

چرایی و چگونگی ورود مسائل فلسفی در علم کلام

فضل‌الله خالقیان*

چکیده

در این نوشتار کوشش شده است به این سؤال اساسی که چرا و چگونه مسائلی (بطور خاص، جسم و احکام و حالات آن و نیز مسئله جوهر و عرض) که بنظر میرسد ماهیت فلسفی خالص دارند، در مباحث کلامی که بطور ویژه شکل و ماهیت دینی دارند راه پیدا کرده و جزئی از مسائل آن را تشکیل دهند. پاسخگویی به این مسئله مستلزم کاوشگری در اندیشه‌های فیلسوفان و متکلمان در بستر تاریخی است که حاصل آن در این مقاله انعکاس یافته است. تأکید بر تبادل و تأثیر متقابل فلسفه و کلام و نحوه تفسیر این اندیشه‌ها در حوزه‌های یکدیگر از جمله نتایجی است که در قالب این مقاله بازنمون شده است. در این نوشتار روشن شده است که ضرورت اثبات صانع عالم متکلمان را به بحث از جسم و حالات و احکام آن کشانده و از همین رهگذر زمینه مباحث فلسفی در کلام گسترده‌تر گشته و راه برای فیلسوف - متکلمانی همچون خواجه نصیرالدین طوسی در جهت فلسفی ساختن ساختار کلام هموارتر شده است.

۷۱

کلید واژه‌ها: جوهر، عرض، جسم، جزء لایتجزی، احکام اجسام، خلاء

* * *

استادیار گروه کلام و عقاید دانشکده علوم حدیث شهرری، Khaleghian2010@gmail.com*



سال دوم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۰

چرایی و چگونگی ورود مسائل فلسفی در علم کلام

طرح مسئله

آیا جهان خالق و صانعی دارد؟ خالق جهان چه صفات و ویژگی‌هایی دارد؟ واجب است یا ممکن؟ قدیم است یا حادث؟ واجد علم و قدرت و سایر اوصاف کمالی هست یا خیر؟ نحوه انصاف او به این صفات چگونه است؟ آفرینش چگونه صورت گرفته است؟ عالم و آدم به چه منظوری آفریده شده‌اند؟ و آیا سرانجام ویژه‌یی دارند یا خیر؟ این پرسشها و پرسشهایی مشابه آن که به مبدأ و معاد و هدف آفرینش و رابطه انسان با خدا - پیش از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا - مربوط میشوند، بوضوح پرسشهایی هستند که الهیات کلامی یا فلسفی متکفل پاسخگویی به آنها شده و انتظار دریافت جواب را از آنها بجا میدانیم.

به این دسته از پرسشها توجه کنید: جسم مرکب از اجزاء لایتجزی است یا اینکه حقیقت دیگری دارد؟ جوهر و عرض چگونه‌اند؟ آیا اجسام در یکدیگر تداخل دارند یا خیر؟ خلاء وجود دارد یا خیر؟ آیا در حرکت طفره جایز است یا خیر؟^(۱) و... بنظر میرسد این سؤالاها به مباحثی کاملاً فلسفی تعلق داشته و در آنجا باید سراغشان را گرفت و تأثیر آنها در قبض و بسط دانش بشری نیز محدود بهمان حیطه فلسفه است و بس. با این وصف، چرا این مباحث در کلام اسلامی آنقدر پررنگ مطرح شده و سهم قابل توجهی از مباحثات و مناقشات کلامی را بخود اختصاص داده است؟

پیگیری این پرسش افق گسترده‌تری را درباره رابطه کلام با فلسفه و تأثیر و تأثر این دو بر یکدیگر فراروی انسان می‌گشاید؛ مسئله‌یی که پاسخ آن تا حدی آشکار مینماید و بهر حال پیرامون آن فراوان سخن گفته شده است. اگر کلام بعنوان اساسیترین وظیفه خود به بحث از خداشناسی می‌پردازد و فلسفه نیز در همین موضوع یعنی *علة‌العلل* و مبادی نخستین به کندوکاو می‌پردازد، واضح است که این وحدت موضوعی، اشتراک در قلمرو را موجب شده و در نتیجه داد و ستد و تأثیر و تأثر آن دو در یکدیگر را فراهم می‌آورد. استاد مطهری در این زمینه سخنی دارد:

۷۲



سال دوم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۰

فلسفه اسلامی و کلام اسلامی در یکدیگر زیاد تأثیر کرده‌اند. یکی از آن تأثیرات این است که کلام برای فلسفه مسائل جدیدی جبراً مطرح ساخت و فلسفه نیز موجب شد دایره کلام وسعت یابد؛ باین معنی که ضرورت طرح بسیاری از مسائل فلسفی در قلمرو کلام لازم شناخته شد.^(۳)

همانطور که گفته شد این تأثیرات متقابل بسبب اشتراک دو قلمرو، کاملاً طبیعی مینماید، اما آنچه در این نوشتار مطرح نظر است چرایی و چگونگی ورود آن دسته از مسائل فلسفی به علم کلام است که در نظر ابتدایی دلیلی برای طرح آنها در کلام مشاهده نمیشود؛ مسائلی از قبیل قضیه جزء لایتجزی، خلاء و امثال آن. در واقع حاصل این نوشتار کوششی است برای ارائه تصویری کاملتر از آنچه استاد مطهری بنحو اجمال در پاسخ به مسئله فوق مطرح ساخته است:

صف‌آرایی میان بحثهای کلامی بعدها خیلی توسعه و دامنه پیدا کرد و به بسیاری از مسائل فلسفی کشیده شد؛ از قبیل بحث در جواهر و اعراض و ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی و مسئله خلاء و غیره؛ زیرا متکلمان طرح این مسائل را بعنوان مقدمه‌یی برای مسائل مربوط به اصول دین - خصوصاً مسائل مربوط به مبدأ و معاد - لازم می‌شمردند.

