

فلسفه ابن سینا به عنوان یکی از مهمترین و تأثیر گذارترین مکاتب فکری شکل گرفته در حیطه تمدن اسلامی نه تنها سنت فلسفی ماندگاری از خود برجای گذاشت بلکه ماجرای فکر کلامی در عالم اسلام را نیز تحت تأثیر خود قرار داد و سرنوشت آن را بگونه‌ای دیگر رقم زد. در واقع یکی از ابعاد که در شناخت و تحلیل فلسفه سینوی باید به دقت مورد تحقیق قرار گیرد بعد تحول زایی و تأثیر گذاری سنت فلسفی سینوی بر دیگر علوم و معارف مرتبط با فلسفه در جهان اسلام است. در این میان بررسی تأثیری که فلسفه ابن سینا بر کلام اسلامی نهاد از موضوعات بسیار مهم قابل بحث در سیر تطور و تحول اندیشه کلامی در تمدن اسلامی است. فلسفه ابن سینا هم بر کلام شیعه و هم بر کلام اهل سنت تأثیرات قابل توجهی گذاشته و موجب پیدایش تحولاتی مهم در این عرصه شده است. شعاع تأثیر گذاری فکر فلسفی ابن سینا بقدری گسترده بود که بیشتر جریان‌های فکری موجود در تمدن اسلامی را به طور مستقیم یا غیر مستقیم تحت تأثیر خود قرار داد. علم کلام نیز به جهت قرابت و تشابهی که در پاره‌ای مسائل و موضوعات با فلسفه اسلامی دارد از بین علوم دیگر بیشترین تأثیر را از فلسفه سینوی پذیرفت. برخی از مسائل مربوط به شناخت جهان پیرامونی که زیر عنوان طبیعیات بررسی می‌شود هم در فلسفه و هم در کلام اسلامی مطرح شده است، و از این رو طبیعی بود که طبیعیات فلسفه سینوی بر مباحث موجود در طبیعیات علم کلام - که مباحث لطیف یا دقیق کلام نام گرفته است - نیز تأثیر گذار باشد. از سوی دیگر موضوع اثبات مبدأ هستی و ویژگی‌های او که تحت نام الهیات بمعنی الأخص در فلسفه مطرح شده است مهم‌ترین و اصلی‌ترین مبحث در علم کلام نیز بوده و طبعاً تغییر و تحولات صورت گرفته در فلسفه می‌توانسته موجب بروز تحولاتی در چگونگی پرداخت به این مبحث در علم کلام نیز گردد.

برای آنکه میزان و حوزه‌های تأثیر گذاری فلسفه ابن سینا بر کلام اسلامی به نحو دقیق روشن شود باید هر یک از مکاتب کلامی در تعامل با فلسفه ابن سینا را بطور جداگانه از این حیث مورد بررسی قرار داد. کلام اشعری و ماتریدی، و همچنین کلام معتزلی و شیعی از جمله مهمترین مکاتب کلامی در تمدن اسلامی هستند که تشریح نحوه تعامل و مواجهه آنها با سنت فلسفه سینوی اهمیت بسزایی دارد. در تحقیقات اخیر ابن سینا پژوهان و کلام پژوهان غربی تبیین فراخنای و گستره اثر گذاری فلسفه ابن سینا بر کلام اسلامی به ویژه کلام اشاعره از جایگاه ویژه‌ای برخوردار گشته و مطالعات گسترده‌ای بدین منظور صورت گرفته است. از برجسته‌ترین این تحقیقات می‌توان به پژوهش‌های رابرت ویسنوفسکی در کتاب «متافیزیک ابن سینا»^۱

اشاره کرد که در فصلی از آن تحول پدید آمده در کلام اهل سنت (یعنی اشاعره و ماتریدی) در اثر ورود اندیشه‌های فلسفی ابن سینا را بررسی کرده است.^۲

همچنین نقش سنت فلسفی ابن سینا در گرایش کلام اشعری به اندیشه فلسفی و پیدایی مکتب کلام فلسفی در اشاعره به دست فخر رازی (م ۶۰۶ ق) از سوی برخی محققان مورد توجه و تحقیق قرار گرفته است.^۳

ریچارد فرانک نیز در ضمن چند نوشتار به بررسی تأثیر ابن سینا بر غزالی (م ۵۰۵ ق) پرداخته و نشان داده که غزالی تا چه اندازه متأثر از اندیشه‌های فلسفی ابن سینا بوده است.^۴

پس از وی فرانک گریفیل در کتاب خودش با عنوان «الهیات فلسفی غزالی» بیشتر به این مسأله پرداخت و تأثیر پذیری غزالی از فلسفه نو افلاطونی، ارسطویی و همچنین سنت فلسفه سینیوی را آشکارتر ساخت. به عقیده وی دیدگاه‌ها و نظرات غزالی در زمینه وجود شناسی، نفس انسانی و نبوت بطور خاص توسط تعالیم فلسفی ابن سینا شکل گرفته است. (Griffel, ۲۰۰۹: ۷) به تازگی نیز خانم هایدرون آیشنر در یک مطالعه گسترده، تأثیر سنت فلسفی ابن سینا بر آثار و انتظار برجسته‌ترین متکلمان اشعری از جمله غزالی و فخر رازی و همچنین بسط الهیات فلسفی در میان اهل سنت را مورد بررسی و تدقیق قرار داده است.^۵ افزون بر تحقیقات فوق، تعامل و داد و ستد فکری ابن سینا با معتزله نیز مورد توجه بعضی از پژوهشگران واقع شده است.^۶

با این وصف، باید گفت که اکثر قریب به اتفاق تحقیقات صورت گرفته در این باب تنها به بررسی تأثیرات فلسفه ابن سینا بر کلام اهل سنت اختصاص یافته است و تحقیق در خصوص دامنه تأثیرات تعالیم فلسفی ابن سینا بر کلام شیعه – و بطور خاص کلام امامیه – همچنان موضوعی بکر باقی مانده است. در واقع تاکنون هیچ پژوهش مبسوطی در این خصوص صورت نگرفته است.^۷

و لذا بررسی این موضوع بویژه با توجه به تأسیس مکتب کلام فلسفی در امامیه توسط خواجه نصیر الدین طوسی – که خود شارح ابن سینا بود و در سنت فلسفه سینیوی گام بر می داشت – از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است.

بنیانگذاری مکتب نوین کلام فلسفی در امامیه به دست خواجه نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ ق) تحوّل شگرف در کلام امامیه در دوران میانی به وجود آورد و این مکتب را از حیث ساختار، محتوا و روش پرداخت به موضوعات و مسائل کلامی تا اندازه زیادی دگرگون ساخت. شکی نیست که رویکرد و اندیشه‌های فلسفی خواجه نصیر که توانست چنین

تحوّل عظیمی را در کلام امامیه به وجود آورد به میزان زیادی برگرفته از تعالیم و آموزه‌های فلسفی ابن سینا بوده است. در واقع خواجه نصیر در این فرایند فقط واسطه ورود اندیشه‌ها و نظرات ابن سینا به صحنه کلام امامیه بوده است و بدین جهت باید تحوّل صورت پذیرفته در کلام امامیه و گرایش آن به فلسفه را تحوّل سینوی و متأثر از فکر فلسفی ابن سینا بدانیم نه تحوّل که مستقلاً برخاسته از اندیشه فلسفی خواجه نصیر الدین طوسی است. گفتنی است که اگر چه بسیاری از آراء و نظراتی که ابن سینا در فلسفه خود مطرح کرده است در آثار فلسفی فارابی نیز دیده می‌شود - و چه بسا در موارد متعدّدی آثار فارابی مصدر اولیّه ابن سینا در بیان آن مطالب بوده باشد - با این حال شکّی نیست که طریق آشنایی متکلمان امامیه با آن مطالب، نگاشته‌های ابن سینا و پیروان وی مثل خواجه نصیر الدین طوسی بوده است. در واقع با وجود اینکه بسیاری از مطالب و اندیشه‌های فلسفی ابن سینا مقتبس از فارابی است ولی متکلمان امامی آن اندیشه‌ها و مطالب را مستقیماً از فارابی اخذ نکرده، بلکه به واسطه آثار ابن سینا و شارحان وی با آن انظار و دیدگاه‌ها آشنا شده‌اند. اینکه نام فارابی و آثار و اقوال او به ندرت در کتب کلامی امامیه در دوران میانی دیده می‌شود خود حکایت از آن دارد که متکلمان امامی آشنایی چندانی با فارابی و آثار او نداشته - یا دست کم آثار فارابی کمتر در اختیار آنها بوده - و در نتیجه مستقیماً تحت تأثیر فارابی و نگاشته‌های او قرار نگرفته‌اند. در مقابل، نام ابن سینا و تألیفات وی به کرات در آثار کلامی مکتب کلام فلسفی برده شده و مشخصاً آثار و افکار وی بر فکر کلامی متکلمان امامی در دوره میانی تأثیر گذار بوده است. ۸.

اکنون به منظور تبیین دقیق گستره تأثیرات چندگانه و چندگونه‌ای که دیدگاه‌ها و نظرات فلسفی ابن سینا بر کلام امامیه نهاده است لازم است هر یک از حوزه‌ها و موضوعات مطرح در کلام امامیه - از معرفت‌شناسی گرفته تا جهان‌شناسی و طبیعیات و تا مباحث مفصل مطرح در الهیات - از حیث ساختار و محتوا با آثار و اندیشه‌های برجامانده از ابن سینا در آن حوزه‌ها به طور جداگانه مورد تحقیق قرار گیرد. در تحقیق پیش‌رو تأثیر اندیشه‌ها و نظرات معرفت‌شناسانه ابن سینا بر مباحث معرفت‌شناسی در کلام امامیه بررسی شده و تحوّل ساختاری و محتوایی صورت پذیرفته در این بخش از کلام دوران میانی امامیه تشریح می‌گردد. به همین منظور مباحث مطرح در بخش معرفت‌شناسی کلام پیشا فلسفی امامیه - که موسوم به کلام مکتب امامی بغداد است - با مباحث معرفت‌شناسانه موجود در مکتب کلام فلسفی امامیه مورد مقایسه قرار گرفته و اختلافات موجود میان آن دو و نقش تعالیم فلسفی ابن سینا در این بین تشریح می‌گردد.

در بحث حاضر مقصود از مکتب بغداد یا کلام پیشا فلسفی امامیه مکتبی است که توسط شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) و سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) بنیانگذاری شد و در اثر تلاش‌های پیروان ایشان از جمله شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق)، ابوالصلاح حلبی (م ۴۴۷ ق)، ابن زهره حلبی (م ۵۸۵ ق) گسترش یافت. همچنین منظور از مکتب کلام فلسفی مکتبی است که خواجه نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ ق) تأسیس نمود و پس از او با تلاش‌های علامه حلی (م ۷۲۶ ق) و کسانی همچون فاضل مقداد (م ۸۲۶ ق) و بسان‌تر در عصر صفویه فیاض لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق) و ملا شمس‌ا گیلانی و امثال ایشان بسط و توسعه یافت. در واقع گستره کلام فلسفی امامیه در دوران میانی را می‌توان از پیدایی مکتب حله تا شکل‌گیری مکتب اصفهان در دوره صفویه در نظر گرفت با این توضیح که بین متکلمان مکتب حله و متکلمان پیرو خواجه نصیر الدین طوسی، از حیث میزان گرایش به فلسفه تفاوت‌هایی اساسی وجود دارد. متکلمان مکتب حله، بویژه علامه حلی، علی‌رغم اینکه در مواضعی همچون حوزه روش تبیین مسائل، و قلمرو معرفت‌شناسی - که موضوع مقاله حاضر است - یا استفاده از وجوب و امکان در تبیین مسائل مختلف کلامی و ... تحت تأثیر اندیشه‌ها و نظرات فلسفی ابن سینا قرار گرفته‌اند و از او پیروی کرده‌اند، در بسیاری از مسائل اعتقادی همچون حدوث عالم، اراده الهی به عنوان صفت فعل،

حقیقت اراده در خداوند، نیز با آراء و دیدگاه‌های فلاسفه مخالفت کرده‌اند و به نظرات متکلمان امامی مکتب بغداد نزدیک شده‌اند. این مطلب نشان می‌دهد که جریان کلام فلسفی در امامیه فراز و فرودهایی داشته است که در تحلیل و بررسی این جریان باید مورد توجه قرار گیرد.

کلام فلسفی در امامیه با ظهور ملاصدرا (م ۱۰۵۰ ق) و پی‌ریزی حکمت متعالیه در عصر صفویه به اوج شکوفایی خود رسید و وارد مرحله‌ای تازه شد. بررسی نحوه و میزان اثر گذاری حکمت متعالیه بر کلام امامیه باید بطور جداگانه مد نظر قرار گیرد و مشخص شود در هر بخشی، از جمله حوزه معرفت شناسی، نظام فلسفی صدرایی چه تغییراتی در تلقی متکلمان از مسائل و مواجهه آنها با این مسائل ایجاد کرده است.

