

بررسی و نقد نظریه‌های «کلام جدید و نسبت آن با کلام قدیم»

محمد محمدرضایی^۱، حسین حجت خواه^{۲*}

۱. استاد گروه فلسفه پرديس فارابی، دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری کلام امامیه پرديس فارابی، دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲۱)

چکیده

امروزه تعیین مرزهای علوم و مشخص کردن وزن دانش‌های نوپیدا، به عنوان علم جدید یا ادامه همان علم سابق، امری ناگزیر است. در مورد کلام قدیم و کلام جدید و رابطه آنها با یکدیگر، دیدگاه‌های گوناگونی میان اندیشمندان معاصر مطرح شده است. از یک سو، برخی آنها را دو علم جداگانه با دو هویت معرفتی مستقل می‌دانند که در همه اضلاع - حتی در موضوع و غایت - متفاوت‌اند و در نتیجه، تفاوت ماهوی دارند و از سوی دیگر، بیشتر دانشوران تفاوتی ماهوی میان آن دو قائل نیستند و کلام جدید را دنباله کلام قدیم و مرحله کمالی و تحول‌یافته آن، در برخی یا تمام اضلاع معرفتی می‌دانند. این پژوهش، با تأکید بر تفاوت میان کلام جدید و الاهیات جدید و خاستگاه متفاوت آن دو، با واکاوی و نقد رهیافت‌های کلام جدید، آنها را به شیوه‌ای علمی و منطقی بررسی کرده و کوشیده است نظریه‌ای را که در این بزمگاه به صواب نزدیک‌تر است بیاید. در نهایت، حاصل این کوشش، برگزیدن نظریه یکسان‌انگاری ماهوی کلام جدید و کلام قدیم، با محوریت تجدد در برخی اضلاع معرفتی آن، بوده است.

واژگان کلیدی

کلام جدید، کلام قدیم، مسائل کلامی، الاهیات جدید، دین‌شناسی.

مقدمه

پیشرفت سریع و گسترش دانش بشری، پیدایش علوم جدید و انشعاب در آنها را به ارمغان آورده و شاخه‌های جدیدی از دانش را فراراه بشر قرار داده است. از اینرو، امروزه تعیین مرزهای علوم و مشخص کردن وزن دانش‌های نوپیدا، به عنوان علم جدید یا ادامه همان علم سابق، امری ناگزیر است.

درباره رابطه کلام قدیم و کلام جدید نظریه‌های گوناگونی میان متکلمان معاصر وجود دارد. از یک سو، برخی آنها را دو علم جداگانه می‌دانند که در موضوع، مبانی، مسائل، روش و اهداف متفاوت‌اند و از سوی دیگر، برخی میان آن دو تفاوتی قائل نیستند و کلام جدید را همان کلام قدیم، با همان موضوع، مبانی، روش و اهداف می‌دانند که در مصاف با پرسش‌ها و شبهات متناسب با عصر خود قرار گرفته است. در واقع، این گروه کلام جدید را چیزی جز مسائل کلامی جدید نمی‌دانند. در این میان، نظریه‌های دیگری نیز وجود دارد که بیشتر رویکردهای میانه‌ای را در پیش گرفته‌اند.

این پژوهش، درصدد واکاوی معنای تجدیدپذیری و جدید بودن است، تا به ثمره‌ای مهم برسد که زدودن ابهام و اجمال از این معنا است؛ با پاسخ به این پرسش که آیا علمی جدید با ماهیتی نو و دگرگون شده به نام «کلام جدید» داریم یا اینکه منظور از این اصطلاح صرفاً مسائل جدید کلامی است یا شاخه‌ای جدید از علم کلام و یا صورت و ساختار تکامل یافته‌ای از این علم.

بنابراین، با توجه به لفظی نبودن نزاع، ابتدا لازم است تصویر دقیقی از چیستی علم کلام و نیز کلام جدید داشته باشیم؛ سپس با شیوه‌ای علمی و منطقی، به واکاوی و نقد رهیافت‌های گوناگون در باب «کلام جدید و نسبت آن با کلام قدیم» بپردازیم، تا بتوانیم نظریه‌ای را که در این بزنگاه به صواب نزدیک‌تر است بیابیم.

چیستی علم کلام

در صدر اسلام علم مدون و مکتوبی به نام کلام نبوده است؛ بلکه، همانند ادیان دیگر، ابتدا برخی مسائل اعتقادی مطرح شده که در گذر زمان به تدوین دانشی انجامیده که هدف آن دفاع از عقاید دینی است. آغاز بحث‌های کلامی و استدلالی درباره اصول دین اسلام را می‌توان از قرآن و در بحث توحید دانست، که در سخنان پیامبر (ص) و امیر مؤمنان (ع) دنبال شده است. اما اگر علم کلام را با ویژگی‌های خاص آن در نظر آوریم، آغاز آن به زمان رحلت پیامبر اکرم (ص) بازمی‌گردد. (برنجکار، ۱۳۷۸، ص ۱۶)

از جمله مسائل کلامی صدر اسلام عبارت بودند از: توحید و ثنویت، امامت و خلافت، جبر و اختیار، قضا و قدر، شیطان، معنای ایمان و کفر، ایمان و کفر فاسق، حکم مرتکب کبیره، حدوث و قدم کلام الهی، ذات خداوند و صفات و افعال او در دنیا و آخرت از قبیل حدوث عالم، قیامت، بعثت انبیا، تعیین امام و کيفر و پاداش. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۸، ص ۷۱) به هر حال، استدلال برای اثبات عقاید دینی و پاسخ به شبهات ریشه در قرآن مجید دارد. پس از آن، نوبت به روایات و شاگردان ائمه اطهار (ع) و کتاب‌هایی می‌رسد که در این رشته تألیف شده است. (بهشتی، ۱۳۸۲، ص ۳۲)

مشهورترین نام این علم در جهان اسلام «کلام» است. (تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۱۶۴؛ لاهیجی، بی‌تا، ص ۴) نام‌های دیگر عبارت‌اند از: ۱. فقه اکبر (تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۱۶۴؛ لاهیجی، بی‌تا، ص ۴؛ کمال محمد، ۱۴۲۷، ص ۲۲)؛ ۲. علم توحید و صفات (تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۱۶۴؛ لاهیجی، بی‌تا، ص ۴). برخی عالمان نیز کتاب خود را در زمینه علم عقاید به این اسم نامیده‌اند؛ مانند التوحید از شیخ صدوق (۳۸۱ق) و کتاب التوحید از ابومنصور ماتریدی (۳۳۳ق). همچنین، تفتازانی در ابتدای کتاب شرح العقائد النسفیة آن را «علم توحید و صفات» نامیده است؛ ۳. علم نظر و استدلال (کمال محمد، ۱۴۲۷، ص ۲۳؛ تهنوی، ۱۹۹۶، ص ۲۹)؛ ۴. اصول دین (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۱؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۲۰) عبدالقاهر بغدادی (۴۲۹ق) کتاب خود را در علم عقاید، اصول دین نام نهاده است؛ ۵. اصول دیانت. این نام نیز برای علم عقاید دینی رواج داشته و برخی عالمان کتاب خود را بدین نام نهاده‌اند، مانند کتاب الابانه عن اصول الدیانة

نگاشته ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ق)؛ ۶. علم عقیده یا عقاید (کمال محمد، ۱۴۲۷، ص ۲۳) از جمله کتاب‌های کلامی که با این نام نگاشته شده‌اند کتاب *العقیده امام ابو جعفر طحاوی* (۳۲۱ق) و کتاب *العقیده امام نسفی* (۵۳۷ق) است.^۱

در طول تاریخ، دانشمندان اسلامی تعریف‌های متفاوتی از علم کلام ارائه کرده‌اند که به یک یا چند جنبه از علم کلام، مانند موضوع، غایت و روش توجه کرده‌اند؛ از جمله:

۱. تعریف به روش: «علم کلام، عبارت است از علم به عقاید دینی که از طریق ادله یقینی به دست می‌آید.» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۱۶۳) در این تعریف، فقط به روش علم کلام - یعنی ادله یقینی، اعم از عقلی و نقلی - اشاره شده است. لازم به ذکر است که وی موضوع این علم را «معلوم» می‌داند، نه عقاید دینی. (تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۱۷۳)

۲. تعریف به موضوع و روش: «کلام، دانشی است که در آن از ذات خداوند متعال و صفاتش و مبدأ و معاد بر اساس قانون شرع بحث می‌شود.» (طوسی، ۱۳۵۱، ص ۲۳۷) وی موضوع علم کلام را «ذات خداوند و صفات» می‌داند و با قید «علی قانون الاسلام» آن را از روش خداشناسی فلسفی نزد فیلسوفان متمایز کرده است.

۳. تعریف به موضوع، روش و غایت: «کلام، علم (به اموری) است که انسان را قادر می‌سازد تا با اقامه دلایل و دفع شبهه‌ها، عقاید دینی را اثبات کند.» (ایچی، بی تا، ص ۷) وی به موضوع علم کلام از دیدگاه خویش، یعنی «معلوم» و نیز به شیوه بحث کلامی، یعنی اقامه دلایل و دفع شبهه‌ها - اعم از عقلی و نقلی - اشاره کرده و غایت علم کلام را اثبات عقاید دینی دانسته است.

اما بهترین تعریف آن است که جامع باشد؛ یعنی سه مؤلفه اساسی موضوع، روش بحث و غایت را دارا باشد و نیز از فواید و آثار آن علم یاد کند؛ مانند این تعریف، که برگرفته از استاد شهید مطهری (۱۳۸۷، ص ۱۳) است: «کلام، دانشی است که درباره عقاید اسلامی، به

۱. برای آگاهی بیشتر در مورد نام‌های مختلف علم عقاید و سبب نام‌گذاری آن به کلام و نیز پیشینه کاربرد اصطلاح کلام، رک: حجت‌خواه، حسین (۱۳۸۵)، «نام‌های مختلف علم کلام»، فصلنامه معارف عقلی، شماره سوم، ص ۱۱۵-۱۳۰.

