

نقش فیاض لاهیجی در فلسفی شدن کلام شیعه

حمید عطایی نظری*

چکیده

در قرن هفتم هجری شمسی، خواجه نصیرالدین طوسی با رویکرد فلسفی به مباحث کلامی، مکتب کلام فلسفی را بنیان نهاد. پس از او شاگردان مکتب وی، شیوه او را در تقریر مسائل کلامی ادامه دادند. ملاعبدالرزاق لاهیجی متخلص به فیاض، یکی از برجسته‌ترین متکلمانی بود که آثار خود را در قالب سنت کلام فلسفی به نگارش درآورد. او همانند خواجه و حتی پیش از او با استفاده از اصول، قواعد و اصطلاحات فلسفه مشاء، به تقریر و تبیین مباحث کلامی پرداخت و از این حیث، تأثیر فراوانی بر جریان فلسفی شدن علم کلام در مذهب تشیع داشت. مقاله حاضر با استفاده از تحلیل‌های ساختاری و محتوایی آثار کلامی لاهیجی، در صدد تبیین نقش وی در فرایند فلسفی شدن علم کلام است.

واژگان کلیدی

فیاض لاهیجی، کلام شیعه، کلام فلسفی، گوهر مراد، شوارق‌الإلهام.

h_ataei@sbu.ic.ir

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۲/۱

*. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه شهید بهشتی.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۴/۱۷

طرح مسئله

کلام شیعه در سیر تاریخی خود تطورات و دگرگونی‌های فراوانی داشته است. از آغاز مباحث کلامی تا پیدایش علم کلام و گسترش آن تا به حال، مکاتب، نظام‌ها و گرایش‌های مختلفی، تحت تأثیر رویکردهای مختلف شکل گرفته‌اند که هر کدام با توجه به اصول و مبانی خاص خود، نظام اعتقادی متفاوتی را ارائه کرده‌اند.

یکی از تحولات بنیادینی که در کلام شیعه - و در مقیاسی وسیع‌تر در کلام اسلامی - رخ داد، ورود فلسفه به صحنه مباحثات کلامی، و به تعبیری، فلسفی شدن علم کلام در قرن ششم و هفتم هجری بود که نخستین بار به دست خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ ق) صورت گرفت. این تحول اساسی نقطه عطفی در کلام شیعه بود و تأثیر شگرفی بر نحوه تقریر و حل مسائل کلامی از خود بر جای نهاد. نظام اعتقادی برخاسته از این رویکرد جدید به علم کلام، که گاه از آن به «کلام فلسفی» تعبیر می‌شود، تفاوت‌های چشمگیری با نظام‌های اعتقادی پیشین در کلام سنتی داشته، نقش مهمی در شکل‌گیری و جهت‌دهی اعتقادات و اندیشه‌های شیعی در دوران متأخر ایفا کرده است. پس از تأسیس مکتب کلام فلسفی توسط خواجه نصیر، پیروان او از جمله علامه حلی (م. ۷۲۶ ق) و فیاض لاهیجی (م. ۱۰۷۲ ق) شیوه او را در رویکرد فلسفی به مباحث کلامی ادامه داده و در جهت ترویج آن کوشیده‌اند.

سیر تاریخی فرایند فلسفی شدن کلام شیعه از موضوعات اصلی و پردامنه این علم بشمار می‌آید که بررسی تمام ابعاد و زوایای آن نیاز به تحقیقات عمیقی دارد. این پژوهش با استفاده از تحلیل‌های ساختاری و محتوایی آثار کلامی لاهیجی مانند: گوهرمراد، سرمایه ایمان و شوارق الالهام، به تبیین نقش وی در فرایند فلسفی شدن علم کلام پرداخته است. با وجود اهمیت فیاض و تألیفات او در رشد و بالندگی کلام شیعه، تاکنون هیچ بررسی جامعی درباره اندیشه‌ها و نگاشته‌های وی و تأثیر آنها بر جریان فلسفی شدن کلام شیعه صورت نگرفته است؛ از این رو، تبیین این موضوع ضروری به نظر می‌رسد.

در این مقاله پس از تعریف کلام فلسفی و بیان پیشینه آن در مذهب تشیع، و پس از اشاره به ویژگی‌های فکری لاهیجی که بر نحوه نگارش آثار او تأثیرگذار بوده است،

ویژگی‌های کلام فلسفی در آثار او را مشخص می‌نماییم. نتیجه این تحقیق به‌روشنی بیانگر سنت کلامی نگاشته‌های لاهیجی و نقش آن در روند فلسفی شدن کلام شیعه است.

تعریف علم کلام از دیدگاه لاهیجی

نقش فیاض در فلسفی شدن علم کلام تا حد زیادی متأثر از نظر او نسبت به ماهیت علم کلام است. از این‌رو، در آغاز این مبحث، به تبیین نگرش وی در این خصوص می‌پردازیم. قاضی عضد ایجی در مواقف، کلام را چنین تعریف کرده است:

الكلام علم يقتدر معه علي إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها و دفع الشبهة عنها. (جرجانی، ۱۴۱۹: ۱ / ۴۰)

به نظر او کلام، علمی است که به‌واسطه آن می‌توان عقاید دینی را با اقامه دلیل و پاسخ‌گویی به شبهات اثبات کرد. لاهیجی در ابتدای *شوارق* پس از اشاره به این تعریف، تعریف تفتازانی و تقسیم وی از علم کلام را بیان کرده است:

الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية. (تفتازانی، ۱۴۰۷: ۱۰؛ همو، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۶۳)

فیاض همانند تفتازانی معتقد است، علم کلام در جهان اسلام به دو صورت ظهور یافته است که از آنها به «کلام قدما» و «کلام متأخرین» تعبیر می‌کند. وی در تعریف «کلام قدما» می‌گوید:

كلام قدما صناعتي باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت، به دلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمة مشهوره در میان اهل شرایع، خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۲)

به‌نظر او این صنعت، مباین با حکمت بوده، در موضوع، ادله و فایده هیچ مشارکتی با فلسفه ندارد؛ زیرا موضوع حکمت، اعیان موجودات، و موضوع کلام قدما، اوضاع شرعیه است.

همچنین ادله به کار رفته در حکمت مرکب از یقینیات منتهی به بدیهیات اند، درحالی که ادله به کار گرفته شده در کلام قدما، مسلمات و مشهورات اند. همچنین، فایده حکمت، حصول معرفت و کمال قوه نظری، و فایده کلام، محافظت و دفاع از مدعیات شرعی است. لاهیجی نیاز قدما به علم کلام را، دفاع از عقاید دینی یا فرقه‌ای دانسته است. (همان)

همچنین «کلام متأخرین» را این گونه تعریف می‌کند: «علم به احوال موجودات، بر نهج قوانین شرع». (همان: ۴۳)

اگرچه این صنعت قسیم حکمت بوده، با آن در موضوع (اعیان موجودات) و غایت (حصول معرفت به احوال موجودات) مشترک است، در مبادی و مقدمات ادله با آن مخالفت دارد؛ زیرا در حکمت از یقینیات و بدیهیات استفاده می‌شود، درحالی که در کلام از مشهورات و مسلمات. وی دلیل شکل‌گیری کلام متأخرین را عدم اکتفا به دفاع از عقاید دینی، تمسک به مقدمات مشهور و مسلم، و انحراف از طریق مستقیم صحابه و کمل تابعین که تأمل و تفکر و رجوع به علما بود، دانسته، آن را اندیشه‌ای دور از صحت و استقامت معرفی می‌کند؛ به عقیده او علت اصلی بروز این انحراف در علم کلام، پیروی نکردن مردم از ائمه علیهم‌السلام و تبعیت آنان از عالمان رسمی گمراه است. (همان)

در انتهای این بحث، فیاض به تعریف دیگری از علم کلام اشاره کرده که شباهت زیادی به تعریف ایجی داشته، وی آن را بر می‌گزیده است:

الكلام صناعة نظرية، يقتدر بها علي إثبات العقائد الدينية. (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۵ / ۵۱)

براساس این تعریف، علم کلام وسیله‌ای برای اثبات عقاید دینی بشمار می‌رود، و موضوع آن نیز، عقاید و مواضع دینی است.