۲- جایگاه معرفت‌شناسی در کلام مکتب امامی بغداد و مکتب کلام فلسفی

یکی از تفاوت‌های اصلی ساختاری میان کتب کلامی متعلق به مکتب کلام فلسفی با آثار نگاشته شده در کلام مکتب بغداد آنست که آثار کلامی مکتب بغداد با معرفت‌شناسی آغاز می‌شود در حالی که نوع آثار مکتب کلام فلسفی از جمله تجرید الاعتقاد و قواعد العقائد، همانند آثار فلسفی ابن سینا، با وجود شناسی و بحث از امور عامه آغاز می‌شود. در مکتوبات کلام فلسفی مباحث مربوط به معرفت-شناسی از جمله تعریف علم، اعتقاد و نظر، اقسام علم، کیفیت حصول علم، انواع دلیل، وجوب نظر و وجوب معرفت خداوند و ... در بحث از اقسام عرض و ذیل موضوع علم به عنوان یکی از اعراض مطرح و بررسی شده است. برای نمونه خواجه نصیر الدین طوسی مباحث مربوط به علم و نظر را در ضمن معرفی اعراض در مقصد دوم از کتاب تجرید - که در خصوص جواهر و اعراض است - آورده است (خواجه طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۹). این امر حاکی از آن است که از منظر متکلمان امامی بغداد معرفت‌شناسی مقدمه خداشناسی است ولی از نگاه متکلمان فلسفی مشرب وجود شناسی مقدمه خداشناسی است. به تعبیر دقیقتر: از نگاه متکلمان مکتب بغداد اثبات ضرورت معرفت خداوند مقدم است بر بحث از اثبات خداوند، ولی از منظر متکلمان مکتب کلام فلسفی مباحث وجود شناسی تقدم و اهمیت بیشتری نسبت به مبحث وجوب معرفت خداوند دارد و لذا باید پیش از هر بحث دیگری مسائل وجود شناسی - که اثبات خداوند متوقف بر آن است - مطرح شود. در حقیقت یکی از تأثیرات عمیق و بنیادینی که فلسفه ابن سینا بر کلام امامیه در دوران میانی نهاد، قرار دادن وجود شناسی در محور مباحث کلامی - به ویژه اثبات خداوند و صفات او - بود. فاضل مقداد علت آغازیدن مباحث کلامی با وجود شناسی از سوی فیلسوف - متکلمانی همچون خواجه نصیر الدین طوسی را این دانسته که اثبات خداوند و وحدت آن متوقف بر تبیین احکام وجود است، زیرا در آن مباحث اثبات می‌شود که یکی از اقسام وجود، وجود واجبی یعنی خداوند عالم است: «إنما صدر البحث بالوجود لأن غرضه ذكر أحكام الوجود من أن منه واجباً و منه ممكناً، و أن الواجب واحد» (مقداد سیوری، ۱۳۷۸: ۵۱).

۳- تحول معرفت شناسی در کلام دوران میانی امامیه

ورود اندیشه‌های ابن سینا به کلام امامیه و اتخاذ رویکرد فلسفی در پرداخت به مسائل کلامی از سوی بیشتر متکلمان امامی در دوران میانی موجب تغییر و تحول در بسیاری از ارکان علم کلام و از جمله مبحث معرفت‌شناسی شد. بحث‌های مفصل و گسترده‌ای که برخی از متکلمان امامی پسا سینیوی در خصوص علم و شناخت‌شناسی در آثار کلامی

خود مطرح کرده‌اند که بیشتر آنها پیشتر هیچ سابقه‌ای در علم کلام نداشت - نظیر مطالب موجود در فصل مبسوطی (حدود دویست و سی صفحه) که علامه حلی در نهاییه المرام به بحث از علم و معرفت اختصاص داده است (حلی، ۱۴۱۹: ۲۳۷ - ۵) - در واقع به جهت پیدایش یک ماهیت فلسفی در این مباحث و تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی ابن سینا پدید آمد. در حقیقت گرایش بیشتر متکلمان رسمی امامیه به افکار ابن سینا - گو اینکه در برخی مسائل همراه با نقدهای شدیدی از سوی آنها به ویژه خود علامه حلی نیز بود - موجب پدید آمدن تحوّل اساسی در مباحث و مسائل معرفت‌شناسی در علم کلام گردید که در ادامه به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱-۳- دگرگونی معنایی واژگان و اصطلاحات

یکی از تأثیرات ورود فکر فلسفی سینوی به مباحثات کلامی، پیدایش بعضی تغییرات در معنای برخی از اصطلاحات کلامی بود. شماری از واژگان متداول در مبحث معرفت‌شناسی علم کلام تحت تأثیر معنایی که از همان واژگان در فلسفه شده بود دچار دگرگونی معنایی شدند، یعنی یا بطور کلی معنا و تعریف جدیدی پیدا کردند و یا اینکه حوزه معنایی آنها دچار قبض یا بسط شد و یا اینکه معانی جدیدتر دیگری نیز برای آنها تعریف شد. برای نمونه می‌توان به تحولات معنایی حادث شده در چند واژه زیر اشاره کرد:

۱-۱-۳- علم

متکلمان امامی مکتب بغداد از جمله شریف مرتضی و شیخ طوسی به پیروی از قاضی عبدالجبار معتزلی واژه «معرفت» را مترادف با علم و درایت، و به معنای آن چیزی دانسته‌اند که موجب سکون نفس، آرامش دل و طمأنینه قلب شود (مانکدیم، ۱۴۲۷: ۴۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۲: ۱۹۰؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۲: ۱۳؛ قاضی صاعد بریدی، ۱۹۷۰: ۲۲؛ مَقْرَی نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۲۲). قاضی عبدالجبار در تعریف علم گفته است: «العلم هو المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله» و پس از آن افزوده است که سکون نفس مذکور در تعریف یادشده تنها در صورتی حاصل می‌شود که اعتقاد فرد مطابق با واقع باشد: «وإن كان ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم إلا إذا كان اعتقاداً معتقده على ما هو به واقعاً على وجه مخصوص» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ج ۱۲، ص ۱۳). وی این تعریف از علم و معرفت را، تعریف برگزیده استادش ابو عبدالله بصری معرفی کرده است.

سید مرتضی نیز در تعریفی مشابه، «علم» را چنین تعریف کرده است: علم آن چیزی است که موجب سکون نفس نسبت به مؤدای خود شود و این امر تنها در صورتی است که علم عبارت از اعتقاد مطابق با واقع باشد:

«العلم ما اقتضى سكون النفس إلى ما تناوله غير أنه لا يكون كذلك إلا و هو اعتقاد يعتقده على ما هو واقع به» (سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۱۵۴؛ سید مرتضی، ۱۴۲۹: ۴۲).

اما خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی «علم» را مفهومی واضح دانسته که نیازی به تعریف ندارد و اساساً قابل تعریف هم نیست (خواجه طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۹؛ مقداد سیوری، ۱۴۰۵: ۱۰۱). علامه حلی ضمن برشماری برخی از تعاریف ارائه شده در خصوص علم، ایرادات وارد بر هر یک از آنها را بیان کرده است. از جمله این تعاریف، همان

تعریف متکلمان امامی بغداد از علم است که آن را به «اعتقادی که موجب سکون نفس باشد» تعریف کرده‌اند. به نظر علامه حلی تعریف یادشده مانع اغیار نیست و بدین جهت قابل پذیرش نمی‌باشد (حلی، ۱۴۲۲: ۳۲۸). دلیل این امر آنست که تقلید و جهل مرکب نیز همانند علم، اعتقاداتی همراه با سکون نفس‌اند - با این تفاوت که علم ذاتاً و ضرورتاً مقتضی سکون نفس است ولی تقلید و جهل مرکب اینچنین نیستند، یعنی وجوباً مقتضی سکون نفس نمی‌باشند - و بنابراین تقلید و جهل مرکب نیز داخل در تعریف یادشده از علم می‌شوند در حالی که بطور قطع از مقوله علم به حساب نمی‌آیند (خواجه طوسی، ۱۳۸۳: ۸۲؛ مقدار سیوری، ۱۴۰۵: ۱۰۱).

در برابر تعریف مذکور از علم در کلام مکتب بغداد، فیلسوفان و پیروان کلام فلسفی تعریف دیگری از آن ارائه کرده‌اند. به نظر ایشان علم در معنای عام خودش (که شامل تصدیق جازم ثابت مطابق با واقع، ظن، تقلید و جهل مرکب می‌شود) عبارتست از حصول صورت معلوم در قوه عاقله عالم: «حصول صورة الشيء في العقل» (مقداد سیوری، ۱۴۰۵: ۹۷). بر طبق این تفسیر، علم به صورت ذهنی منتزع از معلوم که مساوی و مطابق با آن است اطلاق می‌شود. البته در اینجا تفاسیر دیگری هم وجود دارد. برای مثال برخی دیگر از ایشان علم را عبارت از اضافه بین عالم و معلوم دانسته‌اند. علامه حلی علم را صفتی حقیقی معرفی کرده که ملازم با اضافه به معلوم است «والحق أنه صفة حقيقية يلزمها الإضافة إلى المعلوم» (حلی، ۱۴۲۶: ۷۸؛ مقدار سیوری، ۱۴۰۵: ۱۰۲)، یعنی علم، نفس اضافه نیست - چون اضافه امری اعتباری است در حالی که علم از صفات حقیقی موجود در خارج و قائم به نفس است -، لکن همواره به صورت مضاف به چیز دیگری تعقل می‌شود؛ زیرا علم همیشه علم به چیزی است. فاضل مقدار ضمن نقل و تبیین تعریف فوق از علم به نقد گفتار علامه حلی پرداخته و ابراز داشته که ارائه تعریف برای علم پس از آنکه آن را مفهومی بدیهی و مستغنی از تعریف دانسته‌اید صحیح نیست (مقداد سیوری، ۱۴۰۵: ۱۰۳).

به نظر می‌رسد تفاوت رویکرد متکلمان دو مکتب یادشده باعث اختلاف در تعاریف ارائه شده از سوی آنها برای علم شده باشد. متکلمان امامی بغدادی رویکردی روان‌شناسانه به علم داشته‌اند و لذا در مقام تعریف علم آن را از حیث آثار روان‌شناسانه‌اش مورد توجه قرار داده و در نتیجه علم را به «اعتقادی که موجب سکون نفس و اطمینان خاطر انسان شود» تعریف کرده‌اند. در مقابل، فیلسوف - متکلمان مکتب کلام فلسفی تلقی وجود شناسانه از علم داشته و آن را از حیث وجودی مد نظر قرار داده و در نتیجه آن را «صورت حاصل از شیء نزد عقل» تعریف کرده‌اند. همین رویکرد وجود شناسانه به مقوله علم موجب گردید که مبحث وجود ذهنی همانگونه که در میان فلاسفه مطرح شده بود در میان متکلمان فلسفی مشرب نیز مطرح گردد. اینکه مقوله علم علاوه بر بُعد روان‌شناسانه‌اش بُعد و حیثیتی وجود شناسانه نیز دارد و در نتیجه برای شناخت عمیقتر علم (معرفت) باید آن را از این حیث نیز مد نظر قرار داد نکته‌ایست که در کلام پیشا فلسفی امامیه به آن توجه نشده بود. این نکته تنها در اثر بسط اندیشه‌های فلسفی ابن سینا در سایه تلاش‌های پیروان وی در دوران میانی - برجسته‌تر از همه خواجه نصیر الدین طوسی - در مکتب کلام فلسفی مورد توجه قرار گرفت. اساساً پرداختن به حیث وجودی علم، و تبیین اینکه علم نیز وجودی خارجی در ساحت نفس انسانی دارد که از آن تعبیر به وجود ذهنی می‌شود از مسائل دقیق فلسفه ابن سینا بود که تحول بزرگی در معرفت‌شناسی فلسفی و بدنبال آن معرفت‌شناسی کلامی ایجاد کرد.

