

## مرزهای همجواری فلسفه و کلام

امیر دیوانی\*

DOI: 10.22096/ek.2023.555659.1455

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۷]

### چکیده

اهتمام دانش کلام و فلسفه به موضوعاتی است که در قلمرو تجربه قرار نمی‌گیرند؛ مبدأ هستی و جهان‌های فراطبیعی از جمله این موضوعات‌اند. پرداختن به این دست از موضوعات، عقلی بودن این دو دانش و نیز همجواری آنها در قلمرو عقل محض را آشکار می‌کند. اثبات اصول دین و اثبات اصول واقع که دو اصول این‌همانند، به ترتیب بر عهده کلام و فلسفه قرار می‌گیرد. استواری یا ناستواری هر نظام کلامی و فلسفی، تابع استواری و ناستواری اثبات این اصول در آن نظام است. تنها شرایط صوری و محتوایی برهان می‌تواند اذهان را به واقع به‌نحو استوار پیوند دهد. برهان، به مثابه یک روش استدلالی ناظر به واقع، فلسفه و کلام را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد. روش جدلی هرچند با روش برهان ناسازگار نیست، در شرایطی ممکن است کاربر آن صرفاً به خاموش کردن طرف مقابلش بسنده کند. دانش کلام در بخشی از تاریخ خود در دوره اسلامی به مسیر جدلی گام نهاد و حسن همجواری این دانش با فلسفه را با روش و شیوه خود بر هم زد. در این مقاله می‌کوشیم تا ستیزه متکلمان و فیلسوفان این دوره را تبیین کنیم و اصل این ستیزه را از ساحت این دو دانش بزدا کنیم و همجواری و تعامل آنها را، به نشانه کار فلسفی و کلامی عده‌ای از دانشمندان علوم عقلی، نشان دهیم.

**واژگان کلیدی:** فلسفه-کلام؛ برهان؛ جدل؛ اصول دین؛ اصول واقع.



## ۱. مقدمه

از توانایی‌های عقل، قرار گرفتن در مقام استدلال کردن (دلیل آوردن و دلیل خواستن) است. در مقام استدلال، عقل با داشته‌هایی به نام «مقدمات» به سوی نداشتن‌ای مطلوب، به نام «نتیجه» حرکت می‌کند. این انتقال، از طرف عقل، چه در ناحیه صورت استدلال و چه در ناحیه ماده یا محتوای آن، با ضوابطی به انجام می‌رسد. هرگونه اختلال در این ضوابط، راه این انتقال را مسدود می‌کند یا به بیراهه می‌کشاند. بخشی از استدلال‌ها، در راستای اثبات «این هست» و «آن نیست» است و بخشی در راستای «این آن است» و «این آن نیست»<sup>۱</sup>. عقل استدلال‌ها را در قالب قیاس‌ها تنظیم می‌کند و قیاس‌ها به گزاره‌ها تکیه می‌زنند و گزاره‌ها به تصورات و مفاهیم وابسته‌اند. همه این امور، چه قیاس، چه گزاره و چه مفاهیم، در عقل‌اند، اما کار عقل، ماندن در خود نیست، بلکه به همه این امور از آن جهت نظر دارد که او را با واقع آن سوی خود مرتبط می‌کنند. برای عبور به واقع نه تنها لازم است صورت‌های منطقی انتقال‌گر فعال باشند (که مطالعه این صورت‌ها در دانش منطقی به انجام می‌رسد) که محتوای عبوردهنده به واقع نیز سهم‌افری دارند (که مطالعه آن در ضمن شناخت مواد قضایا در دانش معرفت‌شناسی و منطق مادی است). فنون پنج‌گانه برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه بر پایه محتوای تصدیقاتی است که در این قیاس‌ها به کار می‌روند.

دانش کلام، همچون فلسفه، دانشی استدلالی است. این دانش از آن‌رو که به مفاهیم و تصدیقاتی می‌پردازد که حسی و تجربی نیستند، یک دانش عقلی محض است و از این جهت نیز به فلسفه همانند است. اگر بر این دو همانندی این همانندی را بیفزاییم که این دو دانش در بی اثبات یا تفریر پایه‌ها و بنیادهای واقع‌اند که هم اصول حکمت‌اند و هم اصول دین، آنگاه این دو دانش هم‌جوار یکدیگر می‌شوند و از دانش‌هایی، همچون دانش ریاضیات که دو همانندی پیش‌تر را دارند، فاصله می‌گیرند. اکنون، پس از تعیین همانندی این دو دانش لازم است برای تبیین کامل این هم‌جواری به وجه تمایز آنها پرداخته شود تا مرزهای آنها روشن و محفوظ بمانند و احکام آنها به نحو ناروایی درهم‌ریخته و درهم‌آمیخته نشوند.

