معارف حکمی جامعه ■ دو فصلنامه علمی تخصصی
سال سوم ■ شماره ششم ■ بهار و تابستان ۱۴۰۲

حاکمیت تدریجی کلام فلسفی در سیر تطور علم کلام

محمدصادق علیپور[۱]

چکیده

چگونگی تعامل علم کلام و فلسفه، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است. در این میان، برخی فقط به تعامل در روش اکتفا کرده و گروهی دیگر، تا حد جایگزینی فلسفه با کلام پیش رفته‌اند. روشن است که آگاهی از حقیقت این امر می‌تواند زمینه‌ساز حل بسیاری از اختلافات و ایجاد زمینه‌های مشترک باشد. بنابراین، مسئله ما در این نوشتار، بررسی نحوه تعامل این دو حوزه معرفتی خواهد بود. بررسی‌ها نشان داد سیر متلاطم و ناموزون رشد مباحث کلامی، مانع از این است که حکمی واحد درباره رابطه علم کلام و فلسفه داشته باشیم؛ زیرا این رابطه در طول تاریخ، پیوسته از ضعف به‌سوی قوت در حرکت بوده است. همچنین به‌جرئت می‌توان مدعی شد در دوران متأخر، مرز میان کلام و فلسفه در مسائل مشترک برداشته شده و این دوگانگی، به وحدت تبدیل شده است؛ وحدتی که برخی از آن به «کلام فلسفی» تعبیر کرده‌اند. در این نوشته، ضمن توصیف این تحول تاریخی، چگونگی این حرکت، تحلیل و بررسی شده است.

واژگان کلیدی: کلام فلسفی، تحول روشی، تحول محتوایی، تحول ساختاری.

---

۱. خارج فقه و اصول، عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب و دکتری فلسفه تطبیقی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، قم، ایران؛ msalipoor@yahoo.com.

مقدمه

در جهـان اسـلام، طـرح مباحـث کلامی تاریخی، پیشـینه‌ای بـه قدمت خود اسـلام و بلکه اولیـن دیـن الهی دارد؛ چراکه مباحـث اعتقادی، بنیان دین و بحـث از آن، اولین گام برای پذیرش یک دین اسـت. همین امر باعث شـد وقتی در قرن سوم هجری، موج افکار فلسفی از یونـان باسـتان، جهـان اسـلام را فراگرفـت، علـم فلسـفه به‌عنوان رقیـب آرای کلامـی پا به عرصـه وجـود بگـذارد. عامـل اصلی این امر، اشـتراک بخش وسـیعی از مباحـث کلامی، با بحث الهیات به معنای اخص در فلسفه بود. در این دوره، کم‌کم نسبت بین فلسفه و کلام نیز مطرح می‌شود.

روشـن اسـت که رویکرد اندیشـمندان مسـلمان نسـبت به فلسـفه، حتی در یک حوزه فکری مشـخص مانند کلام، رویکرد واحدی نیسـت. متکلمانِ نخستین، به‌تبع فقیهان، به شدت با فلسفه به مخالفت برخاستند و حتی برخی مانند غزالی، در حد تکفیر فیلسوفان پیـش رفتنـد. این دسـته، عقل را ابزاری در خدمت نقل می‌دانسـتند و قد علـم کردن آن در مقابل نقل را به‌هیچ‌روی برنمی‌تافتند.

ابوالحسـن اشـعری معتقد است عالمان علم توحید یا همان متکلمان، هنگامی که در مورد خدا، ملائکه و سـایر اعتقادات صحبت می‌کنند، تکیه‌گاه اصلی‌شان مطالبی است کـه از جانب رسـول خدا ﷺ به‌دسـت آورده‌اند و اگـر هم در این گونه موارد از عقل اسـتفاده کنند، به‌عنوان دلیلی برای تأیید حکم شرع است. در واقع، عقل نزد عالمان توحید، شاهد و مؤیدی برای شرع است نه اصل و بنیان دین:

و علمـاء التوحیـد لا یتکلمـون فی حـق الله و فی حـق الملائکة و غیر ذلـک اعتمادا عل مجرد النظـر بالعقـل، بـل یتکلمـون فی ذلک من باب الاستشـهاد بالعقل علی صحة ما جاء عن رسـول الله ﷺ؛ فالعقل عند عملاء التوحید شاهد للشرع و لیس اصلا للدین (اشعری، ۱۴۱۵، ص۲۲).

اصـل و بنیـان اندیشـه اشـعری، پـس از چند قـرن، در اندیشـه غزالـی بازنمایی شـد. او فیلسـوفان را در بخش الهیات تکفیر می‌کرد؛ اما بخش دیگری از فلسـفه، یعنی منطق را به رسـمیت شـناخت و همین امر باعث گشـایش دریچه ارتباط مثبت، بین کلام و فلسفه در جهان اسـلام شـد (غزالی، ۱۹۹۴، ص۲۸). به گفته ابن‌خلدون، متکلمان پس از غزالی، این دو

دانش را چنان به هم آمیختند که هرچه زمان می‌گذشت، کلام بیشتر رنگ فلسفه می‌گرفت و دانش کلام چنان به مسائل حکمت درآمیخت که گویی این دو، فن واحدی هستند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، ج۲، ص۱۰۳۷). این حرکت، سرآغاز فلسفی شدن کلام اسلامی یا به تعبیر امروزی، شکل‌گیری کلام فلسفی است.

کلام فلسفی، اصطلاحی است مرکب از کلام و فلسفه. بی‌شک درآمیختن دو قلمرو جدا از هم، نیازمند محوری مشترک است تا هر دو بتوانند در اطراف آن به هم پیوند بخورند. این محور مشترک را می‌توان همان روش و محتوا دانست. براین‌اساس می‌توان گفت: برای فلسفی شدن کلام، طی دو مرحله لازم است. مرحله اول، راهیابی روش فلسفه، یعنی برهان به مباحث کلامی و مرحله دوم، وارد شدن مسائل فلسفی به مباحث کلامی. مرحله دوم نیز خود، طی دو گام انجام شده است. در گام اول، مسائل الهیاتی فلسفه، که آن را الهیات به معنای اخص می‌نامند، وارد مباحث کلامی شد و در گام دوم، مباحث مقدماتی این مسائل، که الهیات به معنای اعم نام دارد، در این حوزه جای گرفت. با این تفسیر می‌توان گفت، فلسفی شدن کلام در جهان اسلام، طی سه مرحله شکل گرفته است: در مرحله اول، روش فلسفه جایگزین روش کلام شد؛ در مرحله دوم، مباحث الهیاتی وارد شد و در مرحله سوم، مباحث الهیات به معنای اعم نیز از باب مقدمه در این علم جای گرفت و بدین‌سان ساختار مباحث کلامی نیز متحول گردید. در ادامه، هریک از این مراحل را بیشتر می‌شناسیم.

مراحل تحول علم کلام

مرحله اول: تحول روشیِ علم کلام

در مورد روش علم کلام، دو نکته مهم وجود دارد. اول، روش متکلمان، روشِ جدلی بود و همین امر، باعث کاهش میزان اعتبار گزاره‌های کلامی گردید و نکته دوم اینکه این نقیصه چگونه از سوی متکلمان برطرف شده است؟ بنابراین، مباحث این مرحله را ذیل دو عنوانِ جدلی بودن روش علم کلام و گذر از روش جدلی به روش برهانی پی می‌گیریم.

۱. جدلی بودن روش علم کلام

مدعـای جدلـی بودن روش متکلمان، امری اسـت که از دیرباز مطرح بوده اسـت. بربهاری، عالم برجسـته اهل حدیث معتقد اسـت: اگر کسی بخواهد از شـک و وسوسه نجات یابد، بایـد از کلام و اهـل کلام، قیـاس و جدل و مـراء و مناظره پرهیز کند (بربهـاری، ۱۴۱۶، ص۵۷). شـیخ صدوق نیز هرگونه جدل را در عرصه دین نادرسـت می‌داند: والجدل فی جمیع امور الدین منهی عنه (شیخ صدوق، ۱۴۱۴، ص۴۲).