از اینرو بسیاری از مسائل که در قلمرو فلسفه بود، در قلمرو علم کلام قرار گرفت. فلسفه و کلام مسائل مشترک زیادی دارند. اگر کسی کتب کلام را - خصوصاً کتب کلامیه‌یی که از قرن هفتم به بعد تألیف شد^(۳) - مطالعه کند میبیند اکثر مسائل کلام اسلامی همانهاست که فلاسفه - بخصوص فلاسفه اسلامی - در کتب خود طرح کرده‌اند.^(۴)

جوهر و عرض

بنظر میرسد که نقطه عزیمت متکلمان در قرون اولیه^(۵)، برای ورود به مبحث بسیار مهم اثبات وجود خدا بعنوان خالق و صانع، مسئله حدوث اجسام بوده است. میدانیم که

رویگرد غالب در میان متکلمان برای اثبات صانع، تمسک به حدوث و احتیاج حادث به محدث بوده است. گویی آنان عالم را مجموعه‌یی از اجسام گوناگون تصور میکردند که داغ حدوث بر پیشانی آنها نهاده شده بود. اما با ملاحظه‌یی دقیقتر در اجسام، تفکیک بین جوهر جسمانی و اوصاف و آثاری که بر آن عارض میشد، توجه آنان را بخود جلب کرد. آنان آشکارا تفاوتی را بین خود جسم و آنچه در جسم حلول کرده است - از قبیل رنگ و بو - مشاهده کردند. بهمین دلیل بحث از جوهر و عرض بطور طبیعی در دایره مباحث کلامی قرار گرفت؛ هرچند از آشنایی متکلمان با ترجمه آثار فلسفی یونان که مملو از این قبیل مباحث و اصطلاحات بود نیز نمیتوان غفلت ورزید. اختلافی که معتزله در مسئله «بقای عرض در دو زمان» پیدا کردند، شاهده‌ی بر این مدعاست که متکلمان به تفاوت بین جوهر جسمانی و اعراض آن توجه داشتند و در اطراف آن بحث میپرداختند.^(۶)

درباره نقش اجسام و حدوث آنها در قضیه اثبات وجود خداوند، گزارش زیر بسیار روشنگر است:

قاضی عبدالجبار معتزلی (ف . ۴۱۴ ه . ق) عقیده دارد دلیل محکم بر اثبات وجود خداوند همان است که بر اجسام او حدوث آنها بنا شده است. نخستین کسی که به اجسام بر وجود خداوند استدلال کرد، ابوالهذیل علاف (ف . ۲۳۵ ه . ق) بود و دیگر پیشوایان نیز در این مورد از او پیروی کردند.

خلاصه این استدلال بدین نحو است که میگوییم:

اجسام از حوادث^(۷) منفک نیستند و بر آنها تقدم ندارند و هرچه از حادث که خود بر آن تقدم ندارد، خالی نباشد، واجب است خود نیز همانند آن [حادث دیگر] حادث باشد.^(۸)

اهمیت این موضوع تا آنجاست که جوینی (ف . ۴۷۸ ه . ق) در ردّ نظریه کسانی که خلّو جواهر از اعراض را ممکن میدانند میگوید:

۷۴



سال دوم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۰

تو عاری بودن جواهر از اعراض را ممکن دانستی؛ پس با وجود این چگونه در مورد حدوث جواهر دلیل اقامه میکنی، با آنکه هیچ راهی به معرفت حدوث جواهر (جز از طریق بحث اعراض) وجود ندارد ... و از دیگر سوی هر نظریه‌یی که به بسته شدن باب استدلال در مورد حدوث جواهر منتهی شود مردود است.^(۹)

بنابراین مسئله جواهر و عرض برای متکلمان امری شناخته شده بود و چنانکه گفتیم بستر طبیعی طرح این مسئله همان اموری است که میتوان در اجسامی که پیرامون ما را احاطه کرده‌اند، مشاهده کرد. همواره چیزهایی بر جسم عارض شده یا زوال مییابند، ولی خود جسم بحال خویش باقی است؛ این امر بصورتی مشهود، دلیل قانع‌کننده‌یی برای تفکیک جواهر از عرض را فراهم میکند.

وقتی به تجرید/اعتقاد خواجه نصیر مراجعه میکنیم میبینیم که از آن پراکندگی و ناپختگی که در آثار متقدم کلامی بچشم میخورد خبری نیست و کتاب با ترتیب بدیعی، دقیقاً بسان آنچه در کتب فلسفه دیده میشود، هر یک از این موضوعات را در جای شایسته خود قرار داده و بترتیبی منطقی آنها را مطرح ساخته و بحث کرده است.

