

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 به سوی قوت در حرکت بوده است. همچنین به جرئت 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 (ره)، قم، ایران؛ msalipoor@yahoo.com

مقدمه

در جهان اسلام، طرح مباحث کلامی تاریخی، پیشینه‌ای به قدمت خود اسلام و بلکه اولین دین الهی دارد؛ چراکه مباحث اعتقادی، بنیان دین و بحث از آن، اولین گام برای پذیرش یک دین است. همین امر باعث شد وقتی در قرن سوم هجری، موج افکار فلسفی از یونان باستان، جهان اسلام را فراگرفت، علم فلسفه به عنوان رقیب آرای کلامی پا به عرصه وجود بگذارد. عامل اصلی این امر، اشتراک بخش وسیعی از مباحث کلامی، با بحث الهیات به معنای اخص در فلسفه بود. در این دوره، کم‌کم نسبت بین فلسفه و کلام نیز مطرح می‌شود.

روشن است که رویکرد اندیشمندان مسلمان نسبت به فلسفه، حتی در یک حوزه فکری مشخص مانند کلام، رویکرد واحدی نیست. متکلمان نخستین، به تبع فقیهان، به شدت با فلسفه به مخالفت برخاستند و حتی برخی مانند غزالی، در حد تکفیر فیلسوفان پیش رفتند. این دسته، عقل را ابزاری در خدمت نقل می‌دانستند و قد علم کردن آن در مقابل نقل را به هیچ‌روی بر نمی‌تافتند.

ابوالحسن اشعری معتقد است عالمان علم توحید یا همان متکلمان، هنگامی که در مورد خدا، ملائکه و سایر اعتقادات صحبت می‌کنند، تکیه‌گاه اصلی‌شان مطالبی است که از جانب رسول خدا ﷺ به دست آورده‌اند و اگر هم در این گونه موارد از عقل استفاده کنند، به عنوان دلیلی برای تأیید حکم شرع است. در واقع، عقل نزد عالمان توحید، شاهد و مؤیدی برای شرع است نه اصل و بنیان دین:

و علماء التوحید لا یتکلمون فی حق الله و فی حق الملائكة و غیر ذلک اعتمادا علی مجرد النظر بالعقل، بل یتکلمون فی ذلک من باب الاستشهاد بالعقل علی صحة ما جاء عن رسول الله ﷺ؛ فالعقل عند عملاء التوحید شاهد للشرع و لیس اصلا للدين (اشعری، ۱۴۱۵، ص ۲۲).

اصل و بنیان اندیشه اشعری، پس از چند قرن، در اندیشه غزالی بازنمایی شد. او فیلسوفان را در بخش الهیات تکفیر می‌کرد؛ اما بخش دیگری از فلسفه، یعنی منطق را به رسمیت شناخت و همین امر باعث گشایش در پیچه ارتباط مثبت، بین کلام و فلسفه در جهان اسلام شد (غزالی، ۱۹۹۴، ص ۲۸). به گفته ابن خلدون، 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 (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۰۳۷). 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. براین اساس 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 بدین سان ساختار مباحث کلامی نیز متحول گردید. در ادامه، هریک از این مراحل را بیشتر می‌شناسیم.

مراحل تحول علم کلام

مرحله اول: تحول روشی علم کلام

در مورد روش علم کلام، دو نکته مهم وجود دارد. اول، روش متکلمان، روش 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 عنوان جدلی بودن روش علم کلام و گذر از روش جدلی به روش برهانی پی می‌گیریم.

۱. جدلی بودن روش علم کلام

مدعای جدلی بودن روش متکلمان، امری است که از دیرباز مطرح بوده است. بر بهاری، عالم برجسته اهل حدیث معتقد است: اگر کسی بخواهد از شک و وسوسه نجات یابد، باید از کلام و اهل کلام، قیاس و جدل و مرء و مناظره پرهیز کند (بر بهاری، ۱۴۱۶، ص ۵۷). شیخ صدوق نیز هرگونه جدل را در عرصه دین نادرست می داند: والجدل فی جمیع امور الدین منهی عنه (شیخ صدوق، ۱۴۱۴، ص ۴۲).