بربهاری، متوفای ۳۲۹ق و شیخ صدوق، متوفای ۳۸۱ق است و در این تاریخ، عالمان مسلمان با علم منطق و اصطلاحات آن آشنا بوده‌اند؛ چراکه ابن‌مقفع در سال ۱۴۲ق، برای اولین بار منطق ارسطو را به عربی ترجمه کرد (شانه‌چی، ۱۳۳۸، ص۳۷).

بااین‌حـال به نظر می‌رسـد اصطلاح جدل در کاربردهای پیشـین، بـه معنای مجادله، بحث و گفتگوی بی‌حاصل است که در برخی آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام نیز به آن اشـاره شـده اسـت و هنوز جدل به معنای یکی از صناعات خمس در علم منطق موردنظر نیست. این مهم در اندیشه متکلمان متأخر نمایان می‌شود. برای مثال، عبدالرزاق لاهیجی در قرن دوازده هجری، به توجیه جدلی بودن کلام متکلمان پرداخته اسـت (لاهیجی، ۱۳۷۷، ص۴۲ ـ ۵۰). توجیهی که نشـان می‌دهد مقصود او، جدل در اصطلاح عالمان منطق اسـت. شهید مطهری نیز هنگام اظهار نظر در مورد روش کلام شیعی و معتزلی، وجه نامعتبر بودن کلام معتزلـی را جدلـی بـودن آن می‌داند و چون ایـن جدل را در مقابل برهـان بیان می‌کند، این امر نشان می‌دهد او نیز جدل را به معنای یکی از کلیات خمس در علم منطق می‌داند (مطهری، ۱۳۶۶، ج۲، ص۵۴).

برای قضاوت در مورد این مسئله ابتدا لازم است منظور از جدل را روشن کنیم و سپس به دقت قضاوت کنیم که آیا همه اسـتدلال‌های متکلمان، جدلی اسـت یا خیر؟ و آیا این اشکال، متوجه همه مکاتب کلامی است یا تنها شامل برخی از آنها می‌شود؟

۱ـ۱. روش‌های استدلال از جهت ماده (صناعات خمس)

برای روشن شدن معنای جدلی بودن کلام، بهتر است ابتدا نگاهی به صناعات خمس در منطق بیندازیم. در منطق می‌توان یک استدلال را هم از جهت صورت و هم از جهت ماده

بررسی کرد. وجه مشترک برهان و جدل از جهت صورت، قیاسی بودن آنها است. یعنی هم در برهـان و هـم در جدل، از اسـتدلال قیاسـی اسـتفاده می‌شـود. البته در جـدل می‌توان از تمثیل و استقراء هم استفاده کرد؛ درحالی‌که در برهان چنین چیزی ممکن نیست. ازاین‌رو می‌توان گفت، جدل از جهت صورت، دایره‌ای وسیع‌تر از برهان دارد (مظفر، ۱۴۱۵، ص۳۷۵).

ازآنجاکـه بحـث جدلـی بـودن روش متکلمـان، در مقابـل روش برهانی اسـت و این دو صنعت، ازجمله تقسـیماتی اسـت که برای قیاس باتوجه‌به ماده آن مطرح شـده، در ادامه، استدلال قیاسی را از جهت ماده بررسی می‌کنیم.

اسـتدلال قیاسـی از جهت ماده آن پنج قسـم اسـت: برهـان، جدل، مغالطـه، خطابه و شعر. این اقسام در منطق به صناعات خمس شهرت دارد. حاصل برهان، جدل و مغالطه، معرفتی قطعی و جزمی است و بیشترین ره‌آورد خطابه و شعر، معرفت ظنی است. محصول مغالطـه، هرچنـد معرفتی جازم اسـت، اما ایـن معرفت قطعاً مطابق با واقع نیسـت. برهان و جدل، هم از جهت هدف و هم از جهت مواد به‌کاررفته در آنها با هم متفاوتند.

بر اسـاس تقسـیم فوق، هدف برهان، کشـف واقع و اثبات امری حقیقی اسـت. این در حالـی اسـت کـه هدف جدل، پذیرش و اعتراف عموم مردم نسـبت به امـری و اثبات امری مسـلَم نزد ایشـان اسـت؛ اعم از اینکه این امر، واقعی باشـد یا نباشـد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۵، ص۲۶۰). بنابراین، برهان و جدل از جهت هدف با هم متفاوت هستند.

افـزون بر ایـن، مقدمات برهان باید یقینی باشـد (عسـگری سـلیمانی، ۱۳۹۰، ج۲، ص۲۳۹)؛ این در حالی است که جدل این گونه نیست و مقدمات آن، از مشهورات یا مقبولات است. برای مثال، «قبح کذب» ازجمله مشهورات اخلاقی است. البته مقدمات مشهور نیز ممکن اسـت حق و مطابق واقع باشـد؛ اما این امر، موردنظر مجادل نیست؛ بلکه هدف اصلی او، مجاب‌کردن طرف مقابل است (مظفر، ۱۴۱۵، ص۳۷۴).

با این توصیف، هنگامی که از جدلی بودن اندیشه متکلمان سخن می‌گوییم، در واقع دو ادعـا داریـم: اول اینکـه متکلـم در پی شـناخت واقع نیسـت؛ بلکه درصـدد اقناع مردم نسبت به امور دینی است و دوم اینکه، متکلم از مقدمات مشهور استفاده می‌کند و همین امـر باعـث می‌شـود در مـواردی، حاصل اسـتدلال‌های ایشـان، معرفتـی ظنـی و غیریقینی

باشـد؛ معرفتـی کـه در قلمـرو اعتقادات دینـی، مورد پذیرش نیسـت. بنابراین اگر بنا باشـد روش جدلـی علـم کلام به روش برهانی تبدیل شـود لازم اسـت، هم از جهـت هدف و هم از جهت مواد قیاس، در آن تحول ایجاد شود.

۲ـ۱. گستره جدل در مکاتب کلامی

بـا آگاهـی از معنـای جدل و شـرایط آن، اکنون می‌توان بررسـید که آیا همـه مکاتب کلامی، روشی جدلی دارند یا برخی از آنها؟ ملاعبدالرزاق لاهیجی معتقد است روش کلام معتزلی و اشـعری، روشـی جدلی است؛ درحالی‌که روش کلام شیعی، روشی برهانی است. وی ضمن پاسـخ به این پرسـش در گوهر مراد (لاهیجی، ۱۳۷۷، ص۴۲ـ۵۰)، برای کلام سـه تعریف مطرح می‌کند که با دقت در آنها، معنای کلام شیعی و برهانی بودن آن به‌خوبی روشن می‌شود.

تعریف اول: کلام قدما

عبدالرزاق لاهیجی معتقد اسـت از دیدگاه قدما، «کلام، صناعتی باشـد که قدرت بخشـد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمه مشهوره در میان اهل شرایع؛ خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه» (همان، ص۱۸). شاید بتوان کلام قاضی عضدالدیـن ایجـی (م۷۵۶ق) را یکی از مصادیق این تعریف دانسـت. او می‌گوید: «الکلام علمٌ یُقتدر معه علی اثبات العقائد الدینیه بایراد الحجج و دفع الشبهه» (فنایی، ۱۳۹۰، ج۲، ص۲۰۰). از دیـدگاه لاهیجـی، موضـوع این علم، اوضاع شـریعت بوده و دلایل آن، مشـهورات شـرعی و فایـده آن، محافظـت از قلمـرو دین اسـت. به‌خوبی روشـن اسـت کلام در ایـن اصطلاح، روشـی جدلی دارد؛ زیرا در اسـتدلال‌ها، از مسـلمات و مشـهورات بهره می‌گیرد و هدف آن نیز چیزی جز اثبات عقاید دینی و دفع شبهات نیست.

