهوم «حاکمیت» تنها به خداوند، از طریق تفسیر لفظی و سطوح ظاهری قرآن، نشان‌دهنده درک نادرست از روح و هدف اصلی قرآن است. این دیدگاه به‌ویژه تأکید دارد که قرآن و شریعت باید به‌طور جامع و معقول فهمیده شوند نه اینکه تنها به تفسیر لغوی و سطحی آن‌ها بسنده شود. در تاریخ اسلام، خوارج که این روش را به‌عنوان راهنمای خود انتخاب کردند، با بهره‌گیری از نظریه تکفیری، به نمایندگی از اسلام انحصارگرا و طردکننده رفتند. همچنین، باید توجه داشت که هدف از حکم به آنچه خداوند نازل کرده، تنها مختص به رهبران سیاسی نیست، بلکه این حکم شامل تمامی افراد جامعه می‌شود، حتی در زمینه‌های دینی طبق این دیدگاه، هر فرد مسلمان باید خود را موظف به پیروی از احکام الهی بداند، و این تکلیف فقط محدود به رهبری سیاسی نیست، بلکه به تمامی اقشار و افراد جامعه نیز تعمیم می‌یابد. این امر تأکید می‌کند که مسئولیت اجرای احکام الهی بر عهده تمامی مسلمانان است و هر فرد باید در راستای تحقق دستورات دینی تلاش کند.

پشت تلاش‌های مربوط به فهم متون دینی به روش لغوی/حرفی، اندیشه‌یی نهفته است که بر حفظ معنای نصوص تأکید دارد. در این دیدگاه، معنا صرفاً در کلمات نهفته است و ذهن، واقعیت، عقل و تاریخ از آن جدایی‌ناپذیرند. با این حال، فهم لغوی که به‌عنوان فهم حرفی شناخته می‌شود، یک اجبار نظری است که عقل، نص و واقعیت را انکار می‌کند. این گونه نگرش‌ها به‌طور بالقوه می‌تواند منجر به تکفیر دشمنان و کشاندن انسان‌ها به افراط در رفتارهای دینی شود.⁴⁵¹ به همین دلیل، پذیرش تنها یک روش تفسیر و پافشاری بر آن در تفسیر متون دینی، ممکن است به تفاسیر حرفی یا باطنی منتهی شود. تفسیری که بر اساس فهم لغوی استوار باشد، در واقع درهای بسیاری از تفاسیر دیگر را می‌بندد و محدود به یک دیدگاه خاص می‌شود. این نگرش،

⁴⁵¹ حسن حنفی، حصار الزمن (الماضي والمستقبل)، قاهره، ۲۰۰۶، ص. ۷۳۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

ظرفیت تفسیری متون دینی را تنگ کرده و از لحاظ فکری موجب انحصار در تفسیر معانی می‌شود، به‌طوری‌که دیگر تفاسیر مبتنی بر واقعیت، عقل یا تاریخ نمی‌توانند وارد میدان شوند. این رویکرد در نهایت تمامی پویایی‌های فکری در عرصه تفکر اسلامی را از بین می‌برد. طبق تفاسیر امام ماتریدی، او در دام چنین تله‌یی نیفتاده است. به نظر او، در موارد خاص، اجماع و قیاس نیز می‌توانند به‌عنوان روش‌های مشروع برای فهم دین به‌کار روند.

در حقیقت، مراجعه به حکمیت انسان‌ها در قضایا و مشکلات، روشی است که قرآن آن را آموزش می‌دهد. به‌عنوان نمونه، در آیه ۳۵ سوره نساء، می‌فرماید: «اگر از جدایی میان زن و شوهر ترس دارید، از خانواده مرد یک داور و از خانواده زن یک داور بفرستید.»⁴⁵² در اینجا، سخن از داورانی است که لزوماً از قرآن و سنت نیستند، بلکه از آشنایان و بستگان نزدیک طرفین انتخاب می‌شوند. اگر از طریق این داوران مشکل حل نشود، کار به مراجع قضائی، که هویت سکولار دارند، یعنی قضات و مقامات سیاسی منتقل می‌شود.⁴⁵³

