

ایمان‌گروی اعتدالی ابن حزم، طریق تحصیل باورهای دینی

محمدرضا مرادی^۱

علی‌رضا جلالی^۲

قربان علمی^۳

محمدحسین مهدوی نژاد^۴

چکیده

ابن حزم اندلسی دو رویکرد به مسأله معرفت‌شناسی دارد. رویکرد اول مبتنی بر منطق ارسطویی است و رویکرد دوم بر مبانی فکری ظاهریه استوار است. تأکید او در رویکرد اخیر، بر طریق چهارم از راه‌های تحصیل معرفت است. براساس آن آدمی با تصدیق پیامبر(ص) و ایمانی که خداوند در دل او می‌آفریند، به کسب معارفی خاص نائل می‌گردد. او، بر طبق روش معناشناسی‌اش، راه چهارم را از عبارات و حیانی و باورهای مبتنی بر آن گرفته است. با مراجعه به اندیشه‌های ظاهریه حزمیه مشخص می‌شود که آنچه از طریق ایمان به پیامبر بدست می‌آید، مجموعه‌ای کامل، متناهی، مشخص و تضمین‌کننده سعادت آدمی است و قابل حصول از طرق دیگر نیست. باوجود این، او وحی را نخستین منبع همه معارف به حساب نمی‌آورد. از نظر او باور مرتبه‌ای بالاتر از معرفت می‌باشد و تفاوت تعداد راه‌های کسب معرفت در دو رویکرد را باید در این نکته جستجو کرد. این دیدگاه او را «ایمان‌گروی اعتدالی» نام نهاده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: ابن حزم، نظریه معرفت‌شناسی باور دینی، ظاهریه حزمیه، دین در اندیشه ابن حزم، ایمان‌گروی

اعتدالی

Moradi169@gmail.com

۱- دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور

۲- استادیار دانشگاه پیام نور مرکز اصفهان

gelmi@ut.ac.ir

۳- دانشیار ادیان تطبیقی دانشگاه تهران(عهده دار مکاتبات)

۴- دانشیار دانشگاه پیام نور مرکز یزد

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۷/۲۱ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۱/۲۳

مقدمه

ابومحمد، علی ابن احمد، مشهور به ابن حزم اندلسی (۴۵۶-۳۸۴ هـ ق / ۱۰۶۴-۹۹۴ م)، برجسته‌ترین شخصیت مذهب یا مکتب ظاهری را در عصر خود، جامع‌ترین عالمان مسلمان اندلس و یکی از پُرکارترین دانشمندان جهان اسلام دانسته‌اند (صاعد، ۱۹۱۲، ۷۶). آثار و تألیفات برجای مانده از او مؤید آن است که وی از نظام فکری منسجمی برخوردار بوده است. از مهمترین ویژگی‌های این منظومه فکری، یکی؛ ابتدای همه یا اکثریت قریب به اتفاق مؤلفه‌های آن بر فهمی خاص از آیات قرآن و روایات نبوی است که از آن به «ظاهریه» تعبیر می‌شود و دیگری، استدلالی بودن تمامی باورهای مندرج در آن است. او بسیاری از دیدگاه‌های دینی رایج عصر خود را بر مبنای قرائت ظاهری و با توانمندی قابل توجهی که در فصاحت و فنّ جدل داشت، اغلب با بی‌رحمی و بدون کوچک‌ترین اغماض، به نقد کشیده است. از این رو، دشمنی بسیاری از فقیهان و عالمان دیگر مذاهب را، از عصر خود او تا روزگار اخیر، سبب شد. این امر انزوای او را در زمان حیاتش و بیگانگی مسلمانان با اندیشه‌هایش را در اعصار بعدی در پی داشت.

ابن حزم ظاهری نظریات متعددی در حوزه‌های فقه، اصول، حدیث، فلسفه، کلام، تاریخ، ملل و نحل، روان‌شناسی، زبان‌شناسی، معرفت‌شناسی و فلسفه دین دارد. از جمله نظریه‌هایش «نظریه معرفت‌شناسی» است. این نظریه دیدگاه‌هایی مشتمل بر دو رویکرد عمده به مبحث اقسام معارف و راه‌های تحصیل آن است. مبانی فکری هر یک از آن دو رویکرد از مؤلفه‌های اصلی اندیشه ابن حزم به شمار می‌رود. رویکرد نخست در آثار اولیه این نویسنده آمده است. او در کتاب «التقریب لحدّ المنطق» (۱۹۸۳، ۲۸۵) و به‌طور خلاصه در جزء اول کتاب «الفصل فی الملل و الأهواء و النحل» (۱۹۹۶، ۱ / ۴۱) ضمن معرفی هر یک از راه‌های سه‌گانه تحصیل معرفت، که عبارتند از: «بدهت عقل»، «اوائل حسّ» و «برهان ضروری»، نمونه‌هایی از معارف بدست آمده از آن طرق را بیان کرده و ویژگی‌ها، ضعف‌ها و قوت‌های هر طریق را بررسی

ایمان‌گروی اعدالی ابن‌حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۲۷

نموده است. از مشخصات این رویکرد این است که باورهای اساسی دینی و نیز درستی ضرورت «ائتمار» (پیروی از کسی که خداوند متعال به تبعیت از او فرمان داده است) از طریق «برهان ضروری» حاصل می‌شود (۱۹۸۳، ۲۸۸-۲۸۷). این راه، همان طریق استدلال قیاسی است که مقدمات آن را موادی از یقینیات تشکیل می‌دهد (مرادی و جلالی، ۱۳۹۵، ۳۵-۳۲). به نظر می‌رسد، ابن حزم در این رویکرد «استدلال‌گروی» را لااقل به عنوان روش تحصیل پاره‌ای از معارف اساسی دینی پذیرفته باشد. منبع و مأخذ بسیاری از مؤلفه‌ها و عناصر رویکرد اول منطق ارسطویی است (همان، ۳۵-۳۲). ابن حزم این رویکرد خود را با آیات قرآن هماهنگ نشان داده است تا مقبول طبع متشرعان و دین‌مداران قرار گیرد (۱۹۷۹، ۶۷/۱-۶۶). اگرچه نام «نظریه معرفت‌شناسی عام (محض)» برای آن، عنوانی دقیق‌تر است، اما برخی از ابن حزم پژوهان، رویکرد اول وی به موضوع معرفت‌شناسی را «نظریه معرفت‌شناسی ابن حزم» نام نهاده و به معرفی آن اقدام کرده‌اند^۱ (فروخ، ۱۹۴۸، ۲۱۸-۲۰۱؛ ۱۹۸۰، ۱۷۹-۱۶۲؛ ۱۳۶۲، ۳۹۶-۳۹۴).

اما ابن حزم در مواضع دیگری از کتاب الفصل و نیز در دو تألیف دیگر به تناسب موضوع، رویکرد دیگری به نظریه معرفت‌شناسی دارد. در این رویکرد او علاوه بر سه راه پیش‌گفته، راه چهارمی را به راه‌های تحصیل معرفت افزوده و آن را به تحصیل معرفت دینی اختصاص داده است. در این راه، آدمی از طریق تصدیق کسی که خداوند تبعیت از او را واجب کرده، کسب معرفت می‌کند.

رویکرد دوم، که بر راه چهارم کسب معرفت تأکید دارد، بیش از هر چیز با آموزه‌های مکتب ظاهری هماهنگی دارد و از آن متأثر است. پیش از شرح این رویکرد، لازم است به این

۱- این نظریه در زبان فارسی نیز در قالب مقاله‌ای با عنوان «نظریه معرفت‌شناسی ابن حزم» به چاپ رسیده است (نک: کتاب‌شناسی همین مقاله).

۲۸ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷

نکته توجه شود که در این دیدگاه ابن حزم، بسا که ناگفته‌ها بیش از گفته‌هایش باشد. بنابراین راه صعب و دشواری در معرفی این رویکرد، پیش‌روی نویسنده قرار دارد و در این مسیر چاره‌ای جز استفاده از قراین نخواهد داشت. به‌عنوان مدخل این مبحث، باید از تقریرهای مختلف این رویکرد آغاز کرد. تقریرهایی از رویکرد دوم در آثار و تألیفات ابن حزم وجود دارد که در آنها راه چهارم با الفاظی متفاوت بیان شده است. از آنجا که این الفاظ بر «ایمان به پیامبر (ص)» به‌عنوان طریق تحصیل معرفت، دلالت دارند، ما این رویکرد را «ایمان‌گرایی» نام نهاده و این مقاله را به معرفی نظریه ایمان‌گرایی این متفکر مسلمان اختصاص داده‌ایم. این نوشتار شامل چهار بخش عمده است؛ تقریرهای چهارگانه طریق چهارم، توضیح، نقد و بررسی و نتیجه.

پیشینه تحقیق و اهمیت آن

از جمله دیدگاه‌های خاصی که ابن حزم را به عنوان یک فیلسوف دین در میان متفکران تاریخ اسلامی برجسته می‌کند، پاره‌ای از نظریه‌های او همچون معرفت‌شناسی و ایمان‌گرایی است. گرچه معدودی از پژوهشگران عرب، به معرفی نظریه معرفت‌شناسی و دیدگاه‌های بدیع او در این نظریه پرداخته‌اند، به جرأت می‌توان گفت که هیچ‌یک از محققین معاصر؛ اعم از عرب و ابن حزم پژوهان اروپایی، همچون عمر فروخ، در کتاب ابن حزم الکبیر و آرنالدز، در مقاله «ابن حزم» در دایره المعارف اسلام و حتی احیاگران مکتب ظاهری در جهان عرب، یعنی سعید الأفغانی، محمد ابوزهره و ابو عبدالرحمان ابن عقیل ظاهری، اقدامی در شناسایی و یا استخراج دیدگاه ایمان‌گروانه این صاحب نظر مسلمان انجام نداده‌اند. باوجودی که امروزه بحث از عقاید ایمان‌گروان و استدلال‌گروان و ویژگی‌های تفکر ایشان مورد توجه فیلسوفان دین قرار گرفته است و اغلب متألهانی که نامشان به سبب دیدگاه ایمان‌گروانه برده می‌شود، به عالم مسیحیت تعلق دارند. به نظر می‌رسد، با توجه به ویژگی‌هایی چون تأثیرپذیری از آیات قرآنی و روایات نبوی، که در اندیشه‌های مکتب ظاهریه حزمیه وجود دارد، این دیدگاه او می-

ایمان‌گروی اعدالی ابن‌حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۲۹

تواند به عنوان نمونه‌ای از دیدگاه ایمان‌گروانه اسلامی مورد توجه قرار گیرد. مضاف بر این، بحث از نظریه معرفت‌شناسی ابن‌حزم، بدون توجه به رویکرد دوم او به این مسأله کامل نخواهد بود. زیرا که لااقل دیدگاه معرفت‌شناسی ابن‌حزم مشتمل بر دیدگاه‌های معرفت‌شناسی عام و باور دینی است و اطلاق معرفت‌شناسی به یکی از آن دو و نادیده گرفتن دیگری، توجیه منطقی نخواهد داشت. از سویی دیگر، با توجه به نقشی که ابن‌حزم در تاریخ تحول اندیشه‌های متعدد اسلامی دارد، در زبان فارسی نیز جای خالی تحقیقی جامع در معرفی او و اندیشه‌های دینی‌اش مشهود است. معرفی نظرات این حکیم مسلمان در رویکرد دوم و شناخت مبانی اندیشه او در این نظریه امری ضروری و گامی هر چند کوچک در راستای شناسایی نظریه‌های مبتنی بر متون دینی او به دانشجویان و طلاب علوم دینی در ایران اسلامی خواهد بود. علاوه بر این، ابن‌حزم در حوزه علوم نوپایی مانند فلسفه دین و نقد بر ادیان غیر اسلامی و کتب مقدس ایشان، صاحب دیدگاه‌های بدیع دیگری است و این مقاله مدخلی برای ورود به این گونه پژوهش‌ها خواهد بود.

