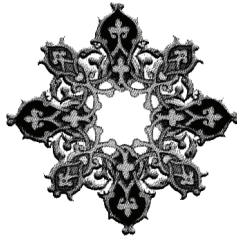


روش‌شناسی تفسیر تأویلات اهل السنة



(صفحة ۱۳۱-۱۵۶)

دکتر عباس همامی^۱

سمیه خلیلی آشتیانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳ / ۸ / ۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳ / ۱۰ / ۲۳

چکیده

ماتریدیه از فرق کلامی جهان اسلام است که تا دوران معاصر در میان پیروان مکتب فقهی حنفی پیروان بسیار دارد. پایه‌گذار این فرقه کلامی، ابومنصور محمد بن محمد ماتریدی (د ح ۳۳۳ق)، صاحب آثار متعددی از جمله تفسیر *تأویلات اهل السنة* است. وی در این تفسیر با کاربرد معتدل ادله عقلی و نقلی مبانی مکتب کلامی خود را در تقابل با مکتب اشاعره و نیز معتزلیان تثبیت می‌کند. نگرشهای کلامی او به مباحثی همچون لزوم عقلی شناخت خدا پیش از بعثت پیامبران (ع)، مخلوق بودن ایمان و در نتیجه مخلوق بودن افعال انسان، و همچنین رویکرد خاص این مکتب به مسئله امکان رؤیت خداوند را می‌توان در جایگاه این تفسیر سراغ گرفت. بنا داریم در این مطالعه دریابیم که ماتریدی همچون مفسری با رویکرد کلامی، بلکه همچون یکی از نخستین مفسران سرشناس با رویکرد کلامی، از چه روشهایی برای تفسیر قرآن کریم بهره

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی، ایران، تهران

ah@hemami.net

۲. دانشجوی دکتری الاهیات و معارف اسلامی، گرایش علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد

Smh.khalili@gmail.com

اسلامی واحد تهران مرکزی، ایران، تهران

جسته است و روش وی چه شباهتها و تفاوتهایی با معاصرانش دارد. چنان که خواهیم دید، وی در این تفسیر بیش از هر چیز همچون یک متکلم ظاهر شده، و غلبه رویکرد کلامی بر تفسیر، نگرش از دیگر منظرها را به محاق برده است؛ چنان که علوم ادبی، تاریخ و فقه در این تفسیر جایگاهی ندارند.

کلید واژه‌ها: ماتریدیه، ابومنصور ماتریدی، *تأویلات اهل السنة*، معتزله، اشاعره، تاریخ تفسیر.

درآمد

یکی از چند مکتب بزرگ کلامی که از سده ۴ ق به بعد، به تدریج در میان عامه مسلمانان رواج یافت، ماتریدیه بود. در ایامی که مکتب اشعری در میان شافعیها و مالکیها به صورت قدرتمندترین دستگاه کلامی درآمد، ماتریدیه مکتب کلامی رایج حنفیه گشت. بانیان معروف دو مکتب کلامی عامه، یعنی ابوالحسن اشعری و ابومنصور ماتریدی همعصر بودند و در اوایل سده ۴ ق به شهرت رسیدند. این دو را شاخص‌ترین متکلمان جبهه فکری عامه مسلمانان می‌دانند (رک: طاشکوپری زاده، ۱۳۳/۲).

ماتریدی و اشعری هر دو بنا داشتند اولاً، مبنایی نظری برای دفاع از عقاید عامه مسلمانان پدید آورند؛ ثانياً، هر دو خلاف اصحاب حدیث از بحث کلامی استقبال می‌کردند و راه دفاع از عقاید دینی عموم را نفی روش جدلی متکلمان نمی‌دانستند. به هر روی، روش آنها یکسان نبود؛ ماتریدی کاربرد عقل را به ظاهرگرایی نزدیک کرد و از این نظر روش وی به روش معتزله نزدیک‌تر شد. در نتیجه، در مکتب وی تنزیه بر تشبیه غلبه یافت (برای دورنمایی از اندیشه کلامی ماتریدیه، رک: ربانی، سراسر مقاله). اگر خواهیم تنها چند مورد از مهم‌ترین مواضع مورد اختلاف این دو فرقه را بیان کنیم، نخست باید به مسئله وجوب معرفت خدا اشاره کنیم. از نگاه اشاعره وجوب معرفت خدا سمعی است و اگر شارع بدان امر نفرموده بود، واجب نمی‌شد. ماتریدیان چنین دیدگاهی را رد می‌کنند و همگام با معتزله، وجوب معرفت را عقلی می‌دانند.

موضع ماتریدیه در مسئله حسن و قبح عقلی نیز، شبیه معتزله است. به همین ترتیب، تکلیف بما لا یطاق را نیز قبیح می‌دانند و معتقدند شارع هرگز بدین گونه بندگان را تکلیف نکرده است (برای تفصیل بحث از تمایزات این دو مکتب، رک: میرزانی، ۷۵ بی: جلالی، «تفتازانی...»، سراسر اثر). از آن سو، دو مکتب اشعریه و ماتریدیه وجوه اشتراک زیادی نیز دارند؛ مثلاً هر دو به امکان رؤیت خدا در قیامت باور دارند، یا کلام خدا را قدیم و ازلی می‌دانند (جلالی مقدم، ۴۳۵؛ سبحانی، ۲۱ بی). عبدالوهاب سبکی (د ۷۷۱ق) فقیه شافعی در «قصیده نونیه» معروف خویش کوشیده است ۱۳ مورد از اختلافات بنیادین میان حنفیان و شافعیان را فهرست کند و اختلافات را فرعی و جزئی جلوه دهد؛ فهرستی که به‌واقع دربردارنده اهم وجوه اختلاف میان ماتریدیه و اشعریه است (برای بازخوانی این موارد و تفصیل بحث در باره آنها، رک: تریتون^۱، 174-6).

طرح مسئله

مکتب ماتریدی - خلاف اشعریان - تا بیش از یک سده پس از مرگ بنیانگذارش (برای اندک شواهد بازمانده از حیات ماتریدی، رک: قنبری، ۱۲۴-۱۲۶؛ سلفی، ۱/ ۲۳۰ بی) توجهی را در محافل کلامی دیگر به خود جلب ننمود. هیچ متکلم معتزلی یا اشعری و هیچ محدثی زحمت نوشتن ردیه‌ای را بر آیین ماتریدی بر خود هموار نکرد و حتی در شمار هیچ یک از مذاهب اسلامی نیز به شمار نرفت (مادلونگ، مکتبها و فرقه‌ها...، ۳۵-۳۷). در دوران حکومت مالیک (۶۴۸-۹۲۲ق) بود که پایه‌پای گسترش مکتب فقهی حنفی، اندیشه کلامی ماتریدیه نیز در مناطق گسترده‌ای از جهان اسلام رو به گسترش گذاشت (همو، «ماتریدیه»، 847؛ نیز رک: وکیلی و حسینی، سراسر مقاله). به رغم توقف نسبی گسترش ماتریدیه در آغاز، یعنی تا حدود صد سال پس از

1. Tritton

وفات ابومنصور ماتریدی، با تلاش برخی از هواداران این جریان فکری همچون محمد بن عبدالکریم پزدوی و میمون بن محمد نسفی، مکتب ماتریدی به نحو چشم‌گیری گسترش یافت و دستکم در مراکز مهم ماوراءالنهر از جمله بخارا پذیرفته شد (جلالی، تاریخ و عقاید ماتریدیه، ۶۱). آن گاه این مکتب در دیگر نقاط جهان اسلام و خاصه شرق و شمال آسیا دامن گستراند، تألیفات بسیاری بر اساس تعالیم ماتریدیه به نگارش درآمد، اندیشه ماتریدی همسو با تعالیم حنفی تلقی گردید و در مکاتب و مدارس حنفی تدریسش کردند؛ چنان که گاه تعبیر «ماتریدی» برای اشاره به مکتب حنفی به کار رفت (سلفی، ۱/ ۲۸۴-۲۸۵).