تعریف دوم: کلام متأخرین

کلام از دیـدگاه متأخریـن، «علـم اسـت به احـوال موجودات بـر نهج قوانین شـرع» (لاهیجی، ۱۳۷۷، ص۲۰). در این تعریف، موضوع علم کلام موجود است؛ اما با این قید که ادله‌ای که در این علم اسـتفاده می‌شـود مبتنی بر مقدمات مسلم و مشهور میان اهل شرع است. مثلاً در شـرع داریـم که «الواحد یصدر عنه الکثیر» (فنایـی، ۱۳۹۰، ج۱، ص۵۲)؛ پس در کلام، از موجودی

به نام واحد بحث می‌شود و چون در شرع، مسلم است که کثیر از واحد صادر می‌شود، پس این امر به‌عنوان یک مقدمه مسلم در استدلال‌ها به کار می‌رود.

تفاوت این تعریف با تعریف سابق، در موضوع علم کلام است. در این تعریف، موضوع علم کلام، موجود است؛ اما در تعریف سابق، موضوع آن اوضاع شریعت است. اما هر دو در روش جدلی، که مبتنی بر مسلمات است، با هم اتفاق دارند.

لاهیجی معتقد است مقسّم در این معانی مشهور، کلام اشعری و معتزلی است و کلام شیعی، تفاوتی بنیادین با این دو دارد (لاهیجی، ۱۳۷۷، ص۲۳).

تعریف سوم: نظریه مختار

چنان‌که گذشت، کلام اشعری و معتزلی با استفاده از مشهورات و مسلمات نمی‌تواند ما را به یقین برساند و به همین دلیل، علمی جدلی است. حال اگر کلام شیعی بخواهد از ورطه جدل بیرون آید، راهش چیست؟

لاهیجی معتقد است مکتب تشیع دارای عنصری است که با استناد به آن می‌تواند یقینیات را مقدمه برهان قرار دهد و از این رهگذر، به کلامی برهانی دست یابد. وجود امام معصوم علیه‌السلام در هر عصر و زمانی، که از مختصات کتب تشیع است، عنصری است که با تأیید او، مقدمات شرعی‌ای که نزد سایر فرق و مذاهب اسلامی، مسلم و مشهور بود، به امری یقینی و تردیدناپذیر تبدیل می‌شود؛ زیرا عصمت امام، امری است که بروز هرگونه خطا از او را نفی می‌کند. ازاین‌رو باتوجه‌به عصمتش می‌توان به تمام قضایایی که در قلمرو دین از او صادر می‌شود، یقین کرد. بنابراین متکلم شیعی وقتی در اعتقادات استدلال می‌کند، دیگر از مسلمات و مشهورات استفاده نمی‌کند؛ بلکه یقینیات را پایه استدلال خود قرار می‌دهد و به همین دلیل، کلام او نیز کلامی برهانی خواهد بود. بر همین اساس، او در تعریف کلام شیعی می‌گوید: «کلام، اعنی تحصیل معارف، به دلیلی که منتهی شود به گفته معصوم... مشارک بود با طریقه حکمت در افاده یقین» (همان، ص۲۵).

جمع‌بندی

در مورد توجیه لاهیجی نسبت به روش علم کلام، چند نکته قابل‌توجه وجود دارد:

برای بررسی جدلی بودن علم کلام دو راه وجود دارد: راه اول اینکه تک‌تک استدلال‌های متکلمان را بررسی کنیم و در مورد جدلی‌بودن آن به قضاوت بنشینیم. راه دوم اینکه رویکرد اصلی متکلمان را بررسی و بر اساس آن، در مورد روش ایشان قضاوت کنیم. هرچند رویکرد اول دقیق‌تر به نظر می‌رسد، اما انجام آن یا ناممکن است و یا اینکه کاری بسیار مشکل. شاید همین امر باعث شده است لاهیجی نیز از این رویکرد فاصله بگیرد و رویکرد دوم را انتخاب کند.

درصورتی‌که بخواهیم روش متکلمان را باتوجه‌به خط مشی اصلی ایشان مشخص کنیم، باید بدانیم روش ایشان، شرایط جدل را دارد یا خیر. پیش‌ازاین دانستیم شرط جدلی دانستن روش متکلمان این است که اولاً، هدف ایشان اقناع مردم باشد نه کشف واقع و ثانیاً، مواد به‌کاررفته در استلال‌های ایشان، از مشهورات و مسلمات باشد.

لاهیجی معتقد است اشاعره و معتزله، قطعاً از مشهورات استفاده کرده‌اند و این تنها مذهب امامیه است که می‌تواند با استناد به معصوم بودن ائمه علیهم‌السلام، این مسلمات را به یقینیات تبدیل کند و از این رهگذر، روش کلام را به روش برهانی تبدیل کند. اما این مدعا از چند جهت دچار اشکال است.

الف) هر امر مسلمی، ضرورتاً ظنی و غیریقینی نیست و به اذعان منطق‌دانان، مقدمات مشهور و مسلم جدل نیز ممکن است بدیهی باشند یا به بدیهیات بازگردند (مظفر، ۱۴۱۵، ص۳۸۱). دراین‌صورت، جدل از جهت مواد قیاس، شبیه برهان خواهد بود و آنچه سبب می‌شود آن را جدل بدانیم، عنصر دیگر، یعنی هدف آن است. بنابراین، با صِرف اینکه مقدمات جدل را به یقینیات بازگردانیم، روش جدلی از بین نخواهد رفت. با این توصیف می‌توان گفت حتی اگر توجیه لاهیجی صحیح باشد، این امر نمی‌تواند دلیل کافی برای برهانی شدن روش متکلمان شیعه باشد.

ب) کلام لاهیجی ممکن است در مورد اعتقادات نوع دوم و سوم که دارای دلیل نقلی هستند، صحیح باشد؛ اما در مورد اعتقادات نوع اول، این گونه نیست؛ زیرا اعتقادات نوع اول، اعتقاداتی است پیشادینی، که خود، پیش‌شرط پذیرش دین هستند؛ اعتقاداتی

مانند اصلِ وجود خدا، ضرورت بعثت انبیاء یا حجیت عقل و نظر. بدیهی است که ضرورت دارد متکلم به این مسائل بپردازد و از طرفی نمی‌تواند برای پاسخ به آنها، به نقل مراجعه کند. لاهیجی، حکم روش متکلمان در این گونه موارد را روشن نکرده است. به‌عبارت‌دیگر، دلیل او اخصّ از مدعا است؛ یعنی او مدعی است که می‌توان با استناد به عصمت ائمه علیهم‌السلام، کلام شیعی را برهانی کرد. این در حالی است که کلام ایشان تنها در اعتقادات نوع دوم و سوم مطرح است و اصلاً ناظر به اعتقادات نوع اول نیست.

ج) حتی با صرف‌نظر از اشکال دوم، باید گفت این امکان وجود دارد که مشهورات و مسلماتی که متکلمان اشعری و معتزلی از آن در استدلال‌هایشان استفاده کرده‌اند، از مشهورات بدیهی یا منتهی به بدیهی باشد. مانند استلال‌هایی که متکلمان معتزلی برای اثبات حجیت نظر ارائه دادند و پیش‌ازاین به آن پرداختیم. دراین‌صورت، طبق مبنای لاهیجی، که برای برهانی شدن فقط به مواد قیاس توجه می‌کرد، باید کلام ایشان را نیز در این موارد، برهانی دانست.

د) لاهیجی تعریفی را برای کلام ارائه می‌دهد و بر اساس آن، کلام شیعی را برهانی می‌خواند. این در حالی است که متکلمان متقدم شیعه، یا اصلاً کلام را تعریف نکرده‌اند (اسعدی، ۱۳۹۱، ص۷۹) یا اگر برای آن تعریفی ذکر کرده‌اند، تعریف‌شان شباهت زیادی به تعریف اهل‌سنت دارد. برای مثال، شیخ طوسی(۳۸۵ ـ ۴۶۰ق) در رساله شرح عبارات مصطلح میان متکمان، کلام را این گونه تعریف می‌کند: «الکلام هو العلم الذی یبحث فیه عن ذات الله تعالی و صفاته و المبدأ و المعاد علی قانون الشرع» (شیخ طوسی، ۱۳۵۰، ج۲، ص۲۳۷).