الف- تقریرهای چهارگانه طریق چهارم تحصیل معرفت

در آثار ابن‌حزم، چهار تقریر از رویکرد دوم شناسایی شده است. او در این تقریرها، چنانکه گفته شد، راه‌های حصول معرفت را به چهار طریق افزایش داده و در یک مورد (تقریر ۱) با قید عبارت «و لا مزید»، آن راه‌ها را در این چهار طریق منحصر کرده است. هرچند در همه این تقریرها راه‌های چهارگانه تحصیل معرفت پس از تعریف «علم» ارائه شده، اما او طرُق مذکور را به عنوان جزئی از حد علم و یا به مثابه شرطی از شروط تحقق آن نمی‌پذیرد (۱۹۹۶، ۴/۶۸، ۷۲). دو تقریر اول در نقد اندیشه گروهی از بینه‌جویان، که در تاریخ اندیشه اسلامی به «اهل نظر» شهرت دارند، بیان شده است. ما بر این دسته، نام «بینه‌جو یا قرینه‌گرا»^۱ نهاده‌ایم. ولی دو تقریر بعدی را ابن‌حزم در بخشی که به تعریف مفاهیم کاربردی در اندیشه خود اختصاص

1- Evidentialist

۳۰ «دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷»

داده، آورده است. در همهٔ تقریرها دربارهٔ سه راه نخست - که همان راه‌های معرفی شده در نظریه معرفت‌شناسی محض می‌باشد - هیچ‌گونه شرح و توضیحی نیامده و در یک مورد (تقریر ۳) نیز به کتاب التقریب ارجاع شده است. در تقریر آخر، طریق چهارم به گونه‌ای متفاوت با تقریرهای دیگر تشریح شده که بی‌ارتباط با موضوع کلی فصلی که در آن بحث می‌کند، نیست.

تقریر اول

ابن حزم، فصلی را با عنوان «هل یكون مؤمناً من اعتقد الإسلام دون استدلال أم لا یكون مؤمناً مسلماً إلا من استدل...؟»، در جزء چهارم کتاب الفصل، به نقد اندیشه‌های اغلب اشعریه (اشاعره) و تنی چند از متفکرین مسلمان اختصاص داده است که درستی ایمان مردم به باورهای دینی را به تحصیل آن از طریق استدلال مشروط کرده‌اند. او در این فصل، مجموعه باورهای را به بینه‌جویان نسبت می‌دهد که مبنای استدلال آنان در دفاع از عقیده مذکور است. ایشان علم را به «اعتقاد به چیزی چنانکه هست، از طریق ضرورت [بدهت] عقل و (اوائل) حس] و استدلال» تعریف کرده، می‌گوید:

«درستی یا بطلان دیانت‌ها هرگز با حواس شناخته نشود؛ بلکه از طریق استدلال حاصل گردد و اگر استدلال نباشد، آدمی به آنچه بر آن استدلال نکرده، عالم نیست و اگر بدان عالم نباشد، جاهل به آن و تردید کننده نسبت به آن است» (۱۹۹۶، ۶۸/۴، ۷۲).

در حقیقت تقریر اول در نقد تعریفی که بینه‌جویان از «علم» ارائه کرده‌اند، آمده است. از فحوای کلام ابن حزم در نقد این باور و استدلال مبتنی بر آن پیداست که او انحصار طریق کسب معرفت ایمانی در برهان استدلالی را بر تنافته و آن را مخالف اندیشه وحیانی مندرج در آیات قرآن و روایات نبوی می‌داند، از این رو، راه چهارم را بر راه‌های پیشین می‌افزاید. او پس از ارائه تعریف و حد معرفت و مشروط کردن آن به فقدان شک و تردید، می‌نویسد:

ایمان گروهی اعتدالی ابن حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۳۱

«در حقیقت، حدّ علم تنها عبارت است از: اعتقاد به چیزی چنانکه هست. پس هر که به چیزی چنانکه هست، باور داشته و در آن هیچ گونه تردیدی نداشته باشد، عالم به آن خواهد بود. فرقی نمی‌کند [۱] از راه ضرورت حسّ بدان رسد یا [۲] از راه هدایت عقل یا [۳] برهان استدلالی یا [۴] خدای متعال آن را برایش آسان و هموار کرده (تیسیر الله) و بدین سبب باور را در قلبش آفریده باشد (خلق الاعتقاد فی القلب)...» (۱۹۹۶، ۷۲/۴).

تقریر دوم

در فصل «الکلام فی المعارف»، در کتاب الفِصَل، تقریر دوم مطرح شده است. بحث الکلام فی المعارف را باید مهمترین و آخرین فصل در الفِصَل به شمار آورد که در آن نظریه معرفت‌شناسی ابن حزم به‌طور کامل، مطرح شده است. او پس از بیان راه‌های سه‌گانه پیش‌گفته، راه چهارم را چنین بیان کرده است:

«... در رویارویی با اعتقاد حقیقی که (بِاتِّفَاقٍ وَقَعَ لَهُ فِي مَصَادِفَةِ اعْتِقَادِ الْحَقِّ) برای آدمی اتفاق می‌افتد، به‌دست می‌آید. به‌ویژه با تصدیق آنچه خدای عزّوجلّ تبعیت از آن را -خصوصاً بدون استدلال- بر انسان واجب کرده است...»

آنچه در این موضع محل تأمل است، توضیحی است که ابن حزم پس از این تقریر درباره علم خداوند آورده است:

«اما علم خدای متعال به‌هیچ‌وجه محدود نیست و نه در حدّ، نه در جنس و نه در چیز دیگری، با علم مخلوق اشتراک ندارد.»

پس از آن نیز، دیدگاه اشعریه را در این باره نقل کرده و به نقد می‌کشد (۱۹۹۶، ۲۴۲/۵).

تقریر سوم

۳۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷

ابن حزم تقریر سوم را در بحث‌های مقدماتی کتاب اصولی اش، الإحکام، آورده است؛ فصلی که در حکم فرهنگ اصطلاحات علوم عقلی به کار رفته در آثار اوست. در اینجا نیز پس از بیان راه‌های سه‌گانه معرفت اندوزی، به راه چهارم اشاره کرده است:

«... از طریق پیروی از کسی که خداوند متعال به تبعیتش فرمان داده، [حاصل می‌شود] در این تبعیت، انسان با حق موافقت کرده (فوافق فیہ الحق)، هر چند این حق از طریق ضرورت و استدلال بدست نیامده باشد.»

در این موضع، پس از بیان تقریر سوم، ابن حزم به اقامه برهانی روی می‌آورد که علت بیان راه چهارم را در خود دارد. برهان مذکور از این قرار است:

«تمامی مردم به گفتن حق و اعتقاد به آن مأمورند و رسول خدا (ص) نیز همه مردم را به ایمان به خدا و به آنچه آن حضرت -صلوات الله علیه- آورده و نیز، اقرار بدان دعوت فرموده است. پیامبر (ص) این ایمان و اقرار را مشروط به استدلال نفرمود؛ بلکه از عالم و جاهل، آزاد و بنده، عرب و عجم [به خاطر ایمان و اقرارشان به آن] خشنود بود و امت او نیز پس از ایشان تا به امروز بر آن اجماع کرده‌اند و از کسی که تقاضای آنها را پذیرفته، خشنود شدند و در ایمان، استدلال را برای کسی شرط نگذاشتند. اگر چنین است، پس درست است که بگوییم آن‌که به آنچه گفتیم معتقد شود و بدان اقرار نماید، یقیناً عالم و عارف به آن است و اگر غیر از این باشد، باید سخن گفتن از آن و اعتقاد بدان حرام باشد. زیرا که حق تعالی فرموده است: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...» (الإسراء، ۳۶) و نیز فرموده است: «... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (البقره، ۱۶۹؛ الأعراف، ۳۳)» (۱۹۷۹، ۳۶/۱).

تقریر چهارم

ایمان‌گرویی اعتدالی ابن‌حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۳۳

در رساله کوچکی که از جهاتی با فصل «الباب الخامس؛ فی الألفاظ الدائر بین اهل النظر» در کتاب الإحکام شباهت دارد، پس از بیان راه‌های سه‌گانه، راه چهارم چنین معرفی شده است:

«... از طریق پیروی از شخص صادقی که بر صدقش برهان اقامه شده است و علم باری تعالی محدود نیست. زیرا که با علم غیر او متفاوت است» (b1983، ۴۱۳).

ملاحظه می‌شود که در این موضع نیز، همچون موضع تقریر دوم، پس از بیان راه چهارم، به علم الهی عطف توجه شده است. نگارنده از اشاره ابن حزم به علم لایتناهی خداوند و تفاوت ماهوی آن با علم مخلوقات (انسان) در این دو تقریر (دوم و چهارم)، چاره‌ای جز اتخاذ این نتیجه ندارد که آنچه را که از طریق راه چهارم تحصیل می‌شود، علمی بدانند که هیچ شک و شبهه‌ای در مطابقت آن با واقعیت وجود ندارد؛ برخلاف یافته‌های انسانی، که به عللی ممکن است جهل باشد و یا زوایایی از جهل در آن رخنه کند؛ بدون آنکه آدمی از آن آگاهی داشته باشد.

