

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی و تبیین روش‌شناسی مکتب کلامی ماتریدی

دکتر محمود قیوم زاده *

چکیده

یکی از مباحث اساسی و مهم در حوزه مباحث اعتقادی و بحث‌های کلامی، چگونگی بیان و استدلال بر این‌گونه مسائل است و اینکه روش‌شناسی مباحث کلامی چگونه باید باشد. در مجموع می‌توان گفت که روش بررسی یا عقلی است یا نقلی یا هر دو. در روش‌شناسی عقلی تأکید بر استدلال‌های عقلی است یا روش عقلی با بهره‌گیری از متون دینی است. روش نقلی می‌تواند با تکیه بر ظواهر و بی‌توجهی کامل به استدلال‌های عقلی و منطقی و برهانی باشد و نیز می‌تواند راه میانه‌ای بین توجه به نقل و بها دادن به عقل باشد.

هر مکتب کلامی یک شیوه و روش استدلالی را برمی‌گزیند؛ در این بین روش و شیوه بررسی مسائل اعتقادی در دیدگاه مکتب کلامی امامیه، معتزله و اشاعره، با تحقیقات نسبتاً وافی در خصوص آنها و انتشار آثار، روشن و آشکار است، اما روش کلامی مکتب ماتریدی کمتر به بحث گذاشته شده و در حاله‌ای از ابهام است.

در این مقاله با روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی و تحلیلی به بررسی روش‌شناسی مکتب کلامی ماتریدی و بازشناسی زوایای مهم این مسئله پرداخته شده و پرسش‌ها و ابهامات متعددی در این خصوص پاسخ داده شده است و آشکار شده که روش ماتریدی، حد میانه‌ای بین عقل و نقل است.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، کلام، ماتریدی، مکتب کلامی، عقل، نقل.

مقدمه

با رحلت پیامبر گرامی اسلام مکاتب و نحله‌های مختلفی در حوزه‌های گوناگون مباحث اسلامی به وجود آمد و هر کدام روش و شیوه‌ای برگزیدند و این مسئله انگیزه دامن زدن به بحث‌های کلامی را بیشتر می‌کرد؛ تا اینکه در قرن چهارم هجری، همزمان دو شخصیت ظهور کردند: یکی ابوالحسن اشعری (م ۳۳۰ق) در عراق و ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۳ق) در ایران و آسیای مرکزی یا ماوراءالنهر. هر یک از این دو شخصیت پایه‌گذار مکتب کلامی خاصی شدند که هدف هر دو مشترک بود و آن جلوگیری از نفوذ عقل‌گرایی معتزلی در حوزه مباحث اعتقادی بود (ابن خلکان، ص ۱۴۰).

البته هر سه مکتب ماتریدی، اشعری و معتزلی در حوزه مسائل اصلی و فرعی با شیوه و اعتقادات مکتب کلامی امامیه در تعارض بودند. مهم‌ترین نکته و مسئله در مباحث اعتقادی و کلامی، روش‌شناسی و شیوه بررسی مسائل کلامی است.

مکتب کلامی امامیه و معتزله هر دو بر لزوم اصل بودن و بحث عقلی و استدلال‌های عقلی در حوزه اعتقادات پامی فشرند و بر همین اساس عقلیه و نیز عدلیه خوانده می‌شوند، اما اشاعره و ماتریدیه چنین شیوه‌ای ندارند.

در مقاله حاضر به تبیین روش‌شناسی مسائل اعتقادی از منظر ماتریدیه پرداخته شده تا مشخص شود که اختلاف بین مکاتب کلامی مطرح، چگونه و چه حدی است.

چستی و چگونگی اختلاف در روش مکاتب کلامی

از آنجا که اختلاف در روش و شیوه بررسی مباحث کلامی بین ماتریدیه و عقلیه (امامیه و معتزله) اصولی و کاملاً مشخص است، نویسندگان لزومی به طرح این مسئله و نوشتن اثری مستقل پیرامون این اختلاف ندیده‌اند ولی در مقایسه بین ماتریدیه و اشاعره تقارب و نزدیکی دیدگاه‌ها و شیوه بحث مسائل کلامی به گونه‌ای است که عده‌ای این دو را یکی دانسته‌اند.

ابوزهره نزدیکی دیدگاه‌ها و مکتب کلامی ماتریدی و اشعری را ناشی از وجود دشمن مشترک می‌داند (ابوزهره، ص ۱۷۶)، گر چه این چنین توجیهی موجه به نظر نمی‌رسد.

برخی دیگر این تقارب را نتیجه تشابه و نزدیک بودن این دو مکتب در روش و شیوه بررسی مسائل کلامی می‌دانند و چنین دارند:

و ممکن است تشابه این دو مکتب در دیدگاه به تشابه در روش بررسی مسائل کلامی که حالتی متوسط بین نقل و عقل است، برگردد (مغربی، ص ۴۲۴).
برخی دیگر علت این تقارب آراء را در تأثیر هر دو مکتب کلامی از «کلابیه» می‌دانند (شهرستانی، ص ۳۹؛ نسفی، ص ۱۸۸)، البته میان این دو مکتب اختلاف در مسائل کلامی و اعتقادی وجود دارد. گرچه در مقایسه بین ماتریدیه و عدلیه (امامیه و معتزله) این اختلاف کمتر است (مقریزی، ص ۱۵۹). بر همین اساس کتاب‌هایی در بیان چگونگی اختلاف بین دو مکتب کلامی اشعری و ماتریدی نگاشته شده است، ولی در زمینه اختلاف بین ماتریدیه و عدلیه لزومی به نوشتن کتاب مستقل دیده نشده و علت آن هم واضح بودن جدایی مسیر این دو مکتب است.

شیوه ماتریدی در مباحث اعتقادی

در تبیین روش‌شناسی ماتریدی در حوزه مباحث کلامی، آن‌گونه که در زمینه امامیه، معتزله و اشاعره وجود دارد، یک نظریه متقن و محکم وجود ندارد.

برخی معتقدند که روش ماتریدیه همان روش اشاعره است. یعنی ماتریدیه همانند اشاعره به ظواهر آیات و روایات تمسک می‌کنند و عقل را در مرتبه بعدی قرار می‌دهند. نظر دیگر، ماتریدیه را حد واسطه بین اشاعره و معتزله در شیوه مباحث اعتقادی می‌دانند. یعنی نه مانند اشاعره، بی‌اعتناء به استدلال عقلی و برهانی و نه مانند معتزله، عقل را در توجیه ظواهر کتاب و سنت آکارا می‌دانند.