بر بهاری، متوفای ۳۲۹ ق و شیخ صدوق، متوفای ۳۸۱ ق است و در این تاریخ، عالمان مسلمان با علم منطق و اصطلاحات آن آشنا بوده اند؛ چرا که ابن مقفع در سال ۱۴۲ ق، برای اولین بار منطق ارسطو را به عربی ترجمه کرد (شانه چی، ۱۳۳۸، ص ۳۷).

با این حال به نظر می رسد اصطلاح جدل در کاربردهای پیشین، به معنای مجادله، بحث و گفتگوی بی حاصل است که در برخی آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام نیز به آن اشاره شده است و هنوز جدل به معنای یکی از صناعات خمس در علم منطق مورد نظر نیست. این مهم در اندیشه متکلمان متأخر نمایان می شود. برای مثال، عبدالرزاق لاهیجی در قرن دوازده هجری، به توجیه جدلی بودن کلام متکلمان پرداخته است (لاهیجی، ۱۳۷۷، ص ۴۲ - ۵۰). توجیهی که نشان می دهد مقصود او، جدل در اصطلاح عالمان منطق است. شهید مطهری نیز هنگام اظهار نظر در مورد روش کلام شیعی و معتزلی، وجه نامعتبر بودن کلام معتزلی را جدلی بودن آن می داند و چون این جدل را در مقابل برهان بیان می کند، این امر نشان می دهد او نیز جدل را به معنای یکی از کلیات خمس در علم منطق می داند (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۵۴).

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

۱-۱. روش های 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 می توان 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 برهان و هم در جدل، از استدلال قیاسی استفاده می‌شود. البته در جدل 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، ص ۳۷۵). از آنجاکه بحث جدلی بودن روش متکلمان، در مقابل روش برهانی است و این دو صنعت، از جمله تقسیماتی است که برای قیاس با توجه به ماده آن مطرح شده، در ادامه، استدلال قیاسی را از جهت ماده بررسی می‌کنیم.

استدلال قیاسی از جهت ماده آن پنج قسم است: برهان، جدل، مغالطه، 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 مغالطه، هرچند معرفتی جازم است، اما این معرفت قطعاً مطابق با واقع نیست. برهان و جدل، هم از جهت هدف و هم از جهت مواد به‌کاررفته در آنها با هم متفاوتند.

بر اساس تقسیم فوق، هدف برهان، کشف واقع و اثبات امری حقیقی است. این در حالی است که هدف جدل، پذیرش و اعتراف عموم مردم نسبت به امری و اثبات امری مسلم نزد ایشان است؛ اعم از اینکه این امر، واقعی باشد یا نباشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۶۰). بنابراین، برهان و جدل از جهت هدف با هم متفاوت هستند.

افزون بر این، مقدمات برهان باید یقینی باشد (عسگری سلیمانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۳۹)؛ این در حالی است که جدل این گونه نیست و مقدمات آن، از مشهورات یا مقبولات است. برای مثال، «قبح کذب» از جمله مشهورات اخلاقی است. البته مقدمات مشهور نیز ممکن است حق و مطابق واقع باشد؛ اما این امر، مورد نظر مجادل نیست؛ بلکه هدف اصلی او، مجاب‌کردن طرف مقابل است (مظفر، ۱۴۱۵، ص ۳۷۴).

با این توصیف، هنگامی که از جدلی بودن اندیشه متکلمان سخن می‌گوییم، در واقع دو ادعا داریم: اول اینکه متکلم در پی شناخت واقع نیست؛ بلکه در صدد اقناع مردم نسبت به امور دینی است و دوم اینکه، متکلم از مقدمات مشهور استفاده می‌کند و همین امر باعث می‌شود در مواردی، حاصل استدلال‌های ایشان، معرفتی ظنی و غیر یقینی

باشد؛ معرفتی که در قلمرو اعتقادات دینی، مورد پذیرش نیست. بنابراین اگر بنا باشد روش جدلی علم کلام به روش برهانی تبدیل شود لازم است، هم از جهت هدف و هم از جهت مواد قیاس، در آن تحول ایجاد شود.