ب- توضیح

براساس اندیشه‌های مبتنی بر مکتب ظاهری، الفاظی که در توصیف راه چهارم در تقریرهای چهارگانه به کار رفته، جملگی از مفاهیم دینی انتخاب شده و بر اندیشه دینی ابن حزم مبتنی‌اند. از این رو، مطابق نظریه زبان‌شناسی و روش معناشناسی او، باید حوزه معنایی آن کلمات مشخص گردد. پس از آن نیز به منظور شناسایی ویژگی‌های ایمان‌گرویی، بخش دیگری از مبانی فکری او، که با این نظریه مرتبط است، بررسی شود. شناسایی دیدگاه‌های ابن حزم درباره خدا و انسان و نیز دین و پیامبر (ص) می‌تواند در شناخت ویژگی‌های ایمان‌گرویی اش سودمند افتد. این اندیشه‌ها را می‌توان از آموزه‌های ظاهریه حزمیه محسوب کرد. از آنجاکه ما معتقدیم تفکر ابن حزم در رویکرد دوم - گرچه به مرحله پختگی اندیشه او تعلق دارد - اما با تفکر رویکرد اول قابل جمع می‌باشد و ارائه رویکرد دوم به معنای ابطال دیدگاه رویکرد اول از

۳۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷

سوی این متفکر مسلمان نیست، در مرحله آخر، نسبت و جایگاه دو رویکرد را در نظام فکری او نشان داده‌ایم.

۱- نظریه زبان‌شناسی و روش معنا‌شناسی واژه‌های دینی

ابن حزم بر اساس نظریه زبان‌شناسی‌اش و به استناد آیات قرآن (البقره، ۳۱) زبان را امری توفیقی و آفریده خدا می‌داند؛ نه امری قراردادی و یا اصطلاحی در میان اقوام انسانی (خراسانی، ۱۳۶۹، ۳۵۰-۳۴۹). او درباره واژه‌های هر زبان نیز معتقد است که «خود کلمات معنایی قابل توجه، یا معنایی مشخص دارند؛ کسی که کلمه یا واژه‌ای را به کار می‌برد، باید معنای خاص آن را بپذیرد و آن را با جایگزین کردن معنای انفسی‌اش، تغییر ندهد. بنابراین، ایده‌های معنا و مدلول آن (مُرَادٌ بِهِ)، کاملاً آفاقی‌اند و تنها به ساختار کلام و زبانی وابسته است که در آن به وجود می‌آیند» (Arnaldez, 1986, 793).

اما تنها خداوند است که می‌تواند بار معنایی کلمات را تغییر دهد. حق تعالی است که واژه‌های دینی را مفهوم‌سازی کرده، یعنی بار معنایی همان کلماتی را که در میان مردم کاربرد دارد، تغییر داده است. «لکن، خدا برخی از آنها را در وحی عربی خود، (قرآن) به معنای خاص نامتعارف که تنها خود، آنها را تعریف کرده، انتقال داده است (نُقِلَ). به عبارت دیگر، برخی از کلمات عربی مستعمل در وحی معنای فنی‌ای را که خدا تعریف کرده است بدست آورده‌اند...» (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ۱۱۲). خداوند کلماتی مانند عقل، ایمان، کفر، فسق و مشتقات فعلی و اسمی آنها را، که مردم عرب زبان در معنای متعارف و معیارین خاصی به کار می‌بردند، در قرآن در حوزه معنایی جدیدی به کار گرفته است. ابن حزم در بیان این عقیده و معیار قرار دادن این روش به آیه «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ...» (النجم، ۲۳) نظر داشته است. از این رو، ابن حزم در ادراک مفاهیم دینی، کاربردهای آن لغت خاص را در قرآن و احیاناً در روایات نبوی تفحص نموده و حدود و ثغور آن را مشخص می‌نماید.

ایمان‌گرویی اعتدالی ابن‌حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۳۵

آنچه نگارنده این سطور در بررسی اندیشه ابن حزم بدان دست یافته و به احتمال قریب به یقین به نظریه زبان و مکتب ظاهری او مرتبط می‌باشد، این مطلب است که ابن حزم کلید واژه‌های نظام فکری خود را، هم از کلمات و الفاظ قرآن و روایات نبوی و هم از ژرف‌اندیشی در آنها بدست آورده است. او در اغلب موارد، همچون معناشناسان امروزی، در بررسی مفهوم هر واژه، هم به چگونگی کاربرد آن در قرآن و هم به روابط «هم‌نشینی»^۱ (یعنی؛ به واژه‌های دیگری که اغلب با واژه مورد نظر به کار می‌روند)، هم به روابط جانشینی^۲ (یعنی؛ به واژه‌های غیر مترادفی که در متون غیر یکسان، به جای هم به کار رفته‌اند) و هم به کاربرد صورت‌های دستوری (یعنی؛ به کاربرد واژه به صورت اسم یا فعل یا صفت، علاوه بر معنای ریشه لغت) نظر می‌کند (صادقی، ۱۳۹۵، ۱۳) و با توجه به تمامی آن مسائل نسبت به ارائه نظریه خود اقدام می‌نماید.

ابن حزم در توصیف هر یک از تقریرهای یاد شده نیز، از عبارات و مفاهیمی استفاده کرده است که به روش معناشناختی خود، آنها را از آیات و یا روایات دینی بدست آورده است. از این ویژگی در نظام فکری ابن حزم تعبیر به نص‌گرویی می‌شود. از آنجاکه هر مفهوم و عبارتی با مؤلفه‌ای از مؤلفه‌های اندیشه ظاهری حزمیه پیوند دارد، لازم است با این مفاهیم در اندیشه او آشنا شویم.

الف - تیسیر، توفیق، هدایت و خذلان

در نظام فکری ابن حزم، انجام فعل ناشی از «قوه» و توانایی است و به تأسی از توحید افعالی، فقط خدای عزوجل توانایی انجام فعل دارد. بنابراین هیچ کس فعل خیر یا شرّی را انجام نمی‌دهد مگر با توانایی و قوتی که خداوند به او بخشیده است. از سویی دیگر، خداوند دانای سنجیده کار شرایط لازم را برای افرادی که شایسته‌اند، فراهم می‌آورد تا خیری انجام دهند. در مقابل آن نیز شرایطی را فراهم می‌کند تا افرادی که لایق قرب او نیستند، با ارتکاب شروری، از

1 - Syntagmatic

2 - Paradigmatic

۳۶ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷

او دورتر شوند. از این عقیده در نظام فکری او تعبیر به «تیسیر» می‌شود (۱۹۹۶، ۳/۴۳) که آن را «آسان و هموار کردن» معنا کرده‌ایم. کلمه تیسیر، به حدیثی از حضرت ختمی مرتبت (ص) اشاره دارد که فرمود: «كُلُّ مُيسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ»؛ «هر کس، برای رسیدن به آنچه که برایش آفریده شده، راه آسان و هموار دارد».^۱ از نظر ابن حزم «هدایت» و «توفیق»، تیسیر خداوند تعالی برای نیکوکاران و ره‌یافتگان (راشدون) است؛ همچنانکه «خذلان» تیسیر او برای افراد شرور می‌باشد^۲ (۱۳۴۸، ۳/۳۰). هدایت و توفیق موجب قرب الهی و خذلان سبب دوری از خداوند می‌شود.

ب- اتفاق، موافقت و تصدیق

هر چند کلمه «اتفاق» در تقریر دوم، همانند کلمه «موافقت» در تقریر سوم، هم‌ریشه با کلمه «توفیق» است، ولی به سبب کاربرد متفاوت هر یک از ابواب افتعال، مفاعله و تفعیل، معنای کلمات یادشده نیز متفاوت با هم است. با این وجود، ظاهراً او در بررسی معنای «اتفاق» و «موافقت» در چنین وضعیتی، نوعی معنای توفیق را مشاهده کرده است. از این رو، در ذهن و زبان ابومحمد، هنگام کاربرد این دو کلمه، مفهومی که دینداران از کلمه «توفیق» اراده می‌کنند، نیز وجود داشته است. زیرا که خداوند متعال همه وقایع عالم را تدبیر می‌کند، بنابراین هر اتفاق و موافقتی که خیر و نیکی‌ای مترتب آن است، توفیقی را رقم می‌زند. دلیل این سخن این است که او گاهی در اشاره به رویارویی شخص با عقیده حق، هنگامی که از سر ایمان، از پیامبر (ص) پیروی می‌کند، از کلمه «توفیق» استفاده کرده و می‌نویسد:

«... خداوند متعال آنان را در تصدیق آن حضرت (ص)، توفیق عنایت فرمود،

پس خداوند ایمان را در نفوس ایشان بیافرید...» (۱۹۹۶، ۴/۷۷).

۱- این حدیث نیز، خود، از آیه ۲۰ سوره عبس اقتباس شده است. برای توضیح بیشتر و آگاهی از تفسیری شیعی از آن، که با برداشت ابن حزم سنخیت دارد، (علامه طباطبایی، ۱۳۶۷، ۶۱-۶۰)

۲- این سخن ابن حزم در الفصل تصحیح دکتر نصر و دکتر عمیره بدین صورت آمده است: «هدایت و توفیق تیسیر خداوند متعال برای شخص مؤمن است؛ به سبب خیری که برایش آفریده و خذلان تیسیر او برای شخص فاسق است به خاطر شری که برایش آفرید» (۱۹۹۶، ۳/۷۳).

ایمان گروهی اعتدالی ابن حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۳۷

تصدیق پیامبر (ص) و موافقت با او نیز توفیق الهی محسوب می‌گردد که از سنت تیسیر پیروی می‌کند. از تقریر دوم و سوم چنین مستفاد می‌شود که این تبعیت خود مشمول توفیق الهی است. نکته دیگری که درباره تقریرهای یاد شده باید مورد توجه قرار گیرد، این نکته است که آن شخص صادقی که بر صدقش برهان اقامه شده (منقول در تقریر چهارم) کسی جز رسول اکرم (ص) نمی‌تواند باشد. برخی دیگر از مفاهیم به کار رفته در تقریرهای چهارگانه با مفهوم ایمان پیوند خورده‌اند.