مقصد دوم کتاب تجرید به بحث از جواهر و اعراض اختصاص دارد.^(۱۰) تعریف جواهر و عرض و اقسام آنها از جمله مباحثی است که در این مقصد یافت میشود. از جمله نکات قابل توجه، بحث از جواهر مجرد یا همان عقول است.

بنابر آنچه علامه حلی (ف. ۷۲۶ ه. ق)^(۱۱) در شرح خویش بر فقره نخست از فصل چهارم مقصد ثانی آورده است، جماعتی از متکلمان اساساً منکر وجود چنین جواهری بودند، زیرا آنان چنین گمان میکردند که بودن موجودی که جسم و جسمانی نباشد، مستلزم مشارکت آن موجود با واجب‌الوجود در این وصف و در نتیجه مشارکت ذاتی با اوست. البته این گمان توهمی بیش نیست که علامه به دفع آن میپردازد.^(۱۲)

غرض از ذکر این مطلب تنها بیان این نکته بود که گویا دید غالب متکلمان اینگونه بود که غیر خدا، همه چیز را جسم و جسمانی میدانستند. بهمین دلیل در سخنی که از قاضی عبدالجبار نقل کردیم محور استدلال، همان حدوث اجسام است نه مخلوقات یا

ممکنات.^(۱۳) اما در نگاه فلاسفه که به عقول مجرد و حتی نفوس مجرد اعتقاد داشتند، هیچ دلیلی بر تأکید بیش از حد بر اجسام وجود نداشت، بلکه آنان بجای دو وجهی «جسم - خدا» و نیازمندی جسم به خدا براساس حدوث، به دو وجهی «ممکن - واجب» و نیازمندی ذاتی ممکنات به واجب تعالی روی آوردند و البته این نگاه بعداً بصورت نگاه غالب در قضیه اثبات وجود خدا، جای خود را در علم کلام باز کرد. بهمین دلیل در آغاز مقصد سوم از تجرید لم استدلال بر وجود خدا براساس وجوب ذاتی حق و امکان ذاتی ماسوا بنا شده است.^(۱۴)

حقیقت جسم و جزء لایتجزی

از نقشی که اجسام در استدلال متکلمان بر وجود خدا ایفا میکردند سخن گفتیم، اما برآستی اجسام حقیقتاً چیستند؟ و آیا دانستن یا ندانستن این موضوع در نقشی که متکلمان از اجسام انتظار داشتند میتواند تأثیرگذار باشد؟ آیا پرداختن به این مسئله صرفاً از باب تفنّن و ارضای حس کنجکاوی بود یا اینکه ضرورتی برای پرداختن به آن وجود داشت؟ یا شاید بعّلت سابقه‌یی که طرح این مسئله در میان پیشینیان فلاسفه یونان داشت و از طرفی آثار آنان به عربی ترجمه شده بود، خودبخود پای این مسئله نیز بمیان کشیده شد؟

برخی بر آنند که این موضوع بعنوان یک مسئله کلامی سابقه‌یی دیرین دارد و به «تلاقی کتاب آسمانی و فلسفه با یکدیگر» برمیگردد؛ ملاقاتی که پیش از عصر اسلامی در دوره آبابی کلیسا و در زمان فیلون، تجربه‌های نخستین خویش را پشت سرگذاشته بود و در واقع تلاشی بود برای تغییر کتاب مقدس به زبان فلسفه و نیز برای تجدید نظر کردن در فلسفه بجهت هماهنگ ساختن آن با کتاب مقدس.^(۱۵)

بنا به برخی از گزارشها؛ ابوالهذیل علاف که از منادیان جزء لایتجزی است، شاید نخستین کسی باشد که این عقیده را مطرح کرده است و معمر بن عباد و هشام فوطی که از معاصران او بوده‌اند از وی پیروی کرده‌اند.^(۱۶) صاحب مناهب الاسلامین بر این



عقیده است که ابوالهذیل این اعتقاد را از یونانیان گرفته، زیرا منابع موجود حاکی از آن است که مسلمانان در اوایل قرن سوم هجری با اندیشه یونانی آشنایی داشته‌اند.^(۱۷) بهتر است با نگاهی به تاریخچه این مسئله در بین یونانیان به پیگیری آثار این بحث و امتداد آن در دوران اسلامی بپردازیم تا شاید از این طریق بتوانیم پاسخی برای سؤالهای فوق بیابیم. ولفسن در اینباره مینویسد:

فیلون دریافت که در میان فلاسفه دو نگرش درباره ساختمان اجسام وجود دارد. بنابر نظر غالب در میان ایشان، اجسام از ماده‌ی ازلی ساخته شده‌اند که بینهایت تقسیم‌پذیر است. این نگرش مستلزم معتقد بون به نظریه علیت و اعتقاد داشتن به خدا بعنوان نخستین علت است. بنابر نگرش دیگر که مورد قبول بعضی از فلاسفه بود، اجسام از اتمها (جوهر فرد) ساخته شده‌اند که از لحاظ شماره بشمارند و از ازل پیش از تشکل یافتن آنها در اجسام وجود داشته‌اند و این تشکل ذرات تنها برحسب شانس و تصادف صورت گرفته است.^(۱۸)

وی در ادامه می‌افزاید:

در برخورد سوم [اتلاقی فلسفه و کتاب آسمانی نزد متکلمان مسلمان] معقولانه میتوان فرض کرد که متکلمان با این دو نگرش مخالف با یکدیگر درباره ساختمان اجسام آشنا شدند، ولی این آشنایی از روی مطالعه آثار صحیح و معتبر فلسفه یونانی صورت نگرفت، بلکه وسیله این آشنایی عقاید نامه‌های (کتابهای ملل و نحل) نادرست و مجعول فلسفه یونانی بود. چون متکلمان برخلاف فیلون و پدران کلیسا، بنابر اعتقادات دینی خود، مخالف با علیت و عدم تناهی بودند و این هر دو نگرش فلسفی درباره ساختمان اجسام مورد اعتراض ایشان قرار گرفت؛ نظریه ماده بینهایت تقسیم‌پذیر بسبب ازلی بودن و بینهایت بودن و علیت آن، و نظریه ذرات بسبب ازلی بودن و بینهایت بودن و تصادفی بودن آن. ولی آنها متوجه این مطلب شدند که رویهمرفته نمیتوانند نسبت به پژوهشهای فلسفی درباره ساختمان

اجسام تجاهل نمایند و میبایستی از میان این نگرشها یکی را انتخاب کنند. چون باین نتیجه رسیدند که در مورد ذریگراں امکان آن هست که هر سه سیمای قابل اعتراض را از آن حذف کنند، در صورتی که در مورد ماده بینهایت تقسیم‌پذیر، حذف کردن دو تا از سیماهای آن غیرممکن است - یعنی آنها که به عدم تناهی و علیت مربوط میشود - و بصورتی کاملاً طبیعی ذریگری را با دادن تغییراتی به آن پذیرفتند. ذرات، بنا به نگرش ایشان، بعنوان اجزاء سازنده اجسام در زمان آفرینش جهان توسط خدا آفریده شده و شماره آنها محدود است.^(۱۹)

اگر نظریه ولفسن را در کلیتش بپذیریم، اثری که میراث فلسفی یونانی در اعتقاد به اندیشه جزء لایتجزی در متکلمان مسلمان داشته غیرقابل انکار مینماید. بر این اساس، میتوان این اعتقاد را چنین توجیه کرد که از دید متکلمان، جهان مجموعه‌یی از اجسام گوناگون است که در زمانی خاص حدوث یافته‌اند و حدوث آنها حاکی از نیازشان به خداست که آنها را احداث کرده و خلق نموده است. کیفیت این آفرینش بدینگونه است که خدا در ابتدا ذرات ریزی (اجزاء لایتجزی) را آفریده و با ایجاد ائتلافی خاص میان آن ذرات، اجسام را شکل داده و ایجاد کرده است و از آنجا که شماره این اجزاء محدود است، از حیث مشابه بودن آنها با خداوند در عدم تناهی مشکلی ایجاد نمیشود.

البته تاریخ کلام نشان میدهد که نظریه جزء لایتجزی مخالفین سرشناسی هم داشته است. ابراهیم نظام (ف. ۲۳۱. ه. ق.) و هشام بن الحکم (ف. ۱۹۹. ه. ق.) را میتوان از جمله این مخالفان نام برد.^(۲۰) با این همه میتوان اعتقاد به این نظریه را اعتقادی راجح در بین متکلمان دانست، چنانکه میتوان این امر را از سخنان صدرالمآلهین در الاسفار الاربعه استشمام کرد. وی در بیان مفاسدی که بر نفی اتصال در جسم مترتب میشود، میگوید: «بسبب قوت این مفاسد برخی از متکلمان از اصرار خود بر اثبات جزء لایتجزی دست شسته و به مذهب محققین رجوع کردند که از جمله آنان امام (فخر) رازی و غیر اوست. برخی نیز توقف کردند و نظری ندادند.»^(۲۱)

۷۸



سال دوم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۰

علامه حلی در توضیح عبارتی از خواجه که بر نفی نظریه جزء لایتجزی تصریح میکند، باعتقاد جماعتی از متکلمان به جزء لایتجزی اشاره کرده و اصناف و طوایف اندیشمندان را در مسئله حقیقت جسم چنین صفتبندی میکند:

در این مسئله مردم اختلاف کرده‌اند. جماعتی از متکلمان و حکما بر این عقیده‌اند که جسم مرکب از اجزاء لایتجزی است. از میان ایشان برخی به تنهایی آن اجزاء و عده‌یی به عدم تنهایی اعتقاد دارند و غیر اینان بر این مذهبند که جسم فی نفسه بسیط و متصل است، همچون اتصالی که در نزد حس دارد ولیکن انقسام را میپذیرد، خواه بصورت نهایت‌پذیر، همانطور که افرادی که صاحب تحقیق نیستند بر آن رفته‌اند، یا بصورت بینهایت (تقسیم میپذیرند)، همانطور که حکما را عقیده بر آن است.^(۳۲)

جزء لایتجزی و مسئله آفرینش

از آنچه تاکنون گفتیم ارتباط دقیق مسئله جوهر فرد یا همان جزء لایتجزی با قضیه آفرینش نمایان میشود. این موضوع از یکطرف برای اثبات وجود خدا بکار متکلمان می‌آمد و از طرفی دیگر بنوعی به توجیه اصل آفرینش باز میگشت. اگر این نکته را بخاطر بیابوریم که عده‌یی از فلاسفه قائل به هیولای عالم بوده و برای آن قدمت قائل بودند، این ارتباط روشنتر میشود.