تعریف کلام فلسفی

برای اصطلاح «کلام فلسفی» نیز، تعریف‌های مختلفی ارائه شده است. برخی معتقداند:

کلام فلسفی فصل مشترک علم کلام و فلسفه است. به بیان دقیق‌تر، معرفتی است که با استفاده از روش فلسفی، در تبیین، تحکیم و دفاع از یک دستگاه اعتقادات

دینی خاص می‌کوشد. بنابراین، کلام فلسفی از حیث روش به قلمرو فلسفه تعلق دارد؛ و از حیث غایت به قلمرو علم کلام. (سلطانی و نراقی، ۱۳۸۴: ۷)

به‌نظر بعضی دیگر، کلام فلسفی مغایر با کلام سنتی نبوده، رهیافت خاصی به علم کلام است که در آن، متکلم با قبول پیش‌فرض‌ها و مبانی یک دین خاص از شیوه استدلال عقلی و فلسفی برای تبیین و تحلیل آموزه‌های دینی بهره‌مند می‌شود. به عبارت دیگر، در کلام فلسفی، متکلم با نگاهی فلسفی به تبیین عقلانی و فیلسوفانه آموزه‌های دینی می‌پردازد. از این منظر، کلام فلسفی به فلسفه دین شباهت دارد، اما وجه افتراق آن، پذیرش یک سری مبانی و اصول مسلم و قطعی دین، مانند مبدأ، معاد و نبوت، در کلام فلسفی است، درحالی‌که فلسفه دین عبارت است از: تبیین و تحلیل گزاره‌های دینی، قطع نظر از پیش‌فرض صدق و حقانیت آنها. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳: ۲۹)

حاصل آنکه، کلام فلسفی در موضوع و غایت با علم کلام وحدت داشته، تنها در روش استدلال و تبیین از آن متمایز است؛ و به فلسفه نزدیک می‌شود. (همان: ۳۰)

به‌نظر نگارنده با توجه به تعاریف فوق، می‌توان تعریف جامع‌تری از کلام فلسفی ارائه کرده، گفت:

کلام فلسفی گرایشی است در نگارش علم کلام که در آن، مباحث کلامی با استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی و در قالب روش استدلال برهانی تقریر و تبیین می‌شود.

پیشینه کلام فلسفی

بررسی و تشریح تاریخ کلام فلسفی در جهان اسلام موضوع پیچیده و گسترده‌ای است که در این پژوهش نمی‌گنجد. با این حال، در این بخش، به‌جهت ایجاد زمینه بحث اصلی این تحقیق، یعنی نقش فیاض لاهیجی در فلسفی شدن علم کلام شیعی، به‌اختصار، به پیشینه کلام فلسفی در اسلام و جهان تشیع اشاره می‌شود. از این‌رو، این بخش را در دو قسمت پی می‌گیریم؛ نخست با توجه به اینکه لاهیجی مطالب مهمی در این موضوع بیان کرده و با استفاده از گفتار وی، به تاریخ کلام فلسفی در جهان اسلام اشاره می‌کنیم، سپس به پیشینه کلام فلسفی در تشیع می‌پردازیم.

۱. سرآغاز فلسفی شدن علم کلام در جهان اسلام از دیدگاه لاهیجی

یکی از مباحث مهم در تاریخ علم کلام، بررسی علل و عوامل پیدایش و تدوین این علم و گرایش‌های مختلف آن است. به نظر لاهیجی در آغاز ظهور اسلام تا پایان زمان حضرت امیر علیه السلام، مسلمانان از بحث و جدل در مسائل دینی برکنار بوده، در صورت بروز اختلاف در معارف دینی، اختلاف مزبور با رجوع به پیامبر صلی الله علیه و آله یا حضرت امیر علیه السلام، برطرف می‌شد. اما پس از آن، به دلیل محدود شدن ائمه اوصیاء علیهم السلام، عدم اظهار علوم خویش و ترویج افکار و اندیشه‌های ناصواب عالمان رسمی، همچون حسن بصری، اختلاف در مسائل دینی شدت یافت؛ از این رو، بحث و مناظره در اصول توحید و سایر معارف دینی متعارف شده، به تدریج، تدوین و تصنیف رساله‌ها و کتب کلامی نیز گسترش یافت و در نهایت با وضع اصول و قوانین خاص، علم کلام پدید آمد. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۶)

وی با اشاره به شکل‌گیری فرق کلامی، از جمله معتزله و اشاعره در اسلام، می‌گوید:

فرقه معتزله در پی جدایی واصل بن عطا از استاد خودش حسن بصری، پس از اختلاف نظر در مسئله [مرتکب کبیره]، تأسیس شد؛ و فرقه اشاعره پس از مخالفت ابوالحسن اشعری با استادش ابوعلی جبایی که از علماء معتزله بود، شکل گرفت. (همان: ۴۶ و ۴۷)

فیاض، معتزله را فرقه‌ای خردگرا دانسته که اصول اعتقادی خویش را بر مبنای قوانین و استدلال‌های عقلی استوار کرده‌اند؛ تا جایی که اگر ظواهر ادله نقلی برخلاف رأی عقل بود، به تأویل آن می‌پرداختند. در مقابل، اشاعره با تمسک به ظاهر ادله از تأویل اجتناب می‌کردند. این گروه همواره معتزله را به بدعت‌گذاری در راستای عمل بر خلاف ظواهر قرآن و شریعت متهم می‌نمودند.^۱

لاهیجی، اشاعره را به دلیل جمود بر ظواهر، منع از تأویل و عدم استفاده از عقل و قواعد عقلی در معارف دینی تخطئه کرده، می‌گوید:

۱. برای نمونه، تفتازانی درباره معتزله می‌گوید: «إِنَّهُمْ أَوَّلُ فِرْقَةٍ أَسَّسُوا قَوَاعِدَ الْخِلَافِ لَهَا وَرَدَ بِهِ ظَاهِرُ السُّنَّةِ». (تفتازانی، ۱۴۰۷: ۱۱)

دلیل بر ضلالت ایشان همین بس است که اینان در مسائل فرعی که شرعی محض است، رأی و قیاس و عقل را معتبر می‌دانند، و در اصول دین که عقلی صرف است، رأی عقول را اعتبار نمی‌کنند؛ تا اکثر ایشان به کفر تجسیم و عامه ایشان به ضلالت تشبیه گرفتار شدند. (همان)

از نظر فیاض، مبانی معتزله به دلیل ابتنا بر اصول عقلی، به راه حق و اندیشه صواب نزدیک‌تر است، اگرچه ادله ایشان جدلی و قیاس‌هایشان غیر برهانی است. او تأکید می‌کند که معتزله به دلیل مطالعه کتب فلاسفه که به سعی خلفا از یونانی به عربی ترجمه شده بود، با آرای فلاسفه آشنا شدند و آنها را موافق با اعتقادات خود یافتند. متکلمان این مذهب، دیدگاه‌ها و مقاصد حکما را براساس ادله مبتنی بر مسلمات و مشهورات تقریر کرده، در میان اهل اسلام رواج دادند. از سوی دیگر، ممارست در نقد و بررسی اندیشه‌های فلسفی سبب توانایی چشمگیر متکلمان معتزلی در فن کلام شد. (همان: ۴۸)

در مقابل، اشاعره که هر آنچه در صدر اسلام معمول نبوده را بدعت می‌شمردند، مطالعه کتب حکمت و تصدیق حکما را حرام دانستند. از این رو، مذمت حکمت در میان مسلمانان چنان شیوع یافت که به علمای معتزله نیز، سرایت کرد.^۱ بدین جهت باید اشاعره را، بانیان سنگ عداوت نسبت به حکمت و فلسفه در جهان اسلام دانست. (همو، ۱۳۸۵: ۱ / ۴۹)

فیاض با استفاده از سخن تفتازانی در شرح *العقائد النسفیة* می‌گوید: وقتی کتب فلسفه یونانی به زبان عربی ترجمه، و وارد جهان اسلام شد، دو گروه به بحث و بررسی درباره آن مشغول شدند:

۱. معتزله، که برای تحکیم نظام کلامی خود، از مطالب و استدلال‌های فلسفی استفاده کردند.
 ۲. اشاعره، که به منظور ابطال مواضع معتزله و فلاسفه که به زعم اشاعره مخالف با ظواهر شرعی بود، ناچار به توغل در فلسفه شدند تا بتوانند آرای ایشان را باطل کنند.
- از این رو، بسیاری از مطالب فلسفی و طبیعی وارد مباحث کلامی شد؛ و علم کلام صبغه فلسفی به خود گرفت. (همان: ۱ / ۴۸ و ۴۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۷: ۱۱ و ۱۲)