## ۲. جدایی فلسفه و کلام

در تبیین اجمالی جدایی دو دانش فلسفه و کلام می‌توان گفت فلسفه یک دانش بشری است که اصول واقع (که همان اصول دین است) را با عقل، مستقل از هر منبع دیگری، دنبال می‌کند. دلایل

۱. هرچند بخشی از استدلال‌های در شکل قیاس استثنایی اتصالی و انفصالی تنظیم می‌شود، به جهت امکان ارجاع آن‌ها به قیاس اقترانی به این قیاس در متن اکتفا شده است.

و برهان‌های عقلی در فلسفه به تصورات و تصدیقاتی تکیه می‌زنند که بدیهی، قطعی و یقینی خوانده می‌شوند؛ به این معنا که هیچ عقلی در قبول آنها درنگ و تردید ندارد. بنابراین، تکیه فلسفه به اموری است که به عقل محض تعلق دارند و چون همه انسان‌ها بهره‌مند از طبیعت عقل‌اند در اصول تصویری و تصدیقی آن اتفاق نظر دارند و اگر نشان داده شود که یک مسئله فلسفی به این اصول تکیه زده‌اند، پذیرش همگانی به دست می‌آید و انکارکننده نتیجه آن به سفسطه نسبت داده می‌شود. روشن است که فلسفه واقعی، یعنی فلسفه‌ای که به اصول واقع دست یافته است، همان اصولی را تقریر می‌کند که اصول دین واقعی است و متن دین تبیین آن را به انجام می‌رساند، اما دانش فلسفه این توافق را به خود راه نمی‌دهد تا نشان دهد عقل در موقعیتی است که در هر جا و هر وضعیت که باشد، می‌تواند خود را به اصول واقع برساند، چه با دین واقعی از منبع وحی روبه‌رو شده باشد یا روبه‌رو نشده باشد.

در آن سوی فلسفه، دانش کلام نیز یک دانش استدلالی است که تبیین اصول دین را (که همان اصول واقع‌اند) مسائل ناظر به آن را دنبال می‌کند و این تبیین را با توجه به متن دین به انجام می‌رساند. تبیین تفصیلی جدایی دو دانش فلسفه و کلام را بر عهده تعریف ارائه شده از دانش کلام می‌گذاریم.

### ۳. تعریف کلام در نزد متقدمان

محقق لاهیجی دانش کلام را به کلام قدما و کلام متأخرین تقسیم کرده است. تعریف کلام قدمایی به این صورت آمده است: «کلام قدمایی صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت از اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمة مشهوره در میان اهل شرایع، خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه».<sup>۲</sup>

در این تعریف، دو مفهوم «اوضاع [شریعت]» و «مقدمات مسلمة مشهوره» به توضیح نیاز دارد. این دو مفهوم به صناعت جدل تعلق دارند. جدل یکی از اقسام قیاس است: قیاس منطقی، از جهت تکیه بر وضعیت معرفتی حاکم بر قضایای مقدماتی خود، یا برهان است یا جدل یا خطابه یا شعر یا مغالطه. هرگاه صورت یک قیاس، یا هیئت تألیفی آن، درست باشد کار منطقی به پایان رسیده است. منطقی‌دانان می‌گویند در قیاسی که هیئت تألیفی آن درست است، اگر فرض شود که مقدماتش صادق است، ضرورتاً نتیجه آن نیز صادق خواهد بود. تقسیم ماده قضایا بر مبنای وضعیت معرفتی است که به آن تعلق گرفته است. بخشی از قضایا یقینی‌اند، به این معنا که چنان تصدیق می‌شوند که نقیض آن طرد می‌شود (یقینیات). بخشی از قضایا ترجیح در تصدیق دارند،

۲. ملا عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، چاپ اول (قم: مؤسسه الهادی، ۱۳۸۳)، ۴۲.

بدون آنکه نقیض آن طرد شود (مظنونات). بخشی از قضایا به جهت رواج میان مردم تصدیق می‌شوند (مشهورات) ... . برهان، قیاسی است که مقدمات آن به یقین تصدیق می‌شوند و مطابقت آنها با واقع مطلوب است و با واقع نیز مطابقت دارند. جدل، قیاسی است که مقدمات آن به جزم تصدیق می‌شوند بدون آنکه مطابقت آن با واقع در نظر گرفته شوند، هرچند مطابقت آنها با واقع ممکن است.

مقایسهٔ صناعت برهان با صناعت جدل از این قرار است:

۱. برهان بر مقدمات حق و مطابق با واقع تکیه می‌زند، از آن جهت که این مقدمات حق و مطابق با واقع‌اند تا به نتیجهٔ حق و مطابق با واقع برسد؛ اما جدل به مقدمات توافقی (= مسلم) تکیه می‌زند، از آن جهت که این مقدمات مورد توافق است، بدون آنکه شرط باشد که این مقدمات حق و مطابق با واقع باشند.

این تفاوت به غرضی بازمی‌گردد که برهان و جدل را از هم جدا می‌کند. غرض از برهان رسیدن به واقع است و غرض از جدل پیروزشدن بر طرف مقابل در بحث و مناظره است. از این روست که یک کاربر جدل ممکن است به واقع اصلاً تعلق خاطر نداشته باشد. البته یک کاربر برهان می‌تواند از جدل نیز استفاده کند، چون پیروزشدن بر طرف مقابل منافاتی با مطلوب بودن حق و مطابقت با واقع ندارد.

