

ملاک‌ها و ویژگی‌های مکتب کلام فلسفی در شیعه (با روی کرد به آثار فیاض لاهیجی)

دکتر مجید صادقی حسن آبادی * حمید عطایی نظری **

چکیده

یکی از مهم‌ترین گرایش‌ها و مکاتب کلامی پدید آمده در کلام تشیع، مکتب کلام فلسفی است. این مکتب که در قرن هفتم توسط خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ ق) تأسیس گردید، در ادامه توسط پیروان او مانند علامه حلی (م ۷۲۶ ق) و فیاض لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق) بسط و گسترش یافت و در اندک زمانی، تبدیل به جریان غالب و حاکم در کلام شیعه گشت. در این مقاله، در صدد آنیم که پس از ارائه تعریفی دقیق و جامع از کلام فلسفی، با توجه به نگاه‌های کلامی لاهیجی، ملاک‌ها و ویژگی‌های این مکتب کلامی، از جمله استفاده از اصول، قواعد و اصطلاحات فلسفی در تبیین مباحث کلامی را بازشناسی و معرفی نماییم. شناخت این ویژگی‌ها و خصائص در تجزیه و تحلیل آرا و اندیشه‌های کلامی متکلمان این مکتب از اهمیت فراوانی برخوردار است.

واژه‌های کلیدی: ۱- شیعه، ۲- اصول و قواعد فلسفی، ۳- کلام فلسفی، ۴- فیاض لاهیجی.

۱. مقدمه

علم کلام در سیر و تطور تاریخی خودش، همواره با روی‌کردهای گوناگونی مواجه بوده است. از آغاز درگیری مباحثات کلامی در قرون نخستین تا کنون، مکاتب، نظام‌ها و گرایش‌های مختلفی در این علم پدیدار گشته است که شرح آن‌ها در کتاب‌های ملل و نحل به تفصیل آمده است. این روی‌کردها و گرایش‌های مختلف و گاه متضاد به طور طبیعی، نتایج و برون‌دادهای متفاوتی را در موضوعات و مسائل کلامی داشته است، به گونه‌ای که

e-mail: majid@ltr.ui.ac.ir

e-mail: h.ataei.n@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۰/۸/۳

* استادیار گروه الاهیات دانشگاه اصفهان

** کارشناس ارشد دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۲۵

می‌توان ریشه‌ی بسیاری از اختلافات موجود میان آرا و اندیشه‌های کلامی مکاتب مختلف را در تنوع روی کردها به مباحث اعتقادی دانست. بر این اساس، شناسایی و تبیین گرایش‌ها و روی‌آوردهای موجود در علم کلام، از مباحث اصلی و بنیادین در فلسفه‌ی علم کلام برشمرده شده، بدون شک، در تجزیه و تحلیل اندیشه‌ها و دیدگاه‌های کلامی، از اهمیت بسزایی برخوردار است.

این مقاله در همین راستا و به قصد معرفی و شناسایی یکی از مهم‌ترین گرایش‌های شکل‌گرفته در کلام شیعه به نام «کلام فلسفی» تدوین یافته است. کلام فلسفی در کنار کلام جدلی، یکی از شاخه‌ها و زیرمجموعه‌های کلام عقلی به حساب می‌آید. این مکتب کلامی که به طور مشخص در قرن هفتم و به دست خواجه نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ ق) بنیان‌گذاری شد، از آغاز تأسیس تا کنون، یکی از دو گرایش عمده و اساسی در کلام شیعه بوده و تأثیرات بسیار مهمی بر جریان‌های فکری شیعه گذاشته است. این روی‌کرد کلامی پس از خواجه، توسط پیروان او، از جمله علامه حلی (م ۷۲۶ ق) و ابن میثم بحرانی (م ۶۹۹ ق) گسترش یافت و با تلاش‌های ملا عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق) اعتلا یافت. با وجود اهمیت و نقش بارزی که مکتب کلام فلسفی در شکل‌گیری و جهت‌دهی اعتقادات و اندیشه‌های شیعی معاصر داشته است، تا به حال، تحقیق مستقلی در خصوص شناخت و تشریح ویژگی‌ها و ممیزات این مکتب کلامی انجام نشده است. از این رو، در پژوهش حاضر، در صدد معرفی این ویژگی‌ها و مشخصه‌ها می‌باشیم. همچنین از آن‌جا که آثار کلامی لاهیجی در زمره‌ی برترین نمونه‌های کتب کلامی نگاشته‌شده در سنت کلام فلسفی شناخته می‌شود، بررسی ملاک‌ها و ویژگی‌های این مکتب با توجه و عنایت به تألیفات او صورت می‌پذیرد.

۲. تعریف کلام فلسفی

برای اصطلاح «کلام فلسفی» نیز، همانند علم کلام، تعریف‌های مختلفی ارائه شده است. در این قسمت، به مهم‌ترین این تعاریف اشاره کرده، در پایان، تعریف مختار خود را بیان می‌کنیم.

برخی معتقدند: «کلام فلسفی فصل مشترک علم کلام و فلسفه است. به بیان دقیق‌تر، معرفتی است که با استفاده از روش فلسفی، در تبیین، تحکیم و دفاع از یک دستگاه اعتقادات دینی خاص می‌کوشد. بنابراین «کلام فلسفی» از حیث روش، به قلمرو فلسفه تعلق دارد و از حیث غایت، به قلمرو علم کلام» (۸، ص: ۷).

به نظر بعضی دیگر، «کلام فلسفی» مغایر با کلام سنتی نبوده، بلکه صرفاً یک رهیافت خاص به علم کلام محسوب می‌شود که در آن، متکلم با قبول پیش‌فرض‌ها و مبانی یک دین خاص، از شیوه‌ای خاص، یعنی استدلال عقلی و فلسفی، برای تبیین و تحلیل آموزه‌های دینی بهره‌مند می‌شود.

به عبارت دیگر، در کلام فلسفی، متکلم به آموزه‌های دینی، از جمله متن دین (قرآن و سنت)، از منظر فلسفه می‌نگرد و تحلیل و تبیین وی عقلانی و فیلسوفانه است. از این منظر، کلام فلسفی به فلسفه‌ی دین شباهت پیدا می‌کند، اما وجه افتراق آن پذیرفتن یک‌سری مبانی و اصول مسلم و قطعی دین، مانند اصول مبدأ و معاد و نبوت در کلام فلسفی است، درحالی‌که در فلسفه‌ی دین، به تبیین و تحلیل گزاره‌های دینی با قطع نظر از پیش‌فرض صدق و حقایق آن‌ها پرداخته می‌شود. فیلسوف دین، خود را در مقام تحلیل، به مبنا و آیینی خاص مقید نمی‌کند و به اصطلاح از منظر برون‌دینی به تحلیل دین و آموزه‌های آن می‌پردازد و چه بسا تحلیل وی به نقد و رد آن منجر شود، بر خلاف علم کلام و متکلم، که نخست صدق و حقایق دین و آموزه‌های آن را پیش‌فرض گرفته و تمام سعی و تلاش خود را برای دفاع از آن می‌دول می‌دارد (۱۴، ص: ۲۹).

بدین‌سان، قید فلسفی در تعریف «کلام فلسفی»، قیدی توصیفی و تقییدی است که کلام فلسفی را از کلام سنتی در روش بحث و نوع نگاه به دین متمایز می‌کند. در عین حال، خود را کلام می‌داند، که لازمه‌ی آن التزام به مبانی دینی است. بنابراین، کلام فلسفی با وحدت در موضوع و غایت علم کلام، فقط در روش استدلال و تبیین، از آن متمایز و به فلسفه قرابت پیدا می‌کند (همان، ص: ۳۰).

در تعریف مشابه دیگری گفته شده است که: «کلام فلسفی» معرفتی است که با استفاده از ویژگی‌های فلسفی و با استفاده از روش آن، به تبیین و تحکیم و دفاع از آموزه‌های نظام اعتقادی خاص می‌پردازد. بنابراین کلام فلسفی در موضوع و غایت، با علم کلام متداول، شریک و همراه است، اما در روش استدلال و چگونگی تبیین مباحث و دفاع از شبهه‌ها، از آن متمایز بوده، به قلمرو فلسفه تعلق دارد. البته این نکته را باید به خاطر داشت که مقصود از فلسفی شدن کلام، حذف کلام یا هضم کلی آن در فلسفه نیست، بلکه منظور این است که هدف‌های این علم با معیارهای فلسفی توجیه شود؛ یعنی متکلم ابزارهای لازم را برای انجام وظایف خود از فلسفه وام بگیرد و با مبنای فلسفی، به بررسی و تبیین گزاره‌های کلامی بپردازد و به تعبیر دیگر، به روش فیلسوفان، مدعای متکلمان را اثبات کند (۵، ص: ۲۹۰).

تمامی این تعاریف دارای یک وجه اشتراک‌اند و آن این‌که در کلام فلسفی، هدف تبیین و تشریح معتقدات یک دین خاص با استفاده از روش فلسفی است. البته به نظر می‌رسد که در توصیفات مذکور، صرفاً تکیه بر به‌کارگیری روش فلسفی در کلام فلسفی است، اما علاوه بر آن، بهره‌مندی از اصطلاحات و قواعد فلسفی را نیز باید از دیگر ویژگی‌های کلام فلسفی به حساب آورد.

بنابراین به نظر نگارنده، می‌توان کلام فلسفی را این‌چنین تعریف نمود: «کلام فلسفی گرایشی است در نگارش علم کلام که در آن، مباحث کلامی با استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی و در قالب روش استدلال برهانی، تقریر و تبیین می‌شود». با عنایت به تعریف مذکور، تمایز کلام فلسفی از کلام عقلی نیز آشکار می‌گردد. در واقع، کلام عقلی در برابر کلام نقلی قرار دارد، زیرا در کلام نقلی، هدف اثبات مدعیات دینی بر اساس ادله‌ی نقلیه یعنی قرآن و روایات است، درحالی‌که در کلام عقلی، مقصود اصلی اثبات مدعیات دینی بر مبنای استدلال‌های عقلانی می‌باشد. کلام عقلی خود مقسم واقع می‌شود، برای کلام جدلی و کلام فلسفی. بنابراین کلام فلسفی قسمی از کلام عقلی بوده، در برابر کلام جدلی یا سنتی قرار دارد. وجه امتیاز کلام جدلی از کلام فلسفی نیز در آن است که در کلام فلسفی، از اصطلاحات و قواعد فلسفی و همچنین روش برهانی استفاده می‌شود، حال آن‌که در کلام جدلی، چنین ویژگی‌هایی وجود ندارد.

۳. پیشینه‌ی کلام فلسفی در تشیع

بیان شد که در کلام فلسفی، مباحث کلامی با استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی و در قالب روش استدلال برهانی تقریر و تبیین می‌شود. بنابراین اگر معیار فلسفی بودن کلام را تحقق این سه شرط با هم بدانیم، یعنی کلامی را فلسفی به حساب آوریم که در آن:

۱. از اصطلاحات فلسفی به دفعات استفاده شود؛

۲. در تثبیت و تبیین مواضع کلامی، اصول و قواعد فلسفی به‌کار گرفته شود؛

۳. روش اثبات مدعیات کلامی روش استدلال برهانی باشد.

در این صورت، باید بنیان‌گذار سنت کلام فلسفی را در تشیع، خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ ق) بدانیم که با نگارش *تجرید الاعتقاد*، برای نخستین بار، کلام شیعه را در قالب فلسفی تقریر و تبیین کرد.

