

ظاهریه و اهل حدیث؛ افتراق یا اتفاق

بررسی موردی ابن حزم اندلسی و لالکایی

وحید صفری *

چکیده

در این مقاله تلاش شده تا اندیشه‌های کلامی ابن حزم اندلسی و هبة الله لالکایی دو متفکر بزرگ فرقه‌های ظاهریه و اهل حدیث بررسی و مقایسه شود. علی‌رغم برخی اشتراکات میان این دو، مانند پیروی از اهل سنت و جماعت، مخالفت با قیاس، استحسان، رأی و نص‌گرایی در امور دینی، اختلافاتی جدی نیز با یکدیگر دارند. از جمله این اختلافات، عقل‌گرایی ابن حزم، موضع‌گیری متفاوت هر یک در قبال معتزله، اشاعره و احتجاج با مخالفان به شکلی متفاوت است. در انتهای مقاله، این مسئله مورد تأکید قرار گرفته که با وجود این اختلافات جدی، نمی‌توان دو فرقه یاد شده را یکی دانست.

واژه‌های کلیدی: ظاهریه، اهل حدیث، اتفاق، افتراق.

مقدمه

یکی از نکاتی که هنگام مطالعه در فرقه‌های پدیدآمده در یک دین باید مورد توجه قرار گیرد و در صورت نادیده گرفتن آن این خطر وجود دارد که شناختی ناقص و مبهم از فرق مورد نظر پدید آید. مشخص کردن حد و مرزهای اعتقادی و مناسکی هر فرقه است که می‌تواند ما را در شناخت هرچه بیشتر آن یاری کند و در موارد متعددی این کار امکان ندارد مگر آنکه در رویکردی مقایسه‌ای اعتقادات و مناسک هر فرقه را در نسبت آن با دیگر فرق بشناسیم و بررسی کنیم.

تجربه نشان داده در بسیاری از موارد که بررسیهای فرقه‌ای به صورت منفرد و جدای از رویکردهای مقایسه‌ای بوده است، اولاً شناخت از خود فرقه نارس و ناکامل بوده و ثانیاً فرقه مزبور در دین مورد بحث به خوبی شناخته و تبیین نشده است. لذا به نظر می‌رسد که در مطالعات فرقه‌ای، کارهای مقایسه‌ای و تطبیقی امری اجتناب‌ناپذیر و ضروری می‌باشد. در این مقاله آنچه برای مطالعه در نظر گرفته شده، بررسی دو فرقه ظاهریه و اهل حدیث (یا سلفیه) است. برای برخی این شائبه به وجود آمده که این دو فرقه تفاوت چندانی با هم ندارند، لذا مقایسه‌ای اجمالی میان این دو می‌تواند ما را در ارزیابی این مدعا یاری کند. هر یک از این دو فرقه برای شکل‌گیری خود یک فرایند تاریخی طولانی را طی کرده‌اند. لذا در اینجا به یک بررسی موردی در مورد دو نفر از متفکران این دو فرقه یعنی ابن‌حزم اندلسی (م ۴۵۶ق) و لالکایی (م ۴۱۸ق) که اولی ظاهری مذهب و دومی از بزرگان اهل حدیث است اکتفا شده است. نکته دیگر آنکه تنها در اینجا اختلافات دو فرقه در روش و متد نظرورزی کلامی مورد بررسی قرار خواهد گرفت و اختلافات در مسائل فقهی و مانند آن به اهل فن آن واگذار می‌شود. قبل از شروع هر چیز بهتر آن است که برای شفافیت بیشتر در مطالبی که مورد بررسی قرار خواهد گرفت، مفاهیم مورد بررسی خویش را وضوحی مفهومی ببخشیم.

ایضاح مفاهیم

الف) ظاهریه

این فرقه، توسط داودبن‌علی خلف اصفهانی (م ۲۷۵ق) پایه‌گذاری شد و توسط ابن‌حزم اندلسی به اوج رسید. ظاهریه در فهم متون دینی بر ظاهر متون دینی تأکید می‌کند و معنای تحت‌اللفظ را تنها ملاک برای فهم قرآن و حدیث می‌داند. ابن‌حزم را بزرگ‌ترین متفکر این فرقه می‌دانند که کلام و فقه را به سبک کاملاً ظاهری پردازش نمود. این فرقه یکی از فرقی است که خود را منسوب به اهل سنت و جماعت می‌داند، با رأی و قیاس مخالف است و تنها پذیرای واقعیت‌هایی است که از طریق شهودهای زبانی و عقلانی و محسوس درک می‌شود که البته باید توسط وحی قرآنی حد و مرز آن روشن شود. از نوشته‌های بنیانگذار ظاهریه هیچ چیز به دست ما نرسیده است، لذا می‌بایست از طریق نقل قول‌هایی که از وی باقی مانده سخنان او را فهمید، به خصوص از طریق ابن‌حزم که بزرگ‌ترین متفکر این فرقه محسوب می‌شود.^۱

ب) اهل حدیث

مقصود از این فرقه گروهی از اندیشمندان اسلامی هستند که می‌توان به عنوان بزرگ‌ترین آنان به احمدبن حنبل و اسحاق بن راهویه اشاره کرد. ریشه‌های فرقه اهل حدیث در قرن اول هجری نیز

وجود داشته است. در آن زمان به این افراد اهل اثر گفته می‌شده است که البته با اهل حدیث که بعدها به وجود آمدند تفاوت‌های آشکاری داشته‌اند. به دلیل نقش برجسته‌ای که احمدین حنبل در شکل‌گیری اهل حدیث ایفا کرد، به این فرقه حنابله نیز گفته می‌شود. احمدین حنبل با هرگونه تأویل‌های متکلمانه مخالف بود و به جز در برخی موارد معدود اجازه این کار را نمی‌داد. اهل حدیث معمولاً زمانی اجازه تأویل را می‌دادند که سیره سلف یا روایات نبوی تأویل‌هایی را بر آیات ارائه کرده باشد.

این فرقه در دوران جدید، دوره‌ای از احیای دینی را پشت سر گذاشت که به تبع آن نام سلفیه نیز بر آن اطلاق شد و اطلاق سلفیه بر آن در دوران گذشته شایع و رایج نبود.^۲

ج) اتفاق

مراد از اتفاق در میان دو لفظ یا دو مفهوم در مانحن فیه، این است که مصداق خارجی این دو لفظ یا مفهوم تنها یک شیء است و این دو لفظ یا مفهوم تنها از آن جهت بر این شیء اطلاق شده که شیء مورد نظر و یا مصداق خارجی را از دو جنبه مختلف مورد بررسی قرار داده‌ایم. مثلاً در مورد اهل حدیث و حنابله که به آن اشاره شد، وضعیت به همین ترتیب است، یعنی اهل حدیث و حنابله به یک فرقه اطلاق می‌شود، لکن دو جنبه از آن مورد نظر است.^۳ این مطلب درباره فرقه‌هایی که در ادیان دیگر نیز به وجود آمده‌اند صدق می‌کند. به عنوان مثال در آیین بودا هیئتیانه و تراوادا هر دو بر یک فرقه اطلاق می‌شود، لکن از دو منظر و از دو دیدگاه.^۴

به همین ترتیب در این مقاله در مورد دو فرقه ظاهریه و اهل حدیث نیز این سؤال مطرح است که آیا هر دوی اینها به یک فرقه دینی اشاره دارند و تنها از آنجا که از دو منظر به این فرقه نگاه شده، دو اسم مورد استفاده قرار گرفته است یا خیر. البته در اینجا امکان دارد که اشکالی پیش آید و آن اینکه اگر همچنان که در توضیح ظاهریه و اهل حدیث گفته شد، بنیانگذاران و بزرگان این دو فرقه با هم متفاوت‌اند، قاعدتاً باید این دو فرقه نیز متفاوت باشند و لزومی ندارد که آنها را یک فرقه بدانیم. در جواب می‌توان گفت که اولاً علی‌رغم اینکه خاستگاه و بزرگان دو فرقه می‌توانند متفاوت باشند، لکن این احتمال وجود دارد که در یکی از سه حوزه اعتقادات، اعمال و احساسات دینی و یا هر سه آنها، میان آنان یگانگی و اتفاق وجود داشته باشد و ثانیاً در ادامه توضیح داده خواهد شد که کسانی دو فرقه را یکی دانسته‌اند و این خود احتمالی را که دادیم تقویت می‌نماید.

د) افتراق

آشکار است که در اینجا افتراق در مقابل اتفاق قرار می‌گیرد، یعنی اگر مشخص شد که ظاهریه و اهل حدیث یک فرقه نیستند، آن‌گاه می‌توان وضعیت آنها را افتراق نامید. اما در اینجا باید به نکته‌ای توجه داشته باشیم و آن اینکه افتراق به معنای تباین کلی نیست، یعنی

به این معنا نیست که اگر ظاهریه و اهل حدیث یک فرقه نبودند، آن گاه لزوماً دو فرقه کاملاً مجزا هستند، بلکه به معنای تباین جزئی است، یعنی اعم از این است که نسبت این دو فرقه عموم و خصوص من وجه و یا تباین کلی باشد، لذا همچنان این احتمال که دو فرقه در مواردی دارای اشتراک باشند، وجود دارد.

معرفی دو شخصیت مورد بحث

همان طور که قبلاً اشاره شد، اگر بخواهیم دو فرقه با روند تاریخی طولانی را مقایسه کنیم، فرصت مستقلی می‌طلبد و می‌توان کتاب مستقلی در این موضوع تألیف نمود؛ لذا دو تن از شخصیت‌های برجسته از ظاهریه و اهل حدیث را برای مقایسه در مبنای کلامی انتخاب کرده‌ایم. در ابتدا توضیحی کوتاه در مورد تاریخ زندگی و احوال و آثار این دو نفر ارائه می‌کنیم.