متکلمان - که استدلالشان بر اثبات واجب از طریق حدوث اجسام پیش از این گذشت - معتقد بودند که جسم از حوادثی که آنها را اکوان اربعه - اجتماع، افتراق، حرکت و سکون - مینامیدند خالی نیست و البته تقدیمی بر آنها ندارد و همین عدم تقدم بر حوادث را بانضمام اینکه اجسام محل حوادث هستند، دلیل بر حدوث اجسام بشمار می‌آوردند. با این تصوّر، بدیهی است اگر استدلال حیاتی آنها در مقام اثبات وجود خدا بر حدوث اجسام و ذرات تشکیل‌دهنده آنها متکی باشد و در چنین حالتی درست در نقطه مقابل کسانی (فلاسفه) قرار بگیرند که معتقد به هیولای قدیم و ازلی بودند. در گزارش زیر این مطلب منعکس شده است:



اختلافی که در اینباره [عدم تقدم اجسام بر حوادث حال در آنها] وجود دارد با معتقدان به هیولی است و آنان گروهی هستند که عقیده دارند اعیان قدیمند و ترکیبها حادث. آنان از این اعیان قدیم با واژه‌هایی پرطمطراق چون اسطقس، بسیط، طینت، عنصر، هیولی و امثال آن یاد کرده‌اند.^(۲۳)

از اینجا به مسئله بسیار حائز اهمیت کیفیت و چگونگی آفرینش منتقل می‌شویم. انسان در مسئله آفرینش با این پرسش اساسی روبروست که آیا خداوند عالم را از عدم یا بتعبیر دیگر از هیچ آفریده است یا خیر؟ و اگر چنین است توضیح آفرینش چگونه میتواند باشد؟

از آنجا که فلاسفه نمیتوانستند نظریه خلق از عدم را بپذیرند و اینکه عدم و نیستی به ضد خود یعنی هستی مبدل شود برای آنان امری غیر معقول مینمود، هیولایی را برای عالم تصور کردند که قدیم بود و در عین اینکه چیزی نیست، اساس همه چیزها و پذیرش همه صورتها و فعلیتهاست؛ آنچنانکه در نظام ارسطویی تبیین^(۲۴) شده است و یا در نظام افلاطونی، مُثلی^(۲۵) قدیم مفروض انگاشته شد که انگاره صانع در خلق عالم بشمار می‌آمد.

اما متکلمان در درک خویش از آموزه‌های دینی نمیتوانستند در قدم برای خدا شریکی قائل شوند و این چیزی بود که تقریباً همه متکلمان به آن اعتراف^(۲۶) کرده و در آن اتفاق نظر داشته‌اند. از اینرو قابل توجه بنظر میرسد که به نظریه جزء لایتجزی روی بیاورند و از هیولا دست بکشند و - همانطور که متذکر شدیم - آن اجزاء لایتجزی را مخلوق و حادث بدانند و تألیفات بخصوص آنها را سبب تشکیل اجسام گوناگون و اوصاف و حالات آنها تلقی کنند.

تحلیل ولفسن از این مسئله میتواند نسبت به مطلب فوق راهگشا باشد. وی میگوید:

مسلمانان بحث خود را با اعتقاد به خلق عالم بدان صورت که در قرآن مجید آمده است آغاز کردند که چشم‌انداز عمده آن همچون تعلیمات کتاب مقدس عبری است.



براساس تصور نخستین مسلمانان نسبت به آفرینش جهان هرچه بوده باشد، مقولانه میتوانیم فرض کنیم که جمله فنی «از هیچ» که پس از آن متکلمان برای توصیف آفرینش بکار میبردند، بر اثر تماس ایشان با مسیحیان^(۲۷) بوده که جمله یونانی یاد شده در بالا (ای قومه اونتوس) در عربی بصورت من المعدوم درآمد.

... سپس با ترجمه آثار فلسفی یونانی به زبان عربی، معتزلیان، در نتیجه آشنا شدن با آنچه نظریه افلاطونی آفرینش از ماده ازلی از پیش موجود نامیده میشد، به آن آغاز کردند که جمله من المعدوم را که ترجمه عربی فورمول آبایی یونانی آفرینش بود، بمعنی ماده‌بی‌بگیرند که ازلی است. این امر که در گزارشهایی منعکس شده است، حاکی از این است که تقریباً همه معتزله این نظر را تأیید میکردند که معدوم چیزی است و بنابراین در معرض این تهمت قرار گرفتند که به ماده ازلی معتقدند.^(۲۸)

البته بحث از نظریه معتزله در اعتقاد به ثبوت معدومات که در گفتار فوق به آن اشاره شد، در چارچوب این نوشتار قرار ندارد،^(۲۹) لیکن از نظر نشان دادن ارتباط این مسائل به یکدیگر - یعنی مسئله حقیقت جسم و ارتباط آن با قضیه آفرینش و تفسیر آن - میتواند راهگشا باشد.