یکی از اصطلاحاتی که در حوزه معرفت شناسی از واژگان کلیدی به حساب می‌آید و در تحوّل‌ی که به سبب گرایش کلام امامیه به فلسفه سینوی پدید آمد دچار دگرگونی و تغییر معنایی شد واژه «عقل» است. عقل در کلام مکتب امامی بغداد به معنای «مجموعه‌ای خاص از علوم ضروری (بدیهی)» استعمال شده است. شیخ طوسی در رساله ارزشمند المقدمه فی الکلام که در آن به تبیین اصطلاحات کلامی بر وفق مشرب کلامی خود پرداخته است به تعریف واژه عقل نیز دست یازیده است. به گفته وی: عقل عبارت است از مجموعه‌ای از علوم هم چون: علم به وجوب بسیاری از واجبات مانند: بازگرداندن امانت، شکر مُنعم، انصاف؛ و علم به قبح قبائحی همچون کذب، ظلم؛ و حُسن بسیاری از کارهای پسندیده از قبیل راستگویی و نیکی کردن، و همانند اینها. به بیان شیخ، علّت نام نهادن این دسته از علوم به «عقل» شباهت آنها به «عقال» یا زانو بند شتر است که این شباهت از دو جهت قابل تبیین است: نخست آنکه به خاطر واجد بودن آنها فرد از ارتکاب قبائح عقلیه و اخلاص به واجبات خودداری و ممانعت می‌کند، همانگونه که عقال شتر مانع از حرکت و تصرف او می‌شود؛ دیگر آنکه حصول و تثبیت علوم استدلالی یا کسبی متوقّف بر وجود این دسته از علوم است، یعنی مجموع علوم یادشده مقدّم است بر علوم اکتسابی، و تثبیت علوم اکتسابی وابسته است به این بخش از علوم، همانطور که تثبیت شتر وابسته است به عقال آن (شیخ طوسی، ۱۳۹۲: ۲۲؛ شیخ طوسی، ۱۳۷۶: ج ۱، ۲۳؛ همین وجوه تسمیه را نگرید در: ابن متّویه، ۲۰۰۹: ج ۲، ۶۰۲).

ابوالصلاح حلبی (م ۴۴۷ ق) دیگر پیرو مکتب امامی بغداد در تعریف خود از عقل تصریح کرده است که «عقل» به مجموعه‌ای از علوم اطلاق می‌شود که فعل خداوند [در انسان] است؛ یعنی به نحو ضروری برای انسان حاصل می‌شود: «العقل: مجموع علوم من فعله تعالی... وقلنا: إنّها من فعله تعالی لحصولها علی وجه الاضطرار فی الحی» (حلبی، ۱۳۷۵: ۱۲۹). در این تعریف به صراحت بیان شده که مراد از آن مجموعه‌ای از علوم که عقل نامیده می‌شود دسته‌ای از علوم ضروری است که خداوند در انسان ایجاد می‌کند.

به همین نحو قطب الدین نیشابوری «عقل» را عبارت از علوم مخصوصی که متشکّل از ده قسم است دانسته است. اقسام دهگانه‌ای که وی مجموع آنها را عقل نامیده شامل طیف نسبتاً وسیعی از علوم ضروری می‌گردد و مشتمل است بر علم انسان به ذات و اوصاف و احوال خودش، علم به اینکه یک جسم نمی‌تواند در یک زمان در دو مکان باشد، و برخی علوم تجربی مثل اینکه آتش پنبه را می‌سوزاند، شیشه در اثر برخورد به سنگ می‌شکند، و اینکه فعل وابسته و متعلّق به فاعل است - مثل تعلّق کتابت به کاتب و بناء به بنا (شیخ طوسی، ۱۳۷۶: ج ۱، ۱۲) -، و در نهایت علم به قبح قبائح عقلی و وجوب بسیاری از واجبات - که چنان علمی کمال عقل به حساب می‌آید - و غیر از اینها (مُقری نیشابوری، ۱۴۱۴: ۹۲ - ۹۱).

تعریف یادشده از عقل از سوی متکلمان امامی بغداد به روشنی همان تعریفی است که در مکتب معتزله بصره از این واژه شده است. ابن متّویه در تعریف عقل خاطرنشان کرده است که: «فأما العقل فهو عبارة عن جملة من العلوم متى حصلت تُسمّى عقلاً و متى انفرد البعض عن البعض لم یسمّ بذاک» (ابن متّویه، ۲۰۰۹: ج ۲، ۶۰۲). همو به تفصیل اقسام مختلف علمی که مجموع آنها عقل نامیده شده را بر شمرده و به نحو مستوفی توضیح داده است (ابن متّویه، ۲۰۰۹: ج ۲، ۶۰۲ - ۶۰۳). به نظر او زمانی فرد قابلیت مکلف شدن را پیدا می‌کند که عقل به معنای پیشگفته (یعنی مجموعه‌ای از علوم نامبرده) برای او حاصل شده باشد؛ چراکه بدون مجموعه این علوم، انسان قادر به شناخت خداوند نیست (ابن متّویه، ۲۰۰۹: ج ۲، ۶۰۸).

حاصل آنکه به عقیده متکلمان امامی بغداد «عقل» به مجموعه‌ای خاص از علوم ضروری و اولیّه انسان اطلاق می‌شود که تقریباً معادل است با مرتبه عقل بالملکه‌ای که بعدها در فلسفه و مکتب کلام فلسفی به عنوان یکی از مراتب عقل نظری در نظر گرفته شد.

در مقایسه با تعریف پیشگفته، متکلمان پیرو مکتب کلام فلسفی تعریف دیگری از عقل ارائه نموده‌اند. در این مکتب اصطلاح «عقل» به نحو اشتراک لفظی در چند معنا استعمال شده است:

۱) غریزه‌ای که ملازم با علم به ضروریات و بدیهیات است به شرط سلامت حواس و مجاری ادراکی (حلی، ۱۳۸۸: ۱۵۷؛ حلی، ۱۴۲۶: ۸۱؛ مقداد سیوری، ۱۳۸۰: ۱۳۶). فخر رازی و خواجه نصیر الدین طوسی این معنا را برای عقل برگزیده‌اند (رازی، ۱۳۷۸: ۲۵۱؛ خواجه طوسی، ۱۴۰۵: ۱۶۳) و پس از آنها علامه حلی نیز همین تعریف را حق و بر صواب دانسته است: «و اعلم أنّ الحق فی هذا الباب عندی ما اختاره الأفضلان من أنّ العقل غریزة تلزمها العلوم الضرورية عند سلامة الآلات» (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۲۲۹). این معنا از عقل تقریباً مساویست با معنایی که در کلام مکتب بغداد از عقل شده بود با این تفاوت که در کلام مکتب بغداد عقل به خود مجموعه علوم ضروری و بدیهی اطلاق شده ولی در کلام فلسفی به غریزه‌ای که ملازم با این مجموعه از علوم ضروری و بدیهی است.

۲) موجودی که در ذات و فعل خود مجرد و بی‌نیاز از ماده است. این معنا از عقل، مصطلح معروف در نزد حکماء (اوائل) است (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۲۲۵) ولی در کلام پیشا فلسفی پیشینه‌ای ندارد.

۳) قوای نفس انسانی، که بر دو قسم است:

الف) عقل علمی (نظری): که چهار مرتبه دارد ۱۰

۱- عقل هیولانی: عبارتست از نفس (یا عقل) انسان در مرتبه‌ای که دارای هیچ‌گونه علم ضروری یا کسبی نیست و تنها - مانند هیولا - استعداد محض است که هیچ‌گونه صورتی در آن حاصل نیست ولی استعداد پذیرش آن را دارد. این مرتبه از عقل برای همه انسان‌ها در ابتدای آفرینش موجود است.

۲- عقل بالملکه: زمانی به نفس (یا عقل) انسان اطلاق می‌شود که بدیهیات (معقولات اولی) را تعقل کرده و علوم ضروری برای آن حاصل شده باشد و به همین جهت مستعد ادراک علوم نظری (معقولات ثانیه) شده باشد. در این مرحله، نفس به واسطه علوم ضروری ملکه استنتاج و قدرت اکتساب نظریات و انتقال به علوم نظری را پیدا کرده است. عقلی که مناط تکلیف شرعی قرار گرفته است همین مرتبه از عقل می‌باشد. در این مرتبه، بر حسب شدت و ضعف استعداد، درجات مختلفی وجود دارد. بالاترین درجه در این مرتبه، قوه قدسیه نام دارد، و پائین‌ترین آن مرتبه بلادت است.

۳- عقل بالفعل: آنگاه که نفس به رتبه‌ای رسد که هر گاه اراده کند علوم نظری حاصل آمده از علوم ضروری را حاضر کرده و در یاد آورد، بدان «عقل بالفعل» گویند. بنابراین بالفعل بودن در اینجا به معنای حصول و وجود بالفعل علوم نظری برای انسان نیست، بلکه به معنای توانایی بر استحضار علوم نظری (معقولات ثانیه) است.

۴- عقل مستفاد: به معنای حصول بالفعل علوم نظری برای انسان است. این مرتبه آخرین درجه کمال نفس در قوه عقل علمی است. به نظر علامه حلی وجه تسمیه این مرتبه از نفس به «عقل مستفاد» آنست که بالفعل شدن علوم نظری برای انسان مستفاد از خداوند است. اما از نظر حکماء این مرتبه از نفس مستفاد از عقل فعال است.

سه مرتبه نخست (قوه هیولانیّه، قوه بالملکه، و قوه بالفعل) در حقیقت قوای نفس در ادراک و این مرتبه چهارم کمال نفس است (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۶۰).

ب) عقل عملی: بر سه چیز بصورت اشتراک لفظی اطلاق می‌شود:

(۱) قوه‌ای که به سبب آن انسان قادر می‌گردد که امور پسندیده را از ناپسند بازشناسد.

(۲) مقدماتی که به کمک آنها امور پسندیده و ناپسند استنباط و شناخته می‌شود.

(۳) خود افعالی که متصف به حسن و قبح می‌شوند یا انجام امور پسندیده و ناپسند. (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۲۲۴ و ۶۰ - ۵۷؛ حلی، ۱۴۲۲: ۳۴۰؛ حلی، ۱۳۸۷: ۳۹۳)

کاربرد عقل در این معانی به وضوح تحت تأثیر و برگرفته از فلسفه سینوی است. در واقع، استعمال عقل به معنای موجودی که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده است، و همچنین اطلاق آن بر قوای نفسانی، و نیز تقسیم عقل به عملی و نظری، به کرات در آثار ابن سینا و پیروان او دیده می‌شود. برای نمونه ابن سینا در کتاب الحدود آنجا که به بیان معانی و تعاریف مختلف «عقل» پرداخته است به هشت معنا برای آن نزد حکماء اشاره کرده است. از جمله این معانی «تصورات و تصدیقات فطری نفس است» که به گفته ابن سینا ارسطو در کتاب برهان ذکر کرده و آن را در برابر واژه علم که به معنای تصورات و تصدیقات اکتسابی است قرار داده است (ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۴۰). ظاهراً این معنا از عقل برابر است با معنایی که در کلام مکتب بغداد و کلام فلسفی از عقل ارائه شده و آن را به «مجموعه علوم ضروری و بدیهی» تعریف کرده‌اند. ابن سینا همچنین به معانی دیگر واژه عقل مثل: عقل نظری و عملی، اقسام عقل نظری همچون عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد، و نیز عقل به معنای جوهر مجرد از ماده اشاره کرده است (ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۴۱ - ۲۴۰؛ همچنین نگرید به: ابن سینا، ۱۳۸۷: ۲۴۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۳).

۳-۱-۳- دلیل

کلمه «دلیل» از نظر لغوی به معنای مرشد و راهنما است. این واژه در متون کلامی مکتب امامی بغداد در اصل مترادف با کلمه «دال» و به معنای فاعل دلالت (= حجت، برهان) - یعنی دلالت کننده - استعمال می‌شود. همچنین در یک کاربرد ثانوی مجازی و با توسع در استعمال، گاه همین اصطلاح مترادف با واژه «دلالت» و به معنای چیزی که علم به آن مستلزم علم به چیز دیگری باشد به شرط آنکه فاعل آن قصد استدلال به آن را داشته باشد بکار می‌رود (شیخ طوسی، ۱۳۹۲: ۲۳؛ قریب به همین تعاریف را نگرید در: شیخ طوسی، ۱۳۷۶: ج ۱، ۲۰-۱۸؛ مقرر نیسابوری، ۱۴۱۴: ۹۹؛ ابن متویه، ۲۰۰۹: ج ۲، ۶۹۵ و ۶۹۰). قاضی صاعد بریدی در تعریف واژه «دلیل» به همین دو استعمال اشاره کرده است آنجا که می‌گوید: «الدلیل: الدلالة، و هی ما إذا نظر فیها وصله إلى العلم بالغير إذا كان فاعله قصد به وجه الاستدلال؛ و قد يراد بالدلیل فاعل الدلالة» (قاضی صاعد بریدی، ۱۹۷۰: ۱۹).

بنابراین در مکتب بغداد کلمه «دلیل» یا به معنای فاعل دلالت، یعنی دلالت کننده - و به تعبیری: بیان کننده دلیل «الذاکر للدلیل» (حلی، ۱۴۳۰: ج ۱، ۵۰) است -، یا به معنای مطلق آنچه که استدلال به آن صحیح باشد به شرط آنکه فاعل آن قصد استدلال به آن را داشته باشد. اما همین واژه در مکتب کلام فلسفی علاوه بر معنای پیشگفته «چیزی که علم به آن مستلزم علم به چیز دیگری باشد» در معنای خاص تری به مفهوم «نوعی از برهان اینی که در آن از معلول بی به علت برده می‌شود» استعمال شده است (حلی، ۱۳۸۶: ۹۵-۹۴).