البته این بدین معنا نیست که پیش از خواجه، هیچ متکلمی در نگارش مباحث کلامی از اصطلاحات فلسفی یا روش برهانی استفاده نمی‌کرده است. استفاده از مصطلحات فلسفی در آثار متکلمان متقدم بر خواجه نصیر نیز به چشم می‌خورد. برای مثال، شیخ مفید (م

۴۱۳ ق) در کتاب *اوائل المقالات*، فصلی را با عنوان «باب القول فی اللطیف من الکلام» آورده است که در آن، هم از اصطلاحات فلسفی استفاده کرده و هم به مباحثی پرداخته است که بعدها در امور عامه و طبیعیات مطرح شده‌اند (۲۲، ص: ۴۰). اما با این وصف، وی به ندرت از اصول و قواعد فلسفی در راستای اثبات دعاوی کلامی بهره برده است، زیرا به طور طبیعی در آن عصر، هنوز متون و مباحث فلسفی رایج و شایع نبوده است. به همین جهت، نمی‌توان آثار کلامی شیخ مفید را از گونه‌ی کلام فلسفی به شمار آورد.

با این حال، برخی معتقدند که در میان متکلمان شیعی، نوبختی‌ها، همانند ابوسهل نوبختی (م ۳۱۱ ق)، ابومحمد نوبختی (م ۳۱۰ ق) و ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت (م قرن ۵ ق)، آغازگر کلام فلسفی به‌شمار می‌آیند (۵، ص: ۲۸۸).

اما به نظر می‌رسد با توجه به این‌که در دوران نوبختیان نیز مباحث و اصول و قواعد فلسفه‌ی اسلامی هنوز تدوین نشده و متداول نگشته بود، کلام فلسفی به شکل مصطلح خودش، در آثار کلامی نوبختیان ظهوری نداشته باشد.

در واقع، چنان‌که ذکر شد، آغازگر سنت کلام فلسفی در شیعه، خواجه نصیرالدین طوسی بود. او که خود احاطه‌ی فراوانی بر فلسفه‌ی مشاء داشت و شارح آرای ابن سینا و مدافع اندیشه‌های وی در برابر ایرادات و شبهات غزالی و فخر رازی به شمار می‌رفت، توانست با استعانت از تفکر فلسفی خود، به تبیین مباحث کلامی بپردازد و با تألیف *تجرید الاعتقاد*، مکتب کلام فلسفی را در تشیع پایه‌گذاری کند. «او با جای‌گزین کردن برهان به جای جدل و سفسطه، علم کلام را تا آن‌جا که امکان داشت فلسفی کرد و از این طریق، نه‌تنها به پیش‌رفت علم کلام کمک کرد، بلکه توانست فلسفه را نیز از انزوا و مهجوری خارج کند» (۱، ص: ۱۲) و از این رهگذر، تأثیر شایان توجّهی بر احیا و گسترش تفکر عقلانی- فلسفی در جهان اسلام بگذارد.

پس از خواجه، شاگرد و شارح آثار وی، یعنی علامه حلی (م ۷۲۶ ق) طریقه‌ی او را در نگارش و تحریر مسائل کلامی به خوبی ادامه داد؛ اگرچه علامه، بر خلاف خواجه، در اصل، متکلمی بود که تأثر او از مفاهیم و اصطلاحات فلسفی، امری ثانوی بود و در اقتباس موضوعات فلسفی، نهایت احتیاط را رعایت می‌کرد تا مغایرتی با اندیشه‌های کلامی‌اش نداشته باشد و لذا در اختلاط فلسفه با کلام، خواجه تأثیرگذاری بیشتری در مقایسه با علامه داشت (۳، ص: ۲۴۸).

ابن میثم بحرانی (م ۶۷۹ ق)، شاگرد دیگر خواجه، و فاضل مقداد (م ۸۲۶ ق) از متکلمان دیگری به شمار می‌آیند که مکتب کلام فلسفی خواجه را پذیرفته بودند و در تألیف کتب کلامی خود، مانند *قواعد المرام* و *اللوامع الإلهیه*، از سبک خواجه در تقریر

مباحث کلامی پیروی کردند. در ادامه، این مکتب به دست ملاًصدرا (م ۱۰۵۱ ق) و فیاض لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق)، شارح متأخر تجرید، اعتلا یافت و به اوج خود رسید.

مکتب کلام فلسفی خواجه نصیر فقط بر کلام شیعه تأثیرگذار نبود، بلکه بر کلام اهل سنت نیز تأثیرات شگرفی گذاشت و در میان متکلمان آنان، پیروان فراوان و برجسته‌ای همچون جرجانی (م ۸۱۲ ق) شارح *مواقف* و تفتازانی (م ۷۹۲ ق) شارح *مقاصد* پیدا کرد که به اقتضای از او، شرح *مواقف* و شرح *مقاصد* را به سبک تجرید *الإعتقاد* به رشته‌ی تحریر درآوردند.

البته باید به خاطر داشت که کلام اهل سنت اعم از اشاعره و معتزله، مدت‌ها پیش از خواجه نصیر، با فلسفه آمیخته شده بود. کلام اشعری نخست به دست غزالی (م ۵۰۵ ق) فلسفی شد (۲۵، ص: ۴۴). بعد از او، شهرستانی (م ۵۸۴ ق) در *نهایه الاقدام فی علم الکلام*، فخر رازی (م ۶۰۶ ق) در *المحصل*، و سیف الدین آمدی (م ۶۲۱ ق) در *ابکار الافکار*، به گونه‌ای کلام را با فلسفه درآمیختند که متشرعه و از جمله ذهبی و ابن حجر آن‌ها را به گرایش‌های فلسفی منسوب کردند. بعدها و در عصر ابن خلدون، به نحو آشکاری، کلام به فلسفه نزدیک شد و سرانجام در زمان قاضی عضالدین ایجی (۷۵۶ هـ) مؤلف کتاب *المواقف فی علم الکلام*، این علم به طور کلی صبغهای فلسفی یافت (۵، ص: ۲۷۸).

در میان افراد نام‌برده، غزالی و فخر رازی نقش بیشتری در جریان فلسفی شدن علم کلام داشته‌اند. «این دو اندیشمند اشعری نخستین و مهم‌ترین کسانی هستند که برای ترویج و گسترش اندیشه‌های اشاعره، از نیروی استدلال استفاده کردند و با زبان فلسفه سخن گفتند» (۱، ص: ۲۲۳).

برخی معتقدند که مکتب کلام فلسفی در اهل سنت را فخر رازی بنیان نهاده، به نهایت قدرت و کمال رساند (۴، ص: ۳۹۶).

اگرچه تأسیس مکتب کلام فلسفی در اهل سنت توسط فخر رازی سخنی دور از صواب نیست، بی‌گمان به اوج قدرت و کمال رسیدن این مکتب را به دست دانشمند ری دانستن خطاست؛ بلکه پیدایش و تعالی کلام فلسفی به‌منزله‌ی یک مکتب کلامی رسمی در میان اهل سنت را باید تحت تأثیر آثار و اندیشه‌های خواجه نصیر بدانیم.

۴. ملاک‌ها و ویژگی‌های کلام عقلی و فلسفی

در این بخش، در پی تعریف و تشریح ملاک‌ها و ویژگی‌های کلام فلسفی با توجه به آثار کلامی فیاض لاهیجی هستیم. معیارهایی که در ادامه، به‌مثابه‌ی شاخصه‌های کلام فلسفی معرفی می‌شوند کم و بیش در تمامی کتب کلامی نگاشته شده، در این سبک

کلامی وجود دارد و به عبارتی، وجه مشترک این دسته از کتب و مناظ فلسفی بودن آن‌ها شناخته می‌شود. توجه و تأکید ما بر لاهیجی و آثار وی به هیچ وجه به معنای انحصار یا اختصاص این مکتب و ویژگی‌های موجود در آن به وی نمی‌باشد، بلکه این امر صرفاً بدین جهت است که او یکی از مهم‌ترین مروّجان مکتب کلام فلسفی، بلکه بارزترین مدافع آن در تشیع به حساب می‌آید. اگرچه ممکن است برخی از این ویژگی‌ها در کتب نگارش‌یافته به سبک‌های کلامی دیگر نیز وجود داشته باشد، این خصیصه‌ها در سنت کلام فلسفی جلوه‌ی بیشتری داشته‌اند و به‌علاوه، وقتی در کنار دیگر ویژگی‌های این مکتب کلامی قرار گیرند، فقط از مختصات نگاشته‌های کلام فلسفی به حساب می‌آیند.

از آن‌جا که کلام فلسفی گونه‌ای از کلام عقلی به شمار می‌آید، به‌طور طبیعی در برخی از ویژگی‌ها با کلام عقلی مشترک است. به همین جهت، در ابتدا به ویژگی‌های مشترک میان کلام عقلی و فلسفی اشاره می‌شود و در بخش بعدی، معیارها و شاخصه‌های مختصّ به کلام فلسفی ذکر می‌گردد.

۱.۴. ویژگی‌های مشترک میان کلام عقلی و فلسفی

۱.۴.۱. استفاده‌ی حدّاقلی از ادله‌ی نقلی: از مهم‌ترین شاخصه‌های کلام عقلی و فلسفی، استفاده‌ی حدّاقلی از ادله‌ی نقلی است. در این سنت کلامی، بهره‌گیری از روایات و استناد به آن‌ها برای اثبات آرای عقیدتی به ندرت به چشم می‌خورد و در مقابل، ادله‌ی فلسفی و قواعد عقلی سهم عمده‌ای در اثبات مواضع کلامی دارند. در این مکتب، اگر از احادیث و روایات هم نقلی به میان می‌آید، اغلب در مقام تأیید و اعتضاد ادله‌ی عقلی و فلسفی است.

بدیهی است که منظور ما از استفاده‌ی حدّاقلی از دلایل نقلی، استناد به احادیث برای اثبات مدّعیات کلامی در مباحثی است که برای اثبات آن‌ها، هم بتوان از دلایل عقلی و فلسفی بهره‌مند شد و هم بتوان از ادله‌ی نقلی استفاده کرد، اما در موضوعاتی مانند تعداد و تعیین ائمّه (ع)، که طبیعت مسأله به گونه‌ای است که اثبات آن‌ها فقط از طریق دلایل نقلی میسر می‌شود، بین کتب کلامی سبک کلام نقلی و کلام فلسفی، تفاوت چندانی نبوده، هر دو دسته به اخبار و احادیث تمسک می‌جویند.

شاخصه‌ی مذکور در آثار کلامی لاهیجی نیز به‌وضوح دیده می‌شود. او در سرتاسر کتاب *سوارق‌الایهام*، فقط به سیزده روایت (۱۹، ص: ۳۳۷) اشاره کرده است و در این موارد هم ذکر روایات صرفاً به منظور تأیید مطلبی یا استشهاد بر آن بوده است. در گوهر مراد نیز، اگرچه تعداد روایات منقول از *سوارق* بیشتر است، بخش اعظمی از این روایات مربوط به مباحث نقلی امامت بوده است و علاوه بر آن، روایات منقول در موضوعات دیگر نیز اغلب در

نقش تأکید و تأیید دلایل عقلی و فلسفی ظاهر شده‌اند. در سرمایه‌ی ایمان هم وضع به همین منوال بوده، در آن، استناد به روایات چندان چشمگیر نیست.

۴. ۱. ۲. تسامح و تساهل در نقل و نقد احادیث: یکی دیگر از ویژگی‌های کلام عقلی آن است که در این سبک از نگارش مباحث کلامی، نقل و نقد احادیث با تساهل و تسامح صورت می‌پذیرد. در این گونه متون، به طور معمول، اندک روایاتی هم که نقل می‌شود عموماً به دور از هر گونه نقد و سنجش متنی و سندی است. در این کتب، نه تنها تقلیدی به ذکر روایان احادیث و دقت در جرح و تعدیل آن‌ها وجود ندارد، بلکه در نقل متن روایات نیز گاه تسامحات فراوان دیده می‌شود.

شاید به همین جهت است که در مواضع متعدّد، احادیثی که در این کتب و دیگر کتب فلسفی و عرفانی وارد می‌شود از سنخ احادیث ضعیف و موضوع است. در نظر نویسندگان متون فلسفی و کلام فلسفی، بررسی سند و روات روایت از اهمیت چندان برخوردار نیست، بلکه آنچه مهم است توافق و تطابق متن حدیث با قواعد و اصول فلسفی است. این دست از نویسندگان حتی در مواقعی هم که روایتی با اصول فلسفی ناسازگار است، به ندرت به سنجش و نقد سندی آن می‌پردازند. این در حالی است که در کتب مکتب کلام نقلی، مؤلفان آن‌ها، که نوعاً خود محدث نیز بوده‌اند، توجه افزون‌تری هم به نقل روایات داشته‌اند و هم به درایت آن‌ها. گذشته از این، در خصوص ذکر سند احادیث و بررسی آن نیز اغلب بی‌توجه نبوده‌اند.