در حقیقت، امام ماتریدی در تفسیر آیه‌ای از قرآن که می‌فرماید: «ای محمد! ما قرآن را بر تو به حق نازل کردیم تا بین مردم همانطور که خداوند به تو نشان داده است حکم کنی.»⁴⁵⁴ به عنوان دلیل بر جواز اجتهاد نشان می‌دهد. امام ماتریدی در توضیح بخش «همانطور که خداوند به تو نشان داده است» می‌گوید این عبارت به معنای «با استفاده از عقل و درک خود» است. او بیان می‌کند که اگر تمام احکام قرآن به وضوح مشخص و معین می‌بود، دیگر نیازی به بیان «همانطور که خداوند به تو نشان داده است» نمی‌بود. به این ترتیب، او نتیجه‌گیری می‌کند که حل مسائل توسط انسان انجام می‌شود. بر اساس نظر امام ماتریدی، حضرت پیامبر اسلام، طبق تدبیر و تفکر عمیقی که خداوند به او آموخته بود، حکم داده است. اجتهاد پیامبر از نظر او به گونه‌یی است که

⁴⁵² نساء، ۳۵/۴. همچنین نک: بقره، ۱۷۸. طبق این آیه، حق اجرای مجازات به نزدیکان مقتول تعلق دارد.

⁴⁵³ مقایسه کنید: ماتریدی، تأویلات القرآن، ج ۳، ص. ۲۱۰.

⁴⁵⁴ نساء، ۱۰۵/۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

مانند نصوص قرآن معتبر است و در آن خطایی وجود ندارد. اما در مورد دیگر مجتهدها، ممکن است خطا نیز وجود داشته باشد و در نتیجه آن‌ها گاهی درست و گاهی نادرست حکم می‌دهند. بنابراین، اجتهاد پیامبر همه آن درست و بدون خطا است.⁴⁵⁵ بدیهی است که حاکمیت خداوند در حقیقت در تشریع الهی، دستورات و نهی‌هایی که در شریعت آمده و برای جامعه‌یی که به آن ایمان دارند، لازم‌الاجرا است. اصول ایمان و دستورات عبادی که در آیات محکم قرآن ذکر شده است، جنبه توقیفی دارد. در این موارد، ایجاد تغییرات و اضافه یا کم کردن چیزی ممکن نیست. خداوند متعال علاوه بر مسائلی که در دین ثابت است، به حوزه‌هایی که متغیر هستند نیز اشاره کرده است. انسان‌ها هستند که به فعالیت قانون‌گذاری، به معنای تبدیل احکام دینی به قالب قوانین، پرداخته و این قوانین را اجرا می‌کنند، همچنین بر اساس این مقررات به قضاوت و اجرای احکام می‌پردازند، در این زمینه نقش‌آفرین هستند.⁴⁵⁶ در چنین حوزه‌هایی، امکان صدور حکم و تفسیر توسط قدرت سیاسی یا عالمان دین کاملاً فراهم است.

و. مسئله بیعت با حاکم و اطاعت از او

بیعت یک قرارداد است. در اصطلاح اسلامی، به معنای آن است که فردی به رهبری که ویژگی‌های رهبری سیاسی و نظامی دارد، وعده دهد که در هر شرایطی از او اطاعت خواهد کرد و به او وفادار خواهد ماند، و این قول را با دست دادن تأکید می‌کند.⁴⁵⁷ قرآن کریم به طور خاص از پیامبر اکرم ﷺ خواسته است که مردان و زنان آن کسانی که پذیرای رهبری او هستند، بیعت کرده و اعلام اراده نمایند.⁴⁵⁸

امام ماتریدی در تفسیر آیه: «کسانی که با تو بیعت می‌کنند، در واقع با خدا بیعت کرده‌اند. دست خدا بالای دست‌های آنان است.

⁴⁵⁵ ماتریدی، تأویلات القرآن، ج ۴، ص. ۲۶-۲۷.

⁴⁵⁶ نوین آ. مصطفی، مخالفت در اندیشه سیاسی اسلام (*Islam Siyasi Düşüncesinde*)

(Muhafeft)، ترجمه: وجدی آکیوز، استانبول: انتشارات ایز، ۱۹۹۰، ص. ۸۸.

⁴⁵⁷ نک: راغب الاصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، استانبول، ۱۹۸۶، ص. ۸۸.