علامه حلی در تبیین این دو معنا خاطرنشان کرده است که اصطلاح "دلیل" به نحو مشترک بر دو معنا اطلاق می‌شود:

(۱) چیزی که از علم به آن علم به ثبوت مدلول لازم می‌آید، یعنی چیزی که نظر و اندیشه در آن، موجب حصول علم به چیز دیگری شود.

(۲) استدلال به معلول بر علت.

«والحق أن يقال: "الدلیل" هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بشيء آخر. الثاني: الاستدلال بالمعلول على العلة.» (حلی، ۱۴۲۸: ۴۴).

توضیح آنکه: در متون کلامی مکتب کلام فلسفی نیز همان تقسیمی که در علم منطق و فلسفه برای انواع استدلال و برهان ارائه شده است وارد گردیده و در یک تقسیم‌بندی استدلال به دو نوع برهان کلی دسته‌بندی شده است:

(۱) برهان لمّی: که عبارتست از استدلال به علت بر معلول، مثل استدلال به عفونت بر تب.

(۲) برهان اینی: که خود بر دو قسم است:

الف - استدلال به معلول بر علت، مثل استدلال به تب بر عفونت؛ که اصطلاحاً این قسم را «دلیل» می‌نامند.

ب - استدلال به یک معلول بر معلولی دیگر (حلی، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

بنا بر این واژه «دلیل» پس از فلسفی شدن کلام امامیه معنای خاص تری نیز یافته و گاه به مفهوم استدلال به معلول بر علت بکار رفته است.

۳-۲- ورود تقسیمات جدید درباره علم به معرفت شناسی کلامی

یکی از بارزترین دگرگونی‌هایی که در اثر گرایش کلام امامیه به فلسفه در بخش معرفت شناسی آثار کلامی پدید آمد، ارائه تقسیمات جدید برای علم بود که در ذیل به مهمترین آنها اشاره می‌شود:

۳-۲-۱- علم تصوّری و علم تصدیقی

علم در یک تقسیم اولیه منطقی، به تصوّر و تصدیق تقسیم می‌شود. صورتی که در ذهن عالم نقش می‌بندد یا عبارتست از صرف حصول صورت شیء، که در این صورت به آن «تصوّر» گویند؛ یا عبارتست از حکم جازم مطابق با واقع ثابت، یعنی حکم یقینی به ثبوت چیزی برای چیز دیگر، که آن را اصطلاحاً «تصدیق» می‌نامند. چنانچه حکمی، جزمی و یقینی نباشد، حقیقتاً علم نیست، بلکه ظنّ است و مجازاً به آن علم گفته می‌شود؛ همچنین اگر مطابق با واقع نباشد جهل مرکب است؛ و اگر ثابت نباشد، تقلید است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۲۸). گاهی نیز تصدیق در معنای عامی بکار می‌رود که مرادف است با مطلق حکم اعمّ از جازم یا غیر جازم، مطابق یا غیر مطابق با واقع، ثابت یا غیر ثابت. در این صورت، تصدیق جازم مطابق با واقع ثابت «علم» نامیده می‌شود؛ تصدیق مطابق با واقع غیر ثابت «تقلید» از حق خوانده می‌شود؛ تصدیق جازم غیر مطابق با واقع «جهل مرکب» نام می‌گیرد و تصدیق غیر جازم «ظنّ» گفته می‌شود (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۶۳).

تا آنجا که می‌دانیم در آثار کلامی مکتب امامی بغداد تقسیم یادشده برای علم و استعمال دو واژه تصوّر و تصدیق به معنایی که ذکر شد وجود ندارد. در واقع، تعریفی هم که در این مکتب از «علم» ارائه شده است - یعنی اعتقادی که مقتضی سکون نفس باشد - تنها ناظر به علم تصدیقی است و شامل علم تصوّری نمی‌شود.

۳-۲-۲- علم ضروری و علم اکتسابی

در مکتب کلام فلسفی - به تبع آنچه که در منطق و فلسفه ذکر شده است - علم تصوّری و تصدیقی به ضروری و اکتسابی تقسیم می‌شود. تصوّر و تصدیقی که نیازمند نظر و استدلال باشد، «کسبی» یا «نظری» خوانده شده؛ و تصوّر و تصدیقی که محتاج نظر و تفکر نباشد بلکه خودبخود روشن باشد، «بدیهی» یا «ضروری» نام گرفته است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۲۸؛ مقدار سیوری، ۱۴۰۵: ۹۹). طریق کسب تصوّر اکتسابی قول شارح (اعمّ از حدّ و رسم) است و طریق کسب تصدیق اکتسابی حجت (شامل: قیاس، استقراء و تمثیل) می‌باشد (ابن میثم بحرانی، ۱۴۳۵: ۷۸).

اگر چه تقسیم علم به ضروری و اکتسابی در مکتب کلام پیشا فلسفی امامیه نیز وجود داشته است ولی تعریف‌های ارائه شده از این دو نوع علم در کلام مکتب بغداد با آنچه که بعدها در کلام فلسفی بیان شده دست کم از حیث عبارت متفاوت است. در کلام معتزله و همچنین مکتب امامی بغداد ملاک اصلی برای تقسیم علم به ضروری و اکتسابی فاعل علم است، یعنی اگر علمی، فعل خود انسان باشد و با اختیار خودش ایجاد شود به آن علم، «علم اکتسابی» می‌گویند، و اگر بی‌اختیار انسان و از ناحیه خداوند در انسان پدید آید آن را «علم ضروری» می‌نامند (مانکدیم، ۱۴۲۷: ۴۸؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۲: ۱۹۱ - ۱۹۰؛ سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۱۵۶ - ۱۵۵). اما معیار تقسیم علم به ضروری و اکتسابی، در کلام فلسفی، نیازمندی و عدم نیازمندی به تأمل و استدلال است.

با این وصف به نظر می‌رسد که بتوان بین این دو تعریف به نحوی ارتباط برقرار کرد و بازگشت هر دو را به معنای واحدی دانست به این ترتیب که بگوییم: چون علم اکتسابی نیازمند تأمل و تفکر است، و تأمل و تفکر فعل انسان است، فاعل علم اکتسابی خود انسان است و چنان علمی، فعل خود انسان محسوب می‌شود، ولی علم ضروری که حصول نیازمند به تأمل و تفکر از سوی انسان نیست، فعل خداوند در انسان برشمرده می‌شود. بر این اساس، علم ضروری و اکتسابی مطرح شده در کلام فلسفی همان علم ضروری و مکتسب مذکور در مکتب کلام امامی بغداد است.

اما تفاوت مهمی که در این بحث دیده می‌شود اختلاف دو مکتب یادشده در دسته‌بندی و زیر شاخه‌های علم ضروری است، یعنی در کلام فلسفی برای علم ضروری اقسام ششگانه‌ای در نظر گرفته شده که در کلام پیشا-فلسفی همه این اقسام وجود ندارد و بالعکس. توضیح آنکه: از نظر فیلسوف - متکلمان مثل خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی علم ضروری بر شش قسم زیر است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۴؛ مقداد سیوری، ۱۳۸۰: ۱۳۴؛ مقداد سیوری، ۱۴۰۵: ۹۹) که تنها برخی از آنها در کلام پیشا فلسفی از انواع علم ضروری برشمرده شده است:

(۱) بدیهیات اولیه (اولیات): یعنی قضایایی که صرف تصور موضوع و محمول آنها برای حکم کردن کفایت می‌کند. این قضایا ذاتاً صادق‌اند و عقل برای تصدیق آنها نیازمند به سبب خارجی نیست، مثل کل بزرگتر از جزء است.

در کلام مکتب بغداد، این قسم از ضروریات زیر عنوان «علمی که بدواً و بدون سبب در انسان ایجاد می‌شود» در زمره علوم ضروری برشمرده شده است. در مکتب معتزله از این قسم از علوم ضروری با عنوان «بدایه العقول» یا «علوم البدایه» یاد شده است. (۱۱ ۲) حسیات (محسوسات): عبارتند از قضایایی که عقل یا به کمک حواس ظاهری پنجگانه (مثل: آتش گرم است) بدانها حکم می‌کند - که در این صورت «مشاهدات» نامیده می‌شوند - و یا با کمک حواس باطنی و علم وجدانی یا حضوری (مثل علم به ذات و احوالات نفسانی خودمان) - که در این صورت «وجدانیات» خوانده می‌شوند.

متکلمان مکتب بغداد، این نوع از علم را نیز ضروری دانسته‌اند با این تفاوت که علم حاصل شده از طریق حس ظاهر را ذیل علم ضروری بدست آمده از طریق سبب، و علم وجدانی را ذیل علم ضروری بدوی و بدون سبب آورده‌اند.

(۳) متواترات: قضایایی هستند که عقل در اثر ورود اخبار و روایت افراد بسیار که احتمال اتفاق آنها بر کذب وجود ندارد ضرورتاً به صدق آنها حکم می‌کند.

در مکتب بغداد نیز از متواترات به عنوان یکی از اقسام علم ضروری که به واسطه سببی عادتاً در انسان ایجاد شود یاد شده است.

(۴) مجربات: به قضایایی گفته می‌شود که عقل از طریق حواس و به سبب تکرار مشاهده بدانها حکم می‌کند، مثل اینکه زدن کسی با چوب دردآور است یا اینکه فلز هادی حرارت و برق است. در این قضایا نفس با ضمیمه کردن یک قیاس خفی - اگر وقوع چیزی اتفاقی باشد، نباید بطور دائم یا غالب اوقات رخ دهد - به آن مشاهدات، به استنتاج یک حکم کلی می‌پردازد.

این قسم از علم ضروری پیشتر در کلام متکلمان بغدادی دیده نمی‌شود. آنچه که در مکتب یادشده تا حدی شبیه به این قسم از علوم ضروری است آن دسته از ضروریات است که از طریق حس و با تکرار مشاهده برای انسان حاصل می‌شود، مثل علم به صنایع و حرفه‌های گوناگون که پس از ممارست در آنها برای انسان حاصل می‌گردد، یا محفوظاتی که در اثر تکرار در ذهن انسان جای می‌گیرد. با این وصف، نمی‌توان چنین علمی را از نوع مجربات مصطلح در کلام فلسفی دانست؛ زیرا مقصود از این علم تجربی در مکتب بغداد، حصول یک مهارت یا ملکه عملی برای انسان است که در اثر ممارست و تکرار مشاهده کسب می‌گردد، ولی تجربیات مذکور در کلام فلسفی قضایایی کلی است که کلیت آنها بر اثر مشاهده مکرر و ضمیمه کردن قیاس خفی ثابت می‌گردد.

(۵) حدسیات: عبارتند از قضایایی که عقل در پی تکرار مشاهده و نیز پیوست قیاس خفی به آنها، حدس زده و بدانها حکم می‌کند، مانند اینکه نور ماه مستفاد از نور خورشید است.

این قسم از ضروریات در کلام پیشا فلسفی در زمره اقسام علم ضروری درج نشده است.

(۶) فطریات: قضایایی هستند که حدّ وسط آنها همواره در ذهن موجود است و به همین جهت عقل برای حکم کردن به آنها محتاج تأمل و اندیشه نیست، مثل اینکه دو نصف چهار است. به این قسم از علوم ضروری «قضایا قیاساتها معها» - یعنی قضایایی که ادله آنها پیوسته همراهشان است - نیز گفته می‌شود.

این قسم از ضروریات نیز همانند قسم پیشین با چنین عنوانی در کلام پیشا فلسفی مطرح نشده است.

۳-۲-۳- علم فعلی و علم انفعالی

تقسیم جدید دیگری که از فلسفه به متون کلام فلسفی وارد شده است، تقسیم علم به فعلی و انفعالی است. اگر علم، علت و پدید آورنده اشیاء خارجی باشد، یعنی معلوم آفرین باشد به آن «علم فعلی» گویند مثل: علم خداوند به مخلوقات خودش، ولی اگر برگرفته و مستفاد از اشیاء خارجی باشد مثل: علم ما به موجودات خارجی به آن «علم انفعالی» اطلاق می‌شود. چنین علمی در اثر انفعال عالم و ارتسام صورت معلوم در او حاصل می‌گردد. نوع سوّمی از علم نیز وجود دارد که نه ایجاد کننده موجودات خارجی است و نه مستفاد از آنها، مثل علم خداوند به ذات خودش ۱۲ و علم ذوات عاقله به خودشان که نه فعلی است و نه انفعالی (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۳؛ حلی، ۱۳۸۷: ۵۵۷؛ خواجه طوسی، ۱۳۸۳: ۹۱؛ مقدار، سیوری، ۱۳۸۰: ۱۳۴).