در نگاشته‌های کلامی لاهیجی، چنین روی کردهایی شناسایی می‌شود. برای نمونه، وی در بحث از حدوث نفس به احادیث: «الأرواح جنود مجتده، فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» و «خلق الله الأرواح قبل الأبدان بألفی عام» و تنافی معنای ظاهر از آن‌ها با معارف فلسفی اشاره کرده، در توجیه آن‌ها تأویلاتی را ذکر می‌کند، اما به هیچ‌وجه متعرض بحث سندی و سنجش آن‌ها نمی‌شود (۱۶، ص: ۱۷۱).

در مقابل، علامه‌ی مجلسی (م ۱۱۱۰) از متکلمانی است که این اخبار را با دقت مضاعفی هم در متن حدیث و هم در سلسله‌ی سند آن نقل می‌کند (۲۱، ج ۹، ص: ۲۴). افزون بر این، حتی متکلمان عقل‌گرا (نه فلسفه‌گرا)ی همچون شیخ مفید (م ۴۱۳) و سید مرتضی (م ۴۳۶) نیز روایات مذکور را که به نظر آن‌ها با قواعد عقلی در تعارض است، با وسواس زیادی نقل و نقد نموده و به ضعف سندی و دلالتی آن‌ها تصریح کرده‌اند (۲۳، ص: ۵۲ و ۱۱، ج ۴، ص: ۳۰).

۴. ۱. ۳. اعتقاد به عدم حجیت خبر واحد: بیان شد که یکی از شاخصه‌های کلام فلسفی استفاده‌ی حداقّلی از ادله‌ی نقلی و به طور خاص، روایات است. در این مکتب

کلامی، نقل و به‌کارگیری احادیث صرفاً به منظور تأیید دلایل عقلی و فلسفی صورت می‌گیرد و به ندرت مستند عقیده و رأی کلامی واقع می‌شود. به عبارتی، بهره‌مندی از روایات و احادیث در این مکتب، فقط در مقام استشهاد است نه استناد.

شاید یکی از دلایل این امر را بتوان اعتقاد به عدم حجیت خبر واحد دانست. مبحث حجیت یا عدم حجیت خبر واحد یکی از بحث‌های گسترده و پیچیده است و در جای مناسب خود باید ابعاد مختلف آن تحقیق و بررسی گردد. اما در این مقام، آنچه شایسته‌ی بررسی است دیدگاه متکلمان عقلی مسلک، و به طور خاص، دیدگاه لاهیجی در خصوص این موضوع است و این‌که این دیدگاه چه تأثیری در نحوه‌ی تقریر و تبیین او از مسائل کلامی داشته است.

بدیهی است که پیش‌فرض عدم حجیت خبر واحد سبب می‌شود که دایره‌ی احادیث و اخبار معتبر بسیار محدود شود، زیرا بر طبق این عقیدت، فقط اخبار متواتر و خبرهای واحدی که مقرون به قرینه‌ی قطعیه باشد از اعتبار و حجیت لازم برخوردارند. از این رو، به دلیل کمبود روایات استنادپذیر، به طور طبیعی، در مقام استدلال باید به منابع معتبر دیگر مانند ادله و براهین عقلی روی آورد. در نتیجه، استعمال دلایل عقلی و فلسفی افزایش یافته، در عوض، استناد به ادله‌ی نقلی و روایات کاهش می‌یابد.

یادآوری این نکته لازم است که اعتقاد به نبود حجیت خبر واحد در اصل، ویژگی کلام عقلی محسوب می‌شود، که بالتبع، در هر دو قسم آن، یعنی کلام فلسفی و کلام جدلی (سنّتی)، به چشم می‌خورد. بیان این مطلب به‌مثابه‌ی یکی از ویژگی‌های کلام فلسفی، در واقع، از این حیث است که کلام فلسفی قسمی از کلام عقلی است.

به نظر منکران حجیت خبر واحد، خبر واحدی که محفوف به قرینه‌ی قطعیه نباشد مفید علم نبوده، بلکه فقط ظن‌آور است و استناد و اعتماد به دلیل ظنی در امور اعتقادی به هیچ‌وجه جایز نیست. سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) پس از اشاره به سیره‌ی اهل ظاهر، که در اصول دین به خبر واحد استناد می‌جویند، به نقد آن‌ها پرداخته، تأکید می‌کند که خبر واحد در اصول اعتقادی حجت نیست:

«إنّ هؤلاء بأعيانهم قد يحتجّون في اصول الدين من التوحيد و العدل و النبوة و الإمامه بأخبار الآحاد، و معلوم عند كلّ عاقل أنّها ليست بحجّه في ذلك» (۱۰، ج: ۱، ص: ۲۱۱).

استاد وی شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) نیز، که از بزرگ‌ترین متکلمان عقل‌گرای امامیه به شمار می‌آید، عمل به خبر واحد را فقط در صورتی جایز می‌داند که به جهت وجود قرینه‌ای عقلی یا عرفی و یا غیر این‌ها، برای مخاطب آن، قطع به صحت خبر حاصل شود و در غیر

این صورت، آن را حجت ندانسته، عمل به آن را صحیح نمی‌داند. او در این خصوص تصریح می‌کند که:

«أما خبر الواحد القاطع للعذر، فهو الذي يقترن إليه دليل يقضى بالناظر فيه إلى العلم بصحة مخبره؛ و ربما كان الدليل حجة من عقل؛ و ربما كان شاهداً من عرف؛ و ربما كان اجماعاً بغير خلف؛ فمتى خلا خبر واحد من دلالة يقطع بها على صحة مخبره، فإنه كما قدّمناه ليس بحجة؛ ولا موجب علماً ولا عملاً على كل وجه» (۲۴، ص: ۱۹۳).

همو در *اوائل المقالات* نیز خاطر نشان می‌کند که در امور اعتقادی، قطع پیدا کردن به خبر واحد جایز نیست:

«إنه لا يجب العلم ولا العمل بشيء من أخبار الآحاد ولا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين إلا أن يقترن به ما يدلّ على صدق راويه على البيان و هذا مذهب جمهور الشيعة» (۲۲، ص: ۵۷).

بر این مبنا، در مسائل کلامی، استناد به بسیاری از احادیث که خبر واحد محسوب می‌شوند فقط در صورتی صحیح است که به واسطه‌ی وجود قرینه‌ی قطعی، علم به مضمون آن‌ها پیدا کنیم. یافتن چنین قرینه‌ای اغلب با مشکل روبه‌روست و گاه نیز متعذر است - البته صرف نظر از این‌که در مقام عمل، ممکن است در تشخیص وجود یا قطعی بودن قرینه‌ای تسامحاتی صورت پذیرد - بنابراین طبیعی است که در بسیاری از مواضع، همان‌گونه که در آثار کلامی متکلمان عقل‌گرا، همانند شیخ مفید، سید مرتضی و خواجه نصیر دیده می‌شود، استفاده از حدیث را به‌مثابه‌ی دلیل و مستند اولیه‌ی یک اعتقاد جایز ندانسته، برای اثبات آن ناچار باشیم به منابع دیگر مانند عقل و براهین عقلی استناد کرده، از احادیث صرفاً در مقام تأیید دیگر ادله بهره‌مند شویم.

لاهیجی نیز مانند دیگر متکلمان عقل‌گرا، حجیت خبر واحد را نپذیرفته است و آن را فقط مفید ظنّ می‌داند (۱۶، ص: ۴۰۱)، مگر آن‌که همراه با قرینه‌ی قطعی باشد: «دلالة ظنّیه گاه باشد که مقترن شود به قراین و احوالی که معلوم باشد یا به تواتر و یا به عقل و چون مقرون به قراین معلومه‌ی قطعیّه باشد، لا محاله، مفید قطع تواند شد» (همان، ص: ۴۰۲).

بنابراین از منظر فیاض، روایات فقط در صورتی استنادپذیرند که قطع‌آور باشند. او در بحث از ادله‌ی معرفتی، آن‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. ادله‌ی عقلی، که بدون وساطت سمع، بر ثبوت مطلوب دلالت می‌کنند و از این رو، تمام مقدمات آن‌ها عقلی است؛

۲. ادله‌ی سمعی، که دلالتشان به وساطت سمع است، خواه تمام مقدمات آن‌ها سمعی باشد و خواه برخی عقلی و برخی دیگر نقلی (۱۶، ص: ۴۰۰).

در میان ادله‌ی سمعی، دلیلی که تمام مقدماتش سمعی باشد وجود ندارد، زیرا یکی از این مقدمات علم به صدق رسول است، که فقط از راه عقل ممکن است. دلیل سمعی نیز خود بر دو گونه است:

۱. دلیل سمعی ظنی: دلیلی است که یکی از مقدمات سمعی‌ی آن از ضروریات یا منتهی به ضروریات نباشد، همان‌گونه که دلیل ظنی عقلی آن است که یکی از مقدماتش نه ضروری و نه منتهی به ضروری باشد، بلکه از مسلمات یا مشهورات و یا امثال آن باشد.

۲. دلیل سمعی قطعی: در دلیل سمعی قطعی، مقدمه‌ی سمعی یا از ضروریات دین است یا منتهی به ضروری دین می‌شود؛ همچنان‌که دلیل قطعی عقلی آن است که جمیع مقدماتش از ضروریات یا منتهی به ضروریات باشد. اگرچه مراد از قطع در مسائل سمعی، غیر از قطع در ادله عقلیه است، زیرا مراد از قطع در ادله عقلیه آن است که افاده‌ی یقین به ثبوت مدلول در نفس الامر کند، ولی مراد از قطع در ادله‌ی سمعی، آن است که مفید جزم به ثبوت مدلول در دین باشد، اگرچه ثبوت در دین مستلزم ثبوت در نفس الامر است، این امر به وساطت ثبوت در دین است (۱۶، ص: ۲۸۵).

سپس اقسام ادله‌ی قطعیه‌ی سمعی را که در مسائل کلامی می‌توان بدان‌ها تمسک کرد چنین بیان می‌کند:

الف) اجماع؛ بنا بر مذهب امامیه، که وجه حجیت اجماع را دخول رأی معصوم در اقوال مجمعین می‌دانند، اجماع از ادله‌ی سمعی‌ی قطعیه به حساب می‌آید. اگرچه اهل سنت اجماع را دلیل ظنی سمعی تلقی می‌کنند.

لاهیجی اجماع اهل دین را حجت دانسته، در مواضعی برای اثبات عقیده‌ی خودش به آن استناد کرده است (۱۹، صص: ۲۸۸ و ۲۹۱ و ۳۱۱؛ ۱۶، ص: ۵۸۳). با این حال، در مقام عمل، استناد وی به اجماع چندان اندک است که کلام لاهیجی را از سبک و سیاق کلام فلسفی خارج نمی‌کند.

ب) کتاب و سنت متواتر، در صورتی که نصّ باشد، یعنی دلالت قطعی بر معنای مراد داشته باشد. البته وی خاطر نشان می‌کند که خود تواتر از ادله‌ی قطعیه‌ی عقلیه محسوب می‌شود، نه سمعی، اگرچه طریق ثبوت ادله‌ی سمعی است (۱۶، صص: ۴۰۲ - ۴۰۳).

باید توجه داشت که منظور فیاض از تواتر، که آن را از ادله‌ی قطعی به شمار می‌آورد، اعمّ از تواتر لفظی و معنوی است. او تواتر معنوی را عبارت از معنایی می‌داند که قدر

مشترک اخبار آحاد باشد. به عبارت دیگر، به مضمونی که مشترک میان خبرهای واحد باشد متواتر بالمعنی گویند، که مفید قطع و یقین است.