دیدگاه سوم، اشاعره را حد وسط بین ماتریدیه و معتزله می‌دانند. در این دیدگاه ماتریدیه را از ظاهر‌گرایانی که هیچگونه توجهی به عقل و استدلال عقلی ندارند، می‌پندارند و اشاعره را در توجه به عقل میانه می‌دانند (لهیبی، ص ۷۲). گرچه برخی از صاحب نظران روش ماتریدیه را همان روش اشاعره می‌دانند (ماتریدی، ص ۱۰) و معتقدند که روش اشعری هم منکوب کردن عقل نیست، بلکه تندروی معتزله را در پذیرش عقل

قبول ندارد، بنابراین معتقدند که اشاعره هم حد واسط بین معتزله و بی اعتنایی کامل به عقل هستند و عیناً مانند ماتریدیه عمل می کنند:

همانا روش متوسط ماتریدی بین عقل و نقل، مانند روش اشعری است، چرا که این دو رهبر فکری در روش و مذهب و مهم ترین مسائل کلامی که بین فرق متکلمان اختلاف است، یکسان نظر می دهند (همان، ص ۱۸).

استاد سبحانی این دیدگاه را به نقد کشیده و آن را مردود می داند. وی می گوید: شاید به نظر ایشان، اختلاف در حسن و قبح عقلی و در این مسئله که فعل انسان آیا واقعاً فعل او می باشد یا مجازاً فعل اوست، اختلاف ظاهری باشد (بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، ص ۲۱).

نظریه دیگری در روش شناسی ماتریدیه در میان مکاتب کلامی معتقد است که روش ماتریدی همان روش معتزلی است و در تمامی مسائل با هم متفقند، مگر در مسئله حکم مرتکب گناه کبیره (الحفید، مقدمه مناهج الأدله، ص ۱۲۵) گرچه این نظریه هم مورد نقد قرار گرفته است. جلال موسی نوشته است:

دکتر قاسم در شناخت مذهب ماتریدیه و اشعریه به خطا رفته است و اگر وی در خصوص این دو مکتب انصاف به خرج می داد، هیچگاه ماتریدیه را همانند معتزله نمی دانست (موسی، ص ۳۰۷).

احمد امین نیز در *ظهر الاسلام* نظریه ای را ابراز کرده است که منحصر به فرد است و موافقی ندارد. وی بر این باور است که روش اشاعره نزدیک به روش معتزله می باشد: چنانچه در مسائل خلافی بین اشاعره و معتزله تأمل نماییم، خواهیم یافت که روش معتزلی در مکتب اشعری بیشتر نمود دارد، چرا که ابوالحسن اشعری مدت زیادی شاگردی معتزله را داشته است (ص ۹۵).

کوثری معتقد است که ماتریدیه در روش کلامی حد وسط بین اشعریه و معتزله است؛ وی در مقدمه کتاب *کذب المفتری* آورده است:

و الماتریدیه هم الوسط بین الاشاعره و المعتزله (ابن عساکر، ص ۱۹).
به این معنا که همانند معتزله عقل گرایی ندارند و مانند اشاعره هم ظاهرگرا نیستند، بلکه مرزهایی برای استدلال های عقلی قائلند؛ ابوزهره هم این دیدگاه را برگزیده و معتقد است که اگر با دقت تمام در آراء ماتریدی و اشعری نگریسته شود، فرقی در نوع تفکر

این دو خواهیم یافت، گرچه هر دو می‌خواستند عقایدی را که در قرآن وجود دارد با عقل و منطق ثابت کنند، ولی یکی برای عقل اعتبار بیشتری قائل بوده که دیگری نبوده است و بر این اساس است که پژوهشگران بر آنند که اشاعره طریق وسط بین معتزله و اهل حدیثند و ماتریدیه حد وسط بین معتزله و اشاعره‌اند (ابوزهره، ص ۱۷۶).

تأویل اساس مکتب کلامی عقل‌گرا

ناگفته نماند که هر مکتب و نحله کلامی که تأویل در مسائل کلامی را مطرح می‌کند و آن را می‌پذیرد، پایه و اساس مکتب را، عقل‌گرایی و پذیرش حکم قطعی عقل می‌داند. با این وصف می‌توان گفت: که با وجود تمام روش‌ها و شیوه‌های متفاوتی که در مکاتب مختلف کلامی چون امامیه، معتزله، ماتریدیه و حتی اشاعره دیده می‌شود، باز حد مشترکی در شیوه دارند و آن اینکه هر گاه عقل به صورت قاطع و به طور صریح حکمی را داشته باشد و استدلال محکم عقلی بر مطلبی بکند، آن را می‌پذیرند و چنانچه ظاهر دلیل نقلی مطلب دیگری را برساند، آن را توجیه می‌کنند، گرچه درجات پابندی آنها به استدلال و حکم عقل متفاوت است. البته اگر صریح دلیل نقلی هم سخنی را افاده داد، مورد پذیرش خواهد بود.

پس در حقیقت می‌توان گفت که مکاتب چهارگانه کلامی گفته شده، عقل را روش و طریقه بحث کلامی خود قرار می‌دهند. گرچه در پذیرش عقل بسیار متفاوت عمل می‌کنند. همان‌گونه که استدلال از ظواهر دلائل نقلی هم باید از روی موازین عقلی صورت پذیرد؛ به همین جهت است که تمامی آنها بحث تأویل را دارند یا بحث تفویض معنای متون را به خداوندی برخی مطرح می‌کنند.

ظاهریون و اهل حدیث این روش کلامی را نپسندیده و تخطئه می‌کنند؛ مانند اینکه وهابیون با الهام از اوهام ابن قیم و ابن قتیبه با این روش و شیوه کلامی مخالفت نموده‌اند. گرچه آنها برداشت ناصوابی از شیوه کلامی عقل‌گرایی دارند، خصوصاً در فهم روش امامیه؛ مثلاً این تیمیه در رد روش کلامی عقلی چنین دارد:

متکلمین ابتدا با عقل و استدلال‌های عقلی خود، دیدگاه‌ها را برمی‌گزینند، پس آنها را بر کتاب الهی عرضه می‌کنند، چنانچه آنان را مخالف با قرآن یافتند، در پی تأویل آن می‌روند (ابن قتیبه، ص ۱۲).