⁴⁵⁸ مُمْتَحَنَة، ۱۲/۶۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

هرکس پیمان شکنی کند، به زیان خود پیمان شکنی کرده است و هرکس به عهده‌ای که با خدا بسته است وفا کند، خداوند پاداش بزرگی به او خواهد داد.⁴⁵⁹ بیان می‌کند که بیعت ذکر شده در این آیه، اشاره به پیمانی است که صحابه در زمان مواجهه با مشرکان مکه در حدیبیه با پیامبر اکرم ﷺ بر اساس اعتماد و اطمینان بسته بودند؛ پیمانی مبنی بر اینکه از میدان نبرد فرار نخواهند کرد. همچنین، ماتریدی به آیه دیگری استناد می‌کند که نشان‌دهنده جواز چنین بیعتی است: «آنان پیشتر با خدا پیمان بسته بودند که پشت نکنند و فرار نکنند. پیمانی که با خدا بسته می‌شود، مسئولیت‌آور است.»⁴⁶⁰ زیرا مباحثه، معاهده‌ای است که میان دو طرف شکل می‌گیرد.⁴⁶¹ امام ماتریدی در تفسیر آیه ۱۰ سوره فتح که در آن آمده است: «يَذُ اللّٰهُ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ» (دست خدا بالاتر از همه دست‌هاست)، تصریح می‌کند که منظور از «دست خدا» در این عبارت، در واقع دست حضرت پیامبر ﷺ است. وی این تعبیر را به عنوان نشانه‌یی از مقام و جایگاه والای حضرت پیامبر در نزد خداوند تبارک و تعالی می‌داند. وی همچنین بر این اساس بیان می‌کند کسانی که با حضرت پیامبر ﷺ بیعت می‌کنند، در حقیقت با خداوند بیعت کرده‌اند و در پی این بیعت، خداوند نیز به‌طور قطعی و حتمی، پاداش و جبران بیعت آنان را به آنان خواهد داد.⁴⁶²

همانطور که امام ماتریدی تأکید می‌کند، بیعت نوعی تجدید اعتماد و اطاعت مسلمانان از حضرت پیامبر ﷺ است. بیعت، نه تنها به معنای اعلام اطاعت از رهبری است بلکه نشان‌دهنده‌ی نوعی ارتباط آزادانه و آگاهانه میان مسلمانان و حاکم است که در آن فرد به‌صورت داوطلبانه و با اراده‌ی خود، پایبندی به دستورات رهبر را اعلام می‌کند. به‌طور کلی، بیعت در اسلام به معنای تعهد عملی و کلامی به اطاعت است. به عبارت دیگر، مسلمانان در قبال بیعت خود موظفند که نه تنها از دستورهای

⁴⁵⁹ فتح، ۱۰/۴۸.

⁴⁶⁰ احزاب، ۱۵/۳۳.

⁴⁶¹ ماتریدی، ابو منصور، تأویلات اهل سنت، تحقیق: فاطمه یوسف الخیمی، بیروت، ۲۰۰۴، جلد ۴، صفحه ۵۲۲.

⁴⁶² ماتریدی، همان اثر، تحقیق: فاطمه یوسف الخیمی، جلد ۴، صفحه ۵۲۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

گفته شده پیروی کنند، بلکه این اطاعت باید به طور عملی نیز در رفتارهایشان انعکاس یابد. در این چارچوب، هدف از اطاعت از خداوند در اسلام به معنی پیروی کردن از اوامر و نواهی که در قرآن کریم آمده است. از طرف دیگر، اطاعت از پیامبر ﷺ نیز به معنای پیروی از سنت آن حضرت است؛ اطاعت از اولی الامر نیز به معنای اطاعت از حاکمانی است که ولایت امت را بر عهده دارند و از آنان فرمان بردن و دستوراتشان را اجرا کردن است.⁴⁶³ افرادی که در موقعیت رهبری قرار دارند، در مسائلی که نص قطعی وجود ندارد، با افراد صاحب علم، تخصص و تقوا مشورت کرده و از طریق شورا به تصمیم‌گیری می‌پردازند. حل مسائل از طریق مشاوره، هم سنت قرآن است و هم سنت حضرت پیامبر ﷺ. این روش اجرایی تنها در مدیریت دولتی نیست بلکه در تمام عرصه‌ها قابل اجراست. اگر مفهوم و ماهیت شورا را توضیح دهیم، موضوع بهتر درک خواهد شد.