۲. جدل همواره دو طرف متقابل دارد که اختلاف آنها جز با بیرون راندن یک طرف از میان نمی‌رود. برهان چنین نیست؛ گاه کسی برای دیگری برهان می‌آورد تا او را به واقعیت برساند و گاه کسی برای خودش برهان‌سازی می‌کند تا به واقعیت برسد.

۳. برهان‌سازی یا برهان‌آوری فقط بر یکی از دو طرف نقیض ممکن است، چون برهان برای رسیدن به واقع است و واقع هیچ‌گاه دو نقیض را نمی‌پذیرد. غرض از جدل به آن اجازه می‌دهد که هرکدام از دو طرف متقابل بتوانند به سود خود استدلال کنند، زیرا غرض از آن رسیدن به واقع نیست، بلکه غلبه و چیره‌شدن بر طرف مقابل است که هر دو طرف این غرض را دارند.

۴. استدلال ممکن برای برهان فقط استدلال قیاسی است، برخلاف جدل که می‌تواند از استقرا و تمثیل نیز استفاده کند.<sup>۲</sup>

اکنون که صناعت جدل یادآوری شد به تبیین مفهوم «موضع» می‌پردازیم که مهم‌ترین مفهوم

۲. محمدرضا مظفر، المنطق (قم: انتشارات فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق)، ۳۳۴.

در این صنعت است. مقصود از موضع در صنعت جدل عبارت است از اصل یا قاعده کلی ای که از آن قضایای مشهور گرفته می شود. به تعبیر دیگر، موضع عبارت است از هر حکم کلی که از آن احکام کلی متعددی ناشی می شود، به طوری که این احکام فرعی به دست آمده با آن حکم کلی اصل نسبت جزئی به کلی را دارند و در عین حال هر یک از این احکام فرعی به قدری میان مردم مشهور و رایج است که می توان هر یک از آنها را مقدمه قیاس جدلی قرار داد. جالب این است که آن حکم کلی اصل ممکن است خودش در میان مردم مشهور یا رایج نباشد. البته اگر حکم کلی اصل مشهور باشد، می توان از آن نیز در مقدمات جدل استفاده کرد. روشن است که یک اصل می تواند احکامی فرعی داشته باشد که اگر مشهور نباشند، نمی توان از آنها در جدل سود برد.

در اینجا به دو نمونه از «موضع» اشاره می شود:

نمونه اول: وقتی یکی از دو ضد در موضوعی وجود دارد، ضد دیگر در ضد آن موضوع وجود دارد. چون از این گفته، احکام فرعی متعددی گرفته شده که مشهورند و میان مردم رواج دارند اصل کلی بالا، موضع نامیده شده است. اگر این احکام فرعی مشهور نمی بودند، جمله بالا نام موضع را نمی داشت. از این اصل کلی، احکام مشهور زیر گرفته شده است:

فرع ۱: وقتی احسان به دوستان رواست بدی به دشمنان نیز رواست؛

فرع ۲: وقتی معاشرت با بی خردان سزاوار سرزنش است، گسستن از خردمندان نیز سزاوار سرزنش است؛

فرع ۳: وقتی حق می آید باطل می رود؛

فرع ۴: وقتی ثروتمندان افزون شوند، تهیدستان کاستی می گیرند.

نمونه دوم: وقتی چیزی در یک وقت یا در یک جا یا در یک حال یا در یک موضوع مفید باشد، آن چیز مطلقاً مفید است.

بار دیگر به این نمونه، موضع می گویند، چون احکام فرعی مشهوری از آن گرفته شده است. اگر این احکام فرعی گرفته می شدند، ولی مشهور و رایج میان مردم نمی بودند، جمله بالا موضع نامیده نمی شد. از این اصل کلی، احکام مشهور زیر گرفته شده است:

فرع ۱: وقتی کسی یک بار دروغ بگوید مطلقاً دروغ گوست.

فرع ۲: اگر کسی در سختی ها شکیبیا باشد مطلقاً شکیبیا است.

فرع ۳: وقتی کسی رازی را در میان خانواده خود فاش می‌کند، مطلقاً فاش‌کننده اسرار است.  
فرع ۴: وقتی تسامح در هنگام دیدار دشمن نیک است تسامح با او مطلقاً (در همه احوال) نیک است.