به همین جهت است که متکلمان، باحثین را سفارش به خواندن منطق و آموختن شیوه صحیح استدلال، پیش از پرداختن به مباحث کلامی می‌کنند تا لازم نیاید که پس از عرضه اعتقاد بر عقل ناآزموده، آنچه پسند آمد، معتقد خود بدانند، کما اینکه برای اقامه برهان بر خدای تبارک و تعالی احتیاج به داشتن قوه عقلی و دانش اصول منطقی است، لذا است که علم منطق را وسیله‌ای برای رسیدن به مطالب عقلی دانسته‌اند؛ نجم‌الدین قزوینی در رساله شمسیه خود تصریح می‌کند که هر کس علم منطق را نیاموخته باشد، نمی‌تواند استدلال‌های دقیق کلامی را بفهمد (رازی، ص ۳) و بر همین اساس کتب کلامی قدما ابتدا به منطق و شیوه آموختن استدلال عقلی پرداخته و سپس به مباحث اعتقادی و کلامی می‌پردازند (رک. علامه حلی). نکته علمی مورد توجه آن است که روش عقلی متکلمان، روش جدلی صرف نیست؛ بلکه روش برهانی هم می‌باشد و با مراجعه به قرآن کریم و روایات اسلامی پی‌می‌بریم که استدلال‌های به کار رفته در آنها غیر از روش جدلی هم، بسیار است. چه آنکه آیه شریفه «لو کان فیهما الهه الا الله لفسدتا» (انبیاء/۲۳) بر مبنای استدلال و برهان منطقی است یا این کلام خداوند که «شهد الله انه لا اله الا هو» (آل عمران/۱۸) که بدون شناخت برهان منطقی و حتی مسائل پیچیده فلسفی تحلیل و فهم دقیق این آیه شریفه میسر نمی‌گردد و پیداست که غرض متکلم در مباحث کلامی دفاع از محتویات کتاب و سنت و معتقدات دینی است و در این راه نیازمند استدلال، منطق و دلیل عقلی می‌باشد (ابن تیمیه، بیان تلبیس الجهمیه، ص ۱۱۲؛ آلوسی، الحوار بین الفلاسفة و المتکلمین، ص ۱۰؛ غزالی، ص ۶۰). برای روشن شدن شیوه خاص ماتریدیه در مباحث اعتقادی مهم‌ترین اصول آنها در روش شناسی مباحث کلامی متذکر می‌شود.

چگونگی شناخت اصول دین در نظام کلامی ماتریدی

از نظر ماتریدی عقل مصدر اصلی شناخت اصول دین است و پیش از هر چیز باید به سراغ عقل رفت و از آن طریق به اصول دین دست یافت، ابومنصور ماتریدی در کتاب

التوحيد تصريح دارد که «اصل ما يعرف به الدين و جهان: «احدهما السمع و الاخر العقل» (ص ۵) و همچنین در جای دیگر می‌گوید: «ان العلم بالله... لا يدرك الا بالاستدلال» (ص ۱۳۷). وی در بیان این آیه شریفه: «لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» (نساء/۱۶۵) می‌گوید: حقیقت حجت که مشروط به ارسال رسل و انزال کتب است، مربوط به عبادات و دستورات شرعی است که راه شناخت آنها منحصرأً سمع و نقل است و عقل را در آنها راهی نیست؛ اما در شناخت خود دین و معرفت پروردگار این گونه نیست، بلکه راه شناخت آن باید به وسیله عقل و استدلال عقلی باشد و این گونه امور، دیگر مشمول این آیه نمی‌باشد (ماتریدی، ص ۱۸۵؛ نسفی، تبصره الادله، ص ۱۰؛ همو، التمهيد، ص ۱۹؛ بحر الکلام، ص ۱۴؛ اشارات المرام، ص ۷۵؛ الروضه البهيه، ص ۳۵). البته ناگفته نماند که ماتریدیه عقل را دارای قدرت مطلقه در معرفت و دانش نمی‌داند و می‌گوید عقل تنها ظواهر اشیا را درک می‌کند و از درک ماهیت اشیا و حقایق آنها عاجز است، به همین دلیل مبنای کلامی ماتریدیه را حد وسط بین عقل‌گرایی مطلق و نقل‌گرایی تام می‌دانند، به گونه‌ای که نه هر دو آنها را انکار و نه هر دو آنها را به تنهایی کافی به مقصود بدانند.

این مکتب کلامی مسائل کلامی و عقائد دینی را دو قسم می‌داند.

۱. الهیات و نبوات: این قسم از آن دسته‌ای است که عقل مستقلاً توان اثبات آنها را دارد؛ اگر چه هیچ نقلی هم بر موضوع نباشد. بنابراین محتاج نقل نیست.
۲. سمعیات و نقلیات: این قسم را نمی‌توان تنها با عقل ثابت کرد؛ بلکه باید به کمک نقل و دلیل سمعی بر آنها استدلال نمود؛ همانند معراج پیامبر اکرم (ص)، فشار و احوالات قبر. در کتاب نثر اللآلی دارد:

برخی از دانشمندان حنفی (ماتریدی) تصریح دارند که عقل حجتی از حجج الهی است و واجب است قبل از ورود شرع و آمدن دین با عقل استدلال کرد. بنابراین ارسال رسل و انزال کتب الهی تتمیم و تأیید حکم عقل است (آلوسی، نثر اللآلی، ص ۲۰۴).

منظور از حنفی، ماتریدیه است چه آنکه ابو منصور ماتریدی و پیروانش مذهب حنفی را برگزیدند. همان گونه که پیداست اصول دین با عقل و استدلال عقلی شناخته شده و نقل مانند کتب آسمانی تأیید این استدلال و تمیم آنچه عقل گفته است، می‌داند. نباید چنین تصور کرد که راه میانه بین عقل محض و نقل تنها که به ماتریدیه نسبت داده شد، به این جهت است که آنها بین نصوص وحی و یافته‌های عقل تعارض و ناهمگونی قائلند، لذا معتقدند که باید راه میانه و حد وسط را طی کرد؛ همان گونه که برخی چنین برداشتی دارند و گمان برده‌اند که روش فلاسفه هم در بررسی مسائل دینی این گونه است؛ به این معنا که فلاسفه در اثبات نبوت و ارسال رسل و آورده‌های پیامبران فقط بر عقل تکیه دارند و آنچه عقل قبول نکرد نزد آنان مردود است. همان گونه که این سخن را ابن تیمیه در *درء تعارض العقل والنقل* (ص ۱۰) آورده است. در حالی که آنها مسائلی را فوق عقل و درک آن دانسته و آنها را محتاج بیان پیامبران می‌دانند (علامه حلی، ص ۴۱۷).