الف) ابن حزم اندلسی

ابومحمد علی بن احمد بن حزم، متکلم و فقیه بزرگ قرن چهارم و پنجم در سال ۳۸۴ق در قرطبه به دنیا آمد.^۵ پدر او وزیر ابوعامر، ملقب به المنصور، یکی از امویان در آن دیار بود و به همین دلیل کودکی خود را به نعمت و در دربار گذراند.^۶ همین مسئله باعث شد که ابن حزم در طول دوران زندگی‌اش بارها وفاداری خود را به امویان به اثبات برساند و وزارت بسیاری از آنان را به عهده گیرد. او به سبب همین ابراز وفاداری به امویان بارها به زندان افتاد و تبعید شد.^۷ به گفته گارسیا گومز دوره‌ای که ابن حزم در آن می‌زیست غم‌انگیزترین دوره اسپانیای اسلامی بود.^۸ این دوره، دوره‌ای بود که اندلس دائماً میان حکام مسلمان دست به دست می‌شد. ابن حزم تا حدود سال ۴۲۰ق به زندگی سیاسی خود ادامه داد، اما با پایان دوران خلافت هشام بن محمد المتعد بالله، آخرین خلیفه اموی در اندلس، او نیز زندگی سیاسی را به کناری نهاد و خود را وقف کارهای علمی کرد. از دوران پایانی زندگی ابن حزم چیز زیادی دانسته نیست، ولی همین مقدار روشن است که به دلیل حمایت‌های او از امویان محدودیتهایی برای او ایجاد شده بود و شاگردانش اجازه تشکیل حلقات درس به گرد او را نداشتند و تنها تعداد کمی برای آموزش نزد او می‌آمدند.^۹ ابن حزم سرانجام در سن هفتاد و یک سالگی در سال ۴۵۶ق در منته لشام از بخش‌های ناحیه بلبه، در حالی که به گفته پسرش، ابورافع، از خود چهارصد اثر به یادگار گذاشته بود، از دنیا رفت.^{۱۰}

از میان استادان ابن حزم می‌توان به چند تن از جمله ابوالقاسم عبدالرحمن بن ابی یزید الازدی المصری، ابوالخیر القوی، ابوسعید الفتی الجعفری و احمد بن محمد بن الجسور اشاره کرد.^{۱۱} همچنین وی شاگردان مبرزی را نیز تربیت کرد که مهم‌ترین آنان حمیدی، مورخ معروف و نویسنده کتاب *جدوه المقتبس* و نیز مجدالدین عمر بن حسن مشهور به ابن دحیه، از

طهری

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵

فقیهان ظاهری می‌باشند.^{۱۲} عارف مشهور ابن عربی نیز که کتاب *المحلی* نوشته ابن حزم را تلخیص کرد، شدیداً از مواضع ظاهرگرایانه ابن حزم در فقه تأثیر پذیرفت.^{۱۳} از ابن حزم کتابهای زیادی به جای مانده که در مباحث کلامی کتاب *التفصل فی الملل والاهواء والنحل* مهم‌ترین کتاب وی است. کتابهای دیگری نیز مانند *التقريب لمحد النطق والمدخل الیه، المحلی، رساله فی رد القیاس والاستحسان و... الاصول والفروع، الاحکام فی اصول الاحکام و...* از او به یادگار مانده است که تعداد زیادی از این کتابها تاکنون به چاپ رسیده است.^{۱۴}

ب) لالکایی

ابی القاسم، هبه‌الله بن الحسن بن منصور الطبری اللالکایی، از بزرگان اهل حدیث و حنبله است و در مورد تاریخ تولد و زندگانی او اطلاعات زیادی در اختیار نیست. او از لحاظ فقهی پیرو شافعی بود. در طبرستان به دنیا آمد و در ریث به علم‌آموزی اشتغال ورزید. وی از بزرگانی چون جعفر بن عبدالله الفناکی، علی بن محمد بن عمران القصار و غیر آنان استفاده کرد، سپس به بغداد رفت و فقه شافعی را از علی بن ابی‌حامد الاسفرائینی آموخت و از افراد دیگری مانند عیسی بن علی الوزیر، اباطاهر المخلص، ابوالحسن بن الجندی و ابوالحمد القرظی و غیره استفاده کرد. او شاگردان زیادی نیز داشت که از جمله آنان می‌توان به ابوبکر الخطیب، پسر خودش محمد بن هبه‌الله، ابوبکر احمد بن علی الطریثی، مکی الکرچی السلار و برخی دیگر اشاره کرد. برای لالکایی چندین کتاب نقل شده است که از جمله آنان *کرامات الاولیاء الله، السنن، شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة، اسماء رجال الصحیحین و فوائد فی اختیار ابی القاسم* است. گفته می‌شود که لالکایی بعد از آنکه وارد بغداد شد در آنجا ماند و از بزرگان اهل حدیث در آنجا شد و در سال ۴۱۸ق برای کاری به شهر دینور رفت و در همانجا دار فانی را وداع گفت. کتابی که در این مقاله بیشتر به آن خواهیم پرداخت، کتاب *شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة* است که از مهم‌ترین کتابهای لالکایی در زمینه اعتقادات است.^{۱۵}

موارد اتفاق نظر ابن حزم و لالکایی

الف) پیروی از اهل سنت و جماعت

از مواردی که به نظر می‌رسد هم ابن حزم و هم لالکایی به طور جدی در آن متفق القول هستند، پیروی از اعتقاد اهل سنت و جماعت است. به عنوان مثال، همان طور که گفتیم، عنوان کتاب لالکایی *شرح اعتقاد اهل السنة والجماعة* است. در این کتاب در موارد متعددی لالکایی بر لزوم پیروی از اهل سنت و جماعت روایات و تفاسیری را می‌آورد. در واقع جزء اول کتاب به لزوم پیروی و اتباع از اهل سنت و جماعت اختصاص یافته است. او

مشالات

ظاهریه و اهل حدیث، ائتراق یا اتفاق

روایاتی از پیامبر نقل می‌کند که بر لزوم حفظ سنت دلالت دارند. همچنین تفاسیری را از برخی آیات قرآن نقل می‌نماید که براساس این تفاسیر طریق حق همان اهل سنت و جماعت است. همچنین به کسانی اشاره می‌کند که بعد از پیامبر (صلی الله علیه و آله) امامت و هدایت اهل سنت و جماعت را بر عهده داشته‌اند.^{۱۶}

همین مطلب را می‌توان در کتاب **الفصل** که ابن حزم به رشته تحریر درآورده نیز مشاهده کرد. در این کتاب ابن حزم بعد از آنکه به رد یهود و نصارا می‌پردازد، وارد مباحث فرق اسلامی می‌شود و در یک تقسیم‌بندی فرق اسلامی را به پنج دسته تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: اهل سنت، معتزله، شیعه، مرجئه و خوارج. او در ادامه می‌کوشد که اصلی‌ترین عقیده هر یک از این فرق را بازگو کند. ابن حزم در مورد اهل سنت چنین می‌گوید:

واهل السنة الذين نذكرهم اهل الحق ومن عداهم فاهل البدعة، فإنهم الصحابة رضی الله عنهم وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين رحمهم الله تعالى ثم اصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً الى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الارض وغربها رحمة الله عليهم.^{۱۷}

همان‌طور که مشاهده می‌شود، ابن حزم در اینجا اصحاب حدیث را جزو اهل سنت و فرقه حق می‌داند، و این شباهت اتفاق میان فرقه ظاهریه که ابن حزم به آن معتقد است و اهل حدیث را تقویت می‌کند. ابن حزم چهار فرقه دیگر را دارای شعبی می‌داند که برخی به اهل سنت نزدیک‌تر و برخی از آن دورترند.^{۱۸} این نشانه آن است که اهل سنت به عنوان ملاک در نظر گرفته می‌شوند و میزان گمراهی و عدم گمراهی دیگر فرق، از طریق نزدیکی یا دوری از این فرقه سنجیده می‌شود. اگر در آثار ابن حزم جست‌وجو کنیم، موارد دیگری را نیز در حقانیت اهل سنت می‌یابیم، لکن در اینجا به همین مقدار اکتفا می‌کنیم.^{۱۹} و موارد دیگر تشابه میان ابن حزم و لالکایی را بررسی می‌کنیم.

(ب) مخالفت با رأی، قیاس و استحسان و...

از مباحثی که باز به نظر می‌رسد میان هر دو طرف به نوعی مشترک است، مخالفت آنان با هرگونه رأی، قیاس، استحسان، تعلیل و به عبارتی هرگونه عقل‌گرایی در مسائل دینی اعم از فقهی و کلامی است. لالکایی در چند موضع از کتاب خود به صراحت متعرض این بحث شده و عقل‌گرایانی مانند ابوحنیفه را ذم کرده است. از جمله هنگامی که می‌خواهد سنت را تعریف کند، چنین می‌گوید:

السنة عندنا: آثار رسول الله، والسنة تفسر القرآن، وهي دلائل القرآن، وليس في السنة القياس ولا تضرب لها الامثال ولا تدرك بالعقول ولا الاهواء، انما هي الاتباع وترك الهواء.^{۲۰}

طهری

سال
تاسیس - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵

۱۴۶

مشاهده می‌شود که در تعریف سنت هرگونه قیاس و عقل‌گرایی را رد می‌کنند. در جای دیگری عنوان روایات نقل شده را چنین می‌نامند: «سباق ما روی عن النبي في الحث على اتباع الجماعة، والسواد الاعظم وذم تكلف الرأي، والرغبة عن السنة، والوعيد في المفارقة للجماعة»^{۲۱} و به نوعی مدعی می‌شود که آنچه از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) روایت شده، در مخالفت با رأی نیز می‌باشد. البته در هیچ یک از روایاتی که در این قسمت نقل می‌شود، به صراحت رأی رد نمی‌شود، ولی روایاتی هست که از اتباع هوی و نیز از جدا شدن از اکثریت به نوعی برحذر می‌دارد.^{۲۲}