۲-۱. گستره جدل در مکاتب کلامی

با آگاهی از معنای جدل و شرایط آن، اکنون می‌توان بررسی کرد که آیا همه مکاتب کلامی، روشی جدلی دارند یا برخی از آنها؟ ملا عبدالرزاق لاهیجی معتقد است روش کلام معتزلی و اشعری، روشی جدلی است؛ در حالی که روش کلام شیعی، روشی برهانی است. وی ضمن پاسخ به این پرسش در گوهر مراد (لاهیجی، ۱۳۷۷، ص ۴۲-۵۰)، برای کلام سه تعریف مطرح می‌کند که با دقت در آنها، معنای کلام شیعی و برهانی بودن آن به خوبی روشن می‌شود.

تعریف اول: کلام قدما

عبدالرزاق لاهیجی معتقد است از دیدگاه قدما، «کلام، صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمة مشهوره در میان اهل شرایع؛ خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه» (همان، ص ۱۸). شاید بتوان کلام قاضی عضدالدین ایجی (م ۷۵۶ ق) را یکی از مصادیق این تعریف دانست. او می‌گوید: «الكلام علمٌ يُقْتَدَرُ معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج و دفع الشبهة» (فنایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۰۰). از دیدگاه لاهیجی، موضوع این علم، اوضاع شریعت بوده و دلایل آن، مشهورات شرعی و فایده آن، محافظت از قلمرو دین است. به خوبی روشن است کلام در این اصطلاح، روشی جدلی دارد؛ زیرا در استدلال‌ها، از مسلمات و مشهورات بهره می‌گیرد و هدف آن نیز چیزی جز اثبات عقاید دینی و دفع شبهات نیست.

تعریف دوم: کلام متأخرین

کلام از دیدگاه متأخرین، «علم است به احوال موجودات بر نهج قوانین شرع» (لاهیجی، ۱۳۷۷، ص ۲۰). در این تعریف، موضوع علم کلام موجود است؛ اما با این قید که ادله‌ای که در این علم استفاده می‌شود مبتنی بر مقدمات مسلم و مشهور میان اهل شرع است. مثلاً در شرع داریم که «الواحد يصدر عنه الكثير» (فنایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۲)؛ پس در کلام، از موجودی

به نام واحد بحث می شود و چون در شرع، مسلم است که کثیر از واحد صادر می شود، پس این امر به عنوان یک مقدمه مسلم در استدلال ها به کار می رود.

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 مقسم در این معانی مشهور، کلام اشعری و معتزلی است و کلام شیعی، تفاوتی بنیادین با این دو دارد (لاهیجی، ۱۳۷۷، ص ۲۳).

تعریف سوم: نظریه مختار

چنان که گذشت، کلام اشعری و معتزلی با استفاده از مشهورات و مسلمات نمی تواند 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 می تواند یقینیات را مقدمه برهان قرار دهد و از این رهگذر، به کلامی برهانی دست یابد. وجود امام معصوم علیه السلام در هر عصر و زمانی، که از مختصات کتب تشیع است، عنصری است که با تأیید او، مقدمات شرعی ای که نزد سایر فرق و مذاهب اسلامی، مسلم و مشهور بود، به امری یقینی و تردیدناپذیر تبدیل می شود؛ زیرا عصمت امام، امری است که بروز هرگونه خطا از او را نفی می کند. از این رو با توجه به عصمتش می توان به تمام قضایایی که در قلمرو دین از او صادر می شود، یقین کرد. بنابراین متکلم شیعی وقتی در اعتقادات استدلال می کند، دیگر از مسلمات و مشهورات استفاده نمی کند؛ بلکه یقینیات را پایه استدلال خود قرار می دهد و به همین دلیل، کلام او نیز کلامی برهانی خواهد بود. بر همین اساس، او در تعریف کلام شیعی می گوید: «کلام، اعنی تحصیل معارف، به دلیلی که منتهی شود به گفته معصوم... مشارک بود با طریقه حکمت در افاده یقین» (همان، ص ۲۵).