ز. مراجعه به عقل جمعی: شورا

در اندیشه سیاسی اسلام، یکی از مفاهیم مهم که استفاده می‌شود، واژه «شوری» است. در زبان عربی، کلمه «شوری» از ریشه «مشاوره» گرفته شده است. مشاوره به معنای جمع شدن افراد برای تبادل نظر و رسیدن به یک دیدگاه مشترک است. به گروهی که در این فرآیند تبادل نظر می‌کنند، «شورا» گفته می‌شود.⁴⁶⁴ در قرآن کریم، آیه ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ «در کارها با آنان مشورت کن»⁴⁶⁵ به موضوع «مشاوره» اشاره دارد و آیه ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ «کارهایشان را با مشورت یکدیگر خود انجام می‌دهند» دلیلی است بر «شورا».⁴⁶⁶ این دو آیه، بر اهمیت بسیار زیاد نظریاتی که حاصل عقل جمعی هستند، تأکید می‌کنند. افزون بر این، نام‌گذاری سوره ۴۲ قرآن به عنوان «شوری» نیز دارای معنای ویژه و قابل توجهی است.

⁴⁶³ ماتریدی، تأویلات القرآن، تحقیق: محمد بوینوکالین، جلد ۳، صفحات ۲۹۲-۲۹۳.

⁴⁶⁴ الاصفهانی، المفردات، ص ۳۹۶.

⁴⁶⁵ آل عمران، ۱۵۹/۳.

⁴⁶⁶ شوری، ۳۸/۴۲.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

آیا در قرآن کریم، «مشاوره» و «شورا»ی توصیه شده تنها به مسائل سیاسی محدود است، یا شامل مسائل دینی نیز می‌شود؟ به نظر امام ماتریدی، مشاوره در جایی که نص محکم وجود دارد، معتبر نیست بلکه در جایی که چنین نصی وجود ندارد، قابل اجراست. این موضوع کاملاً به حوزه اجتهاد مربوط می‌شود. نویسندگان به عنوان مثال اشاره می‌کند که پیامبر اکرم ﷺ در مسائلی چون جنگ، با اصحاب خود مشاوره کرده است و اصحاب نیز در مسائلی که حکم روشن نداشت، با مشاوره تصمیم‌گیری می‌کردند. مشاوره، چه در امور دینی، چه در مسائل سیاسی و چه در امور دنیوی، در تمامی عرصه‌های زندگی یک رفتار نیست شایسته و قابل تحسین و تقدیر.⁴⁶⁷ بنابراین، مشاوره هم در مسائل دینی نوظهور قابل اجرا است و هم در مسائل سیاسی که غالباً به حوزه اجتهاد واگذار می‌شوند، می‌تواند انجام گیرد.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در دیدگاه سنتی علم کلام نیز رایج است، امام ماتریدی در آثار خود عنوانی مستقل برای موضوعات «امامت و خلافت» نگاشته و به‌طور مستقل بدان‌ها نپرداخته است. ما نمی‌دانیم مقصود او از این امر چه بوده است. با این حال، در آثار خود همچون «تأویلات القرآن» و «کتاب التوحید»، امام ماتریدی مفاهیم مرتبط با رابطه دین و سیاست را مورد بحث قرار داده و آیات قرآن را با در نظر گرفتن یکپارچگی و سیاق کلی آن‌ها به‌طور معقول تفسیر کرده است. انسجام و یکپارچگی دیدگاه‌های اعتقادی امام ماتریدی، همچنین در تفسیر مفاهیم مربوط به اصول حکمرانی و مدیریت نیز نمایان شده است. مفاهیمی چون آزادی دین و وجدان، امانت، شایستگی، اولی الامر، امر به معروف و نهی از منکر، بیعت، اطاعت، حکمیت و شورا، که امام ماتریدی در آثار خود به آن‌ها پرداخته و معنای را که به آن‌ها داده، ظرفیت آن را دارند که الهام‌بخش تفکر سیاسی اسلامی معاصر باشند. علاوه بر این، دیدگاه‌های امام ماتریدی در خصوص رابطه دین و سیاست، به اندازه‌ی حائز اهمیت

⁴⁶⁷ برای توضیحات بیشتر مراجعه کنید: ماتریدی، تأویلات القرآن، جلد ۲، صفحه ۵۰۷.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

است که می‌تواند به درک بهتر سیاست در دنیای معاصر کمک کند. این امر به دلیل روش عقل‌گرایانه او است. علاوه بر این، مفاهیمی که او در مورد هنر حکمرانی، مدیران و رهبری در قرآن مطرح کرده و به آن‌ها معانی خاصی داده است، تنها محدود به مدیریت یک جامعه خاص نمی‌شود، بلکه این مفاهیم می‌توانند در مقیاس جهانی و برای تمامی انواع امور حکومتی قابل کاربرد باشند.