در جای دیگری نویسنده می‌کوشد به خواننده نشان دهد که به کدامیک از قدما باید اعتماد کند و به کدامیک نمی‌تواند اعتماد کند. او هنگامی که به ابوحنیفه می‌رسد، عبارتی را بیان می‌کند که حکایت از عدم اعتماد او به ابوحنیفه دارد. او می‌گوید:

إذا رأيت الرجل يحب اباحيفه ورأيه والنظر فيه فلا تطمنن اليه

والى من يذهب مذهبه من يغلو في امره ويتخذه اماماً.^{۲۳}

حال که نظر لالکایی و مخالفت او در مورد رأی و قیاس و به طور کلی عقل‌گرایی در دین به اندازه کافی روشن شد، به سراغ ابن حزم می‌رویم که او نیز به همین اندازه نظریاتی مخالف با رأی و قیاس و استحسان و مانند آن دارد. ابن حزم در رد این مباحث رساله مستقلی دارد که بخش زیادی از آن باقی مانده و در کتابی که گلدزیهر با عنوان **ظاهریان، آموزه‌ها و تاریخ آنان** نگاشته است، به پیوست به چاپ رسیده است. عنوان این رساله «رساله فی ابطال القیاس والرأی والاستحسان» است.^{۲۴} ابن حزم در کتاب دیگری نیز که در مورد اصول فقه نوشته شده و **الاحکام فی اصول الاحکام** نام دارد، به رد رأی و قیاس و استحسان و... می‌پردازد.^{۲۵} در کتاب **المحلی** نیز قبل از آنکه بحث مبسوط خویش را در مورد فقه آغاز کند، اندکی در رد موارد ذکر شده بحث می‌کند.^{۲۶}

در اینجا به دو مورد از مخالفت‌های جدی ابن حزم با قیاس و رأی در مباحث کلامی اشاره می‌کنیم. ابن حزم در بحث صفات ضمن رد مباحث کسانی که در این زمینه از قیاس استفاده می‌کنند، چنین می‌گوید:

ایضاً فانهم يدعون انهم ينكرون التشبيه ثم يركبونه اتم الركوب فيقولون لما لم يكن الفعال عندنا الا حياً عالمياً قادراً وحب ان يكون الباری الفاعل للأشياء حياً عالمياً قادراً وهذا نص قیاسهم لله تعالی علی المخلوقات تشبيه تعالی بها ولا يجوز عند القائلين بالقیاس ان يقاس الشيء الا علی نظيره واما ان يقاس الشيء علی خلافه من كل جهة وعلی ما لا يشبهه فی شيء البته فهذا ما لا يجوز اصلاً عند كل احد فكيف والقیاس كله باطل لا يجوز.^{۲۷}

در اینجا مشاهده می‌شود که در بحث صفات که یکی از مباحث کلامی است، ابن حزم هرگونه قیاس را باطل می‌داند و طرفداران این کار را به دلیل اینکه صفات خدا را به صفات انسانی قید کرده‌اند، مذمت می‌کند. در بحث استطاعت نیز ابن حزم یا کسانی که می‌خواهند معنای کلمه استطاعت را براساس رأی خود تعیین کنند، مخالفت می‌کند و معنای آن را منوط به نص و اجماع می‌کند.^{۲۸}

از مواردی که نقل کردیم این نتیجه حاصل می‌شود که ابن حزم نیز مانند لالکایی مخالفت خود با قیاس و رأی و مانند آن را تنها به مباحث فقهی منحصر نمی‌کند و در مباحث کلامی نیز با این موارد به مخالفت برمی‌خیزد.

از آنجا که ابن حزم در کتابهای خود به طور مبسوط ادله خود را در مورد این مباحث مطرح ساخته، به همین مقدار اکتفا می‌کنیم و برای ادله، علاقه‌مندان را به کتابهای خود وی ارجاع می‌دهیم.

ج) نص‌گرایی در امور دینی

لالکایی و ابن حزم هر دو به یک اندازه در مورد مسائل دینی نص‌گرا یا به عبارت دیگر ظاهرگرا هستند. این امور هم مسائل فقهی و هم مسائل کلامی را در برمی‌گیرد. همان طور که در رأی و قیاس و... دیدیم، هر دو نفر به یک اندازه با رأی مخالف بودند. لازم است بدانیم که نتیجه منطقی مخالفت با هرگونه رأی، قیاس و استحسان و... در فهم متون دینی، نوعی نص‌گرایی است که اجازه تخطی از ظاهر متون دینی را به هیچ‌وجه به فرد نمی‌دهد و تفاوتی ندارد که این نصوص قرآن باشد یا روایات برگرفته از آن. در اینجا ابتدا به ابن حزم می‌پردازیم و نص‌گرایی او را بررسی می‌کنیم. ابن حزم در کتاب *الفصل* خود بارها تأکید می‌کند که آنچه را مربوط به دین است تنها می‌توان از راه نص و ظاهر آیات و روایات به دست آورد. او در جایی می‌گوید:

الحمد لله رب العالمین عدد خلقه ورضی نفسه وزنة عرشه ومداد
کلماته علی ما وفقنا له من ملة الاسلامیة ثم علی ما یسرنا علیه من
التحلة جماعة السنیة ثم علی ما هداانا له من التدرین والعمل بظاهر القرآن
وبظاهر السنة الثابتة عنه.^{۲۹}

ابن حزم در جای دیگری کسانی را که مدعی می‌شوند در اسلام باطنی غیر از ظاهر یافت می‌شود و نیز کسانی که از پذیرش ظاهر قرآنی که در دست مسلمانان است سر باز می‌زنند، کافر و قتل آنان را واجب می‌داند.^{۳۰} در جای دیگری نیز از مسلمانان می‌خواهد که به کسانی که برای دیانت سر و امور باطنی در نظر می‌گیرند، بدگمان باشند.^{۳۱} سوآلی که مطرح است این است که آیا ابن حزم با این همه تأکید بر نص و ظاهر، آیا استثنایی هم برای نص‌گرایی خود

طرح

قائل است و مواردی هست که او به نوعی تأویل را جایز بدانند. پاسخ به این سؤال مثبت است. ابن حزم در برخی از موارد جایز می‌داند که آیات و روایات دچار نوعی تأویل شوند، ولی در تمامی این موارد تأکید می‌کند که این تأویلهای باید مستند به نص دیگر و یا اجمال باشد، یعنی در تأویلهای خود باز هم ملاک نهایی را نص و یا حداقل اجماع قرار می‌دهد.^{۳۳}

لالکایی نیز در این زمینه با ابن حزم همراه است. از آنجا که تمامی مطالب ارائه شده توسط لالکایی در کتابش به صورت احادیث و تفاسیر روایت شده از پیامبر و از صحابه و تابعین است، نمی‌توان مطلبی را که صریحاً بر ظاهر گرای او دلالت داشته باشد در آن یافت. اما همین شیوه که او برگزیده، یعنی نقل احادیث و تفاسیر از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، صحابه و تابعین دلالت بر نص‌گرایی او دارد. شاید این سخن تا حدی عجیب به نظر برسد، چرا که در همین روایات بارها به تفاسیری اشاره شده که خلاف نص و ظاهر و تا حدی دچار تأویل است، ولی با اندکی دقت معلوم می‌شود که با توجه به گرایشهای اهل حدیث چنین شیوه‌ای کاملاً طبیعی است. اگر به کتاب شرح اعتقاد اهل السنة والجماعة، نوشته لالکایی، نگاهی بیندازیم، متوجه می‌شویم که تقریباً در تمامی قسمتهای کتاب، نویسنده خود را مقید می‌داند که تنها با یک سلسله سند سخن خود را به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، صحابه و یا تابعین برساند و سخن آنان در امور دینی و یا تفسیر قرآن را نقل کند. نویسنده هیچ‌گاه نمی‌کوشد که نظر خود را در مورد یکی از آیات قرآن و یا یکی از روایات بیان کند، بلکه تنها به نقل اکتفا می‌کند.

لالکایی نیز مانند ابن حزم هیچ‌گونه تأویلی را پذیرا نیست، بلکه برای پذیرش مطالب خلاف ظاهر، حتماً باید از طریق سلسله سند، این تأویلهای را به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) یا یکی از صحابه و تابعین برساند، یعنی تقریباً همان‌طور که ابن حزم می‌گفت، از نظر لالکایی، نص را تنها از طریق نص و اجماع سلف صالح می‌توان تأویل کرد.

در اینجا در مورد اشتراکات این دو نفر به همین مقدار اکتفا می‌کنیم و به این مطلب می‌پردازیم که آیا میان آنان اختلاف‌نظر نیز وجود دارد یا نه و در صورتی که جواب مثبت است این اختلاف‌نظر تا چه حد جدی است.

اختلافات ابن حزم و لالکایی

الف) عقل‌گرایی و استدلال‌گرایی ابن حزم به خلاف لالکایی

ابن حزم آندلسی همان‌طور که قبلاً نقل کردیم، هنگامی که وارد حیطه دین اسلام می‌شود بسیار نص‌گراست و اجازه هیچ‌گونه تأویل را نمی‌دهد، مگر آنکه مجوز این تأویل از سوی خود نص و یا اجمال صادر شده باشد. اما سؤالی مطرح است و آن اینکه در مجموعه

تفکر ابن حزم آیا استدلال‌گرایی نیز به چشم می‌خورد یا خیر.