جمع بندی

در مورد توجیه لاهیجی نسبت به روش علم کلام، چند نکته قابل توجه وجود دارد: برای بررسی جدلی بودن علم کلام دو راه وجود دارد: راه اول اینکه تک تک استدلال های متکلمان را بررسی کنیم و در مورد جدلی بودن 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 دقیق تر به نظر می رسد، 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.

در صورتی که بخواهیم روش متکلمان را با توجه به خط مشی اصلی ایشان مشخص کنیم، باید بدانیم روش ایشان، شرایط جدل را دارد یا خیر. پیش از این دانستیم شرط جدلی دانستن روش متکلمان این است که اولاً، هدف ایشان اقناع مردم باشد نه کشف واقع و ثانیاً، مواد به کار رفته در استدلال های ایشان، از مشهورات و مسلمات باشد.

لاهیجی معتقد است اشاعره و معتزله، قطعاً از مشهورات استفاده کرده اند و این تنها مذهب امامیه است که می تواند با استناد به معصوم بودن ائمه علیهم السلام، 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 غیر یقینی نیست و به اذعان منطق دانان، مقدمات مشهور و مسلم جدل نیز ممکن است بدیهی باشند یا به بدیهیات بازگردند (مظفر، ۱۴۱۵، ص ۳۸۱). در این صورت، جدل از جهت مواد قیاس، شبیه برهان خواهد بود و آنچه سبب می شود آن را جدل بدانیم، عنصر دیگر، یعنی هدف آن است. بنابراین، با صرف اینکه مقدمات جدل را به یقینیات بازگردانیم، روش جدلی از بین نخواهد رفت. با این توصیف می توان گفت حتی اگر توجیه لاهیجی صحیح باشد، این امر نمی تواند 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، پیش شرط پذیرش دین هستند؛ اعتقاداتی

مانند اصل وجود خدا، ضرورت بعثت انبیاء یا حجیت عقل و نظر. بدیهی است که ضرورت دارد متکلم به این مسائل پردازد و از طرفی نمی‌تواند برای پاسخ به آنها، به نقل مراجعه کند. لاهیجی، حکم روش متکلمان در این گونه موارد را روشن نکرده است. به عبارت دیگر، 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 صرف نظر 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 استدلال‌هایی که متکلمان معتزلی برای اثبات حجیت نظر ارائه دادند و پیش‌ازین به آن پرداختیم. در این صورت، 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 براساس آن، کلام شیعی را برهانی می‌خواند. این در حالی است که متکلمان متقدم شیعه، یا اصلاً کلام را تعریف نکرده‌اند (اسعدی، ۱۳۹۱، ص ۷۹) یا اگر برای آن تعریفی ذکر کرده‌اند، تعریف‌شان شباهت زیادی به تعریف اهل سنت دارد. برای مثال، شیخ طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ ق) در رساله شرح عبارات مصطلح میان متکلمان، کلام را این گونه تعریف می‌کند: «الكلام هو العلم الذی یبحث فیہ عن ذات اللہ تعالی و صفاته و المبدأ و المعاد علی قانون الشرع» (شیخ طوسی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۲۳۷). تعریف شیخ طوسی، بی‌شباهت به تعریف ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴ ق) از علم کلام نیست. او در رساله استحسان الخوض فی علم الکلام، کلام را چنین تعریف می‌کند: «ان العلم باللّٰه تعالی و صفاته ... اهم العلوم تحصیلاً ... و یسمى هذا العلم ایضاً مع ادلته العقلیه و النقلیه ... علم الکلام» (اشعری، ۱۴۱۵، ص ۲۱).

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.