تقسیم یادشده از علم در اصل متعلّق به دانش فلسفه بوده و در آثار فلاسفه کاربرد داشته است. علامه حلی در برخی از آثار خود به هنگام ذکر این تقسیم، به فلسفی بودن آن اشاره کرده است. ۱۳ برای نمونه، تحلیل علم به فعلی و انفعالی و تشریح ویژگی‌های هر یک، در آثار فلسفی ابن سینا به تفصیل ذکر شده است (نگرید به: ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۶۸). در فلسفه سینوی و نیز کلام فلسفی برای تبیین نحوه علم خداوند به موجودات از اصطلاح «علم فعلی» بهره گرفته شده است و علم خداوند به موجودات از نوع علم فعلی معرفی شده که همان علم عنایی اوست و علت پدید آمدن اشیاء در عالم خارج است. تبیین علم فعلی نقش بسیار مهمی در توضیح رابطه و نسبت علم خداوند با آفرینش موجودات، و توجیه کیفیت آگاهی او به مخلوقات دارد. در کلام پیشا فلسفی امامیه نشانی از تقسیم علم به فعلی و انفعالی و کاربرد آن در اثبات و تبیین مسائل کلامی - و از جمله علم خداوند به موجودات - دیده نمی‌شود.

۳-۲-۴- علم واجب و علم ممکن

از دیگر تقسیمات جدید وارد شده در مبحث معرفت شناسی کلام فلسفی امامیه، تقسیم علم به واجب الوجود بالذات و ممکن الوجود بالذات است. علم خداوند به ذات خودش «علم واجب» است؛ زیرا عین ذات خداوند است، و تمام علوم

غیر از آن «علم ممکن» است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۴؛ خواجه طوسی، ۱۳۸۳: ۹۱). اساساً تقسیم موجود به واجب و ممکن در کلام مدرسه بغداد دیده نمی‌شود و به جای آن، اشیاء به قدیم و حادث تقسیم شده‌اند.

۳-۲-۵- علم حصولی و علم حضوری

دو اصطلاح علم حصولی و علم حضوری به دنبال تبیین خاصی که در فلسفه سینوی از کیفیت حصول علم برای انسان ارائه شده، در کلام فلسفی مطرح گردیده است. انسان برای آگاه شدن از غیر خودش نیازمند انتزاع صور ذهنی از اشیاء خارجی است، و از این‌رو علم انسان به غیر خودش «علم حصولی» است که با کسب صورت علمی شیء برای انسان حاصل می‌شود. ولی علم انسان به ذات خودش به سبب حضور ذاتش در نزد خود است و نیازی به صورت علمیه ندارد، و به همین جهت به آن «علم حضوری» می‌گویند (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۲).

تعریف علم حضوری و ویژگی‌های آن نقش مهمی در تبیین علم خداوند به مخلوقات پس از آفرینش آنها دارد. به ویژه در نزد کسی همچون خواجه نصیر که علم خداوند به موجودات پس از خلق آنها را علمی حضوری دانسته و بر آن استدلال کرده است.

طبعاً در کلام مکتب بغداد که تبیین حصول علم در انسان به گونه دیگری است، تقسیم علم به حصولی و حضوری هم وجود ندارد و در نتیجه تبیین کیفیت علم خدا به موجودات پس از خلق آنها نیز از طریق اثبات علم حضوری خدا به آنها صورت نگرفته است.

۳-۲-۶- علم بالقوة محض و علم بالفعل تفصیلی و علم اجمالی

به گزارش علامه حلی، از نظر ابن سینا برای علم یا تعقل سه مرتبه می‌توان لحاظ کرد:

(الف) علم بالقوة محض: که در واقع عدم تعقل است نسبت به چیزی که شأنیّت آن را دارد. در این مرتبه نفس عاقل هنوز از تعقل برخوردار نیست ولی قدرت بر تعقل و تحصیل و اکتساب معلوم دارد.

(ب) علم بالفعل تفصیلی: که علم به شیء به نحو تفصیلی است. یعنی معلوم به نحو تام و بطور تفصیلی برای عاقل، بالفعل حاصل است بگونه‌ای که مُدرک کاملاً از هر جهت بدان آگاه است.

(ج) علم اجمالی: عبارتست از علم بسیط اجمالی بالفعل به شیء که اگر چه از نوع علم تفصیلی به آن نیست ولی بالقوة محض نیز نمی‌باشد، مثل شخص دانشمندی که پاسخ سؤالی را قبلاً به نحو تفصیلی می‌دانسته ولی اکنون از آن غافل شده است، در این حال اگر از وی پرسش شود او قادر است که آن پاسخ را در ذهن خود مجزاً بطور دفعی حاضر کند و پس از آنکه شروع به پاسخ دادن کرد به طور تفصیلی مجدداً بدان آگاه شود (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۵۳؛ نیز نگرید: حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۸).

تقسیم فوق از مراتب علم در قالبی که بیان شد از آثار بوعلی (برای نمونه نگرید به: ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۲، ۲۱۴) وارد متون کلامی پسا فلسفی شد و متکلمان امامی نیز - همچون شیخ الرئیس - از آن اصطلاحات در راستای تبیین نحوه علم بسیط خداوند به موجودات استفاده نمودند. این در حالیست که متکلمان امامی مکتب بغداد اساساً تبیین خاصی از کیفیت علم پیشین الهی به موجودات ارائه ننموده‌اند.

۳-۳- ورود قواعد معرفتی جدید

یکی دیگر از تحولاتی که در اثر ورود اندیشه‌های فلسفی ابن سینا به حوزه معرفت‌شناسی کلام امامیه اتفاق افتاد تأسیس، و به تعبیر دقیق‌تر، مطرح شدن تعدادی از قواعد معرفتی جدید در این حوزه است. این قواعد معرفتی بطور مفصل در فلسفه سبنوی تشریح شده است، و در ادوار بعدی به دلیل کاربرد و نقش مهمی که در حل برخی مسائل کلامی توانسته‌اند ایفا کنند توسط فیلسوف - متکلمانی همچون خواجه نصیر الدین طوسی به عرصه علم کلام داخل شدند. در ادامه نمونه‌وار به چند قاعده مهم از این دست اشاره می‌شود:

۳-۳-۱- العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول

قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» یعنی: علم به علّت مستلزم علم به معلول است، به تفصیل توسط ابن سینا تبیین گردیده و پس از آن به دست خواجه نصیر الدین طوسی به صحنه مباحثات کلامی وارد شد. اگر چه بر سر تفسیر صحیح این قاعده در میان فیلسوف - متکلمان اختلاف نظرهایی وجود دارد، با این حال اکثر این اندیشه‌مندان بر نقش و کاربرد مهم این قاعده در مبحث علم الهی و تبیین کیفیت علم پیشین ذاتی خداوند به موجودات تأکید کرده‌اند. در واقع، از منظر این متفکران، حلّ عویصه علم پیشین ذاتی خداوند به موجودات بدون استناد به این قاعده معرفت‌شناختی امکان پذیر نبوده و تنها با اتکا به آن می‌توان برای تبیین آن راه‌حلی ارائه نمود.

گفته شد که در تفسیر قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» آراء گوناگونی ابراز شده است. علامه حلی در نهایی المرام به نحو مبسوط این قاعده را بررسی کرده و اختلافات خود با استادش خواجه نصیر و همچنین فخر رازی را در کیفیت تبیین آن شرح داده است (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۹۰ - ۱۸۲). وی در مناهج الیقین نیز این قاعده را به فلاسفه (یا اوائل) نسبت داده و به اختلاف خود با ایشان در تفسیر این قاعده اشاره کرده است (حلی، ۱۳۸۸: ۱۴۹). همو خاطرنشان کرده که تفسیر «علم به علّت» به سه نحو قابل فرض است:

الف) علم به ماهیّت علّت صرفاً از حیث ذات و حقیقتی که دارد.

علم به علّت از این حیث اصلاً مستلزم علم به معلول نیست.

ب) علم به علّت از آن حیث که مستلزم ذات دیگری - یعنی معلول - است.

چنین علمی از آنجا که علمی ناقص به علّت است تنها موجب حصول علمی ناقص به معلول می‌شود؛ یعنی باعث آگاهی از ماهیّت معلول نمی‌شود بلکه تنها معلولیت آن را نسبت به علّت آشکار می‌سازد.

ج) علم تام به علّت مستلزم علم تام به معلول است. یعنی علم به ذات، ماهیّت، لوازم، ملزومات، عوارض، معروضات، صفات ذاتی و صفات نسبی علّت موجب علم به حقیقت و ماهیّت معلول می-شود. از نظر علامه تفسیر صحیح قاعده مذکور همین تفسیر است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۸؛ حلی، ۱۳۸۷: ۵۶۰). خواجه نصیر هم در تفسیر این اصل یادآور شده است که: ماهیّت معلول از جمله لوازم علّت تامّه است، بنا بر این علم تام به علّت تامّه مستلزم علم به معلول نیز هست. اما علم ناقص به علّت - یعنی علم صرفاً به ماهیّت و حقیقت علّت، بدون علم به لوازم و عوارض آن - موجب هیچ گونه علمی به معلول نمی شود (خواجه طوسی، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

قاعده پیشگفته - تا آنجا که می دانیم - هیچ سابقه ای در کلام پیشا فلسفی امامیه نداشته و تنها در مکتب کلام فلسفی به آن پرداخته شده و در حل برخی مسائل کلامی از آن استفاده شده است.

۳-۲- الشیء إذا كان ذا سبب فإنه إنما يعلم بسببه

از دیگر قواعد معرفتی جدید مطرح شده در معرفت شناسی کلام پسا فلسفی قاعده ایست با این عنوان که: «الشیء إذا كان ذا سبب فإنه إنما يعلم بسببه»، یا «العلم بذوات المبادئ (الأسباب) إنما يحصل من العلم بمبادئها (بأسبابها)» (رازی، ۱۴۲۸: ج ۴۸۲، ۱؛ حلی، ۱۳۸۸: ۱۵۰)، یا «العلم بالمسبب إنما يحصل من العلم بسببه» (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۹۱). مضمون این قاعده آنست که: شیئی که سبب دارد تنها از طریق سببش به نحو یقینی معلوم می شود. یعنی اگر چیزی در وجود خودش نیازمند سببی باشد، علم به آن چیز نیز از طریق سببش حاصل می شود، و این علم حاصل از سبب، علمی کلی به مسبّب است. دلیل این امر آنست که اگر تحقق چیزی وابسته به سببی باشد، آن چیز بدون آن سبب، ممکن الوجود است و تنها به واسطه سببش واجب می گردد؛ حال با صرف لحاظ ماهیّت آن شیء، عقل نمی تواند به وجود یا عدم آن شیء حکم کند، بلکه تنها در صورتی حکم به یکی از آن دو طرف خواهد کرد که علم به وجود یا عدم سبب آن پیدا کند. بنابراین در خصوص شیء دارای سبب تنها با توجه به سببش به نحو قطعی می توان به وجود یا عدم آن حکم کرد: «فدو السبب إنما يحكم بوجوده أو عدمه بالنظر إلى سببه» (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۸). بنابراین همانطور که شیء ممکن الوجود به وجود نمی آید مگر به هنگام وجود سببش، به همان نحو هم علم به وجود آن حاصل نمی شود مگر از طریق علم به سببش. همچنین همانگونه که شیء با لحاظ سببش در خارج واجب الوجود می شود و زوال و تغییر بر آن مُحال می شود، به همان نحو هم تنها با در نظر گرفتن علم به سببش، علم یقینی لا یتغیّر به وجود آن شیء (مُسبّب) حاصل می شود: «فإنّ الشیء كما أنّه لا يوجد إلّا عند وجود سببه كذا العلم لا يحصل إلّا من العلم بسببه، و كما أنّه بالنظر إلى سببه يصير واجب الوجود في الخارج ممتنع التغيّر، كذا العلم به، فبالنظر إلى العلم بسببه يصير واجب الوجود ممتنع التغيّر، و هذا هو اليقین التام. فثبت أنّ العلم بوجود ذوات المبادئ إنما يحصل من مبادئها» (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۹۱؛ شبیه همین عبارت را نگرید در: رازی، ۱۴۲۸: ج ۱، ۴۸۲).

بنابراین علم یقینی غیر قابل زوال به وجود شیء تنها از طریق علم به علّت و سبب شیء امکان پذیر است، و علم به وجود شیء که از طرق دیگری غیر از سبب حاصل شده باشد هر اندازه هم که در غایت قوّت باشد همچنان احتمال زوال و تغیرش می رود، زیرا چنین علمی از ناحیه علم به سبب و علّت شیء نیست و لذا قابل تغییر و زوال است (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۹۲؛ رازی، ۱۴۲۸: ج ۱، ۴۸۲).