۱. نمونه‌ای از کوشش‌های معتزله در نقد و رد آرای فلاسفه را می‌توان در کتاب *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة* نگاشته رکن‌الدین ملاحمی مشاهده کرد. (بنگرید به: الملاحمی الخوارزمی، ۱۳۸۷)

بنابراین، خلط کلام با فلسفه، نخستین بار به دست معتزله صورت گرفت که با متون فلسفی مأنوس بوده، از مبانی و استدلال‌های آن در جهت تقویت مواضع عقیدتی مذهب خود بهره می‌بردند. اما توجه اشاعره به فلسفه، تنها به قصد ابطال قواعد فلسفی و مقابله با معتزلیان بود. (همان: ۱ / ۴۹)

لاهیجی اصول اعتقادی تشیع را نیز، موافق با اصول و مبانی فلسفی دانسته، تصریح می‌کند:

أكثر الاصول الثابتة عند الإمامية عن أئمتهم المعصومين عليهم السلام، مطابق لما هو الثابت من أساطين الفلاسفة و متقدميهم و مبني علي قواعد الفلسفة الحقّة. (همان: ۱ / ۵۰)

نکته درخور توجه اینکه او علت تشابه و موافقت اکثر اعتقادات امامیه با معتزله را در پیروی امامیه از معتزله، یا اقتباس اصول کلامی آنان نمی‌داند؛ بلکه آن را از سویی معلول استفاده معتزله از فلسفه، و از سویی دیگر، هماهنگی اصول کلامی امامیه که برگرفته از أئمه عليهم السلام است با مبانی فلسفی دانسته است:

و ينبغي أن يعلم أن موافقة الإمامية مع المعتزلة في أكثر الاصول الكلامية، إنما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة؛ لا لأن أصول الإمامية مأخوذة من علوم المعتزلة؛ بل أصولهم إنما أخذت من أئمتهم عليهم السلام. (همان)

درحالی‌که امروزه بسیاری از مستشرقین، دلیل تشابه آرای کلامی معتزله و امامیه را، بر اخذ و اقتباس امامیه از معتزلیان می‌دانند.^۱

۲. سیر تاریخی و پیشینه کلام فلسفی در تشیع

اگر معیار فلسفی بودن کلام را، تحقق هم‌زمان سه شرط استفاده از اصطلاحات فلسفی، به‌کارگیری اصول و قواعد فلسفی در تثبیت و تبیین مواضع کلامی و استفاده از استدلال برهانی در اثبات مدعیات کلامی بدانیم.

باید خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ ق) را بنیان‌گذار سنت کلام فلسفی در تشیع

۱. برای نمونه می‌توان به این دو اثر اشاره کرد: اشمیتکه، ۱۳۷۸؛ مکدرموت، ۱۳۸۴.

دانست؛ زیرا، نخستین بار، ایشان با نگارش کتاب *تجريد الاعتقاد* کلام شیعه را در قالب فلسفی تقریر و تبیین کرد.

البته این بدین معنا نیست که پیش از خواجه، هیچ متکلمی در نگارش مباحث کلامی از اصطلاحات فلسفی یا روش برهانی استفاده نمی کرده است؛ بلکه استفاده از مصطلحات فلسفی در آثار متکلمان متقدم نیز، به چشم می خورد. مثلاً، شیخ مفید (م. ۴۱۳ ق) در کتاب *اوائل المقالات*، فصلی را با عنوان «باب القول في اللطيف من الكلام» آورده است که در آن هم از اصطلاحات فلسفی استفاده کرده و هم به مباحثی که بعدها در امور عامه و طبیعیات مطرح شده اند، پرداخته است. (بنگرید به: مفید، ۱۳۸۲: ۴۰) با این وصف، وی به ندرت از اصول و قواعد فلسفی در راستای اثبات دعاوی کلامی بهره برد؛ زیرا به طور طبیعی در آن عصر، هنوز متون و مباحث فلسفی رایج و شایع نبوده است. به همین جهت، نمی توان آثار کلامی شیخ مفید را از گونه کلام فلسفی بشمار آورد.

برخی (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۲۷۸) نیز با توسع در معنای کلام فلسفی، سابقه این مکتب کلامی را به نوبختیان رسانده و متکلمان این خاندان مانند ابواسحاق، ابوسهل و ابومحمد نوبختی را پیشگامان این عرصه دانسته اند. شایان توجه اینکه هرچند، رگه های نوعی عقل گرایی را در اندیشه های کلامی نوبختیان می توان در منقولات به جا مانده از آنان مشاهده کرد، به دلیل فقدان نگاشته های کلامی ایشان، کمیت و کیفیت این خرداندیشی، همچنان بر ما پوشیده است. منبع اصلی اطلاعات کسانی که نوبختیان را بنیان گذار مکتب کلام فلسفی می دانند، کتاب *الیاقوت فی علم الکلام*، منسوب به ابواسحاق نوبختی است که امروزه تاریخ دقیق تألیف آن مشخص نیست؛ ولی با توجه به تحلیل های ساختاری و محتوایی، زمان نگارش آن احتمالاً به پس از دوره شیخ طوسی (م. ۴۶۰) برمی گردد.^۱

درحقیقت، آغازگر سنت کلام فلسفی در شیعه، خواجه نصیرالدین طوسی بود. او که خود، احاطه فراوانی بر فلسفه مشاء داشت و شارح آرای ابن سینا و مدافع اندیشه های وی در برابر ایرادات و شبهات غزالی و فخر رازی بشمار می رفت، توانست با استعانت از تفکر فلسفی خود،

۱. برای تحقیق بیشتر در این زمینه بنگرید به: مقدمه *الیاقوت فی علم الکلام* به قلم علی اکبر ضیایی.

به تبیین مباحث کلامی بپردازد و با تألیف کتاب *تجريد الاعتقاد*، مکتب کلام فلسفی را در تشیع پایه‌گذاری کند.

او با جایگزین کردن برهان به‌جای جدل و سفسطه، علم کلام را تا آنجا که امکان داشت فلسفی کرد و از این طریق، نه‌تنها به پیشرفت علم کلام کمک کرد، بلکه توانست فلسفه را نیز از انزوا و مهجوری خارج کند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۱۲)

و از این رهگذر، او در احیا و گسترش تفکر عقلانی - فلسفی در جهان اسلام، تأثیر درخور توجهی داشت.

پس از خواجه، شاگرد و شارح آثار وی، علامه حلی (م. ۷۲۶ ق) طریقه او را در نگارش و تحریر مسائل کلامی به‌خوبی ادامه داد. علامه، برخلاف خواجه، در اصل متکلمی بود که تحت تأثیر مفاهیم و اصطلاحات فلسفی قرار گرفت؛ و موضوعات فلسفی را در نهایت احتیاط و دقت اقتباس می‌کرد تا مغایرتی با اندیشه‌های کلامی‌اش نداشته باشد. از این‌رو، تأثیر خواجه در اختلاط فلسفه با کلام، از علامه بیشتر بود. (اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۲۴۸)

ابن میثم بحرانی (م. ۶۷۹ ق) شاگرد دیگر خواجه، و فاضل مقداد، (م. ۸۲۶ ق) مکتب کلام فلسفی خواجه را پذیرفته بودند و در تألیف کتب کلامی خود مانند *قواعد المرام* و *اللوامع الإلهیه* از سبک خواجه در تقریر مباحث کلامی پیروی کردند. پسان‌تر، حکیمان حوزه فلسفی شیراز همانند صدرالدین محمد دشتکی (م. ۹۰۳ ق) و پسر او غیاث‌الدین منصور دشتکی (م. ۹۴۸ ق) و همچنین ملا جلال‌الدین دوانی (م. ۹۰۸ ق) با نگارش حواشی معروف خود بر شرح *تجريد* قوشچی با نام *طبقات الجلالیه والصدريه*، منهج محقق طوسی را در تبیین مسائل کلامی با شیوه فلسفی پی گرفتند. در ادامه، این مکتب به‌دست لاهیجی، شارح متأخر *تجريد*، اعتلا یافت و به اوج خود رسید. او با تدوین کتاب *شوارق الإلهام* مهم‌ترین کتاب کلامی شیعه را در قرون اخیر تألیف کرد. مروری بر مجموعه مطالب این اثر، به‌خوبی، فلسفی شدن کلام و تحلیل مسائل کلامی با روش فلسفی را نشان می‌دهد. (کاشفی، ۱۳۸۶: ۱۵۹) از این‌رو، برخی از مستشرقین در تحلیل نقش وی در جریان فلسفی شدن علم کلام تصریح کرده‌اند که او فلسفه را تا حد زیادی جانشین کلام امامیان کرد. (اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۲۴۹)