باتوجه به نکات پیش گفته می توان این گونه نتیجه گرفت که:

اول - جدلی بودن علم کلام در برخی استدلال ها 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 - اینکه ما به طور کلی روش یکی از فرق اسلامی را روش جدلی بدانیم، به نظر می رسد 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 - باتوجه به سیر تطور و تحول دائم فرقه های کلامی، نمی توان در مورد یک فرقه مانند اشاعره، به طور کلی حکم کرد و روش آنها را برهانی یا جدلی دانست. شرط عقل این است که هر موردی را به صورت 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 دانش ها معرفی می کند. آنچه باید در اندیشه غزالی مورد توجه قرار گیرد، توجه هم زمان او به حکمت عملی در کنار حکمت نظری است. او در کنار سه کتاب منطقی مستقل در حکمت نظری - محک النظر، معیار العلم و قسطاس المستقیم - کتابی نیز در حکمت عملی به نام میزان العمل دارد. او در مقدمه این کتاب تصریح می کند که سعادت جز از راه علم و عمل حاصل نمی شود و همان طور که علم و معرفت، نیازمند معیار است، عمل و کردار نیز معیاری می خواهد (غزالی، ۱۴۲۱ الف، ص ۱۷).

پس از غزالی، فخر رازی ادامه دهنده راه او است. او مانند غزالی، در حالی که گرایش کلامی داشت، اما به خوبی با آثار فیلسوفان آشنا بود و شرح هایی جرح گونه بر آثار ابن سینا از جمله اشارات و تنبیهات، عیون الحکمه، نجات و برخی دیگر از آثار او داشته است. تلاش های منطقی او گستره ای به اندازه تمام آثارش دارد. این آثار در قالب تک نگاره ها،

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

المنطق الكبير، مفصل‌ترین تک‌نگاره او در منطق است؛ اما گذر تاریخ، آن را از ما گرفته است. المُلَخَّص نیز نمونه‌ای از کتاب‌های نوع دوم است و منطق اشارات نیز بارزترین تلاش‌های او برای شرح منطق سینوی است (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۲۹).

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، ص ۹). او به سان ابن سینا در منطق اشارات، نظام منطق‌نگاری اش را دو بُنی قرار می‌دهد: مباحث معرف و حجت. خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق) نیز متکلمی است که به منطق اهتمام داشته است. اساس الاقتباس، منطق التجريد، منطق اشارات، مطارحات منطقی میان خواجه و نجم‌الدین کاتبی و جواب پرسش‌های منطقی یکی از شاگردان خواجه به نام محمد بن شرف‌شاه علوی استرآبادی، از جمله مهم‌ترین آثار منطقی خواجه است (پورجوادی، ۱۳۷۹، ص ۷۲-۹۹). 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 قابل توجهی با نوشته‌های منطقی فخر رازی دارد. ساختار کتاب اساس الاقتباس و منطق التجرید، ساختاری نُه بخشی و منطبق بر ساختار منطق ارسطو است که ابن سینا نیز در کتاب شفاء، همین ساختار را برگزیده است. این در حالی است که ساختار کتاب فخر رازی، ساختار دو بخشی است که از ابتکارات ابن سینا در اشارات و تنبیهات است.

از آنچه گذشت می‌توان دریافت پس از غزالی، منطق، رفته‌رفته نزد متکلمان مسلمان رواج یافت؛ به طوری که 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 ابن رشد، نادرستی نگرش او را در کتاب تهافت التهافت به روشنی 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^۱ با اینکه در زمره متکلمان هم مسلک غزالی است، در نقطه مقابل او قرار دارد. او نه تنها 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 المسمى فی لسان اليونانین «اثولوجیا»^۲ (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۳).

بدین سان 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 نه تنها 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 در انداخت؛ 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، به نوعی به اندیشه‌های افلاطون چنگ می‌زند. در مرحله چهارم، فلسفه را به صراحت نقد می‌کند و با رویکرد فلسفی، به علم کلام روی می‌کند. کتاب المطالب العالیه حاصل این نگرش است. او در مرحله پنجم، محصول برداشت شده از کلام و فلسفه را کم و بضاعت مزجات می‌خواند و با نگرشی عرفانی، به روش قرآن کریم بازمی‌گردد (فخر رازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۱).