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 پربرکت 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 «ماتریدی»، 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 نه تنها 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 اقماعی، 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

- عبدالباقي، 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 الإسلام. 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. السعيد). بیروت، ۱۹۸۰.
- علی القاری، نورالدین علی بن محمد. شرح الأمالي. دمشق، ۱۹۶۲.
- آلتین‌تاش، رمضان. «Biyolojik Materyalistlerin Temel Yanılgıları» [اشتباهات بنیادی ماتریالیست‌های بیولوژیک]. مجله 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

آلتین‌تاش، رمضان. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. [عقل کارکردی در اندیشه اسلامی]. چاپ اول. استانبول: انتشارات پینار، ۲۰۰۳.

آلتین‌تاش، 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.

آلتین‌تاش، 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.

آلتین‌تاش، رمضان. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. [عقل کارکردی در اندیشه اسلامی]. استانبول: انتشارات پینار، ۲۰۰۳.

آلوسی، شهاب‌الدین محمود. *روح المعانی*. بیروت، ۱۹۸۷.
آراس، محمد اوزگو. *Ebü Hanîfe'nin Hocası Hammad ve Fıkhi Görüşleri* [حماد استاد ابوحنیفه و دیدگاه‌های فقهی او]. استانبول، ۱۹۹۶.

آراسته، ع. رضا. *Aşka 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.
آگوست کنت. *Pozitivizmin İlmihali* [رساله تعلیماتی پوزیتیویسم]. (ترجمه: پ. ارمان). استانبول، ۱۹۸۶.

آیدین، محمد س. «Hoşgörünün İslamî Temelle» [مبانی اسلامی مدارا]. (در کتاب: *Osmanlı'da Hoşgörü*). استانبول، ۲۰۰۰، ص ۴۵-۴۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

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.

باقلائی، ابوبکر بن الطیب. *الإنصاف*. (تحقیق: م. زاهد الکوثری). قاهره، ۱۹۶۳.

باقلائی، ابوبکر محمد. کتاب تمهید الأوائل وتلخیص الدلائل. (تحقیق: عمادالدین احمد حیدر). بیروت، ۱۹۸۷.

بایمور، فریحا. *Genel Psikoloji* [روانشناسی عمومی]. استانبول، ۱۹۸۳.

بروژه، صاحب. «Ebû Hanîfe ve Arkadaşlarının Fıkıhta Re'yi Kullanma Tarzı» [شیوه به‌کارگیری رأی در فقه توسط ابوحنیفه و یاران]. مجله *İslamî Araştırmalar*. ۲۰۰۲.

بیاضی‌زاده، کمال‌الدین احمد. *إشارات المرام من عبارات الإمام*. (تحقیق: م. زاهد الکوثری). استانبول، ۱۹۴۹.

بیاضی‌زاده، کمال‌الدین 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.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

بولای، سلیمان خیری. *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. بولای، سلیمان خیری. واژه‌نامه اصطلاحات و دکترین‌های فلسفی. انقره، ۱۹۹۷.

بوترو، امیل. *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu* [عدم ضرورت قوانین طبیعت]. (ترجمه: حلمی ضیاء اولکن). استانبول، ۱۹۴۷.
بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل. *الجامع الصحيح*. 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.
جوهری، اسماعیل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. قاهره، ۱۹۸۴.

ریاست امور دینی ترکیه. *Cumhuriyet Devrinde yayınlanan İslâmî Eserler Bibliyografyası* [کتاب‌شناسی آثار اسلامی دوره جمهوری]. 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 التیاء الظلم*. اسکندریه، ۱۹۷۹.
چلبی، الیاس. «مقدمه». (در ترجمه کتاب: *بیاضی‌زاده، اعتقادات امام اعظم ابوحنیفه*). استانبول، ۱۹۹۶.