تعریف شیخ طوسی، بی‌شباهت به تعریف ابوالحسن اشعری (۲۶۰ ـ ۳۲۴ق) از علم کلام نیست. او در رساله استحسان الخوض فی علم الکلام، کلام را چنین تعریف می‌کند: «ان العلم بالله تعالی و صفاته ... اهم العلوم تحصیلا ... و یسمی هذا العلم ایضا مع ادلته العقلیه و النقلیه ... علم الکلام» (اشعری، ۱۴۱۵، ص۲۱).

اکنون اگر بخواهیم بر مبنای این دو تعریف، روش کلامی شیعه و سنی را روشن کنیم، بی‌شک حکم آنها واحد خواهد بود و جدلی خواندن یکی و برهانی دانستن دیگری، مدعایی بدون دلیل تلقی خواهد شد.

باتوجه‌به نکات پیش‌گفته می‌توان این گونه نتیجه گرفت که:

اول ـ جدلی بودن علم کلام در برخی استدلال‌ها امری معقول و قابل اثبات است. البته این امر، هم در کلام شیعی و هم در کلام معتزلی و حتی اشعری، قابل مشاهده است.

دوم ـ اینکه ما به‌طورکلی روش یکی از فرق اسلامی را روش جدلی بدانیم، به نظر می‌رسد اساساً با هدف علم کلام، که آگاهی از ذات الهی و صفات اوست، ناسازگار باشد؛ زیرا جدل، حاصلی جز معرفت ظنی ندارد. این در حالی است که همه متکلمان و حتی فقیهان معتقدند در این گونه امور، یقین و قطع لازم است. بنابراین، جدلی خواندن علم کلام، با هدف اصلی ایشان در تقابل کامل قرار دارد.

سوم ـ باتوجه‌به سیر تطور و تحول دائم فرقه‌های کلامی، نمی‌توان در مورد یک فرقه مانند اشاعره، به‌طورکلی حکم کرد و روش آنها را برهانی یا جدلی دانست. شرط عقل این است که هر موردی را به‌صورت مجزا بررسی کنیم و در مورد آن، پس از بررسی همه دلایل مخالف و موافق، حکمی منصفانه صادر کنیم.

۲. گذر از روش جدلی به روش برهانی

غزالی، پیشگام ورود منطق به دنیای اسلام است. او با وجود نفی مباحث الهیاتی فیلسوفان، منطق را زیرساخت همه علوم و ابزار کار همه دانش‌ها معرفی می‌کند. آنچه باید در اندیشه غزالی مورد توجه قرار گیرد، توجه هم‌زمان او به حکمت عملی در کنار حکمت نظری است. او در کنار سه کتاب منطقی مستقل در حکمت نظری ـ محک النظر، معیار العلم و قسطاس المستقیم ـ کتابی نیز در حکمت عملی به نام میزان العمل دارد. او در مقدمه این کتاب تصریح می‌کند که سعادت جز از راه علم و عمل حاصل نمی‌شود و همان‌طورکه علم و معرفت، نیازمند معیار است، عمل و کردار نیز معیاری می‌خواهد (غزالی، ۱۴۲۱الف، ص۱۷).

پس از غزالی، فخر رازی ادامه‌دهنده راه او است. او مانند غزالی، درحالی‌که گرایش کلامی داشت، اما به‌خوبی با آثار فیلسوفان آشنا بود و شرح‌هایی جرح‌گونه بر آثار ابن‌سینا ازجمله اشارات و تنبیهات، عیون الحکمه، نجات و برخی دیگر از آثار او داشته است. تلاش‌های منطقی او گستره‌ای به‌اندازه تمام آثارش دارد. این آثار در قالب تک‌نگاره‌ها،

متن‌های مختصر آموزشی با سه بخش منطق، طبیعیات و الهیات و شرح‌هایی است که بر آثار بوعلی نوشته است.

المنطق الکبیر، مفصل‌ترین تک‌نگاره او در منطق است؛ اما گذر تاریخ، آن را از ما گرفته است. الملخّص نیز نمونه‌ای از کتاب‌های نوع دوم است و منطق اشارات نیز بارزترین تلاش‌های او برای شرح منطق سینوی است (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص۲۹).

رازی مانند غزالی معتقد است منطق، معیار سنجش و علمی است که شرایط استدلال و برقراری رابطه میان نظریات و بدیهیات را متکفل است (همان، ص۹). او به‌سان ابن‌سینا در منطق اشارات، نظام منطق‌نگاری‌اش را دو بُنی قرار می‌دهد: مباحث معرف و حجت.

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ـ۶۷۲ق) نیز متکلمی است که به منطق اهتمام داشته است. اساس الاقتباس، منطق التجرید، منطق اشارات، مطارحات منطقی میان خواجه و نجم‌الدین کاتبی و جواب پرسش‌های منطقی یکی از شاگردان خواجه به نام محمدبن‌شرفشاه علوی استرآبادی، ازجمله مهم‌ترین آثار منطقی خواجه است (پورجوادی، ۱۳۷۹، ص۷۲ـ۹۹).

کتاب تجرید خواجه، از دو بخش منطق و اعتقادات تشکیل می‌شود که منطق التجرید، بخش مقدماتی آن است. این کتاب نیز توسط علامه حلی، شرح و با نام جوهر النضید منتشر شده است. اساس الاقتباس نیز کامل‌ترین کتاب منطقی است که به زبان فارسی نگاشته شده است.

نوشته‌های خواجه، تفاوت ساختاری قابل‌توجهی با نوشته‌های منطقی فخر رازی دارد. ساختار کتاب اساس الاقتباس و منطق التجرید، ساختاری نُه بخشی و منطبق بر ساختار منطق ارسطو است که ابن‌سینا نیز در کتاب شفا، همین ساختار را برگزیده است. این در حالی است که ساختار کتاب فخر رازی، ساختار دو بخشی است که از ابتکارات ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات است.

از آنچه گذشت می‌توان دریافت پس از غزالی، منطق، رفته‌رفته نزد متکلمان مسلمان رواج یافت؛ به‌طوری‌که در کتاب تجرید الاعتقاد خواجه، بخش مقدماتی این کتاب را تشکیل داد.

مرحله دوم: تحول محتوایی علم کلام

غزالی در تحلیل محتوای کتاب‌های فلسفی، آن را به دو بخش خوب و بد یا مقبول و نامقبول تقسیم می‌کند. الهیات فیلسوفان از دیدگاه او، غیر قابل قبول بود و منطق و ریاضیات، قابل قبول. گرچه در این مورد، حق با غزالی نیست و فیلسوفی مانند ابن‌رشد، نادرستی نگرش او را در کتاب تهافت التهافت به‌روشنی بیان کرده است؛ اما همین نگرش حداقلی، دریچه ورود مباحث منطقی به جهان اسلام و کتاب‌های متکلمان پس از او شد. در این میان، فخر رازی[1] با اینکه در زمره متکلمان هم‌مسلک غزالی است، در نقطه مقابل او قرار دارد. او نه‌تنها نسبت به بخش الهیات فلسفه، تقابلی نداشت؛ بلکه آن را همان علم الهی می‌دانست که متکلم در آن، در مورد ذات خدا و صفاتش بحث می‌کند. او در ابتدای کتاب المطالب العالیه فی العلم الالهی، که در سال‌های پایانی عمر نگاشته و دربردارنده دیدگاه‌های نهایی اوست، تصریح می‌کند که مقصود از علم الهی همان چیزی است که نزد اندیشمندان یونانی، اثولوجیا خوانده می‌شد: هذا کتابنا فی العلم الالهی و هو المسمی فی لسان الیونانیین «باثولوجیا»[2] (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج۱، ص۳۳).

