

دکتر علی‌نقی خدایاری^۱

چکیده

یکی از مباحث درخور مطالعه در ساحت تاریخ کلام امامیه، شیوه مواجهه و تعامل متکلمان امامی با فلسفه و آموزه‌های فلسفی در دوره‌های گوناگون است. بر پایه مطالعه حاضر، در سده ششم هجری، مواجهه امامیان با فلسفه، بر دو گونه رویارویی مثبت، و رویارویی منفی و انتقادی، صورت بسته است. در بخش مواجهه مثبت، گونه‌هایی چون: به کارگیری مبانی و آموزه‌های فلسفی در اثبات مسائل کلامی، پذیرش برخی آموزه‌های فلسفی مغایر آموزه‌های کلامی، تاریخ‌نگاری فلسفی، نقل سخنان فیلسوفان در متون اخلاقی، مناقب نگاشته‌ها و تفاسیر قرآن کریم، قابل شناسایی اند. مواجهه منفی با فلسفه و آموزه‌های فلسفی نیز در سه شکل نقد عمومی، ردیه‌نگاری و نقد مبانی و آموزه‌های فلسفی، صورت بسته است. مهم‌ترین مسائل اختلافی و مورد نقد متکلمان امامی نیز عبارت‌اند از: نحوه فاعلیت خدا، دیرینگی جهان، فلسفه آفرینش، حقیقت انسان، معاد، قول به طبایع، معجزه و راه شناخت پیامبران. در کتاب نقض، مواجهه مثبت با فلسفه، نمودی ندارد و رویکرد نویسنده به فلسفه و آموزه‌های

ص: ۲۶۶

فلسفی، سراسر منفی و انتقادی است.

کلیدواژه‌ها: کلام امامیه، فلسفه، مواجهه مثبت، مواجهه منفی، ردیه‌نگاری، سده ششم، عبد الجلیل رازی.

درآمد

پس از ورود فلسفه به جهان اسلام، عالمان فریق و جریان‌های فکری گوناگون، مواجهه یکسانی با آن نداشته‌اند. نحوه رویارویی و تعامل عالمان مسلمان با فلسفه و آموزه‌های فلسفی، در طیفی قرار می‌گیرد که از نفی کلی فلسفه تا پذیرش کلی را در خود جای داده است. صرف نظر از مباحث نظری مسئله نسبت دین و فلسفه، یکی از موضوعات شایسته

^۱ (1). استادیار جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیة، گروه شیعه‌شناسی.

مطالعه، بررسی چگونگی مواجهه و تعامل گروه های فکری و اصناف علمی مانند متکلمان، فقیهان، محدثان و مفسران فریق اسلامی در ساحت تاریخی با فلسفه و آموزه های فلسفی است. از رهگذر مطالعه تاریخی این بحث از سویی، تحلیل نظری موضوع مناسبات کلام و فلسفه تسهیل می گردد و از سوی دیگر، یکی از عرصه های پُر اهمیت تاریخ کلام امامیه، باز نموده می شود.

دامنه زمانی این نوشتار یعنی سده ششم هجری، گو این که عصر تداوم مدرسه کلامی بغداد (مدرسه شیخ مفید و سید مرتضی) و روزگار حضور عالمان و متکلمان امامی برجسته ای چون: سدید الدین حمصی، قطب الدین راوندی، مقرئ نیشابوری (صاحب التعلیق)، امین الإسلام طبرسی، ابو الفتوح رازی، قطب الدین سبزواری (صاحب الخلاصة فی علم الکلام)، ابن زهره حلبی، بریدی آبی، ابن شهر آشوب مازندرانی، و عبد الجلیل رازی است؛ اما تاریخ دانش و اندیشه شیعی در این عصر، چندان مورد مطالعه قرار نگرفته است. در عرصه فلسفه نیز سده ششم هجری، عصر پدید آمدن فیلسوفان شاخص و بنامی چون ابن باجه (م ۵۳۳ ق)، ابو البرکات بغدادی، ابن طفیل (م ۵۸۱ ق)، ابن رشد اندلسی و شیخ اشراق است.^۲

ص: ۲۶۷

گفتنی است که رهیافت مطالعه حاضر، گزارشی و توصیفی است و در باره آرا و سخنان متکلمان یا فیلسوفان، ارزش داوری نمی کند. با عنایت به این که موضوع مواجهه متکلمان امامی با فلسفه در حوزه امامیه، کمتر کار شده، نوشتار حاضر، تنها می تواند درآمدی بر این بحث به شمار آید و به خواست خدا راهی برای پژوهش های بعدی بگشاید.

گذری بر تعریف کلام و فلسفه

از نخستین تعاریف علم کلام در حوزه شیعه، تعریف اشرف الدین صاعد بریدی آبی است که کلام را به صناعت علمی متکفل تحقیق در شناخت صنع و صانع و امور ممکن و ممتنع بر آن دو تعریف کرده است.^۳ از سخنان محقق حلی بر می آید که از نظر وی کلام دانش متکفل تحقیق عقاید است.^۴ ابن میثم بحرانی نیز علم کلام یا اصول دین را دانش متکفل بیان خدانشناسی معرفی کرده است.^۵ علامه حلی در مناہج الیقین، کلام را دانش مطالعه ذات و صفات و افعال الهی تعریف کرده^۶ و در اثر مهم تر خود نهیة المرام نیز تعریفی همسان، عرضه کرده است.^۷

^۲ (1). برای ملاحظه طبقات فلاسفه اسلامی، ر. ک: تاریخ فلسفه اسلامی، حسینی کوهساری. در این اثر، فلاسفه اسلامی از کندی تا فیلسوفان معاصر، در سی و دو طبقه، معرفی شده اند.

^۳ (1). الحدود و الحقائق، ص 26.

^۴ (2). المسلك فی اصول الدین، 33.

^۵ (3). قواعد المرام فی علم الکلام، ص 19-20.

^۶ (4). مناہج الیقین فی اصول الدین، ص 41-42.

^۷ (5). وی در بحث از غایت کلام، دانش کلام را متکفل شناخت مجازی و چگونگی آثار و افعال و تکالیف او به صورت اجمالی شمرده که سبب خوش بختی جاودان و رهایی از شقاوت ابدی است (نهایة المرام فی علم الکلام، ج 1، ص 13) و در بیان نخستین دلیل ارزش و شرافت دانش کلام، این علم را به دلیل آن که غرض نهایی آن « شناخت خدای متعال و صفات و افعال او و بحث از رسولان او و اوصیای ایشان و احوال نفس و معاد» است، اشرف علوم دانسته است (همان، ص 6).

آمدی، کلام را دانش بحث کننده از ذات و صفات و افعال و متعلقات واجب الوجود تعریف کرده^۸ و تفتازانی، کلام را دانش عقاید دینی از ادله یقینی دانسته است.^۹ ایجی، صاحب مواقف، تعریف زیر را از کلام به دست داده است: «کلام، دانشی است که با آن

ص: ۲۶۸

برای اثبات عقاید دینی با بیان براهین و دفع شبهات (مخالفتان) توانایی حاصل می‌گردد».^{۱۰}

جرجانی و فاضل مقداد، با تعریف کلام به دانش بحث کننده از ذات و صفات خدای متعال و احوال ممکنات از مبدأ و معاد بر پایه قانون اسلام، قید اخیر را فارق کلام از فلسفه شمرده است.^{۱۱}

محقق کرکی، کلام را دانش بحث کننده از ذات و صفات و افعال خدا و نبوت و امامت و معاد بر پایه قانون اسلام شمرده است.^{۱۲}

عبد الرزاق لاهیجی، با بررسی تعاریف ایجی و تفتازانی، خود تعریف زیر را شایسته تر دانسته است: «کلام، صناعتی نظری است که به وسیله آن، توانایی اثبات عقاید دینی به دست می‌آید».^{۱۳}

تعاریف گوناگون از کلام را در دو گروه می‌توان جای داد: در دسته‌ای از تعاریف، مانند تعریف ایجی، ابن خلدون^{۱۴} و لاهیجی، بر شأن دفاعی و تبلیغی کلام (دفاع از آموزه‌های دینی و اثبات آن برای دیگران) تأکید شده و در تعاریف مقری نیشابوری، ابن میثم، علامه حلی، جرجانی در کتاب التعریفات، فاضل م قداد و محقق کرکی، بر کارکرد معرفت بخشی آن تأکید رفته است.^{۱۵} بدین معنا که کلام در درجه نخست، دانش دستیابی به معرفت تحقیقی به باورهای دینی است و کارکرد دفاعی آن در درجه دوم اهمیت قرار دارد.

ص: ۲۶۹

با عنایت به تعاریف یاد شده می‌توان گفت که مواردی چون ذات و صفات و افعال خدا، عقاید دینی، عقاید ایمانی و اصول دین اسلام^{۱۶} حتی در موردی وجود، به عنوان موضوع دانش کلام مطرح شده است.^{۱۷}

^۸ (6). غاية المرام فی علم الکلام، ص 13؛ أبنکار الأفکار فی اصول الدین، ج 1، ص 68.

^۹ (7). شرح المقاصد، ج 1، ص 163.

^{۱۰} (1). شرح المواقف، ج 1، ص 34-35.

^{۱۱} (2). کتاب التعریفات، ص 80؛ الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، ص 100.

^{۱۲} (3). رسائل الکرکی، ج 3، ص 174. محقق، این تعریف را در شرح الألفية والنقلیة شهید اول بیان کرده است. برای تعریف شهید اول، ر. ک: الألفية والنقلیة، ص 38-39.

^{۱۳} (4). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج 1، ص 5.

^{۱۴} (5). ر. ک: مقدمه ابن خلدون، ص 458: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية و الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف و أهل السنة».

^{۱۵} (6). برای وظایف و کارکردهای دانش کلام در متون کلامی متقدم، ر. ک: شرح المواقف، ج 1، ص 51؛ شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج 1، ص 11؛ البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة، ج 1، ص 69. برای این بحث در منابع معاصر، ر. ک: کلام و عقاید، ص 16؛ هندسه معرفتی کلام جدید، ص 69.

^{۱۶} (1). کلام در مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج 3، ص 62. نیز در باره وحدت اعتباری مسائل علم کلام، ر. ک: همان، ص 62-63.

تعاریف گونه‌گونی از دانش فلسفه، صورت پذیرفته است.^{۱۸} در میان شش تعریفی که کندی در رساله «حدود الاشياء» برای فلسفه یاد کرده، دو تعریف، مهم تر به نظر می‌رسد.^{۱۹} نخست: «همانند گشتن به افعال خدای متعال به اندازه توانایی انسان» است.^{۲۰} این تعریف مشهور را می‌توان تعریفی غایت‌گرایانه یا کارکردگرایانه انگاشت؛^{۲۱} دوم: «علم به اثبات و ماهیت و علل اشیاى ابدی کلی به اندازه توانایی انسان».^{۲۲} تعریف دیگری از کندی در اثر مهم دیگر وی در فلسفه اولی در دست است:

إنَّ أعلى الصناعات الإنسانية منزلة و أشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة التي حدّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان .
لأنَّ غرض الفيلسوف في

ص: ۲۷۰

علمه اصابة الحق و في عمله العمل بالحق.^{۲۳}

بوعلی سینا در عیون الحکمة حکمت (فلسفه) را استکمال نفس انسانی با تصوّر امور و تصدیق به حقایق نظری و عملی به اندازه توان انسان تعریف کرده است.^{۲۴} وی در الهیات شفا نیز فلسفه اولی را حکمت و برترین علم به برترین معلوم شمرده، و آن را «العلم باوّل الامور فی الوجود و هو العلة الاولى و اوّل الامور فی العموم و هو الوجود و الوحدة»^{۲۵} تعریف کرده است. در سده‌های متأخر، ملّاصدرا در اسفار، تعریف زیر را از فلسفه ارائه کرده است:

اعلم أنّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، و الحكم بوجودها تحقيقاً
بالبراهين لا أخذاً بالظن و التقليد بقدر الوسع الإنسانية و إن شئت قلت : نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية
ليحصل التشبه بالباري - جلّ ذكره-.^{۲۶}

از منابع معاصر فلسفه نیز کتاب نه‌ایة الحکمة، یادکردنی است که فلسفه را «دانش مطالعه احوال موجود بما هو موجود» معرفی کرده است.^{۲۷} در باره موضوع فلسفه نیز سخنان همسانی گفته شده است . بوعلی سینا، موضوع فلسفه اولی را

^{۱۷} (2). علامه حلی در نه‌ایة المرام (ج 1، ص 11)، موضوع کلام را وجود دانسته است: «علم الکلام ينظر فيه في أعم الاشياء و هو الوجود». این مطلب را می‌توان کوششی برای نشان دادن هویت مستقل و مستغنی کلام (در برابر فلسفه) ارزیابی کرد.

^{۱۸} (3). در باره تعاریف گوناگون فلسفه، ر. ک: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ص 603 به بعد.

^{۱۹} (4). برخی تعاریف مانند «صناعة الصناعات و حکمة الحکم»، در حقیقت، نه تعریف فلسفه که حکم و ویژگی آن است. برای شماری از این گونه تعاریف فلسفه در کنار تعاریف دیگر، ر. ک: هزار و یک کلمه، ج 1، ص 184-186.

^{۲۰} (5). رسائل الكندی الفلسفية (حدود الأشياء و رسومها)، ص 172. جرجانی نیز فلسفه را «خدایگونه شدن به اندازه توان بشر برای به دست آوردن خوشبختی جاودان» تعریف کرده است (کتاب التعريفات، ص 73). تفاوت این تعریف با تعریف کندی، در آن است که در تعریف کندی «همانندی به افعال خدا» مطرح شده و در تعریف جرجانی «همانندی به خدا».

^{۲۱} (6). چنان که کندی نیز با تعبیر «من [جهة] فعلها» به کارکردگرایانه بودن آن، اشاره کرده است.

^{۲۲} (7). همان، ص 173.

^{۲۳} (1). رسائل الكندی الفلسفية (کتاب الكندی الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى)، ص 97.

^{۲۴} (2). رسائل ابن سینا (عیون الحکمة)، ص 30.

^{۲۵} (3). الهیات شفاء، ص 15.

^{۲۶} (4). الأسفار الأربعة، ج 1، ص 20. برای تعریف دیگری از وی، ر. ک: شرح اصول الکافی، ج 1، ص 358.

^{۲۷} (5). ر. ک: نه‌ایة الحکمة، ص 9 (متن و باورقی).

موجود بما هو موجود و مطلوب آن را اعراض ذاتی موجود بما هو موجود، مانند وحدت و کثرت و علیت دانسته است.^{۲۸} وی در الهیات شفاء، موضوع اوّل فلسفه را موجود بما هو موجود و در النجاة، موجود مطلق بیان کرده است.^{۲۹}

ملاصدرا در جایی، موضوع فلسفه اولی را موجود مطلق^{۳۰} و در جایی دیگر، عوارض وجود بما هو وجود شمرده است.^{۳۱} علامه طباطبایی نیز موضوع فلسفه را

ص: ۲۷۱

اعم موضوعات، یعنی «موجود» دانسته است.^{۳۲}

طبعاً مراد از فلسفه در سده ششم هجری، همین دانش معروف با موضوع و روش و مبانی ویژه است و مقصود از فلاسفه یا حکما کسانی هستند که در زمینه دانش یاد شده، به مطالعه و پژوهش می پردازند و مکتوبات و محافل علمی و درسی ویژه خود را دارند و در کنار فقیهان و متکلمان و صوفیان، جریان و صنفی را پدید می آورند.^{۳۳}

این دانش و جریان فکری در سده پنجم و ششم، به اندازه کافی در حوزه های علمی، شناخته شده بود که هم پیروان و هم منتقدان فلسفه، حتی بدون تعریف و توضیح و گاه در عناوین کتاب های خود، آن را به کار می بردند.^{۳۴}

تمایز روش شناختی کلام و فلسفه

از تعاریف گفته شده برای کلام و فلسفه، نکته مهمی در تمایز کلام و فلسفه اسلامی به دست می آید که عبارت از التزام روشی کلام به دین و آموزه های دینی برخلاف فلسفه است.^{۳۵} در این جا با توجه به اهمیت موضوع، افزون بر آنچه در تعاریف یاد شده گذشت، سخنانی از اهل فن در باره تمایز روش شناختی کلام و فلسفه ارائه می شود.

شارح موافق تصریح کرده که در کلام، بر پایه قانون اسلام بحث می شود. بر خلاف فلسفه که در آن، بر پایه قانون عقول فیلسوفان بحث می شود، اعم از آن که موافق اسلام باشد یا مخالف.^{۳۶}

ص: ۲۷۲

^{۲۸} (6). رسائل ابن سینا (عمون الحکمة)، ص 61.

^{۲۹} (7). الهیات شفاء، ص 13؛ النجاة، ص 493.

^{۳۰} (8). الشواهد الربوبية، ص 24.

^{۳۱} (9). همان، ص 25.

^{۳۲} (1). تحایة الحکمة، ص 9.

^{۳۳} (2). مگر آن که در موردی خاص، دلیلی باشد که از اطلاق تعابیر فلسفه یا فلاسفه، مدلول متعارف آنها مراد نبوده و این تعابیر، با عنایتی ویژه به کار رفته باشند.

^{۳۴} (3). مانند تحافت الفلاسفة غزالی و قطب الدین راوندی و نقض شبه الفلاسفة ابن زهره حلبي، تحافت التهاافت ابن رشد و رسالة فی اعتقاد الحکماء، سهروردی.

^{۳۵} (4). بدیهی است که از التزام روشی به دین توسط متکلمان فرقی، درستی و هماهنگی تمامی آموزه های ایشان با آموزه های دینی را نمی توان نتیجه گرفت.

^{۳۶} (5). شرح المواقف، ج 1، ص 47.

تفتازانی و فاضل مقداد نیز قید «علی قانون الإسلام» را فارق کلام از فلسفه شمرده اند.^{۳۷} شهید ثانی نیز بدون اشاره به فلسفه، قید یاد شده را در تعریف خود از کلام مطرح کرده است.^{۳۸} حاجی خلیفه (م ۱۰۶۸ ق) نیز تمایز علوم حقیقی حکمی از علوم حقیقی شرعی را این گونه بیان کرده است:

إنَّ العلوم مع کثرتها منحصره فیما یتعلّق بالأعیان وهو العلوم الحقیقه وتسمی حکمیة ان جرى الباحث علی مقتضى عقله وشرعیة ان بحث علی قانون الإسلام.^{۳۹}

ملّاعبد الرزّاق لاهیجی (۱۰۷۲ ق) در بحثی با موضوع تمایز کلام و فلسفه نوشته است:

اما فرق میان کلام و حکمت آن است که : چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیه، استقلال تمام حاصل است و توقّفی در این امور به ثبوت شریعت ندارد، پس تحصیل معارف حقیقیّه و اثبات احکام یقینیّه برای اعیان موجودات، بر نهجی که موافق نفس الامر بوده باشد، از راه دلایل و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود به بدیهیات که هیچ عقلی را در قبول آن توقّفی و ایستادگی نباشد، بی آن که موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملّتی از ملل را در آن مدخلی بود و تأثیر ی باشد، طریقه حکما بود و علم حاصل شده به این طریق را در اصطلاح علما، علم حکمت گویند ... علم کلام بر دو وجه اعتبار شد : یکی کلام قدما و دیگری کلام متأخرین؛ اما کلام قدما، صنعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلّمه مشهوره در میان اهل شرایع . خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه و این صنعت را مشارکتی با حکمت نبود؛ نه در موضوع و نه در دلایل و نه در فایده ... و در تعریف کلام، متأخرین گفته‌اند که: علم است به احوال

ص: ۲۷۳

موجودات بر نهج قوانین شرع. و به این قید اخیر احتراز نموده‌اند از علم حکمت، چه موافقت قوانین شرع یعنی بنای ادلّه بر مقدمات مسلّمه و مشهوره میان اهل شرع، در مفهوم حکمت معتبر نیست.^{۴۰}

تهانوی (م ۱۱۵۸ ق) در این باره نوشته است:

اعلم أنّ السعادة العظمی و المرتبة العلیا للنفس الناطقة هی معرفة الصانع ت عالی بما له من صفات الكمال و التنزه عن النقصان، و بما صدر عنه من الآثار و الأفعال فی النشاء [الأولی] و الآخرة. و الطریق إلى هذه المعرفة من وجهین : الأوّل طریقه أهل النظر و الاستدلال . و سالکوها إن أتبعوا ملّة من ملل الأنبياء علیهم الصلاة و السلام فهم ال متکلمون و إلفهم الحکماء المشائیون.^{۴۱}

محمدجعفر استرآبادی (م ۱۲۶۳ ق) در بحث تعریف علم کلام، نقطه افتراق کلام از فلسفه را این گونه بیان کرده است:

^{۳۷} (۱). شرح المقاصد، ج ۱، ص ۱۷۷؛ الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، ص ۱۰۰.

^{۳۸} (۲). حقائق الإیمان، ص ۲۳۹.

^{۳۹} (۳). کشف الظنون، ج ۱، ص ۵۴.

^{۴۰} (۱). گوهر مراد، ص ۴۱-۴۳.

^{۴۱} (۲). کتّاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، ص ۷۰۱-۷۰۲.

اعلم أنّ العلم الباحث عن أحوال المبدأ و المعاد إمّا أن يكون بحثه على قانون العقل من غير ملاحظة كونه مطابقاً للنقل، أو على قانون العقل المطابق للنقل. و كلّ منهما إمّا أن يكون بطريق النظر و الفكر، أو بطريق الكشف و الرياضة. و الأوّل هو حكمة المشاء، و الثاني من الأوّل هو حكمة الإشراق، و الأوّل من الثاني هو علم الكلام، و الثاني من الثاني هو علم التصوّف.^{٤٢}

پس از وی ملّ‌آهادی سیزواری (م ۱۲۸۸ ق) نیز در تبیینی متفاوت با استرآبادی در تمایز دانش های کلام و فلسفه و تصوّف، بر شریعت مدار بودن متکلمان و غیر شریعتمدار بودن مشائیان، تصریح کرده است.^{٤٣}

ص: ۲۷۴

محمّدرضا مظفر نیز در این باره آورده است:

تفرق الفلسفة عن علم الكلام أنّ الكلام وضعه المسلمون للدفاع عن الدين و الفلسفة ليس فيها طابع ديني و لا تسلك مسلكاً او تتبع ديناً بخصوصه بل تبحث عن الحقائق على ما هي عليه، و هذا التجرد قد يحمل الفيلسوف على تبني رأي مخالف للشريعة الاسلامية أو لظاهر الشريعة الاسلامية ممّا يوجب الخروج عن الدين في واقع الأمر أو في نظر المسلمين و الفيلسوف لا يبالي أن ينقض البرهان الذي اقامه ديناً أو مذهباً.^{٤٤}

استاد مطهری با همسان انگاری روش متکلمان با فلاسفه مشاء در تکیه بر استدلال های عقلی، یکی از تفاوت های متکلم با فیلسوف را در متعهد بودن متکلم دانسته است:

متکلم، مانند فلاسفه مشاء، تکیه شان بر استدلالات عقلی است؛ ولی با دو تفاوت ... یکی دیگر این که متکلم بر خلاف فیلسوف، خود را متعهد می داند؛ متعهد به دفاع از حریم اسلام. بحث فیلسوفانه، یک بحث آزاد است. یعنی فیلسوف هدفش قبلاً تعیین نشده که از چه عقیده‌ای دفاع کند؛ ولی هدف متکلم، قبلاً تعیین شده است.^{٤٥}

در منبعی تازه چاپ شده نیز از مشهور بودن دیدگاه نامتعهد بودن فیلسوف به وحی در مقام فلسفه ورزی، این گونه سخن رفته است:

در میان اهل فلسفه ما هم مشهور است که فیلسوف، ملتزم به وحی نیست و یکی از تفاوت هایش با علم کلام و عرفان (تصوّف) همین است. فیلسوف در کلام وحی، تأمل و تفکر می کند؛ اما از آن جهت که فیلسوف است، به استناد آن، چیزی را نفی یا اثبات نمی‌کند. با این همه، می‌دانیم فیلسوفان

^{٤٢} (3). البراهین القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، ج 1، ص 65.

^{٤٣} (4). وجه ضبط افتراق أهل العلم و المعرفة إلى المتكلم، و الحكيم المشائي، و الإشراقي، و الصوّفي: إنّ المتصدين لمعرفة حقايق الأشياء: إمّا أن يبحثوا بحيث يطابق الظاهر من الشريعة في الأغلب فيقال لهم « المتكلمون»، و إمّا أن لا يراعوا المطابقة و لا المخالفة: فإمّا أن يقتصروا على المجاهدة و التصفيه، فيقال لهم « الصوّفيّة»، و إمّا أن يكتفوا بمجرد النظر و البيان و الدليل و البرهان، فيقال لهم « المشاءون» فإنّ عقولهم في المشي الفكري فإنّ « التّظر» و « الفكر» عبارة عن حركة من المطالب إلى المبادئ و من المبادئ إلى المطالب، و إمّا أن يجمعوا بين الأمرين، فيقال لهم « الإشراقيون»... (شرح الأسماء الحسني، ص 234؛ شرح المنظومة ص 68).

^{٤٤} (1). الفلسفة الاسلامية، ص 75.

^{٤٥} (2). مجموعه آثار استاد شهيد مطهری، ج 5، ص 149.

اسلامی، به اصول توحید و نبوت و معاد، قائل بودند؛ اما فلسفه را وسیله اثبات این اصول قرار ندادند.^{۴۶}

با توجه به آنچه یاد شد، سخن برخی از معاصران در نفی تمایز روش شناختی معروف میان کلام و فلسفه، تأمل برانگیز است.^{۴۷}

گونه‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای در عرصه مناسبات کلام و فلسفه

مطالعات مقایسه‌ای در گستره مناسبات کلام و فلسفه، به اشکال متعددی ممکن است صورت پذیرد که برای روشن شدن جایگاه موضوع مورد بحث، شماری از موضوعات این حوزه در ادامه می‌آیند.