در دوران معاصر نیز اندیشه کلامی ماتریدیه در بلاد شرقی و شمالی جهان اسلام حاکم و غالب است. در هند، بنگلادش، پاکستان، افغانستان، چین، ترکیه و برخی بلاد عربی تقریباً عموم اهل سنت حنفی از عقاید کلامی ماتریدی پیروی می‌کنند و در مدارس دینی اهل سنت و جماعت در این کشورها، اندیشه ماتریدی تدریس و ترویج می‌شود (رک: جلالی، تاریخ، ۶۵؛ نیز رک: همو، «پژوهشی...»، ۱۰۰-۱۰۱).

مکتب ماتریدیه، در عین همسویی با عامه مسلمانان و حمایت از اندیشه اکثریت، همواره مرزهای فکری خود را با اشاعره و نیز معتزله حفظ کرده است. این امر مستلزم آن است که پیروان مکتب ماتریدی از یک سو حمل آیات قرآن بر معانی ظاهری آن را برنتابند، و از دیگر سو به تأویل آیات همچون معتزله رضایت ندهند. بر این پایه، جا دارد روش خاص ایشان در تفسیر آیات قرآن کریم بازشناسی و مطالعه شود. به طبع بهترین منبع برای بازخوانی روش تفسیری ایشان، تفسیر *تأویلات اهل السنة*، اثر ابومنصور ماتریدی - بنیانگذار این مکتب - است.

مطالعه این تفسیر و روش کار بسته در آن برای فهم قرآن کریم از چند حیث دیگر نیز، شایان توجه است. اولاً، تفسیر ماتریدی در همان عصری تألیف شده که آثار

تفسیری مهمی همچون آثار طبری (د ۳۱۰ق)، ابن منذر (د ۳۱۸ق) و ابن ابی حاتم رازی (د ۳۲۷ق) پدید آمده‌اند؛ آثاری که مؤلفان آنها به وضوح خواسته‌اند از یک سو اقوال همه گذشتگان را گردآوری کنند و از دیگر سو، در حیطه‌هایی که اثری از گذشتگان بر جای نیست، رأیی به اجتهاد خویش از میان دیدگاههای مختلف گذشتگان اختیار نمایند؛ چنان که هم از اجتهاد شخصی دوری گزیده، و به اقوال پیشینیان تمسک جسته باشند، و هم برای خرد انسانی در شناخت احکام شرع جایگاهی در نظر گیرند. فراتر از ادبیات تفسیری، عین همین رویکرد را می‌توان در آثار فقهی، کتب ادبی و کتب قرائات و حدیث آن عصر نیز مشاهده کرد؛ چنان که می‌توان اواخر سده سوم و اوایل سده ۴ق را «عصر فقیهان اهل اختیار» نام نهاد (برای تفصیل بحث در این باره، رک: پاکتچی، «اندیشه‌های فقهی...»، ۴۵۰).

بر این پایه، جا دارد پرسید که اولاً، مبانی نظری ماتریدی در تفسیر قرآن کریم چیست؛ ثانیاً، مهم‌ترین ویژگیهای تفسیر وی در قیاس با دیگر تفاسیر آن عصر کدام‌ها هستند؛ ثالثاً، وی برای تفسیر قرآن کریم از چه روشهایی بهره می‌جوید. برای پاسخ بدین پرسشها، نخست در مروری سریع با خصایص کلی تفسیر ماتریدی، سبک بیان، و نحوه چیش مطالب در آن آشنا خواهیم شد. آن گاه روشهایی را خواهیم شناخت که مفسر در عمل برای فهم قرآن کریم از آنها بهره جسته است. سرآخر، از مبانی کلامی ماتریدی در تفسیر قرآن کریم بحث خواهیم کرد.

۱. شاخصه‌های اثر

مؤلف تأویلات اهل السنة، ابومنصور محمد بن محمد ماتریدی است که به تخمین و حدس حدود ۲۳۸ق متولد گشته (رک: حلبی، ۴۹)، و به «امام الهدی»، «امام المتکلمین» و «امام اهل السنة» مشهور است (نسفی، ۱ / ۳۵۸-۳۵۹؛ پزدوی، ۲-۳). او در سال

۳۳۳ق سمرقند وفات یافت و در قبرستان «جاکردیزه» آن شهر خاکسپاری شد (ابوطاهر، ۱۵۴؛ سمرقندی، ۳۲، ۸۰). استادان شناخته‌وی همه با واسطه یا بی‌واسطه از شاگردان ابوحنیفه و مکتب فقهی و عقیدتی اصحاب رأی به شمار می‌آیند (حربی، ۱۰۰-۱۰۳). ماتریدی نیز نظام کلامی خویش را بر پایه‌ی تعالیم ابوحنیفه بنیان نهاد. از همین رو، بعدها نظام فکری خود را استمرار اندیشه‌ی ابوحنیفه معرفی کرد (مادلونگ، مکتبها، ۴۴) و مکتبش نیز در میان حنفیان قبول عام یافت.

دوران ماتریدی مصادف با دوره‌ی ضعف حکومت مرکزی بغداد است و در همین دوره است که حکومت‌های محلی یکی پس از دیگری استقلال یافته‌اند. از آن جمله حکومت سامانیان (۲۶۱-۳۸۹ق) است. در دوران حکومت این خاندان بر خراسان است که ماتریدی ظهور کرد و توانست از بستر مناسبی که امرای سامانی برای تولید علم (صابری، ۱/ ۲۹۳؛ باسلوم، ۳۳ بی) و حمایت از اندیشه‌ی اهل سنت و جماعت (رک: پاکتچی، «ابوحنیفه»، ۳۸۹-۳۹۰) پدید آورند، بهره‌جوید. وی آثار متعددی تألیف کرد که موضوع عمده‌ی آنها کلامی است (برای این آثار، رک: قرشی، ۳/ ۳۶۰؛ نیز رک: حربی، ۱۰۹-۱۱۴).

در میان آثار مختلف، تألیف تفسیر *تأویلات اهل السنة* نیز به ماتریدی منسوب شده است. گزارش‌های تاریخی تا حدود زیادی مؤید انتساب این اثرند (برای برخی ابهامها در این باره و زدودن آنها، رک: حربی، ۱۰۹-۱۱۰)؛ همچنان که کثرت نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های مصر و سوریه و دیگر بلاد، حکایت از توجهات گسترده‌ی بدان در طول تاریخ دارد (رک: سزگین، ۴/ ۱۴۰). ظاهراً متن بازمانده‌ی اثر، حاصل دست‌نویس‌های شاگردان از املائات ماتریدی است؛ چرا که بارها در ضمن اثر با تعبیر «قال الشیخ ابو منصور رَضِيَ اللهُ عَنْهُ» و امثال آن از مؤلف یاد می‌شود (برای نمونه، رک: ماتریدی، *تأویلات*، ۲/ ۱۱۷، ۱۶۴، ۱۰/ ۶۵۰، جم). متن کامل آن هم بر جای مانده، و بارها توسط

مصححان مختلف مطالعه انتقادی، و سپس چاپ شده است.