گروه دیگری که در فلسفی ساختن علم کلام نقش بارزی داشتند، فیلسوفان و متفکران اسماعیلی مذهب، نظیر ابو یعقوب سجستانی (م. بعد از ۳۶۲ ق) و حمیدالدین کرمانی (م. بعد از ۴۱۱ ق) بودند که هریک با نگارش آثار فلسفی - کلامی خود، در ارائه یک نظام الهیاتی خردمند کوشیدند. البته باید توجه داشت که نظام فلسفی اسماعیلیان با نظام فلسفی دیگر فیلسوف - متکلمان شیعه متفاوت بود؛ چراکه عالمان اسماعیلی بیشتر از فلسفه نوافلاطونی بهره می‌بردند و در مقابل، جریان اصلی حامی کلام فلسفی در شیعه، پیرو فلسفه مشاء بودند. درواقع جذابیت فلسفه نوافلاطونی برای متفکران اسماعیلی موجب شد که آنان الهیات و کلام اسماعیلی را با عقاید نوافلاطونی درآمیزند این امر به پیدایش یک سنت عقلانی ممتاز در الهیات فلسفی اسماعیلیه منجر گردید که گاه آن را «اسماعیلی‌گری فلسفی» نیز نامیده‌اند. (دفتری، ۱۳۸۰: ۱۰۷)

مکتب کلام فلسفی خواجه نصیر، تنها بر کلام شیعه تأثیرگذار نبود؛ بلکه بر کلام اهل سنت نیز تأثیرات شگرفی گذاشت و در میان متکلمان آنان، پیروان فراوان و برجسته‌ای داشت؛ مانند جرجانی (م. ۸۱۲ ق) شارح *مواقف*، و تفتازانی (م. ۷۹۲ ق) شارح *مقاصد* که شرح *مواقف* و شرح *مقاصد* را به سبک تجرید الاعتقاد نگاشتند.

البته کلام اهل سنت اعم از اشاعره و معتزله، مدت‌ها پیش از خواجه نصیر با فلسفه آمیخته شده بود. کلام اشعری نخست به‌دست غزالی (م. ۵۰۵ ق) فلسفی شد. (ولفسن، ۱۳۶۸: ۴۴) بعد از او شهرستانی (م. ۵۸۴ ق) در *نهایة الاقدام*، فخر رازی (م. ۶۰۶ ق) در *المحصل* و سیف‌الدین آمدی (م. ۶۲۱ ق) در *ابکار الافکار*، به‌گونه‌ای کلام را با فلسفه درآمیختند که متشرعه و ازجمله ذهبی و ابن‌حجر، آنها را به گرایش‌های فلسفی منسوب کردند. (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۲۷۸)

در میان افراد نامبرده، غزالی و فخر رازی نقش بیشتری در جریان فلسفی شدن علم کلام داشتند.

این دو اندیشمند اشعری، نخستین و مهم‌ترین کسانی هستند که برای ترویج و گسترش اندیشه‌های اشاعره، از نیروی استدلال استفاده کردند و با زبان فلسفه سخن گفتند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۲۲۳)

برخی معتقداند، فخر رازی مکتب کلام فلسفی اهل سنت را بنیان نهاد و به نهایت قدرت و کمال خود رساند. (اکبریان، ۱۳۸۶: ۳۹۶)

اگرچه تأسیس مکتب کلام فلسفی در اهل سنت به دست فخر رازی سخنی دور از صواب نیست، بی‌گمان اعتقاد به اوج قدرت و کمال رساندن آن به دست دانشمند ری خطاست؛ زیرا، کلام فلسفی به منزله یک مکتب کلامی رسمی در میان اهل سنت نیز، تحت تأثیر آثار و اندیشه‌های خواجه نصیر رشد و تعالی یافت.

نقش فیاض لاهیجی در فلسفی شدن علم کلام

الف) ویژگی‌های فکری فیاض لاهیجی

با توجه به شخصیت و مقام والای علمی لاهیجی، شناسایی و تشریح خصوصیات فکری وی اهمیت فراوانی دارد؛ افزون‌براین، تبیین نقش فیاض در فلسفی کردن کلام، بدون آگاهی از مشخصات فکری او میسر نخواهد بود. از این‌رو، در این قسمت به بیان مهم‌ترین ویژگی‌های فکری فیاض لاهیجی می‌پردازیم.

۱. پایبندی به اصول و قواعد فلسفه مشاء

مهم‌ترین شاخصه فکری لاهیجی آشنایی کامل او با فلسفه مشاء و پذیرش اصول و قواعد این نظام فلسفی است، به‌طوری‌که می‌توان گفت، اندیشه‌های ابن‌سینا کاملاً بر افکار وی احاطه دارد. او را باید به حق، بهترین شارح آرای ابن‌سینا در میان متأخران دانست.

بررسی آثار لاهیجی به‌خوبی بیانگر میزان تأثیرپذیری وی از ابن‌سینا و حکمت مشاء است. آثار فلسفی ابن‌سینا همواره از مهم‌ترین منابع فیاض در نگاشته‌هایش بوده و در سرتاسر کتب او، طرح آرا و اندیشه‌های شیخ‌الرئیس که گاهی لاهیجی از او با عنوان رئیس الفلاسفة الاسلام یاد می‌کند، (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۵ / ۵۵) به‌وفور، قابل مشاهده است. احاطه او بر حکمت مشاء، و بهره‌مندی از بیان شیوا سبب شد سخنان او در *گوهر مراد* و *شوارق الالهام* از برترین و رساترین شروح بر حکمت مشاء و اندیشه‌های سینیوی بشمار آید.

نکته شایان توجه و تأمل اینکه هرچند او سال‌ها شاگرد ملاصدرا، و داماد او نیز، بود، میزان تأثیرپذیری‌اش از اندیشه‌های صدرا بسیار اندک بود؛ به‌گونه‌ای که در *کل شوارق تنها*

هفت بار (همان: ۳۴۲) از ملاصدرا یاد می‌کند. افزون‌براین، او در صدد نقد حکمت متعالیه براساس اصول و قواعد فلسفه مشاء، برآمد؛ از این‌رو، بعضی، فیاض را اولین ناقد آرای صدرالمتألهین معرفی می‌کنند. (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۱: ۴۷۱)

۲. استقلال فکری

اگرچه لاهیجی با آثار و مکتب‌های فکری بسیاری از حکما و متکلمان آشنایی و انسی وافر داشت، این امر سبب تقلید و تابعیت محض او از این مشرب‌های فکری نشد. او همواره تقلید بی‌چون و چرا از اشخاص و صاحبان فکر را مذموم دانسته، از آن نهی کرده است:

جماعتی که تعصب اشخاص معینین مشهورین به حکمت کشند و تقلید اینان لازم شناسند و هر رطب و یابسی که از ایشان منقول شده حق دانند، البته جماعتی مذموم باشند. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۴)

در جای دیگر نیز پیروی کورکورانه از فلاسفه را سبب گمراهی دانسته، تصریح می‌کند:

یقین که تقلید فلاسفه کردن و کمال را منحصر در نقل کلام ایشان دانستن و هدایت را مقصور در پیروی ایشان داشتن، محض ضلالت و صرف شقاوت است؛ بلکه متبع در طریق تحصیل معارف، محض برهان و مجرد حصول یقین است و بس. (همان)

در عین حال، او با وجود استفاده‌های فراوان از نگاشته‌ها و اندیشه‌های متفکران برجسته و به‌خصوص فلاسفه، قوت نظر و استقلال رأی خود را حفظ نموده، و در هر مسئله‌ای، خود، با اندیشه‌ای توانا، وارد بحث و بررسی محققانه و عمیق شده است. به تعبیر برخی، فیاض «یکی از بزرگ‌ترین متکلمان در چهار قرن اخیر، بلکه از محقق‌ترین متکلمان در دوره اسلامی است. او آثار نفیسی از خود به‌جا گذاشته است که جزء تحقیقی‌ترین آثار فلسفی و کلامی است». (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۸۷)

نقد‌ها و ایراداتی که فیاض بر دیدگاه‌های دیگر عالمان وارد کرده است در جای‌جای آثار او به چشم می‌خورد. در موارد متعددی او به ارزیابی و نقادی آرای بزرگانی چون، فخر رازی، اصفهانی، قوشجی، تفتازانی، ایجی، خواجه نصیر، شیخ اشراق، و حتی میرداماد و استاد خودش ملاصدرا می‌پردازد که حاکی از ذهن نقاد و روشن‌اندیش وی است.