ج - مفهوم و کاربرد «ایمان»، خلق آن و مراتب مؤمنان

گرچه «ایمان» از نظر ابن حزم، اسمی است که در زبان عربی به معنای تصدیق قلبی همراه با تصدیق زبانی است، اما او، در بررسی مفهومی آن، معنای تحت‌اللفظی چنین واژه‌ای را کارگشا نمی‌داند (۱۹۹۶، ۳/۲۲۸). بنابر روش معناشناسی‌اش، معانی و مصادیق دینی را باید در کلام شارع مقدس جستجو و بررسی نمود. از نظر او خداوند کلمه ایمان را بر زبان حضرت رسول (ص) جاری ساخته، که هم بر تصدیق قلبی چند چیز مخصوص و معروف دلالت دارد (عقد القلب) و هم بر اقرار زبانی به همان اشیاء خاص و هم بر اعمال جوارحی که طاعت خداوند محسوب می‌شوند (۱۹۹۶، ۳/۲۳۰). از این رو ابن حزم، به استناد آیات قرآن و روایات نبوی، از یک سو، تنها تصدیق خدا، رسول او (ص)، آنچه را قرآن آورده، بعثت تمامی انبیاء، بهشت، دوزخ، نماز، زکات و مانند آن، به همراه اقرار زبانی به آنها را ایمان نامیده است. از سویی دیگر، تصدیق قلبی و اقرار زبانی به هر چیز را ایمان نمی‌داند؛ به عنوان مثال، کسی که الوهیت منصور حلاج (۳۰۹-۲۴۴ هـ ق / ۹۲۲-۸۵۷ م)؛ یا الوهیت عیسی مسیح (ع)؛ یا الوهیت بت‌ها را قلباً و زبناً تصدیق کند، مؤمن بدان نامیده نمی‌شود بلکه باید «کافر» خوانده شود. زیرا که در شریعت، نمی‌بایست نامی را بر امری اطلاق نمود مگر آنکه خداوند ما را بدان فرمان داده باشد تا آن را به کار بریم یا با نصی تسمیه آن را برایمان مباح کرده باشد. با وجود این، خداوند متعال کسی را انکار می‌کند (النجم، ۲۴-۲۳) که در شریعت، بدون اجازه او، چیزی را نام‌گذاری

۳۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷

کند (۱۹۹۶، ۳/۳۰-۲۲۸). از سویی دیگر، هر چند ایمان به اموری مانند توحید و نبوت، که زیادت و نقصان در آن راه ندارد، اطلاق شده، اما در آیاتی از قرآن، خداوند نام ایمان را بر برخی از اعمال دینی نیز جاری ساخته، که فزونی و کاستی در آن راه دارد (فتح، ۴؛ التوبه، ۱۲۴؛ آل عمران، ۱۷۳). وجه مشترک در تمامی آنها تصدیق قلبی و زبانی است (۱۹۹۶، ۳/۲۳۲).

در حقیقت، ایمان اسم مشترکی است که بر معانی گوناگون اطلاق شده است. ایمانی که بر عقد بالقلب و اقرار زبانی دلالت دارد، ضد آن «کفر» است و ایمانی که بر اعمالی که انجامش بر انسان واجب است، صدق کند در مقابلش «فسق» قرار دارد و در آخر، ایمانی که در مقابل آن «ترک» است، اعمال داوطلبانه را شامل می‌شود (۱۹۹۶، ۳/۲۵۵).

دیدگاهی که با نظریه ایمان ابن حزم پیوند خورده، این عقیده اوست که «خداوند باور را در قلب کسی که توفیق تصدیق پیامبر (ص) را یافته، خلق می‌کند». از آنجایی که قاعدتاً باورهای ابن حزم برگرفته از نصوص دینی‌اند، ظاهراً این باور او نیز یا مستقیماً برگرفته از آیات قرآن است و یا از باورهای دینی او ناشی می‌شود. در مرحله نخست باید بررسی نمود که کدام آیه و روایتی می‌تواند مبنای این عقیده ابن حزم باشد؟ با بررسی مطالب آثار او در باب ایمان مشخص شد که او بیش از همه به آیات زیر توجه دارد:

۱- «... حَبَبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ وَ فَضَلْنَا مِنَ اللَّهِ وَ نِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (الحجرات، ۸-۷). (۱۹۷۹، ۳/۱؛ b1۹۸۷، ۲۰۱؛ ۱۹۹۶، ۷۰/۴)

۲- «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» (الأنعام، ۱۲۵). (۱۹۹۶، ۷۰/۴؛ b1۹۸۷، ۲۰۱).

۳- «لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يباعدونك تحت الشجرة فعلم ما فى

ایمان گروهی اعتدالی ابن حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۳۹

قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً» (الفتح، ۱۸). (b1۹۸۷، ۲۰۱)

در این آیات سخن از محبوبیت ایمان و زینت آن در دل‌های مؤمنان، شرح صدر و فرو فرستادن آرامش بر دل‌های ایشان در میان است و البته با خلق ایمان تفاوت دارد. بنابراین نمی‌توان این آیات را مرجع چنین باوری به حساب آورد.^۱ از سویی دیگر، در این مبحث او به روایتی که بتوان از آن مفهوم خلق ایمان را دریافت، وجود ندارد. بنابراین، در مرحله بعد باید در مبانی نظری او اندیشه‌ای را جستجو نمود که چنین عقیده‌ای از آن استنباط شود. حقیقت آن است که ابن حزم بر طبق برداشتی که از توحید افعالی دارد، خداوند را خالق هر پدیده‌ای در عالم به شمار می‌آورد:

«وأيضاً فقد صح برهان واضح أن الله تعالى خلق كل شيء في العالم من حامل ومحمول، ولا ثالث لهما في العالم، فإذا ذلک كذلك، فهو تعالى خالق الإيمان في قلوب المؤمنين...» (b1۹۸۷، ۲۰۱).

به عقیده او خداوند هم خالق ایمان در دل‌های مؤمنین است و هم خالق کفر در دل‌های کافران.

نکته دیگری که باید بدان توجه نمود، این است که ابن حزم آدمیان را دارای تیپ‌های روانی مختلفی می‌داند. با وجود این، در خلق ایمان با هم مشترکند.

۱- بالاترین درجات ایمان، ایمان پیامبران و فرشتگان است. خداوند از همان ابتدا، ایمان را در دل‌های ایشان آفریده است. همان‌گونه که در دل‌های انسان‌ها، معرفت به «هر کل بیشتر از جزء خود است» و «شیرینی شیرین است» را آفرید (مرادی و جلالی، ۱۳۹۵، ۲۵).

۲- برخی دیگر به خاطر تصدیق خبرآورنده‌ای، خداوند ایمان را در دل‌هایشان خلق می‌کند.

۱- به نظر می‌رسد، آیه ۲۲ سوره مجادله عبارت «... أَوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ...» می‌تواند مبنای این باور ابن حزم باشد. اما او تنها یک‌بار، آن‌هم در مبحث «الکلام فی وجوه الفضل و المفاضلة بين الصحابة» به این آیه استناد جسته است. بدون آنکه بر موضوع خلق ایمان تمرکز کرده باشد (۱۹۹۶، ۱۸۸/۴).

۴۰. دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷

مانند اکثریت صحابه حضرت رسول (ص)، که بدون مشاهده و یا درخواست معجزه‌ای، آن حضرت را تصدیق نمودند.

۳- گروهی دیگر به خاطر پذیرش استدلال و برهانی که بر صدق دعوی پیامبر (ص) دلالت دارد (مانند مشاهده معجزات)، خداوند ایمان را در دل‌هایشان خلق می‌کند. معدودی از صحابه برجسته حضرت رسول اکرم (ص) از این گروه بوده‌اند.

۴- خداوند ایمان را در دل‌های بسیاری از مردم نیز بدون دلیل می‌آفریند. ایمان عامه مردم، از نظر ابن حزم چنین ایمانی است (b1987، ۲۰۳-۲۰۲).

۲- خدا و انسان

ابن حزم معتقد است که خدایی یکتا انسان و کل جهان هستی را، بدون علتی که بر او خلق کردن را واجب نماید (۱۳۴۷، ۴/۱)، آفریده است. خداوند انسان را موجودی مختار آفرید و به او عقل و حس و قدرت استدلال بخشید تا معارفی را که در زندگی بدان نیاز دارد، کسب کند. همچنین او شرایط امتحان آنها را در زندگانشان فراهم می‌آورد تا براساس آن در حیات جاودان رستگار شوند یا به عذاب الهی گرفتار. مسلماً حقایق و معارف در این راستا از اهمیت فراوانی برخوردار است. بسیاری از این حقایق را خود آدمی می‌تواند از طریق قوای خداداده-اش بدست آورد. اما حقایقی وجود دارد که ممکن است از طرق یاد شده، در اختیار همگان قرار نگیرد. معارفی که چه‌بسا عقل نتواند با استفاده از تمامی مقدمات مبتنی بر معارف حسی و بدهات عقل بدان برسد. درحالی که آن حقایق سرنوشت او را رقم می‌زند. بنابراین خداوند دانا، نعمت عامش را ارزانی می‌دارد و تمام این حقایق را از طریق وحی به رسولانش در ازمنه دور^۱ و از طریق آخرین آنها برای این دوران، در اختیار قرار داده است. ابومحمد در مقدمه کتاب اصولی‌اش، «الإحکام فی اصول الأحکام» چنین آورده است:

۱- به عقیده ابن حزم، مسلمانان نیازی به تبعیت از رسالت انبیای پیشین ندارند. زیرا که در قرآن آیه‌ای آنها را به پیروی از آن فرمان داده و حدیث صحیحی نیز در این باره از پیامبر (ص) در دست نیست (۱۹۷۹، ۵/۱۶۱).

ایمان گروهی اعدالی ابن حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۴۱

«سپاس و ستایش خدایی را سزااست که با نعمت‌های عام و خاصش بر ما منت نهاد. از نعمت‌های عامش این است که پیامبران مُبَشَّر و مُنذِر را به سوی آدمیان فرستاد تا کسی را که بوسیله حجّت و بیّنه‌ای هلاک می‌شود، به هلاکت رساند و آن که را با حجّت و بیّنه‌ای احیا می‌گردد، زندگانی بخشد. از نعمت‌های خاصش نیز اینکه مردمی را در شناخت حق توفیق داد (وقفه للحق) و با آن حق هدایتشان نمود (و هداه له) و فهم آن را برایشان آسان (یسره لفهمه) و اختیارشان را متوجه آن کرد و راه را برایشان هموار نمود. خداوند مردمی را نیز دچار خذلان کرد و بر دل‌هایشان مُهر زد و راه حق را بر آنها ناهموار نمود. قومی را در راهی توفیق داد و در راهی دیگر توفیق را از آنان گرفت. چنانکه خداوند فرمود: «... هر که را خدا بخواهد، گمراهش می‌گذارد و هر که را بخواهد به راه راست قرارش می‌دهد.» (الانعام، ۳۹) و نیز فرمود: «در آنچه [خدا] انجام می‌دهد، چون و چرا راه ندارد و [لی] آنان [انسان‌ها] سؤال خواهند شد.» (الانبیاء، ۲۳)، بدون آنکه مرید حق را به ارادتش وادارد؛ یا اراده کننده باطلی را به قصد و اراده‌اش ناگزیر نماید؛ یا میان کسی و میان آنچه خداوند او را بدان دعوت کرده، مداخله کند...» (۱۳۷۹، ۳/۱).