بدین‌سان می‌توان گفت فخر رازی اولین متکلمی است که در جهان اسلام، علم الهی یا همان کلام را برابر با علم الهی مصطلح نزد فیلسوفان یونان می‌داند و از این رهگذر، پس از غزالی، فخر رازی نه‌تنها محتوای فلسفه و کلام را متقابل ندانست، بلکه بخش علم الهی در کتاب‌های کلام و فلسفه را یک چیز دانست. با این رویکرد، او روشی نو در تعامل با فلسفه درانداخت؛ روشی که خود، آن را در مقدمه کتاب المباحث المشرقیه این گونه توضیح می‌دهد:

---

۱. برخی محققین، برای حرکت علمی رازی، پنج مرحله ذکر کرده‌اند. در مرحله اول، به کلام می‌پردازد و کتب فراوانی از جمله کتاب اساس التقدیس را می‌نگارد. در مرحله دوم، به مباحث فلسفی می‌پردازد و کتابی مانند المباحث المشرقیه را در مقام یک فیلسوف، یا دست‌کم شارح فلسفه مشاء می‌نویسد. او در مرحله سوم، رویکرد فلسفی‌اش را از مشائی به اشراقی تغییر می‌دهد و با نگارش کتاب الملخص فی الحکمه و المنطق، به‌نوعی به اندیشه‌های افلاطون چنگ می‌زند. در مرحله چهارم، فلسفه را به‌صراحت نقد می‌کند و با رویکرد فلسفی، به علم کلام روی می‌کند. کتاب المطالب العالیه حاصل این نگرش است. او در مرحله پنجم، محصول برداشت‌شده از کلام و فلسفه را کم و بضاعت مزجات می‌خواند و با نگرشی عرفانی، به روش قرآن کریم بازمی‌گردد (فخر رازی، ۱۴۱۰، ج۱، ص۴۱).

۲. اثولوجیا یا دانش الهی، کتابی است که در قدیم آن را منسوب به ارسطو می‌دانستند، اما تحقیقات نشان داد این کتاب، نگاشته فلوطین، فیلسوف بزرگ و بنیانگذار فلسفه نوافلاطونی است (حمصی، ۱۳۷۸، ص۵).

در تلاش علمی خود کوشیدم مغز و محتوای کتاب‌های پیشینیان را به دست آورم و پس از تحلیل مطالب، آن را تأیید یا نقد کنم و اشکالات را پاسخ دهم. مخاطب خردمند، از مطلبی که برای همه مأنوس است روی برنمی‌تابد و اگر برای سخن مشهور دلیلی پیدا کند، از آن رویگردان نمی‌شود (همان، ۱۴۱۰، ج۱، ص۸۸). [ترجمه آزادِ بخشی از مقدمه کتاب المباحث المشرقیة].

هرچند محتوای کتاب المطالب العالیه، خالی از مباحث فلسفی نیست؛ اما به طور کامل، شامل مباحث الهیاتی است. فخر تصریح می‌کند که در این کتاب، از ذات و صفات الهی بحث می‌کند (همان، ۱۴۰۷، ج۱، ص۳۷). بر همین اساس، اجزاء نه‌گانه این کتاب عبارت است از:

جزء اول: دلائل اثبات وجود خدا

جزء دوم: اثبات توحید و تنزیه

جزء سوم: صفات ایجابی

جزء چهارم: مباحث حدوث و قدم

جزء پنجم: زمان و مکان

جزء ششم: در مورد هیولا

جزء هفتم: نفس

جزء هشتم: نبوات

جزء نهم: جبر و قدر (همان، ص۵).

هرچند در میان این مباحث، بحث زمان و مکان، هیولا و نفس، مباحثی فلسفی است؛ اما ساختار کتاب رازی، هنوز ساختاری کلامی دارد و به کمال، فلسفی نشده است. ازاین‌رو برای فلسفی شدن کلام، لازم است گامی دیگر برداشته شود. گامی که در مرحله بعد، در جهان اهل‌سنت توسط قاضی عضدالدین ایجی و در دنیای تشیع به‌وسیله خواجه نصیرالدین طوسی برداشته شد.

مرحله سوم: تحول ساختاریِ علم کلام

ساختار هر نوشته، در حکم ستون فقرات و اسکلتی است که تمامی اجزاء روی آن قرار می‌گیرد. در نوشته‌های علمی، بخش‌ها، فصل‌ها و زیرفصل‌ها، پایه‌های اصلی این ساختار هستند که در فهرست مطالب به نمایش درمی‌آید. بنابراین، برای نشان دادن تحول ساختاری علم کلام و چگونگی فلسفی شدن آن لازم است پس از آگاهی از ساختار مهم‌ترین کتاب‌های فلسفی رایج در آن زمان، به همه قسمت‌های اصلی آثار متکلمان توجه کنیم و پس ارائه گزارشی از ساختار مهم‌ترین آثار کلامی پیش از غزالی و پس از او، به مقایسه آن با ساختار کتاب‌های فلسفی بپردازیم تا بتوانیم نشان دهیم کتاب‌های کلامی تا چه حد از ساختار فلسفی برخوردار شده است.

۱. ساختار کتاب شفا و اشارات و تنبیهات ابن‌سینا

ازآنجاکه در زمان خواجه نصیرالدین طوسی، فلسفی شدن علم کلام به حد کمال رسید و تا این زمان، مهم‌ترین مکتب فلسفی، فلسفه مشاء است؛ بنابراین لازم است توصیفی مختصر از ساختار مهم‌ترین کتاب‌های فلسفی رایج ارائه دهیم. روشن است که دراین‌بین، به حکم شهرت و نفوذ ابن‌سینا (۳۷۰ ـ ۴۲۸ق)، لازم است به آثار او مراجعه کنیم. در میان آثار بوعلی، کتاب الاشارات و التنبیهات که دربردارنده دیدگاه‌های نهایی اوست، اهمیت خاصی دارد. شاهد این امر، نگارش بیش از ۳۰ شرح و تعلیقه بر این کتاب است.

با وجود اهمیت کتاب اشارات و شرح و نقد آن توسط فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی، ساختار کتاب‌های کلامی دوره متأخر چندان متأثر از این کتاب نیست. شاید بتوان گفت خواجه در کتاب تجرید، از جهت ساختاری، هیچ تأثیری از این کتاب نپذیرفته و بیشتر تحت تأثیر ساختار و محتوای کتاب شفا قرار داشته است. همان طور که گذشت، او در منطق نیز ساختار نه بخش کتاب شفا را پذیرفته و بر همین مبنا، کتاب اساس الاقتباس و تجرید المنطق را نوشته است. این امر باعث شده که در تجرید الاعتقاد نیز از ساختار این کتاب متأثر باشد. در این بخش، ساختار کتاب شفا را معرفی می‌کنیم.

ابن‌سینا کتاب الهیات شفا را در چهار بخش منطقیات، ریاضیات، طبیعیات و الهیات نوشته است. او کتاب الهیات را در ده مقاله سامان داده است. مقاله اول آن در واقع بیان

مباحث مقدماتی است که درباره واژه فلسفه، جایگاه این علم، رابطه فلسفه با سایر علوم و مباحثی از این دست آمده است. وی در مقاله دوم، بحث جوهر و اقسام آن را مطرح می‌کند و در مقاله سوم، بحث عرض را پیش می‌کشد. مقاله چهارم نیز ادامه مباحث پیشین است. در مقاله پنجم، بحث حد و کلی و جزئی و جنس و نوع و در مقاله ششم، بحث علل را طرح می‌کند. مقاله هفتم نیز تکمیل مباحث پیشین است و در اینجا، مباحث الهیات به معنای اعم پایان می‌پذیرد. وی در مقاله هشتم وارد بحث الهیات به معنای اخص می‌شود و در مورد مبدأ اول و صفات او بحث می‌کند. در مقاله نهم، به رابطه بین خدا و جهان خلقت توجه می‌کند و در مقاله دهم، که آخرین مقاله این کتاب است، وارد مباحث دینی می‌شود؛ از وحی و الهام، اولیاء و انبیاء و ملائکه صحبت می‌کند و به عبادات و منفعت دنیوی و اخروی آن می‌پردازد. در پایان نیز به مباحث اجتماعی توجه کرده و نکاتی درباره امام و خلیفه الهی بیان می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص۹).