الف) وجه تسمیه کتاب

در مقدمه کوتاهی که ماتریدی بر تفسیرش دارد، به تبیین معنای تفسیر و تأویل می‌پردازد و از این میان وجه تسمیه کتابش به «تأویلات» روشن می‌شود. وی معتقد است که مراد از تفسیر، بیان معنای حقیقی و واقعی یک آیه است؛ همان که مقصود حقیقی خداوند از نزول آیه بوده، و تنها توسط پیامبر (ص) و صحابه وی ادراک شده است. سخنانی که دیگران بر سبیل حدس و گمان در باره معنای آیات بگویند، از قبیل تأویل است؛ یعنی ربط و پیوندهایی است که آنها به قدر وسع دانش خویش توانسته‌اند میان رویدادهای تاریخی، معانی کلمات مختلف، و هر چه به فهم یک آیه مربوط است بیابند. بر این پایه، تفسیر قرآن به صحابه اختصاص دارد و تأویل، به فقها؛ چرا که صحابه شاهد نزول وحی، و آگاه از امری بودند که قرآن در باره‌اش نازل می‌شد. از آنجا که تفسیر، بیان حقیقت مراد خداوند و کاری همچون مشاهده است، جز کسی که عالم است، اجازه تفسیر ندارد؛ چنان که پیامبر (ص) فرموده‌اند «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلَيْتَبَّوْا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». نیز، به همین سبب است که تفسیر آیه تنها یک وجه دارد؛ حال آن که تأویل دارای وجوه متعدد است (ماتریدی، تأویلات...، ۱ / ۳۴۹).

اما در خصوص نسبت کردن این تأویلات به «اهل سنت»، باید گفت که سنت در این حوزه، در برابر بدعت به کار می‌رود و به این ترتیب منظور از آن، راه و روش درست و مقبول دین و مطابق با اعتقادات اصیل اسلام - البته از نگاه اکثریت مسلمانان - است، و هر آنچه غیر از این باشد، بدعت و ناصواب محسوب خواهد شد. سنت به این معنا را ظاهراً نخستین بار در زمان احمد بن حنبل (د ۲۴۱ق) برای روش و عقاید عامه مسلمان به کار گرفته شد (رک: احمد بن حنبل، ۳ / ۴۷۳). پس از آن ابوالحسن اشعری که از معتزله جدا شده و پیروی خود از احمد بن حنبل را اعلام کرده بود، این عنوان را وام

گرفت و بر مکتب خویش نهاد (برای نمونه، رک: اشعری، ۱/ ۲۰ «اهل الحق و السنة»). همزمان با اشعری در ماوراءالنهر، ابومنصور ماتریدی نیز مکتب کلامی خویش را بر مبنای اندیشه‌های اعتقادی ابوحنیفه پایه گذارد و نام «اهل سنت» بر آن نهاد (رک: جلالی، تاریخ، ۱۴-۱۵)؛ همچنان که اندکی پیش از وی نیز در همان بوم، کتاب *السواد الاعظم* ابوالقاسم حکیم سمرقندی (د ۳۴۳ق) نیز - همچون کوششی برای ارائه یک اندیشه منسجم در انتساب به عامه مسلمانان، یا همان اهل سنت و جماعت - پدید آمده بود (رک: آق، ۱، 129 بی).

بر این پایه، می‌توانیم حدس بزنیم که مؤلف در این تفسیر، بنا دارد اولاً فراتر از اقوال قطعی مفسران پذیرفته نزد عامه (یعنی صحابه و تابعین)، مجموعه‌ای از ملاحظات مختلف تفسیری را گردآورد؛ ملاحظاتی که می‌تواند از نگاه عامه مسلمانان به مثابه خوانشهایی مختلف از هر آیه مطرح باشد.

ب) شیوه ارائه

به نظر می‌رسد که از نگاه مفسر، دسته‌بندی آیات قرآن به سوره‌های مختلف معنای خاصی ندارد. وی نه در یادکرد هر سوره مقید است نامهای مختلف آن را برشمرد، نه در اول بحث خود اشاره‌ای به فضایل قرائت سوره، یا احیاناً شأن نزول آن دارد. ماتریدی مقید به بیان مکی و مدنی بودن سوره‌ها نیز نیست. برای مثال، از سوره فاتحة الكتاب تا رعد، تنها به مکی و مدنی بودن دو سوره اعراف و رعد اشاره کرده است. شمار اندکی از سوره‌ها هستند که وی در آغازشان اشاره کند که این سوره مکی است، به جز فلان آیه‌ها؛ چنان که مثلاً در مورد سوره نحل و لقمان چنین کرده است. به مباحثی رایج و معمول در میان مفسران، همچون فضیلت سوره‌ها یا اسباب نزول آنها نیز نپرداخته است. گرچه ذیل برخی آیات معدود - و نه در آغاز سوره - از سبب نزول بحث کرده است،

اما در کل به نظر می‌رسد سبب نزول سوره‌ها و آیات جایگاه مهمی در تفسیر وی ندارند.

بدین سان، ماتریدی مستقیم وارد بحث از معنای عبارات هر آیه می‌شود. اگر درباره تمام یا بخشی از آیه اختلاف نظری در میان عالمان پیشین عامه باشد، وی منظم و دسته‌بندی شده بیان می‌دارد. او در ذیل اغلب آیات با عبارت «قال أهل التأویل» «قال بعضهم»، یا «قول أهل التأویل» به بیان وجوه تفسیری آیات می‌پردازد. در مواردی نیز به صراحت نام صحابی، تابعی، یا مفسر پیش از خود - همچون ابن قتیبه - را که آن قول به وی منتسب است، یاد می‌کند. در آخر، وجهی را می‌پذیرد و با تعبیری چون «الأصل عندنا»، «تأویله عندنا» و «القول عندنا» دیدگاه شخصی خود را بیان می‌دارد. اگر در جایی نتواند بین آراء یا وجوه مختلف داوری کند، با عبارت «و الله اعلم» به تفسیر آیه خاتمه می‌دهد.

برای نمونه، درباره مفهوم «لعن» در آیه ۵۲ سوره النساء توضیح می‌دهد که برای لعن معانی گوناگونی ذکر کرده‌اند؛ گاه آن را به معنای عذاب گرفته، و گاه نیز به معنای محروم از رحمت و احسان و بخشش دانسته‌اند؛ همچنان که گاه نیز ملعون را مطرود از درگاه خدا و بی‌بهره از بخشش و احسان او معنا نموده‌اند (ماتریدی، تأویلات، ۳/۲۰۷).

پ) هدف از تألیف

افزون بر آنچه گفته شد، با مرور اثر واضح می‌شود که مفسر دغدغه بیان وجوه ادبی و بلاغی آیات و پرداختن به لغت و ریشه‌یابی کلمات و بحث قرائات و اختلاف آن را ندارد و در اندک مواردی به شعر برای تبیین معنا استناد کرده است. به نظر می‌رسد بیش از هر چیز، وی بنا دارد مجموعه‌ای از وجوه و اقوال مختلف را در تفسیر هر آیه گرد آورد که پذیرش هر یک از آنها مجاز، و با پیروی از مکتب اهل سنت قابل جمع است.

بر این پایه، باید گفت شاخصه‌های کلی اثر تا حدود زیادی همان است که از دیگر آثار تفسیری اوایل سده ۴ق انتظار داریم. همان رویکردی که در *جامع البیان* طبری، تفسیر ابن منذر، و تفسیر ابن ابی حاتم رازی دیده می‌شود، اینجا نیز حاکم است (برای نمونه‌ای از مطالعات حاکی از وجود این رویکرد در تفسیر طبری، رک: دهقانی، ۷۴۷-۷۴۸). مخاطب این اثر نه عوام، که عالمان بزرگند و از همین رو بحثهای لغوی و ادبی و فقهی و... در آن بسیار مختصر، یا مثلاً، اسناد عموم روایات حذف گردیده است. مفسر بنا دارد با ذکر اقوال تفسیری گذشتگان، حدودی را ترسیم کند که یک عالم دین موظف به رعایت آنهاست. بنا دارد به وضوح آشکار کند که دایره تبعیت از اهل سنت کجاست؛ کجاها فرد باید حتماً تابع محض سنت باشد، کجاها می‌تواند از میان اقوال مختلف، یکی را برگزیند، و احیاناً در موارد معدود و اندکی نیز، کجاها می‌تواند به رأی خویش ملتزم شود.