او در مواضع چندی از مباحث کلامی، به تواتر معنوی تمسک جسته، تصریح می‌کند: «در این موضوع، روایات فراوانی وارد شده که اگرچه هریک از آنها خبر واحد است، لکن قدر مشترک میان آنها بالغ به حدّ تواتر و مفید یقین است» (۱۶، ص: ۳۸۷). برای مثال، وی در موضوع معجزات پیامبر اکرم(ص)، به انواع معجزاتی که برای ایشان نقل شده است، اشاره و خاطر نشان می‌کند که: «قرآن نمی‌تواند برای عوام مردم معجزه به حساب آید، به دلیل آن که آنها عارف به حقایق علوم حکمیّه و دقایق فنون عربیّه نیستند و از درک معجزه بودن قرآن عاجزند، بلکه آنچه برای مردم معجزه به شمار می‌آید امریست که متواتر بالمعنی بوده و آن «مطلق اظهار معجزه به دست پیامبر» در حوادث و وقایع مختلف است و اگرچه هر یک از این معجزات منقول به خبر واحد است، ولی قدر مشترک میان آنها که عبارت از ظهور معجزه به دست پیامبر است متواتر می‌باشد» (همان، ص: ۳۹۶).

حاصل آن که یکی از مبانی معرفتی مکتب کلام عقلی اعتقاد به عدم حجّیت خبر واحد است که این عقیده در کلام فلسفی هم به منزله‌ی یکی از پیش‌فرض‌های معرفتی، مورد توجه و پذیرش واقع شده است. فیاض لاهیجی نیز، که آثار خود را در قالب کلام فلسفی به نگارش درآورده است، این اصل را قبول کرده، به همین جهت، در مقام اثبات مدّعیات کلامی، به اخبار آحاد تمسک نکرده است و در مسائل معدودی هم که در صدد استدلال به احادیث برآمده، غالباً به اخبار متواتر استناد نموده است.

۴.۱.۴. مستقلّ دانستن عقل در تحصیل معارف الاهی: از اساسی‌ترین معیارهای

کلام عقلی، اعتقاد به استقلال عقل در تحصیل معارف الاهی و عقاید دینی است. این عقیده در حقیقت، یکی از دیگر پیش‌فرض‌های اصلی این سنت کلامی به حساب می‌آید که بنیان‌های این مکتب کلامی بر آن استوار شده است. توجه به این پیش‌فرض سرّ اعتنای فراوان متکلمان عقلی مسلک به قواعد و استدلال‌های عقلی را به خوبی آشکار می‌سازد.

در واقع، علت این که در کلام عقلی و فلسفی، معارف عقلانی از ارج و بهای ویژه‌ای برخوردارند و نقش بی‌بدیلی در منظومه‌ی معرفتی این مکتب دارند آن است که از منظر صاحبان مکتب کلام عقلی، عقل انسان در به دست آوردن معارف دینی، مستقلّ بوده و از این رو، محتاج استعانت از منبعی دیگر نیست. لاهیجی، که از برجسته‌ترین بنیان‌گذاران مکتب کلام فلسفی در تشیع به شمار می‌آید، بدین نکته تصریح نموده است که: «عقل را در تحصیل

معارف الاهی و سایر مسائل عقلیه استقلال تمام حاصل است و توقفی در این امور به ثبوت شریعت ندارد» (همان، ص: ۴۱).

به نظر او، اصول دین عقلی صرف است (۱۶، ص: ۴۷) و تقلید در آن راه ندارد. همچنین از آنجا که عقل در معرفت خداوند متعال، مستقل بوده (همان، ص: ۴۷۵)، در کسب آن نیازمند به هیچ منبع دیگری نیست، در این مسیر، فقط باید به براهین و استدلال‌های عقلی مفید یقین تمسک جست (همان، ص: ۴۴).

طبیعی است که با چنین دیدگاهی، نقش عقل و فرآورده‌های آن از جمله معارف فلسفی در تبیین و تحریر مسائل کلامی، تا چه اندازه با اهمیت تلقی می‌شود. البته این نکته را نباید از خاطر برد که تأکید فراوان فیاض بر اعتماد به قواعد و استدلال‌های عقلی در تحصیل معارف الاهی و مستقل دانستن عقل در این عرصه، به معنای استقلال عقل در فهم تمامی معارف دینی نیست، بلکه او خود به محدودیت‌های معرفتی عقل آشنایی داشته و بدان نیز اذعان کرده است: «نهایت سعی عقل دانستن مفهومات اشیا است و احکام کلیه‌ی آن، اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئیّه که چه چیز وی را بالخاصّه به خدا نزدیک کند و کدام چیز از خدا دور گرداند مقدور عقل بشری نیست» (همان، ص: ۳۶).

فیاض در عین حالی که به عقل و استدلال اعتنای فراوان دارد، به شرع نیز پای‌بندی و تقید شدید داشته، توجه وافر او به معارف فلسفی مانع احترام و تسلیم وی در برابر شریعت نشده است. به دیگر بیان، عقل‌گرایی لاهیجی مانع سرسپردگی او به شرع مقدس در مسائلی که عقل در ادراک آن‌ها قاصر است نگردیده است. به نظر او: «نه متکلم بودن لازم است و نه فلسفی بودن ناچار، بلکه مؤمن موحد باید بود و اعتماد در علمیات بر نظر صحیح و در عملیات بر شریعت حقّه باید داشت» (همان، ص: ۴۴).

۴.۱.۵. اعتقاد به حسن و قبح عقلی: یکی از مهم‌ترین مسائلی که در علوم مختلف

اسلامی از جمله فلسفه، کلام، اصول فقه و اخلاق، بحث و بررسی می‌شود و نتایج فراوانی بر آن مترتب است، مسأله‌ی حسن و قبح افعال و عقلی یا شرعی بودن آن‌هاست. امامیه و معتزله معتقد به عقلی بودن حسن و قبح بوده‌اند و تصریح کرده‌اند که افعال فی نفسه متصف به حسن و قبح می‌شوند و عقل می‌تواند به طور مستقل، حسن و قبح افعال را درک کند. در مقابل، اکثر اشاعره قائل به شرعی بودن حسن و قبح شدند و این‌که افعال در ذات خود، دارای حسن و قبح نیستند و حسن و قبح آن‌ها را فقط پس از ورود حکم شارع، می‌توان تشخیص داد.

در میان اشاعره، دیدگاه فخر رازی در باب مسأله‌ی حسن و قبح، متمایز از دیگران و شایان توجه است. او که خود از پیشروان کلام فلسفی در مکتب اشعری به حساب می‌آید،

بدین نکته واقف بود که تأسیس کلام فلسفی بدون پذیرش اصل حسن و قبح عقلی، اگر مُحال نباشد، بسیار دشوار خواهد بود. از این رو، وی در این موضوع، نگرش جدیدی را اتخاذ کرده است. به عقیده‌ی او، حسن و قبح عقلی امور دربار‌ه‌ی انسان‌ها پذیرفتنی است، ولی در خصوص خداوند خیر. در واقع، وی تحسین و تقبیح عقل را در خصوص افعال انسانی اثبات می‌کند، اما دربار‌ه‌ی افعال الهی مقبول نمی‌داند. نصّ عبارت وی در این زمینه چنین است: «والمختار عندنا: أنّ تحسین العقل و تقبیحه بالنسبه إلی العباد معتبرٌ، و أمّا بالنسبه إلی الله تعالی فهو باطلٌ» (۶، ج: ۳، ص: ۲۸۹).

آن‌گونه که از عبارت وی برمی‌آید، وی حسن و قبح عقلی را پذیرفته است، لکن حیطه‌ی آن را به افعال انسان محدود کرده است. نکته‌ی جالب توجه آن‌که وی برای اثبات حسن و قبح عقلی به همان دلایلی تمسک می‌کند که امامیه و معتزله بیان کرده‌اند. به نظر او، انسان‌ها پیش از آن‌که تصدیق به شریعت بکنند، حکم به حسن مدح محسن و حسن ذمّ مسیء می‌کنند، بنابراین چنین حسن و قبحی عقلی است:

«إنّا نرى أنّ العقلاء قبل علمهم بالشرائع و النبوات مطبقین علی حسن مدح المحسن و حسن ذمّ المسیء..... و هذا الحكم حاصلٌ، سواء كان ذلك الانسان مؤمناً یصدق بالانبياء أو لم یکن كذلك. فعملنا أنّ هذا الحسن مقررٌ فی عقولهم» (همان).

فخر در ادامه، بار دیگر تصریح می‌کند که عقل حُسنِ برخی از اشیا و قبح بعضی دیگر را درک می‌کند:

«فیثبت بما ذکرنا أنّ العقل یقضى بحسن بعض الأشياء و یقبح بعضها. فهذه الوجوه دالّه علی أنّ الحسن و القبح بمقتضى العقل فی حقّ العباد» (همان، ص: ۲۹۰).

بنابراین آشکار می‌شود که آن دسته از متکلمان اشعری که پیرو سنت کلام فلسفی‌اند (بر خلاف جریان غالب اشاعره) حسن و قبح عقلی را فی الجمله پذیرفته، از آن استفاده نیز می‌کنند.

مسأله‌ی حسن و قبح عقلی از بنیادی‌ترین اصول کلامی شناخته شده است، به گونه‌ای که اثبات بسیاری از موضوعات از قبیل عدل الهی، نفی شرور از خداوند، حسن تکلیف و وجوب آن، ضرورت بعثت و عصمت انبیاء و حتی قواعد مهمّ کلامی، مانند قاعده‌ی لطف و قاعده‌ی اصلح، وابسته به پذیرش آن است (۷، ص: ۸).

این نظریه در زمره‌ی اساسی‌ترین قواعد کلام عقلی و فلسفی نیز به شمار می‌آید که در اثبات و تبیین موضوعات اصلی کلام، نقشی کلیدی دارد. به تعبیر برخی، این نظریه بنیان نظام کلامی خردگرایانه‌ی معتزله است که بیشتر مسائل کلامی، که سمعیات خوانده می‌شوند، بر چنین بنیانی استوار است (۱۳، ج: ۱۴، ص: ۵۸۰).

اکثر اختلافات و تفاوت‌هایی که در میان اندیشه‌های اعتقادی امامیه و معتزله با اشاعره دیده می‌شود ریشه در پذیرفتن یا نپذیرفتن این قاعده دارد.

اعتقاد به عقلی بودن حسن و قبح، که در اصل، از خصیصه‌های کلام عقلی محسوب می‌شود، در کلام فلسفی نیز کاربرد فراوانی داشته، مبنای اثبات کثیری از آرای کلامی قرار گرفته است. در واقع، قبول عقلی بودن حسن و قبح افعال به معنای پذیرش احکام صادرشده از عقل در بسیاری از موضوعات اعتقادی است و همین امر موجب گسترش و پررنگ‌تر شدن نقش و دخالت عقل در تحریر و تقریر مسائل کلامی می‌گردد. به نظر قیاض، عقلی بودن حسن و قبح اصل مهمی است که نزد امامیه، مبنای بسیاری از اصول است (۱۶، ص: ۳۴۵).

او در گوهر مراد و به ویژه سرمایه‌ی ایمان، به تفصیل درباره‌ی این مسأله تحقیق کرده است و در مقام اعتدال از درازدامنی این بحث می‌گوید: «اگر تطویل شد، بنا بر آن است که مسأله‌ای است در غایت اهتمام و مبنی است بر این مسأله، ثبوت نبوت و اکثر مسائل کلام و کلام اصحاب در این مقام قاصر است از بلوغ کنه مرام» (۱۷، ص: ۶۲).

۴.۱.۶. اعتقاد به توافق و تعاضد عقل با وحی: یک مشخصه‌ی بارز کلام عقلی و فلسفی اعتقاد به توافق و تعاضد عقل و وحی با یک‌دیگر است. این اعتقاد را می‌توان در شمار اساسی‌ترین پیش‌فرض‌های کلام عقلی به حساب آورد. از دیدگاه متکلمان مکتب کلام عقلی و فلسفی، احکام صادرشده از عقل مطابق و موافق با احکام شرعی است. از این رو، حکم عقل به چیزی را به مثابه‌ی حکم شرع به آن تلقی می‌کنند. قیاض نیز توافق عقل و وحی را پذیرفته و حتی بالاتر از آن، قائل به اتحاد و یکسانی احکام آن دو شده است.