۳. داشتن گرایش‌ها و تفکرات عرفانی

یکی از ویژگی‌های فکری لاهیجی، تفکرات و گرایش‌های عرفانی و صوفیانه اوست. دقت در آثار لاهیجی به‌خوبی بیانگر آن است که وی نسبت به اصول تصوف و مشرب‌های عرفانی، آگاهی‌های فراوانی داشته است. «او در تصوف نظری و عملی صاحب اطلاع کافی و محیط بر افکار محققان از عرفا بوده، و طریق معرفت حقیقی را منحصر به روش و طریقه اهل عرفان می‌داند». (همان: ۲۸۹) میرزا عبدالله افندی نیز در شرح حال لاهیجی، از او با عبارت «صوفی المشرب» یاد کرده است. (افندی، ۱۴۰۳: ۳ / ۱۱۴)

به‌طور مشخص، فیاض به‌شدت متأثر از عرفا و تعالیم آنهاست؛ و تأثیر معارف عرفانی و صوفیانه، بر تحلیل‌ها و تقریرهای وی در مواضع متعددی از مسائل کلامی مشاهده می‌شود. برای نمونه می‌توان به تحلیل‌های وی در بحث «غرض از بعثت انبیا» اشاره کرد، که گرایش‌های عرفانی او، به‌شدت بر دیدگاه وی در این مسئله تأثیرگذار بوده است. به‌نظر فیاض از دو راه می‌توان به‌سوی خداوند تعالی سیر کرد؛ راه ظاهر و راه باطن.

راه ظاهر: که با استفاده از برهان و استدلال عقلی است؛ و عقل، خود، در آن استقلال داشته، غایت آن، معرفت و علم به خداوند است؛ و دو علم حکمت و کلام به‌جهت تحصیل این غایت تدوین شده‌اند.

راه باطن: که همان سیر و سلوک باطنی و معنوی است و غایت آن، وصول حقیقی به خداوند متعال و فانی شدن از هرچه غیر او، و باقی بودن به اوست. غرض از بعثت انبیا و رُسل، هدایت مردم بدین طریق بوده است. به‌نظر فیاض، حقیقت تصوف چیزی جز سلوک همین راه باطن نیست. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۷ و ۳۸)

به‌نظر او کمال حقیقی در آراستگی ظاهر و باطن است؛ زیرا ترک باطن و اکتفا به ظاهر تقصیر و غرور بوده و سیر باطن بی‌سلوک ظاهر ضلال و قصور است.

از منظر فیاض طریقه اشراق نیز مثل تصوف، طریقه سلوک راه باطن است. به‌عبارتی درحقیقت، طریقه اشراق همان طریق تصوف است؛ جز اینکه تصوف در برابر تکلم است؛ و اشراق در برابر حکمت؛ به این معنا که اگر سلوک راه باطن بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بر قوانین حکمت منطبق است، طریقه اشراق نام دارد؛ و اگر بعد از سلوک راه ظاهری باشد

که با قواعد کلام مطابق است، طریقه تصوف خوانده می‌شود. او خاطرنشان می‌کند که بیشتر افراد طریقه اشراق را در برابر مشاء، و قسمی از حکمت می‌دانند؛ درحالی‌که طریقه اشراق همانند تصوف، طریق سلوک باطنی بوده؛ و حکمت مشاء همانند علم کلام طریق سلوک ظاهری. (همان: ۴۰)

او مقام عرفا و عرفان را بالاتر از حکما و حکمت دانسته، می‌گوید:

مرتبه معرفت بالاتر از مرتبه حکمت است و مطلب عرفا عزیزتر از مطلب حکما؛ چه مطلب حکما قطع تعلق نفس ناطقه است از جسمانیات و پیوستن به ملاً اُعلی و عالم مجردات، و مطلب عرفا قطع نظر از جمیع ماسوی و تحصیل مقام فنا و پیوستن به عالم بقا. و مطلب عرفا و حکما هر دو بالاتر است از مطلب زهاد و عباد، چه مطلب زهاد و عباد گذشتن از جسمانیات نیز نیست؛ بلکه گذشتن است از لذات جسمانیه دنیویه فانیه به توقع لذات جسمانیه اخرویه باقیه. (همان: ۶۹۱)

ب) معرفی آثار کلامی - فلسفی لاهیجی

پیش‌تر گفته شد که نگاشته‌های لاهیجی نقش بارزی در ترویج کلام فلسفی تشیع داشته است. در این بخش، سه اثر مهم فیاض که تأثیر بیشتری بر فرایند فلسفی شدن علم کلام داشته‌اند، به اختصار معرفی می‌شوند تا جنبه‌های فلسفی این آثار به‌خوبی آشکار شود.

۱. گوهر مراد

کتاب گوهر مراد در کنار شوارق الالهام از ارزشمندترین آثار کلامی لاهیجی بشمار می‌رود. این کتاب یک دوره علم کلام به شیوه استدلالی و فلسفی است که مسائل اعتقادی در آن با زبانی ساده و روان مطرح شده است. گوهر مراد را باید مرجع و منبعی ارزشمند در تحقیق آرا و اندیشه‌های کلامی و فلسفی لاهیجی بشمار آورد؛ زیرا دیگر آثار وی همانند شوارق الالهام، یا کامل نیستند یا مانند الکلمات الطیبه، به موضوع ویژه‌ای اختصاص یافته‌اند و یا مانند حاشیه بر شرح جدید تجرید و حاشیه بر حاشیه خفزی، به قصد توضیح و تعلیق بر آرای دیگر دانشمندان نگاشته شده‌اند و یا همانند سرمایه ایمان به قدری مختصر نوشته شده‌اند که

نمی‌توانند به نحو کامل بیانگر اندیشه‌های فیاض باشند. از این رو، تنها اثری که قادر است به‌طور جامع بازگوکننده افکار وی باشد، گوهر مراد است.

اگرچه این اثر در اصل یک کتاب کلامی است و هدف نگارنده آن نیز تحریر مباحث کلامی بود، مسائل فلسفی نیز به بهترین وجه در آن مطرح شده است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان به‌درستی، گوهر مراد را یک درس‌نامه عالی در حکمت اسلامی، به‌خصوص فلسفه مشاء دانست. درحقیقت، گوهر مراد، اثری فلسفی - کلامی است که اگر تأثیر گرایش‌های عرفانی لاهیجی بر نحوه تقریر مطالب کتاب را هم در نظر بگیریم؛ باید اذعان کنیم که این اثر با رویکرد کلام فلسفی - عرفانی نگاشته شده است.

۲. سرمایه ایمان

سرمایه ایمان کتابی مختصر در زمینه اصول دین است که فیاض آن را پس از گوهر مراد نگاشته است و به‌لحاظ ساختاری و نحوه تبویب، و همچنین سرفصل‌ها و موضوعات مطرح شده - برخلاف گوهر مراد - شباهت بسیار به مقصد سوم تجرید الاعتقاد دارد. آشکارا ترتیب مباحث و عناوین موجود در این کتاب برگرفته از بخش الهیات تجرید است؛ او در این اثر عمدتاً همان مباحث و مسائلی را طرح کرده که خواجه نصیر در تجرید عنوان نموده است. (بنگرید به: لاهیجی، ۱۳۷۲: ۷۰، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۱۲۳، ۱۶۲ و ۱۶۹)

برخلاف تصور بسیاری از تراجم‌نویسان که سرمایه ایمان را تلخیص گوهر مراد معرفی کرده‌اند، (افندی، ۱۴۰۳: ۳ / ۱۱۵؛ مدرس تبریزی، ۱۳۷۴: ۴ / ۳۶۲؛ خوانساری، ۱۳۹۲: ۴ / ۱۹۶؛ حجتی، ۱۳۷۴: ۳۱۳؛ سبحانی، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۴، همو، ۱۴۲۳: ۳ / ۵۳۰) این اثر به‌هیچ‌وجه، تلخیص گوهر مراد نبوده، نگاشته‌ای مستقل در علم کلام بشمار می‌آید. زیرا این رساله هم در ساختار کلی و هم به‌لحاظ محتوا، تفاوت‌های اساسی با گوهر مراد داشته، به‌لحاظ محتوایی رابطه عموم و خصوص من‌وجه بین این دو برقرار است؛ یعنی برخی از مطالب در هر دو کتاب وارد شده است، و برخی دیگر، مختص یکی از آن‌دوست. گذشته از این، اساساً نگرش فیاض در طرح مباحث کلامی در رساله سرمایه ایمان با نگرش وی در

گوهر مراد متفاوت است. همچنان که در توصیف گوهر مراد بیان شد، این اثر در زمره کتاب‌هایی است که در سنت کلام فلسفی - عرفانی نگاشته شده است؛ اما، سرمایه ایمان کتابی است که همانند تجرید الاعتقاد با رویکرد کلام فلسفی محض تألیف شده است.