۲. روش مفسر

تفسیر *قرآن کریم*، در یک تعریف عام عبارت است از مراجعه به منابعی برای گردآوری اطلاعات به منظور فهم بهتر آیات، و سپس، تحلیل اطلاعات موجود در آن منابع تا رسیدن به فهمی از آیه یا آیات مورد بحث. بر پایه استقراء، منبعی که مفسر از آن اطلاعات خام خود را می‌گیرد و تحلیلهای خود را بر پایه آن به انجام می‌رساند، ممکن است یکی از این شش سنخ باشد: *قرآن کریم*، روایات معصومین و اقوال بزرگان دین، منابع لغوی، منابع تاریخی، عقل، دستاوردهای تجربی (بابایی، ۲۶۳). اکنون بر این پایه می‌گوییم که مقصود از روش تفسیر، نحوه کاربرد مستندات و پردازش و تحلیل منابع است؛ شیوه‌ای فراگیر که مفسر آن را در تمام آیات *قرآن* به کار می‌گیرد و اختلاف در آن باعث اختلاف در کل تفسیر می‌شود (رک: شاکر، ۴۶؛ رضایی، ۲۲).

مروری بر اثر، نشان می‌دهد که ماتریدی کوشش کرده است از میان منابع شش‌گانه فوق، بر قرآن کریم، احادیث و آثار صحابه و تابعین، و دستاوردهای قطعی عقل بشری - همچون ادله فقهی و کلامی - تکیه کند. میزان بهره‌گیری او از این منابع به یک میزان و کیفیت نیست. همچنین، او منابع خود را در دسترسی به اقوال گذشتگان، یا نظریه‌های معاصران خویش هرگز بیان نمی‌دارد. این امر، چنان که پیش از این هم گفته شد، قرینه‌ای است بر این که اثر برای مخاطب خاص و نخبه تألیف شده، و از آن سو، تکیه اصلی مؤلف نه بر پدید آوردن مطالعه‌ای مدرسی بر سنت تفسیری، که بر پدید آوردن یک جبهه فکری واحد برای «اهل سنت» است.

الف) کاربرد قرآن کریم

تفسیر قرآن با کاربرد آیات خود قرآن کریم، از دیرباز در میان مسلمانان رایج بوده است. فراتر از روایاتی که پیشینه بحث در باره مشروعیت آن را به عصر پیامبر اکرم (ص) بازمی‌گردانند (برای نمونه، رک: برقی، ۱ / ۴۲۰)، مروری بر اقوال تفسیری صحابه و تابعین آشکار می‌کند که در بسیاری مواقع، مبنای اصلی ایشان در تفسیر آیه‌ای از قرآن، آیات دیگر قرآن کریم بوده است (برای مطالعه موردی میزان تکیه صحابه و تابعین بر آیات مختلف قرآن کریم در تفسیر خلقت بهینه انسان، رک: مهرش، ۸۰ - ۸۱). ماتریدی نیز در تفسیر آیات از قرآن استفاده کرده، و برای تبیین آیاتی به آیات دیگر استناد نموده است.

کاربرد آیات قرآن کریم برای فهم بهتر دیگر آیات نزد ماتریدی دو جلوه عمده دارد. نخست، وی برخی آیات را با توجه به وجوه و نظائرش در جایجای قرآن تفسیر می‌نماید. برای نمونه، وی در تفسیر آیه «وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ» (انبیاء / ۸۰) به دو آیه از سوره سبأ استناد می‌کند؛ آیاتی که از آموزش زره‌سازی به داوود می‌گویند (سبأ / ۱۰-۱۱) و بدین سان، مقصود از صناعت مورد بحث در آیه فوق را نه دوخت لباس، که

زره‌سازی می‌داند (ماتریدی، *تأویلات*، ۷ / ۳۶۶). به همین ترتیب، در تبیین بار گرانی که منکران لقاء الاهی بر دوش خواهند کشید (انعام / ۳۱)، مراد را همان گناہانی می‌داند که در اثر چنین اعتقاد باطلی در طول زندگی دنیوی مرتکب شده‌اند. وی در این باره به آیه ۱۳ سوره اسراء استناد می‌کند که از دامنگیر شدن اعمال خطای انسان در آخرت می‌گوید (رک: ماتریدی، *تأویلات*، ۴ / ۶۸). به همین ترتیب، در تفسیر مفهوم وصف «مَنَّا لِلْخَيْرِ» برای انسان (ق / ۲۵)، از آیات ۱۹-۲۱ سوره معارج یاری می‌گیرد (ماتریدی، همان، ۹ / ۳۵۸).

ثانیا، وی می‌کوشد هر جا قرآن کریم اشاره‌ای مختصر به مسئله‌ای داشته است، بر پایه تفصیلات بحث در دیگر جاها درک خود از جزئیات را تکمیل کند. برای نمونه، در تعلیل سبب تطبیق مفهوم «مغضوب علیهم» (حمد / ۷) با یهودیان - که در روایاتی سخن از آن رفته، و دیدگاه مشهور در میان عامه مسلمانان است - به آیاتی دیگر از قرآن کریم اشاره می‌کند که از ترمدهای قوم یهود، پیمان‌شکنیهایشان، ادعاهای باطلشان در باره خدا، و دشمنیهای این قوم با پیروان اسلام سخن می‌رود (ماتریدی، *تأویلات*، ۱ / ۳۶۸). به همین ترتیب، در تعیین و تبیین کلماتی که آدم ابوالبشر (ع) به امر الاهی برای توبه از گناه خویش به کار بست (بقره / ۳۷)، به آیه دیگری اشاره می‌کند (رک: ماتریدی، همان، ۱ / ۴۴۱) که حاوی عباراتی با چنین مضمونی است: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا...» (اعراف / ۲۳). همچنین، در تبیین مفهوم «امام مبین» (یس / ۱۲) محتمل می‌داند که مقصود، نامه اعمال بندگان در دنیا باشد و به «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (اسراء / ۷۱) استناد می‌کند (ماتریدی، همان، ۸ / ۵۰۸).

ب) روایات و آثار

روایات نبوی که ماتریدی در تفسیر خویش به کار گرفته، به نسبت بسیار اندک است. وی همین اندک روایات را نیز بدون ذکر اسانید می‌آورد و بحثی در باره صحت

انتساب آنها نمی‌کند (رک: فدا، سراسر فصل «تفسیر القرآن بالسنة»). بالینحال، کاملاً واضح است که وی اصرار دارد صرفاً به ذکر حد اقلی از روایات اکتفا کند که از نگاه عامه مسلمانان، بحثی در اعتبار آنها نیست، و همان اندک روایات را نیز مُقَطَّع و پاره‌پاره می‌آورد و عین روایت را کامل نقل نمی‌کند (باسلوم، ۳۰۷-۳۰۸). از همین رو، اسرائیلیات، روایات فضائل سور، و هر آنچه از این قبیل که در انتساب آنها به پیامبر اکرم (ص) طعن است، جایگاهی در این تفسیر ندارد (برای اشاره بدین معنا، رک: غالی، ۵۸). بالینحال، وی اصرار دارد آنجاهایی که مضمون یک روایت از نگاه اکثریت مسلمانان پذیرفته و مقبول است، آن روایت را مبنای تفسیر آیه قرار دهد. برای نمونه، در بحث از امکان رؤیت خداوند ضمن داستان قرآنی تقاضای موسی (ع) برای رؤیت خدا (اعراف/ ۱۴۳)، توضیح می‌دهد که اگر در روایات نبوی متعدد بدین معنا تصریح نشده بود، نمی‌شد با ادله عقلی آن را ثابت کرد (ماتریدی، تأویلات، ۲۵/۵).