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، ص ۵).

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، ج ۱، ص ۸۸). [ترجمه آزاد 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، ج ۱، ص ۳۷). 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

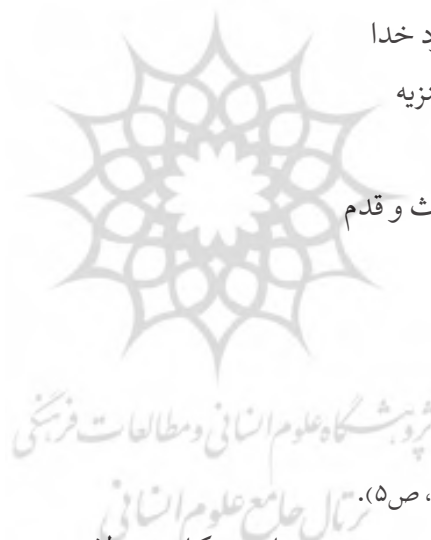
جزء ششم: در مورد هیولا

جزء هفتم: نفس

جزء هشتم: نبوات

جزء نهم: جبر و قدر (همان، ص ۵).

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. از این رو برای فلسفی شدن کلام، لازم است گامی دیگر برداشته شود. گامی که در مرحله بعد، در جهان اهل سنت توسط قاضی عضدالدین ایجی و در دنیای تشیع به وسیله خواجه نصیرالدین طوسی برداشته شد.



مرحله سوم: تحول ساختاری 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 پردازیم تا بتوانیم نشان دهیم کتاب‌های کلامی تا چه حد از ساختار فلسفی برخوردار شده است.

۱. ساختار کتاب شفا و اشارات و تنبیهات ابن سینا

از آنجاکه 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 در این بین، به حکم شهرت و نفوذ ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ ق)، لازم است به آثار او مراجعه کنیم. در میان آثار بوعلی، کتاب الاشارات و التنبیهات که در بردارنده 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. همان‌طور 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.

ابن سینا 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 (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۹).

ابن سینا مطالب کتاب اشارات و تنبیهات را به سه بخش منطق، طبیعیات و قبل از طبیعیات تقسیم می‌کند (همان، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۸۱). در این کتاب، او به ریاضیات نمی‌پردازد. وی مطالب مربوط به منطق را ذیل عنوان «نهج» به معنای فرش خوش آب و نقش 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، ص ۹۷). 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 دوزیر بخش تقسیم می‌شود: الهیات و عرفان. ابن سینا 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

متکلمان پس از این دوره، که آنها را متکلمان دوره متأخر می دانیم و عبارتند از: خواجه نصیرالدین طوسی و عبدالرحمن بن احمد الایجی. در واقع، تلاش های متکلمان پس از این دوره تا دوران معاصر، حاشیه و شرح دیدگاه های ایشان است.

۱-۲. ساختارشناسی مهم ترین کتاب های کلامی متقدمین

در این بخش، ساختاریکی از مهم ترین کتاب های کلامی اشاعره، امامیه و معتزله را بررسی می کنیم. در این راستا، از متکلمان اشعری، ساختار کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، نوشته ابوالحسن اشعری؛ از متکلمان شیعه، ساختار 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.

- معرفی ساختار کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، نوشته ابوالحسن اشعری

(۲۶۰ - ۳۲۴ ق)

این کتاب که دربردارنده مهم ترین دیدگاه های کلامی ابوالحسن اشعری است، دارای ساختاری بسیار ساده و متشکل از ۱۰ باب است. موضوع این ابواب به ترتیب عبارتند از: خدا و صفات او، قرآن، اراده و دایره شمول آن، رؤیت خداوند، قدر، استطاعت، عدالت و جواز برخی افعال از جانب خداوند، ایمان، وعد و وعید و امامت.