^{۴۶} (1). ما و تاریخ فلسفه اسلامی، ص 88-89. حتی شماری از دانشوران معاصر، تعهد فلسفه به دین و آموزه های دینی را امری زبانبار برای فلسفه و مانع رشد آن دانسته‌اند. زریاب خوبی نوشته است: «این معنی [بحث آزاد و مستقل] در فلسفه، رعایت نشده است و فلاسفه ما همه، مسلمانان مؤمن و متعهد بوده اند و سعی کرده‌اند که مبانی فلسفی ارسطو و افلاطون را با مبانی اعتقادی اسلام مطابقت دهند و سرّ عقب ماندگی فلسفه در مجامع درسی و حوزه های دینی ما همین است. (شط شیرین پرشوکت: منتحی از آثار استاد عباس زریاب خوبی، ص 558). فلاطوری بر این باور است که «ترقی فلسفه در اروپا معلول این بود که خودش را از قید این قداست رها کرد. یعنی فلسفه را از دین جدا کردند. علی هذا اگر فلسفه، حالت تقدّس به خود بگیرد، جمود پیدا می‌کند، همین طور وقتی که دین، حالت فلسفی پیدا کند، آن هم اشکال پیدا می‌کند. در آن صورت، دین بر اساس مطالبی پایه گذاری می شود که متزلزل اند. بنا بر این در آن صورت، هم دین را خراب کرده ایم و هم فلسفه را» (فلاطوری، ص 150-151). آقای مصطفی ملکیان نیز در گفتگویی در باره هستی و چیستی فلسفه اسلامی با بیانات متعدد بر ضرورت تمایز فلسفه از الاهیات و زبانبار بودن خلط روش شناختی آن دو، تصریح کرده است، از جمله «من فلسفه را سیر فکری آزاد عقلانی تعریف می‌کنم و معتقدم این سیر فکری، اولاً باید آزاد باشد و ثانیاً عقلانی بوده و برای مثال، تجربی نباشد. بر این اساس می‌گویم که این گونه سیر فکری با دین، قابل جمع نیست» («فلسفه اسلامی، هستی و چیستی؛ گفتگو با استاد مصطفی ملکیان»، نقد و نظر، ش 41 و 42، ص 137). «وقتی از فلسفه اسلامی سخن می‌گوییم و در صدد هستیم که این دو (فلسفه و اسلام) را با هم یکی کنیم، نه فلسفه رشد می‌کند و نه الاهیات اسلامی. فلسفه، وقتی رشد می‌کند که نخواهد متون مقدّس اسلامی را پاس بدارد و رشد الاهیات هم زمانی است که نخواهد فلسفه یونان و روم قدم را پاس بدارد» (همان، ص 125) «مَدعای ما در این بحث‌ها این است که فلسفه در سیر خود نباید به هیچ دین و مذهب خاصی متعهد و متعبد باشد. اگر فیلسوفی در سیر فلسفی خود به نتایجی دست یابد که با متون مقدّس یک مذهب خاص سازگار است، آنها را می‌پذیرد و اگر با آنها سازگار نبود، باز به نظریه خودش پایبند است. بنابر این اگر به باورهای فلسفی دست یابیم که با دین و مذهب سازگار و موافق باشد، اشکالی دربر ندارد؛ ولی این که از ابتدای سلوک و سیر فلسفی، در صدد و مصمّم باشم که از یک دین و مذهب خاص دفاع کنیم، این امر، ما را از مسیر فلسفه‌ورزی، خارج می‌سازد». (همان، ص 146).

^{۴۷} (2). در کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، با نادیده گرفته شدن تعریف، روش و مختصات تاریخی کلام و فلسفه، قید تعهد به دین در تعریف کلام و عاری بودن فلسفه از این قید بر حسب تعریف- که در سخن متکلمان و فیلسوفان بزرگ آمده-، تصویری ناصواب و حمله‌ای ناروا بر ضد فلسفه شمرده شده که با کوشش‌ها و تبلیغات متکلمان پدید آمده است: «در فرق میان علم کلام و فلسفه از جهت نسبت و رابطه آنها با دین، معمولاً بر اثر مساعی و تبلیغات و جهتگیری متکلمان چنین وانمود شده است که متکلمان، متعهد به محتوای دین و اسلام اند؛ اما فلسفه و فیلسوفان در این امر، تعهدی نداشته و لایشرط هستند. این تفکیک میان فلسفه و کلام، مصادره‌ای آشکار و حمله‌ای ناروا بر ضد فلسفه و فیلسوفان الهی است. کسانی که میان فلسفه و کلام چنین تفاوتی را می‌نهند، در واقع، دین اسلام را به سود کلام و متکلمان بی‌وجه مصادره می‌کنند و خود را دیندار و متعهد به دین قلمداد کرده و فلسفه و فیلسوفان را غیر متعهد و لایشرط نسبت به آن معرفی می‌نمایند. به زودی روشن می‌شود که منشأ این تصوّر ناصواب، بیرون نهادن عقل از هندسه معرفت دینی است» (منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص 158 و 159). البته نویسنده محترم کتاب، توضیح ندادند که کدام متکلم امامی یا معتزلی یا حتی اشعری در دستگاه کلامی خود، عقل را به عنوان منبع معرفت دینی یا ابزار فهم متون دینی حذف کرده است. به عنوان نمونه، متکلمی اشعری چون اسفرائینی (م 471 ق، استاد غزالی) در بحث «بیان اعتقاد أهل السنة و الجماعة» بر ضرورت کسب معرفت عقلانی در زمینه اصول اعتقادی، این گونه تصریح کرده است: «و أن تعلم أن کل ما یجب معرفته فی اصول الاعتقاد یجب علی کلّ بالغ عاقل أن یعرفه فی حق نفسه معرفة صحیحة صادرة عن دلالة عقلیة لا یجوز له أن یقلد فیه و لا أن یتکل فی الأب علی الابن، و لا الابن علی الأب» (التبصیر فی الدین، ص 155). غزالی نیز مدارک مورد استفاده خود در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد را بر شش گونه معرفی کرده است: حسیات، عقلیات (مانند برهان حدوث جهان)، متواترات، براهین مبتنی بر یکی از اقسام یاد شده، سمعیات و براهین مبتنی بر معتقدات و مسلمّات خصم (الاقتصاد فی الاعتقاد، ص 15-17). صاحب شرح المقاصد نیز در توضیح مقصدهای ششگانه کتاب خود، از بخش عقلیات و سمعیات کلام سخن گفته است: «وجه الضبط أن المذكور فیه إن کان من مقاصد الکلام فإتما سمعیات و هو المقصد السادس، أو عقلیات مختص بالواجب و هو الخامس، أو بالممكن الجوهر و هو الرابع، أو العرض و هو الثالث، أو لا مختص بواحد و هو الثاني، و إن لم یکن من مقاصد الفن فهو المقصد الأول من الکتاب». (شرح المقاصد، ج 1، ص 159).

۱. مطالعه مقایسه‌ای کلام و فلسفه از راه سنجش تعریف، روش، موضوع، غایت،

ص: ۲۷۷

مبادی و مسائل هر یک از آنها؛

۲. مطالعه مقایسه‌ای کلام و فلسفه از راه مطالعه روش به کار رفته در متون علمی هر یک از این دو دانش (فارغ از آنچه در باره روش علمی هر یک از آنها توسط صاحبان فن گفته شده و به عنوان روش آن دانش، ارائه گشته است)؛

۳. بررسی و سنجش داده‌های نهایی هر یک از دانش‌های کلام و فلسفه و بررسی اشتراکات و افتراقات آنها با یکدیگر در حوزه مباحث و مسائل مشترک (مثلاً خداشناسی یا معاد)؛

۴. مطالعه مقایسه‌ای داده‌های نهایی هر یک از دانش‌های کلام و فلسفه و شناسایی اشتراکات و افتراقات آنها با آموزه‌های متون دینی و داده‌های وحیانی؛

۵. مطالعه مقایسه‌ای کلام و فلسفه، از راه کارکرد آنها و میزان اثرگذاری‌های منفی یا مثبت هر یک در حوزه فرهنگ مذهبی شیعه؛

۶. بررسی و سنجش نحوه و میزان تعامل و اثرگذاری هر یک از دانش‌های کلام و فلسفه در دیگر دانش‌های اسلامی چون فقه و تفسیر و اخلاق؛

۷. مطالعه تاریخی شیوه مواجهه متکلمان، فقیهان و دیگر اصناف علمی با فلسفه و آموزه‌ها فلسفی و برعکس، شیوه مواجهه فلاسفه با دانش‌های دیگر و اصحاب و آموزه‌های آنها.^{۴۸}

نوشتار پیش رو، از گونه اخیر به شمار می‌رود که در آن، تعامل مثبت و مواجهه منفی و انتقادی متکلمان امامی با فلسفه و آموزه‌های فلسفی، بررسی و گزارش شده است.

۱. مواجهه مثبت

مقصود از مواجهه مثبت، رویکردی به فلسفه و آموزه‌های فلسفی است که نه تنها مشتمل بر نقد این حوزه و عالمان آن نیست که بر بهره‌گیری از آرای فلسفی و اقوال

ص: ۲۷۸

فیلسوفان و البته با پاسداشت مبانی و الزامات کلامی مبتنی بوده و در مواردی، همراه با نگاه ستایش آمیز به فلسفه است. گونه‌های مواجهه مثبت با فلسفه، از سوی عالمان متفاوت بوده و از درجه اهمیت یکسان برخوردار نیستند.

^{۴۸} (۱). و موارد دیگری چون بررسی زندگی و ابعاد شخصیت دو متکلم و فیلسوف معاصر همانند شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) و بوعلی سینا (م ۴۲۸ ق) و عبد الجلیل رازی و سهروردی.

درخور ذکر است که بحث مواجهه مثبت متکلمان فرّاق اسلامی با فلسفه، نیازمند مطالعات گسترده است. همچنین در حوزه کلام امامیه از اثرگذاری های فلسفه از طریق کلام معتزله نیز نباید غفلت کرد. چنین می نماید که شماری از آموزه های فلسفی بویژه در حوزه امور عامه، از راه معتزله نخستین، وارد کلام امامیه شده و در دوره های پسین (سده های پنجم و ششم) با ناشناخته ماندن خاستگاه نخستین و نقل و بررسی در متون کلامی، شناسنامه و صبغه کلامی یافته است.^{۴۹} به هر روی، گونه های مواجهه مثبت متکلمان امامی با فلسفه و آموزه های فلسفی به عناوین زیر بخش پذیر است:

ص: ۲۷۹

الف. به کارگیری مبانی و آموزه های فلسفی در اثبات مسائل کلامی

پذیرش مبنای فلسفی و به کارگیری آن در اثبات مسائل کلامی را می توان در بهره گیری از برهان امکان و وجوب در اثبات خدا بر پایه تقسیم بندی موجودات به واجب و ممکن، بی جویی کرد. برای روشن شدن مطلب باید گفت که از نظر متکلمان متقدم، موجودات به قدیم و حادث (محدث) تقسیم می شوند. در عرف کلامی، قدیم یعنی موجود ازلی و حادث یعنی موجود مسبوق به عدم یا نوپدید.^{۵۰} بر پایه این تقسیم، متکلمان در اثبات خدا از برهانی بهره می گیرند که به «برهان حدوث» معروف است.

بر طبق این برهان، با اثبات حدوث جهان و نیازمندی حادث به محدث (به دلیل حدوث)، وجود باری تعالی به عنوان پدیدآورنده و صانع هستی، اثبات می گردد.^{۵۱}

ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت^{۵۲} در باره موجودات، دو گونه تقسیم بندی مطرح

^{۴۹} (1). گفتنی است که رویکرد معتزله به فلسفه در دوره های گوناگون و از سوی متکلمان مختلف، یکسان نبوده است؛ اما تعامل مثبت شماری از متکلمان نخستین معتزلی از فلسفه، در متون متعددی گزارش و بررسی شده است. شهرستانی از اثرپذیری بشر بن معتمر (الملل و النحل، ج 1، ص 31) و نظام از فلسفه سخن گفته است (ر. ک: همان، ج 1، ص 53-54): «قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة و خلط كلامهم بكلام المعتزلة». برای تحلیلی از سخن شهرستانی در باره ارتباط معتزله متقدم با فلسفه، ر. ک: فلسفه علم کلام، ص 22 به بعد). چنان که مخاطب این شعر معروف ابونواس: «فقل لمن يدعي في العلم فلسفًا ذكرت شيئا وغابت عنك أشياء» نیز نظام بوده است (الفهرست، ابن الندیم، ص 206). ابن ندیم در بیان بهره گیری نظام از مایه های فلسفی در شعر، تعبیر معنادار «کلام فلسفی» را به کار برده است: «ذهب في شعره مذهب الكلام الفلسفي». (همان جا). این اثرپذیری در سده های بعد نیز گزارش شده است. ابن مرتضی در باره متکلم بزرگ معتزلی ابو الحسن بصری (م 436 ق) صاحب المعتمد فی اصول الفقه و تصفح الأدلة آورده است که بماشه به دو دلیل از وی نفرت داشتند: نخست آلوده کردن خود به فلسفه و سخنان اوائل و دوم رد و نقض ادله مشایخ (معتزله) طبقات المعتزله، ص 118-119). در باره اثرپذیری معتزله از فلسفه نیز، ر. ک: شرح العقائد النسفية، ص 11؛ شوارق الالهام، ج 1، ص 49-50. در کنار این اثرپذیری ها نقدهای متعددی نیز از سوی اعتزالیان بر آموزه های فلسفی در متون کلامی ایشان مطرح شده و گاه اثر مستقلی در نقد فلسفه نگاشته شده است.

^{۵۰} (1). «القديم: هو الموجود في الأزل. و إن شئت قلت: القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده، أو لا ابتداء لوجوده، وكل ذلك في المعنى واحد. و الذي لوجوده أول هو المحدث. و المحدث: ما لوجوده أول و ابتداء و كلاهما واحد. و الحادث: ما يتجدد وجوده في الحال». (الحدود و الحقائق، مقرئ نیشابوری، ص 23-24). در متون متأخر کلامی نیز همین تعاریف آمده است: «فالقديم فسر المتكلمون بأمرين متلازمين: أحدهما ما لا أول لوجوده، و ثانيهما ما لا يسبقه عدم، و كذا المحدث أما الذي لوجوده أول أو الذي سبقه عدم» (إرشاد الطالبين إلى نصح المسترشدين، ص 150).

^{۵۱} (2). برای این برهان، ر. ک: شرح جمل العلم و العمل، ص 39 و 43 (الاجسام محدثة لأنها لم تسبق الحوادث فلها حكمها في الحدوث و لا بد لها من محدث لحاجة كل محدث في حدوثه إلى محدث كالصياغة و الكتابة و النساجة) الكافي (حلی) ص 39 به بعد؛ تقریب المعارف، ص 71-72؛ تمهید الاصول، ص 8 به بعد؛ الاقتصاد، ص 65؛ المنقذ من التقليد، ج 1، ص 28 بحث: القول في اثبات محدث الجسم تبارك و تعالی.

^{۵۲} (3). در باره نویسنده الباقوت گفتنی است که اقبال آشتیانی با استناد به شواهدی، روزگار وی را نیمه اول سده چهارم هجری دانسته است (ر. ک: خاندان نوختی، ص 166-167). از سوی دیگر، مادلونگ احتمال داده که این اثر، يك یا دو قرن پس از تاریخی که اقبال ذکر می کند، نوشته شده است. استدلال وی ناهمبستگی دیدگاه های وی با آرای خاص نوختیان است که م فید گزارش کرده است. (مادلونگ، مکتب ها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، ص 122). برای این موارد، ر. ک: «بررسی آرای کلامی اختلافی شیخ مفید با نوختیان با تکیه بر احادیث الكافي» چاپ شده در مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی ثقة الإسلام کلینی، ج 5، ص 219.

کرده است: یک. قدیم و حادث. قدیم، موجودی است که ابتدا و آغازی ندارد و حادث، موجودی دارای آغاز است. قدیم مختار، بی نیاز از فاعل و قدیم موجب، نیازمند فاعل است.^{۵۳}

دو. واجب و ممکن. موجود یا واجب است یا ممکن. از ویژگی‌های واجب لذاته آن است که وجود به غیر ندارد و وجودش زائد بر آن نبوده و عدم آن امکان‌پذیر نیست. ویژگی ممکن، آن است که وجود یا عدم آن نیازمند امری بیرون از ذات آن است. و وجود و عدم نسبت به آن تساوی دارد. مناط نیازمندی اثر به مؤثر، امکان است نه حدوث.^{۵۴} علامه حلی، متکلمان متقدم را قائل به دیدگاه نخست و متکلمان متأخر و فلاسفه را مدافع دیدگاه دوم معرفی کرده است.^{۵۵}

ابن نوبخت به استناد منابع موجود، ظاهراً نخستین متکلم امامی است که بر پایه تقسیم موجود به ممکن و واجب، برهان امکان و وجوب را در اثبات صانع به کار برده است:

ثبوت حدث یوجب ثبوت صانع لانه ممکن فلا بد له من مؤثر.^{۵۶}

در سده ششم در میان متکلمان امامی، رویکرد یکسانی در این زمینه وجود ندارد.

نویسنده التعلیق، از راه برهان حدوث، به اثبات محدث پرداخته^{۵۷} و مناط نیازمندی فعل به فاعل را حدوث شمرده است.^{۵۸} ظهیر الدین راوندی، فرزند قطب الدین راوندی (م ۵۷۳ ق)، برهان حدوث را در قالب نیازمندی م تغییر به غیر عرضه کرده است:

لما ثبت أن المتغیّر محتاج، و العالم - بجمیع أجزائه و ترکیبه - متغیّر فهو محتاج، و المحتاج لا بد له من محتاج إليه، وهو صانعه.^{۵۹}

قطب الدین سبزواری، مؤلف الخلاصه فی علم الکلام،^{۶۰} پس از ذکر برهان حدوث، برهانی مرکب از ب رهان امکان و حدوث را مطرح کرده که نشانه ورود آرام آرام برهان امکان در متون کلامی است. سبزواری با تعبیر «دلیل آخر»، برهان دوم را این گونه تقریر کرده است: «کل موجود سوی الواحد ممکن؛ وکل ممکن محدث؛ فکل موجود سوی الواحد ممکن

^{۵۳} (۱). الیاقوت، ص 36. برای شرح آن، ر. ک: أنوار الملکوت، ص 51-52.

^{۵۴} (۲). ر. ک: الیاقوت، ص 36-37. برای شرح آن، ر. ک: أنوار الملکوت، ص 55-58.

^{۵۵} (۳). الیاقوت، ص 58.

^{۵۶} (۴). همان، ص 38. گفتنی است برخی برآن اند که تعبیر «ممكن الوجود» در کلام اسلامی، پیش از غزالی دیده نمی‌شود (اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص 63).

^{۵۷} (۵). ر. ک: التعلیق، ص 14 به بعد.

^{۵۸} (۶). همان، ص 16.

^{۵۹} (۷). عجلة المعرفة فی اصول الدین، ص 30. برای اطلاق تعبیر واجب الوجود در باره خدای متعال و ممکن در باره محدث در این متن، ر. ک: همان، ص 30-32.

^{۶۰} (۱). این اثر در مجله تراثا (ش 34) انتشار یافته است. در باره این اثر و مؤلف، آن ر. ک: همان، ص 123 به بعد (مقدمه مصحح).

محدث».^{۶۱} در سده هفتم نیز این رویکرد دوگانه تداوم یافت. در حالی که این میثم بحرانی به ترتیب از دو برهان امکان و حدوث بهره گرفته،^{۶۲} خواجه طوسی، تنها برهان امکان^{۶۳} و محقق حلی، تنها برهان حدوث را مطرح کرده‌اند.^{۶۴}

ب. پذیرش آموزه‌های فلسفی مغایر آموزه‌های کلامی

پذیرش آموزه‌های فلسفی مغایر با آموزه‌های کلامی، گونه دیگری از مواجهه مثبت با فلسفه قلمداد می‌شود.

ابن نوبخت ذیل مباحث توحید، در باره التذاذ خدا دیدگاهی برخلاف آموزه های کلامی و هماهنگ با دیدگاه فلاسفه برگزیده است. نویسنده الیاقوت در کلامی با عنوان «دقیقه» آورده است که مؤثر مبتهج به ذات است؛ زیرا علم وی به کمال اعظمش موجب این امر است.^{۶۵} وی پس از استدلال به این مطلب، تصریح کرده که مقصود آن نیست که خدای سبحان با آفریدن یک شیء، لذت می‌برد تا مستلزم وجود ازلی آن (شیء) باشد؛ بلکه خدا به ذات خود ملتذ است. وی یادآور شده که کتابی در این باره بلعنوان کتاب الایتهاج نگاشته است.^{۶۶} علامه حلی در شرح این بخش آورده است که در

ص: ۲۸۲

این مسئله، ابن نوبخت با حکما موافقت کرده^{۶۷} و با دیدگاه امامیه و دیگر متکلمان که بر نفی الم از خدای متعال اتفاق دارند، مخالفت ورزیده است.^{۶۸}

ج. عنایت به تعریف فلسفی مفاهیم کلامی

اشرف الدین بریدی آبی، در تعریف یکی از مفاهیم کلامی، به تعاریف ویژه فلاسفه نیز عنایت داشته است. وی پس از تعریف طبع به سنجیه انسان می‌گوید:

حکما از این واژه خاصه اشياء مانند سوزاندن برای آتش و سرد کردن برای برف را مراد می‌کنند.^{۶۹}

د. نقل سخنان فیلسوفان در مناقب نگاشته‌ها

گونه‌ای دیگر از نقل مطالب فیلسوفان در مناقب نگاشته‌ها به چشم می‌خورد. ابن شهر آشوب از بوعلی سینا در باره امیر مؤمنان علیه السلام این گونه آورده است: «لم یکن شجاعاً فیلسوفاً قط إلاّ علی».^{۷۰} در موردی دیگر ابن شهر آشوب در

^{۶۱} (۲). الخلاصة فی علم الکلام فصل‌نامه تراثنا، ش 34، ص 172. برای تعریف محدث و ممکن، ر. ک: همانص 172-173.

^{۶۲} (۳). قواعد المرام، ص 63 به بعد.

^{۶۳} (۴). کشف المراد، ص 7.

^{۶۴} (۵). المسلك فی اصول الدین، ص 39.

^{۶۵} (۶). الیاقوت، ص 44.

^{۶۶} (۷). همان جا.

^{۶۷} (۱). ر. ک: الهیات شفا، ص 369؛ المبدأ و المعاد، ابن سینا، ص 71.

^{۶۸} (۲). أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص 102. نیز، ر. ک: اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، ص 161.

^{۶۹} (۳). الحدود و الحقائق، ص 22.

بیان پیشتازی امیر مؤمنان در شاخه های گوناگون علوم، ایشان را سرآمد فیلسوفان شمرده و دو حدیث از امیر مؤمنان علیه السلام با مضمونی فلسفی، یکی در باره عالم علوی^{۷۱} و دیگری با مضمون «نقطه و خط» بودن حضرت^{۷۲} نقل کرده است. نقل این احادیث منسوب به امیر مؤمنان علیه السلام، صرف نظر از مسئله اعتبارسنجی آنها می تواند نشانه نگاه مثبت ابن شهر آشوب به

ص: ۲۸۳

دانش فلسفه باشد.

ه. نقل آرای فلسفی در تفسیر قرآن

نقل نادر مطالب فلسفی با واسطه متکلمان فلسفه گرا در متون تفسیری، نمونه ای از عنایت به آموزه های فلسفی است. در سده پنجم، شیخ طوسی در تفسیر آیه «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ»^{۷۳} در تحلیل این امر که: «چرا قرآن کریم بر جانوران دارای بیش از چهار پا اشاره نکرده؟»، دیدگاه فلاسفه طبیعی را از بلخی نقل کرده، مبنی بر این که جانوران دارای بیش از چهار پا تنها بر چهار پای خود تکیه می کنند.^{۷۴} همین دیدگاه در مجمع البیان نیز نقل شده است.^{۷۵}

ابن شهر آشوب نیز دیدگاه فلاسفه را در کنار آرای شماری از متکلمان امامی و معتزلی در باره سبب وقوع مرگ گزارش کرده و البته دیدگاه سید مرتضی را برگزیده است.^{۷۶}

و. تاریخ نگاری فلسفی

یکی از گونه های تعامل مثبت عالمان شیعه با فلسفه را می توان یادکرد احوال و آثار و گزارش آرا و اندیشه های فیلسوفان در برخی آثار تاریخی برشمرد. یعقوبی و مسعودی،^{۷۷} دو عالم شاخص در این حوزه در سده های سوم و چهارم به شمار می روند. یعقوبی در تاریخ خود به مناسبت یادکرد یونانیان از فلسفه و فیلسوفان یونانی، سخن گفته است.^{۷۸}

^{۷۰} (4). مناقب آل أبي طالب، ج 1، ص 327.

^{۷۱} (5). وسئل عليه السلام عن العالم العلوي فقال: صور عارية عن المواد عالية عن القوة والاستعداد تجلي لها فأشرق وطالعها فتألأت والقي في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله همان جا).

^{۷۲} (6). أنا النقطة أنا الخط أنا الخط أنا النقطة أنا النقطة والخط. برای شرح فلسفی آن به نقل از جماعتی، ر. ک: همان جا. برای نقل آن در منابع متأخر، ر. ک: تحج الإيمان، ص 279؛ الصراط المستقیم، ج 1، ص 222. (هر دو از نخب المناقب).

^{۷۳} (1). سوره نور، آیه 45.

^{۷۴} (2). التبیان، طوسی، ج 7، ص 448.

^{۷۵} (3). تفسیر مجمع البیان، ج 7، ص 260.

^{۷۶} (4). متشابه القرآن و مختلفه، ج 2، ص 96.