ماتریدی در مرحله‌ای بعد از اقوال پیامبر اکرم (ص)، اجماعات عموم مسلمانان را جای داده، و از آن با تعبیری چون «اجماع اهل تفسیر»، «اجماع اهل تأویل»، «اجماع اهل علم»، «اجماع اهل کلام»، و «اجماع اهل نماز» یاد کرده است (برای نمونه، رک: ماتریدی، همان، ۱/ ۵۰۰، ۲/ ۷۱، ۳/ ۴۳۴، ۱۰/ ۳۲۶). وی این قبیل اجماعات را نیز همچون تفسیر آیه یاد می‌کند و در جایگاهی فراتر از مسائل تأویلی قابل قبول یا رد می‌نشانند.

همچنین، وی با دو اصطلاح «اهل تفسیر» و «اهل تأویل»، میان اقوال تفسیری صحابه و تابعین فرق می‌نهد. اقوال صحابه از نگاه وی جایگاهی مشابه اجماعات دارد و همچنان که مؤلف در مقدمه تفسیر خویش تصریح نموده، و در عمل نیز بدان پایبند است، به منزله دریافتهایی مطابق با واقع و فراتر از چون و چرا تلقی می‌شود؛ البته، اگر این دریافتها نتیجه مشاهدات صحابه باشد. در غیر این صورت، وی نظریه‌پردازیهایی

صحابه را نیز قابل نقد می‌داند. برای نمونه، در جایی از قول یکی از اهل تفسیر نقل می‌کند که مراد از ملائکه‌ای که به مریم (س) بشارت برگزیدگی دادند (آل عمران/ ۴۲)، جبرئیل است. آن‌گاه توضیح می‌دهد که این مسئله، از قبیل مسائلی است که تنها باید بر پایه روایات نبوی بدان راه جست و از این حیث، اظهار نظر صحابه و دیگران فرقی ندارد (ماتریدی، تأویلات، ۲/ ۳۶۷). احتمالاً در دیگر مواردی نیز که به صراحت قول منتسب به «بعض اهل تفسیر» را نقد کرده و نپذیرفته، چنین مبنایی دخیل بوده است (برای نمونه، رک: ماتریدی، تأویلات، ۱/ ۵۸۷، ۲/ ۳۶۶، ۱۰/ ۱۴۰).

اما اقوال تابعین، هر گاه نظری از «اهل تأویل» یا همان مفسران پیشین نقل شده باشد، می‌توان بر پایه میزان مطابقتش با نگرشهای منقول از تابعین ارزیابی کرد. بالینحال، هر گاه از تنی چند از تابعین در باره یک مسئله دیدگاههای مختلفی نقل شود، مسئله از دید ماتریدی تأویل بردار است و می‌توان هر یک از دیدگاههای یاد شده را به اجتهاد خویش پذیرفت. از میان صحابه، استفاده وی از دیدگاههای ابن عباس، علی (ع)، اُبی بن کعب و عبدالله بن عمر قابل توجه است و در مجموع، حدود ۷۲۰ بار به اقوال صحابه استناد می‌جوید. از میان تابعین هم وی بیش‌تر به دیدگاههای حسن بصری و قتاده بن دعامة نظر داشته، و حدود ۸۰۰ بار به دیدگاههای حسن، و ۱۴۰ مرتبه به اقوال قتاده استشهاد کرده است. وی از اقوال ابوحنیفه نیز حدود ۱۵۰ بار یاد کرده، و برای وی جایگاهی شبیه تابعین در نظر گرفته است (برای نمونه، رک: ماتریدی، تأویلات، ۱/ ۴۲۱، ۲/ ۳۲). جمه برای باور به لقاء ابوحنیفه با صحابه و جای داشتن وی در میان تابعین، رک: صیمری، ۱۸-۱۹؛ نووی، ۲/ ۲۱۶). به هر روی، به نظر می‌رسد که بحث در باره منابع روایی ماتریدی، شخصیتهای مورد استناد وی، و میزان تکیه عملی بر روایات هر یک محتاج پژوهشهایی گسترده و دراز دامنه است. از میان دیگر تابعین که وی به اقوالشان توجه داشته است، می‌توان ابراهیم نخعی (د ۹۵ق)، سعید بن جبیر (د

۹۵ق)، ضحاک بن مزاحم بلخی (د ۱۰۵ق)، ابن سیرین (د ۱۱۰ق - که ماتریدی همواره با تعبیر مُطَلَق «ابوبکر» از او یاد می‌کند)، اسماعیل بن عبدالرحمان سُدی (د ۱۲۸ق)، و ربیع بن انس (د ۱۳۹ق) را یاد کرد.

پ) روش‌های اجتهادی

عقل همچون یک حجت درونی و ابزاری مهم برای فهم و به‌کارگیری آموزه‌های وحیانی، از دیرباز مورد توجه مفسران بوده است؛ چنان که برخی مفسران برای دریافتهای عقلانی خویش نیز به قدر روایات مقبول و مستند اعتبار قائل شده‌اند. حتی در برخی از این قبیل تفاسیر، صبغۀ درایی بر نقل روایات غلبه دارد. این شیوه را «تفسیر اجتهادی» می‌خوانند. معیار سنجش و بررسی در این شیوه، اندیشه و تدبّر است و کاربست علوم مختلف، یا همان دستاوردهای عقل بشری، و به طور مطلق بر آثار و اخبار اعتماد نمی‌شود (رک: معرفت، ۲ / ۳۴۹). بر پایه شواهدی که از این پیش‌بازنموده شد، روش تفسیر ماتریدی را باید از همین سنخ تلقی کرد؛ چرا که وی در شناخت معانی قرآن کریم برای خرد بشری و دستاوردهای آن ارزش خاصی قائل است؛ چنان که هر باور غیر اجماعی و نظری افراد غیر معصوم را با تکیه بر عقل، قابل نقد می‌داند.

کاربرد ادله عقلی در تفسیر ماتریدی دو وجه دارد؛ یکی استفاده از علوم و معارف بشری برای فهم قرآن، و دیگری، تکیه بر استدلالات کلامی. اکنون وجه نخست مد نظر است (برای بحث در باره کاربرد استدلالات کلامی در تفسیر ماتریدی، رک: بخش بعدی مقاله). در این باره باید گفت که ماتریدی از دانشهای مختلفی همچون علم قرائات، علوم لغت، و فقه یاری می‌جوید و از دستاوردهای آنها در مسیر فهم بهتر قرآن بهره می‌گیرد.

بالغ بر ۲۰۰ مرتبه در تفسیر ماتریدی به قرائات مختلف استشهاد شده است. گرچه ماتریدی مبنای خود را در کاربست قرائات بیان نمی‌کند، می‌توان از ارجاعات اندک

وی به اختلاف قرائات، حتی قرائتهای شاذ، چنین دریافت که وی قرائتهای مختلف هر آیه را به منزله فهمهای مختلفی از آن آیه می‌شناسد که نزد گذشتگان رواج داشته، و از مشروعیت و اتقان برخوردار است. برای نمونه، وی در تفسیر «ولو یری الذین ظلموا اذ یرون العذاب...» (بقره/ ۱۶۵)، توضیح می‌دهد که فعل جمله هم به صیغه غائب و هم به صیغه مخاطب خوانده شده است و آن گاه، بیان می‌دارد که هر دو وجه قابل توجیه و پذیرفتنی است؛ همچنان که معنای هر دو وجه را نیز برای آیه محتمل و مقبول می‌داند (ماتریدی، تأویلات، ۱/ ۶۱۵).