۳- پیامبر (ص) و دین

خداوند نبی‌ای مختار و بنده‌ای برگزیده از میان فرزندان آدم، یعنی محمد هاشمی مکی (ص) را به سوی تمامی جنّ و انس فرستاد و دین او را جانشین کلیه ادیان نمود. پس از او، از هیچ کس غیر دین او را نمی‌پذیرد. با او پیامبران (و پیامبری) را به پایان رسانید و این کرامت را به او اختصاص داد و او را بر همه انبیاء اش سروری بخشید و دوست یکدل (صفی)، رازدار (نجی)، صمیمی و دوستدار (خلیل) و مأمور ویژه خود گرفت که پس از او نبی و پیامبری نیست و تا انقضاء عالم، شریعتی پس از شریعت او نخواهد آمد. پس پیروانش یقین حاصل کردند که دنیا خانه قرار نیست؛ بلکه خانه امتحان و آزمایش و گذرگاهی به خانه جاودانگی

۴۲ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷

است و دریافتند که دنیا و هستی موجود در آن نیز هیچ فایده و سودی ندارد؛ به جز علم به آنچه خدای عزوجل بدان امر کرده و بوسیله آن جاهلان را تربیت نمود (۱۹۷۹، ۱/۷-۶؛ ۱۳۴۷، ۱/۸-۹).

از نظر ابن حزم تمام «دین»^۱ با تمام «وحی» برابر است. وحی مجموعه معارف و دستوراتی را در بر می‌گیرد که از جانب خداوند بر رسولش محمد مصطفی (ص) نازل و در کلام آن حضرت جاری شد. از سخنان ابن حزم چنین مستفاد می‌شود که آدمی نمی‌تواند علت امر و نهی الهی را دریابد (نک: ۱۹۷۹، ۷/۱۱۸-۱۱۷؛ ۱۳۷۹/۱۹۶۰، ۴۹-۴۷، ذیل عنوان التعلیل) و هر چند «تمام آنچه را که خداوند از طریق وحی فرو فرستاده، منافاتی با عقل ندارد» (ابن حزم، ۱۹۹۶، ۲/۲۹۱) و به تعبیر امروزی «خردپذیر» است، اما استفاده از اوامر و نواهی وحیانی، به منظور دریافت معارفی راجع به حقایق، امری ناصواب است (Hourani, 1984, 168). به عبارتی دیگر، آنچه در مجموعه وحی مربوط به امر و نهی الهی است، به دلیل تفاوت ماهوی‌ای که با معارف (گزاره‌های اخباری) دارد، موضوع بحث معارف قرار نمی‌گیرد. بدیهی است که اگر گزاره‌های مربوط به احکام و اخلاق به زبان اخباری بیان شده باشد، در آن موارد خاص که جنبه معرفتی آن محرز است، از این قاعده مستثنی خواهد بود. هر چند ابن حزم همچون بسیاری از دین‌شناسان تقسیم وحی را به معارف و دستورالعمل‌های الهی در مبانی اندیشه خود، معتبر می‌داند، اما تقسیمی دیگر را درباره دین اسلام مطرح می‌کند که بیش از هر چیز، در نظرگاه او اهمیت فراوان دارد. در اندیشه‌ی او وحی نازل شده بر پیامبر اکرم (ص) بر دو نوع است:

الف - آنچه از آن تعبیر به «قرآن» می‌شود؛ مجموعه‌ای از عقاید و شرایعی است که به طور خاص بر پیامبر اسلام، محمد مصطفی (ص)، نازل شده و به صورت کتابی مشخص جمع‌آوری گردیده است. این کتاب که مجموعه‌ای از معارف (باورهایی راجع به خداوند، جهان هستی و

۱- بدیهی است که منظور از دین در منظر ابن حزم منحصرأ دین اسلام است.

ایمان گروهی اعدالی ابن حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۴۳

انسان، وقایع و سرگذشت پیامبران و امت‌های پیشین، که بیش از هر چیز، نمونه‌ای از رابطه خداوند با جهان و انسان را مشخص می‌نماید) و دستورالعمل‌های مبتنی بر آن معارف می‌باشد، بر محور توحید شکل گرفته است. قرآن کلام خداوند سبحان است که از زبان پیامبر (ص) بر امت ابلاغ شده است. تمام آنچه در قرآن است؛ یا خود واضح و روشن است و نیازی به وضوح دوباره ندارد؛ و یا نیازمند بیان است و بیانش نیز در خود قرآن موجود می‌باشد. بدین صورت که در موضعی از قرآن مطلبی به صورت مجمل ذکر شده و در موضع یا موضعی دیگر تشریح گردیده است؛ و یا محتاج بیان است و بیانش در سنت حضرت رسول (ص) آمده است. بنابراین می‌توان گفت که اولاً: در قرآن آیات متشابهی که آشکار و واضح نشده وجود ندارد؛ مگر دو مسأله: حروفی مانند «الم»، «حم» و «ص» که سوره‌ها با آن آغاز می‌گردد و قسم‌هایی مانند «وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا» و «وَالمرسَلَاتِ عُرفًا» که خداوند از آنها یاد کرده است. ثانیاً؛ در فهم آیات قرآن، نخست باید به دنبال وضوح آن در خود قرآن برآمد و اگر ادراک آن میسر نشد، در مرحله بعد، به سنت رسول اکرم (ص) رجوع شود (ابوزهره، ۱۹۵۴، ۲۸۰-۲۷۷).

ب- بخش دیگر «وحی غیر قرآنی» (۱۹۷۹، ۱/۹) است که از آن به «احادیث نبوی» نیز تعبیر می‌شود و متمم قرآن است. از شواهد چنین بر می‌آید که وحی غیر قرآنی، مجموعه سخنان آن حضرت درباره موضوعات قرآنی است که محتاج بیان بوده و بیانش نیز در قرآن نیامده است. وحی غیر قرآنی در حقیقت چیزی جز شرح و بسط قرآن نیست و شامل اموری است که ایشان درباره تحریم، تحلیل و ایجاب بیان فرموده و باید آن را از طرق صحیح، یعنی یا به روایت اجماع صحابه آن حضرت (۱۹۸۵، ۱۷-۱۶)، یا به نقل جماعتی از ایشان (نقل کافه)، یا به روایت ثقات (نقل یک فرد از دیگری تا به آن حضرت برسد) بدست آورد (۱۳۴۷، ۱/۵۰) و یا به تواتر از رسول اکرم (ص) نقل شده باشد (۱۹۷۹، ۱/۴۲). اگر در قرآن کریم، خداوند به تبعیت از پیامبر (ص) فرمان داده است (الحشر، ۷)، بدان سبب است که منشأ سخنان وحیانی پیامبر (ص) علم لایتنه‌ای خداوند است. از خود سخنی نمی‌گوید (النجم، ۳، ۴) و آنچه می-

۴۴ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷

گوید، معرفتی حق (هم به معنای از جانب خدا و هم به معنای مطابق با واقع) است.

نکاتی درباره پیامبر و دین

در اندیشه ابن حزم باوری چون وحی نامیدن احادیث نبوی برجسته است. این نکته از ویژگی‌های اندیشه دینی اوست. همچنین ابومحمد در نظرگاهش درباره دین بر نکات دیگری تأکید می‌کند که می‌توان آنها را از ویژگی‌های دیگر ظاهریه حزمیه به شمار آورد.

۱- گاهی در روایات نبوی، کلام مربوط به امور دنیوی مانند مسائلی در کشاورزی، باغداری و... نیز منعکس شده است. بنابر نظر ابن حزم، چنین کلامی چون مربوط به امور دنیاست؛ ربطی به دین ندارد و مشمول حکم تبعیت از پیامبر (ص) نمی‌شود. این حقیقت را از روایت موسوم به ماجرای تلقیح نخل می‌توان استنباط نمود. از منظر او، پیامبر (ص) در امور دنیوی فردی مانند دیگر افراد بوده است، نه بیشتر. بنابراین، ایشان دنیای مردم را به خود مردم وا گذاشت؛ زیرا آن حضرت مردم را نسبت به دنیای خود اعلم می‌دانست و فرمود: «انتم اعلم بامور دنیا کم» (۱۳۴۷، ۱۵۰ / ۷؛ ۱۹۷۹، ۱ / ۶۸؛ ۱۳۸ / ۵؛ ۳۸ / ۶). در این موضوع نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که از نظر ابن حزم، پیامبر (ص) بشری همانند دیگر مردم است و آنچه آن حضرت را از مردم ممتاز کرده، این است که بر او وحی می‌شود (الکشف، ۱۱۰؛ الفصلا، ۶) و تبعیت از پیامبر (ص) در واقع به معنای تبعیت از سخنان آن حضرت در حوزه دین (وحی) است نه چیزی دیگر.

۲- از نظر ابن حزم اوصاف و مفاهیم دینی واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام فقط مختص دین است و عقل به خودی خود مجاز نیست از این تعابیر استفاده نماید.^۱ او، به استناد آیات قرآن، معتقد است «هیچ امری واجب یا حرام نمی‌شود مگر پس از دعوت پیامبر (ص)» (عباس، ۱۹۸۷، ۳۵). بنابراین تنها وحی الهی است که امری را واجب و یا حرام می‌کند. او این سخن متکلمان را بر نمی‌تابد که به حکم عقل، معرفت خداوند متعال را پیش از هر چیز واجب می‌دانند. زیرا که «عقل چیزی را واجب یا حرام نمی‌کند» و یا اینکه «محال است عقل معرفت

۱- دیدگاه او در این باره یادآور نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین است.

ایمان گروهی اعدالی ابن حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۴۵

خدا را واجب کند» (b1۹۸۷، ۱۹۴). گویی اگر قرار باشد عقل فرمانروایی کند، حیطة حاکمیت او، بیرون از قلمرو دین خواهد بود. البته، چنانکه خواهیم دید، به اعتقاد او مؤمن، وظیفه عقل خود را از قرآن استنباط می کند.

۳- رسول اکرم (ص) تمام دین را؛ یعنی آنچه را که مأمور به ابلاغ آن بود (اعم از وحی قرآنی و وحی غیر قرآنی)، بدون کم و کاست بر مردم ابلاغ نمود. با رحلت آن حضرت باب وحی بسته شد و خداوند نیز ضمانت کرد از آن محافظت نماید (۱۹۹۶، ۵/۲۴۷؛ b1۹۸۷، ۱۹۶). بنابراین، آنچه مردم در جهت سامان دهی آخرتشان نیاز داشتند، به طور کامل دریافت نمودند. براین اساس، دین در نگرش او مجموعه ای کامل و متناهی بوده و آنچه کامل باشد، کسی نمی تواند چیزی بدان بیفزاید یا از آن بکاهد و یا آن را مبدل کند (۱۹۷۹، ۱/۱۰). از این - رو، آنچه را که بعدها ائمه فقه زیر عناوینی چون؛ رأی و قیاس و استحسان و تعلیل و غیر آن به مصادیق احکام و شریعت اسلامی در موضوع تحریم، تحلیل و ایجاب افزودند و آن را با مفاهیم دینی مانند واجب و حرام توصیف نموده اند، هیچ نسبتی با دین ندارد. همچنین در حوزه های دیگر علوم دینی مانند بحث از صفات خداوند هم، کسی مجاز نیست خداوند را به صفتی که او مجوز اطلاق آن را به خود نداده - حتی با استدلال - بخواند (بحث توقیفی بودن صفات خداوند). از این رو، بسیاری از فرق اسلامی در این خصوص به بطالت رفته اند (۱۹۹۶، ۲/۳۲۷-۳۲۵، ۳۴۶-۳۴۱). حاصل سخن آنکه: «آنچه نصی ندارد، اصلاً جزو دین نیست و دین کلاً منصوص است» (۱۳۷۹/۱۹۶۰، ۵؛ Goldziher, 2008, 190).