^{۷۷} (5). در باره مسعودی، ر. ک: أعيان الشيعة، ج 8، ص 220 به بعد.

^{۷۸} (6). ر. ک: تاریخ یعقوبی، ج 1، ص 95 بخش یونانیان: «كان لليونانيين حكماء متفلسفون، و فلاسفة متكويرون، ومنهم من تكلم في الطب، ومنهم من تكلم في حقائق الامور...».

پس از وی مسعودی در شماری از آثار تاریخی بر جای مانده نیز به نحو چشمگیری به گزارش احوال و آرای فیلسوفان پیشین در یادکرد تاریخ یونانیان یا به

ص: ۲۸۴

مناسبت دیگر مبادرت کرده است.^{۷۹} وی در دو اثر مفقود خود یعنی المقالات و خزائن الدین نیز به این مباحث پرداخته بوده است.^{۸۰} مهم تر از این دو، از دیگر اثر مفقود وی یعنی فنون المعارف باید یاد کرد که شامل اخبار تفصیلی فلاسفه بوده است.^{۸۱}

ابو الحسن علی بن زید بن محمد بیهقی، معروف به ابن فندق و فرید خراسان (م ۵۶۵ ق)^{۸۲} یکی از شخصیت های قابل توجه سده ششم در حوزه تعامل کلام و فلسفه است. بیهقی - که از نخستین شارحان نهج البلاغه شمرده می شود،^{۸۳} و مسائلی از الذریعه سید مرتضی را تلخیص کرده است -،^{۸۴} بر کتاب صوان الحکمة ابو سلیمان سجستانی، ذیلی نگاشته با عنوان تتمه صوان الحکمة^{۸۵} که انتشار یافته است. این کتاب در صورت اثبات تشیع نویسنده می تواند نمونه شاخصی از مواجهه مثبت شیعه با فلسفه در سده ششم به شمار آید.

ص: ۲۸۵

عبد الجلیل رازی در شمارش عالمان شیعه با تعبیر «الشیخ الإمام أبو الحسن الفرید» از وی یاد کرده است.^{۸۶} در سده های بعد، میرزای افندی از تشیع وی سخن گفته^{۸۷} و پس از وی شماری از عالمان شیعه، نظر وی را پی گرفته اند.^{۸۸} در مقابل، شمار دیگری از پژوهشگران معاصر بر تسنن وی رفته اند.^{۸۹}

^{۷۹} (1). ر. ک: التنبيه والإشراف، ص 100 به بعد؛ أخبار الزمان، ص 93 به بعد؛ بحث «ذکر اليونانیین».

^{۸۰} (2). «ذکرنا فی کتاب المقالات فی اصول الدیانات و کتاب خزائن الدین و سر العالمین أقالیل الأمم العوالم الأربعة فی عالم الربوبية و عالم العقل و عالم النفس ...» (التنبيه والإشراف، ص 137).

^{۸۱} (3). وی خود این کتاب را این گونه معرفی کرده است: «وأتینا فی کتاب فنون المعارف وما جرى فی الدهور السوالف علی أخبار اليونانیین وأنساجهم وآرائهم وديارهم والتنازع فی بدء أنساجهم ... وأخبار الفلاسفة وآرائهم الإلهیین منهم والطبیعیین، ومن قتل منهم، وما كانوا علیه من الآراء إلى عهد سقراط وأفلاطون وأرسطاطالیس م ن الفلاسفة المدنیة، وما أحدثوه من الآراء خلافا علی من تقدم ومباينة للفلسفة الأولی الطبیعية التی إليها كان یذهب فوثاغورس وثالیس الملطی، وعوام اليونانیین، وصابئو المصریین ...» (التنبيه والإشراف، ص 100-101). گفتنی است که مسعودی خود نیز در کلام دست داشته است. برای یادکرد مناظره های میان مسعودی و کسانی چون بین یهودا بن یوسف معروف به ابنه ابی النشاء؛ شاگرد ثابت بن قرة صابی در فلسفه وطب، ر. ک: التنبيه والإشراف، ص 99.

^{۸۲} (4). در باره وی، ر. ک: الوافی بالوفیات، ج 21، ص 84.

^{۸۳} (5). خاتمة المستدرک، ج 3، ص 99؛ هدیة الأحباب، ص 233. این دو بیهقی را نخستین شارح نهج البلاغه معرفی کرده اند.

^{۸۴} (6). معالم العلماء، ص 87؛ أمل الآمل، ج 2، ص 352، ش 1090.

^{۸۵} (7). الوافی بالوفیات، ص 85؛ الذریعة، ج 10، ص 50، ش 275.

^{۸۶} (1). نقض، ص 212. گفتنی است که منتجب الدین از پدر بیهقی، با تعبیر «فقیه صالح» یاد کرده است (فهرست منتجب الدین، ص 66، ش 176).

^{۸۷} (2). ریاض العلماء، ج 5، ص 448.

^{۸۸} (3). أعیان الشیعة، ج 8، ص 243؛ الثقات العیون فی سادس القرون، ص 190؛ تعلیقات نقض، ج 1، ص 561؛ مقاله «نهج البلاغة عبر القرون» سید عبد العزیز طباطبایی، فصل نامه نژاد، ش 37، ص 182؛ دایرة المعارف تشیع، ج 3، ص 595 (مدخل «بیهقی» از حسن انوشه).

^{۸۹} (4). تتمه صوان الحکمة، ص 5 (مقدمه: محمد کرد علی)؛ تاریخ بیهقی، ص 294 (تعلیقات بمنبتار به نقل از الثقات العیون، ص 190)؛ معارج نهج البلاغة (مقدمه چاپ دانش پژوه) ص 66. برای ادله و قرائن تشیع وی، ر. ک: معارج نهج البلاغة (مقدمه چاپ اسعد الطیب)، ص 58-59. برای نقد ادله، ر. ک: همان، ص 60-65. برای ادله تسنن وی، ر. ک: همان، ص 65-70. برای یادکردی احترام آمیز از خلفای نخستین با القاب معمول نزد عامه در شرح نهج البلاغة وی، ر. ک: معارج نهج البلاغة، ص 94. برای به کار بردن تعبیر امام در باره عمر ختیم، ر. ک: تتمه صوان الحکمة، ص 117 و 120 و 122، و حجة الإسلام در باره ابوحامد غزالی، همان، ص 120 و 143 همراه با

به هر روی، تاریخ حکماء الإسلام یا تنمّة صوان الحکمة، شامل نقل احوال و اقوال ۱۱۱ تن از فیلسوفان و طبیبان دوره اسلامی است و می‌توان آن را گونه‌ای «تذکره الحکماء» نامید. این اثر، یکی از منابع مهم در حوزه تاریخ فلسفه در دوره اسلامی است. از مجموع اثر، نگاه مثبت نویسنده به فلسفه یا حکمت آشکار است.

در پایان این بخش، گفتنی است که در کتاب نقض، ردّیابی از مواجهه مثبت شیخ عبد الجلیل رازی با فلسفه یا فیلسوفان یافت نشد.

۲. مواجهه منفی

مقصود از مواجهه منفی، رویکرد انتقادی و موضعگیری مخالفت آمیز عالمان امامی در برابر فلسفه و آموزه های فلسفی است. نقد فلسفه، گو این که در مراکز چون خراسان و کوفه نیز مرسوم بوده است؛ اما چنین می‌نماید که پیشینه رویکرد نقد فلسفه به صورت یک جریان علمی، در حوزه علمی بغداد قابل پی جویی است. این امر، ریشه در دو عامل دارد: عامل نخست آن که حوزه علمی بغداد از همان آغاز انتخاب به عنوان تختگاه خلافت عباسی، با حضور متکلمان برجسته‌ای مانند هشام بن حکم از اصحاب و دست پرورده‌های امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام^{۹۰} و علی بن منصور از اصحاب هشام^{۹۱}، محمد بن ابی عمیر (م ۲۱۷ ق) از اصحاب هشام،^{۹۲} و از اصحاب اجماع^{۹۳} و متکلمان آل‌نوبخت و ابو الحسین علی بن عبد الله وصیف معروف به ناشئ اصغر (۲۷۱-۳۶۶ یا ۳۶۵ ق)،^{۹۴} ابو الجیش مظفر بن احمد بن محمد بلخی

(م ۳۶۷ ق) شاگرد ابوسهل نوبختی و استاد شیخ مفید،^{۹۵} شاهد جریان نیرومند کلام عقلی امامیه بود که با ظهور شیخ مفید و پرورش متکلمان برجسته‌ای چون:

ترجم). نیز بیهقی در مقدمه نسخه منتشر شده کتاب تنمّة صوان الحکمة بر اصحاب پیامبر و خلفای نخستین، درود فرستاده است (همان، ص ۱۴). وی در سخنی از آثار سلف یعنی صحابه و تابعان به عنوان منبع تفسیر قرآن، یاد کرده است. وی با اشاره به تفسیر و تأویل فلسفی قرآن توسط شهرستانی (صاحب ملل و نحل) می‌گوید: «وکان یصنف تفسیراً و یؤول الآیات علی قوانین الشریعة و الحکمة و غیرها فقلت له: هذا عدول عن الصواب لایفسر القرآن إلا باثار السلف من الصحابة و التابعین. و الحکمة بمعزل عن تفسیر القرآن و تأویله خصوصاً ما کتب تأویله و لایجمع بین الشریعة و الحکمة أحسن مما جمعه الإمام الغزالی رحمه الله فامتلاء من ذلك غضباً».

این دیدگاه را بسنجید با دیدگاه مفسر امامی سده ششم، طبرسی که حدیث معصومان را منبع تفسیر معرفی کرده نه سخنان صحابیان و تابعان: «واعلم أنّ الخیر قد صح عن النبی صلی الله علیه و آله وعن الأئمة القائمین مقامه علیهم السلام أنّ تفسیر القرآن لا یجوز إلا بالآثر الصحیح، والنصّ الصریح» (تفسیر مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۹).

ابو الفتح رازی نیز سخنی همسان سخن طبرسی دارد: «اکنون بدان که درست شده است به روایات صحیح که تعاطی تفسیر قرآن نشاید کرد و اقدام کردن بر بیان و شرح آن إلا به اخبار و آثار از رسول علیه السلام و از ائمه حق چه قول ایشان نیز مسند باشد به رسول خدا-علیه و علی آله السلام- و به رأی خود تفسیر نشاید کرد» (روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵).

^{۹۰} (۱). در باره هشام و آثار وی، ر. ک: الفهرست، ابن ندیم، ص ۲۲۳؛ رجال النجاشی، ص ۴۳۳.

^{۹۱} (۲). رجال النجاشی، ص ۲۵۰.

^{۹۲} (۳). الکافی، ج ۱، ص ۴۱۰؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۰۴.

^{۹۳} (۴). اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۳۰.

^{۹۴} (۵). وفیات الأعیان، ج ۳، ص ۳۶۹.

^{۹۵} (۱). رجال النجاشی، ص ۴۲۲، ش ۱۱۳۰.

سید مرتضی، ابو الصلاح حلبی، کراچکی و شیخ طوسی، بسط یافت و وارد مرحله جدیدی شد.^{۹۶}

عامل دوم آن که با پایگیری نهضت ترجمه و انتقال علوم اوائل^{۹۷} و رونق محافل ترجمه، مطالعه و بررسی فلسفه (و دانش‌های وابسته مانند اخترشناسی) در بغداد، این شهر به مهم‌ترین کانون فلسفه و فیلسوفان بدل گشت.^{۹۸} بدین‌سان، متکلمان امامی در بغداد، عملاً با اندیشه‌های فلسفی رو به رو بوده‌اند و طبعاً در صورت مشاهده اختلاف آرای فلسفی با آرای دینی و کلامی، به نقد آنها پرداخته‌اند. پس از شیخ مفید و شاگردان وی، عالمان امامی سده ششم در تداوم سنت کلامی بغداد، مواجهه انتقادی خود با فلسفه و آموزه‌های فلسفی را پی گرفتند.

مواجهه منفی عالمان امامی در دوره مورد بحث، به شیوه‌های گونه‌گونی صورت بسته که در سه حوزه کلی، قابل رده‌بندی است:

الف. نقد عمومی فلاسفه

ص: ۲۸۸

یکی از پدیده‌های قابل توجه و درخور بررسی در مطالعه شیوه مواجهه عالمان امامی با فلسفه در سده ششم، نقد عمومی فلاسفه از سوی این عالمان است. مقصود از نقد عمومی فلاسفه، نقدها و خُرده‌گیری‌هایی است که ناظر به فیلسوف خاصی نبوده و در یک مسئله خاص کلامی - فلسفی نیست؛ بلکه رویکرد علمی فلاسفه و مبانی معرفتی و نتایج حاصل از طرز فکر فلسفی را نشانه رفته است. این گونه نقد، طبعاً نقدی برون‌گروهی، ساختارشکنانه و برخاسته از مخالفت با اساس و کلیت دانش فلسفه و صنف فلاسفه است. به کاربردن تعابیری مانند: ملاحظه و دشمنان اسلام در باره فلاسفه در سخنان شماری از عالمان سده ششم هجری چون شیخ عبد الجلیل رازی، بیانگر از این نوع نگاه انتقادی است.

نقد عمومی فلاسفه که از سده‌های پیشین آغاز شده بود، در سده ششم هجری به فزونی رو گذاشت. با ملاحظه شاخصه‌های سده ششم، آن را باید عصر واگرایی کامل و اوج‌گیری ستیز میان کلام فرق اسلامی و فلسفه ای شمرد که پس از ابن سینا روتقی به سزا یافته بود و متکلمان از گسترش آن بیمناک بودند. پنداری مقابله با آموزه‌های فلسفی دغدغه اصلی و مشترک متکلمان سده ششم است. این سده که تهافت الفلاسفة غزالی (م ۵۰۵ ق) را در طلیعه خود دارد، شاهد پدید آمدن ردیه‌های متعددی از سوی متکلمان امامی و معتزلی علیه فلاسفه است. در حوزه امامیه، افزون بر قطب الدین راوندی (م ۵۷۳ ق) - که تهافت الفلاسفه نگاشته بود - ابن زهره حلبی نقض شبه الفلاسفة را سامان داد.

^{۹۶} (۲). در باره تاریخ کلام شیعه، ر. ک: «الكلام عند الامامية؛ نشأته، تطوره، و موقع الشيخ المفید منه»، محمد رضا جعفری، فصل‌نامه تراثنا، ش 32، ص 77-114.
^{۹۷} (۳). در باره انتقال فلسفه و دانش‌های وابسته به جهان اسلام در عصر عباسی، ر. ک: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص 332 به بعد؛ تاریخ علم الکلام فی الإسلام، ص 223-229. بحث «نقل العلوم الفلسفیه إلى العربیه»: فلسفه و کلام اسلامی، موننگمری وات، ص 59 (فصل ششم)؛ الواقی فی تاریخ الفلسفة العربیه، ص 89 به بعد. بحث «اسباب ازدهار الترجمة فی العصر العباسی»: دراسات فی تاریخ الفلسفة العربیه، ص 59 به بعد، فصل سوم با عنوان «حركة الترجمة و نقل آثار افلاطون و ارسطو الى اللغة العربیه». وی در ادامه (ص 65 و 66) عصر اموی را زمینه‌ساز حرکت پرشکوه ترجمه در عصر عباسی ارزیابی کرده است. در باره رؤیای مأمون و ارزیابی آن به عنوان یکی از اسباب انتقال علوم اوائل به جهان اسلام، ر. ک: عیون الأنباء فی طبقات الأطباء، ص 259-260. برای گزارشی در باره ترجمه دانش یونانی به عربی در زمان خالد بن یزید بن معاویه، ر. ک: الفهرست، ابن الندیم، ص 303.

^{۹۸} (۴). در باره جریان فلسفی در بغداد، ر. ک: الفكر الفلسفی فی بغداد، دراسة فی الاصول و الاتباع، صالح مهدی هاشم.

اما در کلام معتزله، ابن ملاحمی خوارزمی (م ۵۳۶ ق) کتاب تحفة المتکلمین را در ردّ فلسفه پرداخت . وی در این اثر، تندترین نقدها را بر ضدّ فلاسفه مطرح کرده است.

ابن ملاحمی در دیگر اثر پُر اهمیت خود به نام الفائق فی اصول الدین نیز نقدهای تندی علیه فلاسفه مطرح کرده است . از جمله با تفکیک فلاسفه به فلاسفه منکر اسلام و فلاسفه قائل به اسلام، در باره گروه دوم می گوید:

فأما المتأخرون من الفلاسفة القائلون بملّة الإسلام فإنهم يخالفونهم في حقيقة الإسلام على الحدّ الذي يعتقده المسلمون و يوافقونهم في ذكر

ص: ۲۸۹

اصوله، ثمّ يخرجونه على اصول المتقدمين من الفلاسفة الذين ذكرنا أصنافهم . فهم يخالفون لهم (المسلمين) أيضاً في أبواب التوحیح و غیره من اصول الإسلام . و اعلم أن كلّ هؤلاء الأصناف من الفلاسفة المنكرين لملة الإسلام والقائلين بها اطبقوا على اصول خالفوا بها ملّة الإسلام ثمّ اختلفوا فيما بينهم في التفریع على تلك الاصول.^{۹۹}

با توجه به آنچه یاد شد، زمینه صدور نقدهای تند عالمان امامی از جمله شیخ عبد الجلیل رازی، علیه فلسفه، روشن می شود و غرابت نخستین آن از میان می رود.

اهمیت نقدهای امامیان، آن گاه روشن تر می شود که ضرورت مرزبانی و دفاع متکلمان امامی از مبانی و آموزه های مذهبی و درگیری ایشان با فرقه ها و گروه های گوناگون فکری را مورد توجه قرار دهیم . متکلمان امامی هم با فرقه های برون شیعی ای چون:

اصحاب حدیث، معتزله و اشاعره درگیر بودند و هم در جبهه درونی باید به شبهات زیدیه و اسماعیلیه پاسخ می دادند. از همین روی، پرداختن امامیان به حوزه نقد فلسفه - که متکلمان معتزلی و اشعری نیز در آن درگیر بودند -، نشان از ضرورت نقد آموزه های فلسفی از نگاه متکلمان امامی دارد.

باری مهم ترین نقد قطب الدین راوندی از عالمان سده ششم بر فیلسوفان اسلامی - که شاید تندترین نقد از آثار برجای مانده امامیه از سده های مورد بحث باشد -، متن زیر است که در آن، راوندی بر تظاهر فلاسفه به اسلام و تأویل اصول آن بر پایه آموزه های فلسفی سخن گفته و تمامی آرای ایشان را ویرانگر اسلام ارزیابی کرده است . صراحت وی در نقد فلاسفه، قابل توجه است:

واعلم أنّ الفلاسفة أخذوا اصول الإسلام ثمّ أخرجوها على رأيهم فقالوا في الشرع والنبی : إنّما اربنا كلاهما لإصلاح الدنيا . فالأنبياء يرسدون العوام لإصلاح دنياهم، والشرعيات [تهذب أخلاقهم لا أنّ الشرع والدين كما يقول المسلمون من أنّ النبي يراد لتعريف مصالح الدين تفصيلاً] (خ ل

ص: ۲۹۰

^{۹۹} (1). الفائق فی اصول الدین، ص 98-99. وی در ادامه، گزارشی از آرای فلاسفه به دست داده است

تحصیلاً] وإن الشرعيات ألطاف في التكليف العقلي . فهم يوافقون المسلمین فی الظاهر، وإلا فكل ما يذهبون إليه هدم للإسلام وإطفاء لنور شرعه «وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ»^{۱۰۰}.^{۱۰۱}

سدید الدین حمصی، متکلم بنام سده ششم، در بحث نقد آموزه تثلیث مسیحیان، در دو موضع از کتاب خود فلاسفه را خاستگاه باورهای مسیحیان شمرده است.^{۱۰۲}

نویسنده تبصره العوام فی معرفة مقالات الأنام،^{۱۰۳} در باب نخست کتاب خود با عنوان

ص: ۲۹۱

«باب اول: در ذکر مقالات فلاسفه و برادران ایشان از اصحاب نجوم و طبایع و غیرهم»^{۱۰۴}، گزارشی گویا از باورهای اساسی فلاسفه در باره نسبت خدا و مراتب موجودات به دست داده است. وی پس از پایان گزارش خود، ارزیابی اش از آرای فلسفی را این گونه بیان کرده است:

بدان که بنای مذهب فلاسفه، بر یک اصل است: از انکار صانع و قدم عالم و چون درست شود که عالم محدث است لابد که وی را محدثی باید و آن محدث، صانع باشد و چون قدم عالم باطل باشد، جمله مقالات ایشان باطل بود.^{۱۰۵}

آن گاه به اثبات حدوث عالم پرداخته است.^{۱۰۶} این نقد، گو این که در مسئله حدوث جهان است؛ اما به اعتقاد نویسنده کتاب، انکار صانع و قول به قدم عالم، پایه دیگر آموزه های فلسفی است و با نقد آن، کلیت فلسفه، مورد نقد قرار می گیرد.^{۱۰۷}

^{۱۰۰} (1). سوره توبه، آیه 32.

^{۱۰۱} (2). الخرائج والجرائح، ج 3، ص 1061. برای نقل آن در منابع متأخر، ر. ک: حدیقه الشیعة، ج 2، ص 754؛ بحار الأنوار، ج 89، ص 174.

^{۱۰۲} (3). المنقذ من التقليد، ج 1، ص 145-146. یکی از تعابیر وی این است: «الفلاسفة الذین هم الاصول فی مذاهب هؤلاء النصارى». در باره اثبذیری های متقابل مسیحیت و فلسفه یونان، ر. ک: تاریخ فلسفه، امیل بریه، ص 291 (فصل هشتم: فرهنگ یونانی و دین مسیحی در قرون اولیه میلادی). در این فصل، تصریحات خوبی در این باره آمده است: «بدین ترتیب، آرای افلاطون در مسیر تاریخ صورت عقاید مسیحیان را پذیرفت و این امر، یعنی امتزاج تعالیم افلاطونی و مسیحی در کتاب تشجیع یونانیان، صورت قطعی به خود گرفت» (ص 307) و «حقیقت این است که دین مسیح به تمامی در مجرای تعلیمات فلسفی یونانی وارد شد و علی الخصوص، تحت تأثیر آئین رواقی که تنها حوزه‌ای بود که سازمان منظم خود را تا قرن دوم میلادی محفوظ داشت، قرار گرفت» (ص 317). اتین ژیلسون در باره خاستگاه‌های مسیحیت، تشبیه زیبایی دارد: «در واقع، شریعت یهودی و فلسفه یونانی، دو رودخانه ای بودند که در محل تلاقی آنها مسیحیت همچون سرچشمه تازه ای فوران کرد و با قدرت بسیار، علاوه بر آب های خود، آب‌های دو شاخه فرعی خود را نیز با خود می برد». (تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ص 49. نیز ر. ک: تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج 1، ص 554-555). برای به کارگیری فلسفه در دفاع از آموزه های مسیحیت، از جمله تجسد در عصر جدید، ر. ک: عقل و اعتقاد دینی، ص 462 (بحث «فلسفه و آموزه های الهیات: آیا فلسفه می تواند اعتقادات دینی را وضوح بخشد؟»).

^{۱۰۳} (4). این کتاب، اثری در معرفی ملل و مذاهب به زبان فارسی است که بنا بر مشهور، به سید مرتضی داعی عالم امامی سده ششم هجری و از مشایخ شیخ مرتعب الدین بن بابویه منسوب است (برای دیدگاه‌های موجود در باره مؤلف کتاب، ر. ک: تبصره العوام فی معرفة مقالات الأنام، ص 7-11، مقدمه: عباس اقبال آشتیانی؛ دانش‌نامه جهان اسلام، ذیل مدخل «تبصره العوام»). صرف نظر از درستی یا نادرستی انتساب کتاب به سید مرتضی، کتاب متعلق به علمی امامی است که زمان نگارش آن بر پایه برخی داده‌های کتاب، اواخر سده ششم گمانه زنی شده است (برای زمان نگارش اثر، ر. ک: تبصره العوام فی معرفة مقالات الأنام، ص 5-7، مقدمه: عباس اقبال آشتیانی).

^{۱۰۴} (1). بدان که فلاسفه عالم را قلم گویند و نفی صانع مختار کنند و صانع را علت اولی خوانند و گویند عالم معلول، علت اولی است و هر دو با هم بودند چنان که قرص آفتاب و نورش و گویند که اول چیزی که از علت اولی پدید آمد، عقل بود و او به منزلت دوم است از علت اولی در عدد نه در قدم و آن را عقل کل و فعال خوانند و گویند این، آن عقل است که در قرآن، آن را قلم خوانده است (تبصره العوام فی معرفة مقالات الأنام، ص 4).

^{۱۰۵} (2). ر. ک: همان، ص 12.

^{۱۰۶} (3). ر. ک: همان جا.