تذکر این نکته لازم است که در بیشتر موارد، موضع، برخلاف احکام فرعی گرفته شده از آن، مشهور نیست. دلیل آن می‌تواند این باشد که معمولاً تصور موضع، به مثابه یک امر شامل، از اذهان مردم دورتر است تا تصور موردی از آن؛ و نیز همین عمومیت موضع سبب می‌شود گاه کذب و نادرستی‌اش بر مردم آشکار شود و آن را کنار گذارند، بدون آنکه کذب احکام فرعی آن برایشان روشن باشد یا اصلاً لازم نیست که بخشی از احکام فرعی آن کاذب باشد.<sup>۴</sup>

در اینجا پرسشی پیش می‌آید که پاسخ آن می‌تواند وجه استفاده از واژه «موضع» را نیز نشان دهد. پرسش این است که اگر این امکان هست که یک موضع، مشهور نباشد اصلاً چرا بتوان از آن در صناعت جدل استفاده کرد؟ پاسخ این است که موضع از آن جهت اهمیت دارد که می‌توان از آن احکام فرعی بسیاری را به دست آورد. روشن است که حفظ اصول و قواعد عامی، با نام مواضع، بسیار آسان‌تر از حفظ داشتن احکام فرعی فراوانی است که از آنها به دست می‌آید. از این رو نام موضع را بر این اصول و قاعده‌های عام اطلاق کرده‌اند تا نشان دهند که این اصول جای آن را دارند که حفظ شوند و از آنها بهره‌برداری شود.

ملاحظه شد که در تعریف قدما از دانش کلام، قضایای مشهور نیز به میان آمده‌اند. قضیه مشهور قضیه‌ای است که تصدیق آن به شهرت و رواجش در میان عموم مردم بازمی‌گردد، به طوری که اگر این شهرت نمی‌بود کسی این قضیه را تصدیق نمی‌کرد. البته هر قضیه‌ای که تصدیق آن اولی باشد، یعنی به صرف تصور دو طرف موضوع و محمول تصدیق شود، مانند قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است»، مشهور نیز هست، ولی تصدیق این قضیه به سبب شهرت آن نیست تا ذیل قضایای مشهور به معنای خاص بالا باشد، بلکه تصدیق آن به آشکار بودن نسبت میان موضوع و محمول است.

اکنون می‌توان به تبیین کلام قدمایی پرداخت. این تبیین از تفاوت این کلام با فلسفه آشکار می‌شود:

۱. فلسفه با کلام قدمایی در موضوع تفاوت دارد: موضوع فلسفه، موجود یا وجود عینی است، در حالی که موضوع کلام قدمایی اوضاع یا مواضعی است که به منزله اصول و قوانین کلی پذیرفته شده‌اند.

۴. مظفر، المنطق، ۳۴۷-۳۴۹؛ نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، چاپ سوم (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱)، ۴۵۱-۴۵۰.

۲. فلسفه با کلام قدمایی در نوع استدلال تفاوت دارند: استدلال فلسفی از نوع استدلال برهانی است که مقدمات آن یقینی است و آن مقدمات سرانجام به قضایای بدیهی یا قطعی یا ضروری الصدق می‌رسند. استدلال‌های کلام قدمایی از نوع استدلال‌های جدلی است که مقدمات آن مسلم و مشهورند.

۳. فلسفه و کلام قدمایی در غرض و فایده از هم فاصله دارند: فلسفه به دنبال کشف واقعیت است، درحالی‌که کلام قدمایی به دنبال محافظت اوضاع یا عقاید دینی از تعرض‌ها و یورش‌های شرایع دیگر یا فرقه‌های دیگر کلامی است.

اما کلام قدمایی، خواسته یا ناخواسته، به تدریج از حیطة حفظ اوضاع در برابر حمله و یورش‌های ناباوران با استفاده از روش جدلی عبور کرد و متکلمان تلاش کردند تا اصول دین و قاعده‌های آن را نیز بر پایه مقدمات مشهور و مسلم تفسیر و تقرر کنند. این حرکت بی‌ضابطه، مشکلات فراوانی را به همراه خود آورد که آثار آن هنوز برقرار و پابرجا است. واضح است که انسان‌ها درباره اصول دین پرسش دارند، ولی اگر قرار باشد که اصول دین به مثابه مواضعی بر پایه مشهورات و مسلمات در نظر گرفته شود و سپس با همین نوع قضایا تقرر و تفسیر شوند آن اصول در نزد قوه عقل به چه صورت در خواهد آمد؛ بنابراین تفاوت دوم آغازگر برهم‌ریختن تعامل این دو دانش همجوار شد.

#### ۴. تعریف کلام در نزد متأخرین

در تعریف کلام متأخرین آمده است: «علم است به احوال موجودات بر نهج قوانین شرع».<sup>۵</sup> در این تعریف، کلام به مثابه یک دانش ناظر به احوال موجودات واقعی معرفی شده است و از این جهت با دانش فلسفه همانندی دارد. جدایی کلام متأخرین از فلسفه در قید «بر نهج قوانین شرع» است؛ قوانینی که در منابع دین آمده است. از باب نمونه، قانون علیت وقتی می‌تواند در استدلال کلامی مبنا قرار گیرد که معلوم شود این قانون در منابع دین آمده است؛ بنابراین اگر در کلام متأخرین از قوانین عقلی استفاده شود، نه از آن جهت است که عقل آنها را تقرر کرده است، از آن جهت است که اولاً، شرع آن قوانین را تأیید و تثبیت کرده است؛ ثانیاً، این قوانین شرع در نزد آنها مشهور و مسلم شده‌اند. روشن است که در دانش فلسفه، این قید وارد نمی‌شود که قوانین عقل باید در منابع دین آمده باشد؛ هرچند میان قانون‌های شرع و قانون‌های عقل برابری باشد. فیلسوف در رسیدن به واقع به قانون‌های عقل به نحو داده‌های مستقل عقلی تمسک می‌کند و آنها

۵. لاهیجی، گوهر مراد، ۴۳.