۴- نسبت و جایگاه عقل و دین در دو رویکرد

از فحوای کلام ابن حزم در تقریرهای چهارگانه رویکرد دوم پیداست که او همچنان دیدگاه خود در رویکرد اول و آنچه را در کتاب التقریب در شرح راه های سه گانه تحصیل معرفت بیان کرده، معتبر می داند. دلیل ما، علاوه بر استدلال گروهی او در بحث از تمامی موضوعات، عدم توضیح این راه ها در رویکرد دوم و ارجاع به کتاب التقریب در یکی از

۴۶ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷

تقریرها می‌باشد که پیش از این نیز گفته آمد. از سویی دیگر، نیاز به گفتن نیست که ابن حزم در بیان هر یک از رویکردهای دوگانه هدف و منظور خاصی را جستجو می‌کرده است. نگارنده بر این باور است که انگیزه‌های متفاوتی در ارائه هر یک از این دو رویکرد وجود داشته که دوگانگی بحث در مسأله اقسام معارف و راه‌های تحصیل آن را سبب شده است. او مردم عصر خود را به دو دسته تقسیم کرده است؛ گروهی از علمی که نبوت در اختیارشان نهاده بود، پیروی می‌کردند و گروهی دیگر از علوم اوائل و اصحاب این علوم (۱۹۸۷، ۱۳۱). دیدگاه دسته اول با اندیشه‌ای که امروزه به نام ایمان‌گروی شناخته می‌شود، سنخیت دارد و تفکر دسته دوم نیز با نظر استدلال‌گروان هماهنگ است. ابو محمد، که بخش اعظم حیات فکری‌اش را در مناظره زبانی و قلمی با پیروان اندیشه‌های متعدد علمی، مذهبی و دینی گذرانید، در آثار خویش اندیشه هر دو دسته را مورد نقد قرار داده است. شواهد دلالت بر آن دارد که او مشکل هر دو دسته را در نادیده گرفتن برخی از حقایق معرفت‌شناختی یافته بود. وی در هر رویکرد، تنها به حد ضرورت از مباحث معرفت‌شناسی سخن گفته است. نظر به اینکه دو رویکرد مذکور در واقع محصول نقد ابن حزم بر اندیشه آن دو دسته، با دیدگاه‌هایی متفاوت است، نباید انتظار داشت که او در نقد تفکرات یک گروه، دقیقاً به مؤلفه‌هایی از دیدگاه خویش اشاره نماید که بیانش در نقد اندیشه گروه دیگر ضرورت داشته و یا به ابهامات دیدگاهی که در نقد یک دسته بیان کرده، در نقدی که بر اندیشه گروه دیگر زده، پاسخ گوید. ظاهراً او در نقد هر اندیشه‌ای کمتر از مشترکات خود با آنان سخن گفته است. هدف و غرض ابن حزم در رویکرد اول - چنانکه در مقاله نظریه معرفت‌شناسی ابن حزم بیان گردید - اثبات و القای این مفهوم به مخالفان علوم اوائل بود که، بداهت عقل، اول حس و برهان ضروری (استدلالی که مبتنی بر بداهت عقل و اول حس باشد)، ابزار خداداده شناخت آدمی‌اند، که معلومات روزمره و نیز مهمترین علوم بشری از آن طرق بدست می‌آید. علاوه بر این، اساسی‌ترین معارف دینی چون معرفت به وجود خدای خالقی که اول، واحد، حق و جاودان است؛ شناخت صدق گفتار

ایمان گروهی اعدالی ابن حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۴۷

رسولانی که به حق تعالی دعوت می‌کنند؛ صحت بعثت محمد نبی مکرم اسلام (ص) و ضرورت ائتمار از آن حضرت (۱۹۸۳a، ۲۸۸-۲۸۷؛ ۱۹۷۹، ۱/۶۶-۶۵) نیز - که به‌عنوان معارفی مطابق با واقع شناخته شده‌اند - از طریق برهان ضروری حاصل می‌شود (مرادی و جلالی، ۱۳۹۵، ۳۱-۳۰).

اما در رویکرد دوم، هدف آن است که به بینه‌جویان و استدلال‌گروان یادآوری کند باورهایی که متعلق ایمان قرار می‌گیرد، نیازی به ابتدای بر استدلال ندارند و پیامبر (ص) برای ایمان چنین شرطی نهاده است. با وجود این، اگر کسی بخواهد از طریق استدلال به باورهای دینی معرفت یابد - چنانکه در رساله البیان بر آن تأکید می‌کند - تکلفی نیکو انجام داده و تنها در مورد کسی که دچار تردید شده، مطالبه دلیل یا درخواست معجزه، تکلیف خواهد بود و اگر از آن چشم پوشد یا تعلل ورزد و مرگ او فرا رسد، کافر یا منافق مرده است نه مؤمن^۱ (۱۹۸۷b، ۱۹۷).

آنچه در هماهنگی نشان دادن اندیشه ابن حزم مهم است این نکته است که سیمای کلی اندیشه او کاملاً عقلانی است. علی‌رغم تأکید ابن حزم بر «ایمان به پیامبر (ص)» (یا ایمان به وحی) به‌عنوان یگانه منبع باور دینی در رویکرد دوم، او همانند بسیاری از فیلسوفان و متألهان به‌خوبی آگاه است که وحی را نخستین منبع همه معارف دینی به‌شمار آوردن، نتیجه عکس می‌دهد. زیرا این مسأله چیزی جز برهان دوری باقی نمی‌گذارد. برهانی که وثاقت خود وحی بر آن مبتنی است. اگر از ابن حزم پرسیده شود که انسان چگونه دریابد که دین مصطفی (ص) حق است؟ او یقیناً پاسخ می‌دهد: با مقدماتی که عقل و حس بر درستی آن گواهی دهند (۱۹۷۹، ۱/۶۶). این همان نکته‌ای است که حورانی نیز به آن توجه کرده است (1984، 168). از این رو، اولاً، باید اندیشه ابن حزم در رویکرد اولش را همچنان معتبر و اصیل دانست. نه آنکه عجولانه به نسخ آن پس از ارائه رویکرد دومش، حکم نمود. ثانیاً ایمان گروهی او را به

۱- مبانی وحیانی این مسأله در مقاله‌ای که درباره نقد ابن حزم بر اندیشه بینه‌جویان در دست تهیه است، آمده است.

۴۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷

سبب عقلانیت حاکم بر آن باید با صفت «اعتدالی» مقید کرد.

پس از اثبات اعتبار دو رویکرد در مکتب ظاهریه حزمیه نکته دیگری را باید در اینجا مشخص نمود و آن رابطه عقل و دین در اندیشه ابن حزم است. به نظر می‌رسد، ابن حزم در منظومه فکری خود، از یک سو، با محدود کردن وحی (دین) به آنچه پیامبر (ص) بدون کم و کاست، ابلاغش فرمود و از سویی دیگر، با جلوگیری از دخالت عقل در صدور احکامی که با مفاهیم واجب و حرام مقید شده و پذیرش توقیفی بودن صفات الهی، قلمرو عقل (اگر عقل را قوه‌ای بدانیم که اوائل عقل و حس را سامان داده و بر له یا علیه ادعایی اقامه دلیل می‌کند) و دین را مشخص کرده است. با وجود این او عقل را در استخدام دین قرار می‌دهد. روی این حساب، عقل در قلمرو دین وظایف مهمی دارد. این وظایف را او از مفاد قرآن استنباط کرده است و از آن دسته آیاتی که فعل «يعقلون» در آن به کار رفته، وظایف عقل را در فهم قرآن استخراج نموده است. بنابراین - چنانکه آرنالدز هم بدان اشاره می‌کند (1986, 794) - عقل در اندیشه او، فرمانروا نیست بلکه کارگر است و یکسره تابع خدمت به فهم «آیات» خداست. در تفکر ابن حزم عقل در قلمرو دین، کارکردهای مختلفی دارد. نخستین و مهمترین آن، فهم درست الفاظ وحیانی است. عقل کلمات را می‌فهمد و توانایی تشخیص درست از نادرست و فهم کامل تری از متون وحیانی را دارد. بدین منظور خداوند «تدبر در قرآن» را همچون معرفت به پیامبر (ص) واجب کرده است (b1987, 194). از نظر ابن حزم تدبر در قرآن، فهم معانی الفاظ آن است (b1987, 198). بر این اساس، عقل به عنوان مهمترین ابزار شناخت آدمی، در استخدام فهم بهتر کلمات قرآن قرار می‌گیرد. این ویژگی نیز از مؤلفه‌های مکتب ظاهریه حزمیه است.

از آنجاکه معارف دینی ممکن است فاقد هماهنگی و انسجام ظاهری به نظر آید، ابن حزم به - کارگیری عقل را به عنوان مهمترین ابزار شناخت آدمی برای فهم درست چنین آیات و روایاتی و انتظام بخشیدن به آنها ضروری می‌داند. زیرا محال است آنچه از سوی خداوند ارائه شده

ایمان گروهی اعدالی ابن حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۴۹

دارای تناقض درونی باشد. هرچه هست از فهم نادرست آدمیان ناشی می‌شود. بنابراین وظیفه عقل است که با فهم درست، هماهنگی ظاهری را که متضمن انسجام درونی باشد، ایجاد نماید. همچنین عقل وظیفه مهم دیگری در ارتباط با دین و وحی دارد و آن استنباط قضایای دینی و احکام خاصی است که مقدمات آن در وحی الهی موجود است. ابن حزم مواردی از آیات قرآنی و روایات نبوی را معرفی می‌کند که مقدمات لازم برای استنباط حکم یا معرفتی ضروری را دارا می‌باشند، اما خداوند یا رسول گرامی اسلام، صدور حکم را بر عهده فهم بشری نهاده و عقل باید از طریق برهان ضروری حکم لازم را صادر نماید. به‌عنوان مثال رسول اکرم (ص) فرمود: «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ؛ وَ كُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ». از این سخن نتیجه می‌شود که: هر شرابی (خمیری) حرام است. همچنین در قرآن آمده است که «... وَ وَرَثَةُ آبَوَاهُ فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ...» (النساء، ۱۱). «با عقلی که بوسیله آن ماهیت اشیاء را چنانکه هست شناختیم، یقین دانستیم که هر معدودی متشکل از یک‌سوم و دوسوم است. اگر سهم مادر تنها، یک‌سوم باشد، درحالی که فقط او و پدر وارث باشند، سهم پدر دوسوم خواهد بود (۱۹۷۹، ۱/۶۸). در این دو مثال وحی الهی (قرآنی و غیر قرآنی)، مقدمات استدلال را مشخص کرده بود و ضرورتاً عقل، آن نتیجه را استنباط نمود. وظیفه مهم دیگر عقل در مقام اثبات و دفاع از باورهای دینی، در مواقع ضروری است که ابن حزم در این مورد خاص با بینه‌جویان هم‌آواست (b1۹۸۷، ۱۹۷).