در مواردی نیز وی به نقد قرائات مشهور و حتی رسم مصحف، و احیاناً پذیرش برخی قرائات غیر متواتر تمایل نشان می‌دهد. برای نمونه، در بحث از اخذ میثاق از انبیاء الاهی (آل عمران/ ۸۱)، توضیح می‌دهد که در قرائت ابن مسعود، به جای «میثاقَ النَّبیین»، تعبیر «میثاقَ الذین اوتوا الكتاب» آمده، و مجاهد بن جبر نیز رسم مصحف را ناشی از خطای کاتبان دانسته است. او گرچه سعی می‌کند برای آیه بر اساس قرائت مشهور و رسم مصحف نیز وجهی بیابد، آشکارا به ترجیح قرائت ابن مسعود متمایل تر است (ماتریدی، تأویلات، ۲/ ۴۱۶).

موارد متعددی از توجه ماتریدی به مباحث لغوی و ادبی می‌توان سراغ داد. از جمله، وی به اقوال ادبی ابن قتیبه (برای تنها یک نمونه از ۳۸۳ بار ارجاع به وی، رک: ماتریدی، تأویلات، ۳/ ۴۵۶ یادکرد با نام «قتیبی»)، ابومعاذ فضل بن خالد مروزی نحوی (برای تنها یک نمونه از ۶۱ بار ارجاع به آثار وی، رک: همان، ۳/ ۴۰۸)، علی بن حمزه کسائی (۷۶ مورد، مثلاً رک: همان، ۱/ ۴۹۹)، ابراهیم بن سری زجاج (۶۱ مورد، برای نمونه، رک: همان، ۷/ ۳۷۴)، یحیی بن زیاد فرّاء نحوی (۳۰ مورد، مثلاً رک: همان، ۳/ ۱۶۰)، محمد بن سائب کلبی (۲۳ مورد، مثلاً رک: همان، ۱/ ۵۲۹)، و خلیل بن احمد فراهیدی (۵ مورد، مثلاً رک: همان، ۴/ ۵۴۶) نظر داشته است. ماتریدی نگرشهای همه

این قبیل عالمان را همچون تأویلاتی محتمل ذکر می‌کند. حتی خود نیز یک جا با تکیه بر فهم خویش از قرآن کریم، برای حرف فصل «ثُمَّ» معنایی جدید پیشنهاد می‌کند (همان، ۹۶ / ۲)؛ امری که نشان می‌دهد از ذوق بحث ادبی بی‌بهره نیست.

ماتریدی در بحث از آیات الاحکام، همچون فقیهی حنفی ظاهر می‌شود. افزون بر تکیه گسترده بر آرای ابوحنیفه و بحث در مقام تأیید آنها در حدود ۸۰ مرتبه (برای نمونه، رک: همان، ۱ / ۴۹۴، ۵۲۷، ۵۶۰، جم)، در حدود ۸۰ مورد نیز به یادکرد و نقد اقوال شافعی می‌پردازد (برای نمونه، رک: همان، ۱ / ۵۰۳، ۵۴۵، ۵۸۳، ۸۱ / ۲، جم)، به فتاوی اوزاعی تنها یک بار اشاره می‌کند (همان، ۹ / ۳۱۰)، و هرگز فتوایی از مالک بن انس یا برجستگان اصحاب حدیث متأخر همچون احمد بن حنبل یا اسحاق بن راهویه نقل نمی‌کند؛ گویی هرگز برای مکتب فقهی خویش رقیبی در میان مخاطبان اثر سراغ ندارد. باینحال، گاه نیز آرای خلاف فقیهان مشهور حنفی ابراز می‌دارد. برای نمونه، خلاف رأی عمده فقیهان مکتب حنفی که نهی را مقتضی فساد عبادات و معاملات می‌دانند (برای نمونه، رک: سرخسی، ۸ / ۱۳، ۸ / ۱۴؛ ابن نجیم، ۲ / ۱۷)، او شبیه فقیهان شافعی (برای نمونه، رک: غزالی، المستصفی، ۲۲۱؛ همو، المنحول، ۱۹۸؛ فخر رازی، ۲ / ۲۴۸) معتقد است که نهی لزوماً دلالت بر فساد ندارد (ماتریدی، تأویلات، ۲ / ۱۷۱).

۴. مبانی کلامی مفسر

ماتریدی همچون مؤسس و پایه‌گذار نحله فکری و اعتقادی ماتریدی که روشی میانه را نسبت به عقل‌گرایی شدید معتزله و نقل‌گرایی اشاعره برگزید، بدون شک در تفسیر آیات قرآن کریم نیز متأثر از مبانی کلامی خویش است. یادکرد فراوان آرای متکلمانی معتزلی همچون حسین نجار (د ۲۲۰ق)، ابوبکر اصم (د ۲۲۵ق)، جعفر بن حرب همدانی (د ۲۳۶ق)، ابوالقاسم کعبی (د ۳۱۹ق)، و ابوعلی جبائی (د ۳۰۳ق)،

حکایت از آن دارد که وی بیش از هر گروه خود را در تقابل فکری با معتزله احساس می‌کرده است (برای نمونه‌ای از اشاره به اقوال اینان، رک: همان، ۱/ ۳۹۶، ۴/ ۳۸۰، ۴/ ۲۱۱، ۸/ ۶۵۵). برای آگاهی از اثر مبانی کلامی وی بر آرای تفسیریش، لازم است ردّ شاخص‌ترین دیدگاه‌های کلامی او را در *تأویلات اهل السنة* بازجویم.

الف) لزوم عقلی شناخت خدا

ماتریدی معتقد است خداوند شناخت خود را از طریق و به سبب عقل واجب کرده است. شأن عقل الزام و ایجاب نیست و الزام و ایجاب دست خداوند متعال است؛ اما عقل وسیله و سبب این الزام است. وی از آیه نخست سوره نوح - که در آن از امر الاهی به نوح (ع) مبنی بر انداز قوم پیش از فرارسیدن عذاب دردناک سخن می‌رود - چنین استنباط می‌کند که نزول عذاب الاهی پیش از آمدن بیم‌دهندگان عقلاً محتمل و ممکن است و از نگاه خداوند نیز قبیح شمرده نمی‌شود. بر این پایه استدلال می‌کند که حتی اگر بیم دهنده‌ای از جانب خداوند ارسال نشود، وظیفه ایمان آوردن و شناخت خدا و شرع او ساقط نمی‌گردد.

ماتریدی معتقد است ظاهر آیاتی همچون «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء/ ۱۵) بر ضرورت نداشتن شناخت خدا و ایمان به او - یا دستکم، بر عذاب نشدن غیر مؤمنان - پیش از ورود شرع دلالت می‌کند؛ اما مسئله اینجا ست که عذاب مورد نظر در این آیات، «عذاب استیصال» است؛ نه مطلق عذاب. چنان که وی توضیح می‌دهد، مراد از عذاب استیصال، آنی است که بدون مهلت دادن به کسی نازل می‌شود؛ فرد واجد شرایط این عذاب چنان گرفتار بلا می‌شود که راه خروجی برایش نماند. ماتریدی معتقد است پیش از بعثت پیامبران، خداوند بندگان را به عذاب استیصال مبتلا نمی‌گرداند (ماتریدی، *تأویلات*، ۷/ ۱۹-۲۰). از این رو، کسانی که پیش از دریافتن دعوت پیامبران از دنیا بروند و خدا را نیز از طریق عقل خود نشناسند، کافر به شمار

می‌روند و حکم آنان خلود در جهنم است (برای تفصیل بحث از این دیدگاه ماتریدیان، رک: صابونی، ۱۴۹).