صفات جسمانی و دیگر احکام اجسام

قطع نظر از اینکه جسم حقیقتاً چیست و آیا همانطور که در نزد حس مینماید واقعاً متصل است یا خیر، متکلمان در جوهر دانستن جسم تردید نداشتند. اما بالأخره هر جوهر جسمانی با مجموعه‌یی از خصوصیات و ویژگیها نمودار میشود، بنابراین درباره این خصوصیات هم لازم بود بحث شود. چرا که اینها اموری واقعی و موجودند و طبعاً بحث از وجود آنها و اینکه مخلوق خدایند، میتواند باندازه بحث از حادث بودن و مخلوق بودن خود اجسام مهم باشد. شاید بهمین دلیل بود که عده‌یی از متکلمان این ویژگیها و خصوصیات را در حقیقت از قبیل اجسام میدانستند. عبدالقاهر بغدادی (ف . ۴۲۹ ه . ق)

در گزارشی که از آراء نظام ارائه داده مینویسد:

این سخن را که رنگ، مزه، بو و صدا جسم هستند از هشام بن حکم اخذ کرد. وی نظریه دیگر خویش مبنی بر تداخل اجسام در مکان و فضای واحد را بر همین عقیده بنا کرد.^(۳۰)

البته بر مبنای عقیده جزء لایتجزی یا همان نظریه ذرات، این ویژگیها (از قبیل: بو، رنگ و مزه و...) صفات و حالات یا در واقع اعراضی هستند که در اجسام تحقق مییابند:

ما میدانیم متقدمان یونانی معتقد به نظریه ذرات (لوکیپوس و دموکریتوس) بر آن بودند که ذرات اجسامی هستند که تقسیم نمیپذیرند، نامرئیند، جز از نظر شکل و حجم با یکدیگر تفاوت ندارند، در خلاء اجتماع و افتراق مییابند و از این اجتماع و افتراق، کون و فساد اشیاء پدید می‌آید و اشیاء بنابر اختلاف اوضاع ذرات در تشکیل آنها و چگونگی قرار گرفتن ذرات در کنار یکدیگر باهم اختلاف مییابند. ارسطو این اجزاء را به حروف الفبا تشبیه کرده است که از نظر شکل با یکدیگر اختلاف دارند و کلمات را با معانی مختلف بوجود می‌آورند. بنابراین، صفات اجسام یا به شکل ذرات و یا به ترکیب و حرکات آنها وابسته است.^(۳۱)

از دیگر احکام اجسام که در علم کلام مورد بحث و نقاش قرار گرفت، میتوان به موارد زیر اشاره کرد:

تناهی اجسام، تماثل اجسام، بقای اجسام، جواز رؤیت اجسام و از همه مهمتر ۸۲ حدود اجسام^(۳۲) که پیش از این بدان اشاره کردیم. بد نیست در اینجا مطلبی را که خواهی در تجرید بیان داشته، از نظر بگذرانیم. وی میگوید:

فلاجسام حادثه و لمتا استحالی قیام الاعراض الالبها ثبت حدوئها.^(۳۳)

یعنی اجسام حادثند و از آنجا که محال است اعراض جز به اجسام قیام داشته



سال دوم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۰

باشند پس حدوث اعراض نیز امری ثابت است. میبینیم که دغدغه اصلی متکلمان همان اثبات واجب از رهگذر حدوث موجودات - اعم از جواهر و اعراض - است که در عالم تحقق پیدا کرده‌اند و همین امر باعث شد که بدلائل حدوث اجسام توجه فراوان نشان دهند؛ یعنی همان چیزهایی که میتوانیم بعنوان ویژگیهای جسمانی از آنها یاد کنیم. یکی از مهمترین این ویژگیها، حرکت و سکون است. استدلال خواجه بر حدوث اجسام، نقش کلیدی حرکت و سکون را در اثبات حدوث اشیاء برملا میسازد:

والاجسام كلها حادثه لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثه فانها لاتخلو

عن الحركة و السكون و كل منهما حادث و هو ظاهر.^(۳۴)

یعنی اجسام، همگی حادثند زیرا از جزئیاتی متناهی و حادث انفکاک ندارند، چرا که اجسام از حرکت و سکون خالی نیستند و هر دوی آنها امری حادثند و این مطلبی آشکار است.

مسئله خلاء - یعنی اینکه مکان خالی از شاغل باشد^(۳۵) - نیز بنوبه خود از مباحث چالش برانگیز علم کلام بشمار می آمده است. خواجه در تجرید بر امتناع خلاء استدلال میکند،^(۳۶) اما در هر حال این عقیده در بین متقدمین از متکلمان مطرح بوده و قائلینی داشته است. سخن ملاصدرا در *الاسفار الاربعه* بهنگام بحث از شبهه‌یی که مربوط به مکان بهشت و جهنم است، به نقشی که عقیده خلاء در پاسخگویی به مسائل کلامی ایفا میکرده، اشارتی روشن دارد:

اما المتكلمون، فحيث لم يدخلوا البيوت من ابوابها، ليس في وسعهم التفصي

عن امثال هذا الاشكال؛ فاجابوا عنه تارة بتجويز الخلاء، و تارة بعدم كون الجنة و

النار مخلوقتين بعد، و تارة بانفتاق السماوات على قدر يسع بينها الجنة.^(۳۷)