نقد عمومی فلسفه در کتاب نقض نیز بازتاب قابل توجهی دارد. گسترده‌ترین یادکود انتقادی شیخ عبد الجلیل قزوینی از فلسفه و فلاسفه، در نقد این کلام نویسنده

ص: ۲۹۲

سنی است که با همسان سازی مکتب شیعه با دهریان گفته است: «حدّ چهارم این خانه و اعتقاد و سیرت با دهریان دارد؛ زیرا دهری گوید: محمد، حکیمی بود و سخنش همه رمز بود و ه مه انبیا هم چنین حکما بودند و رموز محمد، علی دانست».^{۱۰۸} قزوینی رازی با بیان سرآغاز پیدایش و آرای دهریان، به نقد ایشان پرداخته است. وی می‌نویسد:

اولاً معلوم همه فضلا و علما و مسلمانان نیکواعتقاد است که سر همه دهریان حکماء اول بودند و رؤس مزادکه چون ارسطاطالیس و بقراطیس و زردشتخره و بهرام مدعی که دهری‌ای نهادند و مزدک خرم‌دین و مهیار بزرگوار و امثال ایشان که بهری عالم قدیم گفتند، و بهری بعلة الاولى و بهری به اثر طبع و هیولی، و طبع و هیولی عبارت است از ذره اول که مجبران امت محمد اثبات کنند و فرقی نیست میان این و آن؛ و گروهی از ایشان به سه قدیم گفتند، و ایشان همه که دهری‌ای نهادند، تظاهر به جبر و تشبیه کردند و همه مشبّه و مجسمه و مجبره و قدریه از نسل ایشانند و به موضعش به شرح بیان کرده شود إن شاء الله تعالی که دهری و جبری، یک مذهب است به دو نیم باز کرد.^{۱۰۹}

وی آن گاه برای مطالعه بیشتر در زمینه نقد «اصناف مبطلان» شامل ملاحده و بواطنه و دهریه و غلات و دیگر گروه‌ها به کتاب فصول از امام سعید رشید رازی ارجاع داده است.^{۱۱۰}

وی پس از انتساب هفتاد و سه فرقه اسلامی به پیامبر و شمول تعبیر «امتی» (در حدیث افتراق) بر همه ایشان، به صراحت، قائلان به هیولی و علت اولی را بیرون از امت اسلامی شمرده و فلاسفه را در کنار ملاحده، جای داده است:

... اما دهریه و طبایعه که بهیولی و علة الاولى گفتند، و فلاسفه و ملاحده

ص: ۲۹۳

و بواطنه و تناسخیه و نصائرینه،^{۱۱۱} همه خارج اند از هفتاد و سه گروه به فتوای درست.^{۱۱۲}

وی در جایی، نماز باطن باطنیه را همانند نماز ملاحده و فلاسفه ارزیابی کرده است.^{۱۱۳} شیخ عبد الجلیل رازی در سخنی دیگر، اهل فلسفه را دشمن توحید و زهد و مناقب شمرده است:

^{۱۰۷} (4). یکی دیگر از نقدهای تند مؤلف تبصرة العوام بر فلاسفه نسبت دادن اباحگری به ایشان است که به نظر می‌رسد باید آن را در بخش نقد عمومی جای داد: «بدان که هیچ مذهب نزدیک‌تر به مذهب فلاسفه از مذهب مجوس نیست و ایشان وطنی مادر و خواهر و دختر و عمه و خاله و آنچه از ایشان بزیاند، جمله حلال دانند إلا آن که فلاسفه جمله قبايح شرعی و محرمات مباح دارند و مجوس گویند شرع، مباح کرده است...» (تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، ص 16).

^{۱۰۸} (1). نقض، ص 429.

^{۱۰۹} (2). همان، ص 430-431.

^{۱۱۰} (3). مقصود کتاب الفصول فی الاصول علی مذهب آل الرسول از متکلم بزرگ امامیه رشید الدین ابو سعید عبد الجلیل بن ابی الفتح مسعود بن عیسی رازی است که در فهرست منتخب الدین، معرفی شده است (فهرست منتخب الدین، ص 77).

^{۱۱۱} (1). چنان که شادروان محدث ارموی یادآور شده، این واژه، محرف دیصانیه است.

^{۱۱۲} (2). نقض، ص 457.

توحید و زهد و مناقب را دشمن ندارد مگر فلسفی ای اباحتی ای خارجی ای.^{۱۱۴}

عبد الجلیل در یادکرد آثار امامیان در ردّ شبهات مخالفان، فلاسفه و طبایعه را نیز دشمن دین شمرده است.^{۱۱۵} این بخش از نقدهای عبد الجلیل رازی، یادآور سخنان ابن

ص: ۲۹۴

ملاحمی معتزلی است که فیلسوفان را دشمنان پیامبران شمرده است:

و یقع لی ان الله تعالی ما بعث رسولاً فی زمن من الأزمان إلّا [رد] ^{۱۱۶} علی هؤلاء الفلاسفة و مقلدیهیم. ثم ادبر علیهم و دعا إلى حقیقة ما یعتقده المسلمون فی دین الإسلام. فهم أعداء الأنبیاء علیهم السلام فی کل زمان.^{۱۱۷}

ب. ردّی‌نگاری

ردّی‌نگاری، از زمینه‌های شناخته شده در متون و مکتوبات کلامی است. متکلمان بنا بر وظیفه مدافعه گرانه‌ای که در حوزه عقاید دینی بر عهده دارند، با نقد آرا و آثار افراد و گروه‌های مخالف، از مبانی و آموزه‌های دینی و مذهبی دفاع می‌کنند. یکی از حوزه‌های قابل توجه مواجهه انتقادی متکلمان امامی بلفلسفه و فیلسوفان، نگارش ردّیه‌های متعدّد علیه فلسفه و آموزه‌های فلسفی است. این متون گرچه در حوادث روزگار از میان رفته‌اند، اما از نظر تاریخ کلام و مشخصاً تعامل کلام و فلسفه، بسیار پراهمیت‌اند. طرف ردّیه‌ها گاه یک فیلسوف در یک مسئله فلسفی است، گاه صنف فلاسفه در یک یا چند مسئله فلسفی.

پیشینه ردّی‌نگاری

جستجو در فهرس و کتاب شناسی‌ها راهی برای شناسایی آثار نگاشته شده، در تبیین، شرح یا نقد و نقض آرای فلسفی است. آثاری که متن آنها برجای نمانده و از عناوین آنها می‌توان بیش و کم به موضوع یا زمینه آنها پی برد. بر این

^{۱۱۴} (3). «این ملاعن گویند: نماز باطن روی را به الموت و مصر آوردن است و مولانا را و سوجنا را خدمت کردن و نماز ظاهر این حرکات و سکنات بر وجه کردن است که آن را ریاضة الجسد و عادة البلد و رعایة الأهل و الولد خوانند. نماز ملحدان و مزادکه و دهریه و فلاسفه و اباحتیه این است». (نقض، ص 136). تحلیل فلسفی نماز در برخی متون و تفاسیر فلسفی قرآن کریم موجود است. بوعلی در این باره نوشته است: «إنّ الصلاة هی تشبه النفس الانسان الناطق بالأجرام الفلكية و التعبد الدائم للحق المطلق طلباً للثواب السرمدی. قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «الصلاة عماد الدین» و الدین هو تصفیه النفس الانسان عن الكدورات الشیطانية و الهواجس البشرية: و الاعراض عن الأغراض الدنیویة الدنیة و الصلاة هی التعبد للعلّة الاولى و المعبود الأعظم الأعلى». (رساله «الکشف عن ماهیة الصلاة» در رسائل ابن سینا، ص 303). ملاً صدرا با اقتباس از ابن سینا نماز را این گونه معرفی کرده است: «اعلم انّ الصلاة عیارة عن تشبه ما للنفس الانسانية بالأشخاص الفلكية فی أشدّ شباهة حال الانسان حین التشغل بالصلاة بتلك الاجرام الکرمیة... فتبین أنّ الصلوة الحقیقیة التي تنهی عن فحشاء القوّة الشهویة البهیمة و منکر القوّة الغضبیة السبعیة و بغی القوّة الوهمیة الإبایسیة هی المعارفة الرئیة و المشاهدة الإلهیة و المکاملة العقلیة، و هی الصّرع بالنفس الناطقة نحو الإله الحقّ و الموجود المطلق. و لأصحاب العلوم الظاهرة من هذه حظّ ناقص و إن ارتقوا من منزل البهائم قلیلاً و ارتفعوا من درجه العوام و الأنعام یسیرا، و للمحقّقین قسم وافر و نصیب کامل من هذا البحر الذاهر... (ر. ک: تفسیر ملاصدرا، ج 7، ص 243-247).

^{۱۱۵} (4). نقض، ص 577.

^{۱۱۶} (5). همان، ص 18. سخن وی در این باره در بخش ردّی‌نگاری خواهد آمد.

^{۱۱۷} (1). این واژه از سوی مصححان کتاب افزوده شده است؛ ولی نیازی بدان نیست چنان‌که در قرآن کریم نیز تعبیر «بَعَثْنَا عَلَیْکُمْ» (سوره اسراء، آیه 5) به کار رفته است.

^{۱۱۸} (2). تحفة المتکلمین، ص 8.

پایه، پیشینه ردیه‌نگاری به همان عصر ترجمه فلسفه باز می‌گردد. در سده‌های دوم و سوم هجری، متکلمان بنامی دارای ردیه بر فلسفه بوده‌اند. ردیه‌نگاران برحسب تاریخ عبارت‌اند:

۱. هشام بن حکم. وی ظاهراً نخستین متکلمی است که صاحب اثری به نام کتاب

ص: ۲۹۵

الردّ علی أرسطاليس فی التوحيد^{۱۱۸} بوده است.

۲. فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰ ق). وی بنا بر شأن متکلمی، صاحب آثار متعددی در حوزه کلام و ردیه‌نگاری بوده است.^{۱۱۹} نام ردیه وی علیه فیلسوفان، بنا بر ضبط نجاشی، کتاب الردّ علی الفلاسفة^{۱۲۰} و بنا بر ضبط طوسی و ابن شهر آشوب، کتاب النقض علی من يدعی الفلسفة فی التوحيد و الاعراض و الجواهر و الجزء است که بیانگر مباحث و مسائل مورد نقد است.^{۱۲۱} وی کتابی نیز با عنوان کتاب الاعراض و الجواهر داشته که رویکرد آن دانسته نیست.^{۱۲۲}

۳. عبد الله بن عبد الرحمان زبیری. کتاب وی بنا به گزارش نجاشی کتاب الاستفادة فی الطعون علی الأوائل والردّ علی أصحاب الاجتهاد والقیاس بوده است.^{۱۲۳}

۴. ابوالقاسم علی بن احمد کوفی (م ۳۵۲ ق). وی دارای آثار متعددی در نقد نحله‌ها و فرقه‌های غیر امامی بوده است. در فهرست بلند تألیفات وی اثری به نام کتاب الردّ علی أرسطاطاليس ثبت شده است.^{۱۲۴}

ص: ۲۹۶

۵. ابو الحسن علی بن محمد بن عباس فُسا نجُس^{۱۲۵}. وی عالمی امامی در سده پنجم است. اثر وی، کتاب الردّ علی الفلاسفة در نقد فلسفه است. دو کتاب مرتبط دیگر وی عبارت‌اند از: کتاب الردّ علی أهل المنطق و کتاب الردّ علی المنجمین.^{۱۲۶}

^{۱۱۸} (۱). رجال النجاشی، ص 434، ش 1164؛ فهرست، ابن النعم، ص 224؛ الذریعة، ج 10، ص 183، ش 405. در باره مخالفت هشام با فلسفه، یادکرد این مطلب نیز سودمند است که بنا بر گزارشی، هشام جان خود را به دلیل مخالفت با فلسفه از دست داد. بنا به گفته یونس بن عبد الرحمان، یحیی بن خالد برمکی با ملاحظه طعن هشام بر فلاسفه، علاقه‌مند شد که با سعایت نزد هارون، اسباب کشتن وی را فراهم کند. (رجال الکشی، ج 2، ص 530).

^{۱۱۹} (۲). شیخ نجاشی، فضل بن شاذان را از راویان ثقة امام جواد (و نیز امام رضا بنا بر قولی) و از فقها و متکلمان امامیه و ارجند در میان ایشان شمرده است. وی ردیه‌های متعددی بر گروه‌های فکری و افراد مختلف چون اهل تعطیل، حشویه، ثنویه، برخی فرق غالیان، محمد بن کرام، اصم (از متکلمان معتزله) و حسن بصری (در بحث تفضیل) نگاشته بوده است (ر. ک: رجال النجاشی، ص 306-307).

^{۱۲۰} (۳). رجال النجاشی، ص 206، ش 804.

^{۱۲۱} (۴). الفهرست، طوسی، ص 198؛ معالم العلماء، ص 126، ش 627.

^{۱۲۲} (۵). رجال النجاشی، ص 307.

^{۱۲۳} (۶). همان، ص 220، ش 575.

^{۱۲۴} (۷). همان، ص 266، ش 691. وی به نقل نجاشی در اواخر عمر به غلو کشیده شد و مذهبش فاسد گشت و کتاب های بسیاری تصنیف کرد که بیشتر آنها مبتنی بر فساد است.

^{۱۲۵} (۱). همان، ص 269، ش 704؛ فرج المهموم، ص 123؛ الذریعة، ج 10، ص 217، ش 614. بنا به گزارش نجاشی، وی عالم به اخبار و آثار و سیر و شعر و نسب و یگانه روزگار و دارای پیشینه معتزلی بوده است.

۶. شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) استاد متکلمان و فقیهان امامی بغداد، نویسنده اثری با عنوان کتاب جوابات الفیلسوف فی الاتحاد بوده^{۱۲۷} که متأسفانه از میان رفته است.

۷. شریف مرتضی (م ۴۳۶ ق) چند اثر در نقد آرای فیلسوف بزرگ معاصر خود یحیی بن عدی نگاشت ه است.^{۱۲۸} این آثار، بنا به گزارش نجاشی عبارت اند از : الرد علی یحیی بن عدی؛ کتاب الرد علی یحیی أيضا فی اعتراضه دلیل الموحدین فی حدث الأجسام؛ الرد علیه فی مسألة سماها طبيعة المسلمین^{۱۲۹} (الممكن).^{۱۳۰} ابن شهر آشوب از دو عنوان زیر یاد کرده است: نقض مقالة یحیی بن عدی النصرانی المنطقی فیما لا یتناهی،^{۱۳۱}

ص: ۲۹۷

و جواب الملحده فی عدم (قدم)^{۱۳۲} العالم فی أقوال المنجمین.^{۱۳۳}

رساله مستقل منتشر شده از سید مرتضی در حوزه نقد آموزه های فلسفی، الرد علی من أثبت حدوث الأجسام من الجواهر است که در مجموعه رسائل وی با عنوان «مسألة فی الاعتراض علی من یثبت حدوث الأجسام من الجواهر» منتشر شده است.^{۱۳۴}

ردیه نگاری در سده ششم

در سده ششم هجری باید از کتاب قطب الدین راوندی (م ۵۷۳ ق) با عنوان تهافت الفلاسفة یاد کرد^{۱۳۵} که عنوانی معنادار و یادآور کتاب ابو حامد غزالی است.^{۱۳۶} نویسنده

^{۱۲۶} (۲). همان جا. ممکن است مقصود از منطق در عنوان اثر یاد شده، مباحث زبانی- ادبی باشد نه «منطق». چنان که نام دیگر اثر وی کتاب الرد علی أهل العروض بوده است. (ر. ک: همان جا). نیز در عنوان اثر ادیب به نام ابن سگیت یعنی اصلاح المنطق همان، ص 449، ش 1214، مقصود، مباحث زبانی است.

^{۱۲۷} (۳). همان، ص 400. احتمال دارد مقصود از فیلسوف، همان یحیی بن عدی باشد که شریف مرتضی نیز آثاری در نقد وی نوشته است. بسنجید با الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها)، ص 717 و 891.

^{۱۲۸} (۴). ابو زکریا یحیی بن عدی (280-364 ق) منطقی ای مسیحی و مهم ترین شاگرد ابونصر فارابی و پیشوای فیلسوفان و منطق دانان عصر خود بوده است. وی آثار بسیاری نگاشته و ترجمه کرده است. بیبقی وی را شارح کتاب های ارسطو و تلخیص کننده آثار فارابی معرفی کرده است (الفهرست، ابن النعم، ص 322؛ تنمة صوان الحکمة، ص 97؛ عیون الأنبیاء فی طبقات الأطباء، ص 317-318؛ معجم المؤلفین، ج 13، ص 211-212).

^{۱۲۹} (۵). رجال النجاشی، ص 270؛ الذریعة، ج 10، ص 237، 740 و 748 و 750.

^{۱۳۰} (۶). بنا بر ضبط فهرست بصروی که همان گونه که مرحوم جعفری نیز یادآور شده «تاریخ کلام الامامیه (۲)»، فصل نامه تراثنا، ش 32، ص 100، صحیح به نظر می رسد.

^{۱۳۱} (۷). در فهرست بصروی نام این اثر مسألة فی الرد علی یحیی بن عدی النصرانی فیما یتناهی ولا یتناهی ضبط شده است (ریاض العلماء، ج 4، ص 36). از اشاره سید مرتضی بر می آید که موضوع این رساله، امتناع صدور افعال ابتدایی لایتناهی از یک فاعل است. برای اجمالی از این بحث با ارجاع تفصیل آن به اثر یاد شده، ر. ک: الملخص فی اصول الدین، ص 62.

^{۱۳۲} (۱). بنا بر ضبط أمل الأمل (ج 2، ص 183) که درست تر می نماید.

^{۱۳۳} (۲). معالم العلماء، ص 105. گفتنی است که در تکملة الغرر (الأمالی، مرتضی، ج 2، ص 384-391) و مجموعه رسائل (الرسائل، مرتضی، ج 2، ص 301-312) رساله مختصری با عنوان «مسألة فی الرد علی المنجمین» انتشار یافته که معلوم نیست همین اثر مورد بحث باشد. نیز در برخی منابع (الغدیر، ج 4، ص 56؛ «تاریخ کلام الامامیه (۲)»، فصل نامه تراثنا، ش 32، ص 100) از اثری با عنوان جواب الملاحده فی قديم العالم سخن رفته که دانسته نیست که همان اثر یاد شده در معالم است یا عنوانی دیگر.

^{۱۳۴} (۳). الرسائل، مرتضی، ج 3، ص 331-334.

^{۱۳۵} (۴). الفهرست، ابن بابویه، ص 68، ش 186؛ أمل الأمل، ج 2 (تذکره المتبحرین)، ص 126، ش 1356.

حدیقه الشیعه، پس از نقل کلامی از خرائج راوندی، در نقد فلاسفه می‌گوید:

و اگر کسی کتاب تهافت الفلاسفه را مطالعه نماید و یا نموده باشد، می‌داند که این مرد دین در حق ایشان در آن کتاب چه می‌گوید.^{۱۳۷}

اگر چنان که ظاهر سیاق نشان می‌دهد، مقصود از تهافت الفلاسفه کتاب راوندی باشد (نه اثر ابو حامد غزالی)^{۱۳۸} می‌توان به وجود این اثر نایاب تا روزگار نویسنده حدیقه الشیعه پی برد. محقق تهرانی نیز از وجود نسخه ای از این اثر در کتابخانه آستان قدس رضوی گزارش داده است.^{۱۳۹}

دیگر اثر مفقود در همین سده، کتاب نقض شبهه الفلاسفه از سید عزّ الدین حمزه بن علی بن حمزه حلبی، مشهور به ابن زهره حلبی (م ۵۸۵ ق) مؤلف غنیة النزوع است.^{۱۴۰}

شایان ذکر است که رویکرد برخی از کتاب‌های معرفی شده در فهرس دانسته نیست. کتاب المطالب الفلسفیه از ابوطالب عبد الله بن احمد بن ابی زید الأنباری^{۱۴۱} و کتاب المنهج فی الحکمة از سید ذو المناقب بن طاهر بن ابی المناقب حسینی (حسنی)^{۱۴۲} رازی،^{۱۴۳} در این حوزه جای دارند.

^{۱۳۶} (۵). در باره قطب الدین راوندی و کتاب او یادآوری مطلبی سودمند است. آقای دکتر دینیانی در بحثی که با عنوان «کتاب‌هایی که تحت عنوان تهافت الفلاسفه نوشته شده است» در کتاب ماجرای فکری- فلسفی در جهان اسلام گشوده، بحث خود را با ابن حزم (م ۴۵۶ ق) آغاز کرده و با غزالی (م ۵۰۵ ق) ادامه داده و در مجموع در این بخش، پنج اثر معرفی کرده است (ر. ک: ماجرای فکری- فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۳). وی در این بحث ناقص خود، از پیشینه ردیه‌نگاری بر فلسفه در حوزه امامیه از جمله اثر فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰ ق) و ابو الحسن علی مُسائِجِس (از عالمان سده پنجم) و ابن زهره حلبی (م ۵۸۵ ق) مؤلف غنیة النزوع و اثر شیخ مفید و کتاب‌های متعدد سید مرتضی در ردّ بر یحیی بن عدی (مهم‌ترین شاگرد فارابی) یاد نکرده است (طبعاً در گزارش نقدهای دیگر فرق کلامی نیز این کاستی‌ها محتمل است، چنان که از کتاب مهم ابن ملاحی نیز یاد نشده است). وی در باره کتاب تهافت راوندی نوشته است: «البته در باب امام قطب الدین ابوالحسن راوندی- که از مخالفان حکمت و نویسندگان ضد فلسفه است-، اطلاع چندانی در دست ندارم. کتاب تهافت الفلاسفه او نیز هنوز به دست نیامده است؛ ولی او در ۵۷۳ ق وفات یافته و به احتمال بسیار، نسیم مدارس نظامیه به مشام جان او نیز رسیده است». (همان، ص ۲۱۳). اظهار ناآگاهی در باب راوندی به کلی نارواست؛ زیرا راوندی، فقیه و مکتب‌بزرگ امامی و صاحب آثار متعدّد منتشر شده‌ای چون: فقه القرآن، الخرائج و الجرائح و منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة است (در باره وی، ر. ک: معجم طبقات المتکلمین، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۱ و منابعی که معرفی کرده است). از سوی دیگر، با توجه به پیشینه نیرومند نقد فلسفه در حوزه امامیه و فضای عمومی ضدّ فلسفی حاکم بر کلام امامی و معتزلی و اشعری در سده ششم هجری، دانسته نیست که دکتر دینیانی، اثرپذیری قطب الدین راوندی از کلام اشعری را از کجا استنباط کرده است؟! شاید برپایه پیش‌فرضی بوده که در نخستین بحث کتاب خود مطرح کرده است. وی در این بحث، منتقدان فلسفه را به سه گروه مؤمنان و معتقدان به ادیان، بسیاری از عرفا و اهل سلوک و تحصیلی مذهب‌ان تجربه‌گرایان) تقسیم کرده و در معرفی گروه نخست می‌گوید: «آنها که جمود بر ظواهر دینی را حتّی در مورد اصول اعتقادات وجهه همت خویش ساخته و هرگونه تعمق و تدبّر و یا اندیشه در معانی دینی را به شدت محکوم و مردود می‌دانند» (همان، ج ۱، ص ۸). بر این پایه، از آن جا که قطب الدین راوندی، نه عارف بوده و نه عالم تجرّی، پس در گروه نخست جای می‌گیرد....

^{۱۳۷} (۱). حدیقه الشیعه، ج ۲، ص ۷۵۴.

^{۱۳۸} (۲). از سوی دیگر، بسیار بعید است که نویسنده حدیقه الشیعه در اثری با شاخصه نقد صوفیه از ابوحامد غزالی صوفی، با تعبیر «مرد دین» یاد کند.

^{۱۳۹} (۳). الذریعه، ج ۴، ص ۵۰۲، ش ۲۲۵۴.

^{۱۴۰} (۴). أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۰۵، ش ۲۹۳؛ بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۱۹۸ (اجازه شهید اول به شمس الدین ابوجعفر محمد بن تاج الدین ابی محمد عبد العلی بن نجدة)؛ الذریعه، ج ۲۴، ص ۲۸۷، ش ۱۴۷۹.

^{۱۴۱} (۱). شیخ طوسی پس از ذکر نام وی با تعبیر «قیل» از ناووسی بودن وی سخن به میان آورده است. وی دارای ۱۴۰ کتاب و رساله بوده و افزون بر اثر یاد شده، طوسی از عناوین زیر یاد کرده است: کتاب البیان من حقیقه الانسان؛ کتاب الشافی فی علم الدین؛ کتاب فی الإمامة. شیخ طوسی از طریق احمد بن عبدون معروف به ابن

شیخ عبد الجلیل رازی در وصف نگاشته های شیعه اصولیه، با لحنی ستایش آمیز از ردیه های امامیان یاد کرده است. وی می گوید:

کتاب شیعه اصولیه، ظاهر و باهر است ... و مشحون از براهین توحید و نفی مشارکت و ردّ بر دشمنان دین از فلاسفه و بواطنه و طبایعه و غلاة و حلولیه و غیر ایشان از اصناف مبطلان چون مجبّره و مشبّهه و مجسمه و غیرهم.^{۱۴۴}

شیخ عبد الجلیل، افزون بر این بیان کلی در معرفی آثار عالمان شیعه، در چند جای

ص: ۳۰۰

دیگر نیز همانند این سخن را بازگفته است. وی در یادکرد آثار متکلمان آل نوبخت آورده است:

نوبختیان، پس از عهد عسکری بودند - علیه السلام - و کتب ایشان در تقویت توحید و تربیت اسلام و ردّ بر فلاسفه و زنداقه و دهریان معروف و مشهور است. در همه کتب خانه ها نهاده اند.^{۱۴۵}

وی در جای دیگر نیز در باره نگاشته های نوبختیان آورده است:

و از متبحران علمای متأخران چون نوبختیان، چهل مرد همه مصنف که تألیف کتاب الآراء و الدیانات کرده اند بسی مطوّل و مختصر؛ در اثبات عدل و توحید و صحّت نبوت و حجّت بر امامت، و در آن جا نفی اثر طبع و هیولی و ردّ بر فلسفه و زنداقه [نموده اند].^{۱۴۶}

حاشیه (م 423 ق) کتابها و روایات عبد الله بن احمد را دریافت کرده است (الفهرست، ص 169-170؛ معالم العلماء، ص 109-110). شیخ طوسی در رجال، وی را تضعیف کرده است (رجال الطوسی، ص 434). گفتنی است که نجاشی، فردی به نام عبید الله بن ابی زید احمد بن یعقوب بن نصر الانباری (م 353 ق) را عنوان کرده و او را عالم به حدیث و اهل زهد و عبادت شمرده است. نجاشی ضمن توثیق انباری، وی را دارای پیشینه واقفی معرفی کرده است. آثاری که وی برای انباری برشمرده، بیشتر به حوزه مباحث امامت تعلق دارد و عنوان «المطالب الفلسفیه» مطرح نشده است. از نظر رجالی، دو مطلب نیاز به بررسی دارد: نخست آن که آیا فرد عنوان شده در رجال النجاشی همان انباری مورد نظر طوسی است یا اینان دو نفرند؛ دوم آن که در صورت اتحاد افراد، توثیق نجاشی با تضعیف طوسی در تعارض خواهد بود. آیه الله خویی، ناامیاد یاد شده را ناظر به يك نفر دانسته؛ اما به دلیل تعارض دیدگاه نجاشی و طوسی در باره وثاقت وی توقّف کرده است (ر. ک: معجم رجال الحدیث، ج 11، ص 98).