ابن‌سینا مطالب کتاب اشارات و تنبیهات را به سه بخش منطق، طبیعیات و قبل از طبیعیات تقسیم می‌کند (همان، ۱۳۸۴، ج۱، ص۸۱). در این کتاب، او به ریاضیات نمی‌پردازد. وی مطالب مربوط به منطق را ذیل عنوان «نهج» به معنای فرش خوش‌آب‌ونقش و مطالب مربوط به طبیعیات و قبل از طبیعیات را ذیل عنوان «نمط» به معنای راه روشن می‌آورد. او ده نهج در منطق و ده نمط در بخش بعدی ذکر می‌کند و نهج‌های منطقی را در دو بخش تعریف و تألیف می‌آورد (همان، ص۹۷). نهج‌های اول و دوم، مربوط به بخش تصور یا همان تعریف مفردات است و سایر نهج‌ها مربوط به بخش تألیف.

بخش طبیعیات نیز شامل سه بخش است. بخش قبل از طبیعیات نیز به دو زیربخش تقسیم می‌شود: الهیات و عرفان. ابن‌سینا مطالب مربوط به هر بخش را ذیل عنوان نمط می‌آورد. از این میان، نمط اول تا سوم، مربوط به طبیعیات، نمط چهارم تا هفتم، مربوط به الهیات و نمط هشتم تا دهم مربوط به عرفان است.

۲. ساختار کتاب‌های کلامی

از میان کتاب‌های کلامی، سه دسته را ساختارشناسی می‌کنیم: متکلمان پیش از غزالی که متقدمین نام دارند؛ غزالی و فخر رازی، که آنها را متکلمان دوره میانه می‌خوانیم و

متکلمـان پس از ایـن دوره، که آنها را متکلمـان دوره متأخر می‌دانیـم و عبارتند از: خواجه نصیرالدیـن طوسـی و عبدالرحمن‌بن‌احمـد الایجـی. در واقـع، تلاش‌های متکلمـان پس از این دوره تا دوران معاصر، حاشیه و شرح دیدگاه‌های ایشان است.

۱ـ۲. ساختارشناسی مهم‌ترین کتاب‌های کلامی متقدمین

در این بخش، ساختار یکی از مهم‌ترین کتاب‌های کلامی اشاعره، امامیه و معتزله را بررسی می‌کنیم. در این راسـتا، از متکلمان اشـعری، سـاختار کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، نوشـته ابوالحسـن اشـعری؛ از متکلمان شیعه، سـاختار کتاب اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، اثر شیخ مفید و از معتزله، ساختار کتاب شرح الاصول الخمسة، اثر قاضی عبدالجبار معتزلی را معرفی خواهیم کرد.

ـ معرفی ساختار کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، نوشته ابوالحسن اشعری (۲۶۰ ـ ۳۲۴ق)

این کتاب که دربردارنده مهم‌ترین دیدگاه‌های کلامی ابوالحسـن اشـعری است، دارای سـاختاری بسـیار ساده و متشـکل از ۱۰ باب است. موضوع این ابواب به ترتیب عبارتند از: خدا و صفات او، قرآن، اراده و دایره شـمول آن، رؤیت خداوند، قدر، اسـتطاعت، عدالت و جواز برخی افعال از جانب خداوند، ایمان، وعد و وعید و امامت.

ـ معرفـی سـاختار کتـاب اوائل المقـالات فی المذاهـب و المختارات، اثر شـیخ مفید (۳۳۶ ـ ۴۱۳ق)

این اثر، یکی از قدیمی‌ترین کتاب‌های کلامی شیعی و مهم‌ترین کتاب شیخ مفید است. ایشان مطالب کتاب را در چهار باب آورده است و نکات مربوط به هر بخش را تحت عنوان القول ذکر می‌کند. البته در باب اول و دوم قولی ندارد، ولی باب سـوم، ۱۴ قول و باب چهارم، ۱۲۲ قـول دارد. عناویـن باب‌های چهارگانه این کتاب به ترتیب عبارت اسـت از: تفاوت بین شیعه و معتزله، تفاوت امامیه و سایر فرقه‌ها، مسائل مورد اتفاق شیعیان و نیز ذکر تعدادی از مسـائل اصولی و مبنایی که بیشـتر در مورد ذات و صفات الهی و مسـائل مرتبط است. البته مسائلی مانند بحث جوهر، اعراض، خلا، فلک، زمان و مکان نیز مطرح شده است.

ـ معرفی ساختار کتاب شرح الاصول الخمسة، اثر قاضی عبدالجبار معتزلی (م۴۱۵ق)

می‌توان گفت کتاب شرح اصول خمسه، مهم‌ترین کتاب کلامی معتزلیان است. این کتاب متشکل از یک مقدمه و پنج اصل است. مقدمه این کتاب شامل مباحثی مانند ماهیت نظر، اولین واجب، اثبات اعراض، مکان، حدوث عالم و نفس است و پنج اصل آن عبارت است از: اصل توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر.

۲ـ۲. ساختارشناسی مهم‌ترین کتاب‌های متکلمان دوره میانه

منظور از متکلمان دوره میانه در اینجا غزالی و فخر رازی است. پیش‌ازاین دانستیم که غزالی، علم منطق را به رسمیت شناخت و کتاب‌های منطقی فراوانی نوشت و فخر رازی نیز در این امر از او پیروی کرد. بنابراین هرچند این متکلمان، منطق را در ساختار کتاب‌های کلامی وارد نکردند، اما آن را به‌عنوان مقدمه این مباحث پذیرفتند و همین امر، اولین وجه مشابهت میان آثار متکلمان و فیلسوفان است. در این بخش، ساختار دو کتاب کلامی از غزالی و فخر رازی را معرفی می‌کنیم.

ـ معرفی ساختار کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد، نوشته امام محمد غزالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵ق)

غزالی معتقد است در مباحث کلامی، برخلاف اهل حدیث، که جانب افراط در تمسک به نقل را گرفته بودند و معتزله، که جانب تفریط در این مورد را ترجیح داده بودند، حد اعتدال را در این باره رعایت کرده و به همین دلیل، نام کتابش را الاقتصاد فی الاعتقاد، به معنای میانه‌روی در عقاید نهاده است.

غزالی این کتاب را پس از نگارش کتاب‌هایی مانند معیار العلم، محک النظر، مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه نوشته و به همین دلیل، با ساختار و محتوای کتاب‌های کلامی، به کمال آشنا بوده است. بااین‌حال، محتوای کتاب‌های فلسفی را کفرآمیز و نادرست خوانده است و از ساختار آن پیروی نمی‌کند. این کتاب دارای یک مقدمه و چهار قطب است. در مقدمه این کتاب، مسائلی مانند اهمیت علم کلام، اختصاص مطالب این کتاب به گروهی از مسلمانان، واجب کفایی بودن پرداختن به این علم و روش‌های استدلال ذکر شده است. موضوع قطب‌های چهارگانه کتاب به ترتیب به: ذات خدا، صفات خدا، افعال

الهی و در نهایت، نبوت و امامت و معاد و تکفیر اختصاص دارد.