ج- بررسی و نقد ایمان گروهی ابن حزم

ابن حزم در رویکرد اول از راه‌های سه‌گانه کسب معرفت و معارف اولیه و تالیه سخن می‌گوید. درحالی که در رویکرد دوم این راه‌ها به چهار مورد افزایش یافته و مشخص نمی‌شود که معرفتی که از طریق راه چهارم یعنی؛ ایمان به رسالت حضرت رسول اکرم (ص)، تحصیل می‌گردد، از نوع معارف اولیه (باورهای پایه) است یا از نوع معرفت تالیه (باورهای پیرو)؟ به‌نظر می‌رسد ابن حزم در رویکرد اولش به مسأله معرفت‌شناسی، تنها راه‌های تحصیل معرفت بشری را مورد توجه قرار داده است. در این صورت، تقسیم معارف به اولیه و تالیه

۵۰. دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷

گزاره‌های پایه و گزاره‌های غیر پایه) نیز تقسیمی در محدوده یافته‌های انسانی خواهد بود. اگر او در بحثی از کتاب الإحکام، همانند کتاب التقریب، همچنان تأکید دارد که «علم و شناخت دو وجه بیشتر ندارد؛ یکی آنچه بداهت عقل و اوائل حسّ موجب آن می‌شود و دوم از طریق مقدماتی بدست می‌آید که به بداهت عقل و اول حسّ باز می‌گردد» (۱۹۷۹، ۱/۶۵)، به علم و شناخت انسانی توجه دارد که معمولاً بوسیله ابزار و قابلیت‌های تکوینی‌اش بدست می‌آید و در حقیقت، وجوه دستیابی به دانش بشری را مراد کرده است. اما در رویکرد دوم، راه‌های تحصیل علم و شناخت به معنای عام را منظور دارد و از راه‌های چهارگانه کسب معرفت؛ اعم از معرفت بشری و معرفت الهی، سخن می‌گوید و تنها به جنبه مطابقت داشتن معرفت و باور، با واقع نظر دارد. نکته‌ای را که ابن حزم در هیچ یک از آثارش بدان تصریح نکرده، اما به اعتقاد ما بدان تفتن دارد، این است که او حقیقتاً میان معارف بشری و باورهای دینی تفاوتی خاص قائل می‌شود و آن این است که «باور» مرتبه‌ای فراتر از معرفت است. باور معرفتی است که از علم خداوند صادر شده و بوسیله وحی در اختیار پیامبر (ص) قرار گرفته است. بنابر توفیق الهی برخی رسالت پیامبر (ص) را تصدیق کرده، پس خداوند ایمان را در دل‌های آنان آفرید. بسا که اگر دین، باورها را در اختیار بشر قرار نمی‌داد، عقل نمی‌توانست آنگونه که شایسته ایمان است، با معرفتی که ایجاد می‌کند، اعتقاد به آن را ضروری نموده، برای آدمی آرامش قلبی ایجاد نماید. بنابراین، باور تنها بوسیله وحی مبتنی بر علم الهی ایجاد می‌شود و پیامبر (ص) وظیفه ابلاغ آن را دارد و تنها از طریق ایمان به پیامبر (ص) تحصیل می‌گردد.

لااقل درباره باورهای دینی می‌توان گفت که معرفت بشری، در حوزه موضوعات دینی - پیش از استفاده از داده‌های وحیانی - نتیجه مقدماتی است که تا آن زمان بر آدمی آشکار شده و براساس قوانین منطقی حاصل آمده است. اگر معارف جدیدی به عنوان مقدمه به کار گرفته شود و یا نادرستی یکی از مقدمات پیشین آشکار گردد، بسا آنچه روزگاری معرفتی مسلم دانسته می‌شد، اصلاح می‌گردد و یا به کلی تغییر می‌یابد. از این رو، یک یافته انسانی که یقینی و

ایمان گروهی اعتدالی ابن حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۵۱

مطابق با واقع پنداشته می‌شد، در زمانی دیگر جای خود را به معرفتی نوین می‌دهد. تاریخ بشر نمونه‌های فراوانی از این‌گونه معارف دینی را به ما نشان داده است. به نظر می‌رسد، آنچه ابن حزم را بر آن داشت تا یافته‌های انسانی در حوزه دین را، با وجودی که منطقی و عقلانی‌اند، متعلق ایمان قرار ندهد، این خصیصه آنها بوده است. اما اگر یک یافته انسانی یا معرفتی بشری بوسیله داده‌های وحیانی تأیید شود، یقیناً مطابق با واقع خواهد بود و می‌توان و باید، تنها به خاطر آنکه داده‌ای وحیانی است، به آن ایمان آورد و مبنای عمل قرار داد.

اما معارف بشری حقی که از سوی عقل ایجاد می‌شود، اگر با مفاهیمی چون «واجب» یا «حرام» مقید نیست، تنها به این دلیل است که صادر شده از علم پروردگار نیست و به پیامبر (ص) ابلاغ نشده است. مسلماً علت اینکه ابن حزم اولین وظیفه دینی انسان را، به تاسی از قرآن، شناخت پیامبر (ص) می‌داند، این مسأله است که تنها منبع شناخت باورهای ایمانی برای انسان، پیامبر (ص) است (b1987، 194). نتیجه این سخن این است که، اگر ابن حزم در رویکرد اول برخی باورهای دینی را به عنوان نمونه معارفی بر می‌شمارد که از طریق برهان ضروری حاصل می‌شود و یا از طریق برهان حدوث در تلاش است خدای یکتا را اثبات نماید (1996، 1/57-69)، تنها به جنبه معرفتی آن نظر دارد.

درباره محصول نظریه ایمان گروهی اعتدالی ابن حزم - که در عبارت «آنچه متعلق ایمان قرار می‌گیرد، به سبب خطیر بودنش، باید الزاماً داده‌ای وحیانی باشد»^۱ خلاصه شده - بیان دو نکته ضروری است. هر دو نکته را می‌توان در حکم نقد این دیدگاه به‌شمار آورد. نخست آنکه ابن حزم در نقد برخی از دیدگاه‌های مخالفان، اغلب، باورهای آنان را به این دلیل که آیه و یا روایتی نبوی آن را پشتیبانی نمی‌کند، باطل می‌داند. حال اگر کسی از او بپرسد که او به استناد کدام آیه یا روایتی از آدمی می‌خواهد تنها باورهای خود را از داده‌های وحیانی اخذ نماید نه از

۱- بسیاری از اندیشه‌های ابن حزم در این مبحث مأخوذ از این سخن اوست: «و کل ما قاله الله تعالی حق لیس منه شیء منافیاً للعقول، بل هو کله قبل أن یخبرنا الله به فی حده الإمکان عندنا، ثم إذا أخبر به عزوجل صار واجباً حقاً یقیناً» (ابن حزم، 1996، 2/292 - 291).

۵۲ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷

استدلال عقلی؟ به نظر می‌رسد، نمی‌تواند آیه یا روایتی ارائه نماید که بنابر قرائت ظاهری، به مفاد این دستورالعمل او تصریح کرده باشد. ثانیاً، این دیدگاه - و به پیروی از آن، ابن حزم - با همه اعتباری که برای عقل بشری قائل است، معنایی قطعی از آیات متشابه در داده‌های وحیانی، ارائه نمی‌دهد. به نظر می‌رسد این خصیصه ضعف اصلی این نظریه باشد که در مقام عمل خود را آشکار می‌کند. به عنوان مثال ابن حزم در ذکر تأویل‌هایی که از آیه «الرَّحْمَنُ عَلِي الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵) در میان مسلمانان وجود دارد، ضمن ردّ برخی از دیدگاه‌ها و پذیرش نکته‌هایی از برخی دیگر از آنها و بیان نکاتی ظریف درباره «مکان» و قرار گرفتن اشیاء در آن، تا حدود نسبتاً زیادی، با استفاده از معنای لغوی واژه و دیگر روش‌های معناشناسی خود در جهت یافتن مراد و مفهوم آیه پیش می‌رود (۱۹۹۶، ۲/ ۲۹۲ - ۲۹۱). اما بدون آنکه مفهومی مشخص و جامع ارائه نماید، نهایتاً حکم می‌کند که: «والله اعلم بمعناه و مراده»^۱ و اعلام می‌دارد که برای ارائه مراد و منظور قطعی آیه، دلیلی در اختیار ندارد؛ لیکن به آیه‌ای دیگر استناد می‌جوید که «...آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا...» (آل عمران، ۷). حال اگر او به همان شیوه معناشناسی، آیاتی را که واژه‌های هم‌نشین و جانشین عبارات فوق‌الذکر را در خود دارند، بررسی می‌نمود، بسا که معنا و مراد آیه فراچنگش می‌آمد. به بیان دیگر باید گفت، ضعف دیدگاه ایمان‌گروی اعتدالی در این نکته نهفته است که شخص ایمان‌گرا، به سبب ایمانی که به درستی داده‌های وحیانی دارد، چنانکه ابن حزم در بررسی معنای «استوای بر عرش» نشان می‌دهد، ممکن است از تمام ظرفیت و توانمندی عقل، یعنی روش‌های معناشناسی، برای یافتن مفهوم و مراد به یک آیه یا واژه مورد نظر، استفاده ننماید و به‌نوعی خمودگی و رخوت در فعالیت عقلانی گرفتار شود. به نظر می‌رسد، او در اینجا، در آنچه به حیطة ایمان مربوط است، نیازی به جولان عقل نمی‌بیند. هرچند قرار بود عقل «یکسره تابع خدمت به فهم «آیات خدا» باشد.

۱- برخی در توصیف این سخن گفته‌اند که: «ابن حزم همچون اشاعره [مالک ابن انس] می‌گوید قرار گرفتن بر تخت معلوم اما چگونگی آن مجهول است» (فروخ، ۱۳۶۲، ۳۹۸).

ایمان گروهی اعتدالی ابن حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۵۳

از سویی دیگر، دیدگاهی که با نظریه ایمان ابن حزم پیوند خورده، این عقیده اوست که «خداوند باور را در قلب کسی که توفیق تصدیق پیامبر (ص) را یافته، خلق می‌کند». البته - چنانکه دیدیم - اگر این اعتقاد او بر آیه ۲۲ سوره مجادله مبتنی نباشد، مستقیماً مأخوذ از داده‌های وحیانی نیست و این برخلاف مدعای خود او در نقد باورهای بینه‌جویان - که باورهای آدمی باید برگرفته از داده‌های وحیانی باشد - است (b1987, 200-196). اگر این باور او استنباطی از توحید افعالی به این معنا باشد که «خداوند خالق بلافصل هر پدیده‌ای در عالم است»؛ البته از سوی بسیاری از متکلمین نقد و رد شده است.