- معرفی ساختار کتاب اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، اثر شیخ مفید

(۳۳۶ - ۴۱۳ ق)

این اثر، یکی از قدیمی ترین کتاب های کلامی شیعی و مهم ترین کتاب شیخ مفید است. ایشان مطالب کتاب را در چهار باب آورده است و نکات مربوط به هر بخش را تحت عنوان القول ذکر می کند. البته در باب اول و دوم قولی ندارد، ولی باب سوم، ۱۴ قول و باب چهارم، ۱۲۲ قول دارد. عناوین باب های چهارگانه این کتاب به ترتیب عبارت است از: تفاوت بین شیعه و معتزله، تفاوت امامیه و سایر فرقه ها، مسائل مورد اتفاق شیعیان و نیز ذکر تعدادی از مسائل اصولی و مبنایی که بیشتر در مورد ذات و صفات الهی و مسائل مرتبط است. البته مسائلی مانند بحث جوهر، اعراض، خلا، فلک، زمان و مکان نیز مطرح شده است.

- معرفی ساختار کتاب شرح الاصول الخمسة، اثر قاضی عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵ق) می توان گفت کتاب شرح اصول خمس، مهم ترین 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 امر به معروف و نهی از منکر.

۲-۲. ساختارشناسی مهم ترین کتاب های متکلمان دوره میانه

منظور از متکلمان دوره میانه در اینجا غزالی و فخر رازی است. پیش از این دانستیم که غزالی، علم منطق را به رسمیت شناخت و کتاب های منطقی فراوانی نوشت و فخر رازی نیز در این امر از او پیروی کرد. بنابراین هر چند این متکلمان، منطق را در ساختار کتاب های کلامی وارد نکردند، اما آن را به عنوان 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 می کنیم.

- معرفی ساختار کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد، نوشته امام محمد غزالی (۴۵۰ - 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 میانه روی در عقاید نهاده است.

غزالی این کتاب را پس از نگارش کتاب هایی مانند معیار العلم، محک النظر، مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه نوشته و به همین دلیل، با ساختار و محتوای کتاب های کلامی، به کمال آشنا بوده است. با این حال، محتوای کتاب های فلسفی را کفرآمیز و نادرست خوانده است و از ساختار آن پیروی نمی کند. 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 روش های استدلال ذکر شده است. موضوع قطب های چهارگانه کتاب به ترتیب به: ذات خدا، صفات خدا، افعال

الهی و در نهایت، نبوت و امامت و معاد و تکفیر اختصاص دارد.
- معرفی ساختار کتاب المطالب العالیه من العلم الالهی، نوشته فخرالدین رازی (۵۴۴-۶۰۴ق)

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 به عنوان یکی از اجزاء یا فصل‌ها ذکر کرده است، اما باز هم به طور کامل شبیه ساختار کتاب اشارات نیست.

۳-۲. ساختارشناسی مهم‌ترین کتاب‌های متکلمان دوره متأخر

در این بخش، ساختار دو کتاب تجرید الاعتقاد والمواقف 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.

- معرفی ساختار کتاب تجرید الاعتقاد، نوشته خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق)
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، به هیچ وجه 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 پنجم 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. ابن سینا 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 ابن سینا 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» ابن سینا است. با این وصف می‌توان گفت ادعای تأثیرپذیری خواجه از ابن سینا در ساختار و محتوا، ادعای گزافی نیست.

- معرفی ساختار کتاب المواقف فی علم الکلام، نوشته عبدالرحمن بن احمد الایجی

(م ۷۵۶ ق)

ساختار کتاب ایجی، بی شباهت به کتاب خواجه نیست؛ به ویژه اینکه ایجی حدود صد سال پس از خواجه می زیسته و بی شک کتاب او را نیز دیده است. ایجی کتاب خود را در قالب موقف تقسیم بندی 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 چستی نظر، مهم ترین 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 می شود و به ذات و صفات و افعال الهی می پردازد. 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 ابن سینا در شفا است که یک مقاله را به این مباحث اختصاص داده بود.