^{۱۴۲} (2). بنا بر نسخه شیخ حرّ عاملی.

^{۱۴۳} (3). فهرست منتخب الدین، ص 63، ش 158. منتخب الدین ابن بابویه با واسطه پدرش کتابهای وی را روایت می کند (أمل الأمل، ج 2، ص 117، ش 326).

^{۱۴۴} (4). نقض، ص 18.

^{۱۴۵} (1). همان، ص 24.

^{۱۴۶} (2). همان، ص 209. در بحث تعامل متکلمان امامیه با فلسفه، متکلمان آل نوبخت، اهمیت به سزای دارند و البته تبیین و تحلیل شیوه مواجهه نوبختیان به دلیل کمیبود آگاهی های موجود در باره نوبختیان و روزگار زندگی ایشان و از میان رفتن آثار و نوشته های آنان، از دشواری و پیچیدگی خاصی برخوردار است. از آن جا که بررسی این موضوع از دامنه زمانی این نوشتار بیرون است، در این جا به مناسبت یادکرد ایشان در کلام عبد الجلیل رازی، به ذکر دو نکته بسنده می کنیم. مطلب نخست، گزارش منابع رجال و فهرس در باره آثار مرتبط با فلسفه یا نقد فلسفه شماری از متکلمان برجسته و بنام خاندان نوبختی است. ابوسهل نوبختی (اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت) که نجاشی وی را پیشوای متکلمان و صاحب شوکت دینی و دنیوی شمرده، دارای آثار زیر در زمینه نقد آموزه های فلسفی بوده است: مجالس ثابت بن ابی قره، نقض مسألة ابی عیسی الوراق فی قدم الأجسام، کتاب حدث العالم (رجال النجاشی، ص 31-32؛ الفهرست، طوسی، ص 49). ابو محمد حسن بن موسی نوبختی، خواهرزاده ابوسهل پیش گفته و نویسنده فرق الشیعه بنا به گزارش منابع رجالی، متکلم و فیلسوفی بوده است که مترجمان کتب فلسفی، مانند ابوعثمان دمشقی و اسحاق و ثابت نزد وی جمع می شدند. وی آثار بسیاری در زمینه کلام و نقض فلسفه و زمینه های دیگر نوشته بوده است (الفهرست، طوسی، ص 96؛ الفهرست، ابن النعمان، ص 225-226). نجاشی نیز در معرفی آثار وی گفته است: «له علی الأوائل کتب کثیرة» (رجال النجاشی، ص 62). نجاشی کتاب الآراء و الدیانات وی را که در سخن صاحب نقض از آن یاد شده، کتابی نیکو و حاوی دانش های بسیار معرفی کرده که آن را نزد شیخ مفید فراگرفته است (برای گزارشی از نقل قول های موجود از این کتاب در مروج الذهب، شرح نجح

نویسنده نقض، یکی از افتخارات سید مرتضی را تقویت اسلام و گسترش شریعت پیامبر با پاسخگویی به شبهات «منکران توحید و رسالت چون فلاسفه و زنادقه و براهمه» شمرده است. عبارت وی در وصف آثار سید مرتضی این است:

آنچه مرتضی کرده است از تقویت اسلام و تربیت شریعت جدش مصطفی صلی الله علیه و آله در جواب شبهات منکران توحید و رسالت چون فلاسفه و زنادقه و براهمه، کسی را قوت نبوده است.^{۱۴۸}

وی در نقد سخنی از کتاب مورد نقد خود و در مقام پاکیزه شمردن دامن شیعه از بدکیشی و زندقه آورده است:

اما اسامی و القاب جماعتی از بددینان و مشبهان که آورده است واجب نباشد بدان التفات کردن که سید اجل مرتضی در کتاب غرر، نام هر یک را برده است^{۱۴۹} و شرح داده به فلسفه و زندقه ... چون آن کتاب مطالعه کنند، اسامی آن متهمان

البلاغه، ابن ابی الحدید و تلبیس ابلیس، ر. ک: فلاسفه شیعه، ص 269-271). آثار وی در حوزه فلسفه و نقد آن، عبارت اند از: کتاب التوحید وحدوث العالم؛ الرد علی أهل المنطق؛ حجاج طبعیة مستخرجة من کتب أرسطاطالیس فی الرد علی من زعم أن الفلک حی ناطق؛ کتاب اختصار الکنون والفساد لأرسطاطالیس (رجال النجاشی، ص 6؛ الفهرست، طوسی، ص 96).

مطلب دوم، ارزیابی تحلیل برخی از معاصران در زمینه تأثیر گرایش فلسفی نوبختیان در اختلافات کلامی ایشان با امامیان دیگر از جمله شیخ مفید است. فضل الله زنجانی در تعلیقات اوائل المقالات در تحلیلی کلی بر آن رفته که برخی از متکلمان آل نوبخت، به دلیل عنایت به فلسفه و دیگر علوم اوائل و آگاهی از متون فلسفی در شماری از مسائل کلامی با دیگر متکلمان امامیه، اختلاف اندکی داشته و به آرای شاذی گراییده اند. (اوائل المقالات، ص 144-145 و ص 170) تعلیقات فضل الله زنجانی. این تحلیل، چندان استوار نمی نماید؛ زیرا در میان آرای اختلافی متکلمان آل نوبخت با دیگر امامیان و شیخ مفید، مسئله قابل توجهی که برخاسته از رویکرد فلسفی نوبختیان باشد به چشم نمی خورد و آموزه های اختلافی شیخ مفید با نوبختیان، شامل برخی مسائل فرعی نبوت و امامت، برخی زیرشاخه های وعد و وعید، و آموزه اسما و احکام و دو بحث از امور عامه کلام است که بسیاری از آنها مانند آموزه های وعد و وعید و اسما و احکام و نفی وقوع معجزه به دست ائمه، واجب عقلی دانستن معرفت امامان به همه صناعات و زبان ها و نفی همسخنی امامان با فرشتگان - که آرای برگزیده نوبختیان است -، مباحثی اساساً کلامی است که در آموزه ها و متون فلسفی، مطرح نیستند تا فیلسوفان در باره آنها موضع خاصی داشته باشند و مآلاً از پیروی نوبختیان از ایشان سخن به میان آید (برای تفصیل این اختلافات، ر. ک: «بررسی آرای کلامی اختلافی شیخ مفید با نوبختیان با تکیه بر احادیث الکافی» در مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی ثقة الاسلام کلبی، ج 5، ص 217-299). تنها در بحث تفضلی یا استحقاقی بودن نبوت - که نوبختیان، بر خلاف دیدگاه شیخ مفید و جمهور امامیه و جمهور معتزله، نبوت را امری استحقاقی شمرده اند (برای تفصیل دیدگاه شیخ مفید و گروه های موافق و مخالف وی در این مسئله، ر. ک: اوائل المقالات، ص 63، گفتار 35 و ص 64، گفتار 36)، صاحب تحلیل یاد شده، ضمن گزارش آرای فیلسوفان مسلمان، یادآور شده که فلاسفه اسلامی، نبوت را استحقاقی می دانند و آل نوبخت به دلیل اشتغال به علوم اوائل و مطالعه کتب فلسفی، گاه به برخی آرای مخالف آرای جمهور امامیه گراییده اند (ر. ک: همان، ص 170). گفتنی است که این دیدگاه در میان برخی معتزله نیز رایج بوده است. ابو الحسن اشعری در گزارشی با موضوع ابتدایی یا ثواب بودن نبوت، به عباد (بن سلیمان) نسبت داده که نبوت را جزای اعمال انبیای می دانسته است و جبائی (ظاهراً ابوعلی) را قائل به جواز ابتدایی بودن نبوت شمرده است (مقالات الاسلامیین، جزء 2، ص 13). در شرح الاصول الخمسة نیز از قول عباد در باره طریق نبوت آمده: «إنَّ طریقها الجزء علی الأعمال» (شرح الاصول الخمسة، ص 511). بنا بر این، در باره خاستگاه دیدگاه نوبختیان نمی توان نظر قطعی داد.

^{۱۴۷} جمعی از پژوهشگران، مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت عبدالجلیل رازی قزوینی، 2 جلد، دارالحدیث با همکاری کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی - قم، چاپ: چاپ اول، 1391.

^{۱۴۸} (1). نقض، ص 40. آثار سید مرتضی در نقد فلسفه، پیش تر گذشت.

(/ مشتهان) بدانند که شاعی (/ شیعی) و امامی و اصولی نبوده اند.^{۱۵۰} نکته درخور توجه در این سخن رازی، هم رده نهادن فلسفه با زندقه است.

ج. نقد مبانی و آموزه‌های فلسفی

چنین می‌نماید که متکلمان امامی در بیان آموزه‌های کلامی، با عنایت به آموزه‌های مخالف و مورد نقد (مثلاً آرای فلاسفه یا معتزله)، به چند شیوه عمل کرده‌اند.

ص: ۳۰۳

یک. نقد مستقیم آموزه فلسفی

مقصود از نقد مستقیم، نقد آموزه‌ای از آموزه‌های فلسفی یا رأیی از آرای فیلسوفان با تصریح به قائل یا قائلان آنها (هر چند به صورت کلی) است. مانند نقد آموزه فلسفی اثبات هیولی در کلام عبد الجلیل رازی یا نقد دیدگاه فلسفی در باره راه شناخت پیامبران در کلام راوندی و حمصی رازی.^{۱۵۱}

دو. نقد غیر مستقیم آموزه فلسفی

مراد از این گونه نقد، عرضه و دفاع از آموزه‌های کلامی همراه با نقد دیدگاه رقیب و پاسخگویی به شبهات مطرح در بلره آن آموزه است. در این گونه نقد، بدون آن که صاحب یا صاحبان دیدگاه مخالف یا رقیب به نحو مشخصی معرفی گردند، دیدگاه ایشان مورد نقد قرار می‌گیرد و یا شبهات مطرح ایشان پاسخ گفته می‌شود (معمولاً با تعابیری مانند: لایقال ...، إن قیل ...، إن قلت ...، إن قال قائل ...، لقائل أن یقول ...، اعترض علیهم ...، و لیس لأحد أن یقول ... یا با اوصافی چون: الخصوم، الملحدون). در تحلیل تاریخی این مباحث، متوجه می‌شویم که دیدگاه مورد نقد، دیدگاه یا شبهه‌ای فلسفی است. به عنوان نمونه، آن گاه که متکلمان از شمول دانش خدا بر تمامی مع لومات سخن می‌گویند و بر آن استدلال می‌کنند،^{۱۵۲} در حقیقت، به شیوه غیر مستقیم، دیدگاه فلسفی عدم فراگیری علم باری بر جزئیات را نقد می‌کنند. شاهد این مطلب آن که حمصی رازی با اشاره گذرا به شبهه فلسفی علم خدا به نقد آن پرداخته است.^{۱۵۳}

ص: ۳۰۴

ابن نوبخت نیز در عبارتی کوتاه در باره علم خدا آورده است:

^{۱۴۹} (2). اشاره رازی به یادکرد اخبار شماری از زندیقان سده‌های نخستین چون: حماد بن زرقان و عبد الله بن مقفع و عبد الکریم بن ابی العوجا است. (ر. ک: الأملی، ج 1، ص 88 به بعد. به این ارجاع با راهنمایی تعلیقه شماره 80 شادروان محدث ارموی، دست یافتم).

^{۱۵۰} (3). نقض، ص 190.

^{۱۵۱} (1). این مباحث در ادامه نوشتار خواهد آمد.

^{۱۵۲} (2). ر. ک: عجاله المعرفة فی اصول الدین، 41؛ «الخلاصة فی علم الکلام»، فصل نامه تراثنا، ش 34، ص 176. نیز برای این بحث در متون کلامی سده پنجم، ر. ک: الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص 63؛ الملخص فی اصول الدین، ص 150.

^{۱۵۳} (3). و لا یلم تکثر فی ذاته بسبب اقتدار علی جمیع الأجناس و الأعداد، و بسبب کونه عالماً بجمیع المعلومات علی ما هدی (کذا و ظاهراً به قرینه سیاق هدی) به الأوائل و ذلك لأنّ... المنقذ من التقليد، ج 1، ص 83).

و هو عالم بكلّ المعلومات لاستواء نسبة الذات إليها و بذاته و المغايرة المدعى اشتراطها تبطل بعلمنا بأنفسنا و بالجزئيات و التغير في الامور الإضافية لا يقتضى التغير في الذات.^{۱۵۴}

در این عبارت، نویسنده الیاقوت از یک سو بر خلاف برخی آرای فلسفی، علم خدا به جزئیات را مطرح کرده و از سوی دیگر، به شبهات فلسفی در این باره پاسخ داده است بدون آن که از فلاسفه یاد کند.^{۱۵۵}

دلیل عنایت متکلمان به نقد غیر مستقیم آموزه های فلسفی را باید در جدی بودن اختلافات و چالش های ایشان با فیلسوفان و معلوم بودن مواضع اختلاف در مباحث مهم اعتقادی در فضای مطالعات و پژوهش های کلامی جستجو کرد.

با توجه به گسترده بودن این گونه نقد و نیز از آن جا که به صاحبان آن رأی مورد نقد تصریح نشده و در مواردی امکان این که نقد غیر مستقیم، ناظر به دیدگاهی در حوزه کلام فرقی غیرامامی بوده باشد، در این نوشتار، از پرداختن به این گونه نقدها خودداری شده است. پرداختن به این بخش، نیازمند مجالی گسترده و مکتوبی درازدامن با موضوع «نقد غیر مستقیم آموزه های فلسفی در آثار امامیان» است.

سه. بیان آموزه های کلامی مغایر با آموزه های فلسفی

افزون بر دو گونه یاد شده، به این نکته مهم باید توجه داشت که در شماری از مباحث کلامی، بسیاری از متکلمان، صرفاً به بیان و عرضه مستدل دیدگاه کلامی معارض و مغایر با آموزه فلسفی پرداخته اند و از دیدگاه فلسفی، نفیاً یا اثباتاً سخنی نگفته اند. این بخش نیز نیازمند مطالعه ای مستقل زیر عنوان «آموزه های کلامی مغایر با آموزه های فلسفی» است.

یاد کرد این مطلب نیز سودمند می نماید که در متون کلامی (و جز آن)، آن دسته از

ص: ۳۰۵

میانی و آموزه های فلسفی مورد نقد واقع می شوند که با آموزه های دینی و کلامی به نحوی تعارض دارند (خود آموزه ها یا نتایج حاصل از آنها). آموزه هایی که همسو با آموزه های کلامی بوده یا نفیاً و اثباتاً ارتباطی با آموزه های کلامی ندارند، موضوع نقد قرار نمی گیرند. بنا بر آنچه یاد شد، در این بخش، تنها گزارشی از نقدهای مستقیم متکلمان امامی (یعنی نقد آموزه های فلسفی با انتساب آشکار آنها به فلسفه و فیلسوفان) ارائه می شود.

نقدهای مستقیم متکلمان امامی بر آموزه های فلسفی در سده ششم

با مطالعه متون کلامی و تفسیری و حدیثی عالمان امامی سده ششم در می یابیم که آموزه های فلسفی بسیاری، مورد نقد ایشان قرار گرفته اند. مسائل مورد نقد، طیفی را تشکیل می دهند که حوزه های گوناگون مباحث اعتقادی و کلامی از خدانشناسی تا جهان شناسی را شامل می شوند. شایان ذکر است که هدف از ارائه این بخش، دفاع از آموزه ای خاص یا

^{۱۵۴} (۱). الیاقوت، ص 42.

^{۱۵۵} (۲). چنان که علامه حلی نیز در شرح آن بر تعاریف دیدگاه کلامی با دیدگاه فلسفی در این باره تصریح کرده است: «المبحث الثالث فی انه تعالی عالم بالجزئيات خلافاً للفلاسفة...» (أنوار الملکوت، ص 93).

نقد آموزه‌ای ویژه نیست؛ بلکه هدف گزارش نقدهای موجود متکلمان بر شماری از آموزه‌های فلسفی در حدّ این نوشتار و بضاعت نگارنده است.

بر این پایه، ممکن است که در آموزه‌ای میان آرای فیلسوفان اسلامی اختلاف نظر باشد و نیز امکان اشتباه متکلمی در نسبت دادن رأیی به فیلسوفان یا حتی احتمال برداشت نادرست از آموزه‌ای فلسفی وجود دارد؛ اما آنچه از نظر مطالعات تاریخی ارزشمند است، گزارش توصیفی از مسائل اختلافی و نقد و بررسی‌های متکلمان در این زمینه است که بخشی از واقعیت تاریخی کلام امامیه و مواجهه آن با فلسفه در دوره مورد نظر است. بدین سان، شیوه تحلیل‌ها، استدلال‌ها و چگونگی برداشت‌های متکلمان امامی از آموزه‌های فلسفی عصر خود نیز بخشی از واقعیت تاریخ کلام امامیه است.

۱. فاعلیت خدا

از مباحث مهم اختلافی کلام و فلسفه در عصر مورد نظر، چگونگی اعمال قدرت یا نحوه فاعلیت خداست. نقد دیدگاه فلسفی به طور صریح در این زمینه در المنقذ من

ص: ۳۰۶

التقلید حمصی مشهود است. وی پس از بیان معنا و دلیل قادر بودن خدای توانا به اختلاف متکلمان با اوائل (فلاسفه) این گونه تصریح می‌کند:

اوائل در ظاهر این سخن ما که مؤثر به موجب و مختار تقسیم می‌گردد، با ما موافق هستند؛ اما در معنا با ما مخالف اند. در معنای مؤثر مختار گویند: کسی است که اثر می‌گذارد و بر اثرگذاری شعور دارد. و موجب آن است که بر اثرگذاری خود شعور ندارد. و می‌گویند: هر گاه شروط اثرگذاری مؤثر مختار، حاصل و تمام باشد، حصول اثر از آن واجب است و این بدان معناست که مؤثری جز بر شیوه ایجاب نیست. جز آن که برخی موجب‌ها با علم به اثر خود و به اعتبار شروطی اثر می‌گذارد و برخی از آنها بدون شرط و شعور نسبت به اثر خود، اثرگذار است.^{۱۵۶}

حمصی رازی، پس از گزارش دیدگاه فلسفی در باره فاعل مختار به تفصیل به بیان تفاوت فاعل مختار و موجب از منظر کلامی می‌پردازد و پیش از بیان تفاوت، اهمیت این بحث را این گونه بیان می‌دارد:

بر ماست که فرق میان قادر مختار و موجب را تحکیم کنیم؛ زیرا از مهمّات (امور پراهمیت) در دین است و پاسخ ما بر خیل شبهاتشان بر آن استوار است.^{۱۵۷}

قطب الدین سبزواری نیز به نقد فاعلیت بالایجاب خدا پرداخته است. وی فاعل را به دو گونه قادر و موجب تقسیم می‌کند. اگر از فاعلی با امکان عدم صدور، فعلی پدید آید، قادر است و اگر با امتناع عدم صدور فعلی صادر شود،

^{۱۵۶} (۱). المنقذ من التقلید، ج ۱، ص ۳۵.

^{۱۵۷} (۲). همان جا.

موجب نامیده می شود.^{۱۵۸} از نظر سبزواری، موجب بودن خدا محال است؛ زیرا یا از قدم خدا قدم عالم یا از حدوث جهان حدوث خدای متعال لازم می آید که هر دو محال است. بر این پایه، خدا موجب نمی تواند باشد. برهان دیگر آن که اگر خدای سبحان موجب باشد،

ص: ۳۰۷

از دگرگونی هر چیزی در عالم دگرگونی در ذات باری لازم می آید؛ زیرا دگرگونی معلول دلیل بر دگرگونی علت است. پس اگر علت دگرگونی نپذیرد، معلول دگرگون نمی شود. و چون تغییر بر خدا محال است، موجب (فاعل بالایجاب) بودن او نیز محال است.^{۱۵۹} محمد بن حسن مقری نیز در بحث اثبات محدث با تمایز قائل شدن میان فاعل و علت، محدث را فاعل مختار شمرده است.^{۱۶۰}

۲. دیرگی جهان

از مسائل کهن و بسیار مهم مورد اختلاف متکلمان فرق اسلامی با فیلسوفان، مسئله حدوث عالم است. از منظر متکلمان، تبیین فلسفی نسبت خدا و ماسوا و چگونگی پیدایش موجودات، مستلزم قول به قدم عالم است.^{۱۶۱} دیدگاهی که به دلیل ناسازگاری

^{۱۵۸} (۳). «الخلاصة فی علم الکلام»، فصل نامه تراثنا، ش 34، ص 173-174. برای نقد فاعل موجب بودن خدای متعال در کلام ابوالجحد حلبی، ر. ک: إشارة السبق، ص 15.

^{۱۵۹} (۱). همان، ص 174.

^{۱۶۰} (۲). «للمحدث أن يفعل و أن لا يفعل فرقا بين الفاعل والعللة» (التعليق، ص 17).

^{۱۶۱} (۳). برای دیدگاه فلسفی در این باره، ر. ک: هیاکل النور، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 3، ص 97-98؛ الواح عمادی، در همان مجموعه، ص 142-143؛ رسالة فی اعتقاد الحكماء، ص 23. بوعلی سینا در این باره نوشته است: «قد بان لك بعد ذلك ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته و انه لا يجوز ان تستأنف له حالة لم تكن. مع انه قد بان لك ان العلة لذاتها تكون موجبة المعلول فان دامت أوجبت المعلول دائما» (الهیات شفا، ص 373. نیز، ر. ک: النجاة، ص 553). ابن رشد از دیدگاه فلسفی، از بی بودن فعل خدا و مسبوق به عم نبودن جهان این گونه دفاع کرده است: «إن الذي افاد الحدوث أحق باسم الحدوث من الذي افاد الإحداث المنقطع و على هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه و اسم الحدوث به اولی من اسم القدم و اما سميت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء و في زمان و بعد العدم» (تحافت التهافت، ص 162). ابو البركات، دیدگاه قائلان به قدم عالم را این گونه گزارش کرده است: «العالم المخلوق الذي هو مبديه و موجد لم يزل معه موجوداً و لا يتصور أو لا يعقل أن يتقدم وجود العالم مدة يكون الله تعالى فيها غير موجد ولا خالق بل خطأ معطلاً من الخلق... (المعتبر، ج 3، ص 28. نیز، ر. ک: ص 41). شهرستانی، دیدگاه پیروان ادیان و فیلسوفان پیشین یونان و فیلسوفان اسلامی را در باره حدوث جهان این گونه گزارش کرده است: «مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث و مخلوق أحدثه الباری تعالى و أبدعه و كان الله تعالى و لم يكن معه شيء و وافقتهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة و قدماء الفلاسفة مثل تالیس و انكساغورس و انكسمانس، و من تابعهم من أهل ملطية، و مثل فيثاغورث و انبدقلس و سقراط و أفلاطون ... و مذهب أرسطاطاليس و من شاعيه مثل برقلس و الإسكندر و الأفروديسي و ثامسطيوس، و من نصر مذهبه من المتأخرين مثل أبي نصر الفارابی و أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا و غيرها من فلاسفة الإسلام أن للعالم صناعاً مبدعاً و هو واجب الوجود بذاته و العالم ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته غير محدث حدوثاً يسبقه عدم بل معنى حدوثه وجوبه به و صدوره عنه و احتياجه إليه فهو دائم الوجود لم يزل و لا يزال ... و ليس يجوز أن يصدر عن الواحد إلاواحد و معنى الصدور عنه وجوبه به و لا يتصور موجب بغير موجب فالعالم سرمدی» (حماية الأقدام فی علم الکلام، ص 9). بیان علامه حلبی در باره اهمیت مسئله حدوث و گزارش آرای ممکن و موجود در این باره این گونه است: «أقول: هذه المسألة من اعظم المسائل، فی هذا العلم، و مدار مسائله، كلها عليها و هي المعركة العظيمة بين المسلمين و خصومهم. اعلم: إن الناس اختلفوا فی ذلك اختلافاً عظيماً، و ضبط اقوالهم، ان العالم اما محدث الذات و الصفات، و هو قول المسلمين كافة، و النصری، و اليهود و المجوس و اما ان يكون قديم الذات و الصفات، و هو قول أرسطو و ثاوفرسطس و سامسطيوس و ابی نصر و ابی علي بن سينا؛ فأنهم ج علوا السماوات قديمة، بذاتها و صفاتها، إلا الحركات و الاوضاع، فانها قديمة بنوعها بمعنى ان كل حادث مسبوق بمثل إلى ما لا ینتهي و اما ان قديم الذات، محدث الصفات، و هو مذهبه انكيساغورس و فيثاغورس و السقراط و الثنوية و لهم اختلافات كثيرة لا یليق بهذا المختصر، و اما أن يكون محدث الذات قديم الصفات، و ذلك مما لم يقل به احد، لاستحالة؛ و توقف جالينوس فی الجميع» (أنوار الملكوت فی شرح الباقوت، ص 28-29. برای گزارش بیابان اختلاف امامیه، معتزله و اشاعره و فلاسفه در این باره، ر. ک: إرشاد الطالبین إلى نوح المسترشدين، ص 150).

با آموزه اعتقادی نوپدید بودن و سرآغاز داشتن جهان و یگانگی خدا در دیرینگی، سخت مورد انکار متکلمان قرار گرفته است.