شیوه‌های گوناگون بحث می‌کند و به تبیین و توضیح و اثبات آنها می‌پردازد و از آنها دفاع می‌نماید و به شبهه‌ها و اعتراض‌های مخالفان نیز پاسخ می‌دهد. در این تعریف، به موضوع علم کلام (عقاید اسلامی)، روش (اعم از عقلی و نقلی) و غایت آن (تبیین و اثبات عقاید اسلامی و دفاع از آن) اشاره شده است.

مراد از کلام قدیم یا سنتی نیز همان علم کلام یا مسائل کلامی در قرن‌های گذشته است که دارای رویکرد خاصی متناسب با زمان خود بوده است. علم کلام در گذشته، بیشتر به دنبال تبیین و اثبات ارزش‌های نظری، مانند استدلال بر یگانگی خدا و حقانیت نبوت، عدل، امامت و معاد بوده است. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۲، ص ۴۵۲)

کلام جدید

دانشمندان اسلامی همواره در طول تاریخ، با هدف دفاع از مرزهای دین و جلوگیری از آفت‌های اعتقادی، به شناسایی دقیق مسائل کلامی و شبهات جدید پرداخته‌اند. از جمله این آفت‌ها، خلط کلام اسلامی با الاهیات مسیحی است، که اشتباه‌تغایر ماهوی و دوگانه‌انگاری کلام جدید و قدیم - بسان دو علم بودن الاهیات جدید و قدیم در جهان مسیحیت - را در پی داشته است.

نویسندگان غربی، برای اشاره به مباحث نوین الاهیات، از اصطلاح *Modern Theology* (الاهیات مدرن) یا *New Theology* (الاهیات جدید) استفاده می‌کنند. عده‌ای برآنند که این اصطلاح، اولین بار توسط ویلیام جیمز در اوایل دهه ۱۹۰۰م مطرح گردید. اما قبل از او شلایر ماخر^۱ (۱۷۶۸-۱۸۳۴) را پدر الاهیات جدید^۲ و بنیان‌گذار آن دانسته‌اند. (Gerrish, 1993, p.108)

تفاوت اصطلاح «کلام جدید» و «الاهیات جدید»

این دو اصطلاح، هرچند به لحاظ کارکرد - یعنی دفاع از اعتقادات دینی - مشابه‌اند، لیکن مترادف نیستند. «الاهیات نوین»، در قلمرو مسیحیت، واسطه وحی در تلقی مسیحی و

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher
2. Father of Modern Theology

مخاطبان آن است و بیشتر به مباحثی از قبیل تجربه دینی، مسیح‌شناسی، اسطوره‌زدایی از کتاب مقدس، وحی، نجات و تثلیث می‌پردازد؛ اما اصطلاح «کلام جدید» در جهان اسلام به وجود آمده و بیشتر ناظر به مسائلی است که در غرب، به عنوان «فلسفه دین» شناخته می‌شود. بنابراین، کلام جدید معادل الاهیات جدید نیست؛ همان گونه که علم «کلام» غیر از «الاهیات» است.

خاستگاه اصطلاح «کلام»، جهان اسلام است و اشاره به مباحث اعتقادی اسلام دارد و در مجامع علمی نیز نامی اختصاصی برای علم عقاید اسلامی درآمده است. به همین دلیل، استاد شهید مطهری، با ژرف‌اندیشی، در تعریف علم کلام، قید «عقاید اسلامی» را آورده است. (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۱۳) لذا اطلاق واژه «کلام» به الاهیات مسیحی یا یهودی صحیح نیست. اما اصطلاح *Theology* یا «الاهیات»، در غرب برای اشاره به الاهیات مسیحی و یهودی به کار می‌رود، که دربرگیرنده مباحث اعتقادی، اخلاقی و احکام عملی است. الاهیات مسیحی، از علم کلام در سنت اسلامی گسترده‌تر است و دربرگیرنده همه معارف عقیدتی و عملی است که در کتاب مقدس مسیحیان آمده است. (میشل، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵) از اینرو، محققان، کلام اسلامی را به همان صورت اصلی، یعنی *kalam* ترجمه می‌کنند؛ چنانکه این امر در دایره‌المعارف‌ها و کتاب‌های فلسفی رایج است. مثلاً هری ولفسون^۱ در کتاب مشهورش درباره علم کلام، به نام *The Philosophy of the Kalam* (دانشگاه هاروارد، ۱۹۷۶) واژه کلام را عیناً با الفبای لاتین ذکر کرده است؛ یا ویلیام کریگ^۲ کتاب خود را در باب برهان جهان‌شناختی در کلام اسلامی (انتشارات مک میلان، ۱۹۷۹) *The Kalam Cosmological Argument* نام نهاده است. از اینرو، «کلام جدید» با *Modern Theology* (الاهیات مدرن) یا *New Theology* (الاهیات جدید) فرق دارد و باید آن را به *New Kalam* ترجمه کرد. (ر.ک: حجت‌خواه، ۱۳۸۵، ص ۱۱۵-۱۳۰؛ صادقی، ۱۳۸۲، ص ۱۷ و ۱۸؛ پازوکی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷-۱۵۰؛ علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳-۱۷۵؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۸۶ و ۸۷ و ۱۳۸۷، ص ۲۲۷ و ۲۲۸) یکی از اندیشمندان معاصر، در این باره می‌نویسد:

1. Harry Austryn Wolfson

2. William Lane Craig

کلام اسلامی و الاهیات مسیحی، دو نظام اعتقادی متفاوت هستند. مبنای نظام اعتقادی نزد مسلمانان، بر تلقی زبانی وحی استوار است؛ وحی، کلام خدا با مردم است و آشکار شدن خداوند بر مردم از طریق کلام اوست و بنابراین، معرفتی که واسطه بین وحی (کلام خداوند) و درک و فهم مخاطبان است، «علم کلام» نامیده می‌شود. در بینش مسیحی، وحی آشکار شدن خود خداوند است. نظریه تجسد و وجود تاریخی یافتن وحی نزد مسیحیان (وحی خاص)، از مبانی تفکر مسیحی است. بر این اساس، معرفتی که واسطه بین وحی (وجود خداوند) و درک و فهم مخاطبان است، «الاهیات» نامیده می‌شود. (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۴ و ۱۷۵)

ناگفته نماند که واژه «الاهیات» در یک معنای دیگر (خداشناسی)، به بخشی از علم عقاید اسلامی، یعنی مباحث خدانشناسی اطلاق می‌شود؛ لیکن این معنای خاص از الاهیات، مورد نظر این پژوهش نیست.

خاستگاه اصطلاح «کلام جدید» در جهان اسلام

ظاهراً نخستین کسی که در جهان اسلام، اصطلاح «کلام جدید» را مطرح کرد، اندیشمند مسلمان سیداحمدخان هندی (۱۲۳۳-۱۳۱۵ق/ ۱۸۱۷-۱۸۹۸) است. او در سخنرانی‌هایش نیاز به کلام جدیدی را یادآور می‌شد که به یاری آن بتوانیم یا نادرستی تعالیم جدید را اثبات کنیم و یا نشان دهیم که این تعالیم منطبق بر مراتب ایمان اسلامی است. (شریف، ۱۳۷۰، ص ۲۰۲) پس از او، عالم نامدار هندی علامه شبلی نعمانی (۱۲۷۴-۱۳۳۲ق/ ۱۸۵۷-۱۹۱۴) از نخستین اندیشمندانی است که تعبیر کلام جدید را در آثار خود به کار برد و جلد دوم کتاب خود را که در باره تاریخ علم کلام در جهان اسلام بود، علم کلام جدید نامید. این جلد در سال ۱۳۲۹ شمسی (یک سال پس از ترجمه و انتشار جلد اول) به وسیله سیدمحمدتقی فخرداعی گیلانی (۱۲۶۰-۱۳۴۳) ترجمه و انتشار یافت و نخستین اثر در زبان فارسی تحت عنوان «کلام جدید» است.^۱

برخی معتقدند از سخن شبلی چنین برمی‌آید که اصطلاح «کلام جدید» در زمان او در

۱. هر دو جلد اخیراً در یک مجلد، توسط انتشارات اساطیر با نام تاریخ علم کلام منتشر شده است.

هند و مصر و شام به کار برده می‌شده و حتی کتاب‌های متعددی درباره آن نوشته شده بود (اسفندیاری، ۱۳۷۴، ص ۲۱۴)؛ زیرا او می‌گوید: «حالی‌ه در هندوستان و مصر و شام، راجع به علم کلام جدید کتاب‌های متعددی تألیف یافته است.» (شبلی نعمانی، ۱۳۸۶، ص ۶) لیکن این سخن، تنها اثبات می‌کند که در زمان او کتبی به مسائل جدید کلامی می‌پرداخته‌اند، نه این که مؤلفان آنها از واژه «کلام جدید» هم استفاده نموده باشند.