اگر بخواهیم دیدگاه او را در این خصوص تحلیل کنیم، باید بگوییم که لاهیجی در بحث حاضر، معتقد به دو پیش‌فرض است:

۱. مطابقت احکام صادرشده از عقل با نفس الأمر؛ یعنی احکام عقلی به طور حتم، موافق و مطابق با واقع و نفس الأمر بوده و به عبارتی، احکام عقلی کاشف از احکام حقیقی و نفس‌الأمری است:

«هرچه عقل بالضروره یا به نظر صحیح حکم کند، مطابق با نفس‌الامر است» (۱۷، ص: ۶۱).

۲. مطابقت احکام شرعی با نفس‌الامر و بالعکس؛ بدیهی است که نتیجه‌ی منطقی این دو پیش‌فرض چیزی جز موافقت و مطابقت احکام عقلی با احکام شرعی نیست. قیاض این مطلب را چنین توضیح می‌دهد:

«ممدوح و مذموم عقل ممدوح و مذموم در نفس الأمر باشد و ممدوح و مذموم در نفس الأمر ممدوح و مذموم باشد عند الله» (۱۷، ص: ۶۱).

همچنین او پس از بیان این که خطاب بر دو گونه است: الف) خطاب لفظی؛ که عبارت است از «کلام خدا و رسولش» و مشتمل بر اوامر و نواهی است و ب) خطاب معنوی؛ که به معنای «حکم عقل به حسن یا قبح افعال» است، خاطر نشان می‌کند که: «حکم عقل بر وجوب فعلی، به منزله‌ی کلام الاهی باشد مشتمل بر امر به آن فعل و حکم عقل به حرمت فعلی، به منزله‌ی کلام الاهی باشد مشتمل بر نهی از آن فعل»، زیرا «عقل به منزله‌ی پیغمبری است از داخل و پیغمبر به منزله‌ی عقلی است از خارج» (۱۶، ص: ۳۴۷).

در موضع دیگری نیز تصریح می‌کند که: «حکم عقل دعوتی است الاهی که حامل آن عقل است؛ چنان که شرع دعوتی است الاهی که حامل آن نبی است» (۱۷، ص: ۷۶).

بنابراین وی به قاعده‌ی «کَلِّمًا حَكْمٌ بِهَ الْعَقْلِ، حَكْمٌ بِهَ الشَّرْعِ وَ كَلِّمًا حَكْمٌ بِهَ الشَّرْعِ، حَكْمٌ بِهَ الْعَقْلِ» معتقد بوده، به پیروی از روایاتی که عقل را پیغمبر و حجت باطنی معرفی می‌کند، عقل را پیامبر درونی دانسته و حکم آن را به مثابه‌ی حکم شرع تلقی می‌کند. به طور طبیعی، یکی از پیامدهای اعتقاد به توافق عقل و وحی پذیرش تعاضد و توافق حکمت، به مثابه‌ی یکی از فراورده‌های عقل، با شریعت و عدم تعارض میان آن دو است.

انگاره‌ی موافقت و مطابقت حکمت و شریعت، یا به تعبیر دیگر، فلسفه و دین، پیوسته مد نظر فیلسوفان مسلمان بوده، در راستای تبیین و اثبات آن، اهتمام فراوان نموده‌اند. فیاض نیز مانند دیگر فلاسفه، بدین اصل معتقد بوده، بر آن پای فشرده است. تأکید او بر هماهنگی و هم‌سازی معارف حکمی با تعالیم و حیانی به حدی است که آشکارا تأثیر شایان توجهی بر نحوه‌ی تقریر وی از مباحث کلامی به روش فلسفی داشته است.

از منظر او، حکمت و شریعت موافق یکدیگرند و هرگز تخالفی میان آن دو رخ نخواهد داد، زیرا حکمت و شریعت هر دو حکایت‌گر از یک واقع و نفس الامرند و با توجه به این که نفس الامر واحد است، پس ناگزیر حاکی از آن نیز، یعنی حکمت و شریعت، واحد است و با یکدیگر در تعارض نخواهند بود. او در تعریف حکمت می‌گوید: «تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیّه برای اعیان موجودات بر نهجی که موافق نفس الامر بوده باشد، از راه دلایل و براهین عقلیه‌ی صرفه که منتهی شود به بدیهیات که هیچ عقلی را در قبول آن توقفی و ایستادگی نباشد ... طریقه‌ی حکما بود و علم حاصل شده به این طریق را در اصطلاح علما علم حکمت گویند» (۱۶، ص: ۴۱). سپس به موافقت حکمت با شریعت و علت این توافق اشاره می‌کند: «و لامحاله موافق شرایع حقه باشد، چه حقیقت شریعت در نفس الامر، به برهان عقلی محقق است» (همان).

بنابراین فیاض از این‌که گزاره‌های حکمی مطابق نفس‌الامر است و از سوی دیگر، آنچه در شریعت وارد شده نیز موافقت تام با نفس‌الامر دارد، نتیجه می‌گیرد که گزاره‌های حکمی و شرعی هر دو مطابق نفس‌الامرند و با یک‌دیگر سازگار. همو در جایی دیگر، به این توافق اشاره کرده، اظهار می‌دارد: اصول فکری و اعتقادی‌ای که شیعیان از ائمه (علیهم السلام) اخذ کرده‌اند مبنی بر قواعد فلسفه‌ی حقه و مطابق با اصول و قواعدی است که اعظام فلاسفه بیان کرده‌اند. «أكثر الأصول الثابتة عند الإمامية عن أئمتهم المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) مطابق لما هو الثابت من أساطين الفلاسفة و متقدميهم و مبنی علی قواعد الفلسفة الحقه؛ كما لا يخفى علی المحققين» (۱۸، ص: ۴۹).

از دیدگاه لاهیجی، حکمت در حقیقت، چیزی جز همان اساس شریعت و اسرار قرآن و حدیث نیست و توهم مخالفت میان شریعت و حکمت مبتنی بر جهل و نداشتن اطلاع از حقیقت این دو است (۱۶، ص: ۴۸). او تصریح می‌کند که حکمت الاهی عبارت از همان اصول دین است: «ضرورتین دانش‌ها شناختن خود است و بازگشت خود و شناختن پروردگار خود و شناختن فرمان پروردگار خود است و مجموع این دانش‌هاست که علمای متکلمین اصول دین خوانند و حکمای محققین حکمت الاهی گویند و صوفیه‌ی موحدین معرفت نام نهند» (همان، ص: ۱۹).

فیاض خاطر نشان می‌کند که در تقریر مباحث کلامی، تلاش دارد که نشان دهد حقیقت حکمت و شریعت یک چیز است و تعارضی میان آن دو نیست. یکی از اقداماتی که وی در همین خصوص انجام داده است سعی در تطبیق اصطلاحات به کار رفته در فلسفه با مصطلحات دینی است. او در آثار خویش، اهتمام فراوان بر اثبات این مطلب دارد که واژگان مستعمل در فلسفه در واقع، حکایت‌گر همان معانی‌ای است که در شرع، با کلماتی دیگر بیان شده است. برای نمونه، او «کمال قوه‌ی نظری و عملی» را که در فلسفه بیان شده‌اند معادل ایمان و عمل صالح در شرع می‌داند: «ایمان در شرع عبارت از کمال قوت نظری و عمل صالح عبارت از کمال قوت عملی باشد و عرف حکمت و شرع در این معنی نیز مطابق شوند» (همان، ص: ۳۲).

بدیهی است که اگر متکلمی همانند فیاض چنین پیش‌فرضی داشته باشد که اصول و قواعد فلسفی مطابق با مبانی و اعتقادات دینی است، آنگاه در تقریر مباحث کلامی و اعتقادی، هیچ ابایی از به‌کارگیری فراوان قواعد و اصطلاحات حکمی نخواهد داشت.

۴. ۱. ۷. مقدم داشتن دلیل عقلی (فلسفی) بر نقلی در صورت تعارض دلیل

نقلی با عقلی: در تمام متونی که از آن‌ها تعبیر به متون کلام عقلی و فلسفی می‌شود، این اصل به صورت مشترک دیده می‌شود که حکم عقل مقدم بر حکم نقل (نه شرع) و دلیل

عقلی مقدم بر دلیل نقلی تلقی می‌شود. در آثار کلامی فیاض نیز این اصل نقش بسیار بارزی دارد. همچنان‌که بیان شد، به عقیده‌ی او، معارف فلسفی هیچ‌گاه با قواعد دینی تخالف و تعارض حقیقی پیدا نمی‌کند، زیرا حکمت و شریعت هر دو از یک حقیقت و نفس‌الامر واحد حکایت می‌کنند و از این رو، در محکی آن‌ها نباید تفاوتی دیده شود. با این وصف، اگر در مواقعی به ظاهر میان دلیل نقلی با دلیل عقلی تعارضی به وجود آمد، در این حال، باید دلیل عقلی را مقدم بدانیم و دلیل شرعی را چنانچه تأویل‌پذیر است تأویل کنیم و اگر نه، در صورتی که ثبوت دلیل نقلی قطعی نیست، آن را طرد نماییم (۱۸، ص: ۶۰ و ۷۰).

او تصریح می‌کند که: «اگر احياناً مخالفتی میان مسأله‌ی حکمی که به برهان صحیح ثابت شده و قاعده‌ی شرعی ظاهر شود، تأویل قاعده‌ی شرعی واجب بود و اگر ثبوتش از شرع به نوعی باشد که قابل تأویل نباشد و آن مسأله‌ی عقلی از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد، کاشف شود بر وقوع خللی در طریق ثبوت آن مسأله ... اما اگر آن مسأله از مسائل موقوف علیه ثبوت شرع بود، حکم به وقوع خللی در طریق آن مسأله متعین بود» (۱۶، ص: ۴۱).

اگرچه فیاض در این‌جا با استعمال کلمه‌ی «احياناً» در صدد بیان این نکته است که تعارض میان ادله‌ی عقلی و نقلی فقط در مواضع اندکی اتفاق می‌افتد، ولی همو در موضع دیگری خاطرنشان می‌کند که اکثر ظواهر شرعی به سبب مخالفت با قواعد عقلی، نیازمند تأویل‌اند: «...لأنّ المعلوم من الدين بحيث لا يشكّ فيه أحد، تأویل كثير من الظواهر لمخالفتها ما في العقول» (۱۸، ص: ۴۹).

در جای دیگر، اذعان می‌دارد که بر خلاف علم کلام، که در آن، مبادی ادله‌ی کلامی باید مطابق با ظواهر شریعت باشد، در حکمت و فلسفه، مطابقت ادله با ظواهر شرع شرط نیست و فقط مطابقت با قوانین عقلی صرف معتبر است و اگر در اندک مواضعی، میان دلیل شرعی و قوانین عقلی ناسازگاری پدید آمد، باید ظاهر دلیل شرعی را بنا بر مقتضیات عقلی تأویل نماییم:

«فإنّ مبادئ الأدلّه الكلامیه فی الکلام يجب أن يكون علی قانونٍ يطابق ما ثبت من ظواهر الشریعه، بخلاف مبادئ العلم الالهی؛ فإنّها لا يعتبر فیها مطابقه ظواهر الشرع، بل المعترف فیها مطابقه القوانين العقلیه الصرفه، سواء طابقت الظواهر أم لا؛ فإن طابقت فذاك وإلا فیتأولون الظواهر إلی ما يطابق قوانین المعقول؛ فهذا هو الفرق بین الکلام و [العلم] الالهی» (۱۸، ص: ۷۰).