به این معنا که متکلمان، از آنجاییکه از درها به خانه‌ها (ی حکمت) داخل نشده‌اند، نتوانسته‌اند از این قبیل اشکالات رهایی یابند. از اینرو در جواب، گاهی به تجویز خلاء،

گاهی به عدم مخلوق بودن فعلی بهشت و جهنم و گاه به باز شدن آسمانها بقدری که وسعت بهشت را داشته باشد، روی آورده‌اند.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار با طرح سؤالاتی درباره‌ی چرایی و چگونگی ورود مسائل خاص فلسفه به علم کلام، سعی شد بر نحوه‌ی تبادل و تعامل بین این دو علم پرتوافکنی شود. مقصود از این مسائل، قضایایی است که به جوهر و عرض و حقیقت جسم و حالات آن برمیگردد. از آنچه گذشت چنین برمی‌آید:

۱. دغدغه‌ی اصلی متکلمان در مباحث الهی چیزی جز اثبات وجود خدا و خالق آفریدگان نبوده است.

۲. از آنجا که در سده‌های نخستین هنوز فلسفه در کلام نفوذ نکرده، نقطه‌ی اتکای متکلمان برای اثبات خالق همانا حدوث عالم بوده است.

۳. در دیدگاه متکلمان - بعلم غلبه‌ی نگاه جسمانی و عنصری بر عالم - برای حدوث عالم کافی بود که حدوث اجسام به کرسی اثبات بنشیند.

۴. در عالم اجسام، از آنجا که بین جسم و حالات جسمانی، بنحو مشهودی تفاوت وجود دارد - مثلاً یک سیب بنحو بارزی غیر از رنگ و بو و اندازه‌ی آن سیب است - بطور طبیعی بحث از جوهر و عرض به قلمرو کلام راه پیدا کرد.

۵. طرح مسائلی از این دست که جوهر جسمانی غیر از اعراض حال در آن اجسام است، جای نفوذ و ورود مسائل فلسفی به حوزه‌ی کلام را فراختر ساخت و دامنه‌ی این بحث به مسئله‌ی صفات خدا نیز گسترش پیدا کرد.

۶. با توجه به جایگاه مهمی که اجسام در دلیل حدوث پیدا کردند، بمرور کنکاش از حقیقت جسم و اینکه آیا جسم همان ذرات لایتجزی است یا خیر، در علم کلام مسئله ساز شد.

۸۴



سال دوم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۰

۷. حالات گوناگونی از قبیل حرکت و سکون که در اجسام ایجاد میشوند و از بین میروند، بشکل دیگری اسباب تعامل بین متکلمان و فیلسوفان را فراهم ساخت.

۸. مجموعه این مسائل عاملی در تقابل و تعامل کلام و فلسفه بود که سرانجام در دست فیلسوف - متکلمانی چون خواجه نصیرالدین طوسی بصورت کلامی - فلسفی در دنیای اسلام سامان یافته و تدوین شد. بدیگر سخن، جنگ آغازین متکلمان با فلاسفه بجای آنکه به نابودی یکی بینجامد - دست کم در روایت نصیری آنکه یک جریان زنده و قوی کلامی را تشکیل میداد - به سازگاری نظامند آنها تبدیل شد.

پی‌نوشتها:

۱. این دسته از مسائل بطور سنتی در بخش طبیعیات فلسفه مطرح شده است.
۲. مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی، بخش کلام، ص ۱۲۴ و ۱۲۵، ۱۶۲ و ۱۶۳؛ مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، ج ۱ و ۲، بخش راهنماشناسی، درس ۲۱.
۳. چهره شاخص این دوره خواجه نصیرالدین طوسی و اثر مهم او تجرید الاعتقاد است. با نگاهی مقایسه‌بی به فهرست دو کتاب کلامی از دو دانشمند بزرگ شیعه، شیخ طوسی (ف. ۴۶۰ ه. ق) و خواجه نصیرالدین طوسی (ف. ۶۷۲ ه. ق) میتوان به رشد کمی و کیفی مسائل و عناوین فلسفی در کتب کلامی پی‌برد. با توجه به اقبالی که دانشمندان و متکلمان مسلمان به اثر بزرگ خواجه نشان دادند، نقش شگرف وی در دادن صبغه و چهره‌بی فلسفی به کلام غیرقابل انکار مینماید.
- برای این مقایسه ر.ک: ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی، تمهید الاصول فی علم الکلام، تصحیح و مقدمه عبدالمحسن مشکوٰۃ‌الدینی؛ علامه حلی کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد.
۴. کلیات علوم اسلامی، ص ۱۶۲.
۵. مقصود ما از قرون اولیه لزوماً قرنهای اول و دوم هجری نیست بلکه اگر نیمه دوم قرن اول را سرآغاز بحثهای مدرسی کلامی و شکلگیری مکاتب کلامی بشمار آوریم، از آن زمان تا قرن هفتم را که با ظهور افرادی همچون خواجه نصیرالدین طوسی و کتاب تجرید، کلام وارد مرحله جدیدی شد و صورتی فلسفی پیدا کرد، میتوان قرون اولیه قلمداد کرد.
۶. برای مطالعه گزارش این اختلاف ر.ک: بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، ج ۱، ص ۲۱۵.
۷. حوادثی که در اجسام وجود دارند عبارتند از: اجتماع، افتراق، حرکت و سکون که به آنها «کوان اربعه» نیز گفته میشود. ر.ک: تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ص ۴۳۴.
۸. همانجا.
۹. الارشاد، ص ۲۱۲، بنقل از: تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ص ۷۵۸ و ۷۵۹.
۱۰. ر.ک: کشف‌المراد فی شرح التجرید الاعتقاد، ص ۲۱۴ - ۳۸۹.