البته نمی‌توان دقیقاً تعیین کرد که از چه زمانی این واژه وارد فرهنگ اسلامی شده است. تنها چیزی که می‌شود احتمال داد، این است که این واژه هم مانند اصطلاحات دیگر به حسب نیاز و شرایط خاص با وضع تعینی پدید آمده باشد، نه تعیینی؛ و لذا نمی‌شود شخص خاصی را به عنوان واضع آن نام برد؛ هر چند سابقه این کاربرد قبل از شبلی نعمانی و سیداحمدخان برای ما گزارش نشده است. (ارشاد، ۱۳۸۷، ص ۲۹۴)

خاستگاه اصطلاح «کلام جدید» در ایران

در ایران، این اصطلاح اولین بار از سوی استاد شهید مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸) به انگیزه طرح برخی مسائل جدید کلامی به کار رفت. ایشان تأسیس «کلام جدید» برای بررسی مسائل نوپیدا و بازاندیشی برخی مسائل کهن را از وظایف اندیشمندان مسلمان در عصر حاضر می‌داند. به اعتقاد وی، چون در عصر ما شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده و نیز تأییدها و دلایلی برای عقاید دینی پدید آمده که محصول پیشرفت‌های علوم جدید است، به تأسیس کلام جدید نیاز داریم؛ یعنی کلام به‌روز و نوینی که ناظر به مسائل نو - اعم از شبهات و تأییدات - باشد. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۴، ص ۲۸۴)

برخی از پیشنهاد استاد، این‌گونه برداشت کرده‌اند که باید دانشی نو به نام «کلام جدید» تأسیس شود، که در موضوع، مبانی، اهداف، مسائل و روش‌ها یا حداقل در اساسی‌ترین آنها - مانند موضوع یا غایت - با علم کلام مرسوم متفاوت باشد. اما به نظر می‌رسد به سه دلیل، این برداشت اشتباه است؛ زیرا: ۱. در عبارت استاد، تصریح نشده که منظور از تأسیس کلام جدید، ایجاد علم جدید است؛ ۲. پیشنهاد تأسیس کلام جدید، ناظر به شبهات و تأییدات جدید، یا به عبارت دیگر، مسائل کلامی جدید است، نه تأسیس یک علم جدید؛ و حداکثر می‌توان ادعای تحول علم کلام در برخی اضلاع معرفتی را از جانب ایشان داشت؛

و ۳. توجه به عبارت‌های قبل و بعد در کلام استاد، روشن می‌سازد که ایشان، درصدد توصیه به تحول در سبک پژوهش‌های حوزوی در علوم انسانی، به ویژه علوم اسلامی است، تا بتوان از پیشرفت‌های علمی روز، در جهت تأیید علوم دینی و رشد و گسترش آن بهره برد. از اینرو، نمی‌توان از سخن وی، تأسیس علمی جدید و مغایر با کلام اسلامی موجود و مرسوم را نتیجه گرفت.

نظریه‌های کلام جدید

علم کلام همچون دیگر دانش‌ها، تحولات بی‌شماری را پشت سر نهاده، که منجر به تقسیم‌بندی آن به قدیم و جدید و تفاوت نهادن میان متکلمان متقدم و متأخر، در برخی دوره‌های تاریخی شده است. به عنوان نمونه، ابن‌خلدون (۷۳۲-۸۰۸ق) میان طریقه متکلمان متقدم و متأخر و مسائل طرح شده از سوی آنان تفاوت می‌نهد (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸، ص ۵۹۰ و ۵۹۱) و محقق لاهیجی (متوفای ۱۰۷۲ق) در گوهر مراد، آن را به کلام قدما و کلام متأخرین تقسیم می‌کند و برای هر کدام تعریفی می‌آورد. (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴۲ و ۴۳) این دانش، در طول تاریخ همواره افزون بر تجدد در مسائل، تجدد در برخی اضلاع همچون مبانی، زبان و روش را تجربه کرده است. به عنوان مثال، شیوه کلام در قرون اولیه، بیشتر جدلی و نقلی بود، لیکن در طی قرن‌ها به تدریج، همراه با وارد شدن بحث‌های فلسفی، به شیوه برهانی و عقلی متمایل شد. (حجت‌خواه، ۱۳۹۰، ص ۹۱ و ۹۲)

آنچه امروزه از قدیم و جدید بودن در علم کلام مد نظر است، ناظر به تحولات عمیق فکری - فرهنگی بشر معاصر، به ویژه در حوزه تمدنی غرب و الاهیات مسیحی است. در واقع، پرسش اساسی این است که با توجه به این تحولات ژرف، آیا کلام جدید، با کلام قدیم تفاوت ماهوی پیدا کرده و دانشی نوین به‌شمار می‌رود، یا آن که جدید بودن، صرفاً به مسائل، مبانی، روش‌ها و پرسش‌های نوین در حوزه اندیشه کلامی اشاره دارد، بی‌آنکه دلالتی بر پیدایش علمی جدید داشته باشد؟

باید دانست که «جدید بودن» دو معنا دارد: ۱. دگرگونی ذاتی و ماهوی؛ و ۲. رشد و تکامل. چنانچه مراد از «جدید بودن» پیدایش دانشی جدید با ماهیتی نوین و از اساس متفاوت با دانش پیشین باشد، ناگزیر «ملاک جدید بودن»، تجدد و تحول در اضلاع اصلی

علم، یعنی موضوع یا غایت خواهد بود؛ به عبارت دیگر، معیار «تجدد» در دگرگونی ماهوی علم کلام، تجدد در موضوع یا غایت است. و چنانچه مقصود از جدید بودن، رشد و تکامل همان دانش پیشین در روزگار معاصر باشد، ملاک جدید بودن، تجدد در برخی اضلاع دیگر مانند مسائل، مبانی، روش یا زبان خواهد بود؛ به دیگر سخن، معیار «تجدد» در رشد و تکامل علم کلام، تجدد در محتوا (مسائل)، مبانی، روش یا زبان است.

دیدگاه‌های گوناگون در رابطه با تجدد کلام را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: گروهی جدید بودن را به معنای اول می‌گیرند، یعنی معتقدند که کلام جدید با کلام قدیم تفاوت ماهوی و بنیادین دارد و آن را دانشی کاملاً نوین می‌دانند؛ و گروهی نیز تجدد را به معنای دوم قبول دارند، یعنی تفاوت میان کلام جدید و قدیم را جوهری نمی‌دانند و منکر علمی به نام کلام جدید هستند، بلکه آن را ادامه کلام سنتی می‌دانند که در ضلعی از اضلاع یا در همه اضلاع معرفتی تجدد یافته است. البته معتقدان به این دیدگاه نیز تقریرهای مختلفی دارند. در ادامه، به واکاوی این دو دیدگاه و تقریرهای گوناگون آنها خواهیم پرداخت، تا با نقد و ارزیابی منصفانه، سخن صواب را دریابیم.

دیدگاه اول: تفاوت ماهوی کلام جدید و قدیم یا کلام به مثابه دانشی نوین

این دیدگاه، معتقد به تفاوت ماهوی و ذاتی کلام قدیم و جدید است و با تأثر از فضای فکری - فرهنگی حاکم بر غرب و تحولاتی که در الاهیات سنتی مسیحی روی داده و الاهیات جدید را از اساس با آن متمایز کرده است، کلام و عقاید اسلامی را نیز دچار چنین سرنوشتی می‌داند. بر اساس این رهیافت، کلام سنتی و کلام نوین فقط در عنوان «کلام» اشتراک دارند (اشتراک لفظی) و میان این دو، تفاوت جوهری و ذاتی وجود دارد و در واقع، وصف «جدید» متعلق به خود کلام است، نه به ضلعی از اضلاع معرفتی آن. برخی تقریرهای این دیدگاه، به قرار ذیل است:

۱. تجدد در موضوع

این تقریر، تجدد را به موضوع کلام نسبت می‌دهد و بر این باور است که کلام سنتی، فقط به برخی از گزاره‌های دینی ناظر به واقع، مانند مسئله خداشناسی و صفات و افعال باری و نبوت و معاد، پرداخته و به تبیین و دفع شبهات آنها اقدام، و از گزاره‌های ناظر به ارزش

یعنی گزاره‌های اخلاقی و حقوقی و نیز پاره‌ای از گزاره‌های ناظر به واقع غفلت کرده است؛ ولی در دوران معاصر، علم کلام، تمام گزاره‌های فوق را شامل می‌شود. (ملکیان، ۱۳۷۴، ص ۳۵) وی معتقد است که «کلام در روزگار ما، از حیث روش و غایت تفاوت چندانی نکرده است، بلکه عمده فرق، در جهت موضوع است ... امروزه موضوع کلام بسیار گسترده‌تر شده است: دفاع از تمام گزاره‌های دینی.» (ملکیان، ۱۳۷۳، درس اول) **ارزیابی:** در پاسخ باید گفت که اول، با این بیان، موضوع کلام تغییری نکرده و همان «گزاره‌ها و عقاید دینی» است و فقط مسائل علم کلام گسترده‌تر شده است. به دیگر سخن، در این دیدگاه، خلط بین موضوع و مسائل صورت گرفته است؛ در ابتدا، تجدد را وصف موضوع می‌داند، اما در توضیح از تجدد مسائل و گسترده‌تر شدن گزاره‌های دینی یاد می‌کند؛ و دوم، در کلام سستی نیز به برخی مباحث ارزشی، از جمله «حسن و قبح عقلی» و «امر به معروف و نهی از منکر»، پرداخته شده است. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۰۲ و ۴۲۷)

۲. تجدد، به لحاظ تحول در علوم و فضای فرهنگی

نه تنها تجدد در مسائل و متکلمان رخ داده، بلکه به لحاظ فضای فرهنگی جدید و تغذیه و تأثیرپذیری کلام از علوم جدید، در خود علم کلام و ماهیت آن نیز این نوشوندگی اتفاق افتاده است و در واقع، هم مسائل کلامی جدید داریم، هم متکلمان جدید و هم علم کلام جدید. (همتی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴) طبق این دیدگاه، کلام از چند جهت جدید است و با کلام قدیم متمایز و متفاوت می‌شود: از جهت پیش‌فرض‌ها و مبادی، مسائل و مباحث کلامی، روش‌شناسی، زبان، فضای فرهنگی و علمی که با آنها مبادله معرفتی و فرهنگی دارد، و نیز به لحاظ بانیان و پدیدآورندگان، یعنی متکلمان جدید. (همتی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴)

ارزیابی: این دیدگاه نیز ناتمام است؛ زیرا تجدد در موارد یادشده، موجب تغییر ماهوی علم کلام و پیدایش علمی جدید که از اساس و بنیاد، با این علم متفاوت باشد، نخواهد شد. همچنین پیدایش فضای فرهنگی جدید در اثر رشد و تحول علوم بشری، لزوماً به پیدایش علم جدید نمی‌انجامد، بلکه می‌تواند موجب تحول و تکامل علم پیشین در برخی اضلاع معرفتی آن شود.