سدید الدین حمصی، ازلی شمردن افعال خدا را به فلاسفه باطل^{۱۶۲} پیشه، نسبت داده است.^{۱۶۳} حدوث ماسوا و انحصار قدم به باری تعالی، بسی مورد تأکید شیخ عبد الجلیل قرار گرفته است. آن سان که در بیان اصول مذهب شیعه امامیه اصولیه، حدوث عالم و یگانگی خدا در قدم را جزء این اصول برشمرده است. در کلام وی تقابل دیدگاه کلام امامیه با دیدگاه فلسفی آشکار است:

اصل مذهب شیعه اصولیه امامیه اثنی عشریه آن است که آسمان و زمین و هرچه در میان آسمان و زمین است از جمادات و حیوانات هیچ نبوده است

از اجسام عالم و از اعراض مخصوصه؛ همه خدای تعالی آفریده است، و صانع عالم خداست و قدیم است و لا قدیم سواه، و ما کان معه من إله، موصوف است به صفات کمال، لم یزل و لا یزال، مخالف همه ایشان از معلومات و معدومات و موجودات تبارک و تعالی ... هرچه جز از ذات اوست و موجود است همه محدث است، و او قدیم و باقی هست و ازلی است.^{۱۶۴}

نویسنده نقض هم چنین در مقام ردّ این سخن کتاب مو رد نقد که شیعه «باری تعالی را خالق و رازق و مرید و متکلم لم یزلی نگویند» نوشته است:

اولاً معلوم است که خالق، فاعل خلق باشد و خالق ازلی را معنی آن باشد که در ازل، خلق آفریده باشد و موجود باشد خلق در ازل، پس قدیم باشد، پس فرق نباشد میان خالق و خلق در ازل؛ و «لا قدیم سواه» محال باشد و معلوم است که فاعل قدیم باید که بر فعل تقدیمی دارد به تقدیر اوقاتی که آن را نهایت نباشد، و رازق روزی دهنده باشد و ندانم که چگونه روا باشد که در ازل روزی دهد. پس روزی خواره باید که موجود باشد در ازل، و آنکه فرقی نبود در وجود از میان رازق و رزق و مرزوق، و این خطایی فاحش است، و همه موجودات بر این اصل قدیم باشند و البته هیچ محدث نباشد پس اگر از خالق و رازقی آن می خواهد که در ازل قادر بوده است بر خلق و رزق؛ در این خلافی نیست که ما اثبات کرده ایم که باری تعالی به مذهب عدلیان قادر است لنفسه و ذاته؛ بی علّتی و شبهتی و آلتی، و خلق و رزق و کلام را حصول و وقوع در لم یزل محال باشد.^{۱۶۵}

۳. نامتناهی بودن حوادث

^{۱۶۲} (1) «المبطلون من الفلاسفة».

^{۱۶۳} (2) المنقذ من التقليد، ج 2، ص 186.

^{۱۶۴} (1) نقض، 415-416.

^{۱۶۵} (2) همان، ص 483-484.

سدید الدین حمصی به سان دیگر متکلمان، چهارمین مقدمه از مقدمات و مبانی لازم برای اثبات حدوث اجسام را اثبات تنهایی امور حادث شمرده است. وی بر آن است که علم به حدوث اجسام، نیازمند دانستن این امر است که پدیده‌ها لایتناهی نبوده، دارای آغازی هستند، در غیر این صورت و بر پایه دیدگاه فلاسفه مبنی بر ازلی بودن

ص: ۳۱۰

حوادث نمی‌توان به حدوث اجسام معتقد شد. وی در دنباله این سخن، به نقد دیدگاه فلسفی پرداخته است.^{۱۶۶} گفتنی است که سیّد مرتضی متکلم بزرگ سده پنجم هجری، دارای اثری نایاب به نام مسأله فی الردّ علی یحیی بن عدی النصرانی فیما یتناهی ولا یتناهی است که موضوع آن همین مسئله اختلافی میان فیلسوفان و متکلمان است.^{۱۶۷}

۴. بی‌نیازی از پیامبران

شماری از اختلافات متکلمان با فیلسوفان اسلامی، در مسائل حوزه نبوت است. دفاع از مباحث این حوزه، ظاهراً به دلیل مناقشات فیلسوفان چندان برای متکلمان فرقی، پراهمیت بوده که افزون بر نقد آرای فلسفی در منابع کلامی و تفسیری، چند تن از ایشان تک‌نگاری‌هایی در این زمینه پدید آورده‌اند. فراوانی این رساله‌ها در سده‌های چهارم تا ششم، نشانه چالش جدی متکلمان با مخالفان در این حوزه کلامی بوده است.

کتاب الاحتجاج لنبوة النبی صلی الله علیه و آله^{۱۶۸} (کتاب تثبیت الرسالة)^{۱۶۹} از ابوسهل نوبختی، أعلام النبوة از ابو حاتم رازی (م ۳۲۲ ق)، در نقد آرای محمد بن زکریای رازی، کتاب فساد قول البراهمة، کتاب فی تثبیت نبوة الانبیاء از ابوالقاسم کوفی (م ۳۵۲ ق)، تثبیت دلائل النبوة از قاضی عبد الجبار (م ۴۱۵ ق)، أعلام النبوة از ابو الحسن ماوردی بصری (م ۴۵۰ ق)، مسأله فی المعجز از رشیدالدین ابوسعید رازی و النبوات و ما یتعلق بها از فخر رازی (م ۶۰۶ ق) تکنگاری‌ها و دفاعیه‌های متکلمان فرقی در گستره مباحث نبوت است.

در این نوشتار، مسائل اختلافی متعلق به نبوت، ذیل سه عنوان عرضه می‌شوند:

ص: ۳۱۱

یکی از این مسائل، مسئله نیاز به نبوت است. شماری از امامیان این دوره، از باور فلاسفه به بسنده بودن عقل^{۱۷۰} سخن گفته و آن را نقد کرده‌اند. به عنوان پیشینه این گونه نقد باید گفت که سیّد مرتضی در بحثی با اشاره به حجیت عقل برای

^{۱۶۶} (۱). المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۲۵. برای نقد غیر متناهی بودن حوادث بدون اشاره به نام فلاسفه، ر. ک: الملخص فی اصول الدین، ص ۶۰-۶۱ بحث «فإن قيل: و لم أنکرتم أن تكون الحوادث غیر متناهية، و لم زعمتم لها أولاً؟ قلنا...»؛ تقریب المعارف، ص ۷۶: «لو كان فاعل الأجناس محدثاً لاحتاج إلى محدث و ذلك يقتضی وجود ما لا یتناهی أو إثبات قدم بغير دلیل و کلا الأمرین محال... فیلزم ما قلناه من وجود ما لا نهاية له مع استحالتة بدلیل وجوب حصر م ا وجد». نیز، ر. ک: أنوار الملکوت فی شرح الباقوت، ص ۳۳.

^{۱۶۷} (۲). نیز برای این بحث، ر. ک: تمهید الاصول، ص ۱۸.

^{۱۶۸} (۳). رجال النجاشی، ص ۳۲.

^{۱۶۹} (۴). الفهرست، ابن الندم، ص ۲۲۵. دانسته نیست که این دو عنوان، اشاره به يك کتاب دارند یا دو کتاب.

^{۱۷۰} (۱). برای دیدگاه انکارآمیز محمد بن زکریای رازی نسبت به ضرورت وحی و نبوت، ر. ک: أعلام النبوة، ص ۳ و ۲۷۴. شهرستانی نیز فلاسفه را در کنار صابین و براهمه منکر نبوات معرفی کرده است (الملل والنحل، ج ۱، ص ۳۸). ابوالحسن ماوردی نیز منکران نبوت را سه دسته معرفی کرده است: الف. ملحدان و منکران خدا که قائل به قدم عالم و تدبیر طبایع هستند؛ ب. براهمه موحد که قائل به حدوث عالم و منکر بعثت پیامبران هستند؛ ج. فیلسوفان که به ابطال نبوات تظاهر نمی‌کنند؛ اما در تحقیق دیدگاهشان

تمامی انسان‌ها اعم از کسانی که از طرف خدا انذار شده اند و کسانی که انذار نشده اند، بر بی نیازی ورزیدن فلاسفه از پیامبران با بسنده کردن به عقل تصریح کرده است.^{۱۷۱}

ص: ۳۱۲

در سده ششم، طبرسی از استغناء فلاسفه از دانش الهی پیامبران سخن گفته است.

وی در ذیل آیه شریف «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ»^{۱۷۲} به عنوان یکی از وجوه معنایی آیه، بیان می‌کند که مراد، دانش فلاسفه است که دانش انبیا را در برابر دانش خود کوچک می‌شمردند. وی با هم عصر شمردن سقراط با حضرت موسی علیه السلام می‌افزاید:

به سقراط گفته شد: نزد موسی برو. گفت: «ما گروهی مهذب هستیم و به کسی که ما را تهذیب (هدایت) کند، نیازی نداریم».^{۱۷۳}

قطب الدین راوندی در چند باب از کتاب الخرائج و الجرائح به نقل و نقد مقالات (گفتارها و باورهای) منکران نبوت پرداخته است. وی در کلامی همسان سخن ماوردی، بر آن است که:

منکران نبوت، دو گروه اند: ملاحظه و دهریه، و براهمه موحد؛ و فلاسفه نیز نزد ما از جمله دهریه و ملاحظه هستند و بر باطل شمردن نبوت و انکار معجزات و محال دانستن آنها با تصریح و تلویح اتفاق دارند و پنداشته اند که امکان پذیر شمردن معجزات به نقض وجوب طبایع می‌انجامد؛ طبایعی که بر وجهی مستقر گشته که نقض آن امکان پذیر نیست و همگی ایشان در معجزات پیامبران و اوصیای ایشان طعن می‌زنند.^{۱۷۴}

۵. راه شناخت پیامبران

مبطل آن هستند؛ زیرا می‌گویند که علوم ربّانی پس از کمال علوم ریاضی (اعم از فلسفه و هندسه) برای کسی که ریاضت را کامل کرده در صورت مطبوع بودن بر آنها حاصل می‌گردد. (اعلام النبوة، ص 35-36). در باره تحلیل ابن سینا از نبوت ر. ک: الهیات شفا، ص 442 (فصل «فی اثبات النبوة و کیفیت دعوة النبی الی الله تعالی و المعاد الیه»); النجاة، ص 708-709. وی در رساله مختصری با عنوان اثبات النبوات و تأویل رموزهم و امثالهم نیز به تبیین فلسفی نبوت و وحی پرداخته است. ابن سینا پس از بیان تفاوت قوای نفس ناطقه در انسان‌های مختلف و بیان مراتب عقل، نبوت و وحی را این‌گونه تبیین می‌کند: «الحيوان اما ناطق او غير ناطق و الأول افضل. و الناطق اما مملكة او غير مملكة و الأول افضل. و ذو الملكة اما خارج إلى الفعل التام أو غير خارج و الأول افضل. و الخارج اما بغير واسطة أو بواسطة و الأول افضل. و هو المسمى بالنبي و إليه انتهى التفاضل في الصور المادية و إن كان كل فاضل يسود المفضول و يرويه فإذا النبي يسود و يروس جميع الأجناس التي فضلها. و الوحي هذه الإفاضة و الملك هو هذه القوة المقبولة المفوضة كأنها عليه افاضة متصلة بافاضة العقل الكلي بجمرة عنه لا لذاته بل بالعرض و هو المرئي القابل و سميت الملائكة بأسماء مختلفة لأجل معاني مختلفة و الجملة واحدة غير متجزئة بذاتها الا بالعرض من أجل تجزئ القابل. و الرسالة هي اذا ما قيل من الافاضة المسماة وحيا على اى عبارة استصوبت لصالح عالمي البقاء و الفساد علما و سياسة و الرسول هو المبلغ ما استفاد من الافاضة المسماة وحيا على عبارة استصوبت ليحصل بأرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة و العالم العقلي بالعلم. فهذا مختصر القول في اثبات النبوة و بيان ماهيتها و ذكر الوحي و الملك و الموحى» (اثبات النبوات و تأویل رموزهم و امثالهم، ص 123).

^{۱۷۱} (2). الأمالي، سيد مرتضى، ج 2، ص 321: «إِنَّ الْعَقْلَ حِجَّةٌ عَلَى مَنْ أَنْذَرَ و عَلَى مَنْ لَمْ يَنْذَرَ؛ و عَلَيْهِ مَعُولُ الْفَلَسَفَةِ فِي الْإِسْتِغْنَاءِ عَنِ الرِّسْلِ و الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.»
^{۱۷۲} (1). سورة غافر، آیه 83.

^{۱۷۳} (2). جوامع الجامع، ج 4، ص 21 (طبع دکتر گرجی) و ج 3، ص 254. ابن ملاحی هم در این باره گفته است: «يقع لى انه تعال عنى به الفلاسفة المدعين للعلم بالحقائق لان من عاقدهم الاذراء بمن لايعلم علومهم» (تحفة المتكلمين، ص 8). نیز، ر. ک: الكشاف عن حقائق التنزيل، ج 3، ص 439.

^{۱۷۴} (3). الخرائج و الجرائح، ج 3، ص 1044. وی در دنباله بحث خود به نقل و نقد طعون مخالفان بر قرآن پرداخته است.

از نظر عموم متکلمان، راه شناخت صدق مدعی نبوت، «معجزه» است.^{۱۷۵} از نقدهای

ص: ۳۱۳

برخی از عالمان سده ششم هجری، آشکار است که آموزه اثبات نبوت از طریق معجزه، از منظر شماری از فیلسوفان، مقبول نبوده است.^{۱۷۶} راوندی در بابی دیگر از کتاب خود به نقل و نقد راه شناخت پیامبران از دیدگاه برخی فیلسوفان پرداخته است.

وی می‌گوید:

برخی از فلاسفه، از روی مجامله با اهل اسلام می‌گویند: راه شناخت صدق مدعی نبوت آن است که دانسته شود که آنچه وی آورده، مطابق مصالح دنیوی مردم و هماهنگ با اهدافی است که به خاطر آنها به پیامبر نیاز دارند.

اینان ظهور معجزه به دست پیامبر را شرط دانسته اند. برخی دیگر، ظهور معجزه را ذکر کرده‌اند، سپس گفته‌اند: ظهور معجزه به دست پیامبر و تبدیل عصا به مار به علم یقینی بر صدق مدعی نمی‌رساند؛ زیرا ممکن است در باره معجزه (مانند شکافته شدن ماه) گمان سحر و حيله رود. در حالی که معلوم بودن مطابقت رهاورد پیامبر با مصالح دنیوی مردم، طریقی است که شبهه‌ای بدان راه نمی‌یابد. قائل این دیدگاه، شناخت صدق پیامبر از طریق معجزه را شیوه عوام و متکلمان می‌داند و شناخت از راه هماهنگی تعالیم انبیا با مصالح دنیوی انسان‌ها را شیوه محققان می‌شمارد.^{۱۷۷}

وی در دنباله بحث خود با نقد مبسوط این دیدگاه‌ها و آرای دیگر در شناخت

ص: ۳۱۴

پیامبران، به حصر طریق شناخت پیامبران به معجزه (همان دیدگاه متکلمان) پرداخته است.^{۱۷۸} گفتنی است که راوندی در لا به لای بحث خود، با لحنی انتقادی، به تعریف معجزه از نظر فلاسفه نیز پرداخته است.^{۱۷۹}

سدیدالدین حمصی نیز با نقل دیدگاه برخی از فلاسفه در باره طریق شناخت صدق پیامبر، مبنی بر این که راه وثوق و یقین به نبوت یک پیامبر، علم به مطابقت شریعت وی با مصلحت است نه معجزه، به نقد آن مبادرت کرده است.^{۱۸۰}

^{۱۷۵} (4). الذخیره، ص 328؛ الاقتصاد، ص 155؛ الياقوت، ص 67؛ عجالة المعرفة في اصول الدين، ص 36؛ «الخلاصة في علم الكلام»، فصل نامه تراثنا، ش 34، ص 190؛ إشارة السبق إلى معرفة الحق، ص 39. برخی از متکلمان، نص شخص معلوم الصدق (پیامبر پیشین) را هم با وصف آن به «امر مستند به معجزه» در کنار معجزه یاد کرده‌اند. الکافی، حلی، ص 68؛ تقرب المعارف، ص 154؛ المنقذ من التقليد، ج 1، ص 383-384. البته مفسران امامی، ذیل آیه «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (سوره نساء، آیه 165) تصریح کرده‌اند که شناخت نبی، فرع علم به توحید و عدل خداست که به وسیله دلیل عقلی حاصل می‌شود) التبیان، ج 3، ص 395؛ مجمع البیان، ج 3، ص 243؛ روض الجنان، ج 6، ص 197-198؛ متشابه القرآن و مختلفه، ج 2، ص 80.

^{۱۷۶} (1). برای دیدگاه ناهمگون این رشد با دیدگاه کلامی در باب اثبات نبوت از طریق معجزه، ر. ک: الکشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 173 به بعد.

^{۱۷۷} (2). الخرائج والجرائح، ج 3، ص 1054.

^{۱۷۸} (1). همان، ص 1055 به بعد.

^{۱۷۹} (2). همان، ص 1059. گزارش وی از تعریف فلسفی معجزه این است: «قالوا: حقيقة المعجز: هو أن يؤثر نفس النبي في هيولى العالم فيغير صورة بعض أجزائه إلى صورة أخرى بخلاف تأثيرات سائر النفوس».

^{۱۸۰} (3). ر. ک: المنقذ من التقليد، ج 1، ص 386-387.

یکی از نقدهای برخی عالمان امامی بر فیلسوفان، در آموزه معجزه و خرق عادت است. قطب الدین راوندی - که کتاب الخرائج و الجرائح را در باره معجزات پیامبران و امامان نگاشته -، در خطبه کتابش ضمن اشاره به انگیزه نگارش خود منکران، این گونه اشاره کرده است:

إن قوماً من الذين أقروا بظواهرهم بالنبوات، جحدوا في الإمامة كون المعجزات، فضاهاوا الفلاسفة والبراهمة الجاحدين في النبوة الاعلام الباهرات فدعواهم جميعاً باطله فاضحة، إذ الأدلة على صحة جميع ذلك واضحة.^{۱۸۱}

راوندی در جایی دیگر، انکار معجزات ائمه از سوی برخی^{۱۸۲} را همسانی ایشان با فلاسفه و براهمه شمرده که منکر معجزات پیامبران هستند.^{۱۸۳} امین الإسلام طبرسی با انتساب انکار صدور معجزه به فیلسوفان، این دیدگاه را سخت مورد انتقاد قرار داده

ص: ۳۱۵

است. وی معجزه اصحاب فیل را ارهاص (نشانه‌ای الهی) برای نبوت پیامبر اسلام دانسته (که در همان سال، یعنی عام الفیل دیده به جهان گشود) و مضمون سوره فیل را برهانی روشن و کوبنده علیه فلاسفه شمرده است:

در این آیه (آیه آخر) دلیلی روشن و کوبنده علیه فلاسفه و ملاحظه است که منکر معجزات خارق عادت اند؛ زیرا واقعه اصحاب فیل را که خدای متعال بیان کرده، نمی‌توان به طبع یا جز آن منسوب کرد. آن گونه که صیحه، ریح عقیم و خسف و دیگر امور ی که خدای متعال با آنها امت های گذشته را هلاک ساخته، به طبع نسبت داده اند؛ زیرا برای ایشان امکان پذیر نیست که در اسرار [وتوان] طبیعت ببینند که گروه هایی از پرندگان همراه با سنگ هایی آماده هلاک کردن اقوامی معین گسیل شوند و تنها آهنگ آنها کرده باشند و آنها را با سنگ‌ها بزنند و ایشان را هلاک کنند و نابود گردانند و جز ایشان را نابود نکنند. کسی که اندکی خرد و اندیشه داشته باشد، تردید نمی‌کند که این واقعه، جز فعل خدا نمی‌تواند باشد که سبب‌ساز اسباب و چیره بر امور دشوار است و کسی را یارای انکار آن نیست؛ زیرا پیامبر ما صلی الله علیه و آله این سوره را بر اهل مکه خواند و [ایشان] آن را انکار نکردند؛ بلکه به رغم حرص بسیار بر تکذیب آن حضرت، به آن خستو شدند و تصدیق کردند.^{۱۸۴}

^{۱۸۱} (4). الخرائج و الجرائح، ج 1، ص 17.

^{۱۸۲} (5). برای رای ابوهاشم جنائی در نفی معجزه از غیر پیامبران، ر . ك: الذخيرة في علم الكلام، ص 333. دور نیست که نوختیان در دیدگاه خود در این باره (اوائل المقالات، ص 68، گفتار 42) از معتزلیان اثر پذیرفته باشند.

^{۱۸۳} (6). الخرائج و الجرائح، ج 1، ص 17.

^{۱۸۴} (1). مجمع البیان، ج 10، ص 447-448؛ جوامع الجامع، ج 3، ص 846. فخر رازی نیز از اتفاق فلاسفه بر انکار معجزه سخن گفته است: «و أما الفلاسفة: فأنهم أطبقوا على انكار خوارق العادات. الا انه يلزمهم القول بالاعتراف بما في مسائل...» (النبوات و ما يتعلق بها، ص 100).

یکی از مسائل اختلافی معروف میان کلام و فلسفه اسلامی، مسئله معاد جسمانی است. متکلمان، آموزه معاد روحانی را که فیلسوفان مسلمان مطرح می‌کنند،^{۱۸۵} با آموزه

ص: ۳۱۷

دینی معاد، ناسازگار ارزیابی کرده‌اند. حمصی رازی در بحث اعاده- که مهم‌ترین بحث معاد به شمار می‌رود-، بر آن رفته که گردآوری اجزای اصلیه که به اعتبار آنها فرد عیناً همان شخص مکلف می‌شود، با شکل و ساختار پیشین، لازم است. شاخصه دیدگاه وی ضرورت اعاده اجزای اصلی انسان از یک سو و ساختار و شکل پیشین است که هر دو مقوم هویت فرد به شمار می‌روند.^{۱۸۶} وی بر پایه دیدگاه خود در تعریف انسان و اجزای مقوم هویت وی، شبهات پیرامون معاد جسمانی را بررسی کرده و با نسبت دادن شبهه معروف «آکل و ماکول» به بیشتر فلاسفه به نقد آن پرداخته است.^{۱۸۷}

همچنین این نوبخت در بحث اعاده و احکام آن، با تصریح به گردآوری اجزای

^{۱۸۵} (2). برای روشن شدن موضع مورد انتقاد متکلمان در اصل معاد، به جاست سخنان برخی فیلسوفان عصرمتقدم در این باره گزارش شود. ترسیم فارابی از سعادت انسان، بقای ابدی نفس عاری از بدن است: «حصول المعقولات الاولى للانسان هو استكمالها الأول. و هذه المعقولات انما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكمالها الاخير و ذلك هو السعادة. وهي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا يحتاج في قوامها إلى مادة و ذلك أن تصير في جملة الأشياء البرية عن الاحس ام و في جملة الجواهر المفارقة للمواد و أن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً». (آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ص 100-101). بوعلى سينا، گو این که در الهیات شفا (ص 423) و النجاة (ص 682) راه اثبات معاد جسمانی را شریعت و تصدیق خبر نبوت شمرده؛ اما در رساله اختصاصی خود در باب معاد با تمثیلی شمردن زبان متون دینی در حوزه‌هایی مانند معاد (الأضحوية في المعاد، ص 103) و همسو با فارابی، وجود نفس در بدن را مانع رسیدن انسان به سعادت حقیقی دانسته (همان، ص 105) و سرانجام، دیدگاه خود را در باره معاد، این گونه بیان کرده است: «فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، و بطل أن يكون [للبدن و النفس] جميعاً، و بطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد اذن للنفس وحدها على ما تقرر بعد أن كان المعاد موجوداً، و ذلك مما سنبينه» (همان، ص 126). ابن سينا در رساله الكشف عن ماهية الصلاة نیز در توضیح معاد افراد گوناگون نوشته است: «إن للنفس الانسانية ثواباً إذ يبقى بعد فناء البدن و لا يبلى بطول الزمن له بعث بعد الموت و أعنى بالموت مفارقتها عن الجسم و بالبعث مواصلته لتلك الجواهر الروحانية و ثوابه و سعاده بعدها و يكون ثوابه بحسب فعله فإن كان كامل الفعل نال جزيل الثواب و ان قصر فعله و نقص قصرت سعاده و انتقص ثوابه و يبقى حزيناً مغموماً بل مخذولاً مدموماً و إن غلبت قواه الحيوانية و الطبيعية قوته النطقية تحير بعد الموت و شقى بعد البعث و ان نقصت قواه المذمومة و تجردت نفسه عن الفكر الردى و العشق الدني و زين ذاته بحيلة العقل و فائد العلم و تخلق بالاخلاق المحمودة بقي لطيفاً متبهاً باقياً مثاباً سعيداً في آخرته مع أقاربه و عشيرته». (رسائل ابن سينا) الكشف عن ماهية الصلاة، ص 303). وی در یکی دیگر از رساله‌های خود نیز به تفسیر فلسفی معاد پرداخته است. بیان ابن سينا در رساله اثبات النبوات این است: «إذ تبيّن على الاختصار معنى العقاب و الثواب فالآن نتكلم في ماهية الجنة و النار فنقول: و اذا كان العوالم ثلاثاً عالم حسی و عالم خیالی و همی و عالم عقلی. فالعالم العقلي حيث المقام و هو الجنة. و العالم الخيالي الوهمي كما بين هو حيث العظب و العالم الحسي هو عالم القبور ثم اعلم ان العقل يحتاج في تصوّر أكثر الكليات إلى استقرار الجزئيات فلا محالة انما يحتاج إلى الحس الظاهر فنعلم انه يأخذ من الحس الظاهر إلى الخيال إلى الوهم و هذا هو من الجحيم طريق و صراط دقيق صعب حتى يبلغ إلى ذاته العقل فهو إذا يرى كيف الحدّ صراطاً و طريقاً في عالم الجحيم فإن جاوزه بلغ عالم العقل فإن وقف فيه و تحيّل الوهم عقلاً و ما يشير إليه حقاً فقد وقف على الجحيم و سكن في جهنّم و هلك و خسر خسراً مبيناً أ. فهذا معنى قوله في الصراط» (إثبات النبوات، ص 130 و 131). معاد فلسفی در سخن ابن رشد نیز این گونه بازتاب یافته است: «لما كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلها بأنّ النفس باقية، و قامت البراهين عند العلماء على ذلك، و كانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعري من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريفها من الشهوات الجسمانية، و إن كانت خبيثة زادتها المفارقة [للبدن] خبثاً لأنها تتأذى بالردائل التي اكتسبت، و تشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن» (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 201). وی در ادامه بحث خود گونه‌ای از تناسخ را نیز پذیرفته است: «أنه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام آخر الحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها» (همان، ص 203). سهروردی نیز اعتقاد فلاسفه در باره معاد را این گونه گزارش کرده است: «و يعتقدون ان نفس الأدمى تبقى ان كانت عارفة بالله و بملائكته منقشة بالخفايق و لها درجة انتقاش الخفايق، فانه غاية كمال النفس تجد من اللذات ما لا عين رأت و لا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. وإن كان جاهلاً بالله و بملائكته فيكون بعد المفارقة أعمى كما قال عز من قائل: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا» (سوره اسراء، آیه 72) والأعمى يكون في الظلم «ظَلُمْتُ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ» (سوره نور، آیه 40) فيتألمون بعذاب المحاب عن الله و بما فات من راحة الدنيا و باكتسابهم الهيات الردية كما قال تعالى: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (سوره مطففين، آیه 14) إشارة إلى البعد عن الله و بالخلولة بينهم و بين ما يشتهون من لذات الدنيا كما قال: «وَجِيلٌ بَيَّتَهُمْ وَ بَيَّرَ مَا يَشْتَهُونَ» (سوره سبأ، آیه 54). (رسالة في اعتقاد الحكماء، ص 29). نیز، ر. ك: بدّ المعارف، ص 316 (مبحث إلى أين تصير النفس) و ص 326 (مبحث كيف تسعد النفس).