را به‌مثابه قانون‌های شرع در حدود استدلالی خود وارد نمی‌کند، به این معنا که نمی‌گوید چون در منابع دین این قانون آمده است از آن در اثبات‌های فلسفی یاری گرفته می‌شود. اما این تعریف به دست ناقصان و کم‌مایگان در دانش کلام متأخرین سوء تفاهمی را به بار آورد که دانش فلسفه را در میان اهل کلام به انزوا کشاند. قید «بر نهج قوانین شرع» این‌گونه تفسیر شد که دانش فلسفه از این تعریف بیرون می‌رود، از آن جهت که قانون‌های آن با قوانین شرع مخالفت دارد. در اینجا، با این تفسیر از تعریف جدید بار دیگر دانش کلام در اثبات مقاصد خود از روش برهان به روش جدل کشیده شد.

از گزارش‌های تاریخی روشن می‌شود که در میان مسلمانان، فرقه‌های کلامی جدلی‌انگه هویدا و آشکار شد که پرسش‌هایی اساسی و پراهمیت درباره اصول دین مطرح و رایج شد و پاسخ‌هایی که بیشتر آنها از اصول عقلی فاصله داشت به اختلاف‌ها انجامید و کشمکش‌های بحث‌های جدلی به این اختلاف‌ها دامن زد. رواج یافتن این اختلاف‌ها و مکتوب شدن آنها تأسیس دانشی به نام «کلام» را رقم زد. معتزله پیروان واصل بن عطا بودند که به آرای عقلی تکیه داشتند و هر آیه و حدیثی که با رأی عقلی توافق نداشت تأویل می‌کردند. در مقابل آنها کسانی بودند که با منع هر گونه تأویل، ظهور ابتدایی آیه و حدیث را گرفته تأویل را بدعت دینی شمردند و خود را اهل سنت و جماعت نامیدند. کار بسیاری از ایشان با این روش در تحقیق اصول دین به تجسیم و تشبیه کشیده شد. با گذر زمان از میان اهل سنت و جماعت، کسی که کلام ایشان را به نظم و قاعده‌بندی وارد کرد ابوالحسن اشعری بود. از این پس دو فرقه عمده در اهل کلام عامه به معتزله و اشاعره معروف شدند.

این اشاعره بودند که به دلایل مختلف، از جمله تمسک به ظواهر دینی، بر معتزله غالب شدند. معتزله نیز هرچند بر اصول عقلی تکیه می‌کردند، دلایل آنها به‌سوی قیاس جدلی میل کرد و از قیاس برهانی دور شد. معتزله که به سبب مطالعه کتاب‌های ترجمه‌شده فلسفی در علم کلام قوی شده بودند، برای مأنوس کردن دیگران، مقدمات حکمی استدلال‌های فیلسوفان را با مقدمات مسلم و مشهور تقریر کردند. از طرف دیگر، حریفان آنها که از این قوت و نیرو آگاه شده بودند به این رأی روی کردند که هرچه در صدر اسلام معمول و رایج نبوده است بدعت است و از این رو مطالعه کتاب‌های فلسفی و تصدیق آرای فیلسوفان را حرام و ممنوع اعلام کردند. مذمت و رویگردانی از دانش فلسفه و حکمت به قدری در میان اهل سنت و جماعت رواج یافت و ایشان به قدری مخالفت خود را با این دانش تبلیغ کردند که دیانت آنها با دشمنی با فلسفه قرین شد. بدین ترتیب، دو تعریف پیش‌تر از علم کلام بر حسب تفرقه و تباین دو مسلک



اشاعره و معتزله طرح شد که هر دو در مسائل اصول دین به امور غیریقینی، یعنی قضایای مشهور و مسلّم، تکیه می‌کردند.

## ۵. کلام برهانی

اما راهی که عالمان امامیه در پیش گرفتند راه دیگری بود. ایشان راه رسیدن یقینی به واقعیت‌های بنیادی را که همان اصول دین است، برهان دانستند؛ از این رو، دانش فلسفه در میان عالمان امامیه موقعیت ویژه‌ای را داشت، دارد و خواهد داشت. این یک واقعیت است که فلسفه در میان مسلمانان از تلاش‌های دانشمندان امامیه به موقعیت امروزی رسیده است؛ در محیطی که به دلایل گفته‌شده و پاره‌ای از دلایل دیگر، همیشه فلسفه با بی‌مهری‌ها روبه‌رو بوده است. حاکمیت برهان بر کلام امامیه تعامل دو دانش عقلی کلام و فلسفه را تا قلمرو وحدت کنار یکدیگر قرار داد. سخن محقق لاهیجی در این باره چنین است: «عالی‌ترین منزلت و والاترین شأن در میان علوم از آن علوم عقلی و معارف حق است که گاه فلسفه و گاه کلام نامیده می‌شوند... و موضوع آن اعیان موجودات محقق شده از جانب واجب‌الوجود است و غایت آن نقش بستن صورت و حقیقت همه موجودات در نفس ناطق انسانی است تا عالمی عقلی گردد چنان عالم وجود و این علوم عقلی عبارت است از حقیقت دین که پایه و اساس است برای یقین...»<sup>۶</sup>.