جمع بندی

با دقت در ساختار کتاب های پیش گفته، چند نکته را می توان دریافت:

بررسی ساختار کتاب های دوره متقدم نشان می دهد در این مقطع زمانی، یعنی اوایل قرن پنجم هجری، هنوز کتاب های کلامی، ساختار واحدی پیدا نکرده اند. کتاب اللمع اشعری، در واقع بیانگر مهم ترین مسائلی است که در آن زمان مطرح بوده است؛ اما هنوز این مسائل دسته بندی نشده است. برای مثال، او در باب اول کتاب، درباره خدا و صفاتش صحبت می کند. روشن است که بحث از رؤیت خداوند نیز بحثی است مربوط به این بخش؛ اما وی این بحث را در باب چهارم به صورت مستقل بیان می دارد. بنابراین هنوز ساختار بندی دقیقی، که مبتنی بر قواعد منطقی باشد و دست کم 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 به دقت با آثار فلسفی آشنا هستند و با ارزیابی آن، بخش‌های مفید را قبول کرده و از بخش‌های غیرمفید دوری جستند. غزالی تنها منطق را مفید دانسته، اما فخرزاری، 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 اصطلاحده 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 به عنوان بخش‌های اصلی این کتاب‌ها است. البته نباید پنداشت که این کتاب‌ها به طور کامل برگرفته از کتاب‌های فیلسوفان است؛ چراکه متکلمانی مانند خواجه، نه تنها 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 همان‌طور که در سایر حوزه‌های معرفتی ممکن است جدل اتفاق بیفتد، در کلام نیز این‌گونه 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. از این رو، نمی‌توان کلام متکلمان 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، نه تنها 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. از این رو به یقین می‌توان در مورد این کتاب‌ها، اصطلاح کلام فلسفی را به کار برد. به عبارت دیگر می‌توان گفت تحول علم کلام، از جهت روش، ساختار و محتوا و شباهت مباحث طرح شده در کتاب‌های فلسفی، می‌تواند دلیل خوبی برای فلسفی خواندن 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. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۹ش)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴ش)، الاشارات و التنبيهات، قم: مطبوعات دینی.
۳. _____ (۱۴۰۵ق)، الشفاء: الهیات، تحقیق: جورج قنواتی و سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۴. اسعدی، علی رضا (۱۳۹۱ش)، سید مرتضی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. اشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل (۱۴۱۵ق)، رساله استحسان الخوض فی علم الکلام، بیروت: دار المشاریع للطباعة و النشر و التوزیع.
۶. _____ (بی تا)، اللمع، تحقیق: حمود غرابه، قاهره: المکتبه الازهریه للتراث.
۷. الایجی، عبدالرحمن بن احمد (بی تا)، المواقف فی علم الکلام، بیروت: عالم الکتب.
۸. بر بهاری، محمد بن علی (۱۴۱۶ق)، شرح السنة، قاهره: مکتبه السنة.
۹. پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۹ش)، «دانشمند طوس»، مجموعه مقالات گردهمایی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. شانه چی، محمد کاظم (۱۳۳۸ش)، تاریخچه ادوار منطق، بی جا: بی تا.
۱۱. شیخ صدوق (۱۴۱۴ق)، اعتقادات الامامیه، 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، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، تصحیح: فضل الله زنجانی، قم: دار المفید.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق)، مصارع المصارع، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۱۶. _____ (۱۴۲۱ق)، میزان العمل، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۷. _____ (۱۹۹۴م)، تهافت الفلاسفه، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۰ق)، المباحث المشرقية، بيروت: دار الكتب العربی.
۱۹. _____ (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة من علم الالهی، بيروت: دار الكتاب العربی.
۲۰. _____ (۱۳۸۱ش)، منطق الملخص، تصحیح: احد فرامرز قراملکی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
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، حسن بن عبدالرزاق (۱۳۷۷ق)، گوهر مراد، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶ش)، آشنایی با علوم اسلامی، قم: صدرا.
۲۵. مظفر، محمدرضا (۱۴۱۵ق)، المنطق، قم: انتشارات اسماعیلیان.