۳. تجدد، به سبب اختلاف در هدف و روش

کلام سنتی، دارای دو ویژگیِ جازمیت و طلب واقعیت است. لیکن امروزه فضای تفکر به طور کلی تغییر کرده و با روی آوردن بشر به نسبی‌گرایی، جازمیت علمی و فلسفی رخت بر بسته، اثبات عقلی و یقینی عقاید حقیقی که هدف کلام سنتی به شمار می‌رفت، ناممکن گشته است. به بیان دیگر، پرسش‌های جدید و نیز روش‌ها، مبانی و مبادی جدید، شرایط متفاوتی را حاکم کرده است که باید به شیوه دیگری از خدا، نبوت، انسان، معاد و وحی سخن گفت که با فضای عدم جازمیت سازگار باشد. لذا باید کلام جدیدی پایه‌گذاری شود که با نسبی‌گرایی حاکم بر فضای فکری بشر جدید، هماهنگ باشد. در نتیجه، در هویت معرفتی کلام، تجدد روی داده و باید کلام سنتی را به تاریخ سپرد و با تأسیس علمی جدید، به نیازهای امروز بشر پاسخ گفت. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۱۶۸-۱۷۷)

ارزیابی: این رویکرد، اول، گرفتار نوعی سنت‌ستیزی افراطی و اسیر تحولات تاریخی غرب است. دوم، مشخص نکرده که در باب کلام جدید، خواهان کدام رویکرد غربی است: شلایر ماخر، آلتون، یا شخصیت دیگری؟ چراکه هر کدام از آنها در شناخت کلام جدید تأثیر بسزایی دارند. سوم، گرفتار نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی است و گمان دارد که یقین معرفتی، امکان تحقق نخواهد داشت و چهارم، فضای قدیم و جدید را به صورت جزمی و بدون ذکر دلیل کافی و صرف مدعا تشریح می‌کند و در عین حال، مدعی است که جازمیت در فضای فکری امروز، قابل طرح نیست. (خسروپناه، ۱۳۸۸، ب، ص ۲۳ و ۲۴)

واقعیت این است که دین و ایمانی که بر شالوده یقین بنا نشود، هرگز نخواهد توانست از انسان و جهان تصویری ارائه دهد که در پرتو آن، مشکلات روحی و روانی بشر کاهش یابد یا مرتفع گردد. چنین دین و ایمانی، صرفاً کاریکاتوری از دین خواهد بود. اگر چنین تجربه‌ای می‌توانست موفق باشد، دنیای غرب که اینک از بحران معنویت رنج می‌برد، به چنین توفیقی دست یافته بود. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹، ص ۵۶)

۴. تجدد، در اثر دگرگونی در مبانی معرفت دینی

علم کلام، دانشی مصرف‌کننده است که مبتنی بر انسان‌شناسی و جهان‌شناسی است. از اینرو، متکلم بدون تنقیح مبانی انسان‌شناسی و جهان‌شناسی خود، نمی‌تواند فهم روشنی از عقاید

دینی داشته باشد و این مبانی، نه درون معرفت دینی، بلکه از دانش‌های متکلم فراهم می‌شوند. تحول علوم بشری، به تغییر در این مبانی و سپس به دگرگونی فهم متکلم از دین می‌انجامد. از طرفی، تحولات علمی و عظیم معاصر، تحقق یافته و در نتیجه به تغییر مبانی معرفت دینی انجامیده و کلام را به کلی نو ساخته است.

(مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۷۲-۱۶۸)

ارزیابی: این دیدگاه، که بیشتر بر هرمنوتیک و نسبی‌گرایی تأکید دارد، ادعایی بدون دلیل است که به لحاظ عقلی ثابت نشده است. این را که همه معرفت‌های بشری در حال تحول‌اند چگونه می‌توان اثبات نمود. (محمدرضایی، ۱۳۹۰، ص ۳۰) به علاوه، همان‌گونه که آمد، صرف تحول در مبانی و مبادی، موجب تحول ماهوی و بنیادین و پیدایش علم جدید نمی‌شود.

۵. تجدد، به سبب تغییر در تجربه دینی

علم کلام، عبارت است از تبیین و دفاع از آموزه‌ها و عقاید دینی. عقاید دینی نیز مبتنی بر تجربه‌های دینی است. به تعبیری، آموزه‌های دینی، تفسیر تجربه‌های دینی است. از آنجا که تجربه دینی متدینان، در زمان‌های مختلف متفاوت است، در نتیجه آموزه‌ها و عقاید دینی یا به تعبیری الاهیات آنها هم که مبتنی بر این تجربه‌هاست، متفاوت می‌شود. بنابراین، الاهیات متدینان امروز با الاهیات گذشته متفاوت است. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص ۳۶-۱۱۹)

ارزیابی: این نکته که آموزه‌های دینی مبتنی بر تجربه‌های دینی هستند، ادعایی بدون دلیل است؛ زیرا برای تشخیص دینی بودن تجربه‌ها، نیازمند معیارهای نظری هستیم.

(محمدرضایی، ۱۳۹۰، ص ۳۰)

۶. تجدد، در اثر تحول در معارف بشری

علم کلام، یک نوع معرفت دینی است. معرفت دینی، خود نوعی معرفت بشری است و از تحول مصون نمی‌ماند؛ زیرا معارف بشری، علاوه بر این که با یکدیگر در ارتباطند، متحول و سیال هستند و معرفت هماهنگ با خود را وادار به سیلان خواهند کرد. پس موضوع علم کلام، یعنی عقاید و آموزه‌های اساسی دین، دائماً در حال تحول است. خود

علم نیز به تبع موضوع، اساساً متحول می‌شود. از اینرو، ما کلام جدید خواهیم داشت. (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۷۸-۱۸۱ و ۲۳۰)

ارزیابی: این دیدگاه نیز ادعایی بدون دلیل است و مبانی آن به لحاظ عقلی اثبات نشده است. این که همه معرفت‌های بشری در حال تحول‌اند را چگونه می‌توان اثبات نمود. (محمدرضایی، ۱۳۹۰، ص ۳۰) به علاوه، این تبیین بیش از این را عهده‌دار نیست که متکلم در فهم متون دینی و در القای مطالب به مخاطبان، بایستی به علوم و معارف عصری خویش توجه داشته باشد؛ و این نکته، موجب تحول در اغراض و غایات علم کلام و ظهور دانشی نوین نمی‌شود. (واعظی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲)

۷. تجدد، به سبب تحول در ابعاد چهارگانه علم کلام (مسائل، روش، زبان و مبانی) این تقریر، هرچند ادعا دارد که کلام جدید در طول کلام قدیم است و با آن اختلاف جوهری ندارد، لیکن بحث را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که به تفاوت ماهوی و ذاتی این دو علم می‌انجامد. در این ترسیم، کلام جدید در مسائل، روش، زبان و مبادی از کلام قدیم متفاوت است و علم کلام علاوه بر تجدد عام (تدریجی و همیشگی) در علوم، یک تحول و تجدد خاص (دفعی و ریشه‌ای) نیز دارد که پس از رنسانس و به تبع ظهور و بالندگی خیره‌کننده دانش‌های تجربی رخ داده و تجدد در هویت این علم را در پی داشته است. بنابراین، اگر دانش کلام را علمی ذاتاً متجدد تلقی کنیم، اغراق نکرده‌ایم. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۷۳، ص ۲۳-۲۷)

ارزیابی: ادعای تجدد در ذات و هویت علم کلام، با توجه به ابعاد چهارگانه یاد شده، پذیرفته نیست؛ چراکه هویت یک علم صرفاً مبتنی بر مسائل، مبانی، روش و زبان نیست. آنچه در تغییر هویت نقش دارد، تجدد در موضوع و اهداف است؛ حال آنکه کلام قدیم و جدید، در موضوع (آموزه‌های دینی) و غایت (تبیین و دفاع از آن آموزه‌ها) اشتراک دارند.

نقد و ارزیابی کلی دیدگاه اول

تقریرهای مختلف در توجیه نو شدن کلام، توان آن را ندارد که تجدد ذات و هویت «کلام» را ثابت کند و کلام جدید را دانشی نوین و از اساس متفاوت با کلام سنتی معرفی نماید؛

زیرا بیش از این را عهده‌دار نیست که متکلم در فهم متون دینی و در القای مطالب به مخاطبان، بایستی به علوم و معارف عصری خویش و به ذهن و زبان مخاطبان توجه داشته باشد و افزون بر مبانی پیشین، مبانی جدید فلسفی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی را نیز از نظر دور ندارد. لیکن این نکته، موجب نمی‌شود که لزوماً موضوع و اغراض (غایات) علم کلام دچار تحول و تجدد شود، تا در سایه آن، رشته اتصال قدیم و جدید گسسته گردد و دانشی نوین ظهور کند. به علاوه، این تقریرها بر پیش‌فرض‌ها و مبانی خاصی در زمینه نسبت و سیالیت عمومی فهم بشر و مصرف‌کنندگی تمام عیار علم کلام و جهان‌شمول بودن تحولات غربی استوار است، که بایستی در جای خود، اشکال‌های آنها مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد.