اهتمام دانش کلام امامیه به امر دیگری آن را با دانش کلام جدلی نیز متفاوت کرده است. از یک طرف فلسفه بر پایه محاسبات عقلی دقیقی به مقاصد خود می‌رسد که همه مردم توان پرداختن به آن را ندارند و از طرف دیگر، مسائل اصول دین در میان همه مردم به سبب بهره‌مندی از درک عام عقلی رایج است و همه می‌خواهند پاسخ به پرسش‌های مربوط به اصول دین را بدانند. در دانش کلام امامیه جمع این دو واقعیت به این صورت به انجام رسید که در کنار قیاس برهانی، راه تمثیل نیز نهاده شد. تمثیل تصویر حقایق معقول به صورت واقعیات محسوس و تبیین معانی کلی به صورت نمونه‌های جزئی است.<sup>۷</sup>

محقق لاهیجی این مسیر مکمل را از آموزه‌های پیغمبران و امامان می‌داند. واضح است که راه تمثیل را نمی‌توان درباره همه مسئله‌ها پیمود و در مواردی هم که به کار آید برای کسانی که به مراتبی از دانش رسیده‌اند، تمثیل کافی نیست. در اینجا عالمان امامیه تمثیل را با ذکر آیه‌ای از آیات

۶. ملا عبدالرزاق لاهیجی، الکلمة الطیبة، چاپ اول، تحقیق: حمید عطایی نظری، (تهران: مؤسسه پژوهشی مکتب و فلسفه ایران، ۱۳۹۱)، ۹۸.

۷. لاهیجی، گوهر مراد، ۴۹.

یا حدیثی از احادیث تأیید و تقویت می‌کنند تا آن تمثیل به مرز برهان برسد، زیرا کلام معصوم حق است و در افاده یقین همان کاری را در برهان به انجام می‌رساند که مقدمات عقلی اولی و بدیهی آن کار را انجام می‌دهد. در همه این موارد یک برهان جاری است:

این مقدمه، گفته معصوم است. هر چه گفته معصوم است حق است. پس این مقدمه حق است.<sup>۸</sup>  
واضح است که جمله «این مقدمه گفته معصوم است» باید یقینی باشد. اکنون دانش کلامی که این مسیر را می‌پیماید در یقین‌آوری مانند دانش فلسفه است.<sup>۹</sup>

در پایان این بخش باید به یاد داشت که دانش کلام نیز مانند دانش فلسفه یک دانش بشری است و از این رو خاصیت‌های دانش بشری مانند محدودیت، تدریجی بودن و خطاپذیری درباره آن نیز جاری است؛ از این رو ممکن است گفته‌ای از معصوم به میان آورده شود که از وی نباشد یا محتوایی از آن گرفته شود که مقصود نبوده است. در عین حال، دانشمندان امامیه، بر حسب مبانی خود، به گفته‌هایی از معصوم تکیه می‌زنند که صدور و دلالت آن قطعی و یقینی باشد.<sup>۱۰</sup>

## ۶. بی‌اعتباری کلام جدلی در فلسفه اسلامی

دیدیم که عموم فرقه‌های اسلامی دانش فلسفه را طرد کرده دانش کلام را به گونه‌ای تنظیم کرده‌اند که مجادله در آن راه یافت و هر فرقه‌ای از اوضاع پذیرفته خود با مقدمات مسلم یا مشهور پشتیبانی کرد. بسیاری از این فرقه‌ها با تمثیل‌های بی‌منا چهره‌ای از اصول دین ارائه کردند که برای مقبولیت آن مانع عقلی پیش آمد. اشتراک مسائل فلسفه و کلام در عین جدایی راه کلام جدلی از فلسفه در پاسخ به آن مسائل سبب شد فیلسوفان بزرگ فلسفه اسلامی از دانش کلام جدلی شده رویگردان شوند و آرای آنها را در کتاب‌های خود به نقد و انتقاد بگیرند. در اینجا نمونه‌هایی از این مسائل را می‌آوریم.