این علم همانطور که ذکر شد علمی کلی به مسبب است و مقتضی جزئیت نیست. یعنی گفته می‌شود که: اسباب تحقق این شیء فلان امور است، و هر وقت این امور فراهم شود آن شیء یقیناً محقق خواهد شد. مثلاً الف (آتش) علت تحقق ب (گرما) است، که در اینجا ب (گرما) یک امر کلی است. بنابراین چنین علمی، علمی کلی است نه جزئی (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۹۳؛ رازی، ۱۴۲۸: ج ۱، ۴۸۳).

علامه حلی در نقد سخن فوق می‌گوید: علم به علت در صورتی مقتضی علم کلی به معلول است که علت به نحو کلی در نظر گرفته شود؛ ولی اگر یک علت مشخص جزئی (مثلاً این الف) مدّ نظر قرار گیرد آنگاه علم به چنین علتی مقتضی علم جزئی به معلول جزئی متشخص (مثلاً این ب) خواهد بود. اکنون از همین جا می‌توان به ثمره قاعده مذکور در مبحث علم الهی به موجودات پی‌برد و نتیجه گرفت که: علم خداوند به ذات خودش مقتضی علم او به موجودات جزئی زمانی است و او به معلول‌های خودش علم جزئی دارد. پس رأی فلاسفه که علم خداوند به جزئیات را نفی کرده‌اند باطل است: «فیلزم من علم واجب الوجود بذاته علمه بالأشخاص الزمانية من حيث هي أشخاص زمانية، لا من حيث هي كلية. و بهذا يظهر بطلان قول الفلاسفة في نفی علمه تعالی بالجزئیات» (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۹۴).

۳-۳-۳- التعقل والتجرد متلازمان

قاعده ملازمت میان تجرد و تعقل که گاه در قالب عبارت «هر مجردی عاقل است، و هر عاقلی مجرد است» بیان شده است از قواعد برگرفته از فلسفه سینوی است که متکلمان مکتب کلام فلسفی از آن در راستای حلّ برخی مسائل کلامی به ویژه علم الهی بهره جسته‌اند. مضمون این قاعده که به دو قاعده جزئی‌تر «کل مجرد عالم» و «کل عالم مجرد» قابل تقسیم است تلازم میان تجرد و تعقل است. این قاعده به تفصیل توسط ابن سینا تشریح شده (برای نمونه نگرید به: ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۸۷؛ ابن سینا، ۱۳۸۷: ۲۴۷) و پس از او خواجه نصیر الدین طوسی این قاعده را در آثار مختلف خود ذکر کرده و دلایلی بر آن اقامه کرده‌است (خواجه طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۴). علامه حلی نیز از این قاعده سخن گفته و در مواضعی به انتقاد از آن پرداخته است. وی به ویژه استدلال‌های ارائه شده برای اثبات قاعده «کل مجرد عالم» را ناتمام و مغالطه‌آمیز دانسته است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۵۳؛ حلی، ۱۳۸۷: ۵۲۶). وی در این مبحث حتی به تأیید و تقویت انتقادات فخر رازی - که او را "افضل المتأخرین" نامیده - بر دعای و استدلال‌های ابن سینا پرداخته و پاسخ‌های استادش خواجه نصیر - که او را "افضل المحققین" خطاب کرده - به ایرادات فخر رازی را کافی و قانع کننده ندانسته است (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۲۰۱). بر همین اساس علامه استدلال عرضه شده از سوی ابن سینا و خواجه نصیر برای اثبات علم خداوند را که مبتنی بر قاعده پیش‌گفته است رد کرده و طریق صواب در اثبات علم الهی را همان روش ارائه شده از جانب متکلمان مکتب بغداد معرفی کرده است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۵۳؛ حلی، ۱۳۸۷: ۵۲۷ - ۵۲۶). همین مطلب نشان می‌دهد علی‌رغم گرایش علامه حلی به کلیت مکتب فلسفی ابن سینا و خواجه نصیر، وی در مواردی به انتقاد از ایشان نیز پرداخته است و به همین جهت نباید او را تابع محض اندیشه‌های فلسفی خواجه و ابن سینا برشمرد.

فارغ از این اختلافی که بدان اشاره شد نکته شایان توجه آنست که قاعده مورد گفتگو در کلام امامی مکتب بغداد هیچ نشانی ندارد و در واقع از قواعد معرفت‌شناسانه جدیدی است که توسط فیلسوف - متکلمان مشایی، در رأس آنها خواجه نصیر الدین طوسی، وارد کلام امامیه شد تا همچون ابن سینا از آن برای اثبات علم خداوند استفاده کنند.

۳-۴- تبیین برخی مسائل از جمله کیفیت حصول علم برای انسان

از دیگر تحولات و پیشرفت‌های صورت گرفته در بخش معرفت‌شناسی علم کلام در اثر پیدایش گرایش فلسفی در این علم، امکان تبیین برخی از مسائل معرفت‌شناسانه است که پیشتر در کلام امامی مکتب بغداد هیچ تبیین خاصی برای آنها ارائه نشده بود. از جمله این مسائل چگونگی حصول علم برای انسان است. در کلام مکتب بغداد گویا اصلاً چنین پرسشی مطرح نبوده است که: «چگونه انسان نسبت به اشیاء علم پیدا می‌کند؟». این در حالیست که در مکتب کلام فلسفی به تبع تحقیقاتی که ابن سینا در معرفت‌شناسی درباره فرایند حصول علم برای انسان ارائه کرده بود، این بحث به نحو جدی مطرح شده و نظرات مختلف در این باب نیز طرح و نقد شده است. خواجه نصیر در تجرید تصریح کرده است که حصول علم برای عالم متوقف بر انطباع صورت معلوم در عالم است. به نظر او صورت علمیّه معلوم در نفس مجرد عالم که قابل و پذیرنده صورت معلوم است حلول کرده و در نتیجه آن، عالم، صورت معلوم را تعقل نموده و به آن علم پیدا می‌کند (خواجه طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۰). روشن است که آنچه در نفس عالم حلول می‌کند و موجب عالم شدن نفس به معلوم خارجی می‌شود صورت و مثال معلوم است نه ذات معلوم. از همین روست که حلول صورت اضداد در نفس عالم ممکن است، ولی در یک محلّ در عالم خارج ممکن نیست. بنابراین حلول صورت و مثال شیء متفاوت است با حلول خود شیء، و آنچه در فرایند عالم شدن اتفاق می‌افتد، حلول صورت و مثال شیء در نفس عالم است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۰).

به عقیده خواجه نصیر و علامه حلی تعقل صرفاً به واسطه حلول صورت علمیّه معلوم در عالم شکل می‌گیرد و نه به سبب اتحاد صورت معقول با عاقل. در واقع اتحاد صورت معلوم با عالم از آنجا که مستلزم اتحاد ذوات معقوله با یکدیگر است مُحال می‌باشد. همچنین فرایند حصول علم برای انسان - آنچنان که برخی از فلاسفه گفته‌اند - از طریق اتحاد نفس عالم با عقل فعال نیست، زیرا چنین اتحادی، علاوه بر اشکال یادشده، مستلزم آنست که با تعقل یک شیء تمام اشیاء دیگر نیز تعقل شوند، در حالی که چنین چیزی مُحال است (خواجه طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۰؛ حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۰؛ حلی، ۱۳۸۷: ۵۵۳؛ حلی، ۱۳۸۸: ۱۴۲).

۳-۵- طرح مباحث و موضوعات جدید در حوزه معرفت‌شناسی

از دیگر نتایج و اثرات گرایش کلام امامیه به فلسفه سینوی در حوزه معرفت‌شناسی، طرح برخی مباحث و موضوعات جدید است که پیش از آن هیچ سابقه‌ای در متون کلام امامیه نداشته است. از جمله آن مباحث می‌توان به تبیین اقسام مختلف دلیل و تشریح شرائط صحّت هر یک و مباحث متعلّق به آن اشاره کرد که در آثار کلامی مکتب کلام فلسفی بدانها پرداخته شده است. در حقیقت با شکل‌گیری فرایند فلسفی شدن علم کلام ورود مباحث مختلف منطقی به متون کلام امامیه نیز آشکارا قابل مشاهده است. این واقعیت که برجسته‌ترین متکلمان مکتب کلام فلسفی خود از منطق‌دانان سرشناس امامیه نیز به حساب می‌آیند تا حدّی می‌تواند توجیه‌گر این تحوّل باشد. اگر چه علم منطق علمی مستقل و جدای از معرفت‌شناسی است اما به جهت پیوند تنگاتنگی که این دو علم با یکدیگر دارند شاید با اندکی تسامح بتوان مباحث مطرح شده در حیطه علم منطق را هم جزئی از قلمرو معرفت‌شناسی در معنای عام خودش در نظر گرفت و در نتیجه تحولات صورت گرفته در این حوزه را هم به نوعی تحوّل در معرفت‌شناسی تلقی کرد.

با وجود اینکه گسترش و بالندگی علم منطق در تمدن اسلامی عمدتاً در سایه کوشش‌ها و نگارش‌های فارابی و ابن سینا صورت پذیرفت اما تلاش‌های پیروان راستین مکتب ابن سینا از جمله خواجه نصیرالدین طوسی در راستای تشریح آراء و اندیشه‌های منطقی ایشان نیز بسیار حائز اهمیت و شایان توجه است. خواجه با نگارش اساس الاقتباس و منطق تجرید نقش بی‌بدیلی در این بین ایفا نمود. علامه حلی نیز با تألیف آثار ماندگاری همچون القواعد الجلیه ۱۴ این اثر با مشخصات زیر به چاپ رسیده است: حلی، حسن بن یوسف، القواعد الجلیه فی شرح الرسالة الشمسیه، تحقیق: فارس حسون تبریزیان، مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة الثالثة، ۱۴۳۲ ق.م. در شرح رسالة شمسیه نجم الدین کاتبی قزوینی (م ۶۷۵ ق)، الجوهر النضید ۱۵ این اثر با مشخصات زیر به چاپ رسیده است: حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تحقیق: محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، چاپ سوم، ۱۳۸۴ ش.م. در شرح بخش منطق کتاب تجرید، و همچنین آثاری مثل: نهج العرفان فی علم المیزان (حلی، ۱۴۰۱: ۱۵۷؛ حلی، ۱۴۱۷: ۱۱۲)، الدر المکنون فی شرح القانون (حلی، ۱۴۰۱: ۱۵۷؛ حلی، ۱۴۱۷: ۱۱۱) و نور المشرق فی علم المنطق (حلی، ۱۴۰۱: ۱۵۷) که متأسفانه جز نامی از آنها باقی نمانده است سهم قابل ملاحظه‌ای در این عرصه داشت. در حقیقت می‌توان گفت که: در مکتب کلام فلسفی خواجه نصیر و تابعان وی علم منطق و مباحث معرفت‌شناسی مطرح شده در آن، مقدمه لازم و ضروری علوم دیگری همچون فلسفه و کلام تلقی شده و از این رو به تفصیل بدان پرداخته شده است. اما متکلمان مکتب امامی بغداد عموماً توجه چندانی به علم منطق و قواعد معرفت‌شناسانه مطرح در آن نکرده‌اند و نشانه‌های آشنایی آنها با این علم نیز در آثار موجود آنها نمودار نشده است. در بین متکلمان بغدادی تنها سید مرتضی با برخی منطق‌دانان معروف آن روزگار از جمله یحیی بن عدی نصرانی (م ۳۶۳ ق) شاگرد فارابی (م ۳۳۹ ق) مباحثاتی داشته و بر آراء او نقدهایی نگاشته است که البته آنها هم در خصوص مسائل طبیعی و فلسفی و نه منطقی بوده است. ۱۶

بی‌گمان ورود مباحث مفصل منطقی به عرصه علم کلام - تا آنجا که علم منطق را در جایگاه مقدمه لازم برای پرداختن به مسائل فلسفی و کلامی قرار داد و عالمانی همچون خواجه نصیر و علامه حلی را ناگزیر ساخت که پیش از ورود به مباحث کلامی به طرح مقدماتی در علم منطق دست یازند - تحت تأثیر بسط اندیشه‌های منطقی فارابی و ابن سینا در آن عصر و آشکار شدن اهمیت و ضرورت پرداخت به مباحث منطقی بوده است.