دلیل انتخاب روش میانه بین عقل و نقل توسط ماتریدی به علت تعارض بین این دو نیست، بلکه او معتقد است که قبل از ورود شرع باید مسائل با عقل اثبات و برای انسان حل شود تا بدنبال شرع برود؛ چرا که در غیر این صورت به دنبال مسائل فرعی شرعی رفتن و اطاعت از فروعات برای او قابل توجه نیست. در کتاب *المسامره* آمده است:

اصل دین همانا با دلیل عقل ثابت می‌شود، چرا که ثبوت دین متوقف است بر دلالت معجزه بر راستگویی مبلغ دین (پیامبر) و این دلالت هم به وسیله عقل ثابت می‌گردد (ابی شر، ص ۳۱).

بنابر این مشخص است که ماتریدیه در بررسی مسائل کلامی از عقل و استدلال عقلی هم بهره می‌برند و به علاوه که در بعضی مسائل تنها دلیل و استدلال آنها عقل است، مانند استدلال بر وجود خداوند.

لزوم شناخت خدا عقلاً قبل از شرع در نگاه ماتریدیه

مسئله‌ای که می‌تواند در بررسی مسائل کلامی سرنوشت‌ساز باشد، شناخت خداوند به وسیله عقل قبل از نقل و آمدن انبیاست و این مسئله یک مبنای روش کلامی است.

نزد ماتریدیه شناخت خداوند عقلاً واجب است آنهم قبل از آمدن انبیا و ورود دلیل سمعی، یعنی بر هر کسی تکلیف است عقلاً که دنبال شناخت خداوند برود و ترک کننده این معرفت و شناخت عقلی در روز قیامت معذور نیست و نمی‌تواند بگوید من خدا را نشناختم و ضرورتاً دنبال نبوت، احکام فقهی و معاد نرفتم.

عده‌ای از علمای ماتریدیه بر این مطلب تصریح دارند. ابومنصور ماتریدی در تفسیر آیه شریفه که می‌فرماید: «لئلا یكون للناس علی الله حجة» (نساء/۱۶۵) می‌گوید:

این حجتی که در اینجا آورده است، دقیقاً در عبادات و شرایع است. چون که قبل از انزال کتب و ارسال رسل اصلاً چنین حجتی نیست؛ پس حجت در عبادات و احکام را از طریق انبیا و رسل باید فهمید، اما شناخت خداوند که راه شناخت و معرفت آن عقل است، یقیناً بدون ارسال رسل هم حجت بر خداوند است، چون انسان‌ها دارای عقل هستند و انسان به ترک معرفت خداوند معاقب است (ماتریدی، ص ۱۲۹-۱۰۲). برخی گفته‌اند که ابو منصور ماتریدی شناخت خداوند را به وسیله عقل حتی بر صبی و بچه‌ای که عاقل است و می‌تواند استدلال عقلی بیاورد واجب می‌دانسته است (ابن همام، ص ۲۴؛ ابی عذبه، ص ۳۷). ابومعین نسفی که از علمای برجسته و مشهور ماتریدیه است می‌گوید:

هر کس امر وحی به او نرسید ولی عاقل بود و دنبال شناخت عقلی خداوند نرفت، آیا روز قیامت معذور است یا خیر، از نظر علماء ما این چنین شخصی معذور نیست و واجب است بر او که استدلال عقلی بر وجود صانع برای خدا بیاورد (بحرالکلام، ص ۱۴ و ۵۶).

اوشی از پیروان مکتب کلامی ماتریدیه در منظومه‌اش چنین می‌گوید:

و ما عذر لذی عقل بجهل بخلاق الاسافل و الاعالی « (آلوسی، نشر الالکی، ص ۲۰۴).

یعنی: هیچ عذری برای صاحب عقل و عاقلی پذیرفته نیست به اینکه بگوید من جاهل به خالق عالم بوده‌ام.

صاحب کتاب نظم الفرائد می‌آورد:

اکثر بزرگان حنفیه (ماتریدیه) برآنند که خداوند تبارک و تعالی اگر پیامبر نفرستد واجب است که مردم با عقل خودشان به دنبال شناخت خدا، شناخت وحدت او و

اتصاف او به صفات کمالش بروند (شیخ زاده، ص ۳۵؛ ابن همام، ص ۲۲۴؛ ابی عذبه، ص ۳۵).

و جوب شناخت خداوند به وسیله عقل و نقل ثابت بوده و جای هیچ انکاری نیست و قرآن کریم هم بر این مطلب دلالت دارد. خداوند کریم در قرآن مجید، ادله و براهین عقلی بر توحید می آورد و بیان می دارد که توحید، حسن و شرک، قبیح است هم از حیث عقل و هم به لحاظ فطرت بشری. همچنین خداوند در قرآن امر به توحید دارد و نهی از شرک می فرماید و دلیل بر توحید می آورد: «لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا» (نبی/۲۲). در همین راستا خداوند تبارک و تعالی، مثال هایی می آورد که انسان را به فطرت او بر یکتاپرستی و توحید هدایت می کند (نحل/۷۵)، بنابراین باید گفت که حجت برای خداوند علیه بندگان و ترتب عذاب بر تارک معرفت خداوند بعد از ورود شرع است و قرآن کریم هم بر این موضوع دلالت دارد و اینکه ماتریدیه و قبل از آنها معتزله (همدانی، شرح الاصول الخمسه، ص ۸۸) معتقدند که شناخت خداوند عقلاً واجب است و قبل از ورود سمع و وجود شرع، صحیح می باشد.

حسن و قبح عقلی اساس روش شناسی ماتریدیه

از جمله مسائل و اصول مهمی که در مباحث کلامی سرنوشت ساز بوده و حتی مکاتب مختلف بر پایه آن اصل شکل گرفته، اصل حسن و قبح عقلی است و دو مبحث قبلی بر این اصل استوار هستند. این مسئله از مشخصه ها و میانی یک مکتب کلامی به شمار می آید. ماتریدیه قائل به حسن و قبح عقلی هستند. در این رابطه باید گفت که از جمله قواعد و اصول منهجی که روش کلامی ماتریدیه در بررسی عقائد و مسائل کلامی بر آنها استوار است، اصل حسن و قبح عقلی است.