ـ معرفی ساختار کتاب المطالب العالیه من العلم الالهی، نوشته فخرالدین رازی (۵۴۴ ـ ۶۰۴ق)

برخلاف غزالی، فخر رازی محتوای بخش الهیات کتاب‌های فلسفی را کفرآمیز نمی‌داند و در ابتدای این کتاب، مباحث اعتقادی را همان مباحث الهیاتی فیلسوفان می‌خواند. او در این کتاب، مقداری از محتوای کتاب‌های فیلسوفان را تحت همان عناوین می‌آورد. برای مثال، عنوان بخشی را زمان و مکان و عنوان بخشی دیگر را هیولا و نفس قرار داده است. بحث نفس، در نمط سوم اشارات آمده و بحث زمان و مکان، در نمط پنجم. این کتاب، از یک مقدمه و نه جزء تشکیل شده است. او در مقدمه، مباحثی مانند شرافت و جایگاه علم کلام، امکان تحصیل علم به اعتقادات و راه‌های تحصیل آن را بیان می‌کند. فخر رازی از هر فصل یا بخش، با عبارت جزء تعبیر می‌کند. موضوع اجزاء نه‌گانه این اثر به ترتیب عبارتند از: دلایل اثبات وجود خدا، اثبات توحید و تنزیه خداوند، صفات ایجابی، حدوث و قدم، زمان و مکان، هیولا، نفس، نبوات و جبر و قدر.

با نگاهی اجمالی به ساختار کتاب فخر رازی نیز می‌توان دریافت این ساختار، هرچند برخی عناوین فرعی مذکور در اشارات را به عاریت گرفته و به‌عنوان یکی از اجزاء یا فصل‌ها ذکر کرده است، اما باز هم به طور کامل شبیه ساختار کتاب اشارات نیست.

۳ ـ ۲. ساختارشناسی مهم‌ترین کتاب‌های متکلمان دوره متأخر

در این بخش، ساختار دو کتاب تجرید الاعتقاد و المواقف فی علم الکلام را معرفی می‌کنیم. تجرید الاعتقاد، یکی از معتبرترین کتاب‌های کلامی در مکتب امامیه و مواقف نیز یکی از مهم‌ترین کتاب‌های کلامی اشاعره است که نزد اهل سنت، جایگاهی مانند کتاب تجرید الاعتقاد نزد شیعیان دارد.

ـ معرفی ساختار کتاب تجرید الاعتقاد، نوشته خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ـ۶۷۲ق)

خواجه نصیرالدین، کتاب تجرید را در شش مقصد نوشته است. مقصد اول، در امور عامه و شامل سه فصل با عنوان: وجود و عدم، ماهیت و ملحقات آن و علت و معلول است. مقصد دوم نیز به بحث جوهر و عرض اختصاص دارد که در پنج فصل با عناوینی مانند:

جوهر، اجسام، جوهرهای مجرد و اعراض شکل گرفته است. مقصد سوم، مربوط به اثبات صانع است که در سه فصل، وجود خدا، صفات و افعال او را بررسی می‌کند. همچنین مقصد چهارم به نبوت، مقصد پنجم به امامت و مقصد ششم هم مربوط به معاد است.

خواجه برای این کتاب، مقدمه‌ای منطقی به نام منطق التجرید نوشته که توسط علامه حلی با عنوان جوهر النضید فی شرح منطق التجرید چاپ شده است.

هرچند ساختار کتاب تجرید الاعتقاد به طور کامل شبیه ساختار کتاب‌های شفا و اشارات نیست، اما شباهت زیادی به آنها دارد. خواجه در مقصد اول و دوم این کتاب، به‌هیچ‌وجه وارد بحث اثبات خدا و ذات و صفات نمی‌شود؛ بلکه مقدمات آن را ذکر می‌کند. این در حالی است که در کتاب‌هایی مانند اللمع، شرح الاصول الخمسه، الاقتصاد فی الاعتقاد و المطالب العالیه، پس از مقدمه، اولین بخش به بحث از ذات و صفات خدا اختصاص یافته است. به عبارتی، سیره متکلمان پیشین این گونه بوده است که فصل اول را به بحث از ذات الهی اختصاص می‌دادند؛ اما خواجه در این مورد، با سیره متکلمان، مخالفت نموده و از شیوه فیلسوفان پیروی کرده است. او در مقصد اول، بحث وجود و عدم، ماهیت و علت و معلول را مطرح می‌کند که در مقاله پنج و شش شفا آمده و در مقصد دوم، بحث جوهر و عرض را پیش می‌کشد که در مقاله دوم شفا ذکر شده است. خواجه در این مورد، بیش از آنکه به اشارات و تنبیهات تکیه کند، از شیوه شفا پیروی کرده است.

او در مقصد سوم، وارد بحث اثبات صانع می‌شود. ابن‌سینا نیز مباحث مربوط به این بخش را در مقاله هشت و نه شفا و نمط چهار و پنج اشارات آورده است. خواجه در مقصد چهار و پنج و شش، بحث نبوت، امامت و معاد را مطرح می‌کند که ابن‌سینا آن را در مقاله دهم شفا بیان کرده است.

عملکرد خواجه از دو جهت، شبیه کار فیلسوفان است؛ اول اینکه مانند فیلسوفان، مباحث مقدماتی ضروری را ذیل عنوان چند فصل آورده و سپس وارد بحث ذات و صفات شده و دوم اینکه عناوین بسیاری از فصل‌ها و زیرفصل‌های این کتاب، شبیه عناوین کتاب‌های «شفا» و «اشارات» ابن‌سینا است. بااین‌وصف می‌توان گفت ادعای تأثیرپذیری خواجه از ابن‌سینا در ساختار و محتوا، ادعای گزافی نیست.

ـ معرفی ساختار کتاب المواقف فی علم الکلام، نوشته عبدالرحمن‌بن‌احمد الایجی (م۷۵۶ق)

ساختار کتاب ایجی، بی‌شباهت به کتاب خواجه نیست؛ به‌ویژه اینکه ایجی حدود صد سال پس از خواجه می‌زیسته و بی‌شک کتاب او را نیز دیده است. ایجی کتاب خود را در قالب موقف تقسیم‌بندی کرده و شش موقف در کتاب آورده است. موقف اول آن به مباحث مقدماتی اختصاص دارد و مباحثی مانند تعریف علم، اقسام علم، علوم ضروری و چیستی نظر، مهم‌ترین مباحث آن است. او مانند خواجه، موقف دوم را به امور عامه اختصاص داده و ضمن آن، مباحث مربوط به وجود و عدم، ماهیت، وجوب و امکان، وحدت و کثرت و علت و معلول را آورده است. او در موقف سوم، بحث اعراض و در موقف چهارم، بحث جوهر را مطرح کرده است که خواجه آن را در ضمن یک مقصد آورده بود. در موقف پنجم، وارد بحث الهیات می‌شود و به ذات و صفات و افعال الهی می‌پردازد. او موقف ششم کتابش را به سمعیات اختصاص داده و مباحثی مانند نبوت، معاد و امامت را در همین بخش آورده است. کار او در این مورد، بیشتر شبیه کار ابن‌سینا در شفا است که یک مقاله را به این مباحث اختصاص داده بود.

جمع‌بندی

با دقت در ساختار کتاب‌های پیش‌گفته، چند نکته را می‌توان دریافت:

بررسی ساختار کتاب‌های دوره متقدم نشان می‌دهد در این مقطع زمانی، یعنی اوایل قرن پنجم هجری، هنوز کتاب‌های کلامی، ساختار واحدی پیدا نکرده‌اند. کتاب اللّمع اشعری، در واقع بیانگر مهم‌ترین مسائلی است که در آن زمان مطرح بوده است؛ اما هنوز این مسائل دسته‌بندی نشده است. برای مثال، او در باب اول کتاب، درباره خدا و صفاتش صحبت می‌کند. روشن است که بحث از رؤیت خداوند نیز بحثی است مربوط به این بخش؛ اما وی این بحث را در باب چهارم به‌صورت مستقل بیان می‌دارد. بنابراین هنوز ساختاربندی دقیقی، که مبتنی بر قواعد منطقی باشد و دست‌کم قاعده جامع و مانع بودن تقسیم را رعایت کرده باشد، ارائه نشده است. البته در این عصر، که هنوز از

منطق خبری نیست، چنین امری نقص بزرگی محسوب نمی‌شود.