مهمترین مباحث و موضوعات جدیدی که به حوزه معرفت‌شناسی کلام فلسفی وارد شد عبارتست از: تقسیم علم به تصور و تصدیق، و بیان احکام مختص به هر یک از آنها، تقسیم قضیه به شخصیّه، طبیعیّه، مهمله یا محصوره، اقسام قضیه حملیه و شرطیه، تقسیم دلیل به سه نوع: قیاس، استقراء و تمثیل و سپس تقسیم قیاس به اقترانی و استثنایی، توضیح اقسام چهارگانه قیاس اقترانی، بیان شرائط صحّت هر یک از اشکال قیاس، تبیین انواع قضایای موجهه، تقسیم قیاس اقترانی به حملی و شرطی، تشریح صناعات خمس یا اقسام قیاس بر حسب ماده یعنی: برهان، جدل، خطابه، سفسطه و شعر، تعریف مقدمات چهارگانه قیاس شامل: مسلّمات، مظنونات، مشبّهات، و مخیلات، بیان انواع قیاس استثنائی متصله و منفصله و اقسام هر یک از آنها و مسائلی دیگر از این دست. اگر چه تفصیل هر یک از موضوعات و مسائل فوق در علم منطق آمده است، اما سرفصل‌هایی که عنوان شد اشاره‌وار در اکثر آثار کلامی مکتب کلام فلسفی مطرح شده است. ۱۷ این در حالیست که بررسی و تبیین بسیاری از موضوعات پیش‌گفته هیچ سابقه‌ای در کلام مکتب بغداد ندارد. به همین ترتیب تبیین انواع تعریف (حدّ و رسم) و نیز ضوابط و قواعدی که در تعریف یک شیء باید لحاظ شود از دیگر مباحث جدیدی است که در برخی آثار کلامی پسا سینیوی ۱۸ وارد شده است در حالی که در متون کلامی مکتب پیشا فلسفی امامیه پیشینه‌ای برای آن موضوعات نمی‌توان یافت. ۱۹ استعمال اصطلاحات و قواعد منطقی در برخی از آثار

متکلمان امامی متأخر پیرو مکتب بغداد دیده می‌شود. مثلاً علامه بیاضی در رساله الباب المفتوح به دفعات از اصطلاحات منطقی و ضوابط موجود در علم منطق استفاده کرده است.

در حقیقت ورود مباحث منطقی تحول‌شگرفی در حوزه معرفت‌شناسی علم کلام و همچنین روش‌شناسی این علم ایجاد نمود. روشن است که تبخّر و تخصّص اندیشه‌مندانی همچون خواجه نصیر و علامه حلی در علم منطق تا چه اندازه بر اتخاذ طریقه و روش منطقی در علم کلام و همچنین ارائه استدلال‌های استوار و برخوردار از استانداردهای لازم تعیین شده در علم منطق از سوی ایشان برای اثبات مواضع کلامی تأثیرگذار بوده است. بدیهی است که متکلمانی که خود منطق‌دان هم باشند و آگاهی کامل از ضوابط و شرایط صحّت انواع استدلال داشته باشند به احتمال زیاد در ارائه استدلال‌های صحیح در راستای اثبات مدّعیات کلامی موفق‌تر و در انجام وظایف خود کامیاب‌تر اند. شاید به همین دلیل است که برخی معتقدند روش کلامی خواجه نصیر و پیروانش در راستای تحقق اهداف علم کلام نسبت به روش متکلمان امامی مکتب بغداد برتری بسیار داشته است.

۴- نتیجه

رشد و گسترش سنت فلسفه سینوی در میان متکلمان امامیه در دوره میانی بر نحوه پردازش ایشان به مباحث و مسائل موجود در علم کلام تأثیر قابل توجهی نهاد. از جمله، مبحث معرفت‌شناسی در کلام امامیه پس از آشنایی متکلمان امامی با تعلیم فلسفی ابن سینا و گرایش بدان، دچار تحول بنیادینی شد. پیدایش تغییرات معنایی در برخی از واژگان و مصطلحاتی نظیر واژه "علم"، "عقل" و "دلیل" که در حوزه معرفت‌شناسی بکار می‌رفت؛ ارائه تقسیمات جدید برای علم مثل: تقسیم آن به تصوّر و تصدیق، فعلی و انفعالی، ضروری و اکتسابی، حصولی و حضوری و مانند اینها؛ مطرح شدن تعدادی از قواعد معرفت‌شناختی جدید همچون تلازم تعقل و تجرّد که پیشتر در فلسفه تأسیس شده بود؛ تبیین برخی مسائل از جمله کیفیت حصول علم برای انسان؛ و طرح یکسری از مباحث و موضوعات جدید - نظیر آنچه که در علم منطق مطرح است - در حوزه معرفت-شناسی، از جمله مهم‌ترین ابعاد تحول اساسی یادشده است. همچنین در مقام مقایسه معرفت‌شناسی در کلام مکتب امامی بغداد با معرفت‌شناسی در مکتب کلام فلسفی از حیث رویکرد باید گفت که مباحث مطرح شده در معرفت‌شناسی متکلمان امامی بغداد تا اندازه زیادی متأثر از معرفت‌شناسی معتزله بوده، یعنی موضوعات و مسائل و نظرات ارائه شده در کلام امامی بغداد در این حوزه تقریباً تکرار همان موضوعات و مطالب موجود در کلام معتزله به‌شُمیه بوده است. در مقابل، معرفت‌شناسی در مکتب کلام فلسفی با وجود بن‌مایه‌های معتزلی که دارد به میزان قابل توجهی تحت تأثیر آموزه‌ها و اندیشه‌های فلسفی ابن سینا قرار گرفته است. در نتیجه اگر بخواهیم تحول صورت گرفته در معرفت‌شناسی کلام امامیه در دوران میانی را در یک کلام توصیف کنیم باید بگوییم که: معرفت‌شناسی در امامیه از سبک و سیاق و رویکرد معتزلی خود خارج شده و رنگ فلسفه سینوی به خود گرفت. به تعبیر دیگر: معرفت‌شناسی پیشین معتزلی در کلام امامیه متحول به معرفت‌شناسی سپسین سینوی در دوران میانی شد.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۷ ش، الاشارات و التنبیها، تحقیق: مجتبی زارعی، قم، چاپ دوم، بوستان کتاب قم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۸۹ م، کتاب الحدود (چاپ شده در المصطلح الفلسفی عند العرب)، تحقیق: عبدالأمیر الأعسم، قاهره، چاپ دوم، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۹۱ ش، التعليقات، تصحیح: سید حسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹ ش، النجاء من الغرق فی بحر الضلالات، با ویرایش: محمد تقی دانش پژوه، تهران، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق، الشفاء، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۶. ابن متّوٰیه، حسن بن احمد، ۲۰۰۹ م، التذکره فی أحكام الجواهر و الأعراض، ۲ ج، تحقیق: دانیال چیماریه، قاهره، المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیّة.
۷. افندی اصفهانی، میرزا عبد الله، ۱۴۰۳ ق، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، منشورات کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۸. الرحیم، احمد هیثم، شهریور ۱۳۹۲، اقبال تشیع دوازده امامی به ابن سینا در روزگار مغول، ترجمه: حمید عطایی نظری، مجله کتاب ماه فلسفه، شماره ۷۲.
۹. بحرانی، کمال الدین ابن میثم بن علی، ۱۴۳۵ ق، قواعد المرام فی علم الکلام، تصحیح: أنمار معاد المظفر، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
۱۰. بیاضی عاملی، علی بن یونس، ۱۳۸۰ ش، الكلمات النافعات فی شرح الباقيات الصالحات چاپ شده در أربع رسائل الکلامیّة، قم، بوستان کتاب قم.
۱۱. حلبی، ابوالصلاح، ۱۳۷۵ ش، تقریب المعارف، تحقیق: فارس الحسون، قم.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۷ ق، خلاصه الأقوال فی علم الرجال، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهه.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۲ ق، کشف المراد، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، قم، چاپ نهم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۹ ق، نهاية المرام فی علم الکلام، تحقیق: فاضل عرفان، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع).

١٥. حلّی، حسن بن یوسف، ١٤٢٦ ق، تسلیک النفس الی حظیره القدس، تحقیق: فاطمه رمضان، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع).
١٦. حلّی، حسن بن یوسف، ١٤٣٠ ق، غایة الوصول و إیضاح السبل، ٢ ج، تحقیق: مردانی پور، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع).
١٧. حلّی، حسن بن یوسف، ١٤٣٢ ق، القواعد الجلیّة فی شرح الرسالة الشمسیّة، تحقیق: فارس حسّون تبریزیان، چاپ سوم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
١٨. حلّی، حسن بن یوسف، ١٣٨٤ ش، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تحقیق: محسن بیدارفر، قم، چاپ سوم، انتشارات بیدار.
١٩. حلّی، حسن بن یوسف، ١٤٠١ ق، أجوبة المسائل المهنائیّة، تحقیق: محی الدین الممقانی، انتشارات خیّام، قم.
٢٠. حلّی، حسن بن یوسف، ١٤٢٨ ق، أنوار الملكوت فی شرح الیاقوت، تحقیق: علی اکبر ضیایی، تهران، مؤسسه الهدی.
٢١. حلّی، حسن بن یوسف، ١٣٨٦ ش، معارج الفهم، تحقیق: عبدالحلیم عوض الحلّی، قم، دلیل ما.
٢٢. حلّی، حسن بن یوسف، ١٣٨٧ ش، الأسرار الخفیّة فی العلوم العقلیّة، قم، چاپ دوم، نشر بوستان کتاب.
٢٣. حلّی، حسن بن یوسف، ١٣٨٨ ش، مناهج الیقین فی اصول الدین، مشهد، چاپ دوم، آستان قدس رضوی.
٢٤. رازی، فخر الدین محمّد بن عمر، ١٤٢٨ ق، المباحث المشرقیّة فی علم الإلهیات و الطبیعیات، ٢ ج، تحقیق: محمّد المعتصم بالله بغدادی، قم، انتشارات ذوی القربی.
٢٥. رازی، فخر الدین محمّد بن عمر، ١٣٧٨ ش، المحصّل، تحقیق: حسین أتا، قم، منشورات شریف رضی.
٢٦. فاضل مقداد سیوری، جمال الدین، ١٤٠٥ ق، إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين، تحقیق: سیّد مهدی رجایی، قم کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
٢٧. فاضل مقداد سیوری، جمال الدین، ١٣٧٨ ش، الأنوار الجلالیّة فی شرح الفصول النصیریّة، تحقیق: علی حاجی آبادی، عبّاس جلالی نیا، مشهد، آستان قدس رضوی.
٢٨. فاضل مقداد سیوری، جمال الدین، ١٣٨٠ ش، اللوامع الإلهیّة فی المباحث الکلامیّة، تحقیق: قاضی طباطبائی، چاپ دوم، قم، نشر بوستان کتاب قم.
٢٩. صاعد بریدی آبی، قاضی أشرف الدین، ١٩٧٠م، الحدود و الحقائق (فی شرح الألفاظ المصطلحة بین المتکلمین من الإمامیّة)، تحقیق: حسین علی محفوظ، بغداد، مطبعة المعارف.
٣٠. طوسی، محمّد بن الحسن، ١٣٦٢ ش، تمهید الأصول فی علم الکلام، تصحیح: عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، دانشگاه تهران.

٣١. طوسی، محمد بن الحسن، ١٣٧٦ ش، العدة فی اصول الفقه، ٢ ج، محمد رضا انصاری قمی، قم.
٣٢. طوسی، محمد بن الحسن، ١٣٩٢ ش، المقدمة فی الکلام چاپ شده با شرح المقدمة فی الکلام، تحقیق: حسن انصاری، زاینه اشمنتکه، تهران، میراث مکتوب.
٣٣. طوسی، نصیر الدین، ١٤٠٧ ق، تجرید الاعتقاد، محمد جواد حسینی جلالی، قم مکتب الاعلام الاسلامی.
٣٤. طوسی، نصیر الدین، ١٣٨٣ ش، أجوبة المسائل النصیریة، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
٣٥. طوسی، نصیر الدین، ١٤٠٥ ق، تلخیص المحصل (نقد المحصل)، تحقیق: شیخ عبدالله نورانی، چاپ دوم، بیروت، دار الأضواء.
٣٦. مانکدیم، احمد بن حسین، ١٤٢٧ ق، شرح الأصول الخمسة، تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه.
٣٧. مقرئ نیشابوری، أبوجعفر، ١٤١٤ ق، الحدود، تحقیق: فاضل یزدی، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، قم.
٣٨. موسوی، علی بن الحسین (سیّد مرتضی)، ١٤٢٩ ق، الذریعة إلى أصول الشریعة، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع).
٣٩. موسوی، علی بن الحسین (سیّد مرتضی)، ١٤٣١ ق، الذخيرة فی علم الکلام، تحقیق: سید أحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
٤٠. نجاشی، احمد بن علی، ١٤٢٧ ق، الرجال، تحقیق: سیّد موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
٤١. ویسنوفسکی، روبرت، ١٣٨٩ ش، متافیزیک ابن سینا، ترجمه: مهدی نجفی افرا، تهران، نشر علم.
٤٢. ویسنوفسکی، رابرت، شهریور ١٣٩١، سیمایی از گرایش به ابن سینا در کلام اهل سنت، ترجمه: حمید عطایی نظری، مجله کتاب ماه دین، شماره ١٧٩.
٤٣. همدانی، قاضی عبد الجبار، بی تا، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ١٢، تحقیق: ابراهیم مدکور، قاهره، نشر المؤسسة المصریة.