ب) مخلوق بودن ایمان

اکثریت ماتریدیان به پیروی از پیشوای خود ایمان را مخلوق می‌شمارند. ماتریدی معتقد است هر پدیده‌ای در جهان - از جمله تمام اعمال انسان - مخلوق خداوند است و ایمان هم که فعل اختیاری انسان است مُسْتَثْنی نیست. او در دفاع از دیدگاه مختار خود چنین استدلال می‌کند که از دو حال خارج نیست؛ یا راه شناخت صرفاً ادله سمعی و نقلی است و عقل در آن هیچ راهی ندارد، و یا باید بر ادله عقلی تکیه کرد. با پذیرش فرض اول، قائل شدن به خلق ایمان ضروری است؛ زیرا خداوند خود را در ادله نقلی چون قرآن «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» بازنموده (انعام/ ۱۰۲)، و ایمان چیزی غیر از خداوند و جزئی از اعمال آدمی است. اما اگر معتقد باشیم که عقل در شناخت حقایق راهی دارد، باید بپذیریم که عقل تمام آثار مصنوع و مخلوق بودن را که در دیگر اشیاء می‌یابد، در ایمان نیز می‌یابد. بنابراین، همچنان که سراسر هستی و پدیده‌های آن مخلوقند، ایمان نیز مخلوق است (رک: ماتریدی، التوحید، ۳۸۶-۳۸۸). وی در بحث از آیه ۹۶ سوره صافات که از مخلوق بودن انسان و اعمال وی می‌گوید نیز، همین دیدگاه را به تفصیل شرح داده است (ماتریدی، تأویلات، ۸/ ۵۷۵).

پذیرش خلق ایمان و افعال، وجه اشتراک ماتریدیه با اشاعره و وجه اختلاف آنها با معتزله است. این مبنا سبب شده است برخی عالمان ماتریدی به پذیرش نظریه کسب متمایل شوند (رک: نسفی، ۲/ ۵۹۴ - ۵۹۸؛ نیز رک: ماتریدی، التوحید، ۲۲۵-۲۳۰)؛ همچنان که برخی دیگر نیز دیدگاهی شبیه رویکرد شیعی «امر بین الامرین» را پذیرفته‌اند (رک: بیاضی، ۲۵۷-۲۵۸).

پ) صفات خبریه

صفات خبریه آن دسته صفات خداوند را گویند که طریق اثبات آنها تنها ادله سمعی و آیات و روایات است و عقل قادر به اثباتشان نیست، یا حتی در مواردی ممکن است آنها را نفی کند. ماتریدی درباره تفسیر و فهم این صفات قائل به تفویض آنهاست. وی می گوید خداوند با تعبیری چون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱) شباهت خود با خلق را نفی کرده است. پس لازم است که در برخورد با آیاتی همچون «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵)، بدون کوشش برای تفسیر قطعی و جزمی آیه، به آیه همان طور که نازل شده است ایمان می آوریم؛ چه بسا که آیه معنایی غیر از آنچه ما دریافته ایم داشته باشد (رک: ماتریدی، التوحید، ۴۷؛ همو، تأویلات، ۷ / ۲۶۹). این رویکرد، به وضوح مشابه رویکرد اصحاب حدیث متأخر از قبیل احمد بن حنبل است (رک: انصاری، ۷۲۳).

علی رغم این دیدگاه تنزیهی در باره صفات خبریه، ماتریدیان معتقدند مؤمنان خدا را در قیامت رؤیت خواهند کرد. آنها در این زمینه به ادله عقلی و نقلی نیز تمسک می جویند. گرچه البته ماتریدی در این باره تنها ادله نقلی ذکر کرده است، اما استدلال عقلی ماتریدیان در این زمینه همان است که اشاعره نیز بیان داشته اند. بر پایه نگرش ایشان، تنها امور معدوم قابل رؤیت نیستند و هر آنچه موجود است، اعم از جواهر و اعراض همگی متعلق رؤیت پذیرند و چون خداوند نیز موجود است، متعلق رؤیت قرار می گیرد (برای توضیح بیشتر، رک: نسفی، ۸۴ / ۱؛ پزدوی، ۸۴).

ادله نقلی ماتریدی در اثبات امکان رؤیت خداوند متعال در قیامت، آیاتی از قرآن کریم است. وی به درخواست قوم موسی (ع) برای رؤیت خدا استناد می کند. معتقد است همین که موسی (ع) درخواست قومش را برای رؤیت خدا رد نکرد، دلالت بر ممکن بودن آن دارد (ماتریدی، تأویلات، ۱ / ۴۶۶). در تفسیر «رَبُّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ» (اعراف / ۱۴۳) نیز به نقد نظر عده ای می پردازد که معتقدند موسی (ع)

در این آیه از خدا رؤیت خودش را طلب نکرد؛ بلکه رؤیت نشانه‌ها و ادله‌ای را خواست که به آن دیده شود. از نظر ماتریدی چنین وجهی بعید است؛ چرا که موسی (ع) پیش‌تر نشانه‌هایی همچون عصا و ید بیضا دیده بود. پس آنچه موسی (ع) طلب کرد، حقیقت رؤیت خدا بود؛ امری که از نظر ماتریدی در آخرت قابل تحقق است و البته چگونگی آن با عقل بشری قابل ادراک و تفسیر نیست (همان، ۵/۵).

ماتریدی در اثبات رؤیت خدا در قیامت نیز، همانند همه اهل سنت و جماعت به آیات ۲۲-۲۳ از سوره قیامت استناد می‌کند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إلی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ». البته همچنان توضیح می‌دهد که کیفیت چنین رؤیتی بر کسی معلوم نیست (همان، ۱۰/۳۴۹-۳۵۰). همچنین، زیاده‌ای را که فراتر از پاداش خیر به نیکوکاران وعده داده شده است (یونس/۲۶)، همان رؤیت خداوند می‌داند (ماتریدی، تأویلات، ۶/۳۳).

ت) عصمت انبیاء

یکی دیگر از مبانی شاخص ماتریدیه عصمت انبیاء است. آنها قائل به عصمت پیامبران از گناهان کبیره، پیش و پس از بعثت هستند (رک: همان، ۳/۳۶۲، ۴/۳۸۸-۳۸۹) و البته امکان ارتکاب صغائر را نفی نمی‌کنند (همان، ۹/۲۷۴). ماتریدی خود ضمن سخن از اشاره قرآن کریم (فتح/۲) به بخشش گناه پیامبر اکرم (ص)، توضیح می‌دهد که اولاً، چنین تعبیری نباید حمل بر گناهانی شوند که دیگر انسانها می‌کنند؛ گناه انبیاء چیزی از قبیل کارهایی مباح برای ماست که البته آنها از انجامش نهی شده‌اند. ثانیاً، ما همچون یک مسلمان حق نداریم خود را در بحث در باره گناه و لغزش پیامبر (ص) به تکلف افکنیم و بدین سان، از منزلت او به نوعی بکاهیم. آن کس که خود را در این باره به زیاده‌گویی اندازد، چه بسا که به کفر نزدیک‌تر شود (همان، ۹/۲۹۲).

نتیجه

بررسی تفسیر ماتریدی نشان می‌دهد که او از هر دو سنخ ادله عقلی و نقلی برای تفسیر قرآن کریم بهره جسته است. او که در شرقی‌ترین نقاط جهان اسلام یعنی ماوراء النهر می‌زیسته، تفسیری پدید آورده است که می‌تواند ادامه جریان تألیف آثاری همچون تفسیر طبری، ابن منذر، و ابن ابی حاتم رازی تلقی شود. بر این پایه، به نظر می‌رسد که رویکرد فقیهان اهل اختیار در آن عصر، در سرتاسر جهان اسلام فراگیر بوده است.

می‌توان در نگاهی کلی به تفسیر او چنین داوری کرد که تفسیر قرآن با خود قرآن و سپس تفسیر بر اساس روایات نبوی، اجماعیات، و مشاهدات صحابه برای او در اولویت است. از این پس وی معتقد است آنچه در باره قرآن گفته شود صبغه نظری دارد و از قبیل تأویل است، نه تفسیر؛ نه می‌توان لزوماً آن را صحیح و مطابق با واقع دانست و نه می‌توان با اعتماد به گویندگان غیر معصومش - خواه صحابه باشند، یا تابعین، یا دیگر عالمان - پای فشرد. این رویکرد البته همان است که از پیروان تفکر کلامی و فقهی ابوحنیفه انتظار می‌رود.