۳. شوارق الإلهام

شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام شرحی است به زبان عربی بر تجرید الاعتقاد که گویا پس از مجموع شروح میر سیداحمد علوی بر تجرید (ناجی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱ / ۴۶) مفصل‌ترین شرح بر این کتاب بشمار می‌آید.

شوارق را نباید فقط شرح بر تجرید دانست؛ بلکه باید آن را موسوعه‌ای کلامی تلقی کرد که در ضمن آن بسیاری از آرای مهم در موضوعات مختلف کلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. او در این کتاب پس از بیان دیدگاه‌ها و آرای گوناگون و درخور توجه متکلمان در ضمن شرح هر مسئله، به نقد و ارزیابی دقیق و محققانه آنها می‌پرداخت و در صورتی که خود، نظر مستقلی در آن زمینه داشت آن را تبیین می‌نمود.

تسلط وی بر اقوال و آرای فیلسوفان و متکلمان به حدی است که می‌توان ادعا کرد: شرح لاهیجی بر تجرید، جامع اکثر آرای متکلمان و فلاسفه قبل از اوست. او «به افکار متأخران - شارحان و صاحبان حواشی بر تجرید و افکار متکلمان - شارحان مقاصد و موافق و امثال آنها احاطه عجیبی داشته است، لذا شرح او بر تجرید مطلقاً محکم‌تر و تحقیقی‌تر و مفیدتر از جمیع شروح و حواشی تجرید است» (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۸۹).

یکی از خصوصیات شوارق کثرت استفاده از منابع و مآخذ و تعدد نقل از آنهاست. به‌طور مشخص، فیاض در نگارش این اثر از منابع گوناگون و متعدد فلسفی و کلامی استفاده کرده است. اگرچه میزان بهره‌مندی وی از این منابع یکسان نبوده، و از برخی منابع استفاده بیشتری نموده است، تمامی این مآخذ نقش برجسته‌ای در تدوین و تألیف شوارق داشته‌اند. لاهیجی در این کتاب به‌دفعات، از کتب مختلف به نقل عبارت پرداخته است؛ ولی در این بین آنچه توجه خواننده را به خود معطوف می‌دارد، نقل قول‌های گاه بسیار طولانی‌ای است که او از آثار فلسفی به‌ویژه کتب ابن‌سینا آورده است. همین منقولات مبسوط که در بعضی موارد

بیش از ده صفحه می‌شود، بیشترین حجم شوارق را به خود اختصاص داده است. نکته شایان تأمل دیگری که از بررسی فهرست منابع مورد استفاده فیاض در تدوین شوارق و حتی گوهر مراد و سرمایه ایمان به دست می‌آید، بی‌اعتنایی او از آثار کلامی بسیاری از متکلمان پیشین، مانند شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی گرفته تا ابن‌میثم، فاضل مقداد، بیاضی و بسیاری از متکلمان دیگر است. اما در عوض، به آثار فلاسفه و نقل مطالب و آرای ایشان در شوارق، اهتمام فراوان داشته است؛ به حدی که سبب شد شوارق *الالهام صبغه* فلسفی زیادی به خود گرفته، بیش از آنکه به یک کتاب کلامی شبیه باشد، به کتابی فلسفی همانند است. رنگ و بوی فلسفی شوارق به حدی است که می‌توان آن را همانند بسیاری از آثار صدرالمآلهین، فلسفه کلامی دانست و نه کلام فلسفی.

ج) شاخصه‌های کلام فلسفی در آثار لاهیجی

تبیین نقش فیاض در فلسفی شدن علم کلام تا حد زیادی وابسته به شناسایی و توصیف ویژگی‌های کلام فلسفی در آثار اوست. به عبارت دیگر، برای تبیین نقش نگاشته‌های کلامی لاهیجی در جریان فلسفی شدن علم کلام در تشیع، نخست باید معیار کلام فلسفی در تألیفات او مشخص شود. با بررسی آثار او معلوم می‌شود که نموده‌ها و شاخصه‌های کلام فلسفی در آثار وی عبارت‌اند از:

۱. استفاده از روش برهانی در اثبات مسائل کلامی

لاهیجی معتقد است در بررسی و تبیین مباحث اعتقادی، تنها باید از استدلال‌های برهانی یقین‌آوری که مبتنی بر مقدمات عقلی یقینی صرف هستند، استفاده کرد:

فالواجب أن یصار إلى مقتضى العقول الصریحه والآراء الصّحیحه، و یرجع إلى قوانین النظر والإستدلال البرهانی الموجب للیقین المبتنی علی المقدمات البرهانیة القطعیة العقلیة الصّرفة. (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱ / ۶۰)

بر این اساس، نه تنها در معرفت الهی، بلکه به‌طور کلی در سایر عقاید و معارف دینی نیز،

باید به عقل و براهین عقلی روی آورد:

متبع در طریق تحصیل معارف، محض برهان و مجرد حصول یقین است و بس.
(همو، ۱۳۸۳: ۴۴).

۲. بهره‌گیری از اصطلاحات، ادله و قواعد فلسفی در تبیین مسائل کلامی

۳. استفاده فراوان از منابع فلسفی و آثار فیلسوفان
درباره دو ویژگی اخیر در نگاشته‌های فیاض، پیش از این توضیحاتی ارائه شد.

۴. استفاده حداقلی از ادله نقلی

شاخصه مزبور در آثار کلامی لاهیجی، به‌وضوح دیده می‌شود. او در سراسر کتاب *شوارق* / *الایهام* فقط به سیزده روایت (بنگرید به: لاهیجی، ۱۳۸۷: ۵ / ۳۳۷) اشاره کرده است که این موارد نیز، تنها به‌منظور تأیید مطلبی یا استشهاد بر آن بوده است. اگرچه، تعداد روایات منقول، در گوهر مراد از کتاب *شوارق* بیشتر است، بخش فراوانی از این روایات مربوط به مباحث نقلی امامت بوده، روایات منقول در موضوعات دیگر، اغلب برای تأکید و تأیید ادله عقلی و فلسفی آورده شده‌اند. در *سرمایه ایمان* هم وضع به همین منوال بوده و در آن استناد به روایات چندان چشمگیر نیست.

۵. تسامح و تساهل در نقل و نقد روایات

یکی دیگر از ویژگی‌های کلام فلسفی، نقل و نقد احادیث با تساهل و تسامح است. به‌طور معمول، اندک روایاتی هم که در متون فلسفی نقل می‌شود، عموماً به دور از هرگونه نقد و سنجش متنی و سندی است. در این کتب، نه‌تنها تقیدی نسبت به درج نام راویان احادیث و دقت در جرح و تعدیل آنها وجود ندارد، بلکه در متن روایات نیز، گاه تسامحات فراوان دیده می‌شود. شاید به همین جهت است که در موارد متعدد، احادیثی که در این کتب و دیگر کتب فلسفی و عرفانی وارد می‌شود، از سنخ احادیث ضعیفه و موضوعه است. در نظر نویسندگان متون فلسفی و کلام فلسفی، بررسی سند و روات روایت اهمیت چندانی ندارد؛ بلکه آنچه مهم است، توافق و تطابق متن حدیث با قواعد و اصول فلسفی است. این دست از نویسندگان

حتی در مواردی که روایتی با اصول فلسفی ناسازگار است، به ندرت به سنجش و نقد سندی آن می‌پردازند؛ درحالی که مؤلفان کتب مکتب کلام نقلی، که خود، نوعاً محدث نیز بوده‌اند، افزون‌بر توجه به نقل روایات به درایت آنها نیز، توجه داشته، اغلب به درج سند احادیث و بررسی آن نیز توجه نموده‌اند.