چلبی، الیاس. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî* [عقل‌گرایی در اسلام و قاضی عبدالجبار]. استانبول، ۲۰۰۲.
داغ، محمد. «Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi» [مسئله شناخت در کلام اشعری]. انقره، ۱۹۸۰.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

داوود اوغلو، 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، راینهات. *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 مسئله خیز]. ارزروم، ۲۰۰۱.

ابوعذبه، حسن بن عبدالمحسن. *الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية*. بیروت، 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*. بیروت، ۱۹۸۲.

ابوالبقاء، ایوب بن موسی. *الکلیات*. بیروت، ۱۹۹۲.

ابوالعز، محمد بن عزالدین. *شرح العقيدة الطحاوية*. بیروت، ۱۹۸۸.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

- ابوالمنتهی. شرح الفقه الأكبر. استانبول، ۱۹۸۴.
- الماللی، 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.
- 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 الکلام. 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. «ماتریدیہ». (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.
- غزالی، ابوحامد محمد. قواعد العقائد. بیروت، ۱۹۸۵.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

- 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.
- 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.
- حبّتکه، عبدالرحمن حسن. *الأخلاق الإسلامية*. دمشق، ۱۹۹۲.
- حمیت ار. مجله دانشکده الهیات دارالفنون استانبول؛ استادان و نویسندگان. استانبول، ۱۹۹۳.
- حنفی، حسن. «علم کلام و جایگاه امروزی آن». ترجمه: م. سعید اوزروارلی. استانبول، ۱۹۹۸.
- خربوتی، عبداللطیف. *تنقيح الكلام في 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، ابوالحسین. *کتاب الانتصار والرد علی راوندی الملحد*. قاهره، ۱۹۲۵.
- هراس، محمد خلیل. *ابن تیمیة السلفية*. قاهره، ۱۹۷۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

- هروی، عبدالله بن محمد. *ذم الکلام*. بیروت، بی تا.
- هیثمی، ابن حجر. *مناقب الإمام الأعظم*. انقره، ۱۹۸۲.
- هیثمی، شهاب الدین احمد بن حجر. *الخیرات الحسان فی مناقب الإمام الأعظم*. بیروت، بی تا.
- 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، عنایت الله. *الإمام الأعظم أبو حنیفة المتکلم*. قاهره، ۱۹۸۷.
- ابن عبدالبر نمری، ابو عمر یوسف. *الانتقاء*. قاهره، ۱۹۵۰.
- ابن جلجل. *طبقات الأطباء والحکماء*. بیروت، ۱۹۸۵.
- ابن ابی شریف. «المسامرة». (در حاشیه کتاب: *المسایرة*). استانبول، ۱۹۷۹.
- ابن فورک، ابوبکر محمد. *مجرد مقالات الأشعري*. بیروت، ۱۹۸۷.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. *المقدمة*. بیروت، ۲۰۰۱.
- ابن حزم، ابومحمد. *الفصل فی الملل والأهواء والنحل*. بغداد، بی تا.
- ابن هشام. *السيرة النبوية*. قاهره، ۱۹۹۵.
- ابن همام، کمال الدین. *المسایرة*. استانبول، ۱۹۷۹.
- ابن کمال، شمس الدین احمد. *رسالة فی حق أبوي النبي علیه الصلاة والسلام*. استانبول، ۱۳۱۶.
- ابن قتیبه، ابومحمد. *تأویل مختلف الحديث*. بیروت، ۱۹۸۸.
- ابن قطلوبغا، زین الدین. *تاج التراجم*. لایپزیگ، ۱۸۶۲.
- ابن ماجه، محمد بن یزید. *السنن*. استانبول، ۱۹۸۴.
- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین. *لسان العرب*. قاهره، بی تا.
- ابن ندیم، ابوالفرج. *الفهرست*. بیروت، ۱۹۹۴.
- ابن رشد، ابوالولید محمد. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* [تهافت التهافت]. سامسون، ۱۹۸۶.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