به هر روی، در قیاس با تفسیر اثرگرایانه ابن ابی حاتم رازی، صبغه غالب در اثر ماتریدی عقل‌گرایی است؛ همچنان که در قیاس با تفسیری همچون جامع البیان طبری، جای طرح گسترده مباحث ادبی، علوم قرآن، و مباحث تاریخی در تفسیر ماتریدی خالی است. با نگاه به تفسیر *تأویلات اهل السنة* تلاش ماتریدی برای رهایی از نقل‌گرایی و ظاهر‌گرایی شدید اشاعره دیده می‌شود؛ هر چند وی همواره خواسته است به مبانی مقبول اکثریت مسلمانان پایبند بماند و از این رو، شیوه‌ای همچون روش عقلگرایانه معتزلیان را نیز که از نگاه عامه محکوم به افراط است، پی نمی‌گیرد.

منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

- ۱- ابن نجیم، زین بن ابراهیم، *البحر الرائق*، به کوشش زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۷م.
- ۲- ابوظاهر خواجه سمرقندی، *سمریه*، همراه با رساله قندیه (رک: همین منابع، سمرقندی).
- ۳- احمد بن حنبل، *العلل*، به کوشش وصی الله بن محمد عباس، ریاض، دار الخانی، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م.
- ۴- اشعری، علی بن اسماعیل، *الابانة*، به کوشش فوکیه حسین محمود، قاهره، دار الانصار، ۱۳۹۷ق.
- ۵- انصاری، حسن، «احمد بن حنبل»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد ششم، تهران، ۱۳۷۳ش.
- ۶- بابایی، علی اکبر و دیگران، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ش.
- ۷- باسکوم، مجدی، مقدمه بر *تأویلات اهل السنة* (رک: همین منابع، ماتریدی).
- ۸- بیاضی، احمد بن حسین، *اشارات المرام من عبارات الامام*، به کوشش یوسف عبدالرزاق، قاهره، شركة المصطفی البابی الحلبي، ۱۳۶۸ق.
- ۹- پاکتچی، احمد، «ابوحنیفه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد پنجم، تهران، ۱۳۷۲ش.
- ۱۰- _____ «اندیشه‌های فقهی در سده ۴-۶ق»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هشتم، تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۱۱- پزدوی، محمد بن عبدالکریم، *اصول الدین*، به کوشش هانز بیترس، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م.

- ۱۲- جلالی، لطف الله، «پژوهشی در باب ماتریدیه»، معرفت، شم ۷۸، خرداد ۱۳۸۳ش.
- ۱۳- _____ تاریخ و عقاید ماتریدیه، تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰ش.
- ۱۴- _____ «تفتازانی، اشعری یا ماتریدی؟»، طلوع، شم ۱۰-۱۱، تابستان و پاییز ۱۳۸۳ش.
- ۱۵- جلالی مقدم، مسعود، «اندیشه‌های کلامی در سده ۴-۶ق»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هشتم، تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۱۶- حربی، احمد بن عوض الله، الماتریدیه دراسة و تقویماً، ریاض، دار العاصمه، ۱۴۱۳ق.
- ۱۷- حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳ش.
- ۱۸- دهقانی، یونس، «تفسیر طبری»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد پانزدهم، تهران، ۱۳۸۷ش.
- ۱۹- ربانی گلپایگانی، علی، «ماتریدیه»، کیهان اندیشه، شم ۵۳، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۳ش.
- ۲۰- رضایی اصفهانی، محمد علی، روشها و گرایشهای تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.
- ۲۱- سبحانی، جعفر، «عقائد و آراء ماتریدی»، مکتب اسلام، سال ۳۲، شم ۲، خرداد ۱۳۷۱ش.
- ۲۲- سرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م.
- ۲۳- سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۱۲ق.
- ۲۴- سلفی افغانی، شمس، الماتریدیه و موقفهم من توحید الاسماء و الصفات، طائف،

- مکتبه الصدیق، ۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۸م.
- ۲۵- سمرقندی، محمد بن عبدالجلیل، قندیه، به کوشش ایرج افشار، تهران، مؤسسه فرهنگی جهانگیری، ۱۳۶۷ش.
- ۲۶- شاکر، محمد کاظم، مبانی و روشهای تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۱ش.
- ۲۷- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۲۱ق.
- ۲۸- صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، تهران، سمت، ۱۳۸۳ش.
- ۲۹- صابونی، احمد بن محمود، البدایة، به کوشش فتح الله خلیف، اسکندریه، دارالمعارف، ۱۹۶۹م.
- ۳۰- صیمری، حسین بن علی، اخبار ابی حنیفة و اصحابه، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م.
- ۳۱- طاشکوپری زاده، احمد بن مصطفی، مفتاح السعادة بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۳۲- غالی، بلقاسم بن حسن، ابومنصور الماتریدی، حیاته و آرائه العقدیة، تونس، دار الترمذی للنشر، ۱۹۸۹م.
- ۳۳- غزالی، محمد بن محمد، المستصفی، به کوشش محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
- ۳۴- _____ المنحول، به کوشش محمد حسن هیتو، دمشق، دار الفکر، ۱۴۰۰ق.
- ۳۵- فدا، هیفاء بنت عثمان، «منهج الامام الماتریدی فی التفسیر»، ضمن پایگاه اینترنتی دانشگاه ام القری، دسترسی در ۲۴/ ۱/ ۲۰۱۵م.
- ۳۶- فخر رازی، محمد بن عمر، المحصول، به کوشش طه جابر علوانی، ریاض، جامعه الامام محمد بن سعود، ۱۴۰۰ق.
- ۳۷- قرشی، عبدالقادر، الجواهر المضمیة، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، دار

هجر، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۳م.

- ۳۸- قنبری، منظر، «بررسی آراء و اندیشه‌های کلامی ابومنصور ماتریدی»، کلام اسلامی، شم ۶۵، بهار ۱۳۸۷ ش.
- ۳۹- ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات اهل السنة*، به مجدی باسلوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق/ ۲۰۰۵م.
- ۴۰- _____ *التوحید*، به کوشش فتح الله خلیف، اسکندریه، دار الجامعات المصریة.
- ۴۱- مادلونگ، ویلفرد، *مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
- ۴۲- معرفت، محمد هادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۷م.
- ۴۳- مهروش، فرهنگ و عقبه، بگم، «تحول درک‌های مفسران از مفهوم قرآنی خلقت بهینه انسان»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، سال اول، شم ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
- ۴۴- میرزانی، منصور، «آثار و افکار ابومنصور ماتریدی»، *کیهان اندیشه*، شم ۴۰، بهمن و اسفند ۱۳۷۰ ش.
- ۴۵- نسفی، میمون بن محمد، *تبصرة الادلة*، به کوشش کلود سلامة، دمشق، المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیة، ۱۹۹۰ق.
- ۴۶- نووی، یحیی بن شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۴۷- وکیلی، هادی، و حسینی شریف، انسیه سادات، «گسترش ماتریدییه طی قرون ۵-۷ق»، *جغرافیا و برنامه‌ریزی*، شم ۲۵، بهار ۱۳۸۶ ش.
- 48- Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul, Bayrak Matbaası, 2008.
- 49- Madelung, Wilferd, "Mâturîdîyya," *Encyclopedia of Islam*, vol. VI, Leiden, Brill, 1991.
- 50- Tritton, A. S., *Muslim Theology*, London, Luzac & Company LTD, 1947.