دیدگاه دوم: یکسان بودن ماهیت کلام قدیم و کلام جدید

عموم اندیشمندان، برآنند که تفاوت ماهوی بین کلام قدیم و جدید وجود ندارد؛ زیرا موضوع علم کلام (عقاید اسلامی) در کلام قدیم و جدید یکی است و نیز غایت علم کلام (فهم، تبیین، اثبات و دفاع از عقاید دینی) در هر دو علم یکسان است. آنها با وجود رویکردهای گوناگون، تفاوت میان کلام جدید و قدیم را جوهری و بنیادین نمی‌دانند و «تجدد» را وصف برخی اضلاع معرفتی آن می‌دانند، نه وصف خود کلام؛ هرچند در باب وجوه اختلاف آن دو، تقریرهای متفاوتی را بیان کرده‌اند. در ادامه، تقریرهای مختلف این دیدگاه را بررسی می‌کنیم.

۱. تجدد در مسائل یا «مسائل جدید کلامی»

کلام، دانشی پویا است که شبهات آن، نو شونده‌اند. از اینرو، دو کلام، یکی قدیم و منسوخ و دیگری جدید و غیر منسوخ نداریم، بلکه ممکن است مسائلی در قلمرو کلام، کهنه شده و مسائل جدیدی مطرح شده باشند. بنابراین، مسائل جدید کلامی داریم، ولی علم کلام جدید نداریم. (بهشتی، ۱۳۸۲، ص ۳۲) به علاوه، آنچه علم کلام را از سایر علوم ممتاز کرده، اغراض خاص - نظیر تبیین، اثبات حقانیت و صیانت از عقاید دینی در مقابل شبهات منکران - است، که این غرض، تفاوتی نکرده و در هر زمان مسائلی را گرد خود فراهم

می‌آورد و چون در گذر طبیعی زمان، مسائل و پرسش‌ها نو می‌شوند، علم کلام نیز به لحاظ مسائل، چهره‌ای نو می‌یابد. (لاریجانی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰ و ۱۰۱)

ارزیابی: محدود ساختن تجدد علم کلام، به یکی از اضلاع معرفتی آن، و نادیده گرفتن تحول در دیگر اضلاع، برای پژوهشی همه‌جانبه کافی نیست و بحث را از جامعیت می‌اندازد.

۲. تجدد در روش

کلام جدید، از نظر موضوع و فایده، با کلام قدیم تفاوتی ندارد. تفاوت آنها در روش‌های جدیدی است که در کلام و دین‌پژوهی باب شده است، که یکی از مهم‌ترین آنها شیوه یا رهیافت پدیدارشناسی است؛ مثلاً برای اعتقاد به معجزه، در باب معقولیت معجزه بحث می‌کنند، یا به جای مبرهن ساختن حقانیت دین یا وجود خداوند، از معقولیت آن بحث می‌کنند. ولی این، باعث نشده که کلام به دو بخش یا دو دوره قدیم و جدید تقسیم شود. (خرمشاهی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۹-۲۲۳)

ارزیابی: در کلام قدیم نیز در پاره‌ای موارد، از معقولیت آموزه‌های دینی بحث شده است (محمدرضایی، ۱۳۹۰، ص ۳۱)؛ چنانکه امروزه نیز مخاطبانی وجود دارند که در پاسخ به ندای فطرت حقیقت‌جویی، به دنبال دلایل عقلی بر حقانیت دین یا وجود خداوند هستند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸، ص ۴۲)

۳. تجدد در مسائل و روش

برخی صاحب‌نظران، جدید بودن کلام را به دلیل جدید بودن مسائل و روش‌های کلامی می‌دانند؛ یعنی افزون بر تغییر محتوا و مسائل، تغییر در روش را نیز پذیرفته‌اند. (سبجانی، ۱۳۷۵، ص ۱۰) در واقع، ایشان به این واقعیت اذعان دارند که تحول در مسائل از نظر منطقی، مستلزم تحول در روش نیز هست و از تجدد در مسئله، می‌توان - و بلکه باید - به تجدد در ضلعی دیگر از علم کلام، یعنی روش، گذر کرد. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۷)

به اعتقاد ایشان، پیدایش مسائل و روش جدید، علم جدیدی را پی‌ریزی نمی‌کند، بلکه بسان گذشته، مسائل نوینی در علم کلام پدید آمده که هدف از آن، دفاع از عقاید دینی است؛ لیکن در گذشته نوع پرسش‌ها به گونه‌ای بوده و الان به گونه‌ای دیگر است.

از اینرو، دو علم نداریم، بلکه یک علم هست که در طول زمان و برحسب پیشرفت عقول بشر، تکامل یافته است. بنابراین، تعبیر صحیح «مسائل جدید کلامی» است، نه «علم کلام جدید» و کلام، جدید نشده؛ بلکه مسائل جدید کلامی پیش آمده است. (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۹ و ۱۰؛ ۱۴۲۵، ص ۱۶۵ و ۱۶۶)

۴. تجدد در مسائل و مبانی

کلام جدید و سنتی در موضوع، تعریف، غایت و حتی گاه در شیوه‌های استدلال نیز با هم متحدند و تنها تفاوت این دو، در ناحیه مسائل - به ویژه مسائل بخش سلبی - و مبادی استدلال‌ها است. در واقع کلام جدید، همان کلام سنتی تکامل یافته است، همچون نوزادی که با حفظ شخصیت و وحدت خویش، مراحل رشد و کمال را طی می‌کند. به دیگر سخن، کلام جدید، مرحله متأخر از پروسه رو به رشد علم کلام است. از جمله شواهدی که بر عدم تمایز بین کلام جدید و سنتی دلالت دارد، این است که تمایز علوم به موضوع یا غرض آن است. کلام جدید و سنتی نیز دارای موضوعی واحد بوده و از اهداف یکسانی برخوردارند؛ پس قهراً دانشی واحد را تشکیل می‌دهند. (اوجبی، ۱۳۷۵، ص ۵۵ و ۵۶)

ارزیابی: در تکمیل این نظریه و عموم نظریه‌های مطرح شده در ذیل دیدگاه دوم، باید گفت که هم در مسائل و مبانی، تجدد و تحول روی داده است و هم در زبان و روش علم کلام.

۵. تجدد در مسائل، مبانی و روش یا «تجدد در متکلمان»

به جای تقسیم علم کلام به قدیم و جدید، بهتر است متکلمان را به قدیم و جدید تقسیم کنیم؛ زیرا حتی اگر افزون بر تغییر مسائل، روش و مبانی هم تغییر یافته باشد، دلیلی بر تقسیم کلام به قدیم و جدید، و طرح عنوان «کلام جدید» نیست. در فقه نیز همانند کلام، علاوه بر مسائل و فروع فقهی، مبانی و روش استنباط و نیز منابع آن نیز دستخوش تغییر شده است، ولی این امر موجب نشده که علم فقه را به قدیم و جدید تقسیم نمایند، بلکه فقها را به متقدم و متأخر تقسیم کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، الف، ص ۶۲-۶۴؛ ۱۳۷۵، ب، ص ۲۲-۲۴)

بر این اساس، معیار تجدد در قبال تقدم، به زمان است؛ یعنی اگر مسائل، مبانی و روش علم کلام در استمرار زمان تغییر پیدا کرد، می‌توان از کلام جدید، که ادامه کلام قدیم است،

سخن گفت. به عبارت دیگر، هرچند تجدد در علم کلام، در محورهای سه گانه محتوا، مبنا و روش پذیرفته شده است، ولی چنین تحولی سیال و دائمی است و نمی توان علم کلام را با چنین ضابطه ای به دو گونه قدیم و جدید تقسیم کرد؛ زیرا در آینده ای نزدیک یا دور، آنچه اینک جدید است، قدیم خواهد شد و هکذا. وصف قدیم و جدید بر اساس این معیار، وصفی نسبی و متطور است. البته چون موضوع و غایت کلام تغییر نکرده، همچنان وحدت این علم و عدم تغییر هویت آن، برقرار است.

۶. تجدد در مسائل و انگیزه های متکلمان

میان کلام قدیم و جدید، تفاوتی از ناحیه موضوع، روش و غایت وجود ندارد. آری از جهت مسائل و انگیزه های متکلمان، تفاوت هایی به چشم می خورد، لیکن روشن است که نو شدن مسائل و تفاوت علایق و دل بستگی های دست اندرکاران یک علم، به خودی خود علم جدیدی پدید نمی آورد. بنابراین، ماهیت کلام جدید با کلام قدیم یکی است. (فناپی، ۱۳۷۵، ص ۸۹)

ارزیابی: بدیهی است که نو شدن مسائل، موجب پیدایش علم جدید نخواهد شد؛ اما دگرگونی انگیزه های متکلمان، در کلام ایشان مبهم است و جای بحث دارد. اگر مراد وی، دگرگونی در اهداف و غایت های کلی علم کلام (تیین، اثبات و دفاع از عقاید دینی) است و این که امروزه متکلمان، اهداف دیگری را دنبال می کنند، این امر پیدایش یک علم جدید و از اساس متفاوت را به دنبال خواهد داشت؛ حال آن که وی به چنین چیزی ملتزم نیست. و اگر مقصود ایشان، گسترش قلمرو اهداف جزئی علم کلام، و به عبارتی، انتظارات جدید از متکلم و اتخاذ رویکردهای جدید در مسئولیت ها و دغدغه های او است - چنان که از برخی عبارات های وی برمی آید (فناپی، ۱۳۷۵، ص ۹۶-۹۹) - این مطلب قابل قبول است، و تجدد در ماهیت علم کلام را در پی نخواهد داشت.