۱۱. همان، ص ۳۶۷.
۱۲. همانجا؛ همچنین ر.ک: محقق طوسی و علامه حلی، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، تحقیق و تعلیق حسن کلی عاملی، ص ۱۳۴.
۱۳. علامه شعرانی در شرحی فارسی که بر تجرید نوشته و در مبحث حدوث اجسام میگوید: چون متکلمان عصر اول به غیر جسم و حالات آن فکرشان نمیرسید بلکه بعضی خدای تعالی را هم جسم یا در جهت میدانستند و میگفتند دیده میشود، تنها دلیل بر حدوث اجسام آوردند. ر.ک: شعرانی، ابوالحسن، کشف المراد شرح، تجرید الاعتقاد (ترجمه و شرح فارسی)، ص ۲۲۰.
۱۴. جمله استدلالی و کوتاه خواجه چنین است: «الموجودان کان واجباً والا استلزمه لاستحاله الدور و التسلسل». ر.ک: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲ و ۳.
۱۵. ر.ک: اوسترین ولفسن، هری، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، ص ۷۷۷. بعقیده ولفسن شش مسئله از جمله مسئله دزیگری (یعنی اعتقاد به جزء لایتجزی) محورهای تلاقی مذکور را تشکیل میدهند.
۱۶. ر.ک: تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ص ۲۰۹.
۱۷. ر.ک: همان، ص ۲۱۰.
۱۸. فلسفه علم کلام، ص ۷۸۵.
۱۹. همان، ص ۷۸۶.
۲۰. ر.ک: تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ص ۲۲۸. سخن شیخ مفید در کتاب مهم کلامیش این گزارش را تا حدودی تأیید میکند، وی میگوید: «الجواهر عندی هی الاجزاء التی تتألف منها الاجسام، ولا يجوز علی کل واحد فی نفسه الانقسام، و علی هذا القول اهل التوحید کأفیه سوی شذاد من اهل الاعتزال و یخالف فیہ الملحدون و من المنتمین الی الموحدین ابراهیم بن سيار، النظام (وائل المقالات فی المذاهب و المختارات، شیخ مفید، به اهتمام مهدی محقق، ص ۴۰).
۲۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۵، تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده، باشراف سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۵، ص ۷۰.
۲۲. کشف المراد، ص ۲۲۲.
۲۳. ر.ک: تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ص ۴۳۶.
۲۴. ر.ک: تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۳۵۱ ببعده.
۲۵. همان، ص ۱۹۳ ببعده.
۲۶. خواجه در تجرید بصراحت میگوید: «ولا قدیم سوی الله تعالی لما یأتی» بنقل از کشف المراد، ص ۱۲۱.
۲۷. این قبیل ادعاها در جای خود قابل بحث است که اکنون مورد نظر ما نیست. ۸۶
۲۸. فلسفه علم کلام، ص ۷۸۴.
۲۹. برای توضیح و نقد این نظریه ر.ک: الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۸۸؛ ج ۶، ص ۱۸۲.
۳۰. بنقل از: تاریخ اندیشه‌های کلامی، ص ۲۲۸.
۳۱. همان، ص ۲۰۹.
۳۲. ر.ک: کشف المراد، ص ۲۵۵ ببعده.
۳۳. همان، ص ۲۶۳.



۳۴. همان، ص ۲۵۹. ۳۵. ر.ک: همان، ص ۲۳۴.

۳۵. ر.ک: همان، ص ۲۳۴.

۳۶. همانجا.

۳۷. الاسفار الاربعه، ج ۹، تصحیح و تحقیق مقدمه رضا اکبریان، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ویراستاری مقصود محمدی، ص ۲۸۱.

منابع:

۱. اوسترین ولفسن، هری، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸.
۲. بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ترجمه حسین صابری، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
۳. علامه حلی، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۴. _____، کشف القوائد فی شرح قواعد العقائد، تحقیق و تعلیق الشیخ حسن مکی العاملی، بیروت، دارالصفوة، ۱۴۱۳ ق.
۵. شعرانی، ابوالحسن، کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد (ترجمه و شرح فارسی)، کتابفروشی اسلامیة.
۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۵ و ۹، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۸. طوسی، ابی جعفر محمدبن الحسن، تمهید الاصول فی علم الکلام، تصحیح و مقدمه عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، انتشارات دانشگاه تهران، ش ۱۸۳۵، خرداد ۱۳۶۲.
۹. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، ج ۱ و ۲، تهران، شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۱۱. مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.
۱۲. شیخ مفید، اوائل المقالات فی المناهب و المختارات، باهتمام مهدی محقق، بمقدمه انگلیسی پروفیسور مارتین مک‌درموت، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۸۲.