بر همین اساس، وی معنای ظاهری احادیثی همچون: «الأرواح جنود مجتده، فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» (۱۲، ج ۱، ص: ۸۴ و ۲۰، ج ۵۸، ص: ۱۳۹) و «خلق الله الأرواح قبل الأبدان بألفی عام» را که مشیر به قدم نفس است و با قواعد فلسفی دالّ بر حدوث نفس در تعارض است برنتافته و دست به تأویل آن‌ها می‌زند (۱۶، ص: ۱۷۱).

اندیشه‌ی قیاض در این مسأله شباهت بسیار به ابن‌رشد دارد. ابن‌رشد در مقام تعارض حکمت و شریعت، معتقد به تقدّم حکمت یا فلسفه، که آن را نظر برهانی می‌خواند، بر گزاره‌های دینی است. در نظر او، دین و فلسفه هر دو از یک حقیقت پرده برمی‌دارند و درصدد بیان یک واقعیت‌اند، لذا نه‌تنها با هم تعارض و تخالفی نخواهند داشت، بلکه یک‌دیگر را تأیید می‌کنند:

«فإنّا معشر المسلمین نعلم علی القطع، إنّه لا یؤدّی النظر البرهانی إلی مخالفه ما ورد به الشرع؛ فإنّ الحقّ لا یضاد الحقّ، بل یوافقه و یشهد له» (۲، ص: ۳۵) و اگر در ظاهر، تعارضی بین آنچه که در شرع وارد شده با حکم عقل دیده شود، باید دلیل شرعی را به نحوی تأویل نمود که با دلیل برهانی تخالفی نداشته باشد.

«إنّ أدّی النظر البرهانی إلی نحو ما من المعرفه بموجود ما ... و کانت الشریعه قد نطقت به؛ فلا یخلو ظاهر النطق أنّ یكون موافقاً لما أدّی إلیه البرهان أو مخالفاً؛ فإنّ کان موافقاً، فلا قول هناك و إن کان مخالفاً، طلب هناك تأویله ... و نحن نقطع قطعاً أنّ کلّ ما أدّی إلیه البرهان و خالفه ظاهر الشرع أنّ ذلك الشرع یقبل التّأویل» (همان).

بنا بر آنچه بیان شد، دیدگاه قیاض در این مسأله به طور کامل با نگرش ابن‌رشد سازگاری داشته است، به طوری که هر دو قائل به توافق حکمت و شریعت و تقدّم دلیل عقلی بر نقلی در مقام تعارض این دو هستند.

۴.۱.۸. ذکر مباحث مربوط به امور عامّه و طبیعیّات: یکی از معیارهای شناخت

کتاب کلام عقلی آن است که به طور معمول، در آغازین بخش‌های این کتب، مباحث موسوم به امور عامّه یا الاهیات به معنی الأعمّ و همچنین طبیعیّات یا بحث‌های متعلّق به جوهر و عرض به نحو مبسوط مطرح می‌گردد. ورود این مطالب در کتب کلامی، نقش بسیار مهمّی در فلسفی شدن علم کلام و آمیخته شدن کلام با مسائل فلسفی داشته است.

مباحث مربوط به وجود و ماهیّت، که در امور عامّه طرح می‌شوند و نیز بحث مقولات عشر که در طبیعیّات بررسی می‌شود، در واقع، از ابتدا به منزله‌ی مطالب مقدّماتی در کتب فلسفی ذکر می‌شدند و به عبارتی، پیش‌نیازی برای بحث الاهیات در فلسفه (الاهیات به معنی الأخصّ) به حساب می‌آمدند. فیلسوف - متکلمانی همچون فخر

رازی (م ۶۰۶ ق)، خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ ق) و علامه‌ی حلی (م ۷۲۶ ق) که خود پیش از این در تألیفات فلسفی‌شان عادت به ذکر امور عامه و طبیعیات به‌مثابه‌ی مقدمه‌ی مباحث فلسفی داشتند، همین روند را در نگارش آثار کلامی پی گرفتند و این قبیل موضوعات را در دیباچه‌ی نگاشته‌های کلامی خود مطرح نمودند.

اهمیت این مباحث و نقش انکارناپذیر آنها در اثبات و تبیین مسائل کلامی سبب گشت که امور عامه و طبیعیات به‌تدریج از حالت مقدمی بودن خود خارج شوند و به‌منزله‌ی بخش‌های اصلی یک اثر کلامی به‌طور مستقل در ابتدای کتب فلسفی نگاشته و به سبک کلام فلسفی درج شوند. این مطلب در *المطالب العالیه فخر رازی و تجرید الاعتقاد* خواجه نصیر به خوبی دیده می‌شود. خواجه این اثر ارزشمند خود را در شش مقصد تدوین کرده است که در مقصد اول و دوم آن، به ترتیب، امور عامه و طبیعیات مطرح شده‌اند و به دنبال آن، مباحث کلامی بیان شده است. «خواجه نصیر در این کتاب، بر خلاف گذشتگان، فقط به بررسی گزاره‌های دینی، تبیین باورهای مذهبی و دفاع از حوزه‌ی دین اکتفا نکرد، بلکه به تدوین منطقی و زیربنایی این اندیشه‌ها پرداخت و با بهره‌گیری از حکمت مشاء، بخش امور عامه‌ی فلسفه را به‌عنوان مقدمه در مباحث کلامی وارد کرد، زیرا می‌دانست که با فقدان یک مبنای صحیح فلسفی نمی‌توان به بررسی گزاره‌های کلامی پرداخت» (۵، ص: ۳۴۱).

پس از خواجه نصیر، بسیاری از متکلمان، همانند قاضی عضد ایجی و تفتازانی، به تقلید از او، آثار خود را به سبک *تجرید الاعتقاد* به نگارش درآوردند و این شیوه در تدوین آثار کلامی، به صورت یک سنت، تا به حال باقی ماند.

به‌طور مشخص، مباحث امور عامه و طبیعیات، به شکلی که در *تجرید* دیده می‌شود، در آثار کلامی متکلمان پیش از خواجه نصیر، همانند *اوائل المقالات* شیخ مفید (م ۴۱۳ ق)، *الذخیره و الملخص* سید مرتضی (م ۴۳۶ ق)، *الإقتصاد و تمهید الأصول* شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق)، *تقریب المعارف ابو الصلاح حلبی* (م ۴۴۷ ق)، *غنیة النزوع ابن زهره‌ی حلبی* (م ۵۸۵ ق)، *المسلک فی أصول الدین محقق حلی* (م ۶۷۶ ق) و ... مشاهده نمی‌شود. همچنین پس از خواجه نصیر، اگرچه بسیاری از متکلمانی که مکتب کلام فلسفی خواجه را پسندیده بودند آثار خود، همانند شرح مقاصد و شرح موافق را به سبک *تجرید الاعتقاد* به رشته‌ی تحریر درآوردند، در همین حال، متکلمان دیگری همچون سید بن طاوس (م ۶۶۴ ق) و زین الدین بیاضی (م ۸۷۷ ق) نیز بودند که از مکتب کلام سنتی پیروی کرده، در عرصه‌ی نگارش آثار کلامی، به شیوه‌ی متکلمان پیش از خواجه عمل می‌نمودند و از این رو، در

نگاشته‌های کلامی‌شان، مثل کشف المحجّه و عصره المنجود، بحث چندانی از امور عامّه و طبیعیات نمی‌کردند.

با این وصف، گرایش غالب در میان متکلمان متأخر از خواجه، متابعت و پیروی از مکتب کلام فلسفی او بود و از این رو، ساختار کتب کلامی پس از خواجه به طور عمده، تحت تأثیر تجرید الاعتقاد و مشابه با آن شکل گرفته است. این ویژگی ساختاری به طور خاص، در آثار کلامی ملاّ عبد الرزاق لاهیجی جلوه‌ی بیشتری دارد. گذشته از شوارق الإلهام او که شرح تجرید است و بالطبع به لحاظ نحوه‌ی تبویب، همانند خود تجرید می‌باشد، سرمایه‌ی ایمان هم از جهت ساختاری و هم از حیث محتوایی مشابهت کامل با تجرید دارد. گوهر مراد نیز اگرچه در تنظیم و چینش مطالب تا حدّی متفاوت با تجرید است، مباحث مربوط به امور عامّه و طبیعیات به نحو مفصل و مبسوطی در آن مطرح شده است.

۴.۲. ویژگی‌های خاص کلام فلسفی

۴.۲.۱. استفاده از روش برهانی در اثبات مسائل کلامی: یکی از اصلی‌ترین ملاک‌ها و معیارهای کلام فلسفی، که از مهم‌ترین وجه تفارق‌های این مکتب با دیگر مکاتب کلامی نیز به حساب می‌آید، استفاده از روش برهانی در اثبات مسائل کلامی است. در واقع، اساسی‌ترین تفاوت روش‌شناختی میان مکتب کلام فلسفی با کلام سنتی، استفاده از روش استدلال برهانی در اثبات دعاوی کلامی است. در کلام سنتی، روش اثبات مدعیات در غالب مواضع، روش استدلال جدلی است. بهره‌مندی از برهان در راستای اثبات مدعا، روشی است که به طور خاص در فلسفه به کار گرفته می‌شود و از این رو، به دست فیلسوف - متکلمان وارد علم کلام شد. اگرچه استعمال برهان در تقریر مباحث کلامی، کم و بیش در کلام سنتی نیز رواج داشت و به‌ویژه متکلمان عقل‌گرای امامیه، همانند شیخ مفید و سید مرتضی، از آن بهره می‌جستند، این شیوه در تمامی مباحث کلامی، غالب و فراگیر نبود، بلکه روش غالب در گفتمان کلامی آن دوران، استفاده از روش جدلی در اثبات معتقدات بود. با این حال، بی‌شک یکی از تأثیرات مهم فلسفه بر کلام، تغییر در روش استدلال و عمومیت‌بخشی به روش برهانی برای اثبات مراد در علم کلام است که یکی از پیامدهای آن شکل‌گیری مکتبی به نام «کلام فلسفی» می‌باشد.

تمایز اصلی میان روش جدلی و برهانی در آن است که در برهان، ماده و صورت استدلال باید یقینی باشد؛ یعنی ماده‌ی استدلال باید یکی از اقسام یقینیات باشد و صورت آن نیز باید در قالب قیاس، دارای شرایط خاص معتبر در استنتاج باشد، اما در جدل، چنین ضوابطی لحاظ نمی‌شود و مقدمات آن نیز بیشتر مبتنی بر مشهورات و مقبولات است.

لاهیجی خود بدین مطلب اشاره کرده، تأکید می‌کند که در بررسی و تبیین مباحث اعتقادی، فقط باید به استدلال‌های برهانی مفید یقین که مبتنی بر مقدمات عقلی یقینی صرف‌اند تمسک کنیم:

«فالواجب أن یصار إلى مقتضى العقول الصّریحه و الآراء الصّحیحه و یرجع إلى قوانین النظر و الإستدلال البرهانی الموجب للیقین المبتنی علی المقدمات البرهانیّه القطعیّه العقلیّه الصّرفه؛ لمن أراد الترقی عن حسیض التقلید إلى ذروه التحصیل و إن أدی إلى ترک الظواهر و رفض المتبادر؛ لاستقلال العقل فی أحوال المبدأ و سائر العقلیّات» (۱۸، ص: ۶۰).
بر این اساس، نه‌تنها در معرفت الاهی، بلکه به طور کلی، در سایر عقاید و معارف دینی نیز باید به عقل و براهین عقلی رو آورد: «متبع در طریق تحصیل معارف، محض برهان و مجرد حصول یقین است و بس» (۱۶، ص: ۴۴).

از دیدگاه او، اعتماد بر ادله‌ی کلامی مطرح‌شده در کلام سنتی (اعم از کلام قدما و متأخرین)، به جهت آن‌که اغلب جدلی و غیر برهانی است، در تحصیل عقاید دینی ناکافی است و نهایت فابده‌ی آن‌ها حفظ اجمالی عقاید است برای افرادی که رشد عقلانی ندارند:
«إنّ الإعتماد علی الدلائل الکلامیّه من حیث هی کلامیّه غیر مجد فی تحصیل العقائد الدینیّه، بل جدواها إنّما هو حفظ العقائد إجمالاً علی العقول القاصره الغیر القادره علی البلوغ إلى درجه الیقین التفصیلی و التحقیق التحصیلی» (۱۸، ص: ۶۰).