- ابن رشد، ابوالولید محمد. *فصل المقال*. تونس، ۱۹۳۸.
- ابن سعد. *الطبقات*. بیروت، بی تا.
- ابن تیمیه. *در 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.
- ایچی، عضد الدین. *المواقف في علم الکلام*. قاهره: مکتبه المتنبی، بی تا.
- اصفهانى، ابونعیم. *دلائل النبوة*. (تحقیق: م. رواس قلعه جی - عبدالبر عباس). بیروت، ۱۹۸۶.
- اصفهانى، راغب. *المفردات في غريب القرآن*. استانبول، ۱۹۸۶.
- اسفراینی، ابولمظفر. *التبصیر في الدین*. (تحقیق: کمال یوسف الحوت). بیروت، ۱۹۸۳.
- ایز، ماهر. *Yılların İzi* [ردپای سالها]. استانبول، ۲۰۰۰.
- ازمیری، محمد بن ولی بن رسول. *حاشیة على المرأة*. استانبول، ۱۳۰۹/۱۹۳۰.
- ازمیرلی، اسماعیل حقى. *Tabîî Din ve İslâm Dini* [دین طبعی و دین اسلام]. (تصحیح: عثمان کارادنیز). ازمیر، ۱۹۹۹.
- ازمیرلی، اسماعیل حقى. *Yeni İlm-i Kelâm*. جلد ۱ و ۲. استانبول، ۱۳۳۹.
- ازمیرلی، اسماعیل حقى. *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*. استانبول، ۱۳۳۶.
- ایزوتسو، توشیهیکو. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı* [مفهوم ایمان در اندیشه اسلامی]. (ترجمه: س. ایزان). استانبول، ۱۹۸۴.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

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 (اللطف)*. (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.

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، بی‌تا.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

- کمال الدین بن ابی شریف. *المسامرة*. استانبول، ۱۹۷۹.
- کردری، حافظ الدین بن محمد. *مناقب أبي حنيفة*. بیروت، ۱۹۸۱.
- 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.
- 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، ابوعبدالله محمد بن احمد. *الجامع لأحكام القرآن*. بیروت، ۱۹۸۵.
- قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد. *التذكرة*. بیروت، ۱۹۸۵.
- قشیری، عبدالکریم. *Kuşeyrî Risâlesi* [رساله قشیری]. (ترجمه: س. اولوداغ). استانبول، ۱۹۷۸.
- کوتلو، سونمز. *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî* [امام ماتریدی با جنبه‌های شناخته و ناشناخته‌اش]. (در کتاب: *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*). 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.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

- 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 وائل اوغلو). استانبول: دار المیزان، ۲۰۰۵.
- ماتریدی، ابومنصور. *تأویلات القرآن*. (تحقیق: احمد وائل اوغلو). استانبول: انتشارات میزان، ۲۰۰۵.
- ماتریدی. *تأویلات القرآن*. (تحقیق: محمد بوبنوکالین). استانبول: دار المیزان، ۲۰۰۵.
- ماوردی، ابوالحسن. *أعلام النبوة*. بیروت، ۱۹۸۷.
- ماوردی، ابوالحسن. *أدب الدنيا والدين*. (تحقیق: یاسین محمد). بیروت، ۱۹۹۵.
- مکی، موفق بن احمد. *مناقب أبي حنيفة*. بیروت، ۱۹۸۱.
- منگوش‌اوغلو، تقی‌الدین. *Felsefeye Giriş* [مقدمه‌ای بر فلسفه]. استانبول، ۱۹۶۸.
- مودودی، ابوالاعلیٰ. «Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf» [ابوحنیفه و ابویوسف]. (در کتاب: *İslam Düşüncesi Tarihi*). ترجمه: ی. ز. جومرت. 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.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

مصطفی باکیرجی. 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، ابوالحسین 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.

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 مفکري 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 مفکري 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.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

اورهان هانچرلی اوغلو. *Felsefe Ansiklopedisi* [دانشنامه فلسفه]. استانبول، ۱۹۷۹.

عمر آیدین. *Türk Kelam Bilginleri* [دانشمندان کلام ترک]. استانبول، ۲۰۰۴.

اوزارسلان، سلیم. *Mâtürîdî Kelamcısı İbnü'l-Hümâm'ın Kelami Görüşleri* [دیدگاه‌های کلامی ابن همام، متکلم ماتریدی]. انقره، ۲۰۰۳.

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: شرف‌الدین گولجوک). استانبول، ۱۹۸۰.

رازی، فخرالدین. *کتاب النفس والروح*. (تحقیق: م. صغیر حسن المعصومی). اسلام‌آباد، بی‌تا.

رازی، فخرالدین. *مفاتیح الغیب*. بیروت، ۱۹۹۰.

رازی، فخرالدین. *المحصل*. بیروت، ۱۹۸۴.