۷. تجدد در مسائل، زبان و روش های خاص

محورهای ثبات در علم کلام سه چیز است: ۱. موضوع (معتقدات دینی)؛ ۲. اهداف و رسالت ها (کسب معرفت دینی، تعلیم، تبیین، اثبات و دفاع از آموزه های دینی)؛ و ۳. روش های کلی بحث و استدلال (روش های منطقی). محورهای تحول و تجدد در علم کلام نیز عبارتند از: ۱. مسائل؛ ۲. زبان؛ و ۳. روش های خاص (مثلا استفاده بیشتر از روش استقرا،

تجربه و تمثیل، به جای روش‌های نظری محض). با توجه به این که موضوع، غایت و روش‌های کلی در علم کلام ثابت‌اند و در محورهای یاد شده تحول و تجدد راه ندارد - یعنی متکلمان در گذشته و حال و آینده، با عقاید و آموزه‌های دینی سر و کار داشته و دارند و با بهره‌گیری از روش‌های منطقی، رسالت‌های کلامی خویش را ایفا می‌کنند - در ماهیت علم کلام تجدد و تحولی روی نداده است و کلام قدیم، تفاوت ماهوی با کلام جدید ندارد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹، ص ۵۷-۶۱)

ارزیابی: مزیت دیدگاه مذکور، این است که معیارهای ثبات و تجدد در این علم را به روشنی بیان کرده است. برخلاف برخی دیدگاه‌ها، که ملاک تجدد در ماهیت علم کلام را مشخص نکرده و در نتیجه دچار ابهام و تناقض شده‌اند؛ مثلاً با وجود اذعان به یکسان بودن موضوع و اهداف علم کلام در گذشته و حال، تنها با ادعای تحول و تجدد در مسائل، زبان، روش یا ساختار، ادعای تحول ماهوی در علم کلام را کرده‌اند.

۸. تجدد در شبهات و تأییدات

تفاوت کلام قدیم و جدید در دو چیز است: یکی در شبهات جدیدی که در گذشته نبوده و دیگری در تأییدها و دلایلی که در اثر پیشرفت دانش و فناوری پیدا شده است. استاد شهید مطهری در این باره چنین می‌گوید:

با توجه به این که کلام، علمی است که دو وظیفه دارد: یکی دفاع و رد شبهات و ایرادات بر اصول و فروع اسلام، دیگری بیان یک سلسله تأییدات برای اصول و فروع اسلام، و با توجه به این که در عصر ما شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده و تأییداتی پیدا شده که از مختصات پیشرفت‌های علمی جدید است و بسیاری از شبهات قدیم در زمان ما بلاموضوع است، همچنان که بسیاری از تأییدات گذشته ارزش خود را از دست داده است، از اینرو لازم است کلام جدیدی تأسیس شود. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۴، ص ۲۸۴)

ارزیابی: بر اساس این نظریه، کلام قدیم و جدید، در اهداف و غایات مشترک‌اند، و فقط برخی دلایل و شبهات جدید شده است. پس علم جدیدی نداریم، بلکه همان دانش کلام است، لیکن با رویکرد جدید و ناظر به شبهات و تأییدات (و به عبارتی مسائل)

جدید؛ و پیشنهاد تأسیس کلام جدید نیز ناظر به تحول در برخی از اضلاع معرفتی علم کلام - از جمله مسائل - است، نه تغییر در ذات و ماهیت این علم. بنابراین، «دقیق‌تر آن است که شهید مطهری را احیاگر علم کلام بنامیم، نه مؤسس کلام جدید».

(اوجبی، ۱۳۷۵، ص ۵۷)

۹. تجدد در شبهات، ابزار و وظایف

کلام جدید، دنباله کلام قدیم است و اختلاف جوهری با آن ندارد. اما تجدد، وصف شبهات و ابزار است و ما به سه جهت می‌توانیم کلام جدید داشته باشیم: شبهات جدید کلامی، سلاح‌های جدید کلامی و وظایف جدید کلامی. به عبارت دیگر، از وظایف مهم کلام، دفع شبهات و تبیین معارف و اثبات مبانی است و چون شبهات نو شونده‌اند، کلام هم نو می‌شود. البته نباید پنداشت که همیشه با همان سلاح‌های قدیمی می‌توان به شبهات جدید پاسخ گفت. گاهی برای پاسخ به شبهات جدید، به سلاح‌های جدید نیاز است و لذا متکلم، محتاج دانستن چیزهای تازه می‌شود و بدین ترتیب علم کلام، هم از طریق معارف تازه و هم از طریق مسئله‌های تازه تغذیه می‌شود. جهت سوم این است که علم کلام، وظیفه تازه‌ای نیز به نام دین‌شناسی پیدا می‌کند. (سروش، ۱۳۷۳، ص ۷۸ و ۷۹)

ارزیابی: وجه اول و دوم صحیح است، ولی وجه سوم قابل مناقشه است؛ زیرا اول، در کلام ایشان، دین‌شناسی با فلسفه دین یکی گرفته شده است، در حالی که نسبت آن دو، از قبیل عام و خاص است، یعنی دین‌شناسی اعم از فلسفه دین است؛ و دوم، هم دین‌شناسی و هم فلسفه دین، با علم کلام تفاوت دارند؛ زیرا مهم‌ترین رسالت علم کلام - همان‌گونه که صاحب تقریر تصریح کرده - دفاع از عقاید دینی یا حریم شریعت است و این ویژگی، در هیچ‌یک از دین‌شناسی و فلسفه دین وجود ندارد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸، ص ۳۷ و ۳۸)

۱۰. تجدد در تعیین مرزهای شریعت

تحول و تجدد در علم کلام، مربوط به تعیین مرزهای شریعت است؛ بدین معنا که آنچه میان کلام قدیم و جدید ثابت است، رسالت دفاع از شریعت است، ولی حریم شریعت و مرزهای آن به تدریج کشف و شناخته می‌شود. در واقع، علم کلام همچون دیگر معارف بشری، هویتی جاری و جمعی دارد و به این معنا، می‌تواند علمی نو شود؛ یعنی دنباله

علم پیشین باشد، بدون اینکه هویت آن، تغییری یابد. پس علم کلام دارای هویتی جاری، جمعی، تصفیه‌شونده و متکفل نشان دادن مرزهای سیال شریعت است و این، به معنای ثابت نبودن مرزها نیست، بلکه به معنای کشف تدریجی آن است. (سروش، ۱۳۷۳، ص ۸۵ و ۸۶)

ارزیابی: اگر مقصود از مرزهای شریعت، مجموعه آموزه‌های اعتقادی است که در متن کتاب و سنت وارد شده، در این صورت چیز جدیدی کشف نمی‌شود؛ و اگر مقصود، تفسیرهای متفاوتی است که از عقاید دینی می‌شود، این نیز کشف مرزهای جدید شریعت نیست، بلکه تفسیر تازه‌ای از آموزه‌های پیشین است. وجه اخیر را با این توضیح می‌توان پذیرفت که گرچه مرزهای اولیه دین از قبل شناخته شده‌اند، ولی تفسیرهایی که از مرزهای اولیه می‌شود، خود، مرزهای ثانوی شریعت خواهد بود. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸، ص ۳۵ و ۳۶)

۱۱. تجدد در نحله‌های کلامی

علم واحدی به نام «کلام» که دارای هویتی خاص است نداریم، تا سخن از نو شدن و تجدد آن به میان آید. از اینرو، اعلام نو شدن کلام، چیزی نیست جز اعلان تأسیس نحله‌های جدید کلامی که نحله‌های موجود را در مبانی و روش به چالش می‌خوانند. البته اگر برای علم کلام، هویت مشخص و تعریف شده‌ای قائل باشیم - مثلاً با ذکر اغراض و اهداف خاصی برای علم کلام، آن را از سایر علوم ممتاز کنیم - در این فرض، معنای نو شدن کلام، به وجود آمدن روش‌های نوین و مسائل و پرسش‌های تازه در چارچوب آن اغراض تعریف شده خواهد بود. این معنا از «نو شدن» اگرچه امری طبیعی در هر علم است، لیکن شدت و حجم این آهنگ طبیعی در برهه زمانی خاصی، باعث می‌شود که بر این نو شدن، تأکید خاصی بشود و بحث نو شدن و تجدد کلام، چون ناظر به تحولات وسیع معاصر است، بحثی بی‌حاصل و لغو نخواهد بود. (واعظی، ۱۳۷۵، ص ۹۷-۱۰۰)

ارزیابی: محور وحدت‌بخش یک علم و تمایز آن از علوم دیگر، موضوع (یا قدر جامع) و یا لاقل اهداف و غایات آن علم است و در مورد علم کلام، قریب به اتفاق اندیشمندان، قائل به وحدت واقعی یا اعتباری موضوع علم کلام و یا لاقل وحدت در

غایت و غرض این علم هستند. بنابراین، همانند علوم دیگر، هرچند شاهد بروز و ظهور مکاتب جدید در بستر این علم هستیم، لیکن خود کلام نیز به عنوان دانشی مستقل و دارای هویتی واحد مطرح است. همچنین شدت و حجم تحولات در مسائل، پرسش‌ها و روش‌های یک علم، موجب نو شدن ماهیت آن علم نخواهد شد و تنها رشد و بالندگی آن را در پی خواهد داشت. بنابراین، دعوی نو شدن علم کلام، به معنای پیدایش دانشی نوین، ادعایی بی حاصل و لغو خواهد بود.