در نگاشته‌های کلامی لاهیجی چنین رویکردهایی قابل شناسایی است. برای نمونه، وی در بحث از حدوث نفس به احادیث: «الأرواح جنود مجتده، فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» و «خلق الله الأرواح قبل الأبدان بألفی عام» و تنافی معنای ظاهر از آنها با معارف فلسفی اشاره کرده و در توجیه آنها تأویلاتی را بیان می‌کند؛ اما به هیچ وجه، به سند و سنجش آنها نمی‌پردازد. (بنگرید به: لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۷۱)

۶. اعتقاد به عدم حجیت خبر واحد

عدم اعتقاد به حجیت خبر واحد، سبب می‌گردد که دایره احادیث و اخبار معتبر بسیار محدود شود؛ زیرا براساس این عقیده، تنها اخبار متواتر و اخبار واحدی که مقرون به قرینه قطعی باشد، واجد اعتبار و حجیت لازم‌اند. از این رو، به دلیل کمبود روایات قابل استناد، به طور طبیعی در مقام استدلال باید به منابع معتبر دیگر، مانند ادله و براهین عقلی روی آورد. در نتیجه، استعمال ادله عقلی و فلسفی افزایش یافته، استناد به ادله نقلی و روایات کاهش می‌یابد. لاهیجی نیز مانند دیگر متکلمان عقل‌گرا، حجیت خبر واحد را نپذیرفته و آن را فقط مفید ظن می‌داند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۰۱) مگر آنکه همراه با قرینه قطعی باشد:

دلالت ظنیه گاه باشد که مقترن شود به قرائن و احوالی که معلوم باشد یا به تواتر و یا به عقل، و چون مقرون به قرائن معلومه قطعی باشد لا محاله، مفید قطع تواند شد. (همان: ۴۰۲)

۷. مستقل دانستن عقل در تحصیل معارف الهی

از اساسی‌ترین معیارهای کلام عقلی که در کلام فلسفی نیز، به عنوان یکی از زیرمجموعه‌های کلام عقلی استفاده می‌شود، اعتقاد به استقلال عقل در تحصیل معارف الهی و عقاید دینی است.

این عقیده درحقیقت، یکی دیگر از پیش فرض‌های اصلی کلام عقلی و فلسفی شمرده می‌شود که بنیان‌های این مکتب کلامی بر آن استوار شده است. توجه به این پیش فرض، به خوبی، بیانگر علت توجه فراوان متکلمان عقلی مسلک به قواعد و استدلال‌های عقلی است.

درحقیقت علت ارج و بهای ویژه معارف عقلانی در کلام عقلی و فلسفی، و نقش بی‌بدیل در منظومه معرفتی این مکتب، از منظر صاحبان مکتب کلام عقلی، استقلال عقل انسان در به دست آوردن معارف دینی، و عدم احتیاج آن به منابع دیگر است؛ لاهیجی که از برجسته‌ترین بنیان‌گذاران مکتب کلام فلسفی در تشیع بشمار می‌آید، بدین نکته تصریح نموده است که:

عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیه استقلال تمام حاصل است و توقفی در این امور به ثبوت شریعت ندارد. (همان: ۴۱)

به نظر او اصول دین، عقلی صرف است (همان: ۴۷) و تقلید در آن راه ندارد. همچنین، از آنجاکه عقل در معرفت خداوند متعال مستقل بوده، (همان: ۴۷۵) بی‌نیاز از منابع دیگر است، در این مسیر فقط باید به براهین و استدلال‌های عقلی مفید یقین تمسک جست. (همان: ۴۴)

۸. اعتقاد به حسن و قبح عقلی

اعتقاد به عقلی بودن حسن و قبح، که در اصل، از خصیصه‌های کلام عقلی شمرده می‌شود، در کلام فلسفی نیز کاربرد فراوانی داشته، مبنای اثبات بسیاری از آرای کلامی است. درحقیقت، قبول عقلی بودن حسن و قبح افعال، به معنای پذیرش احکام عقلی در بسیاری از موضوعات اعتقادی بوده، موجب گسترش و افزایش نقش و دخالت عقل، در تحریر و تقریر مسائل کلامی شده است. به نظر فیاض، عقلی بودن حسن و قبح، اصل مهمی است که نزد امامیه، مبنای بسیاری از اصول است. (همان: ۳۴۵)

او در گوه‌مر مراد و به‌ویژه سرمایه ایمان، به تفصیل درباره این مسئله تحقیق کرده است و برای پوزش از طولانی شدن این بحث می‌گوید:

اگر تطویل شد، بنابر آن است که مسئله‌ای است در غایت اهتمام، و مبنی است

بر این مسئله ثبوت نبوت و اکثر مسائل کلام. و کلام اصحاب در این مقام قاصر است از بلوغ کنه مرام. (همو، ۱۳۷۲: ۶۲)

۹. اعتقاد به توافق و تعاضد عقل با وحی

از دیدگاه متکلمان مکتب کلام عقلی و فلسفی، احکام صادر شده از عقل، مطابق و موافق با احکام شرعی است. از این رو، حکم عقل به چیزی به مثابه حکم شرع به آن، تلقی می‌شود. در این باره، لاهیجی تصریح کرده است که:

حکم عقل بر وجوب فعلی، به منزله کلام الهی باشد مشتمل بر امر به آن فعل؛ و حکم عقل به حرمت فعلی، به منزله کلام الهی باشد مشتمل بر نهی از آن فعل؛ زیرا عقل به منزله پیغمبری است از داخل؛ و پیغمبر به منزله عقلی است از خارج. (همو، ۱۳۸۳: ۳۴۷)

افزون بر این، وی در جایی دیگر می‌گوید:

حکم عقل دعوتی است الهی که حامل آن عقل است؛ چنان که شرع دعوتی است الهی که حامل آن نبی است. (همو، ۱۳۷۲: ۷۶)

از دیدگاه لاهیجی، حکمت (به عنوان مهم ترین فرآورده عقل) درحقیقت چیزی جز اساس شریعت و اسرار قرآن و حدیث نیست و توهّم مخالفت شریعت و حکمت، مبتنی بر جهل، و عدم اطلاع از حقیقت این دوست. (همو، ۱۳۸۳: ۴۸) او تصریح می‌کند که حکمت الهی، همان اصول دین است:

ضرورترین دانش‌ها، شناختن خود است و بازگشت خود، و شناختن پروردگار خود و شناختن فرمان پروردگار خود است و مجموع این دانش‌هاست که علمای متکلمین، اصول دین خوانند و حکمای محققین، حکمت الهی گویند و صوفیه موحدین، معرفت نام نهند. (همان: ۱۹)

۱۰. مقدم داشتن دلیل عقلی (فلسفی) بر نقلی، در صورت تعارض دلیل نقلی با عقلی

به عقیده لاهیجی، معارف فلسفی هیچ‌گاه با قواعد دینی تخالف و تعارض حقیقی ندارند؛ زیرا، هم حکمت و هم شریعت، از یک حقیقت و نفس الامر واحد حکایت می‌کنند؛ و در محکی آنها

تفاوتی دیده نمی‌شود. با این وصف، اگر در مواردی، به‌ظاهر، تعارضی بین دلیل نقلی و عقلی به وجود آمد، باید دلیل عقلی را بر دلیل شرعی مقدم داشته، چنانچه دلیل شرعی قابل تأویل است، آن را تأویل کنیم و در صورتی که ثبوت دلیل نقلی، قطعی نیست، آن را طرد نماییم. (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱ / ۶۰ و ۷۰) او تصریح می‌کند:

اگر احیاناً مخالفتی میان مسئله حکمی که به برهان صحیح ثابت شده، و قاعده شرعی ظاهر شود، تأویل قاعده شرعی واجب بود. و اگر ثبوتش از شرع به نوعی باشد که قابل تأویل نباشد و آن مسئله عقلی از مسائل موقوف‌علیه اثبات شریعت نباشد، کاشف شود بر وقوع خللی در طریق ثبوت آن مسئله. (همو، ۱۳۸۳: ۴۱)

۱۱. بیان مباحث مربوط به امور عامه و طبیعیات در مقدمه کتاب

یکی از معیارهای شناخت کتب کلام فلسفی طرح مباحث موسوم به امور عامه یا الهیات بمعنی الأعم و همچنین طبیعیات یا بحث‌های متعلق به جوهر و عرض به‌نحو مبسوط، در بخش‌های آغازین این کتب، است. ورود این مطالب در کتاب‌های کلامی، نقش بسیار مهمی در فلسفی شدن علم کلام و آمیخته شدن آن با مسائل فلسفی داشته است.