ابن سینا در مسئله آفرینش آفریده‌های زمانی و غیرزمانی که از آنها به ترتیب به صنع و ابداع یاد کرده است، بخشی از دیدگاه‌های متکلمان جدلی را می‌آورد. این متکلمان بر آن شده‌اند که نیاز مخلوقات و آفریده‌ها به آفریننده در نقطه آغاز هستی آنهاست؛ آفریده‌ها نبوده‌اند و سپس آفریننده آنها را هستی داده است؛ آنها مصنوع و مخلوق‌اند و خداوند صانع و خالق؛ زمانی بوده است که آنها نبوده‌اند و در زمانی خداوند آنها را آفرید. اگر زمان را به عقب برگردانیم به نقطه‌ای می‌رسیم

۸. لاهیجی، گوهر مراد، ۴۹.

۹. لاهیجی، گوهر مراد، ۳۳-۵۰.

۱۰. ملاعبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، چاپ اول (قم: نشر مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۵ق)، ۵۰.

که اگر به لحظه‌ای پیش‌تر از آن عبور شود هیچ آفریده‌ای نبوده است. این نقطه زمانی همان نقطه حدوث آفریده‌هاست و چون این نقطه بر روی زمان است حدوث و آفرینش همه آفریده‌ها حدوث و آفرینش زمانی است و عدم پیش‌تر از نقطه آغاز آفریده‌ها نیز عدم زمانی است. فقط در این نقطه است که آفریده‌ها (عالم یا جهان) به آفریننده نیاز دارند. بدین ترتیب، اگر این نقطه درباره آفریده‌ها طرد شود و ما به عدم زمانی همه آنها اذعان نکنیم راه اثبات آفریننده به روی ما بسته می‌شود.

فیلسوفان نظریه متکلمان درباره حدوث زمانی آفریده‌ها را نه فقط اثبات‌نشده، بلکه تصورناپذیر می‌دانند. درعین حال عده‌ای از این متکلمان با مقایسه تعلق آفرینش خداوند به آفریده‌ها با تعلق ساختن یک بنا به یک خانه یا ساختمان به جایی رسیدند که به بی‌نیازی آفریده‌ها از آفریننده پس از هستی یافتن نظر دادند.

ابن‌سینا درباره این دسته از متکلمان می‌گوید: «گاهی این گروه می‌گویند: وقتی ایجادگر (= فاعل) چیزی را ایجاد کرد آن چیز ایجادشده دیگر نیازی به ایجادگر ندارد به طوری که اگر ایجادگر نیست شود، باقی ماندن آن چیز ایجادشده ممکن و رواست (= محال نیست)؛ همان‌طور که مشاهده می‌کنیم که با از میان رفتن بنا (= ساختمان‌ساز) بنا و ساختمان باقی می‌ماند. بسیاری از ایشان باکی ندارند که بگویند: اگر نیستی بر آفریننده متعال هستی روا می‌بود نیستی او به هستی جهان گزند و زبانی نمی‌رساند؛ زیرا در نزد این گروه جهان از آن جهت به آفریننده متعال نیاز دارد که آن را از نیستی برون آورد و به وجود وارد کند تا به این سبب آفریننده (= فاعل = ایجادگر) باشد. وقتی که جهان از نیستی به هستی آمد دیگر چه نیازی به آفریننده دارد تا بار دیگر آن را از نیستی به هستی آورد».<sup>۱۱</sup>

پس از این گزارش، ابن‌سینا بار دیگر فصلی را با عنوان «اوهام و تبیهات» می‌گشاید که محتوای آن اوهام به متکلمان کلام جدلی تعلق دارد و واژه «تبیهات» کنایه از آن است که این اوهام و گمان‌های ناصواب و بی‌پایه با تأمل و توجه معمول عقلی ابطال می‌شود. در اینجا به بخشی از آرای این متکلمان از زبان ابن‌سینا اشاره می‌شود. تفصیل این آرا در فصل مذکور آمده است. «جمعی یگانگی واجب‌الوجود را پذیرفته‌اند و سپس از هم (به این صورت) فاصله گرفته گروهی گفتند: واجب‌الوجود بود و چیز دیگری نبود و سپس آغاز کرد و خواست که چیزی را از سوی خود بیافریند ... از این‌ها گروهی گفتند: جهان آن هنگام هستی یافت که هستی برای آن مصلحت بیشتری داشت. بعضی گفتند: هستی جهان ممکن نبود، مگر آن هنگام که هستی یافت. گروه دیگری گفتند: جهان به هنگام یا چیز دیگری وابسته نیست، بلکه فقط به فاعل (= آفریننده)

۱۱. حسین‌بن‌عبدالله ابن‌سینا، الامارات و التبیهات (تهران: دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ق)، ۶۸.

وابسته است و از چرایی آن پرسیده نشود).<sup>۱۲</sup>

ابن‌سینا در ادامه، دیدگاه‌های ایشان دربارهٔ خداشناسی را می‌آورد و به نقد آنها همت می‌گمارد. پس از ابطال دیدگاه‌های کلامی، ابن‌سینا به بیان دیدگاه فیلسوفان می‌پردازد تا نشان دهد که راه برهان می‌تواند بدون چنگ انداختن به آراء جدلی و دفاعی، به پاسخ واقعی که با متون دین ناسازگاری ندارد یا مطابق آن است، دست یابد.