رضا، رشید. *تفسیر المنار*. بیروت، بی‌تا.

صابونی، اسماعیل. «عقیده السلف وأصحاب الحديث». (نشر: محمد امین). بیروت، ۱۹۷۰.

صابونی، نورالدین. *البدایة فی أصول الدین*. (تحقیق: ب. توپال اوغلو). دمشق، ۱۹۷۹.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

صابونی، نورالدین. *الكفاية*. کتابخانه سلیمانیه، نسخه لاله‌لی، شماره ۴۳۲، برگ ۸۶، ۸۹، ۱۲۹، ۱۷۷.

صافی، لؤی. «الوحي والعقل بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل». مجله *Islâmiyyât el-Ma'rife*. جلد ۳، شماره ۱۱، سلانگور (مالزی)، ۱۹۹۸.

سقا، احمد حجازی. «تعليقات». (در انتهای کتاب: *العقيدة النظامية* اثر جوینی). قاهره، ۱۹۹۲.

سرگین، 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.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

شهرستانی، عبدالکریم. *الملل والنحل*. (تحقیق: امیر علی مهنا - علی حسن فاعور). بیروت، ۱۹۹۸.

شیخزاده، عبدالرحیم بن علی. *نظم الفرائد و جمع 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.

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.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

- تورر، عثمان. *Tasavvuf Tarihi* [تاریخ تصوف]. استانبول، ۱۹۹۸.
- اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی. *Osmanlı Devletinin İlmîyye Teşkilâtı* [تشکیلات علمی دولت عثمانی]. انقره، ۱۹۸۸.
- اوزون پوستالچی، مصطفی. «Ebû Hanîfe ve Nasları Değerlendirmesi» [ابوحنیفه و ارزیابی نصوص توسط او]. مجله *İslamî Araştırmalar*. جلد ۱۵، شماره ۱-۲، ۲۰۰۲.
- اوزون پوستالچی، مصطفی. «Ebû Hanîfe» [ابوحنیفه]. دائرة المعارف اسلام ترکیه. (DİA). استانبول، ۱۹۹۴.
- 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. مونتگومری. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* [دوره شکل‌گیری اندیشه اسلامی]. (ترجمه: ادهم روحی فیغلالی). انقره، ۱۹۸۱.
- ونسینگ، ا. ج. *The Muslim Creed* [عقاید مسلمانان]. کمبریج، ۱۹۳۲.
- یالت‌کایا، کورکوت. «Bellek Bozuklukları» [اختلالات حافظه]. مجله *Bilim ve Teknik*. شماره ۳۸۹، ۲۰۰۲.
- 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». دائرة المعارف 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.

منهج و اندیشه کلامی برخی از متکلمان برجسته اهل سنت

یازیر، محمد حمدی. *Hak Dini Kur'an Dili* [دین حق، زبان قرآن]. استانبول، ۱۹۷۹.

پیرو، م. صائم. *İrade Hürriyeti ve İmâm-ı Mâtürîdî* [آزادی اراده و امام ماتریدی]. استانبول، ۱۹۸۰.

یورداکور، متین. «Fetret» [فترت]. دائرة المعارف اسلام ترکیه (DİA). استانبول، ۱۹۹۴.

یورداکور، متین. «Fuzûlî'nin Matlau'l-İ'tikâd Adlı Eseri ve Akîdesi» [اثر مطلع الاعتقاد فضولی و عقیده او]. (در کتاب: *Fuzûlî* (Kitabı). استانبول، ۱۹۹۶.

یورداکور، متین. *Allah'ın Sıfatları* [صفات خداوند]. استانبول، ۱۹۸۴.

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، بی تا.

زبیدی، زین الدین احمد بن احمد. *صحیح بخاری مختصری تجرید صریح ترجمه سی* [ترجمه تجرید الصریح، مختصر صحیح بخاری]. (ترجمه و شرح: کامل میراس). انقره، ۱۹۷۹.

ذهبی، احمد بن عثمان. *مناقب الإمام أبي حنيفة*. قاهره، بی تا.

ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان. *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*. (تحقیق: ا. م. البجاوی - ف. ا. البجاوی). دار الفكر العربي، بی تا.

زیدان، جرجی. *Medeniyet-i İslam Tarihi* [تاریخ تمدن اسلامی]. (ترجمه: زکی مگامیز). استانبول، بی تا.