ما قبل از آنکه به تفصیل عقل‌گرایی ابن حزم را مورد بررسی قرار دهیم، ابتدا مدلی را که خود او طراحی کرده بود، به نقل از خود وی نقل می‌کنیم، سپس به تفصیل مباحث استدلال‌گرایانه او را بررسی می‌نماییم. ابن حزم در بخشی از کتاب *الفصل* خود چنین می‌گوید:

ولیس ننکر المحاجة على القصد الى تبیین الحق وتبیته بل هذا هو العلم الحسن وإنما ننکر الاقدام فی الدین بغیر برهان من قرآن او سنة او اجماع بعد ان اوجبه برهان المحس واول بدیة العقل والنتائج الثابتة من مقدماته الصحيحة، من صحة التوحید والنسوة. فإذا ثبت ما ذكرنا فضرورة العقل توجب عند جمیع ما قاله لنا الرسول...^{۳۳}

این عبارت تقریباً صریح‌ترین عبارتی است که ابن حزم در آن به مدل مورد نظر خود اشاره کرده است. همان‌طور که از این عبارت بر می‌آید، ابن حزم در نظر داشت تا با طی یک فرایند استدلالی به محدوده دین وارد شود و آن‌گاه که به محدوده دین وارد می‌شود، برای خود نوعی نص‌گرایی آن‌گونه که توضیح دادیم تعریف کرده است. حال برای اینکه با این فرایند استدلال‌گرایانه به طور کامل‌تر آشنا شویم، مراحل آن را نک‌تک ارزیابی می‌کنیم.

اول) استدلال‌گرایی ابن حزم در بحث شناخت: همان‌طور که از عبارت بالا نیز بر می‌آید ابن حزم در بحث شناخت و معرفت‌شناسی کاملاً عقل‌گراست. او در ابتدای کتاب *الفصل* به رد سخنان سوفسطاییان می‌پردازد و ادله آنان را در رد وجود حقیقت و یا در اینکه حقیقت امری مشکوک است، رد می‌کند. مثلاً یکی از ادله او در رد سخن شکاکان این است که آیا شک شما موجود است یا نه. اگر بگویند که موجود است در واقع از شک مطلق خارج شده‌اند، و اگر بگویند موجود نیست باز هم خلاف نظر خودشان که همان شک است سخن گفته‌اند.^{۳۴}

در واقع ردیه ابن حزم بر سوفسطاییان نقضی است، اما جای این سؤال وجود دارد که آیا ابن حزم سخنان حلی هم در بحث شناخت دارد یا نه. جواب این سؤال مثبت است و اگر بخواهیم برای معرفت‌شناسی او جایی در میان نظریات رایج در معرفت‌شناسی پیدا کنیم، باید او را میناگرای سنتی بدانیم.

ابن حزم دو دسته از گزاره‌ها را به عنوان گزاره‌هایی که برای آنان نیاز به هیچ دلیلی نداریم در نظر می‌گیرد. این دو دسته عبارت‌اند از گزاره‌هایی که از طریق حواس تأیید می‌شوند و گزاره‌های بدیهی. او به شدت کسانی را که برای این گزاره‌ها مطالبه دلیل می‌کنند، پریشان‌حال می‌داند. سپس این گزاره‌ها را به عنوان مقدماتی که گزاره‌های دیگر از طریق استدلال از آن استنتاج می‌شود، در نظر می‌گیرد. علم به تمامی این گزاره‌ها، چه گزاره‌های حسی و بدیهی و چه گزاره‌های مستنتج عقلاً ضروری است.^{۳۵} ابن حزم این مکانیسم خود در

طرح

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵

بحث شناخت را علاوه بر کتاب *الفصل* در کتابهای دیگر خود از جمله در کتاب *التقریب لحد المنطق والمدخل الیه*^{۳۶} و همچنین *الاحکام فی اصول الاحکام*^{۳۷} نیز آورده است.

دوم) استدلال گرای ابن حزم در بحث توحید و شناخت خداوند: نکته دومی که در مورد عقل گرای ابن حزم جای طرح دارد، استدلال گرای او در مورد اثبات وجود خداوند است که در عبارتی که نقل کردیم به آن اشاره شد و ابن حزم در این زمینه بحثی طولانی و دامنه دار را مطرح کرده است. اگر بخواهیم به طور خلاصه صورت برهانی را که ابن حزم بر اثبات خدا ارائه کرده است بیان کنیم، این صورت به شکل زیر در می آید:

مقدمه اول: این عالم حادث است.

مقدمه دوم: هر حادث برای به وجود آمدن نیاز به محدثی دارد.

نتیجه: پس این عالم نیاز به محدثی دارد.

از آنجا که ابن حزم معتقد است اثبات مقدمه دوم چندان نمونه زیادی نمی طلبد، تمام تلاش خود را برای اثبات مقدمه اول به کار می گیرد. ابن حزم برای اثبات مقدمه اول در کتاب *الفصل* پنج برهان می آورد که ما برای آنکه بحث ما به درازا نینجامد، تنها به یکی از این براهین اشاره می کنیم. از جمله براهین ابن حزم این است که ما هر شخص و هر شیء و هر زمانی را که در عالم مشاهده می کنیم محدود است و هر محدودی دارای اول و ابتدا است، پس عالم هم دارای ابتدا و در نتیجه حادث است. بعد از آوردن این براهین بر حدوث عالم، ابن حزم این بحث را مطرح می سازد که آیا محدث، خود عالم و یا غیر عالم است یا چیزی غیر از این دوست. ابن حزم فرض اول و سوم را باطل می داند و تنها فرض دوم باقی می ماند و به این ترتیب وجود محدث اثبات می شود.^{۳۸} ابن حزم بلافاصله بعد از اثبات محدث به سراغ اثبات یگانگی او می رود. از جمله مواردی که ابن حزم برای اثبات یگانگی از آن بهره می گیرد، این نکته است که در صورت عدم یگانگی محدث معدود خواهد بود و در نتیجه نهایتاً چند حادث خواهد بود. او از لزوم ترکیب نیز برای بحث خویش استفاده می کند. ابن حزم ضمن همین بحث متعرض بحث تثلیث در مسیحیت نیز می شود و آن را رد می کند.^{۳۹}

سوم) استدلال گرای ابن حزم در مورد نبوت: در مرحله بعد از اثبات وجود خداوند و توحید او، ابن حزم به اثبات نبوت می پردازد. در این بخش مباحث ابن حزم به دو قسمت تقصی و ایجابی قابل تقسیم است. او ابتدا مباحث کسانی مانند براهمه را که نبوت را نمی پذیرند، رد می کند و سپس نبوت را اثبات می کند. از جمله در جواب این سخن آنان که گفته اند عقل برای رسیدن به خدا و عبادت او کافی است، چنین می گوید که عده زیادی از انسانها اساساً اهل استدلال کردن نیستند و عده زیادی هم توانایی استدلال را ندارند و استدلال برای آنان غامض و دشوار است.

در ادامه، این حزم به اثبات نبوت می‌پردازد و شیوه او برای اثبات نبوت به دو بخش تقسیم می‌شود که یکی مربوط به جواز نبوت است و دیگری به وقوع آن مربوط می‌شود. برای اثبات امکان نبوت به قدرت بی‌پایان الهی متمسک می‌شود و مدعی می‌شود که آنچه در نظر ما غیرممکن به نظر می‌رسد، برای کسی مانند خداوند که قدرت او بر طبیعت و عادت مبتنی نیست، کاملاً ممکن و جایز است. برای اثبات وقوع نبوت نیز این حزم از نیاز بشر به آموزش علوم کمک می‌گیرد. از نظر این حزم علمی که انسان به آن رسیده است، غیر از طریق الهی نمی‌توانست به انسان منتقل شود، چرا که انسان برای آنکه این علوم را تنها از طریق تجربه خود به دست آورد، به دهها هزار سال نیاز داشت. مثلاً در زمینه علم پزشکی برای آنکه طبایع و بیماریها و اسباب آن را بشناسد می‌بایست تمامی بیماران عالم را بررسی می‌کرد تا به این امور پی ببرد، حال آنکه مرگ و دیگر اشتغالات زندگی مانع او می‌شد. لذا چاره‌ای جز تعلیم انسان نیست و باید یک یا چند انسان در ابتدا باشند که خداوند این علوم را از طریق وحی به آنان منتقل کند و این همان نبوت است. لذا وجود نبی و نبوت اثبات می‌شود.^{۴۰}

در اینجا اگر اندکی دقت کنیم متوجه می‌شویم که این حزم با یک تیر دو نشان زده است و در آن واحد هم ضرورت و هم وقوع نبوت را اثبات کرده است. از سویی انسان به این علوم نیاز دارد و بدون آن زندگی برای او ممکن نیست، لذا ضرورت نبوت اثبات می‌شود و از سوی دیگر این علوم در طول تاریخ پدید آمده‌اند و ما با یک پدیده مواجه هستیم که نیاز به تبیین دارد و تنها تبیین ممکن برای آن نبوت است.

چهارم) اندیشه‌های این حزم در مورد علوم یونان یا علوم اوائل (فلسفه، منطق، هندسه، نجوم و...) به گفته قاضی صاعد اندلسی، در دوره ابی‌عمر المنصور که پدر ابن حزم وزارت او را بر عهده داشت، نوعی بدبینی به علوم یونانی در میان مسلمانان اندلس وجود داشت و نفوذ فقها و محدثان در آن دیار موجب شده بود که علوم اوائل شدیداً مورد نکوهش قرار گیرد.^{۴۱} خود ابن حزم نیز در برخی از آثار خود به این نکوهشها اشاراتی دارد.^{۴۲} اما ابن حزم جدای از نظری که در مورد مسائل دینی دارد و این مسائل را تنها به موارد منصوص و مجمع‌علیه محدود می‌کرد، به بسیاری از علوم یونانی مانند منطق و فلسفه و حساب و هندسه و... نظری مثبت داشت و این علوم را مفید می‌دانست. او در قسمتهای مختلفی از کتابهایش به تمجید از این علوم پرداخته و آموختن آنها را توصیه می‌کند. او در رساله‌ای به نام «رساله مراتب العلوم» روندی را برای آموزش به متعلمان توصیه می‌کند که در این روند جایی را نیز برای فلسفه، منطق، طبیعیات، حساب، هندسه و طب در نظر گرفته است.^{۴۳} در رساله دیگری که «رساله التوقیف علی شارع النجاة» نام دارد، به ترتیب به

طرح

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵

۱۳۲

علوم فلسفه، منطق، حساب، هندسه، هیئت و طب اشاره می‌کند و تصریح می‌کند که تمام این علوم نافع و برهانی هستند و برای هر یک منافعی را ذکر می‌کند.