ماتریدیه قائل است که عقل، حسن و قبح افعال را به تنهایی و بدون کمک شرع درک می کند همچنانکه معتزله (عبدالجبار، المغنی، جزء ۶، قسم اول، ص ۵۹؛ شرح الاصول الخمسه، ص ۴۳-۴۲) و امامیه هم قائل به حسن و قبح عقلی هستند (سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، جزء ۶) و لیکن ماتریدیه با معتزله و امامیه در مسائلی که متکی و مبتنی بر مسئله حسن و قبح عقلی هستند، اختلاف دارند. مانند اعتقاد به وجوب اصلاح.

با وجود اینکه تمام ماتریدیان اصل حسن و قبح عقلی را قبول داشته و قائل به آن هستند در پاره‌ای از مسائل مربوط به این اصل اختلاف دارند، مثلاً در این مسئله اختلاف دارند که آیا به مجرد اینکه عقل حسن و قبح فعلی را درک کرد، بدون آمدن شرع و ورود سمع، آیا جزم به حکم شرعی پیدا می‌شود یا این گونه نیست یا اگر جزم به حکم شرعی هم پیدا شود، آیا علاوه بر ذم عقلا، که حسن و قبح عقلی است، عقاب اخروی هم دارد.

جمهور ماتریدیان و در رأس آنها ابومنصور ماتریدی بر این باور هستند که در بعضی از افعال به مجرد حسن یا قبح عقلی، جزم به حکم خداوند پیدا می‌شود ولی در بعضی افعال دیگر این گونه نیست و حکم شرعی بعد از ورود سمع است. مثلاً در الهیات و نبوات که اصل وجود خداوند و صفات او و ضرورت بعثت پیامبران است، به مجرد حسن عقلی، حکم خداوند مجزوم است و تارک این افعال عقاب شرعی دارد؛ ولی با وجود این، قائل هستند که در سمعیات و شرایع و احکام عملی ولو عقل حسن و قبح آنها را هم درک کند اما حکم خداوند بعد از ورود شرع و سمع است که بیان آن گذشت.

در مقابل برخی قائل اند که اگر چه عقل، حسن و قبح را درک می‌کند ولی تا موقعی که شرع و سمع نیاید حکم شرعی نیست و عقل مقتضی حکم شرعی نمی‌باشد. این مطلب در تمامی افعالی که عقل حسن و یا قبح آنها را درک می‌کند، چنین است.

ابن همام می‌گوید که تمامی حنفیه قائل به حسن و قبح ذاتی افعال هستند، همان گونه که معتزله می‌گویند؛ ولی در بعضی مسائل که مبتنی بر اصل حسن و قبح عقلی است، اختلاف نظر دارند، مثل وجوب اصلح و وجوب رزق و غیره و همچنین خود ماتریدیه در جزم به حکم شرعی به مجرد حسن یا قبح عقلی اختلاف دارند (ابن همام، ص ۱۵۶؛ بیاضی، ص ۷۶؛ شیخ زاده، ص ۳۱؛ ابوزهره، ص ۱۷۹).

در مقابل دیدگاه ماتریدیه در باب حسن و قبح، اشاعره هستند، آنها حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال را نفی می‌کنند و حسن و قبح افعال را منتسب و راجع به دستور و امر و نهی شارع می‌دانند، نه اینکه به خاطر صفاتی باشد که قائم به افعال و اعیان است.

در اینجا یک مسئله است که در حسن و قبح عقلی نباید اشتباه شود و آن اینکه بعضی افعال ذاتاً حسن یا قبح دارند. مانند عدل و ظلم و اگر شارع مقدس هم حکم بدهد، مؤید

حکم عقل است، اما دسته‌ای دیگر از افعال هستند که با امر و نهی شارع حسن و قبح پیدا می‌کنند و باید انجام داد یا ترک کرد.

در پایان این مباحث مناسب است اشاره شود که با وجود همه اختلافاتی که در روش‌شناسی ماتریدی در مباحث کلامی است؛ اساس تفکر عقلی را می‌پذیرند، ولی بنا بر توجیحات ذیل باید گفت که هنگام تعارض عقل با نقل در صورت خدشه‌ناپذیری حکم عقل، عقل مقدم است چنانچه در بحث تأویل ظاهر خواهد آمد ولی در غیر این صورت نقل مقدم می‌باشد، چرا که اولاً مشرب حنفیون که ماتریدیان نیز از آنان متابعت دارند، ترجیح نقل بر عقل است و از آنچه پیش گفته شد برمی‌آید و ثانیاً برخی محققان تفکر ماتریدی دارند که با همه اهمیتی که ماتریدی به عقل می‌دهد، باز هنگام تعارض عقل با نقل، نقل را مقدم می‌دارد و از این جهت شبهه به اشاعره هستند تا معتزله (ماتریدی، مقدمه فتح‌الله خلیف). مطلب دیگری که اشاره به آن مفید است، اینکه ماتریدیان در اصول اعتقادات، عقل را اساس باور می‌پندارند، چون اصل شناخت خدا که به ترک آن انسان معاقب است عقلاً عقلی می‌باشد؛ اما در مباحث صفات، براساس مطالبی که به بیان آنها در تأویل و تفویض و رؤیت و امثال آنها خواهد آمد، عقل را عمدتاً در راستای تأیید نقل می‌دانند نه اینکه مستقلاً آن را معتبر شمارند.

تأویل و تفویض در دیدگاه ماتریدی

از آنجا که ماتریدیان ملتزم به احکام عقلی و برهان مستدل خدشه‌ناپذیر عقلی هستند و یکی از مصادر اصلی آنها در تلقی اصل دین، بلکه تنها منبع آنها در تلقی اولیه دین، عقل است و قائل به حسن و قبح عقلی هستند، به تبع آنچه مطابق احکام قطعی عقلی است از آن جهت که ثابت و یقینی هستند را پذیرفته و نصوص مخالف با آن را حمل بر مجاز کرده و قائل به تأویل شده‌اند. پس یکی دیگر از اصول و قواعد منهجی و طریقی ماتریدی در بررسی مسائل کلامی حمل آیات و نصوص دینی بر خلاف ظاهر و تأویل آنها، در مقام تعارض بین ظواهر این گونه متون و دلیل عقلی قطعی می‌باشد. این اصل از اصول بسیار مهم است و نتایج زیادی در مسائل عقیدتی و کلامی دارد؛ چون واضح است

که اگر کسی این اصل را قبول نداشته باشد، در بسیاری از موارد باید مطلبی را از قرآن با توجه به ظاهر آن استنباط کند که نتیجه آن تشبیه و تجسیم است.