٤٤. al-Rahim, Ahmed H., THE TWELVER-SHI'I RECEPTION OF AVICENNA IN THE MONGOL PERIOD, IN: BEFORE AND AFTER AVICENNA: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group. pp: ٢١٩- ٢٣١. EDITED BY: H. DAIBER and D. PINGREE. BRILL. LEIDEN . BOSTON. ٢٠٠٣.

٤٥. Dhanani, Alnoor, ROCKS IN THE HEAVENS, THE ENCOUNTER BETWEEN 'ABD AL-JABBÀR AND IBN SÌNÀ, in Before and after Avicenna : proceedings of the First

Conference of the Avicenna Study Group / edited by David C. Reisman ; with the assistance of Ahmed H. al-Rahim, BRILL, LEIDEN • BOSTON ۲۰۰۳.

Eichner, Heidrun, The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy. Philosophical and Theological summae in Context. (Habilitationsschrift, Halle ۲۰۰۹).

Frank, Richard M. Al-Ghazali and the Ash' arite School. Durham: Duke University Press, ۱۹۹۴.

Frank, Richard M., Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy, *Revue des études islamiques* (۵۷-۵۵): ۸۹-۱۹۸۷ (۱۹۸۵-۲۷۱).

.Reprint in: Frank, Philosophy, Theology, and Mysticism in Medieval Islam. Text xi

Griffel, Frank Al-Ghazali's Philosophical Theology, New York: Oxford University Press, ۲۰۰۹.

TH CENTURY ۱۲TH/۶SHIHADAH, AYMAN, FROM AL-GHAZALI TO AL-RAZI: DEVELOPMENTS IN MUSLIM PHILOSOPHICAL THEOLOGY ,in: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. ۱۵ (۲۰۰۵) pp. ۱۷۹-۱۴۱.

Wisnovsky, Robert, ONE ASPECT OF THE AVICENNIAN TURN IN SUNNI THEOLOGY, in: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. ۱۴ (۲۰۰۴) pp. ۶۵-۱۰۰, Cambridge University Press.

Wisnovsky, Robert, "Avicenna and the Avicennian tradition", in P. Adamson and R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge, ۲۰۰۴).

Wisnovsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context* (London/Ithaca, N.Y., ۲۰۰۳).

۱. Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (London/Ithaca, N.Y., ۲۰۰۳).

ترجمه فارسی نه چندان دقیق کتاب فوق با مشخصات زیر منتشر شده است: متافیزیک ابن سینا، روبرت ویسنوفسکی، ترجمه: مهدی نجفی افرا، نشر علم، تهران، ۱۳۸۹.

۲. ویسنوفسکی در فصل سیزدهم این کتاب به تأثیر نظریه واجب الوجود بودن خداوند - که در فلسفه ابن سینا بطور کامل تئوریزه و بر آن تأکید شده بود - بر مباحثات جاری در کلام اسلامی - بویژه در مبحث تبیین صفات الهی و نسبت آنها با ذات خداوند - پرداخته است و نشان داده که چگونه متکلمان پسا سینیوی اهل سنت از واجب الوجود بودن خداوند برای رفع ابهامات موجود در کلام اشاعره و متأثریدیّه در مسأله نسبت ذات خداوند با صفاتش بهره برده‌اند. تفصیل این بحث را نگرید در:

Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, pp. ۲۲۷-۲۴۳.

فصل یادشده از این کتاب بعدها در قالب مقاله‌ای جداگانه همراه با اصلاحات و اضافاتی مجدداً به چاپ رسید. نگاه کنید به:

Robert Wisnovsky, ONE ASPECT OF THE AVICENNIAN TURN IN SUNNI THEOLOGY, in: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. ۱۴ (Cambridge University Press, ۲۰۰۴), pp. ۶۵-۱۰۰.

ترجمه فارسی این مقاله با مشخصات زیر در دسترس است:

سیمایی از گرایش به ابن سینا در کلام اهل سنت، رابرت ویسنوفسکی، ترجمه: حمید عطایی نظری، مجله کتاب ماه دین، شماره ۱۷۹، شهریور ۱۳۹۱، صص: ۱۰۳ - ۸۴.

ویسنوفسکی در مقاله‌ای دیگر نیز به موضوع اقتباس متکلمان شیعه و سنی پسا سینیوی از تمایزاتی که ابن سینا میان وجود و ماهیت و بین واجب الوجود لذاته و واجب الوجود لغيره (ممکن الوجود لذاته) نهاده است پرداخته و آن را به تفصیل بررسی کرده است. نگاه کنید به:

Robert Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennian tradition", in P. Adamson and R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge, ۲۰۰۴).

۳. از باب مثال می‌توان به مقاله‌ایمَن شِحادَه با عنوان «از غزالی تا رازی: پیشرفت‌های الهیات فلسفی اسلامی در قرن ششم» اشاره کرد. مشخصات نشر این مقاله به شرح ذیل است:

AYMAN SHIHADAH, FROM AL-GHAZALI TO AL-RAZI: DEVELOPMENTS IN MUSLIM PHILOSOPHICAL THEOLOGY, in: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. ۱۵ (Cambridge University Press, ۲۰۰۵), pp. ۱۴۱-۱۷۹.

۴. برای نمونه نگاه کنید به:

Frank, Richard M. Al-Ghazali and the Ash'arite School. Durham: Duke University Press, ۱۹۹۴.

همچنین نگرید به مقاله او با عنوان «استفاده غزالی از فلسفه ابن سینا» با مشخصات کتابشناختی زیر:

Frank, Richard M., Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy, *Revue des etudes islamiques* (۵۷-۵۵): ۸۹-۱۹۸۷ (۲۷۱-۸۵).

Reprint in: Frank, Philosophy, Theology, and Mysticism in Medieval Islam. Text xi

۵. Heidrun Eichner, The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy. Philosophical and Theological summae in Context. (Habilitationsschrift, Halle ۲۰۰۹)

۶. درباره تأثیر گذاری اندیشه‌های معتزله بر ابن سینا رجوع به مقاله زیر سودمند است. در این مقاله نویسنده با ارائه شواهدی سعی کرده نشان دهد که ابن سینا در برخی از آراء و نظرات خود تحت تأثیر اندیشه‌های قاضی عبدالجبار معتزلی قرار گرفته است. نگاه کنید به:

Alnoor Dhanani, ROCKS IN THE HEAVENS, THE ENCOUNTER BETWEEN 'ABD AL-JABBÀR AND IBN SÎNÀ, in Before and after Avicenna : proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group / edited by David C. Reisman ; with the assistance of Ahmed H. al-Rahim, BRILL, LEIDEN • BOSTON ۲۰۰۳.

۷. یکی از اندک تحقیقاتی که تا حدودی به مسأله تأثیر گذاری ابن سینا بر کلام شیعه و اقبال امامیه به فلسفه ابن سینا در دوران میانی پرداخته است مقاله‌ایست که احمد هیثم الرحیم تحت عنوان «اقبال تشیع دوازده امامی به ابن سینا در روزگار مغول» به نگارش درآورده است. نگرید به:

Ahmed H. al-Rahim, THE TWELVER-SHI'Ī RECEPTION OF AVICENNA IN THE MONGOL PERIOD, IN: BEFORE AND AFTER AVICENNA: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group. pp: ۲۱۹-۲۳۱. EDITED BY: H. DAIBER and D. PINGREE. ۲۰۰۳ BRILL. LEIDEN . BOSTON.

ترجمه فارسی این مقاله را بنگرید در:

اقبال تشیع دوازده امامی به ابن سینا در روزگار مغول، نوشته: احمد هیثم الرحیم، ترجمه: حمید عطایی نظری، مجله کتاب ماه فلسفه، شماره ۷۲، شهریور ۱۳۹۲، صص: ۴۰ - ۳۳.

۸. برای نمونه علامه حلی در کتاب کلامی کلان خودش نه‌ایه المرام تنها دو بار از فارابی نام برده است (حلی، ۱۴۱۹: ج ۳، ۵ و ۳۹۴) در حالی که همو در این کتاب بیش از هشتاد بار از ابن سینا یاد کرده است. (نگرید: حلی، ۱۴۱۹: ج ۳، ۵۴۶)

۹. علامه بیاضی نیز تعریفی قریب به همین مضمون از عقل کرده است: «العقل غریزه فی قلب الانسان، والعلم لازم له». (بیاضی عاملی، ۱۳۸۰: ۲۵۶).

۱۰. علامه در الأسرار الخفیة تصریح نموده که «عقل نظری» به طور مشترک بر پنج معنا اطلاق می‌گردد. سپس اولین معنای این اصطلاح را «جوهری که مستعد قبول تعلّلات است» معرفی کرده و بعد به چهار معنای دیگر (عقل هیولانی، بالملکة، بالفعل و مستفاد) اشاره کرده است. (حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۷: ۳۹۳). همو در مناهج الیقین نیز خاطر نشان کرده که «عقل علمی» مشترکاً بر سه چیز اطلاق می‌شود: (۱) جوهری که مستعد قبول تعلّلات است. (۲) مراتب چهارگانه تعلّل (۳) موجود مجردی که ذاتاً و فعلاً رابطه‌ای با اجسام ندارد. (حلی، ۱۳۸۸: ۱۵۷).

۱۱. نمونه ابن متّویه خاطر نشان کرده که: «قد ثبت فی الضروريّ ما لا طریق له بل يحصل ابتداءً، فیعبر عنه بأنّها علوم البداءة». (ابن متّویه، ۲۰۰۹: ج ۲، ۶۰۲)؛ در شرح اصول خمسّه هم تعبیری شبیه به آن آمده است: «...لا تجب هذه القضية فی سائر الضروریات وإنّما تجب فی بداية العقول» (مانکدیم، ۱۴۲۷: ۵۵).

۱۲. علامه حلی علم خداوند به ذاتش را بالذات عین ذات و بالاعتبار مغایر با ذاتش دانسته و معتقد است که چنین علمی از حیث مغایرت با ذات، صادر از ذات و متأخّر و مستفاد از آن می‌باشد، یعنی ذات خداوند اصل است و این علم تابع و حاکی از آن است. بنابراین چنین علمی بدین اعتبار علمی انفعالی است. (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۹۹).

۱۳. «العلم عند الأوائل ینقسم إلی فعلی و انفعالی». (حلی، ۱۳۸۸: ۱۴۴).

۱۴. این اثر با مشخصات زیر به چاپ رسیده است: حلی، حسن بن یوسف، القواعد الجلیّة فی شرح الرسالة الشمسیّة، تحقیق: فارس حسّون تبریزیان، مؤسّسه النشر الإسلامی، الطبعة الثالثة، ۱۴۳۲ ق، قم.

۱۵. این اثر با مشخصات زیر به چاپ رسیده است: حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تحقیق: محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، چاپ سوم، ۱۳۸۴ ش، قم.

۱۶. در فهرست بُصروی (مطبوع در ریاض العلماء) در زمره رسائل سید مرتضی نگاشته‌های زیر در ردّ یحیی بن عدی منطقی آمده است: «مسألة فی الردّ علی یحیی بن عدی النصرانی فیما یتناهی و لا یتناهی»، «مسألة ردّ بها أیضاً علی یحیی ابن عدی فی اعتراضه دلیل الموحّدين فی حدوث الأجسام»، «مسألة علی یحیی أیضاً فی طبیعة الممكن» (افندی اصفهانی، ۱۴۰۳: ج ۴، ۳۶). نیز نگرید به: (نجاشی، ۱۴۲۷: ۲۷۰) که همین آثار با کمی اختلاف در عنوان ذکر شده است.

۱۷. برای نمونه نگرید به: (حلی، ۱۳۸۶: ۱۱۹-۹۸) که مجملی از مباحث فوق را در ادامه بحث «نظر» آورده است؛ همچنین نگرید به: (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۸۷-۷۷؛ حلی، ۱۳۸۸: ۱۷۲-۱۷۴؛ حلی، ۱۴۲۶: ۲۷-۲۳؛ مقداد سیوری، ۱۳۸۰: ۸۳ و ۸۶).

۱۸. برای نمونه نگرید به: (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۷۷-۷۴).

۱۹. برخی از ضوابط و قواعد تعریف یا تحدید منطقی یک شیء، بسته گریخته در خلال آثار کلامی معتزله بیان شده است. برای نمونه نگاه کنید به: (قاضی عبدالجبار بن احمد، بی تا، ج ۱۲، ۱۷-۱۳).

شنبه ۱۲ تیر ۱۳۹۵ ساعت ۴:۲۴