از نکات جالب در این رساله آن است که ابن حزم از کسانی که ابداع‌کنندگان علوم یونان به حساب می‌آیند، مانند بقراط، جالینوس، بطلمیوس، اندروماخس، اقلیدس، لونخس، افلاطون و ارسطو تک‌تک نام می‌برد. این امر نشانه آن است که به احتمال زیاد ابن حزم حداقل با برخی از ترجمه‌های آثار یونان از نزدیک آشنایی داشته است.^{۴۴} در میان علوم یونانی ابن حزم نسبت به منطق و فلسفه عنایت خاصی دارد. در «رسالة التوقیف علی شارع النجاة» ابن حزم مدعی می‌شود که افلاطون، شاگردش ارسطو و اسکندر در این دو علم سخن گفته‌اند و این دو دانشی پسندیده و بلندپایه هستند که شناخت جهان و هر آنچه را در آن است از اجناس و انواع و جواهر و اعراض، به دست می‌دهد.^{۴۵} در جای دیگری همین مطالب را تنها به علم منطق نسبت می‌دهد.^{۴۶}

علاوه بر این مورد، شواهد دیگری نیز وجود دارد که ابن حزم از منطق و فلسفه تصویری آمیخته داشته است. به عنوان مثال در جای دیگری تقسیم‌بندیهای رایج فلسفه را برای علم منطق ذکر می‌کند.^{۴۷}

در پایان این قسمت لازم است یادآوری کنیم که ابن حزم کتابی مستقل در علم منطق دارد که در آن مباحث فلسفی و مباحث زبان‌شناختی و نحوی زیادی نیز مطرح شده است. این کتاب *التقریب لحد المنطق والمدخل الیه* نام دارد. یکی از جاهایی که ابن حزم به شدت سخن مخالفان با علوم اوائل را رد می‌کند همین جاست. او افراد را در مواجهه با این علوم به چهار دسته تقسیم می‌کند. دسته اول بدون خواندن این کتب آنها را حاوی کفر و الحاد می‌داند. دسته دوم کسانی هستند که این کتابها را هذیان و پریشان‌گویی می‌دانند. دسته سوم به خلاف دو گروه اول این کتابها را می‌خوانند، ولی در حالی که در عقل آنان تصرف شده و هوای نفس بر آنان غالب است. ابن حزم می‌کوشد که به نوعی به هر یک از این سه گروه پاسخ دهد. در جواب به گروه اول از این آیه بهره می‌گیرد که «*ولاتقف ما لیس لک به علم ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنه مسؤلاً*».^{۴۸} در جواب به گروه دوم نیز این سخن آنان را به جهل آنان نسبت می‌دهد و در جواب به گروه سوم سخن آنان را ناشی از پیش‌فرضهای غلط و پذیرش سخنان جاهلان توسط این گروه قبل از خواندن کتب می‌داند و از دیدگاه او فهم این کتابها برای گروه سوم از همه سخت‌تر و دشوارتر است.

ابن حزم بعد از مطرح کردن این سه گروه و جواب دادن به آنان، به گروه چهارم اشاره می‌کند و این گروه را چنین معرفی می‌کند که آنان راه صحیح را انتخاب می‌کنند و با ذهن

صاف و فکر پاک از هوی و هوس و با عقل سلیم به سراغ این علوم می‌روند. این گروه به اهداف این علوم وقوف پیدا می‌کنند و به واسطه نور این علوم هدایت می‌شوند و از طریق براهین ضروری توحید نزد آنان به اثبات می‌رسد و اقسام مخلوقات و تأثیر و تدبیر خالق را در آنان در می‌یابند.

در ادامه این سخنان، ابن حزم ضمن اینکه اشکالاتی را متوجه کتابهای ترجمه شده از ارسطو، از جمله نارسایی در ترجمه و استفاده از الفاظ غیرمأنوس می‌کند، مدعی می‌شود که این کتاب را برای آنکه با الفاظ ساده و بسیط این علم را بشناساند، تألیف کرده است.^{۴۹} در چند صفحه اخیر تلاش شد تا به طور بسیار مختصر استدلال‌گرایی ابن حزم بررسی شود، چرا که اگر خواهان بحثی تفصیلی در مورد عقل‌گرایی و استدلال‌گرایی او باشیم، می‌توانیم این بخش را در یک رساله طولانی و مستقل بررسی کنیم. حال با توجه به نکاتی که بیان کردیم، جای این سؤال باقی است که آیا لالکایی نیز به عنوان یکی از متفکران برجسته اصحاب تلاش کرده تا این‌گونه به شیوه‌ای استدلالی به افکار خویش نظامی ببخشد. اگر نگاهی کوتاه به کتاب شرح اعتقاد اهل السنة والجماعة بیندازیم، نه تنها به هیچ‌وجه از چنین بحثهایی خبری نیست، بلکه احساس می‌شود نویسنده کتاب گویی دائماً در هراس بوده است که مبادا وارد مباحث عقلانی شود. تقریباً در هیچ کجا از کتاب لالکایی بحث عقلانی مستقل از روایات نقل شده از سلف وجود ندارد. نکته جالب اینجاست که در برخی از قسمتهای کتاب نکاتی را مطرح می‌سازد که نشانه مخالفت شدید وی با هرگونه استدلال عقلانی در مسائل کلامی است. از جمله در ابتدای جزء دوم کتاب که در مورد توحید و اسما و صفات الهی است، مطلبی عنوان شده است تحت عنوان «سباق ما یدل من کتاب الله عزوجل وما روی عن رسول الله علی ان وجوب معرفة الله تعالی وصفاته بالسمع لا بالعقل».^{۵۰} همان‌طور که از این عنوان بر می‌آید، اساساً لالکایی با استناد به آیات و روایات در مورد هرگونه عقل‌گرایی در شناخت خداوند مخالف است و این دقیقاً در مقابل رویکرد ابن حزم قرار می‌گیرد.

در این بخش چندین آیه از جمله «وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحی الیه انه لا اله الا انا فاعبدون»^{۵۱} را نقل می‌کند و مدعی می‌شود که مطابق با این آیات، خداوند به پیامبران قبل از پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نیز توحید را از راه وحی شناساند نه از راه عقل.^{۵۲} در ادامه از برخی آیات کمک می‌گیرد تا نشان دهد که نه تنها شناخت خداوند بلکه شناخت انبیا نیز از راه سمع است نه از راه عقل، یعنی در اینجا علاوه بر شناخت خداوند و توحید، نبوت نیز تنها از راه سمعی قابل شناخت است.^{۵۳} بعد از نقل آیات نیز برخی از روایات را نقل می‌کند و می‌کوشد که شناخت سمعی خداوند را از آن نتیجه بگیرد.^{۵۴}

طهری

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵

۱۳۴

بعد از مشخص شدن اختلافات جدی میان لالکایی و ابن حزم در استفاده و یا عدم استفاده از عقل به اختلافات دیگر آنان می‌پردازیم.

ب) زبان‌شناسی ظاهرگرایانه ابن حزم به خلاف لالکایی

ابن حزم قبل از آنکه در عرصه دین نص‌گرایی جدی را از خود به نمایش بگذارد، تلاش کرده است که به نوعی ماهیت زبان بشری را نیز تبیین کند و گویی این کار را برای آنکه برای ظاهرگرایی خود در عرصه دین یک پشتوانه نظری داشته باشد، انجام داده است. در این زمینه باید میان او و لالکایی به یک تمایز جدی قائل بشویم. دو نکته در مورد زبان‌شناسی ابن حزم قابل تأمل است که در اینجا بدان اشاره می‌کنیم. ابن حزم به خلاف نظر مشهور که زبان را امری قراردادی و حاصل وضع توسط مردم می‌داند، معتقد است که زبان آفریده خداوند است.

او بر همین اساس هرگونه استناد به سخن شعرای عرب و اعراب جاهلی را برای دانستن معنای کلمات محکوم می‌کند و معتقد است که تنها خداوند صلاحیت تصرف در زبان و تعیین معانی آن را دارد. عین عبارت ابن حزم چنین است:

فلا یجلی لأحد خلاف الله فیما أنزله وحکم به وهو تعالی خالق اللغة
واهلها فهو أملك بتصرفها وإيقاع اسمائها علی ما یشاء. ولاعجب أعجب
عن أن وجد لامرئ القیس او لزهیر او لجریر او الحطیئة او الطرماس او
للشماخ او لاعرابی اسدی او سلمی او قیمی او من سائر ابناء العرب
بوال علی عقیبه لفظاً فی شعر او نثر جعله فی اللغة وقطع به ولم یعرض فیه
تم اذا وجد الله تعالی خالق اللغات واهلها کلاماً لم یلتفت الیه ولا جعله
حجة وجعل یصرفه عن وجهه ویمحرفه عن مواضعه ویتحیل فی حالته عما
أوقعه الله علیه واذا وجد لرسول الله کلاماً فعل به مثل ذلك. ۵۵

عبارت بالا کاملاً نشان‌دهنده نظر ابن حزم در مورد منشأ الهی زبان است. باید توجه داشته باشیم که این‌گونه سخن گفتن در مورد زبان و مبنایی که ابن حزم در مورد زبان انتخاب کرده است، به او بسیار کمک می‌کند که جواب کسانی را که بخواهند با ادعای اینکه فلان کلمه‌ای که در قرآن آمده در زبان یا شعر عرب به فلان معنا بوده است، و از این طریق انسجام و هماهنگی را در کلمات قرآن از بین ببرند، به آسانی بدهد. به عبارت دیگر، او به آسانی می‌تواند با این ادعا که این کلمه را خداوند در قرآن در یک معنای جدید استعمال کرده است، برخی ناهماهنگیها میان زبان قرآن و زبان عرب جاهلی را برطرف کند. یکی از بارزترین این موارد لفظ «ایمان» است که ابن حزم مدعی می‌شود که لفظ ایمان در عرب جاهلی و عرف عرب به معنایی خاص بوده و خداوند آن را به معنایی دیگر بر

زبان پیامبرش جاری کرده است.^{۵۶} اگر در کتابهای ابن حزم اندکی کاوش کنیم، موارد دیگری از این قبیل را می‌توانیم بیابیم.