فتیاض تصریح می‌کند: «کلام مشهور، که مقسم اشعریّت و إعتزال است، به سبب ابتنای بر غیر یقینیّات، در تحصیل معارف یقینی، معتمد و مؤدّی به صواب نیست» (۱۶، ص: ۴۹).

مقایسه‌ی شیوه‌ی استدلال موجود در متون کلام سنتی با کلام فلسفی در مسأله‌ی اثبات واجب تعالی، تفاوت ماهوی روش استدلال در این دو مکتب کلامی را به خوبی نشان می‌دهد. برای نمونه، فتیاض در گوهر مراد، به سه طریقه‌ی مشهور در اثبات واجب تعالی اشاره می‌کند:
الف) طریقه‌ی متکلمان سنتی: برهان از راه نظر به موجود از حیث حادث بودن، مبنی بر این‌که علت احتیاج به علت، حادث یا امکان و حدوث با هم باشد (۱۷، صص: ۳۶-۳۸)؛ فتیاض معتقد است این روش به اثبات واجب الوجود ختم نمی‌شود، زیرا ممکن است آن موجود مُحَدِّث غیر حادث در عین حال که قدیم است، ممکن نیز باشد (۱۹، ص: ۵۲).

ب) طریقه‌ی طبیعیین: برهان از راه نظر به موجود از حیث متحرک و متغیر بودن؛ یا به عبارت دیگر، برهان از طریق حرکت و این‌که هر متحرکی نیاز به محرکی دارد و این سلسله در نهایت باید به یک محرک غیر متحرک برسد، که تحریک آن به نحو تشویق است، مانند

تحریک عاشق نسبت به معشوق؛ این محرک غیر متحرک همان مبدأ اعلی و علت اول است (۱۹، ص: ۵۳).

ج) طریقه‌ی حکمای الهی: برهان از راه نظر به موجود از حیث موجود بودنش، صرف‌نظر از این‌که حادث است یا قدیم، متحرک است یا غیر متحرک. اصل این برهان چنین است: «الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب و آلا استلزمه لإستحاله الدور و التسلسل»^۲. او به نقل از ابن‌رشد می‌گوید: «اولین کسی که این طریقه را ارائه کرده ابن‌سینا، رئیس فلاسفه‌ی مسلمان بوده است» (۱۹، ص: ۵۶).

فتیاض این برهان را که به برهان صدیقین معروف است محکم‌ترین و بهترین طریقه در اثبات واجب تعالی می‌داند، زیرا در آن، از رهگذر نظر به وجود، که عین حقیقت خداوند است، وجود او اثبات می‌شود (همان، ص: ۶۸).

او می‌افزاید: «این برهان برهانی لمّی نیست، زیرا واجب تعالی علت ندارد، اما از این جهت که با نظر به نفس وجود، وجود واجب را اثبات می‌کند، بدون آن‌که به افعال و آثار واجب تعالی استناد نماید، برهان شبه لمّ و مفید یقین است» (همان، ص: ۷۰).

همان‌طور که ملاحظه شد، در متون کلام سنتی، برای اثبات واجب تعالی از برهان حدوث اشیا استفاده می‌شود که در آن از حدوث موجودات (معلولات) پی به حادث (علت) برده می‌شود و آشکار است که چنین استدلالی برهانی اِنّی است که تنها مفید ظنّ است. اما در کلام فلسفی و از جمله آثار لاهیجی، اثبات واجب تعالی از طریق برهان شبه لمّ صورت می‌گیرد که مفید یقین می‌باشد.

لاهیجی برای تبدیل ادله‌ی جدلی و غیر برهانی کلام (که مبتنی بر مشهورات و مقبولات‌اند) به ادله‌ی برهانی (که مبتنی بر یقینات است) به دو راهکار اشاره می‌کند که یکی را مخصوص خواصّ و دیگری را برای عوام مناسب می‌داند:

۱. جای‌گزین کردن دلایل فلسفی (که بر یقینات استوارند) به جای دلایل کلامی؛ به نظر او، اگرچه طریقه‌ی حکمت مبتنی بر تحقیق و تدقیق است و مقدمات به‌کاررفته در آن از سنخ یقینات است، لکن استفاده از آن مقدور و میسر اکثر مردم نبوده، بلکه اهتدای به آن مخصوص حکمای محققین و عقلای کاملین است (همان).

۲. استفاده از مقدماتی که از طریق تمثیل از معصوم (ع) گرفته می‌شود؛ از منظر لاهیجی، چنین مقدماتی به‌منزله‌ی اولیات در قیاس برهانی است و همچنان‌که قیاس برهانی افاده‌ی یقین می‌کند، دلیلی هم که مقدماتش مأخوذ از معصوم باشد مفید یقین است بدین نحو که:

الف) این مقدمه گفته‌ی معصوم است؛

(ب) هرچه گفته‌ی معصوم است حقّ است.

نتیجه آن که: این مقدمه حقّ است (۱۹، ص: ۵۰).

فیتّاض ضمن مناسب خواندن این شیوه به حال عوام، علم کلام حقیقی و دور از انحراف را عبارت از تحصیل معارف به واسطه‌ی ادله‌ای که به گفته‌ی معصوم ختم می‌شود دانسته، آن را در افاده‌ی یقین، با حکمت یکسان معرفی می‌کند، با این تفاوت که حکمت افاده‌ی یقین تفصیلی کرده، ولی کلام افاده‌ی یقین اجمالی می‌کند.

البته به‌خاطر سپاری این نکته ضروری است که در کلام فلسفی هم، مانند خود فلسفه، باید به تفکیک مقام نظر از مقام عمل توجه داشت. به عبارت دیگر، کلام فلسفی در مقام نظر یا «تعریف»، متفاوت است با کلام فلسفی در مقام تحقق یا «هست». به لحاظ نظری، در کلام فلسفی، همانند فلسفه، باید استدلال‌ها از نوع قیاس برهانی مبتنی بر مقدمات یقینی باشد، اما در مقام عمل، آنچه تحقق یافته غیر از این است و نمی‌توان مدعی شد که تمامی استدلال‌های اقامه شده در مباحث مختلف، از سنخ قیاس برهانی است.

توجه و تأکید لاهیجی بر برهانی بودن دلایل به حدّی است که وی حجّیت دیگر ادله مانند کشف و شهود را صرفاً به جهت موافقت آن‌ها با برهان می‌پذیرد. از دیدگاه فیتّاض، ملاک صحت کشف موافقت آن با برهان است. به عقیده‌ی او، معلوم به کشف علمی بعینه همان معلوم به برهان است و تفاوت تنها در وضوح و خفاست. از این رو، عارف با کشف خود و حکیم با برهان خود به یک نتیجه می‌رسند، با این تفاوت که عارف مکاشف اشیا را شفاف تر و واضح تر و بدون پرده مشاهده می‌کند، ولی عالم رسمی تنها اشیا را از پس پرده می‌شناسد (همان، ص: ۳۹).

او خاطر نشان می‌کند که ملاک صحت کشف موافقت آن با برهان است و اگر کسی ادعای کشفی کند که بر خلاف مقتضای برهان باشد، مستحقّ تکذیب خواهد بود (همان، ص: ۴۰).

به همین جهت، وی پس از نقل مکاشفه‌ی شیخ اشراق که در آن، شیخ از ارسطو درباره‌ی نحوه‌ی علم باری تعالی به موجودات سؤال می‌کند (۱۹، صص: ۱۴۹-۱۵۴ و ۹، ج ۱، صص: ۷۰-۷۳) می‌افزاید: «در این مکاشفه، علم نفس به جزئیات بدن علم حضوری دانسته شده و از طریق آن، علم حضوری خداوند به موجودات اثبات شده است. در حالی که علم نفس به بدن و قوای آن به واسطه‌ی قوه‌ی متخیله و صور متخیله است نه با علم حضوری. بنابراین مضمون مکاشفه‌ی شیخ اشراق بر صواب نیست». لاهیجی از این مطلب استفاده می‌کند و بیان می‌دارد: «این اشتباه دلیل بر آن است که مجرد کشف و شهود قابل اعتماد نیست، بلکه تنها آن کشفی معتبر است که موافق با برهان باشد: «هذا دلیل علی

عدم الإعتدال علی مجرد الكشف الذی یدّعیه أرباب المشاهدات إلاّ ما ساعده البرهان» (۱۹، ص: ۲۲۷).

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

کلامی: از مشخصه‌های آشکار کتب نگاشته‌شده در سنت کلام فلسفی، استفاده از اصطلاحات، ادله و قواعد فلسفی در جهت اثبات و تقریر مسائل کلامی است. در این نوع از کتب، علاوه بر این‌که شیوه‌ی تحریر مباحث و موضوعات کلامی به سبک تقریر مباحث و موضوعات فلسفی است و از اصطلاحات فلسفی نیز به وفور استفاده می‌شود، دلایلی هم که در هر مسأله مطرح می‌گردد به‌طور عمده، همان ادله و براهینی است که در حکمت به کار برده می‌شود.

بنابراین در کلام فلسفی، اصول و قواعد فلسفی مبنای اثبات مدعیات کلامی قرار می‌گیرد. این اصول و قواعد فلسفی بالطبع متعلق به یک نظام فلسفی خاص‌اند که در خصوص لاهیجی، این نظام حکمی فلسفه‌ی مشاء است. او در آثار خود، تلاش فراوان نموده است که بر اساس قواعد پذیرفته‌شده در حکمت مشائی، به اثبات و تبیین مسائل کلامی بپردازد. استعمال اصطلاحات و عبارات فلسفی نیز امری شایع و رایج در آثار اوست.

وجود این ویژگی‌ها در آثار لاهیجی، تا حدّ زیادی متأثر از خواجه نصیرالدین طوسی و مکتب کلامی اوست. در واقع، تبیین مسائل کلامی در چارچوب نظام فکری مشائی، برای نخستین بار توسط خواجه صورت پذیرفت و همو بود که با وارد کردن بسیاری از اصطلاحات فلسفی به علم کلام، تحوّل اساسی در مجموعه‌ی مصطلحات این علم پدید آورد و به کلام صبغه‌ای کاملاً فلسفی داد.

بدون شک، یکی از اصلی‌ترین ممیّزات کلام فلسفی از کلام سنتی محض در میزان و نحوه‌ی به‌کارگیری همین قواعد حکمی است. پر واضح است که استعمال این اصول فلسفی در مواضع متعدّدی، سبب تغییر در نتایج کلامی و تفاوت در شیوه‌ی تقریر مباحث می‌گردد.

برای نمونه، یکی از قوانین مهمّ فلسفی که فیاض آن را تشریح کرده و می‌پذیرد *قاعده‌ی الواحد* است. آشکارا جهان‌شناسی مبتنی بر قاعده‌ی الواحد تفاوت فراوانی با هستی‌شناسی غیر مبتنی بر آن دارد. این قاعده در اصل، یکی از اصول فلسفی حکمت مشاء است که در تبیین کیفیت خلقت و پدید آمدن جهان آفرینش به کار می‌رفته است. بسیاری از متکلمان از پذیرش *قاعده‌ی الواحد* امتناع ورزیده، پیدایش موجودات را به گونه‌ی دیگری تشریح می‌نمودند، چراکه از سویی، آن را در تعارض با قدرت

مطلقه و اختیار خداوند تعالی می‌دیدند و از سوی دیگر، قائل به تحقق اراده‌ی جزافیّه و ترجیح بلا مرجّح بودند (۱۶، ص: ۲۹۳).

با این وصف، شارحان حکمت مشاء از جمله خواجه نصیر الدین طوسی و لاهیجی که این قاعده را پذیرفته بودند، آن را وارد علم کلام کرده، در تبیین مسائل کلامی از آن بهره گرفتند. لاهیجی در مقام بیان این قاعده می‌گوید:

«هر گاه فاعل واحد بوده باشد من جمیع الجهات و الحیثیات از وی صادر نشود در مرتبه‌ی واحد، مگر معلول واحد و سایر معلولات از وی به واسطه صادر شوند» (۱۶، صص: ۲۲۱ و ۲۹۰).