فیلسوف - متکلمانی همچون فخر رازی (م. ۶۰۶ ق)، خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ ق) و علامه حلی (م. ۷۲۶ ق) که خود، پیش از این در تألیفات فلسفیشان عادت به بیان امور عامه و طبیعیات به‌عنوان مقدمه مباحث فلسفی داشتند، همین روند را در نگارش آثار کلامی پی گرفتند و این قبیل موضوعات را در دیباجه نگاشته‌های کلامی خود مطرح نموده‌اند.

به طور مشخص مباحث امور عامه و طبیعیات به شکلی که در تجرید دیده می‌شود، در آثار کلامی متکلمان پیش از خواجه نصیر، همانند *اوائل المقالات* شیخ مفید (م. ۴۱۳ ق)، *الذخیره و الملخص* سیدمرتضی (م. ۴۳۶ ق)، *الاقتصاد و تمهید الاصول* شیخ طوسی (م. ۴۶۰ ق)، *تقریب المعارف ابوالصلاح حلبی* (م. ۴۴۷ ق)، *غنیة النزوع* ابن‌زهره حلبی (م. ۵۸۵ ق) مشاهده نمی‌شود. همچنین، پس از خواجه، اگرچه بسیاری از متکلمانی که مکتب کلام فلسفی او را پسندیده بودند، آثار خود را به سبک *تجرید الاعتقاد* به رشته تحریر در آوردند، متکلمان دیگری همچون سید بن طاوس (م. ۶۶۴ ق) و زین‌الدین بیاضی (م. ۸۷۷ ق) نیز با پیروی از

مکتب کلام سنتی در عرصه نگارش آثار کلامی نیز، به شیوه متکلمان پیش از خواجه عمل نموده، در نگاشته‌های کلامی خود مثل *کشف المحجّة* و *عصرة المنجود* بحث چندانی از امور عامه و طبیعیات طرح نکردند. با این وصف، گرایش غالب در میان متکلمان بعد از خواجه، متابعت و پیروی از مکتب کلام فلسفی او بود. از این رو، ساختار بیشتر کتب کلامی پس از او، تحت تأثیر *تجريد الاعتقاد* و مشابه آن شکل گرفته است. این ویژگی ساختاری به‌طور خاص، در آثار کلامی ملا عبدالرزاق لاهیجی جلوه بیشتری دارد. گذشته از *شوارق الالهام* او که شرح تجرید بوده و بالطبع به لحاظ نحوه تبویب همانند خود تجرید است، *سرمايه / ایمان*، هم از جهت ساختاری، و هم از حیث محتوایی کاملاً شبیه تجرید است. گویا مراد نیز، اگرچه در تنظیم و چینش مطالب تا حدی متفاوت با تجرید است، مباحث مربوط به امور عامه و طبیعیات به نحو مفصل و مبسوطی در آن مطرح شده است.

نتیجه

عبدالرزاق لاهیجی (م. ۱۰۷۲) یکی از بزرگ‌ترین فیلسوف - متکلمان تاریخ کلام اسلامی بود که درصدد برآمد با نگارش عالمانه و محققانه آثار کلامی، به دفاع از عقاید تشیع و تقویت ایمان دینی مردم بپردازد. لاهیجی در سبک نگارش آثار خود از مکتب «کلام فلسفی» که به‌دست خواجه نصیرالدین طوسی تأسیس شده بود، پیروی نمود. او همانند خواجه و حتی بیش از او، با استفاده از اصول، قواعد و اصطلاحات فلسفه مشاء، به تقریر و تبیین مباحث کلامی پرداخت و با اهتمام فراوان در توجیه گزاره‌های کلامی و تشریح موضوعات این علم در قالب نظام حکمت مشایی کوشید. آثار وی به‌وضوح، واجد تمامی شاخصه‌ها و ویژگی‌های مکتب کلام فلسفی بوده، بدین جهت، تأثیر فراوانی بر فرایند فلسفی شدن علم کلام در تشیع داشته است. به طور خلاصه، می‌توان نقش لاهیجی در جریان فلسفی شدن کلام شیعه را در قالب دو عبارت «احیاگری» و «تعالی‌بخشی» بیان نمود. درحقیقت، این جریان که از زمان خواجه نصیر آغاز شده و با تلاش شاگردان او گسترش یافته بود، با ظهور متکلمان سنتی مسلکی همچون سید بن طاوس و علامه بیاضی چندی رو به افول نهاد و کلام فلسفی

نتوانست به طور مطلق، گرایش حاکم بر کلام شیعه باقی بماند؛ ولی دیگر بار، فیاض با نگارش آثار کلامی متعدد، با رویکرد و صبغه فلسفی، ضمن احیای جریان مزبور آن را به اوج شکوفایی و اعتلای خود رساند.

منابع و مآخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۸، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ دوم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۸، *نصیرالدین طوسی فیلسوف گفتگو*، تهران، هرمس، چ دوم.
۳. اشمیتکه، زاینه، ۱۳۷۸، *اندیشه‌های کلامی علامه حلی*، ترجمه احمد نمایی، مشهد، آستان قدس رضوی، چ اول.
۴. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، ۱۴۰۳ق، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، منشورات مکتبه نجفی مرعشی، چ اول.
۵. اکبریان، رضا، ۱۳۸۶، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول.
۶. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۷ق، *شرح العقائد النسفیة*، تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، چ اول.
۷. _____، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، ۵ج، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات شریف رضی، چ اول.
۸. جبرئیلی، محمدصفر، ۱۳۸۹، *سیر تطور کلام شیعه*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول.
۹. جرجانی، میر سیدشریف، ۱۴۱۹ق، *شرح المواقف*، ۸ج، تصحیح محمود عمر الدمیاطی، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ اول.
۱۰. حجتی، سیدمحمدباقر، ۱۳۷۴، *بررسی آثار فیاض لاهیجی و نسخه‌های خطی آن*، (چاپ شده در یادنامه حکیم لاهیجی)، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و انتشارات اسلامی، چ اول.

۱۱. خوانساری، میرزا محمدباقر، ۱۳۹۲ ق، *روضات الجنات فی أحوال العلماء والسادات*، ج ۸، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، قم، مکتبه إسماعیلیان، چ اول.
۱۲. دفتری، فرهاد، ۱۳۸۰، *سنت‌های عقلانی در اسلام*، تهران، انتشارات فرزانه، چ اول.
۱۳. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، ۱۳۸۱، *ماجرای در ماجرا*، تهران، حقیقت، چ اول.
۱۴. سبحانی، جعفر، و دیگران، ۱۴۲۳ ق، *معجم التراث الکلامی*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ اول.
۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۵، *مقدمه بر شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق اکبر اسدعلی زاده، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ دوم.
۱۶. سلطانی، ابراهیم و احمد نراقی، ۱۳۸۴، *کلام فلسفی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ دوم.
۱۷. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۳، *کلام فلسفی*، قم، وثوق، چ اول.
۱۸. کاشفی، محمدرضا، ۱۳۸۶، *کلام شیعه*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ دوم.
۱۹. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان*، به تصحیح صادق لاریجانی آملی، قم، الزهراء، چ سوم.
۲۰. _____، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، قم، نشر سایه، چ اول.
۲۱. _____، ۱۳۸۵، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، ج ۱، تحقیق اکبر اسدعلی زاده، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ دوم.
۲۲. _____، ۱۳۸۷، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، ج ۵، تحقیق اکبر اسدعلی زاده، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ اول.
۲۳. مدرس تبریزی، محمدعلی، ۱۳۷۴، *ریحانة الادب*، تهران، خیام، چ چهارم.
۲۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۳۸۲، *اوائل المقالات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، چ دوم.

۲۵. مکدرموت، مارتین، ۱۳۸۴، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران، چ دوم.
۲۶. الملاحمی الخوارزمی، رکن‌الدین، ۱۳۸۷، *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۷. ناجی اصفهانی، حامد، ۱۳۸۱، *مقدمه بر علاقة التجريد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چ اول.
۲۸. نویختی، ابواسحاق، ۱۳۸۶، *الیاقوت فی علم الکلام*، قم، منشورات مکتبه نجفی مرعشی، چ دوم.
۲۹. ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۶۸، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، الهدی، چ اول.