در کتاب اوائل المقالات شیخ مفید نیز همین نکته قابل مشاهده است. سه باب اول کتاب او، مربوط به مباحث مقدماتی است و باب چهارم، مربوط به مباحث اولی. هرچند او در این باب بیش از ۱۲۰ مسئله کلامی مطرح می‌کند، اما دسته‌بندی خاصی برای آن ارائه نمی‌کند.

در میان کتاب‌های قدما، کتاب شرح اصول خمسه قاضی عبدالجبار، استوارترین ساختار را دارد. او پس از ذکر مقدمات، ساختار این کتاب را بر اساس مبانی و اصول مورد قبول معتزلیان بنا می‌کند.

بررسی تطبیقی این کتاب‌ها نشان می‌دهد، همان طور که مسائل کلامی در طول زمان مطرح می‌شوند و تکامل می‌یابند، ساختارهای کتاب نیز چنین وضعی دارد. شایان ذکر است که این کتاب‌ها از لحاظ ساختاری، هیچ شباهتی به کتاب اشارات ندارد و تنها وجه شباهت آنها، برخی مسائل الهیاتی است.

در دوره میانه، متکلمان به‌دقت با آثار فلسفی آشنا هستند و با ارزیابی آن، بخش‌های مفید را قبول کرده و از بخش‌های غیرمفید دوری جسته‌اند. غزالی تنها منطق را مفید دانسته، اما فخر زاری، محتوای بخش الهیات را نیز برگزیده است. در این دوره، کتاب‌های کلامی، ساختاری قوی‌تر و منسجم‌تر از دوره قبل یافته‌اند؛ ساختاری مستقل و متکی بر مباحث اصلی علم کلام. در این دوره، تداخل بخش‌های مختلف هر کتاب، یا اصلا دیده نمی‌شود یا به کمترین حد کاهش یافته است.

در دوره متأخر، ساختاربندی کتاب‌های کلامی، شباهت بیشتری به کتاب‌های فیلسوفان پیدا کرد و بسیاری از عناوین کتاب‌های فلسفی، در کتاب‌های کلامی هم وارد شد. مهم‌ترین وجه شباهت در این دوره، جای گرفتن مباحث امور عامه و جوهر و عرض به‌عنوان بخش‌های اصلی این کتاب‌ها است. البته نباید پنداشت که این کتاب‌ها به طور کامل برگرفته از کتاب‌های فیلسوفان است؛ چراکه متکلمانی مانند خواجه، نه‌تنها نوآوری‌هایی در کلام داشته‌اند؛ بلکه در فلسفه نیز خلاقیت‌هایی از خود بروز داده‌اند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت می‌توان دریافت، برچسب جدلی بودن کلام متکلمان، امری نیست که به طور کامل بر همه علم کلام صادق باشد و همان‌طورکه در سایر حوزه‌های معرفتی ممکن است جدل اتفاق بیفتد، در کلام نیز این گونه است. البته نباید از سیر تکاملی روش کلامی غفلت کرد. یعنی متکلمان متقدم به دلیل عدم رواج منطق، هرچند در مقام عمل، ناخودآگاه قواعد منطقی را رعایت می‌کردند، اما با اصطلاحات منطق آشنا نبودند و همین امر باعث شد کلام آنها، جدلی خوانده شود؛ درحالی‌که این جدل، اصطلاحی دینی و عرفی است و با جدل موردنظر در منطق تفاوت دارد. ازاین‌رو، نمی‌توان کلام متلکمان متأخر را به این معنا جدلی دانست. بررسی‌ها نشان داد کلام ایشان بیش از آنکه جدلی باشد، برهانی است.

همچنین با بررسی سیر تحول محتوایی و ساختاری کتاب‌های متکلمان متأخر معلوم شد، نه‌تنها برخی مسائل فلسفی، به کتاب‌های کلامی راه یافته است؛ بلکه ساختار کتاب‌های مهمی همچون تجرید الاعتقاد، تا حد زیادی به کتاب‌های فلسفی نزدیک شده است. ازاین‌رو به یقین می‌توان در مورد این کتاب‌ها، اصطلاح کلام فلسفی را به کار برد. به‌عبارت‌دیگر می‌توان گفت تحول علم کلام، از جهت روش، ساختار و محتوا و شباهت مباحث طرح‌شده در کتاب‌های فلسفی، می‌تواند دلیل خوبی برای فلسفی‌خواندن کلام یا «کلام فلسفی» باشد. در واقع، هنگامی که بخشی از مباحث کلامی، با روش برهانی، با محتوای شبیه به مباحث فلسفی در قالب و ساختاری ریخته شود که مخصوص کتاب‌های فلسفی است، این متن، متنی فلسفی خواهد بود، هرچند در قلمرو دانش کلام بیان شده باشد.

فهرست منابع

۱. ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۹ش)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۸۴ش)، الاشارات و التنبیهات، قم: مطبوعات دینی.

۳. ـــــــــ (۱۴۰۵ق)، الشفاء: الهیات، تحقیق: جورج قنواتی و سعید زاید، قم: مکتبة آیة‌الله المرعشی النجفی.

۴. اسعدی، علی‌رضا (۱۳۹۱ش)، سید مرتضی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۵. اشعری، ابی‌الحسن علی‌بن‌اسماعیل (۱۴۱۵ق)، رساله استحسان الخوض فی علم الکلام، بیروت: دار المشاریع للطباعه و النشر و التوزیع.

۶. ـــــــــ (بی‌تا)، اللمع، تحقیق: حمود غرابه، قاهره: المکتبة الازهریة للتراث.

۷. الایجی، عبدالرحمن‌بن‌احمد (بی‌تا)، المواقف فی علم الکلام، بیروت: عالم الکتب.

۸. بربهاری، محمدبن‌علی (۱۴۱۶ق)، شرح السنة، قاهره: مکتبة السنة.

۹. پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۹ش)، «دانشمند طوس»، مجموعه مقالات گردهمایی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۰. شانه‌چی، محمدکاظم (۱۳۳۸ش)، تاریخچه ادوار منطق، بی‌جا: بی‌نا.

۱۱. شیخ صدوق (۱۴۱۴ق)، اعتقادات الامامیة، قم: کنگره شیخ صدوق.

۱۲. شیخ طوسی (۱۳۵۰ش)، الذکری الالفیه، مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی مرکز تحقیقات و مطالعات دانشگاه مشهد.

۱۳. شیخ مفید، محمدبن‌محمد (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، تصحیح: فضل‌الله زنجانی، قم: دار المفید.

۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسة الاعلمی للمطبوعات.

۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق)، مصارع المصارع، قم: مکتبة آیه‌الله المرعشی النجفی.

۱۶. ـــــــــ (۱۴۲۱ق)، میزان العمل، بیروت: دار و مکتبة الهلال.

۱۷. ـــــــــ (۱۹۹۴م)، تهافت الفلاسفه، بیروت: دار و مکتبة الهلال.

۱۸. فخر رازی، محمدبن‌عمر (۱۴۱۰ق)، المباحث المشرقیة، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۹. ـــــــــــ (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة من علم الالهی، بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۰. ـــــــــــ (۱۳۸۱ش)، منطق الملخص، تصحیح: احد فرامرز قراملکی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۲۱. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۰ش)، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: سمت.
۲۲. قاضی عبدالجبار (۱۴۰۸ق)، شرح الاصول الخمسه، تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاهره: کتبه وهبه.
۲۳. لاهیجی، حسن‌بن‌عبدالرزاق (۱۳۷۷ق)، گوهر مراد، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶ش)، آشنایی با علوم اسلامی، قم: صدرا.
۲۵. مظفر، محمدرضا (۱۴۱۵ق)، المنطق، قم: انتشارات اسماعیلیان.