سپس در صدد اثبات این قاعده‌ی فلسفی بر آمده است و به اقامه‌ی برهانی بر آن می‌پردازد (همان، ص: ۲۹۰). وی با استفاده از قاعده‌ی الواحد، به بیان کیفیت آفرینش موجودات پرداخته، خاطر نشان می‌کند که از خداوند متعال، که واحد حقیقی است، فقط یک معلول به وجود می‌آید و از این معلول، که عقل اوّل نامیده می‌شود، دو معلول دیگر پدید می‌آید که عقل دوّم و فلک اوّل خوانده می‌شوند. به همین ترتیب از عقل دوم، عقل سوم و فلک دوم آفریده می‌شود تا برسد به عقل دهم که جهات کثرت زیادی در آن موجود است و بدین سبب، علّت پیدایش موجودات مادی کثیر می‌گردد (همان، ص: ۲۹۲).

به نظر او، قول به وحدت صادر اوّل و وجوب ترتیب در صدور کثرت از واحد حقیقی، منافی هیچ عقیده‌ای از عقائد شریعت مطّهره نیست و منافاتی با اراده و اختیار واجب تعالی ندارد و از آن‌جا که اراده‌ی جزافیّه و ترجیح بلا مرجّح باطل است، تعلق اراده و اختیار به یکی از متعیّنات نیازمند خصوصیتی است که بتواند تعلق قرار گیرد. همچنین قول به وسایط فیض منافاتی با توحید افعالی و تخصیص ایجاد به مؤثّر حقیقی ندارد، زیرا علّت متوسطه، مفید وجود و مؤثّر در ایجاد نیست، بلکه واسطه در وصول فیض وجود از علّت بعید به معلول است. از همین روست که قاطبه‌ی محققین و حکمای متألهین با این‌که قائل به وجوب وسایط هستند، تصریح به «لا مؤثّر فی الوجود» کرده‌اند (همان، ص: ۲۹۳).

او بر این باور است که احادیثی همچون: «اوّل ما خلق الله العقل» و یا «اوّل ما خلق الله عقلی» یا «روحی» اشاره به خلقت عقل اوّل و ترتیب صدور موجودات دارد و قاعده‌ی الواحد را تأیید می‌کند.

۴. ۲. ۳. استفاده‌ی فراوان از منابع فلسفی و آثار فیلسوفان: به‌طور مشخص،

یکی از خصوصیات بارز آثاری که به سبک کلام فلسفی نگاشته می‌شوند، بهره‌مندی

فراوان از کتب و مآخذ فلسفی و نگاشته‌های فیلسوفان است. در این دست از کتب، در بیشتر مواضع، نظرات و آرای فیلسوفان در باب موضوعات و مسائل کلامی نقل و بررسی می‌شود، در حالی که در کتب نگاشته‌شده به سبک کلامی محض، در اکثر مواضع، آنچه محل توجه و مطمح نظر قرار می‌گیرد آرا و اقوال متکلمان است.

در واقع، از آن‌جا که در کلام فلسفی، آنچه اهمیت دارد بررسی و تبیین مسائل و موضوعات کلامی از دیدگاه فلسفی است، به‌طور طبیعی، نقل و نقد اندیشه‌ها و نظرات فلاسفه در باب مباحث اعتقادی، امری عادی و اجتناب‌ناپذیر به‌شمار می‌آید. از همین روست که در این قبیل آثار، بیش از هر منبعی دیگر، از کتب فلسفی استفاده و به‌طور مکرر از آن‌ها نقل قول می‌شود.

این خصوصیت در آثار لاهیجی، به نحو شایسته‌ای مد نظر قرار گرفته است. وی به بسیاری از آثار کلامی متکلمان پیش از خود، از شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی گرفته تا ابن میثم، فاضل مقداد، بیاضی و بسیاری از متکلمان دیگر بی‌اعتنا است و هیچ نامی از ایشان و آثارشان نمی‌برد. اما در عوض، به آثار فلاسفه و نقل مطالب و نظرات ایشان در *شوارق*، *گوهر مراد* و *سرمایه‌ی ایمان*، عنایت و اهتمام فراوان داشته است. این امر سبب گشته که تمام تألیفات فیاض و به ویژه *شوارق الالهام صیغه‌ی فلسفی* زیادی به خود بگیرد تا آن‌جا که بیش از آن‌که *شوارق* به یک کتاب کلامی شبیه باشد، به کتابی فلسفی همانند است. دقت در منابع فیاض در تألیف *شوارق* و *گوهر مراد*، این نظر را تأیید می‌کند. برای نمونه، کافی است به منابع لاهیجی در مبحث علم الاهی کتاب *شوارق الالهام نظری* افکنده شود. وی که در این مسئله نیز همانند بسیاری از مسائل دیگر، به تبیین و تأیید نظرات ابن سینا پرداخته است، به تفصیل کلمات شیخ را در *الهیات شفاء* (حدود سه صفحه) و *التعلیقات و اشارات* نقل کرده است (۱۹، صص: ۶۰ - ۷۰) و سرانجام اثبات می‌کند که رأی حق در این موضوع همان رأیی است که ابن سینا بیان کرده است؛ یعنی علم خداوند به موجودات به واسطه‌ی صور علمیه‌ی قائم به ذات خداوند است که از لوازم ذات و متأخر از آن به حساب می‌آید. او در ادامه، به اشکالات خواجه نصیر به رأی ابن سینا اشاره می‌کند و در مقام پاسخ‌گویی از اشکالات خواجه به شیخ برمی‌آید (همان، ص: ۱۷۰).

تعداد و میزان منقولاتی که لاهیجی از ابن سینا در مجموع کتاب *شوارق* آورده است وجهه‌ی فلسفی این اثر را به خوبی آشکار می‌کند. فیاض در این اثر، بیش از سصد مرتبه از او نام برده و به ذکر مطالبی از نگاشته‌های وی پرداخته است. در ادامه، فهرستی^۳ از این آثار همراه با تعداد دفعات نقل از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. اشارات: ۳۳ مرتبه، ۲. الاهیات شفاء: ۳۴ مرتبه، ۳. التعليقات: ۱۶ مرتبه، ۴. شفاء: ۱۵۰ مرتبه، ۵. طبیعیات شفا: ۳۴ مرتبه، ۶. نجات: ۲ مرتبه، ۷. رساله‌ی اثبات مبدأ اول: ۵ مرتبه، ۸. مبدأ و معاد: ۱۲ مرتبه.

۵. نتیجه

کلام فلسفی گرایشی است در نگارش علم کلام که در آن، مباحث کلامی با استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی و در قالب روش استدلال برهانی تقریر و تبیین می‌شود. خواجه نصیر الدین طوسی با نگارش کتاب تجرید الاعتقاد، مکتب کلام فلسفی را در شیعه به طور رسمی بنیان‌گذاری کرد و نقطه‌ی عطفی را در تاریخ این علم به وجود آورد. فیلسوفان پس از خواجه نیز به اقتفای از او، مسائل کلامی را در فلسفه مطرح کردند و با سبک و روش فلسفی، آن‌ها را تجزیه و تحلیل نمودند. از این جمله ملا عبد الرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۲)، که خود هم فیلسوف بود و هم متکلم، درصدد برآمد که همانند خواجه و حتی پیش از او، با استفاده از اصول، قواعد و اصطلاحات فلسفه‌ی مشاء، به تقریر و تبیین مباحث کلامی بپردازد و لذا سعی و اهتمام فراوانی در توجیه گزاره‌های کلامی و تشریح موضوعات این علم در قالب نظام حکمت مشایی نمود. بررسی آثار او و دیگر متکلمان مکتب کلام فلسفی نشان می‌دهد که این مکتب از شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی همچون استفاده از روش برهانی در اثبات مسائل کلامی، بهره‌گیری از اصطلاحات، ادله و قواعد فلسفی در تبیین مسائل کلامی، استفاده‌ی حداقلی از ادله‌ی نقلی، مستقل دانستن عقل در تحصیل معارف الهی، اعتقاد به توافق و تعاضد عقل با وحی برخوردار است.

یادداشت‌ها

۱. برای نمونه، می‌توان به حدیث مروی از امام کاظم (علیه السلام) در کافی شریف اشاره کرد که می‌فرماید: «یا هشام إنَّ لله علی النَّاسِ حجتین: حجتَه ظاهره و حجتَه باطنه؛ فأما الظاهره فالرسل و الأنبياء و الأئمّه (عليهم السلام) و أما الباطنه فالعقول» (۱۵، ج: ۱، ص: ۱۶).
۲. این مطلب در سرمایه‌ی ایمان و گوهر مراد نیز تبیین شده است. ر.ک: (۱۶، ص: ۲۳۵) و (۱۷، ص: ۴۰).
۳. فهرست مذکور عمدتاً بر اساس فهرست‌های مندرج در پایان جلد پنجم سوارق تنظیم شده است. ر.ک: (۱۹، صص: ۳۴۰ - ۳۵۸).

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۸)، *نصیرالدین طوسی فیلسوف گفتگو*، چاپ دوم، تهران: انتشارات هرمس.
۲. ابن رشد، ابوالولید، (۱۹۶۸م)، *فصل المقال*، بیروت: دارالمشرق.
۳. اشمیتکه، زابینه، (۱۳۷۸)، *اندیشه‌های کلامی علامه‌ی حلی*، ترجمه‌ی احمد نمایی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۴. اکبریان، رضا، (۱۳۸۶)، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۵. جبرئیلی، محمدصفر، (۱۳۸۹)، *سیر تطور کلام شیعه*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۶. رازی، فخر الدین، (۱۴۰۷ق)، *المطالب العالیه*، ج: ۹، بیروت: دارالکتب العربی.
۷. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۵)، *القواعد الکلامیه*، چاپ دوم، قم: مؤسسه‌ی امام صادق(ع).
۸. سلطانی، ابراهیم و نراقی، احمد، (۱۳۸۴)، *کلام فلسفی*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.
۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۸۰)، *التلویحات* (چاپ شده در مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق ج: ۱)، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. شریف مرتضی (موسوی)، علی بن الحسین، (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، ج: ۱، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم.
۱۱. شریف مرتضی (موسوی)، علی بن الحسین، (۱۴۱۰ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، ج: ۴، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم.
۱۲. صدوق، ابوجعفر محمدبن علی، (۱۳۸۵)، *علل الشرایع*، ج: ۲، تحقیق سید محمد صادق بحرالعلوم، نجف: منشورات مکتبه‌ی حیدریه.
۱۳. فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۸۵)، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج: ۱۴، مدخل تجرید الاعتقاد، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۴. قدردان قراملکی، محمد حسن، (۱۳۸۳)، *کلام فلسفی*، قم: انتشارات وثوق.
۱۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن إسحاق، (۱۳۶۳)، *الکافی*، ج: ۸، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، چاپ پنجم، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، قم: نشر سایه.
۱۷. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، *سرمایه ایمان*، به تصحیح صادق لاریجانی آملی، چاپ سوم، قم: انتشارات الزهرا.
۱۸. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۵)، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، ج: ۱، تحقیق اکبر اسد علی زاده، چاپ دوم، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۹. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۷)، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، ج: ۵، تحقیق اکبر اسد علی زاده، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۰. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، ج: ۱۱۰، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۲۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول*، ج: ۱۲، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۳۸۲)، *اوائل المقالات*، به اهتمام مهدی محقق، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۲۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق)، *النکت الاعتقادیه*، تحقیق رضا مختاری، چاپ دوم، بیروت: دارالمفید.
۲۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۳۶۹)، *تذکره الاصول* (چاپ شده در ضمن کنز الفوائد أبو الفتح کراچی)، چاپ دوم، قم: مکتبه مصطفوی.
۲۵. ولسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه ی احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.