ابومنصور ماتریدی پیشوای بزرگ ماتریدیان تصریح دارد که نصوص قرآنی تنها حمل بر ظواهرشان نمی‌شود، بلکه باید این گونه نصوص را با دیگر نصوص قطعی بیان کرد و مراد از آنها را فهمید.

ابومعین نسفی از علمای برجسته ماتریدیه در دو کتاب مهم خویش *تبصرة الادله* و *التمهید فی اصول الدین* تصریح به این مطلب دارد.

وی می‌گوید:

به درستی که این گروه از الفاظ در کتاب و سنت مرویه وارد شده و ظاهر آنها ایهام تشبیه خلق به خالق داشته و اینکه خداوند دارای جسم و جزء می‌باشد، تماماً برخلاف ظاهر حمل می‌شود. در حالی که دلایل محکم عقلی امکان تأویل ندارد. در حالی که استدلال‌های عقلی هم از مبادی علم بوده و حجت الهی است و چنانچه، چنین آیات متشابهی را حمل بر ظاهر کنیم، بین ظاهر کتاب و دلیل عقلی تناقض پیش آمده و حال آنکه همه آنها حجج الهی هستند و تناقض حجج فرد دلیل بر سفاهت اوست در حالی که خداوند جایز نیست به چنین صفتی نسبت داده شود. نتیجه اینکه دلائل سمعی موهم تشبیه را نمی‌توان بر ظاهرش حمل کرد و چنین کاری محال و ممتنع است (نسفی، *تبصرة الادلة*، ص ۸۸-۷۷؛ همو، *التمهید*، ص ۱۹).

البته ماتریدیان برای تأویل، قانون معینی ندارند؛ بلکه بعضی از آیات را تأویل کرده و می‌گویند حتماً باید تأویل شود. مثل: «الله یستهزء بهم» (بقره/۱۵) و شریفه «یخادعون الله و هو خادعهم» (ساء/۱۴۲) ولی در بسیاری دیگر از نصوص تأویل را قطعی نمی‌دانند و نزد آنها مجزوم نیست؛ مانند تأویل در کلمات استواء و وجه و عین و غیره برای خداوند و امثال اینها.

در اینجا یک بحث دیگر مطرح می‌شود و آن اینکه، یک اصل دیگری که ماتریدیه برای برخورد با چنین الفاظی که ظاهر در معانی خاصی هستند، دارند و آن عبارت از تفویض است. این اصل (تفویض) در صفات خبریه بسیار جاری است. مفهوم این قاعده این است که می‌گویند: ما در معنای یک آیه و یا یک حدیث که در معنایی ظاهر

می‌باشد و با عقل مخالف است، قائل به توقف می‌شویم، نه آن را حمل بر ظاهر و نه آن را تأویل می‌کنیم؛ بلکه می‌گوییم که ما معتقدیم به آنچه واقعاً خداوند اراده کرده است، ولی دقیقاً نمی‌دانیم که مراد از این آیه خاص چیست. این معنی توقف است.

در بین ماتریدیه یک روش مسلم و پذیرفته شده کلی برای ترجیح تأویل بر تفویض یا بالعکس نیست و از این جهت ماتریدیان با هم اختلاف دارند. شبیه به آنچه برخی معتزله در خصوص کیفیت اتصاف خداوند به صفاتش دارند که *الصفة معلومه و الکيفية مجهوله* می‌گویند (سبحانی، الهیات، ص ۳۱۷).

بعد از ابومنصور ماتریدی عده‌ای تأویل را بر تفویض و بعضی دیگر تفویض را ترجیح دادند و عده‌ای دیگر در آیه‌ای هم تفویض و هم تأویل را مجاز شمردند و در اینجا نظر دیگری هم هست و آن اینکه اگر چه تأویل ترجیح ندارد و تفویض بهتر است ولی گاهی برای حاجت، تأویل مورد پسند است.

ابوالقاسم سمرقندی معروف به حکیم سمرقندی، از علمای نام‌آور ماتریدیه قائل است به تفویض مطلقاً و تأویل را مجاز نمی‌داند؛ وی بعد از ذکر نصوصی که صفات خبریه را دربردارد می‌گوید:

سزاوار است که شخص معتقد و مؤمن به نصوص صفات خبریه باشد ولی از تفسیر آنها خودداری ورزد و چنانچه به آیه متشابهی برخورد معنای حقیقی آن را به خداوند تبارک و تعالی واگذارد چرا که آنچه لازم و فرض به بندگان است ایمان به اصل آیات الهی نه اعتقاد به تفسیری خاص از آنها (سمرقندی، ص ۲۷؛ الوفی، ص ۱۵۴).

اما ابومعین نسفی از دیگر علمای ماتریدیه قائل است به جواز تأویل و تفویض هر دو، در آیات متشابه. وی همچنین اختلاف بزرگان ماتریدیه در این مسئله را ذکر کرده است، ناگفته نماند که بیاضی هم قائل به تأویل و تفویض هر دو است. ابومعین نسفی دارد:

اساتید ما در آیات صفات خبریه اختلاف دارند. برخی معتقدند که این آیات متشابه بوده و نه می‌توان بر ظاهرشان حمل کرد و نه می‌توان آنان را تأویل برد، پس باید توقف کرد و معتقد بود که آنچه خدا از آنها اراده کرده، ما هم ایمان داریم، برخی دیگر بر آنند که باید معانی خلاف ظاهر آیات را گرفت و بر آنند که چنانچه آیاتی

معانی منافی با توحید و قدم الهی نداشت، را باید پذیرفت (تبصرة الادلة، ص ۱۱۱-۱۱۰؛ بزدوی، ص ۲۶-۲۵).

نسفی بعد از ذکر این مطلب دارد که جایز نیست آنچه بر خداوند محال است به خدا نسبت داده شود مثل جسم و غیر آن؛ بلکه واجب است که مراد از این آیات را به خود خداوند تفویض کنیم.

ابن همام از دیگر علمای ماتریدیه قائل به تأویل است در جایی که حاجت به تأویل باشد، اما او می‌گوید موضع حاجت به تأویل آنجایی است که بت‌رسیم از عوام که اگر تأویل این گونه آیات را ندانند در اشتباه واقع شوند و موجب کفر آنان گردد. به عنوان مثال ابن همام در بیان استواء گفته است:

اینکه خداوند استواء بر عرش دارد، همانند استواء اجسام نیست که مماس بر جسم دیگر باشد؛ بلکه معنای ممکن در حق الهی را دارد و این معنا را خدا از همگان بهتر می‌داند. نتیجه اینکه باید معتقد به استواء خدا بر عرشش بود بدون تشبیه و چنانچه خوف آن بود که عوام الناس در فهم معنای استواء دچار اشتباه شده و استواء را مادی بیندارند، می‌توان استواء را برای آنها استیلاء و تسلط معنا کرد (المسایره، ص ۳۳-۳۰؛ بیاضی، ص ۱۸۹).