^{۱۸۶} (1). ر. ك: المنقذ من التقليد، ج 2، ص 190-191.

^{۱۸۷} (2). همان، ص 193. برای طرح این شبهه به عنوان اشکالی بر معاد جسمانی در متون فلسفی، ر. ك: الأضحوية في المعاد، ص 107.

بدن هنگام حشر، به بیان دیدگاه خود پرداخته است:

الأجزاء بعد الموت تجمع و تؤلف لأخبار الصادق بذلك^{۱۸۸}

علّامه حلّی با یادآوری اتفاق مسلمانان بر معاد جسمانی بر خلاف فیلسوفان، سخنان ابن نوبخت را شرح کرده است.^{۱۸۹}

شیخ عبد الجلیل رازی در دفاع از آموزه شیعی رجعت با اشاره به همسانی های رجعت با معاد، فلاسفه را منکران معاد معرفی می‌کند:

و از مقدور باری تعالی بدیع داشتن احیای موتی غایت ضلالت و جهالت باشد که به روزگار موسی و عیسی و عزیر و ابراهیم کرده است، و قرآن به همه ناطق است اگر در عهد دولت فرزند و نایب مصطفی بکند دور نباشد نه از مقدور قادر الذّات، نه از حرمت سیّد السّادات . و انکار این در مقدور خدای، انکار بعث و نشور قیامت باشد و خواجه را مبارک باد فلسفی‌ای.^{۱۹۰}

۸. فلسفه آفرینش

متکلمان در بحث تکلیف، پیش از بیان وجه تکلیف انسان، به بحث پایه ای غرض و حُسن اصل آفرینش می پردازند. از نظر کلامی، آفرینش هدفمند است و هدف از آن، سود رساندن به غیر است . از همین رو، آفرینش نیکوست. و چون خدا بی نیاز مطلق است، بنا بر این، سود مورد نظر به آفریده می‌رسد نه خدای سبحان.^{۱۹۱} سدید الدین حمصی، دیدگاه فلاسفه مبنی بر بدون غرض بودن افاضه خیر از خدا به غیر را گزارش^{۱۹۲}

و نقد کرده است.^{۱۹۳}

۹. مباحث نفس و حقیقت انسان

^{۱۸۸} (۱). أنوار الملکوت، ص 191.

^{۱۸۹} (۲). عبارت وی این است: اقول: اتفق المسلمون علی إعادة الأجساد خلافاً للفلاسفة (همان جا).

^{۱۹۰} (۳). نقض، ص 271.

^{۱۹۱} (۴). ر. ک: الذخیره فی علم الکلام، ص 111؛ الاقتصاد فیما یتعلّق بالاعتقاد، ص 62-63؛ تقریب المعارف، ص 114؛ المنقذ من التقليد، ج 1، ص 237. متکلمان،

سه راه تفضّل، عوض و ثواب را برای رسیدن سود از خدا به انسان مطرح می‌کنند. برای نقل اجماع معتزله در این باب، ر. ک: مقالات الاسلامیین، ج 1، ص 317.

^{۱۹۲} (۵). عبارت وی در گزارش دیدگاه فلسفی این است: «إنّما المنعم فی الحقیقة هو الذی یفیض من ذاته الخیر علی الغیر لا لغرض علی ما یقوله الفلاسفة». در باره اعتقاد

فلاسفه در این باره در اعتقاد نامه حکیمان سه‌رودی آمده است: «اللّه تعالی منزّه عن الأغراض و عن تعلّق غرضه بشیء فاذن لا یكون فعله بناء علی غرض بل ذاته یقتضی

تفیض خ ل الوجود» (رسالة فی اعتقاد الحكماء، ص 24).

^{۱۹۳} (۱). المنقذ من التقليد، ج 1، ص 239.

سدید الدین حمصی، در اثر کلامی خود، بحث مستقلی در باره چیستی انسان سامان داده و با دفاع از دیدگاه برگزیده سید مرتضی - که آن را به بیشتر متکلمان متأخر نسبت داده -^{۱۹۴} به نقد تفصیلی دیدگاه فلسفی در باره چیستی انسان و احکام نفس پرداخته است.^{۱۹۵} نویسنده خ لاصه النظر نیز با انتساب نظریه مورد دفاع شریف مرتضی و دیگر متکلمان امامی به محققان اهل عدل و اشاره به دیدگاه فلاسفه، به نقد اجمالی آن پرداخته است.

۱۰. طبایع

یکی دیگر از مسائل اختلافی دیرین متکلمان امامی با فیلسوفان، مسئله طبایع^{۱۹۶} است.

ص: ۳۲۰

اصحاب طبایع با اعتقاد به ترکیب اجسام از عناصر چهارگانه : حرارت، برودت، رطوبت و بیوست، برای طبیعت اشیا، احکام و آثاری قائل بوده‌اند که از نظر متکلمان امامی با آموزه‌های دینی، ناسازگار ارزیابی شده است. از مجموع سخنان متکلمان چنین بر می‌آید که قول به طبیعت اشیا، توالی فاسدی دارد. قدم طبایع، انتساب افعال به جمادات و صدور جبری فعل از آنها^{۱۹۷} و انکار معجزه یا خرق عادت، سه پیامد نادرست قول به طبایع بوده که متکلمان را از سده های پیشین به نقد اصل مسئله سوق داده است. نخستین نقدی که در این باره می شناسیم، ظاهراً اثری از هشام بن حکم با عنوان الرد علی أصحاب الطبائع است.^{۱۹۸} به عنوان پیشینه بحث در متون تفسیری، به نقد شیخ طوسی در این باره می توان اشاره کرد. وی قصه اصحاب کهف را دلیل بر توانایی خدا بر نقض عادت از طریق معجزه و جریان تدبیر عالم بر حسب اختیار و نه ایجاب طبایع دانسته است.^{۱۹۹} وی در جایی دیگر از تبیان روایت بلخی از آموزه طبع را گزارش و نقد کرده است. وی می‌گوید: بلخی با استدلال به آیه «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا تَقَالًا سَفَنَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَلَقَرْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»^{۲۰۰} بر آن رفته که بسیاری از امور با طبع به

^{۱۹۴} (2). از نظر سید مرتضی، شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، ابن نجبت (صاحب الیاقوت) و متکلمان سده ششم چون سدید الدین حمصی، ابوجعفر مقرئ و ابن شهرآشوب، انسان یعنی حی مکلف، عبارت از همین مجموعه سازوار مشهود است که متعلق احکامی چون امر و نهی و مدح و ذم است، ن ه بخشی از آن (ر. ک: تمهید الاصول، ص 164؛ الاقتصاد، ص 66-67؛ تقریب المعارف، ص 127-128؛ الیاقوت، ص 54؛ المنقذ من التقليد، ج 1، ص 291؛ متشابه القرآن و مختلفه، ج 1، ص 7؛ التعليق، ص 108). برای مطالعه این بحث، ر. ک: «نظریه‌های نفس شناسی متکلمان امامی در سده‌های میانی و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد»، فصل‌نامه نقد و نظر، ش 61.

^{۱۹۵} (3). ر. ک: المنقذ من التقليد، ج 1، ص 291-296.

^{۱۹۶} (4). طبیعت را برخی قوه ساری در اجسام که به وسیله آن، جسم به کمال طبیعی خود می رسد، تعریف کرده‌اند. (کتاب التعریفات، ص 61). بوعلی با خطا شمردن تعریف طبیعت به قوه ساری در اجسام، آن را مبدأ نخست هر گونه دگرگونی و ثبات ذاتی جسم تعریف کرده است. (رسائل ابن سینا رسالة الحدود، ص 97). در باره طبیعت، ر. ک: فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، ص 442-447. اشعری در گزارش دیدگاه «اصحاب طبایع» آورده است: «لم یثبتوا فی الدنیا شیئاً إلا للطبائع الأربع». البته برخی از ایشان افزون بر طبایع چهارگانه به روح نیز معتقد بوده‌اند. در باره افعال روح نیز برخی قائل به طبیعی و برخی دیگر قائل به اختیاری بودن آن بوده‌اند (مقالات الاسلامیین، ج 2، ص 29). برای دفاع از آموزه طبع، ر. ک: فردوس الحکمة فی الطب، ص 19؛ الکشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملّة، ص 171.

^{۱۹۷} (1). فاعل الطبیع از نظر فلسفی، گونه‌ای فاعل است که یک فعل بیشتر آن هم به صورت ذاتی (مانند وقوع حرارت از آتش) از آن صادر نمی شود. در مقابل آن فاعل مرید و مختار است که می‌تواند کاری را در یک زمان و ضد آن را در زمان دیگر انجام دهد و فعل او از روی آگاهی و اندیشه (رویه) است. (تحافت التهاافت، ص 148. نیز، ر. ک: نهایة الحکمة، ص 222-223). برای بیرون بودن فاعلیت خدا از این دو گونه فاعل از نظر فلسفی، ر. ک: همان جاها.

^{۱۹۸} (2). رجال النجاشی، ص 433؛ الفهرست، طوسی، ص 258.

^{۱۹۹} (3). التبیان، ج 7، ص 23.

^{۲۰۰} (4). سوره اعراف، آیه 57.

وجود می‌آید. با این توضیح که خداوند متعال در این آیه بیان فرموده که میوه‌ها را با آبی که از آسمان نازل می‌کند، (از زمین) بیرون می‌آورد. بلخی افزوده که شایسته نیست که این دیدگاه انکار شود و تنها دیدگاه کسی منکر است که به قدم طبایع یا فاعلیت جمادات معتقد باشد. اما اگر کسی بگوید که خدای متعال این امور را انجام می‌دهد، گاه به صورت اخ‌تراعی و بدون واسطه و گاه با واسطه، این امر اشکالی ندارد، همان گونه که در مورد سبب و مسبب گفته می‌شود. طوسی پس از گزارش دیدگاه بلخی، آن را نادرست ارزیابی می‌کند و در توضیح استدلال خود می‌گوید: اگر مقصود بلخی از طبع رطوبت‌ها و بیبوست‌های مخصوص، خلاقی در آن نیست؛ اما از این اشیا، ذوات دیگر متولد نمی‌گردد، بلکه آثاری که این امور حاصل می‌گردد، فعل ابتدایی خداست، در حالی که سبب و مسبب این گونه نیست...^{۲۰۱}

امین‌الاسلام طبرسی همسو با شیخ طوسی، دیدگاه اهل عدل در نقد دیدگاه بلخی را این گونه گزارش کرده است:

بیشتر اهل عدل، این دیدگاه وی را نادرست شمرده و گفته‌اند که خدای سبحان، عادت [و سنت خود] را به مقتضای حکمت در انواع مصالح دینی و دنیوی بر رویاندن گیاه هنگام بارش باران جاری ساخته و بر رویاندن گیاه از غیر باران نیز تواناست.^{۲۰۲}

شیخ ابوالفتوح رازی در تفسیر خود، آیه‌الکرسی را نقدی بر دیدگاه قائلان به طبع دانسته است:

علما گفته‌اند: در این آیت، چند فواید و ادله است بر اصول دین از توحید و عدل، منها ... قوله: الْقَيُّومُ، دلیل بطلان قول فلاسفه و طبایعان (طبایعیان خ ل) است گفتند: بیشتر چیزها به طبع محل حاصل می‌آید، حق تعالی باز نمود که: من قیومم؛ یعنی قایم به تولای افعال خود.^{۲۰۳}

ابن شهرآشوب نیز همین مطلب را در تفسیر خود آورده است.^{۲۰۴}

وی در ذیل آیه «وَفِي الْأَرْضِ قُطْعٌ مُتَجَوِّرَاتٌ وَجَنَّتْ مِنْ أَعْنَبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صُنُونٌ وَغَيْرُ صُنُونٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَحَدِيدٍ وَنُفُضِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^{۲۰۵} نیز به نقد قول به طبایع پرداخته و پدید آمدن میوه‌های گوناگون از یک آب و زمین را دلیل بر بطلان قول به طبایع دانسته است:

و حق تعالی ما را در این آیت وجه استدلال باز آموخت بر ملحدان و دهریان و طبایعیان و هر که او اثبات صانع حکیم نکند. گفت: اگر چنان استی که از زمین بودی یا از آب یا از هوا، بایستی تا چون آب و هوا و زمین هر سه یکی بودی، از او یک نوع میوه بیشتر نیافریدی، نه آن که از یک آب و یک زمین و یک هوا هزار نوع نبات و گیاه و درخت و میوه

^{۲۰۱} (۱). التبیان، ج ۴، ص ۴۳۱-۴۳۲.

^{۲۰۲} (۲). مجمع البیان، ج ۴، ص ۲۷۶.

^{۲۰۳} (۳). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۴۱۱-۴۱۲.

^{۲۰۴} (۴). متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، ص ۱۰۶.

^{۲۰۵} (۱). سوره رعد، آیه ۴.

پدید آرد. اگر طبع بودی یا امری موجب این قضیه در او محال بودی، چون برای ن جمله می باشد، دلیل کند که این را صناعی و مدبری هست قادر مختار که به حسب اختیار و ارادت خود چنان که می خواهد، می آرد و می آفریند.^{۲۰۶}

قطب الدین راوندی در بیان ویژگی های نظم قرآنی که مقوم اعجاز آن است، ویژگی نهم را وجود همه نیازمندی های علمی انسانها در اصول و فروع دین در قرآن دانسته است. این ویژگی، شامل ارشاد به شیوه های مباحث عقلی و اقامه براهین علیه ملاحده، براهمه، دوگانه پرست ها و منکران معاد و قائلان به طبایع با کوتاه ترین و رساترین عبارات است.^{۲۰۷}

ص: ۳۲۳

عبد الجلیل رازی نیز در موارد متعدّد به نقد اصحاب طبایع پرداخته است که بخشی از آنها در بحث نقد عمومی گذشت. در این جا مواردی دیگر گزارش می شود. وی در نقد این سخن نویسنده سنی که: «اینها به دوازده امام گویند چنان که ملحدان به هفت امام گویند»، با اشاره به حدیث «الإمامة من بعدی ثلاثون سنة و بعدها الإمارة»^{۲۰۸} می گوید:

پس اگر خواهی که امام چهار گوید مذهبش با طبایع برابر نباشد که به چهار طبع گویند، چرا مذهب دوازده امامیان با هفت امامیان برابر باشد؟! که آن جا عدد متماثل است و این جا عدد مختلف، یا این الزام قبول کند یا دست از آن بدارد.^{۲۰۹}

در موردی دیگر، مذهب مجبره را در اعتقاد به قدمای نه گانه،^{۲۱۰} همسان باور اصحاب طبایع به عناصر چهارگانه شمرده است:

مشابهت دارند به نصاری که به سه خدای گفتند: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ ثَلَاثَةٌ»^{۲۱۱} و مشابهت دارند به طبایع که به چهار ارکان گفتند.^{۲۱۲}

از این گونه نقدها نگاه منفی شیخ عبد الجلیل به اصحاب طبایع، آشکار است.

۱۱. مسائلی از جهان شناسی

-
- ^{۲۰۶} (2). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج 11، ص 182. برای مورد دیگر، ر. ک: همان، ج 12، ص 20.
- ^{۲۰۷} (3). الخرائج والجرائح، ج 3، ص 1006. گفتنی است که تعبیر طبایع در برخی احادیث نیز به کار رفته است. در حدیثی آمده است: «طبایع الجسم علی أربعة فمنها الهواء الذى لا تحیا النفس إلا به وینسیمه و ینخرج ما فی الجسم من داء و عفونة، والأرض التى قد تولد الییس و الحرارة، والطعام ومنه یتولد الدم ألا ترى أنه یصیر إلى المعدة فتغذیه حتى یلین ثم یصفو فتأخذ الطبيعة صفوه دما ثم ینحدر الثفل والماء وهو یولد البلغم». (الكافی، ج 8، ص 230). نیز کتابهایی با عنوان «طبایع» در فهرس گزارش شده است. از جمله، کتاب الطبایع از احمد بن محمد بن دول قمی (م 350 ق) (رجال النجاشی، ص 90).
- ^{۲۰۸} (1). برای این حدیث با الفاظ گوناگون ر. ک: سنن ابی داود، ج 2، ص 401، ح 4646 و 4647؛ صحیح ابن حبان، ج 15، ص 292؛ فتح الباری، ج 8، ص 61.
- ^{۲۰۹} (2). نقض، ص 546.
- ^{۲۱۰} (3). «میران ائت، نُه قدیم اثبات کردند: ذات و قدرت و علم و حیات و اراده و ادراك و كلام و سمع و بصر. هر نه قدیم گفتند تا سه بار ماندگی دارند به ترسایان». (نقض، ص 447). فخر رازی در باره قدما از دیدگاه اهل سنت نوشته است: «أهل السنة أثبتوا القدماء: و هی ذات الله تعالی، و صفاته». (المحصل، ص 211).
- ^{۲۱۱} (4). سوره مائده، آیه 73.
- ^{۲۱۲} (5). نقض، ص 448. برای موردی دیگر از این گونه همسان سازی، ر. ک: همان، ص 546.

شماری از نقدهای عالمان امامی به حوزه مباحث جهان‌شناسی فلسفی تعلق دارد. ابو الفتح رازی در تفسیر خود، آیه‌الکرسی را نقدی بر آرای گروه‌های گوناگون از جمله دیدگاه فلاسفه در باره قلمرو جهان دانسته است:

قوله: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»، رد است بر مذهب فلاسفه که

ص: ۳۲۴

گفتند: عالم خود زمین است و افلاک که بدان محیط است فی (و) ^{۲۱۳} و رای آن چیزی نیست. نفی عرش و کرسی و لوح و قلم کردند. همانا عظم موقع این آیت برای کثرت ادله اوست بر اصول مسلمانی از توحید و عدل. ^{۲۱۴}

ابن شهر آشوب نیز همین مطلب را در تفسیر خود آورده است. ^{۲۱۵}

ابن شهر آشوب در موردی دیگر، دیدگاه فلاسفه در باره علت مرگ ناگهانی (مبری بر پر شدن یا خالی شدن عروق بدن) را ذکر کرده و دیدگاه دینان (دینداران) را در مقابل آن نهاده است که بر وقوع مرگ ناگهانی با تقدیر خدای متعال هنگام پایان اجل انسان باور دارند. ^{۲۱۶} در این سخن، صرف نظر از درستی یا نادرستی دیدگاه فلاسفه، آنچه اهمیت دارد تقابلی است که این شهر آشوب میان فیلسوفان و دینداران افکنده است. ^{۲۱۷}

سخن پایانی

این نوشتار، به مناسبت یادکردی ارج گزارانه از عالم بزرگ امامی و مدافع مبانی و آموزه‌های تشیع در سده ششم هجری، نصیر الدین ابو الرشید عبد الجلیل قزوینی رازی - رحمه الله علیه - و اثر ماندگار او کتاب نقض نگاشته شد و به ساحت آن عالم گران قدر تقدیم می‌گردد. موضوع این نوشتار، از مباحث پر اهمیت در تاریخ کلام امامیه و بویژه مناسبات کلام و متکلمان با فلسفه و آموزه های فلسفی است. از منظر تعامل کلام امامیه با فلسفه، می توان کلام امامیه را به دوره های متعددی تقسیم کرد.

شش سده نخست هجری (عصر پیش از خواجه طوسی) را باید دوره استقلال کامل کلام امامیه از فلسفه شمرد. در این دوره، کلام در عین حفظ هویت مستقل خود در

ص: ۳۲۵

تعامل انتقادی با فلسفه است. در این نوشتار مواجهه متکلمان امامی با فلسفه و آموزه‌های فلسفی در سده ششم در دو بخش مواجهه مثبت و مواجهه منفی مورد بررسی قرار گرفت.

^{۲۱۳} (1). خ ل.

^{۲۱۴} (2). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج 3، ص 411-412.

^{۲۱۵} (3). متشابه القرآن و مختلفه، ج 1، ص 106.

^{۲۱۶} (4). همان، ج 2، ص 96.

^{۲۱۷} (5). برای موردی دیگر، ر. ک: مجمع البیان، ج 7، ص 300 ذیل آیه: «أَمْ تَرَى إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلْمَ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا» (سوره فرقان، آیه 45).

در بخش مواجهه مثبت، گونه هایی چون به کارگیری مبانی و آموزه های فلسفی در اثبات مسائل کلامی، پذیرش آموزه های فلسفی مغایر آموزه های کلامی، تاریخ نگاری فلسفی، نقل سخنان فیلسوفان در متون اخلاقی، مناقب نگاشته ها و تفاسیر قرآن کریم، قابل شناسایی است. مواجهه منفی و انتقادی عالمان امامی با فلسفه و آموزه های فلسفی نیز در سه شکل: نقد عمومی، ردّیه نگاری و نقد مبانی و آموزه های فلسفی، صورت بسته است. مهم ترین مسائل اختلافی و مورد نقد متکلمان امامی نیز عبارت اند از: نحوه فاعلیت خدا، دیرینگی جهان، فلسفه آفرینش، معاد، قول به طبایع، حقیقت انسان، معجزه و راه شناخت پیامبران.

در باره شیوه مواجهه شیخ عبد الجلیل قزوینی رازی نیز باید گفت که در کتاب نقض مواجهه مثبت با فلسفه، نمودی ندارد و رویکرد نویسنده به فلسفه و آموزه های فلسفی سراسر منفی و انتقادی است. در مجموع، سخنان رازی در نقد فلسفه و فلاسفه را در عناوین زیر می توان فهرست کرد:

۱. معرفی حکمای اوائل مانند: ارسطو، به عنوان سرآغاز دهریگری؛
۲. هم رده قرار دادن فیلسوفان با ملحدان و دشمن دین شمردن ایشان؛
۳. مخالفت با باورهای فلسفی قدّم عالم، علّت اولی، طبع و هیولی؛
۴. همسان انگاری رویکرد فلاسفه به نماز با نماز باطن اسماعیلیه؛
۵. یادکرد ردّیه های عالمان امامیه بر فلاسفه و قلمداد کردن آنها به مثابه یکی از افتخارات علمی و دینی ایشان.

ص: ۳۲۶

منابع و مأخذ

۱. آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ابو نصر فارابی، تحقیق: علی بو ملحّم، بیروت: مکتبه الهلال، اوّل، ۱۹۹۵ م.
۲. ابکار الأفكار فی اصول الدین، علی بن محمّد بن سالم الآمدی، تحقیق: احمد فرید مزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.
۳. اثبات النبوات و تأویل رموزهم و أمثالهم، چاپ شده در: رسائل ابن سینا، حسین بن عبد الله ابن سینا، دار العرب.
۴. اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، محمّد بن الحسن الطوسی (شیخ طوسی)، تصحیح و تعلیق: میر داماد استرآبادی، تحقیق: سیّد مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۴ ق.
۵. إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين، مقداد بن عبد الله السیوری الحلّی، کتابخانه آیه الله مرعشی.

٦. أعيان الشيعة، سيّد محسن الأمين العاملي، تحقيق: سيّد حسن الأمين، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣ ق.

٧. الأضحية في المعاد، حسين بن عبد الله ابن سينا، تصحيح: حسن عاصمي، تهران:

شمس تبريزي، ١٣٨٢ ش.

٨. الاقتصاد، محمد بن الحسن الطوسي (شيخ طوسي)، اصفهان: مكتبة جامع جهلستون.

٩. الاقتصاد في الاعتقاد، محمد بن محمد غزالي، بيروت: دار الكتب العلمية.

ص: ٣٢٧

١٠. الأنوار الجليلية في شرح الفصول النصيرية، مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، تحقيق : علي حاجي آبادي، مشهد : مركز پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوي، ١٤٢٠ ق.

١١. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه: احمد آرام، تهران:

دانشگاه تهران، ١٣٧٢ ش.

١٢. أنوار الملكوت في شرح الياقوت، حسن بن يوسف الحلّي، تحقيق : محمد نجمي زنجاني، قم : رضی و بيدار، دوم، ١٣٦٢ ش.