۱۲. تجدد، در مقام تعریف و در مقام تحقق

صاحب این تقریر، با وجود این که کلام جدید را تکامل یافته کلام قدیم می‌داند که در ساختار، روش، تعریف و وظایف، جدید و متحول شده است، لیکن در تفسیر «تجدد» و بیان متعلق آن، مقام «تعریف کلام» را از مقام «تحقق کلام» جدا می‌کند و در هر دو مقام، «موضوع» علم کلام را تحول یافته و متجدد می‌داند. (خسروپناه، ۱۳۸۸، ب، ص ۲۸ و ۲۹ و ۳۱)

ارزیابی: موضوع و غایت، مقوم علم کلام هستند و تحول در هر یک، تجدد در ماهیت کلام را به دنبال خواهد داشت. تحول ادعایی در قلمرو موضوع نیز در واقع، تحول در گستره مسائل یا ناظر به پیدایش مکاتب جدید فلسفی و الاهیاتی در غرب است.

۱۳. تجدد در تمام اضلاع و هندسه معرفتی (نظام نوین کلامی)

کلام جدید را نباید منقطع و گسسته از اندیشه کلامی سنتی تلقی کرد. کلام جدید حقیقتاً کلام است و هویت معرفتی کلام در آن محفوظ است و از طرف دیگر، تجدد کلام، تنها به یکی از اضلاع - مانند مسائل - منحصر نیست، بلکه همه اضلاع و هندسه معرفتی این دانش، دستخوش تحول و تجدد شده است. پس کلام جدید، نظام کلامی نوینی است، با هندسه معرفتی جدید. (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷ و ۱۱۸ و ۱۷۳) به عبارت دیگر، کلام جدید یعنی علم کلام با همه اضلاع نوین؛ زیرا اضلاع مختلف یک معرفت، ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند و تحول در هر یک، موجب بروز تحول در دیگر اضلاع است. حتی غایت کلام نیز در همین راستا متجدد می‌شود. البته این تجدد، استکمالی است. به عنوان مثال، تجدد در هدف دفاعی، ممکن است به معنای فهم جدید از دفاع باشد. (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸ و ۲۳۹) در پی تحول ذهن و

زبان مخاطبان، علم کلام نیز متحول می‌شود؛ تحولی که گریزی از آن نیست. تجدد به این معنا، عرض خاص علم کلام است و ریشه در ماهیت آن دارد. (احد فرامرز قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۷۶ و ۷۷)

ارزیابی: طبیعی است که تحول در ذهن و زبان مخاطبان، تحول در مسائل، زبان و روش را به دنبال خواهد داشت. اما تجدد و تحول ادعایی در همهٔ اضلاع، حتی در موضوع و غایت، جای مناقشه دارد؛ چراکه در صورت نو شدن موضوع و غایت، بایستی علم جدیدی پدیدار شود که از اساس با علم پیشین فرق دارد؛ حال آن که وی بدان ملتزم نیست. بنابراین، تجدیدی که ادعا شده عرض خاص علم کلام است و ریشه در ماهیت آن دارد، در واقع، تجدد در اضلاع دیگر علم کلام، مانند مسائل، زبان، مبانی و روش است. به همین ترتیب، تجدد در موضوع و هدف (غایت) کلام، که از دید وی استکمالی خوانده شده، مربوط به دیگر اضلاع علم کلام، مانند روش است؛ زیرا موضوع و غایت، مقوم یک علم و ممیز آن از دیگر علوم هستند و تحول در موضوع و غایت، تجدد دفعی و تبدیلی - نه استکمالی - است که موجب پیدایش علم جدید خواهد شد؛ چنان‌که خود نظریه‌پرداز مذکور، تصریح کرده که کلام، هویت معرفتی خود را وامدار هدف است و تجدد هدف، مستلزم تجدد در هویت کلام است. (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰) بنابراین، باید تحول و تجدد را در برخی از اضلاع معرفتی علم کلام پذیرفت، نه همه اضلاع آن.

پیامدهای یکسان‌نگاری «الاهیات مدرن» و «کلام جدید»

یکی از علت‌های پیدایش نظریه جدایی ماهوی کلام قدیم و جدید، اشتباه اطلاق اصطلاح «کلام جدید» بر گرایش‌های مختلف فلسفی در غرب و الاهیات نوین مسیحی است، که توهم تجدد در هویت علم کلام و پیدایش دانش کلام جدید - همچون پیدایش الاهیات جدید مسیحی از الاهیات سنتی - را در پی داشته است. لیکن آنچه در غرب روی داده، پیدایش نحله‌های مختلف فلسفی - با مبانی خاص اومانستی، سکولاریستی و لیبرالیستی - و نیز نظریه‌های الاهیاتی همچون تجربه دینی شلایر ماخر (احساس و وابستگی مطلق به حقیقت نامتناهی) با هدف نجات مسیحیت و کتاب مقدس از اشکالات منطقی و بنیان‌برانداز بوده است؛ در حالی که در جامعه اسلامی، بحث بر سر امکان تجدد در کلام رایج اسلامی است.

از اینرو، چنانچه از درون جامعه اسلامی و از زاویه علم کلام به تحولات پیش آمده در غرب بنگریم، شبهات وارداتی از غرب، که حاصل دغدغه‌های بشر غربی معاصر و ذهن و زبان خاص او است، می‌تواند به منزله مسائل جدید کلامی باشد، که علم کلام توانایی پاسخگویی، البته با سبک و روش مناسب با آنها و زبان متناسب با مخاطب را دارا است. لذا هیچ نیازی به تأسیس علم جدیدی که به لحاظ هویت و ماهیت، به کلی مغایر با علم کلام مرسوم باشد، وجود نخواهد داشت و همین کلام رایج، چنان‌که در طول قرن‌ها و در دوره‌های مختلف نشان داده، قابلیت تحول و پاسخ‌گویی به شبهات روز و تعامل با افکار نوین را خواهد داشت.

پیامدهای دوگانه‌انگاری «کلام قدیم» و «کلام جدید»

برخی معتقدان به وجود «علم کلام جدید» و تفاوت جوهری آن با «کلام قدیم»، با تسلیم منفعلانه در برابر تجدد غربی، تنها راه چاره را در سنت‌زدایی و دست‌شستن از دستاوردهای علمی متکلمان گذشته و سپردن آن‌ها به تاریخ، و تأسیس دانشی نوین به نام «کلام جدید» دانسته‌اند، که از اساس با علم کلام مرسوم مغایر است و هیچ‌گونه سنخیت و نسبتی با آن ندارد و در نتیجه، اطلاق اصطلاح «کلام» بر آنها به اشتراک لفظ و نه معنا خواهد بود؛ همچون «الاهیات جدید» در غرب، که تفاوت اساسی با الاهیات مرسوم و مبتنی بر کتاب مقدس پیدا کرد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ۷۲-۲۱۱؛ ۱۳۷۶، ص ۳۶-۱۱۹) غافل از آنکه علت پیدایش الاهیات جدید توسط افرادی چون شلایر ماخر، نارسایی کتاب مقدس، راهیابی آموزه‌های نادرست به این کتاب و تعارض برخی آموزه‌های آن با پیشرفت‌های علمی بشر بود و این اشکال، به کتاب مقدس مسلمانان، یعنی قرآن کریم، وارد نیست؛ زیرا همگان به اتقان و تحریف‌ناپذیری و هماهنگی آن با دستاوردهای جدید بشری اذعان دارند، به گونه‌ای که در اثر پیشرفت‌های علمی معاصر و کشف اشاره به آنها در قرآن کریم، گروهی از دانشمندان به اسلام گرویده‌اند.

در این میان، برخی اندیشمندان، از سویی تحول در همه اضلاع معرفتی و رئوس ثمانیه علم کلام - حتی در موضوع و غایت - را مطرح می‌کنند، که به طور طبیعی تفاوت ماهوی کلام جدید با کلام قدیم و پیدایش دانشی نوین با موضوع و اهدافی نو را نتیجه می‌دهد و از

سوی دیگر، این تفاوت ماهوی و پیدایش علم جدید را برنمی‌تابند و تنها به تحول در ساختار و هندسه معرفتی کلام اذعان دارند و تأکید می‌کنند که این تجدد را نباید به معنای رفتن امری و جایگزین شدن امری دیگر تلقی کرد. (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۹-۲۴۱)

برخی نیز در تعارضی آشکار، از سویی به عدم خودباختگی در برابر فضای فکری حاکم بر غرب و هجوم شبهات بی‌شمار نحله‌های عقیدتی آن توصیه کرده، و به توانایی رویارویی ما با فضای جدید و ارائه تبیین‌های نوین، پاسخ‌های مستدل و گویا و راه‌حل‌های درخور، با وام‌گیری از میراث گران‌بهای کلام سنتی اذعان نموده‌اند و از سوی دیگر، رویکرد تفاوت ماهوی کلام قدیم و جدید را برگزیده و کلام جدید را به لحاظ ماهوی، دانشی جدید و ذاتاً متمایز از کلام سنتی می‌دانند. (عبداللهی، ۱۳۸۷، ص ۳۷-۳۹)

اما رویکرد یکسان‌انگاری ماهوی کلام جدید و قدیم، با قرائت‌های گوناگون آن، می‌تواند ادعای عدم خودباختگی و توانایی روشنگری و تبیین و پاسخ به مسائل و شبهات نوپیدا را با استفاده از متون غنی اسلام و میراث کلام سنتی داشته باشد.

نظریه برگزیده

با توجه به مطالب پیش‌گفته، و از آنجا که تحول ماهوی یک علم، در گرو تغییر موضوع یا اغراض آن است و این دو، در علم کلام ثابت‌اند، نظریه برگزیده، یکسان بودن ماهیت کلام قدیم و جدید، با محوریت یکسانی موضوع و غایت است و وصف «جدید»، نه متعلق به خود «کلام»، بلکه مربوط به برخی اضلاع معرفتی آن، یعنی محتوا (مسائل)، مبانی، روش، و زبان است. پس کلام جدید، چیزی جز دنباله و تکامل یافته همان کلام قدیم نیست و با آن، تفاوت ماهوی ندارد.