در حاشیه کتاب مسایره آمده که «فاللائق بالعوام سلوک التسليم و اللائق باهل النظر طریق التأویل لدفع تمسکات المبتدعه» یعنی: سزاوار به حال عوام راه تسلیم و تفویض است، ولی سزاوار به اهل نظر و دانشمندان راه تأویل است تا اینکه اهل بدعت نتوانند از این آیات سوء استفاده کنند (ابن همام، المسامره، ص ۳۳).

همان گونه که از اقوال علمای ماتریدیه روشن است، ماتریدیه در تأویل و تفویض قانون مستقیم و صریحی ندارند و دقیقاً مشخص نکرده‌اند که آیا ملتزم به تفویض یا قائل به تأویل هستند و معلوم نیست که در آیاتی که ظاهر آنها مستلزم ثبوت جسمیت و تشبیه برای خداوند است چه نظری دارند و همان گونه که در عبارات از پیش آمده برمی‌آید، کلمات آنان در این زمینه مضطرب و متشتت است.

در اینجا توجه به یک نکته بی فائده نیست و آن اینکه عده‌ای سلفی و ظاهر مسلک از مبنا، با تأویل و گفتن کلامی و اراده معنای غیر ظاهر و کنایی از آن کلام مخالف‌اند و

چنین رویه‌ای در تبیین مرادات خداوند در قرآن کریم و نیز در سنت را مخالف با شرع می‌پندارند. گرچه آنان هم در توجیه چنین آیات و روایاتی که ظاهرشان ایهام تجسیم و تشبیه دارد، دچار اضطراب هستند. بنابراین آنها تأویل را بدعتی می‌دانند که هیچکدام از صحابه و تابعین و احدی از قدمای اهل لغت چنین چیزی را نداشته‌اند (رک. ابن تیمیه، درء تعارض العقل والنقل، ص ۱۴).

گرچه این سخن ابن تیمیه هیچ توجیه عقلی و نقلی ندارد، اما باید گفت که دیدگاه ماتریدیه هم اضطراب و تشتت دارد و تفصیل آنها هم در این باب قابل دفاع نیست بلکه منبع و روش صحیح آن گونه است که امامیه در تأویل آیاتی که عقل معنای ظاهر آنها را بر نمی‌تابد، دارد. ناگفته نماند که دیدگاه معتزله در این باب نزدیک به نظر امامیه است (سبحانی، الهیات، ص ۳۲۶؛ همو، بحوث فی الملل والنحل، ج ۲، ص ۱۱۰).

از آنجا که بحث تأویل و تفویض، عمدتاً در بحث صفات الهی است، در پایان این بحث می‌توان چنین نتیجه گرفت که ماتریدیه صفاتی را که در کتاب و سنت آمده است می‌پذیرند و آنها را موجب تشبیه نمی‌دانند؛ آنان معتقدند که اتصاف خدا به صفات کمالیه مجرد یک وصف بدون معنای حقیقی قائم به ذات پروردگار یا نفی ضد این اوصاف از ذات الهی نیست، بلکه این اتصاف یک اتصاف حقیقی است و ذات خداوند واقعاً واجد این معانی می‌باشد (ماتریدی، ص ۱۲۹-۱۲۸). پیشوای ماتریدیان دارد که در ثابت کردن اسماء و صفات برای خداوند هیچ مشابهتی بین خدا و مخلوق پیش نمی‌آید، چه آنکه آن صفاتی که در خلق است به آن نحو در خدا نفی شده است (همان، ص ۴۱ و ۱۰۷). در یک کلام باید گفت که ماتریدیه صفاتی را به عنوان صفات کمال برای خدا ثابت دانسته و «صفاتیه» تلقی شده‌اند و از طرفی تشبیه را نفی می‌کنند، یعنی اگر خداوند عالم است نباید شبیه به مخلوقاتی که عالم هستند باشد، ماتریدیان در باب چگونگی اتصاف خدا به صفاتش، نظر «امر بین الامرین» را دارند و معتقدند که صفات خدا نه عین ذات خدا و نه زائد بر ذات الهی هستند (رک. نسفی، التمهید، ص ۱۴-۱۳؛ بزدوی، ص ۳۳-۳۱؛ ماتریدیه، ص ۱۳۵).

نتیجه

از آنچه بیان شد چنین نتیجه‌گیری می‌شود که مکاتب کلامی در روش‌شناسی یک شیوه و منهج در بررسی مسائل و استدلال‌های کلامی خود ندارند. برخی از منهج کاملاً عقلی پیروی می‌کنند. برخی دیگری منهجی نقلی و ظاهرگرایانه دارند، گرچه گاهی از عقل هم بهره می‌گیرند و این روش‌شناسی در فهم چگونگی استدلال کلامی آنها بسیار مؤثر است. در میان مکاتب کلامی، روش عدلیه و عقلیه که همان امامیه و معتزله باشند، آشکار و روشن است و چگونگی استفاده آنان از دلیل و برهان‌های عقلی مبرهن است؛ گرچه در این خصوص شیعه و امامیه بیانی آشکارتر دارد. مثلاً در بحث صفات الهی می‌توان این مسئله را یافت. همچنین چگونگی روش اشاعره هم جای تأمل چندانی نیست چرا که روش آن مکتب کلامی هم در بی‌توجهی به عقل مورد پذیرش اکثر محققان، است. اما در خصوص مکتب کلامی ماتریدیه این بحث دامنه دار بوده و هنوز نتیجه مشخص در تاریخ مباحث کلامی به دست نیامده است؛ علت عمده آن هم مغفول بدون مکتب ماتریدیه در تاریخ بررسی‌های مسائل کلامی است.

در خلال مباحث پیشین آشکار شد که مکتب عقل‌گرا در حوزه مباحث اعتقادی اصل تأویل را می‌پذیرد و داشتن چنین تفکر و ایده‌ای در روش‌شناسی تعیین‌کننده است. همان‌گونه که تفویض معنای متون دینی به خداوند هم رفتار بینابینی یک نحله کلامی را روشن می‌کند.