نکته دیگری که در مورد زبان‌شناسی ابن حزم قابل توجه و بااهمیت است این است که ابن حزم ظاهرگرایی خود را از زبان‌شناسی آغاز می‌کند و آن‌گاه این ظاهرگرایی را به مباحث دینی تسری می‌دهد. او بارها تصریح می‌کند که انسانها هنگامی که با یکدیگر از طریق زبان ارتباط برقرار می‌کنند، حق ندارند معنای باطنی برای زبان در نظر بگیرند، و تنها باید معنای ظاهری کلمات را در نظر داشته باشند. عین عبارت ابن حزم در یکی از این موارد چنین است:

وحمل الکلام علی ظاهره الذی وضع له فی اللغة فرض لایجوز تعدیه الا بنص أو اجماع لان من فعل غیر ذلك أفسد الحقائق کلها والشراعی کلها والمقول کله.

مشاهده می‌شود که ابن حزم در زبان تنها تمسک به ظاهر معنا را می‌پذیرد و تعدی از این ظاهر را تنها در صورتی اجازه می‌دهد که وارد عرصه دین بشویم و در این عرصه نص یا اجماعی علیه ظاهر زبان در اختیار داشته باشیم. در جای دیگری نیز کسانی را که بدون نص و اجماع به تأویل الفاظ دست می‌زنند به بی‌عقلی و بی‌حیایی متهم می‌نماید و اعلام می‌دارد که با چنین کسانی نباید سخن گفت، چرا که سخن آنان بطلان تمامی حقایق را در پی دارد.^{۵۷} با توجه به نکاتی که به آن اشاره کردیم، می‌توان به این نکته واقف شد که ابن حزم تا حدی کوشیده است که برای زبان ساختاری تعریف کند تا از این طریق مبنایی برای ظاهرگرایی خود دست و پا کند. البته اینکه ساختاربندی ابن حزم تا چه حد قرین توفیق بوده است، در اینجا محل بحث ما نیست.

اما در مورد لالکایی نیز این سؤال وجود دارد که با اینکه وی به عنوان یکی از بزرگان اهل حدیث کوشیده است یک نص‌گرای تمام عیار باشد و به نص آنچه به صورت تفسیر آیات و چه به صورت روایت از سلف رسیده است پایبند بماند، آیا کوشیده است که برای نص‌گرایی خود هیچ‌گونه تبیینی ارائه دهد. به جز آنچه در مخالفت با رأی و سخنان ابوحنیفه از لالکایی نقل کردیم، به سختی می‌توان تبیینی زبان‌شناختی برای نص‌گرایی در این اثر لالکایی یافت. گفتنی است از آنجا که نگاه اهل حدیث به طور کلی نگاهی کاملاً تکلیف‌گراست، یعنی به دنبال این هستند که تکلیف و وظیفه خود را در امور دینی چه فقه و چه کلام با استناد به سخنان پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله)، صحابه و تابعین، به طور کامل انجام دهند، هیچ‌گاه نمی‌کوشند که به نوعی تبیین - ولو به میزان اندک و ابتدایی آن - روی آورند و لالکایی نیز دقیقاً همین شیوه را پی گرفته است.

از این نکته می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که در مورد مسائل مربوط به ساختار زبان نیز وضعیت به همین ترتیب است و اگر لالکایی سخنی از سلف گذشته در زمینه ساختار

طرح

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵

۱۳۶

زبان نیابد، می‌توان این انتظار را داشت که وی این سخنان را نقل و تأیید نماید، ولی در غیر این صورت نمی‌توان انتظار چنین صورت‌بندی زبانی را داشت.

(ج) موضع‌گیری هر یک از دو طرف در قبال معتزله و اشاعره

بحث دیگری که در بررسی اختلافات میان ظاهریه و اهل‌حدیث (در اینجا ابن‌حزم و لالکایی) بسیار حائز اهمیت است، موضع هر یک از دو طرف در قبال دو فرقه فکری مهم در قرون اولیه اسلامی یعنی معتزله و اشاعره است. در این زمینه نیز بحث را از ابن‌حزم آغاز می‌کنیم. ابن‌حزم در کتاب *الفصل آن‌گاه* که به دسته‌بندی فرق اسلامی می‌پردازد، نکاتی را راجع به معتزله و اشاعره مطرح می‌سازد که می‌تواند به عنوان یکی از نقاط افتراق جدی میان ظاهریه و اهل‌حدیث باشد.

در این قسمت، ابن‌حزم بعد از آنکه مسلمانان را به پنج فرقه تقسیم می‌کند، می‌کوشد در میان هر یک از این پنج فرقه کسانی را که به اهل‌سنت نزدیک‌ترند و کسانی را که از اهل‌سنت دورترند معرفی کند. او نزدیک‌ترین فرقه به اهل‌سنت در میان مرجئه را پیروان ابوحنیفه می‌داند که ایمان را تصدیق لسانی و قلبی می‌دانند و معتقدند اعمال تنها شرايع ایمان است نه جزء آن. در ادامه دورترین افراد به اهل‌سنت در میان مرجئه را پیروان چهارم‌بن‌صفوان، ابوالحسن اشعری و محمدبن‌کرام می‌داند و از قول اشعری نقل می‌کند که ایمان تنها تصدیق قلبی است. در میان معتزله نیز برخی به اهل‌سنت نزدیک‌ترند و برخی از اهل‌سنت دورترند. از گروه اول پیروان بشر بن‌غیاث، نجار و غیاث‌بن‌عمرو را نام می‌برد و از گروه دوم به پیروان ابوالهذیل علاف اشاره می‌کند.^{۵۸} مشاهده می‌شود که ابن‌حزم در اینجا شدیداً به اشعری و پیروان او می‌تازد و آنان را دورترین مرجئه به اهل‌سنت می‌داند و در عوض نگاه مثبت‌تری به معتزله دارد و برخی را نزدیک به اهل‌سنت و برخی را دور می‌داند.

به طور کلی این نگاه مثبت ابن‌حزم به معتزله در جاهای دیگر نیز یافت می‌شود و می‌تواند یکی از وجوه تمایز بسیار مهم ابن‌حزم از لالکایی به حساب آید. البته یادآوری این نکته لازم است که این نگاه متعادل‌تر در قبال معتزله دلیل بر این نیست که ابن‌حزم همدلی مطلق را در قبال معتزله از خود نشان دهد، بلکه به مراتب می‌توان نقدهای تند و تیزی را درباره معتزله و افکار عقل‌گرایانه آنان در امور دینی در سخنان او مشاهده کرد.^{۵۹} همان‌طور که در مورد اشاعره نیز نقدهای بسیار شدید و غلیظی در سخنان او وجود دارد.^{۶۰} لکن ابن‌حزم در برخی از موارد، از جمله آنچه در تقسیم‌بندی فرق اسلامی از او نقل کردیم، نشان داده که خصومت و عصبانیتی که در مورد اشعری و پیروانش دارد، در مورد جمهور معتزله ندارد.

البته اینکه چرا ابن‌حزم با این دو فرقه چنین برخوردی داشته است می‌تواند مورد بررسی جداگانه قرار گیرد و در اینجا محل بحث ما نیست. لکن یکی از علل این برخورد را می‌توان در

این سخن اشاعره که صفت زاید بر ذات قائل بودند و در مقابل معتزله که ذات را نایب مناب صفات می‌دانستند، یافت. ابن حزم از آنجا که یک نص‌گرای تمام‌عیار در عرصه دین است، سخنی مانند سخن اشاعره که حکم به زیادت صفات بر ذات می‌کنند، حال آنکه هیچ نصی بر آن نیامده، برایش غیرقابل تحمل‌تر از سخن معتزله است و همان‌طور که خود او نیز اشاره کرده است سخن معتزله با توحید و یگانگی خداوند بسیار بیشتر سازگار است تا سخن اشاعره.^{۶۱}

حال اگر به سراغ اهل حدیث و لالکایی برویم، جای این سؤال باقی است که آیا نگاه به معتزله و اشاعره در میان اهل حدیث نیز به همین ترتیب است و آیا هیچ تفاوتی میان این دو وجود ندارد. البته باید به خاطر داشت که اهل حدیث نیز که هیچ‌گونه استدلال‌گرایی در امور دینی بر نمی‌تابند، قاعدتاً هم با معتزله و هم با اشاعره مخالف هستند. اما با یک نگاه کوتاه به کتاب لالکایی، که همان‌طور که گفتیم از بزرگان اهل حدیث در زمان ابن حزم بوده است، به سادگی می‌توان دریافت ترتیبی که ابن حزم برای معتزله و اشاعره در نظر گرفته بود، در مورد لالکایی برعکس می‌شود.

لالکایی در کتابش بیشترین تلاش را برای رد سخنان معتزله از خود نشان می‌دهد و گویی دشمن درجه اول او در این کتاب معتزله و قدریه هستند. حال آنکه از سخنان اشاعره و ابوالحسن اشعری تقریباً هیچ کجا از کتابش نامی به زبان نمی‌آورد.

او بخشهای زیادی از کتاب خود را به رد سخنان معتزله یعنی خلق قرآن، قدر، رؤیت و... اختصاص می‌دهد.^{۶۲} البته همان‌طور که گفتیم، او در سخنانش به مسائلی که رد بر اشاعره را نیز در بر دارد اشاره می‌کند. به عنوان مثال این سخن اشاعره را که معتقدند خداوند دو کلام لفظی و نفسی دارد رد می‌کند و یکسره کلام الهی را غیرمخلوق می‌داند و به تکفیر کسانی می‌پردازد که لفظ قرآن را مخلوق می‌دانند،^{۶۳} ولی در مجموع به نظر می‌رسد که با اشاعره رفتاری مهربان‌تر دارد تا معتزله. به عنوان مثال لالکایی در بحث علم خداوند بخشی را اختصاص داده با عنوان «سیاق ما دل من کتاب الله وما روی عن النبی فی أن الله عالم بعلمه وأن علمه غیرمخلوق»،^{۶۴} که همان‌طور که مشاهده می‌شود به بحث صفات مورد نظر اشاعره نزدیک‌تر است تا صفات مورد نظر معتزله.