١٣. أوائل المقالات، محمد بن محمد بن نعمان العكبري البغدادي (شيخ مفيد)، قم:

کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول، ١٤١٣ ق.

١٤. أخبار الزمان، علي بن الحسين المسعودي، بيروت: دار الأندلس، دوم، ١٣٨٦ ق.

١٥. أعلام النبوة، ابوحاتم الرازي، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ١٣٨١ ش.

١٦. أعلام النبوة، ابو الحسن ماوردي، مكتبة الهلال.

١٧. أمل الآمل، محمد بن حسن حرّ عاملي، تحقيق: سيّد احمد حسيني، بغداد: مكتبة الأندلس، ١٤٠٤ ق.

١٨. بحار الأنوار، محمدباقر بن محمد تقي المجلسي (علّامه مجلسي)، بيروت:

مؤسسه الوفاء، دوم، ١٤٠٣ ق.

١٩. البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، محمدجعفر استرآبادي، قم: مكتب الأعلام الإسلامي، ١٤٢٤ ق.

۲۰. «بیهقی» در دایرة المعارف تشیع (ج ۳)، حسن انوشه، زیر نظر: احمد صدر حاج سیّد جوادی و همکاران، تهران: نشر شهید سعید محبّی.

۲۱. تاریخ یعقوبی، علی بن حسین مسعودی، قم: مؤسسه نشر فرهنگ أهل بیت علیهم السلام.

۲۲. تاریخ بیهق، ابوالحسن علی بن زید البیهقی (ابن فندق)، تحقیق: احمد بهمنیار، تهران، بنگاه دانش، ۱۳۱۷ ش.

ص: ۳۲۸

۲۳. تاریخ علم الکلام فی الاسلام، فضل اللّٰه زنجانی، تحقیق و تعلیق : قسم الکلام فی مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد : بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، اول، ۱۴۱۷ ق.

۲۴. تاریخ فلسفه، امیل بریه، ترجمه: علی مراد داودی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، دوم، ۱۳۷۴ ش.

۲۵. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستن، ترجمه: سیّد جمال الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.

۲۶. تاریخ فلسفه اسلامی، اسحاق حسینی کوهساری، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، اول، ۱۳۸۷ ش.

۲۷. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا فاخوری و خلیل الجر ، ترجمه: عبدالمحمّد آیتی، تهران : علمی و فرهنگی، هشتم، ۱۳۸۱ ش.

۲۸. تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، اتین ژیلسون، مترجم : رضا گندمی نصرآبادی، دانشگاه ادیان و مذاهب و سازمان سمت، اول، ۱۳۸۹ ش.

۲۹. تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، سیّد مرتضی بن داعی حسنی رازی، تصحیح:

عبّاس اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر، دوم، ۱۳۶۴ ش.

۳۰. التبصیر فی الدین، ابوالمظفر الاسفراینی، تعلیق: محمّد زاهد کوثری، قاهره:

المکتبة الأزهریة للتراث، اول، ۱۴۱۹ ق.

۳۱. التبیان، محمّد بن حسن الطوسی (شیخ طوسی)، تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۹ ق.

۳۲. التبیان فی تفسیر القرآن، محمّد بن الحسن الطوسی (شیخ طوسی)، تحقیق: احمد قصیر العاملی، قم : دفتر تبلیغات اسلامی، اول، ۱۴۰۹ ق.

۳۳. تتمّة صوان الحکمة، ظهیر الدین بیهقی، تحقیق: محمّد کرد علی، پاریس:

۳۴. تحفة المتكلمين في الردّ على الفلاسفة، ركن الدين ابن ملاحمی خوارزمی، تحقیق و مقدمه : حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ، زیر نظر: زابینه اشمیتکه، تهران:

مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران - برلین: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۸۷ ش.

۳۵. «الكلام عند الامامية؛ نشأته، تطوره، و موقع الشيخ المفيد منه»، محمدرضا جعفری، مجله تراثنا، ش ۳۲.

۳۶. «نهج البلاغة عبر القرون»، سید عبد العزيز طباطبایی، مجله تراثنا، ش ۳۷، سال نهم، سؤال ۱۴۱۴ ق.

۳۷. صدرالدين الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر الی ن شیرازی (ملاً صدرا)، تصحیح: سید جلال الیین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، دوم، ۱۳۶۰ ش.

۳۸. التعريفات، علی بن محمد الجرجانی، تهران: ناصر خسرو، چهارم، ۱۴۱۲ ق.

۳۹. التعليق، محمد بن حسن مقرئ نیشابوری، تحقیق: محمود یزدی مطلق (فاضل)، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۵ ش.

۴۰. تفسير القرآن الكريم، صدر الیین محمد شیرازی، تحقیق: محمد خواجهی، قم:

بیدار.

۴۱. تقریب المعارف، ابو الصلاح حلبی، تحقیق و نشر: فارس تبریزیان حسون، ۱۴۱۷ ق.

۴۲. «تكملة الغرر» ضمیمه أمالی المرتضی، علی بن حسین الموسوی (سید مرتضی)، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت: دار الفكر العربی.

۴۳. تمهید الاصول، محمد بن حسن الطوسی (شیخ طوسی)، ترجمه: عبد المحسن مشکاة الیینی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش.

۴۴. التنبیه و الاشراف، علی بن الیین المسعودی، بیروت: دار صعب.

۴۵. تهافت التهافت، محمد بن احمد الأندلسی (ابن رشد)، لبنان: دار المشرق، ۲۰۰۳ م.

٤٦. التفات العيون في سادس القرون، محمد محسن بن علي المنزوي (آقا بزرگ تهراني)، تحقيق: علي نقی منزوي، قم: مؤسسه اسماعيليان.
٤٧. جوامع الجامع، ابو علي فضل بن الحسن الطبرسي، تصحيح: ابو القاسم گرجي، تهران: دانشگاه تهران و سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انساني، سوم، ١٣٧٧ ش.
٤٨. جوامع الجامع، ابو علي فضل بن الحسن الطبرسي، قم: مؤسسه النشر الاسلامي، ١٤١٨ ق.
٤٩. حدود الأشياء و رسومها، چاپ شده در: رسائل الكندي الفلسفية، ابو اسحاق كندی، تصحيح و تعليق: محمد ابو ريده، قاهره: دار الفكر العربي، دوم.
٥٠. الحدود و الحقائق، اشرف الدين صاعد بريدي آبي، تحقيق: حسين علي محفوظ، بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٧٠ م.
٥١. الحدود و الحقائق، محمد بن حسن مقرئ نيشابوري، تحقيق: محمود يزدي مطلق (فاضل)، قم: مؤسسه الامام الصادق عليه السلام.
٥٢. حديقه الشيعة، احمد مقدس اردبيلي، قم: انصاريان، ١٣٧٨ ش.
٥٣. حقائق الإيمان، زين الدين بن علي العاملي (شهيد ثاني)، إشراف: سيّد محمود مرعشي، تحقيق: سيّد مهدي رجائي، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، أول، ١٤٠٩ ق.
٥٤. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد شيرازي (ملاً صدرا)، بيروت: دار احياء التراث العربي، سوم، ١٩٨١ م.
٥٥. خاتمة مستدرک الوسائل، حسين نوري، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، ١٤٠٨ ق.
٥٦. خاندان نوبختي، عباس اقبال آشتياني، تهران: كتابخانه طهوري، سوم، ١٣٥٧ ش.
٥٧. الخرائج و الجرائح، قطب الدين راوندي، تحقيق: مؤسسه الامام المهدي عليه السلام، قم: مؤسسه الامام المهدي عليه السلام، ١٤٠٩ ق.

ص: ٣٣١

٥٨. «الخلاصة في علم الكلام، قطب الدين سبزواري»، تحقيق: سيّد محمدرضا حسيني جلالی، مجله تراثنا، ش ٣٤، ربيع الأول ١٤١٤ ق.
٥٩. «تبصرة العوام»، ليلا هوشنگي، دانش نامه جهان اسلام (ج ٦)، زیر نظر غلامعلي حدّاد عادل، تهران: بنياد دايرة المعارف اسلامي.

۶۰. دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية، كامل حمود، بيروت: دار الفكر اللبناني، ۱۹۹۱ م.
۶۱. الدروس الألفية و النلفية، محمد بن مكى العاملى الجزينى (شهيد اول)، تحقيق: على فاضل قائبنى نجفى، قم: مكتب الاعلام الاسلامى، ۱۴۰۸ ق.
۶۲. الذخيرة فى علم الكلام، على بن حسين الموسوى (سيد مرتضى)، تحقيق: احمد حسيني، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۱۱ ق.
۶۳. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمد حسن بن على المنزوى (آقا بزرگ تهرانى)، بيروت: دار الأضواء، سوم، ۱۴۰۳ ق.
۶۴. رجال النجاشى، احمد بن على النجاشى، تحقيق: السيد موسى الشيبيرى الزنجانى، قم: مؤسسه النشر الاسلامى، پنجم، ۱۴۱۶ ق.
۶۵. رسائل الكركى، على بن الحسين الكركى (محقق كركى)، تحقيق: محمد حسون، قم: مؤسسه النشر الإسلامى.
۶۶. رسائل المرتضى، على بن الحسين الموسوى (سيد مرتضى)، مقدمه و اشراف: سيد احمد حسيني، اعداد: سيد مهدى رجايبى قم: دار القرآن الكريم، ۱۴۰۵ ق.
۶۷. رساله الحدود، چاپ شده در رسائل ابن سينا، حسين بن عبد الله بن سينا، قم: بيدار، ۱۴۰۰ ق.
۶۸. رساله فى اعتقاد الحكماء، شهاب الدين يحيى سهروردى، ترجمه فارسى: محمد كريمى اصل، ترجمه فرانسه: هانزى كرين، تهران: اساطير، اول ۱۳۸۳ ش.
۶۹. روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن، ابو الفتح رازى، تصحيح: محمد جعفر ياحقى و محمد مهدى ناصح، مشهد: بنياد پژوهش هاى آستان قدس رضوى، سوم، ۱۳۸۱ ش.

ص: ۳۳۲

۷۰. رياض العلماء و حياض الفضلاء، عبد الله بن عيسى بيك افندى اصفهانى، تحقيق:
- سيد احمد حسيني، به كوشش: سيد محمود مرعشى، قم: كتاب خانه آية الله مرعشى، ۱۴۰۱ ق.
۷۱. سنن أبى داوود، سليمان ابن أشعث السجستاني، بيروت: دار الفكر.
۷۲. شرح اصول الكافى، ملا صالح مازندراني، تعليقات: ابوالحسن شعراني، تصحيح:
- على عاشور، بيروت: دار احياء التراث العربى.
۷۳. شرح الأسماء، ملا هادى سبزواري، تحقيق: نجفقللى حبيبي، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.

٧٤. شرح الاصول الخمسة، عبد الجبار بن احمد الهمداني الأسدآبادي، تعليق : احمد بن حسين بن ابي هاشم، بيروت : دار احياء التراث العربي، ١٤٢٢ ق.

٧٥. شرح العقائد النسفية، سعد الدين تفتازاني، تحقيق: حجازي سقا، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية، أول، ١٤٠٧ ق.

٧٦. شرح المقاصد، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمان عميره، قم: الشريف الرضي، ١٤٠٩ ق.

٧٧. شرح المواقف، علي بن محمد الجرجاني، قاهره: مطبعة السعادة، ١٣٢٥ ق.

٧٨. شرح اصول الكافي لصدر المتألهين، صدر الدين محمد شيرازي (ملاً صدرا)، تهران:

مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.

٧٩. شرح جمل العلم و العمل، علي بن الحسين الموسوي (سيد مرتضى)، تحقيق:

يعقوب جعفرى مراغى، قم: دار الاسوة للطباعة و النشر، أول، ١٤١٤ ق.

٨٠. شط شيرين پرشوكت؛ منتخبى از آثار استاد عباس زرياب خويى، به كوشش : ميلاد عظيمى، تهران : مرواريد، أول، ١٣٨٧ ش.

٨١. الشفاء (الالهيات)، حسين بن عبد الله ابن سينا، تصحيح: سعيد زايد، قم: مكتبة آية الله المرعشى، ١٤٠٤ ق.

ص: ٣٣٣

٨٢. شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، فياض لاهيجي، اصفهان: مهدوى.

٨٣. صحيح ابن حبان بتر تيب ابن بلبان، محمد بن احمد بن حبان، ترتيب : علي ابن بلبان الفارسى، تحقيق : شعيب الارنؤوط، بيروت: مؤسسه الرسالة، ١٤١٤ ق.

٨٤. الصراط المستقيم إلى مستحقى التقديم، علي بن يونس بياضى عاملى، تحقيق : محمد باقر بهبودى، [قم]: المكتبة المرتضوية لاهياء الآثار الجغرافية، أول، ١٣٨٤ ق.

٨٥. طبقات المعتزلة، احمد بن يحيى ابن المرتضى، بيروت: دار المنتظر، ١٤٠٢ ق.

٨٦. بدّ العارف، عبد الحق بن ابراهيم بن سبعين، تحقيق: جرج كتوره، بيروت: دار الأندلس و دار الكندى، أول، ١٩٨٧ م.

٨٧. عجاله المعرفة فى اصول الدين، هبة الله بن الحسن الراوندى، تحقيق : سيد محمدرضا الحسينى الجلالى، قم : مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ١٤١٧ ق.

۸۸. عقل و اعتقاد دینی، مایکل پترسون و دیگران، ترجمه : احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران : طرح نو، سوم، ۱۳۷۹ ش.

۸۹. إشارة السبق الی معرفة الحق، علاء الدین بن الحسن حل بی، تحقیق : ابراهیم بهادری، مقدمه : جعفر سبحانی، قم : مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۴ ق.

۹۰. علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه التمی (شیخ صدوق)، نجف: المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۶ ق.

۹۱. عیون الأنباء فی طبقات الأطباء، ابن أبی أصبغ، تحقیق: نزار رضا، بیروت: دار مکتبه الحیاء.

۹۲. عیون الحکمة، چاپ شده در: رسائل ابن سینا، حسین بن عبد الله بن سینا، قم: بیدار، ۱۴۰۰ ق.

۹۳. الفائق فی اصول الدین، رکن الدین ابن ملاحمی خوارزمی، تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران: مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶ ش.

ص: ۳۳۴

۹۴. فتح الباری، احمد بن علی عسقلانی (ابن حجر)، بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر، دوم.

۹۵. فرج المهموم، رضی الدین علی بن موسی الحلّی (سیّد ابن طاووس)، قم: دار الذخائر.

۹۶. فردوس الحکمة فی الطب، علی ابن سهل الطبری، تصحیح: محمد زبیر الصدیقی، برین: مطبع آفتاب، ۱۹۲۸ م.

۹۷. فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، سیّد جعفر سجّادی، تهران: امیر کبیر، اول، ۱۳۷۵ ش.

۹۸. الفكر الفلسفی فی بغداد: دراسة فی الاصول و الاتباع، صالح مهدی هاشم، قاهره:

مکتبه الثقافة الدینیة، ۱۴۲۶ ق.

۹۹. فلاسفه شیعه، عبدالله نعمه، ترجمه : سرّید جعفر غضبان، تهران : سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، اول، ۱۳۶۷.

۱۰۰. فلاطوری، به کوشش: عباس رفیعی پور، مقدمه: محمدرضا حکیمی، قم: دلیل ما، ۱۳۸۳ ش.

۱۰۱. فلسفه علم کلام، هری اوسترین ولفسن، ترجمه: احمد آرام، تهران: الهدی، اول، ۱۳۶۸ ش.

۱۰۲. فلسفه و کلام اسلامی، ویلیام مونتگمری وات، ترجمه : ابو الفضل عزّتی، همراه با یادداشت جعفر شهیدی، تهران : فلسفه و کلام اسلامی، ۱۳۷۰ ش.

۱۰۳. الفلسفة الاسلامية، محمدرضا مظفر، بيروت: دار الصفوة، اول، ۱۴۱۴ ق.

۱۰۴. فهرست منتجب الدين، منتجب الدين ابن بابويه القمي، قم: كتابخانه آية الله مرعشي، ۱۳۶۶ ش.

۱۰۵. الفهرست، محمد بن اسحاق (ابن نديم)، تحقيق محمدرضا تجدد، تهران: امير كبير، سوم، ۱۳۶۶ ش.

۱۰۶. الفهرست، محمد بن حسن الطوسي (شيخ طوسي)، تحقيق: جواد قیومی، قم:

ص: ۳۳۵

مؤسسة نشر الفقاهة، اول، ۱۴۱۷ ق.

۱۰۷. قواعد المرام في علم الكلام، ميثم بن علي بن ميثم البحراني، تحقيق : سيد احمد حسيني، قم : كتابخانه آية الله مرعشي، ۱۴۰۶ ق.

۱۰۸. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، تصحيح: علي اكبر غفاري، تهران: دار الكتب الاسلامية، ۱۳۶۳ ش.

۱۰۹. الكافي في الفقه، ابو الصلاح حلي، تحقيق: رضا استادي، اصفهان: مكتبة امير المؤمنين.

۱۱۰. كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى چاپ شده در : رسائل الكندي الفلسفية، ابو اسحق كندی، تصحيح و تعليق: محمد ابو ريده، قاهره: دار الفكر العربي، دوم.

۱۱۱. كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، محمدعلي تهانوي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، اول، ۱۹۹۶ م.

۱۱۲. الكشاف عن حقائق التنزيل، محمود بن عمر الزمخشري، مصر : شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ۱۹۶۶ م.

۱۱۳. كشف الظنون عن اسامي الكتب و الفنون، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (حاجي خليفه)، بيروت: دار احياء التراث العربي.

۱۱۴. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، حسن بن يوسف الحلّي (علّامه حلّي)، تحقيق: جعفر سبحاني، قم : مؤسسه امام صادق عليه السلام، ۱۴۲۴ ق.

۱۱۵. الكشف عن ماهية الصلاة، چاپ شده در: رسائل ابن سينا، حسين بن عبد الله ابن سينا، قم: بيدار، ۱۴۰۰ ق.

۱۱۶. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، محمد بن احمد بن رشد، تصحيح : محمد عابد جابري، بيروت : مركز الدراسات الوحده العربية، اول، ۱۹۹۸ م.

۱۱۷. مجموعه آثار استاد شهيد مطهري (ج ۳: كلام)، مرتضى مطهري، تهران: صدرا، يازدهم، ۱۳۸۵ ش.

۱۱۸. گوهر مراد، فیاض لاهیجی، مقدمه: زین العابدین قربانی، تهران: نشر سایه، اول، ۱۳۸۳ ش.
۱۱۹. اللوامع الالهية فی المباحث الكلامية، مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، تحقيق: سيّد محمدعلی قاضی طباطبایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۲۰. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۱۲۱. ما و تاریخ فلسفه اسلامی، رضا داوری اردکانی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۱۲۲. المبدأ و المعاد، حسین بن عبد الله ابن سینا، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، اول، ۱۳۶۳ ش.
۱۲۳. متشابه القرآن و مختلفه، محمد بن علی المازندرانی (ابن شهر آشوب)، قم: بیدار، ۱۳۲۸ ش.
۱۲۴. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن الحسن الطبرسی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۱۲۵. مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۵: فلسفه و منطق)، مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
۱۲۶. «بررسی آموزه های اختلافی میان شیخ مفید و نوبختیان بر پایه احادیث الکافی»، مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی بزرگداشت ثقة الاسلام کلینی (ج ۵)، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۸ ش.
۱۲۷. المحصل، محمد بن عمر بن فخر الدین الرازی (فخر رازی)، تحقیق: حسین اتای، عمان، دار الرازی، اول، ۱۴۱۱ ق.
۱۲۸. المسلك فی اصول الدین، جعفر بن الحسن الحلّي، تحقیق: رضا استادی، مشهد: آستان قدس رضوی، اول، ۱۴۱۴ ق.

۱۲۹. معارج نهج البلاغه، علی بن زید البیهقی (ابن فندق)، تحقیق: اسعد الطیب، قم: بوستان کتاب قم، ۱۴۲۲ ق.

۱۳۰. معارج نهج البلاغة، ابوالحسن على بن زيد بيهقي (ابن فندق)، تحقيق: محمدتقي دانش پژوه، قم: كتابخانه آية الله مرعشي، ۱۴۰۹ ق.

۱۳۱. معالم العلماء، محمد بن على المازندراني (ابن شهر آشوب)، تحقيق: عباس اقبال آشتياني، تهران: مطبعة فردين، ۱۳۵۳ ش.

۱۳۲. معالم العلماء، محمد بن على المازندراني (ابن شهر آشوب)، مقدمه: سيد محمدصادق آل بحر العلوم، قم: مطبعة الحيدرية، ۱۳۸۰ ق.

۱۳۳. المعبر في الحكمة، هبة الله بن على ابوالبركات، اصفهان: دانشگاه اصفهان، دوم، ۱۳۷۳ ش.

۱۳۴. معجم المؤلفين، عمر رضا كحاله، بيروت: مكتبة المثنى و دار احياء التراث العربي.

۱۳۵. معجم رجال الحديث، سيد ابوالقاسم خويي، تهران: نشر توحيد، پنجم، ۱۴۱۳ ق.

۱۳۶. معجم طبقات المتكلمين، اللجنة العلمية في مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، اشراف:

جعفر سبحاني، قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.

۱۳۷. مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، على بن اسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، قاهره: مكتبة النهضة المصرية، دوم، ۱۳۸۹ ق.

۱۳۸. مقدمه ابن خلدون، ابن خلدون، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

۱۳۹. مكتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، ویلفرد مادلونگ، ترجمه: جواد قاسمی، مشهد: آستان قدس رضوی، اول، ۱۳۷۵ ش.

۱۴۰. الملخص في اصول الدين، على بن الحسين الموسوي (سيد مرتضى)، تحقيق:

محمد رضا انصاري قمي، تهران: مركز نشر دانشگاهي و كتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱ ش.

۱۴۱. الملل و النحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: امير على مهنا و على

ص: ۳۳۸

حسن فاعور، بيروت: دار المعرفة، چهارم، ۱۴۱۵ ق.

۱۴۲. مناقب آل أبي طالب، محمد بن على المازندراني (ابن شهر آشوب)، نجف: المكتبة الحيدرية، ۱۳۷۶ ق.

۱۴۳. مناهج اليقين في اصول الدين، حسن بن يوسف الحلبي (علامة حلبي)، تحقيق:

يعقوب جعفری مراغی، تهران: دار الاسوة للطباعة و النشر، اول، ۱۴۱۵ ق.

۱۴۴. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، عبدالله جوادی آملی، تحقیق و تنظیم: احمد واعظی، قم: اسراء، اول، ۱۳۸۶ ش.

۱۴۵. المنقذ من التقليد، محمود بن علی الحمصی الرازی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۱ ق.

۱۴۶. موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، جیرار جهمامی، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، اول، ۱۹۹۸ م.

۱۴۷. النبوات و ما يتعلّق بها، محمد بن عمر بن فخر الدين الرازی (فخر رازی)، تحقيق:

احمد حجازی سرقا، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.

۱۴۸. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، حسين بن عبد الله ابن سينا، مقدمه و تصحيح:

محمدتقی دانش پزوه، تهران: دانشگاه تهران، دوم، ۱۳۷۹ ش.

۱۴۹. «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی در سده‌های میانی و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد»، علی‌نقی خدایاری، مجله نقد و نظر، سال شانزدهم، ش اول، بهار ۱۳۹۰ (پیاپی ۶۱).

۱۵۰. «فلسفه اسلامی: هستی و چیستی»، مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، ش ۴۱ و ۴۲، سال یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۸۵ ش.

۱۵۱. نقض (بعض مطالب النواصب في نقض «بعض فضائح الروافض»)، عبد الجلیل قزوینی رازی، تصحيح: مير جلال الدين محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸ ش.

ص: ۳۳۹

۱۵۲. نهاية الاقدام في علم الكلام، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: احمد فريد مزیدی، بیروت: دار الكتب العلمية، اول، ۱۴۲۵ ق.

۱۵۳. نهاية الحكمة، سيد محمد حسين طباطبائي، تصحيح و تعليق: عباس علي سبزواری قم: مؤسسه النشر الإسلامي.

۱۵۴. نهاية المرام في علم الكلام، حسن بن يوسف الحلبي، تحقيق: فاضل عرفان، مقدمه:

جعفر سبحانی، قم: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، اول، ۱۴۱۹ ق.

۱۵۵. نهج الإيمان، علی بن یوسف ابن جبر، تحقیق : سیّد احمد حسینی، مشهد : مجتمع امام هادی علیه السلام، اوّل، ۱۴۱۸ ق.
۱۵۶. الوافی بالوفیات، خلیل بن أبیک الصفدی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۵۷. الوافی فی تاریخ الفلسفة العربیة، عبده الحلو، بیروت: دار الفكر اللبنانی، اوّل ۱۹۹۵ م.
۱۵۸. وفيات الأعیان وأنباء أبناء الزمان، احمد بن محمد بن خلکان، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دار الثقافة.
۱۵۹. هدیة الأحباب، شیخ عباس قمی، تهران: امیر کبیر، دوم، ۱۳۶۳ ش.
۱۶۰. هزار و یک کلمه، حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، دوم، ۱۳۸۱ ش.
۱۶۱. هندسه معرفتی کلام جدید، احد فرامرز قراملکی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، اوّل، ۱۳۸۷ ش.
۱۶۲. الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها)، محمد رضا حکیمی، قم: دلیل ما، اوّل، ۱۳۸۸ ش.
۱۶۳. هیاکل النور، چاپ شده در : مجموعه مصنّفات شیخ اشراق (ج ۳)، شهاب الدین یحیی سهروردی، تصحیح : هنری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۶۴. الیاقوت فی علم الکلام، ابو اسحاق ابراهیم ابن نوبخت، تحقیق : علی اکبر ضیائی، قم : کتابخانه آیه الله مرعشی، دوم، ۱۳۸۶ ش.