همچنین آشکار شد که گرچه تأویل‌گرایی ماتریدیه مورد پذیرش بسیاری از علمای این مکتب و تاریخ‌نگاران حوزه علم کلام می‌باشد ولی در مقاله آشکار شد که بیان ماتریدیان در این زمینه تشتت و تزلزل دارد.

همچنین روشن شد که در نظام کلامی ماتریدی، شناخت اصول دین راهی جز عقل و استدلال عقلی ندارد و نمی‌توان در این‌گونه مسائل دنبال دلیل نقلی و سمعیات بود. بر اساس همین شیوه و روش کلامی از نگاه ماتریدیان شناخت خداوند عقلاً واجب است، قبل از اینکه شرع و دینی بیاید.

از نتایج دیگر آنکه حسن و قبح عقلی یک مسئله سرنوشت‌ساز در حوزه روش‌شناسی مسائل کلامی است و ماتریدیه در این خصوص به معتقدان به حسن و قبح ذاتی افعال و

توان عقل در درک آنها ملحق می‌شوند. گرچه در دستاوردهای این اصل بین پیروان ماتریدی، یک دیدگاه واحد وجود ندارد و لوازم این اصل برای آنان کاملاً پذیرفته شده نیست؛ اما در مجموع ماتریدیان جزء معتقدان به این مسئله تلقی می‌شوند. اینکه آیا اصل حسن و قبح عقلی اشیا، عقاب یا پاداشی را هم در پی دارد، مسئله‌ای است که ماتریدیان در باره آن کلامی مضطرب و متشتت دارند و با این وصف نمی‌توان ماتریدیان را همانند معتزلیان در این باب دانست. بنابراین باید یک راه میانه و اعتدالی بین روش معتزلی و اشعری در خصوص عقل‌گرایی برای ماتریدیه دید. البته این بحث از تنقیح کافی برخوردار نبوده و نیاز به بحث و کنکاش بیشتر دارد و باید نوشته‌ها، مقالات و کتب زیادی در خصوص مکتب ماتریدیه نقش خود را ایفا کنند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
- آلوسی، عبدالحمید بن عبدالله، نشر الالهی علی نظم الامالی، بغداد، بی‌نا، ۱۳۳۰ق.
- _____، الحوار بین الفلاسفة و المتکلمین، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۱ق.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحمید، بیان تلبیس الجهمیه، ج ۱، مکه المکرمه، مطبعة الحكومة، ۱۳۹۱.
- _____، درء تعارض العقل و النقل، ج ۱، بیروت، مؤسسة الکتب العربی، بی تا.
- ابن خلکان، وفيات الاعیان، تحقیق: احسان عباس، ج ۴، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۸.
- ابن عساکر، حافظ، تبیین کذب المفتری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۹۷ق.
- ابن قتیبه الدینوری، ابی محمد عبدالله بن مسلم، الاختلاف فی اللفظ، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۱ق.
- ابن همام، کمال، التحریر فی اصول الفقه، قاهره، حلبی، ۱۳۵۱ق.
- _____، المسایره، قاهره، بی‌نا، ۱۳۱۷ق.
- ابوزهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ج ۱، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۴۰۷ق.
- ابی شرف، کمال الدین، المسامره فی شرح المسایره، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۷۱ق.
- ابی عذبه، عبدالله بن عمر، الروضة البهیة، بیروت، دائرة المعارف النظامیه، ۱۳۲۲ق.

- امین، احمد، *ظهر الاسلام*، ج ۴، قاهره، لجنة التألیف و الترجمة و النشر، ۱۳۶۴ق.
- بزدوی، ابوالیسر، *اصول الدین*، قاهره، حلبی، ۱۳۸۳ق.
- بیاضی، محمد عبدالستار، *اشارات المرام من عبارات الامام*، تحقیق: یوسف عبدالرزاق، قاهره، بی‌نا، ۱۳۶۸ق.
- الحفید، ابن رشد، *مناهج الادلة فی عقائد الملہ*، تحقق: محمود قاسم، بی‌جا، بی‌نا، ۱۹۵۵.
- رازی، قطب الدین، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسائل الشمسیه*، قاهره، حلبی، بی‌تا.
- سبحانی، جعفر، *الالهیات*، ج ۱، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۷ق.
- _____، *بحوث فی الملل و النحل*، ج ۳، ۲، ۱، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- سمرقندی، ابوالقاسم، *السواد الاعظم*، قاهره، بی‌نا، ۱۳۹۱ق.
- شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، بیروت، بی‌نا، ۱۹۸۱.
- شیخ‌زاده، عبدالرحیم بن علی، *نظم الفرائد و جمع الفرائد*، بی‌جا، مطبعة الادبیه، ۱۳۷۱ق.
- علامه حلبی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، متن از خواجه طوسی، قم، نشر جامعه مدرسین، ۱۴۱۸ق.
- غزالی، محمد، *تهافت الفلاسفه*، بی‌جا، دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۲ق.
- لهیبی، احمد بن عوض الله ابن داخل، *الماتریدیة دراسة و تقویماً*، ریاض، دارالعاصمه، ۱۴۱۳ق.
- ماتریدی، ابو منصور، *التوحید*، تحقیق: فتح الله خلیف، بیروت، دارالمشرق، ۱۴۱۲ق.
- مغربی، علی عبدالفتاح، *امام اهل السنة و الجماعة ابو منصور ماتریدی*، قاهره، بی‌نا، ۱۴۰۵ق.
- مقریزی، عمر بن کریم، *الخطط*، ج ۲، بی‌جا، چاپ بولاق، ۱۲۷۰ق.
- موسی، جلال، *نشأة الاشعریه و تطورها*، بیروت، دارالکتب اللبنانی، ۱۳۹۵.
- نسفی، ابو معین، *التمهید فی اصول الدین*، تحقیق، عبدالحی القاویل، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۰۷ق.
- _____، *بحر الکلام*، قاهره، مطبة کردی، ۱۹۱۱.

_____ ، تبصرة الادله فى اصول الدين، تحقيق: حسين آتاي، تركيه، نشریات ریاسة الشئون الدينیه، ۱۹۹۳.

الوفى، ابراهيم حلمى بن حسين، سواد الاحكم على سواد الاعظم، آستانه، ۱۴۱۳ق.
همدانى(همدانى)، قاضى عبدالجبار، المغنى فى ابواب التوحيد و العدل، دارالمصرية للتأليف و الترجمة، بی تا.

_____ ، شرح الاصول الخمسه، تحقيق: عبدالكريم عثمان، بی جا، بی تا، ۱۳۸۴ق.