د) اختلافات ابن حزم و لالکایی در مورد احتجاج با مخالفان

از موارد دیگری که به نظر می‌رسد لالکایی و ابن حزم با یکدیگر اختلاف‌نظر جدی دارند، مناظره و احتجاج با مخالفان است. ابن حزم در تمامی کتابهای خود و به خصوص کتاب *الفصل* که مهم‌ترین کتاب وی محسوب می‌شود، با حرارت تمام با تمامی مخالفان خود از منکران ادیان، فلاسفه، مسیحیان، یهودیان و پیروان دیگر ادیان گرفته تا فرقه‌های مختلف

طهری

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵

۱۳۸

اسلامی مانند مرجئه، معتزله، شیعه و... به احتجاج می‌پردازد و سخن آنان را رد می‌کند و این مسئله تا حد زیادی از همان روحیه عقل‌گرایانه او نشأت گرفته است. در جای‌جای کتابهای ابن‌حزم می‌توان روحیه جدلی وی را مشاهده کرد.

ابن‌حزم علی‌رغم نص‌گرایی شدید، احتجاج و استدلال‌ورزی با مخالفان را رها نمی‌کند و این دقیقاً خلاف آن چیزی است که لالکایی بدان معتقد است و آن را انجام می‌دهد. لالکایی علی‌رغم اینکه در کتاب خود از نقل روایاتی که دال بر تکفیر و تفسیق مخالفان اهل‌حدیث است، هیچ ابایی ندارد، ولی شدیداً با بحث و مناظره و مجادله با مخالفان سرستیز دارد. لالکایی بخش مستقلی از کتاب خود را به این مبحث اختصاص داده که عنوان این بخش چنین است: «سیاق ما روی عن النبي في النهي عن مناظرة اهل البدع وجداهم والمكالمة معهم والاستماع الي اقوالهم المحدثه وآرائهم الخبيثة».^{۶۵}

همان‌طور که مشاهده می‌شود، لالکایی در اینجا هرگونه گشوش کردن به سخنان مخالفان و سخن گفتن با آنان در مورد اندیشه‌های بدعت‌آمیز و پلید آنان و نیز هرگونه مناظره را رد می‌کند و با آن مخالف است و در این مورد روایات متعددی را نقل می‌کند. در همین قسمت لالکایی روایاتی را نقل می‌کند که از هرگونه مجالست و نشست و برخاست با مخالفان نیز نهی می‌کند.^{۶۶}

آنچه تاکنون نقل کردیم، نمونه‌هایی از اختلافات مهم ابن‌حزم و لالکایی در روش نظروزیهای کلامی آنان بود. البته اگر در بسیاری از مباحث و مسائل کلام و الهیات ریز بشویم و به جزئیات بپردازیم، قطعاً خواهیم توانست اختلافات جزئی فراوانی در مباحث کلامی میان این دو بیابیم که البته این اختلافات در غالب موارد از اختلافات مهم‌تر و ریشه‌ای که در اینجا بررسی شد نشأت می‌گیرد. به عنوان مثال آنچه در مورد زبان‌شناسی ابن‌حزم نقل کردیم، در بحث خلق قرآن او را به آنجا می‌رساند که مدعی می‌شود کلام الهی در قرآن به چهار معنا به کار رفته که یکی مخلوق و دیگر غیرمخلوق است، لذا به طور مطلق نه می‌توان گفت که کلام الهی مخلوق است و نه می‌توان گفت که غیرمخلوق است.^{۶۷} اینجا از مواردی است که آشکارا ابن‌حزم با لالکایی به اختلاف جدی در مورد مخلوق بودن یا نبودن قرآن می‌رسد.

مورد دیگر اختلافات این دو به برخی تأویلهای ابن‌حزم باز می‌گردد. اگر کمی در اندیشه‌های تفسیری او در مورد آیات قرآنی دقت شود، مواردی را می‌توان یافت که ابن‌حزم به طریقی که از وی نقل کردیم پایبند نبوده و خردگرایی خود را به عرصه دین نیز تسری داده است. در این موارد ابن‌حزم با آنکه به طور جدی با هرگونه خردگرایی در عرصه دین مخالف است، آشکارا نوعی خردگرایی در تفسیر متون دینی از خود نشان داده و

بدون اینکه نص یا اجماعی برای کار خود ارائه دهد، به تأویل این متون دست یازیده است.^{۶۸} در همین جاست که بسیاری از نویسندگان قدیم و جدید او را به تعارض در افکارش متهم ساخته‌اند.^{۶۹}

موارد دیگر اختلافی مانند بررسی ادیان و اختلاف آنان و انتقاد از ادیان توسط ابن حزم و بررسی برخی از مطالب فلسفی جدای از مباحث کلامی، مانند شیئیت معدوم، بقا و فنا، طفره، استحاله، جوهر و عرض، جسم و نفس، تولد، رنگ‌ها، حرکت و سکون و... توسط وی را می‌توان برشمرد که همگی از همان اختلافات روشی که برشمردیم نشأت می‌گیرند.^{۷۰}

لذا در اینجا به همین مقدار اکتفا می‌کنیم و به نتیجه‌گیری آنچه به طور مبسوط در این مقاله آورده شد می‌پردازیم.

نتیجه‌گیری

بعد از بحث مفصلی که در مورد اختلافات و اشتراکات ابن حزم به عنوان یک متفکر ظاهری و لالکایی به عنوان یکی از بزرگان اهل حدیث ارائه شده به نظر می‌رسد که سؤال نخستین ما که آن را عنوان این مقاله قرار داده و سخن خود را با آن آغاز کرده بودیم تا حد زیادی پاسخ خویش را یافته باشد. با توجه به مطالبی که در این مقاله عرضه شد و اختلافات متدیک و مبنایی که میان این دو چهره مهم از فرقه ظاهریه و اهل حدیث وجود داشت، دشوار بتوان حکم به اتحاد این دو فرقه داد. متأسفانه در کشور ما و حتی در میان بسیاری از بزرگان ما حکم دادن به اتحاد و افتراق بسیاری از پدیده‌ها بدون به دست آوردن شناخت کافی از آنها همچنان رواج دارد. نویسنده این مقاله هنگامی که می‌خواست عنوان پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد خود را که در مورد عقل و نص در اندیشه ابن حزم اندلسی بود به تصویب برساند، یکی از استادان بزرگ دانشگاه که هم‌اکنون در دانشگاهها به تدریس فقه و اصول در مقطع کارشناسی و کارشناسی‌ارشد (شاید هم دکتری) مشغول هستند، در جلسه‌ای به شدت با موضوع این پایان‌نامه مخالفت کرده بودند و گفته بودند که این ظاهریه با سلفیه هیچ فرقی ندارند و تلاش کرده بودند که همان جمود موجود در بین سلفیه و اهل حدیث را به ظاهریه نیز نسبت دهند. این جانب بعد از آن با کمی دقت متوجه شدم که متأسفانه این مشکل حالت ایپیمی دارد و در بسیاری دیگر از محافل علمی نیز به این مشکلات دچار هستیم و چنین قضاوتهایی وجود دارد.

امید است که با تلاش بزرگان و دانشمندان این مرز و بوم روزی برسد که بتوانیم به دقت تمامی پدیده‌ها را مطالعه نماییم و بعد از مطالعه و شناخت کافی در مورد آنها قضاوت کنیم.

طهر

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵

۱۴۰

امروزه باید پذیرفت که وضعیت ما در زمینه مجلات و مطبوعات و وسایل ارتباط جمعی بسیار بهتر از گذشته است و شناخت ما نیز از بسیاری پدیده‌های طبیعی و انسانی بیش از پیش گسترش یافته است. لکن همچنان برخی کج‌اندیشیها که از کم‌اطلاعی ما ناشی شده است وجود دارد. با امید اینکه روزی بتوانیم بر این کم‌اطلاعیها و کج‌اندیشیهای ناشی از آن غلبه کنیم و در مورد تمامی پدیده‌ها قضاوتی منصفانه و خردمندانه داشته باشیم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشتها:

۱. برای اطلاعات بیشتر در مورد ظاهریه ر.ک. تاریخ المذاهب الاسلامیه، محمد ابوزهره، ص ۵۰۶-۵۵۷؛ و نیز: EI۲, s.v. ZAHIRYYAH, pp.۳۹۴-۶, The Zahiris their Doctrine and their history, Goldziher Ignaz.

۲. برای اطلاعات بیشتر در مورد اهل حدیث ر.ک. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، احمد پاکتچی، ذیل مدخل اصحاب حدیث، ص ۱۳ - ۱۲۶؛ و نیز تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص ۴۵۱ - ۵۰۵؛ و نیز:

EI۲, s.v. AHL AL_HADITH, pp.۲۵۸-۹.

۳. به عنوان مثال ابوزهره برای آنان تنها از لفظ حنابله استفاده کرده است. ر.ک. تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص ۴۹۵ - ۵۰۵؛ حال آنکه در منابع دیگر از لفظ اصحاب حدیث استفاده شده است. ر.ک. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، همان مدخل.

۴. ر.ک. تجربه دینی بشر، نینیان اسمارت، ج ۱، ص ۱۸۷ - ۱۸۸.

۵. طبقات الامم، صاعدین احمد اندلسی، ص ۷۵.

۶. رسائل ابن حزم الاندلسی، ج ۱، طوق الحمامة، ص ۱۶۶.