نتیجه

برای نیل به نتیجه بهتر، ابتدا چیستی علم کلام و کلام جدید را بررسی‌دیم و در ضمن، اشاره‌ای به تفاوت کلام جدید و الاهیات جدید و خاستگاه متفاوت اسلامی و غربی آنها کردیم و بر لزوم خلط نکردن میان این دو پای فشردیم. سپس نظریه‌های کلام جدید را با دو رویکرد کلی ۱. تفاوت ماهوی کلام جدید و کلام قدیم و ۲. یکسان‌انگاری ماهیت کلام

جدید با کلام قدیم، واکاوی نمودیم و ضمن بررسی معیار «تجدد» در دگرگونی ماهوی علم کلام - که تجدد در موضوع یا غایت بود- نظریه برگزیده، یعنی یکسان بودن ماهیت کلام قدیم و جدید - با محوریت یکسانی موضوع و غایت - را مطرح نمودیم و به این نتیجه رسیدیم که وصف جدید، نه متعلق به خود کلام، بلکه مربوط به برخی اضلاع معرفتی آن، یعنی محتوا (مسائل)، مبانی، روش و زبان است و در واقع، کلام جدید همان کلام سستی است که در برخی اضلاع معرفتی تکامل یافته و می‌تواند همه مسائل کلامی را به صورت نظام‌مند در خود جای دهد؛ چنانکه ساختار کلام اسلامی، در گذشته نیز یکنواخت نبوده و با ورود شبهات، مسائل، مبانی و روش‌های جدید، تغییر می‌یافته است.

Archive of SID

منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (۱۴۰۸ق)، *تاریخ ابن خلدون*، تحقیق خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر.
۲. ارشاد، مجتبی (۱۳۸۷)، «*مروری بر تاریخ و علل پیدایش مسائل جدید در علم کلام*»، در *فلسفه دین و کلام جدید*، چ دوم، به کوشش محمدصفر جبرئیلی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. اسفندیاری، محمد (۱۳۷۴)، «*کتابشناسی توصیفی کلام جدید*»، *مجله نقد و نظر*، سال اول، شماره دوم، ص ۲۱۱-۲۴۸.
۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (بی تا)، *الابانة عن اصول الديانة*، چ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. اوجبی، علی (۱۳۷۵)، «*علم کلام در بستر تحول*»، در *کلام جدید در گذر اندیشه‌ها*، چ اول، به اهتمام علی اوجبی، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۶. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد (بی تا)، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتاب.
۷. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چ دوم، تحقیق سید احمد حسینی، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۸. برنجکار، رضا (۱۳۷۸)، *آشنایی با علوم اسلامی کلام، فلسفه، عرفان*، چ اول، تهران، انتشارات سمت.
۹. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر تمیمی (۱۴۰۱ق)، *اصول الدین*، چ اول، بیروت، منشورات دارالافاق الجدیده.
۱۰. بهشتی، احمد (۱۳۸۲)، *فلسفه دین*، چ اول، قم، مؤسسه بوستان کتاب قم.
۱۱. پازوکی، شهرام (۱۳۷۵)، «*مقدمه‌ای در باب الاهیات*»، در *کلام جدید در گذر اندیشه‌ها*، چ اول، به اهتمام علی اوجبی، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله (۱۴۰۸ق)، *شرح العقائد النسفیة*، چ اول، تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.

۱۳. _____ (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، ج ۱، چ اول، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات الشریف الرضی.
۱۴. تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، چ اول، بیروت، مکتبه لبنان الناشرین.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) (الف)، «علم کلام؛ تعریف، وظیفه، قلمرو»، فصل نامه قبسات، سال اول، شماره دوم، ص ۶۰-۶۷.
۱۶. _____ (۱۳۷۵) (ب)، «کلام جدید»، در کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، چ اول، به اهتمام علی اوجبی، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۱۷. حجت‌خواه، حسین (۱۳۸۵)، «نام‌های مختلف علم کلام»، فصل نامه معارف عقلی، سال اول، شماره ۳، ص ۱۱۵-۱۳۰.
۱۸. _____ (۱۳۹۰)، «ساختار کلی علم کلام»، فصل نامه معارف عقلی، سال ششم، شماره ۱۹، ص ۴۹-۱۰۰.
۱۹. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۵)، «پیش و پاسخ چند پیرامون مبادی کلام جدید»، در کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، چ اول، به اهتمام علی اوجبی، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸) (الف)، کلام جدید با رویکرد اسلامی، چ اول، قم، دفتر نشر معارف.
۲۱. _____ (۱۳۸۸) (ب)، مسائل جدید کلامی و فلسفه دین، ج ۱، چ اول، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
۲۲. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۵)، مدخل مسائل جدید در علم کلام، ج ۱، چ اول، قم، مؤسسه امام صادق(ع).
۲۳. _____ (۱۳۷۸)، آشنایی با کلام جدید و فلسفه دین، چ اول، قم، انتشارات واریان.
۲۴. _____ (۱۳۸۹)، درآمدی بر کلام جدید، چ پنجم، قم، مرکز نشر هاجر.
۲۵. سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق)، رسائل و مقالات، ج ۵، چ دوم، قم، مؤسسه الامام الصادق(ع).
۲۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، قبض و بسط تئوریک شریعت، چ سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

۲۷. شبلی نعمانی (۱۳۸۶)، *تاریخ علم کلام و علم کلام جدید* (دو جلد در یک مجلد)، چ اول، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، انتشارات اساطیر.
۲۸. شریف، میان محمد (ویراستار) (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۴، چ اول، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۹. صادقی، هادی (۱۳۸۲)، *درآمدی بر کلام جدید*، چ اول، قم، کتاب طه و نشر معارف.
۳۰. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۴۱۶ق)، *التوحید*، چ ششم، تصحیح و تعلیق سید هاشم حسینی تهرانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۳۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.
۳۲. طوسی، شیخ الطائفه ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۵۱)، *شرح العبارات المصطلحه*، ج ۲، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، مشهد، الذکری الالفیه للشیخ المفید.
۳۳. عبداللهی، مهدی و خسرویناه، عبدالحسین (۱۳۸۷)، «پژوهشی در ماهیت کلام جدید»، فصل‌نامه اندیشه نوین دینی، سال چهارم، شماره ۱۵، ص ۹-۴۲.
۳۴. علامه حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، چ چهارم، تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۵. علی‌تبار فیروزجایی، رمضان (۱۳۸۴)، «علم کلام، فلسفه دین و الاهیات»، فصل‌نامه قیسات، سال دهم، شماره ۳۸، ص ۱۵۵-۱۸۴.
۳۶. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۳)، *موضع علم و دین در خلقت انسان*، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه.
۳۷. _____ (۱۳۷۸)، *هندسه معرفتی کلام جدید*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۸. _____ (۱۳۸۶)، *استاد مطهری و کلام جدید*، چ چهارم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۹. _____ (۱۳۸۷)، «*تحلیل مفهوم تجدد در کلام جدید*»، در *فلسفه دین و کلام جدید*، چ دوم، به کوشش محمدصفر جبرئیلی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۴۰. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، *درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید*، چ اول، قم، انتشارات اشراق.
۴۱. کمال محمد، عبدالرحمن (۱۴۲۷ق)، *علم اصول الدین و اثره فی الفقه الاسلامی*، چ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴۲. لاریجانی، محمد صادق (۱۳۷۵)، «*تأملی در کلام جدید*»، فصل نامه اندیشه حوزه، سال دوم، شماره ۵، ص ۹۶-۱۰۳.
۴۳. لاهیجی، فیاض، عبدالرزاق بن علی بن حسین (بی تا)، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، چ سنگی، اصفهان، انتشارات مهدوی.
۴۴. _____ (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، مقدمه زین العابدین قربانی، چ اول، تهران، نشر سایه.
۴۵. محمدرضایی، محمد (۱۳۹۰)، *کلام جدید با رویکرد تطبیقی*، مقدمه جعفر سبحانی، چ اول، قم، دفتر نشر معارف.
۴۶. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵)، *هرمنوتیک*، کتاب و سنت، تهران، نشر طرح نو.
۴۷. _____ (۱۳۷۶)، *ایمان و آزادی*، تهران، نشر طرح نو.
۴۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار*، چ دوم، تهران، انتشارات صدرا.
۴۹. _____ (۱۳۸۷)، *کلیات علوم اسلامی: کلام، عرفان، حکمت عملی*، چ سی و سوم، تهران، انتشارات صدرا.
۵۰. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۳)، *جزوه دروس کلام جدید*، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ترم اول.
۵۱. _____ (۱۳۷۴)، «*اقتراح*»، مجله نقد و نظر، سال اول، ش ۲، ص ۹-۴۴.
۵۲. میشل، توماس (۱۳۸۷)، *کلام مسیحی*، چ سوم، ترجمه حسین توفیقی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۵۳. واعظی، احمد (۱۳۷۵)، «*ماهیت کلام جدید*»، مجله نقد و نظر، سال سوم، شماره ۹، ص ۹۱-۱۰۳.
۵۴. همتی، همایون (۱۳۷۵)، «*درآمدی بر مبادی کلام جدید*»، در *کلام جدید در گذر اندیشه‌ها*، چ اول، به اهتمام علی اوجبی، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
55. Gerrish, B. A. (1993), "Schleiermacher, Friedrich" in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, V 13, New York: Macmillan, pp. 108-113.
56. Wolfson, Harry Austryn (1976), *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge: Harvard University Press.
57. Craig, William Lane (1979), *The Kalam Cosmological Argument*, London: The Macmillan Press Ltd.