اگر ابن حزم چنان برداشتی از توحید افعالی داشته باشد، یعنی، خداوند را خالق ایمان و کفر در دل‌های مؤمنان و کافران بداند، باید از او پرسید که آیا این سخن به معنای آن نیست که خداوند، پیش از ایمان و کفر اختیاری آدمیان، برخی را برای رستگاری برگزیده و جمعی دیگر را به لعنت و شقاوت ابدی محکوم کرده است؟ آیا عادلانه است ایمان و کفری که خداوند در دل‌های بندگانش خلق می‌کند، بدون آنکه از اختیار آدمی ناشی شده باشد، مسیر حیات یا عذاب جاودانه آنان را رقم زند؟ خلق ایمان و کفر در دل‌های بندگان، تنها در صورتی معقول و قابل پذیرش است که در فرایندی مشخص و پس از اختیار آدمیانی که البته تیپ‌های روانی مختلفی دارند، انجام پذیرد. بدیهی است در این توجیه، خلق الهی را نباید به معنای نادیده گرفتن قوانین علی - چنانکه به اشاعره نسبت داده شده - دانست. به نظر می‌رسد، چنین ایرادی بر اندیشه ابن حزم - که خلق ایمان و کفر را پس از تصدیق یا انکار پیامبر (ص)، از سوی آدمیان، می‌داند وارد نباشد.

نتایج مقاله

ابومحمد، اگر در رویکرد اول به منطق ارسطویی نظر دارد، در رویکرد دیگر به مبانی فکری ظاهریه می‌نگرد و آنچه در این رویکرد بر آن تأکید می‌کند، این نکته است که توفیق الهی بندگانی را به تصدیق پیامبرش راهنمایی می‌کند و بدین وسیله خداوند ایمان را در دل‌های آنان می‌آفریند (تقریر اول). از این رو، به وحی الهی معرفت می‌یابند. آنچه اهمیت دارد، این است که تصدیق پیامبر و ایمان به او مشروط به استدلال نیست. زیرا هر آنچه می‌گوید از علم الهی صادر شده است (تقریر دوم و سوم). البته پیامبر در ادعای رسالت خود صادق است و بر صدق او نیز برهان اقامه شده است (تقریر چهارم). آنچه پیامبر صلوات الله علیه و آله آورده، «دین» نامیده شده و مجموع قرآن و روایات نبوی را شامل می‌شود و آنچه را آدمی در مسیر سعادت‌مندی‌اش بدان نیاز دارد، در آن مندرج است. بنابراین، ایمان به پیامبر خدا طریق تحصیل باورهای دینی خواهد بود. قراین مؤید این است که ابن حزم داده‌های وحیانی را برتر از یافته‌های انسانی می‌داند. داده‌های وحیانی باورهایی هستند که سعادت انسان را رقم می‌زنند و پیامبر به ابلاغ آن مأمور است. برخی از باورهای اساسی را عقل، با اتکای بر مقدمات مبتنی بر اوائل عقل و حسّ می‌تواند تحصیل کند. در صورت نیاز، از این طریق صدق دعوی پیامبر (ص) را می‌توان اثبات نمود. ایمان به پیامبر (ص) را به دلیل اعتراف به این نکته که «مقدمات عقل و حسّ بر درستی آن گواهی می‌دهند»، باید ایمان‌گروی اعتدالی نام نهاد. این نظریه را نیز می‌توان «نظریه معرفت‌شناسی باور دینی» خواند.

نظریه ایمان‌گروی اعتدالی ابن حزم با نوع غربی خود، که در مجامع علمی و فلسفی شناخته‌تر است، هم در مبنا و هم در ساختار متفاوت است. آنچه ابن حزم را به ارائه این نظریه رهنمون شد، نه مشاهده ناکامی الهیات طبیعی یا عقلی در اثبات باورهای اساسی دینی است و نه ضعفی را در معرفت‌شناسی یا مبناگروی سنتی مشاهده نمود؛ بلکه به نظر می‌رسد، تأمل در آیات قرآن و روایات نبوی، بر مبنای قرائت ظاهری منشأ این گرایش باشد. از این رو باید آن را نظریه‌ای

ایمان گروهی اعتدالی ابن حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۵۵

درون دینی به شمار آورد. از این رو، با استفاده از نظرات ابن حزم در مباحث کلامی و الهیاتی، می‌توان مشخصات و ویژگی‌های ایمان گروهی را، مانند تعهد ورزیدن، مبهم بودن، تن دادن به خطر (شورمندانه بودن)، اینکه ایمان از سنخ آگاهی نیست و ... در ایمان گروهی اعتدالی او نشان داد و با انواع ایمان گروهی در الهیات مسیحی مقایسه نمود.

کتابشناسی

قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

ابن حزم، علی ابن حزم. (۱۳۴۷ هـ.ق). المَحَلّی، الجزء الاوّل و الجزء السابع، تحقیق الشیخ احمد محمد شاكر،

مصر، ادارة الطباعة المنيرية.

۵۶ دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی / شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷

- همو. (۱۳۴۸ هـ. ق). *الفصل في المِلل والأهواء والنحل، و بهامشه الممل والنحل للشهرستاني*، ۵ الأجزاء، صححه و ذيله بهوامش مفيدة عبدالرحمن خليفة، القاهرة: مكتبة الخانجي
- همو. (۱۳۷۹ هـ / ۱۹۶۰ م). *مُلَخَّصُ إِبْطال القياس و رأى و الإستحسان و التقليد و التعليل*، بتحقيق سعيد الأفغاني، دمشق، مطبعة جامعة دمشق
- همو. (۱۹۷۹ م). *الإحكام في اصول الأحكام*، الأجزاء الأول و الرابع و الخامس و السادس و السابع، تحقيق احمد محمد شاكر، بيروت، دار الافاق الجديدة
- همو. (۱۹۸۳ م a). «التقريب لحد المنطق»، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع (صص ۹۰-۳۵۶)، تحقيق الدكتور احسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر،
- همو. (۱۹۸۳ م b). «تفسير ألفاظ تجرى بين المتكلمين في الأصول»، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع (صص ۴۰۷-۴۱۶)، تحقيق الدكتور احسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر،
- همو. (۱۴۰۵ هـ / ۱۹۸۵ م). *النبذة الكافية في أحكام اصول الدين*، تحقيق محمد احمد عبدالعزيز، بيروت: دارالكتب العلمية.
- همو. (۱۹۸۷ م a). «رسالة التوقيف على شارع التجارة»، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الثالث (صص ۱۲۸-۱۴۰)، تحقيق الدكتور احسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر،
- همو. (۱۹۸۷ م b)، «رسالة البيان عن حقيقة الإيمان»، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الثالث (صص ۱۸۷-۲۰۳)، تحقيق الدكتور احسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر،
- همو. (۱۹۹۶ م). *الفصل في المِلل والأهواء والنحل*، ۵ مجلد، تحقيق، الدكتور محمد ابراهيم نصر و الدكتور عبدالرحمن عميرة، بيروت، دارالجيل،
- ابوزهرة، الإمام محمد. (۱۳۷۳ هـ ق / ۱۹۵۴ م). *ابن حزم: حياته و عصره - أراؤه و فقهه*، القاهرة، دارالفكر العربي.
- ايزوتسو، توشى هيكو. (۱۳۸۹ ش). *مفهوم ايمان در كلام اسلامي*، ترجمه زهرا پورسينا، تهران: سروش (انتشارات صدا و سيما).
- خراساني، شرف الدين. (۱۳۶۹ هـ ش). «ابن حزم»، *دايرة المعارف بزرگ اسلامي*، ج ۱ (صص ۳۴۵-۳۵۶)، زير نظر كاظم موسى بجنوردى، تهران، مركز دايرة المعارف بزرگ اسلامي،
- صادقى، افلاطون. (۱۳۹۵ ش). «حوزه معنایی واژه عقل در قرآن کریم»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیّم*

ایمان کروی اعدالی ابن حزم، طریق تحصیل باورهای دینی ۵۷

(صص ۷-۲۶)، سال ششم، شماره ۱ چهاردهم.

صاعد ابن احمد، الأندلسی. (۱۹۱۲م). کتاب طبقات الامم، نشره و ذیلک بالحواشی و اردفه بالزوايات و الفهارس، الأب لويس شيخو اليسوعی، بیروت، المطبعة الكاثولیکیه للآباء اليسوعيين
طباطبایی، علامه محمدحسین. (۱۳۶۷ش). تفسیر المیزان، ج ۱۱، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی؛ با همکاری: مرکز نشر فرهنگي رجاء.

عباس، احسان. (۱۹۸۷). «نظرة في رسائل هذه المجموعة»، رسائل ابن حزم الأندلسی، الجزء الثالث (صص ۷-۳۷)، تحقیق الدكتور احسان عباس، الطبعة الثانية، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
فروخ، عمر. (۱۴۰۰هـ ق / ۱۹۸۰م). ابن حزم الكبير: دراسات في الأدب و العلم و الفلسفة، بیروت، دارلبنان للطباعة و النشر.

همو. (۱۳۶۷هـ ق / ۱۹۴۸م). «نظرية المعرفة عند ابن حزم»، مجلة المجمع العلمي العربي (صص ۲۰۱-۲۱۸)، ۲:۲۳.

همو. (۱۳۶۲هـ ش). «ظاهريه»، تاريخ فلسفه در اسلام، ج ۱ (صص ۳۸۷-۴۰۴)، م.م. شريف، ترجمه دکتر احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

مرادی، محمدرضا و جلالی، علی رضا. (۱۳۹۵). «نظريه معرفت شناسی ابن حزم»، فصلنامه آينه معرفت (صص ۱۹-۴۲)، تهران، شماره ۴۷، تابستان ۱۳۹۵.

Arnaldez, R. (1986), "IBN HAZM" Encyclopaedia of Islam, Vol. III (pp:790- 799), Leiden / London – Brill/ Luzac & Co.

Goldziher, Ignaz. (2008), "SUPPLEMENT", The Zahiris: Their Doctrine and their History A Contribution to the History of Islamic Theology (pp: 190- 203), translated and edited by Wolfgang Behn with an introduction by Camilla Adang, Leiden- Boston, Brill.

Hourani, George F. (1984), "REASON AND REVELATION IN IBN HAZM'S ETHICAL THOUGHT", Reason and Tradition in Islamic ethics (pp: 167- 189), Cambridge University Press.