۷. بنا به نقلها ابن حزم وزارت سه تن از آنان یعنی، عبدالرحمن چهارم، عبدالرحمن پنجم و هشام بن محمد را بر عهده داشت. ر.ک. بیان المغرب، احمد بن محمد ابن عذارى مراکشى، ج ۳، صص ۱۳۵ - ۱۳۹ و ۱۴۰ - ۱۴۲ و ۱۴۵ - ۱۴۶ و ۱۵۲؛ و نیز التقريب لحد المنطق والمدخل اليه، ص ۱۸۵؛ و نیز رسائل ابن حزم الاندلسی، ج ۱، طوق الحمامة، ص ۲۶۱ - ۲۶۲؛ و نیز:

EI۲, s.v. "Ibn Hazm", pp.۷۹-۱.

۸. EI۲, s.v. "Ibn Hazm", p.۷۹.

۹. ibid.

۱۰. طبقات الامم، ص ۷۷.

۱۱. در مورد استادان ابن حزم ر.ک. رسائل ابن حزم الاندلسی، ج ۱، طوق الحمامة، صص ۱۷۴ و ۱۹۴ و ۱۹۶ و ۲۴۳ و ۲۴۶ و ۲۶۹ و ۲۷۳ و ۲۸۷.

۱۲. The Zahiris their Doctrine and their history, p.۱۶۱.

۱۳. EI۲, s.v. "Ibn Hazm", p.۷۹.

۱۴. برای فهرست کاملی از آثار ابن حزم ر.ک. سیر اعلام النبلاء، محمد بن احمد ذهبی، ج ۱۸، ص ۷۷ - ۷۶.

۱۵. برای لالکایی و زندگانی او ر.ک. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، ص ۴۱۹ - ۴۲۰؛ و نیز شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة، هبة الله لالکایی، ج ۱، ص ۶ - ۷؛ نیز سفیرات الذهب، ج ۳، ص ۲۱۱؛ نیز طبقات الشافعية، عماد الدین بن اسماعیل بن عمر ابن کثیر، ج ۱، ص ۳۶۳؛ در پاورقی سیر اعلام النبلاء به منابع دیگری مانند المنظم، الکامل فی التاریخ، البدایة والنهایة و... نیز اشاره شده است که به شرح حال لالکایی پرداخته اند.

۱۶. ر.ک. شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة، ج ۱، ص ۲۴ - ۸۷. در این صفحات آنچه مهم تر است و بهتر می تواند بر مباحث ما ناظر باشد، دو بخش است به نامهای «سیاق ما روى عن النبي في ثواب من حفظ السنة واحياها ودعا اليها» و «سیاق ما فسر من كتاب الله عزوجل من الآيات في الحث على الاتباع وان سبيل الحق هو السنة والجماعة»، ص ۲۸ - ۴۱.

طهر

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵

۱۴۲

۱۷. الفصل في الملل والاهواء والنحل، ابن حزم اندلسی، ج ۱، ص ۳۷۱.

۱۸. همان، ص ۳۶۸ - ۳۷۰.

۱۹. به عنوان نمونه ر.ک. همان، ص ۱۳۹.

۲۰. شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة، ج ۱، ص ۹۰.

۲۱. همان، ص ۵۴.

۲۲. همان، ص ۵۴ - ۶۳.

۲۳. همان، ص ۱۰۱.

۲۴. The Zahiris their Doctrine and their history، «رسالة في ابطال القياس والرأی

والاستحسان والتقليد والتعليل»، ص ۱۹۰.

۲۵. الاحكام في اصول الاحكام، ابن حزم اندلسی، ج ۲، صص ۱۹۵ - ۱۹۶ و ۵۱۵ و ۵۸۳ و....

۲۶. المحلى، ابن حزم اندلسی، ج ۱، ص ۵۶ - ۶۵.

۲۷. الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج ۱، ص ۴۱۶ - ۴۱۷.

۲۸. همان، ج ۲، ص ۳۶۰.

۲۹. همان، ج ۱، ص ۳۴۳ - ۳۴۴.

۳۰. المحلى، ج ۷، ص ۳۱۸.

۳۱. الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج ۱، ص ۱۱۶.

۳۲. برای نمونه ر.ک. همان، ص ۳۷۸.

۳۳. الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج ۲، ص ۱۶. ابن حزم در کتابهای دیگر خود نیز به این مدخل اشاراتی

دارد، برای نمونه ر.ک. الاحكام في اصول الاحكام، ج ۱، ص ۲۸ - ۲۹. و نیز بحث مبسوطی در این زمینه

در رساله «في مراتب العلوم» مطرح کرده است، ر.ک. رسائل ابن حزم الاندلسی، ج ۴، رساله «مراتب العلوم»،

ص ۷۲ - ۷۴؛ و نیز ج ۳، رساله «التوقيف على شارع النجاة»، ص ۱۳۵ - ۱۳۹.

۳۴. الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج ۱، ص ۱۸ - ۱۹.

۳۵. برای بحث کامل در این زمینه ر.ک. همان، ج ۱، ص ۱۳ - ۱۷.

۳۶. التقريب لحد المنطق والمدخل اليه، ص ۱۴۵ - ۱۴۷.

۳۷. الاحكام في اصول الاحكام، ج ۱، ص ۲۸ و ۶۵.

۳۸. برای دسترس به کل براهین ابن حزم در مورد حدوث جهان ر.ک. الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج ۱،

ص ۲۶ - ۳۴. همین بحث را با بیانه‌های دیگر در کتابهای دیگر ابن حزم نیز می‌توان یافت. برای مثال ر.ک.

المحلى، ج ۱، ص ۲ - ۴؛ و نیز رسائل ابن حزم الاندلسی، ج ۳، التوقيف على شارع النجاة، ص ۱۳۵ - ۱۳۶.

۳۹. در مورد بحث توحید ر.ک. الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج ۱، ص ۴۹ - ۸۲؛ المحلى، ص ۲ - ۴؛

رسائل ابن حزم الاندلسی، ج ۳، رساله التوقيف على شارع النجاة، ص ۱۳۷.

۴۰. الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج ۱، ص ۸۶ - ۹۰؛ رسائل ابن حزم الاندلسی، ج ۳، رساله التوقيف على

شارع النجاة، ص ۱۳۶ - ۱۴۷.

۴۱. طبقات الامم، ص ۶۶ - ۶۷.

۴۲. برای نمونه ر.ک. التقريب لحد المنطق والمدخل اليه، ابن حزم اندلسی، ص ۱۴.

۴۳. رسائل ابن حزم الاندلسی، ج ۴، رساله «مراتب العلوم»، ص ۶۶ - ۸۰.

۴۴. همان، ج ۳، رساله التوقیف علی شارع النجاة، ص ۱۳۱ - ۱۳۳.
۴۵. همان، ص ۱۳۱.
۴۶. همان، ج ۴، رساله مراتب العلوم، ص ۷۲.
۴۷. همان، ص ۸۰.
۴۸. اسراء، آیه ۳۶.
۴۹. برای کل مطلب ر.ک. *التقريب لحد المنطق والمدخل اليه*، ص ۹ - ۱۴.
۵۰. شرح اعتقاد اهل السنة والجماعة، ج ۱، ص ۱۱۵.
۵۱. انبياء، آیه ۲۵.
۵۲. شرح اعتقاد اهل السنة والجماعة، ج ۱، ص ۱۱۵.
۵۳. در اینجا بعد از نقل چند مورد از آیات قرآنی چنین می گوید: «فدل علی أن معرفة الله والرسول بالسمع كما اخبر الله عزوجل وهذا مذهب اهل السنة والجماعة»، همان، ص ۱۱۶.
۵۴. همان، ص ۱۱۶ - ۱۲۱.
۵۵. *الفصل في الملل والاهواء والنحل*، ج ۲، ص ۲۱۲.
۵۶. همان.
۵۷. همان، ص ۵۹ - ۶۰.
۵۸. همان، ج ۱، ص ۳۶۸ - ۳۶۹.
۵۹. برای برخی از موارد انتقادات شدید ابن حزم از معتزله ر.ک. همان، ج ۳، ص ۱۲۸ - ۱۴۱.
۶۰. ر.ک. همان، ص ۱۴۱ - ۱۶۵. در این قسمت که ردیه های ابن حزم بر فرق مرجئه را در برمی گیرد، دو تا سه صفحه به دیگر فرق مرجئه پرداخته شده و بیش از بیست صفحه در مورد سخنان و نظریات اشاعره بحث شده است.
۶۱. همان، ج ۱، ص ۳۷۰.
۶۲. برای نمونه به ردیه های لاکایی بر معتزله ر.ک. *شرح اعتقاد اهل السنة والجماعة*، ج ۱، صص ۹۰ و ۱۰۱ - ۱۱۱ و ۲۰۱ - ۲۳۳ و ۲۱۸ - ۲۲۹ و ۲۳۳ - ۲۴۳ و ۲۴۳ - ۲۸۵ و ۲۹۱ - ۴۱۸، ج ۲، ص ۵ - ۸ و موارد دیگر.
۶۳. همان، ج ۱، صص ۱۲۹ - ۱۳۳ و ۱۸۹.
۶۴. همان، ص ۲۱۷ - ۲۱۸.
۶۵. همان، ص ۶۶ - ۸۷.
۶۶. همان، ص ۷۹.
۶۷. *الفصل في الملل والاهواء والنحل*، ج ۲، ص ۳۹ - ۴۲.
۶۸. برای فهرست کاملی از تأویلهای ابن حزم ر.ک. پایان نامه «عقل و نص در اندیشه ابن حزم اندلسی»، وحید صفری، ص ۷۷ - ۸۰ همچنین ر.ک. *الفصل في الملل والاهواء والنحل*، ج ۲، ص ۳ - ۷.
۶۹. «عقل و نص در اندیشه ابن حزم اندلسی»، ص ۸۳ - ۸۸.
۷۰. برای مباحث ابن حزم در مورد ادیان ر.ک. *الفصل في الملل والاهواء والنحل*، ج ۱، ص ۵۰ - ۳۵۰.
- و نیز برای مباحث وی در مورد جزئیات فلسفی ر.ک. همان، ج ۳.

طهر

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