در پایان این بخش، ابن‌سینا می‌گوید: «فهمه هی المذاهب و الیک الاختیار بعقلک دون هواک بعد ان یجعل واجب الوجود واحداً. (= این است راه‌ها (راه‌های به میان آمده) و پس از دانستن یکتایی واجب‌الوجود، بر عهدهٔ شماسست که به یاری عقلتان و نه هوا [= میل یا جهل]، آنها را برگزینی)».<sup>۱۳</sup>

عبارت‌های «هؤلاء هؤلاء» (= اینان اینان‌اند) و «الیک الاختیار بعقلک دون هواک» (با توجه به تقابل انداختن میان دیدگاه‌ها از راه تقابل عقل و هوا [= میل یا جهل]) دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ عملکرد اهل کلام زمان خود و پیش‌تر از آن را نشان می‌دهد.

ملاصدرا در سرزنش روش جدلی اهل کلام عبارت‌های صریح‌تری دارد. در هر مسئله از مسائل مشترک فلسفه و کلام که وارد می‌شویم، وی دیدگاه اهل کلام را می‌آورد و بی‌پایه و اساس بودن آن دیدگاه یا دلیل آن را نشان می‌دهد. در اینجا به نمونه‌هایی از این موارد اشاره می‌شود:

نمونهٔ اول دربارهٔ معاد جسمانی یا برانگیخته شدن اجساد انسان‌ها پس از مرگ است. متکلمان امکان این واقعیت را بر پایهٔ اعادهٔ اشیاء پس از معدوم شدن آنها قرار داده‌اند؛ پایه‌ای که از نظر دلایل فلسفی ناممکن و محال است. چگونه ممکن است عقل واقعیتی را بپذیرد که بر این پایهٔ وهمی قرار گرفته است؟ عبارت ملاصدرا در سرزنش اهل کلام جدلی در این باره این است: «اینان ندانستند که رازهای شریعت الهی را نمی‌توان از بحث‌های کلامی و دیدگاه‌های جدلی به‌دست آورد...».<sup>۱۴</sup>

این عبارت نشان می‌دهد که دانش کلام آن روزگار در نزد ملاصدرا این‌همان با آرای جدلی بوده است که مبنای آن جز مواضع جدلی و دلایلی برآمده از مشهورات و مسلمات نبوده است.

پس از این نمونه، ملاصدرا شماری از نمونه‌های دیگر از آراء ناصواب متکلمان را به میان

۱۲. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۲۹.

۱۳. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۳۸.

۱۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ دوم، جلد ۱، (قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸)، ۳۶۱.

می‌آورد: «بیشتر نظریه‌های به دور از درستی اینان در بی‌اعتباری و ناصوابی از این قبیل است؛ مانند رأی ایشان دربارهٔ چندگانگی موجودات قدیم، اثبات ارادهٔ گزافی، انکار داعی دربارهٔ فعل خداوند و ابطال حکمت الهی در آفرینش و اینکه خداوند محلی است برای کلام نفسی و سخن خیالی...»<sup>۱۵</sup>.

ملاصدرا منشاء این آراء ناصواب را کناره‌گیری ایشان از حکمت و فلسفه و دشمنی با اهل آن دانسته است: «سبب همهٔ این امور، کنار گزاردن حکمت و دشمنی ورزیدن با حکیمان است؛ در واقع این متکلمانند که به بدعت و کجروی اقبال کرده‌اند و الگوی نادانان گشته‌اند؛ زیان ایشان به اهل دین و پرهیزگاران و آسیب ایشان به عالمان و دانشمندان است؛ این گروه اهل ستیزه و جدل بیشترین دشمنی را با اهل ایمان دارند که حکیمان الهی‌اند، هم اینان هستند که در عین ناآشنایی با امور محسوس می‌خواهند در امور معقول ژرف‌اندیشی کنند؛ اینانند که می‌خواهند با برهان‌ها و قیاس‌ها سروکار داشته باشند، درحالی‌که از ریاضیات بهره‌ای ندارند و دربارهٔ الهیات سخن ساز می‌کنند، درحالی‌که از علم به طبیعیات بی‌بهره‌اند»<sup>۱۶</sup>.

این عبارتها حاوی مطالب مهمی است که با تأمل به دست می‌آیند. از طرف دیگر، دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ عبارتها کلامی و ظاهر نظم نوشتاری آنها این است: «بله عبارتهاهای ایشان از بالاترین فصاحت و روشنی بهره‌مند است و کلمه‌های ایشان در بالاترین مرتبهٔ حلاوت و گیرندگی است. پس از این طریق، آراء هوس‌گونه و ناصواب و عقاید بی‌مایه و دون خود را با روشن و فصیح‌ترین عبارتها وارد می‌کنند و با آشکارترین نوشته در بهترین ورق‌ها می‌نگارند و به گوش نونهالان و عموم مردمان می‌خوانند و آن آراء و دیدگاه‌ها را در قلب ایشان تصویر می‌کنند و چنان در اذهان ایشان وارد می‌سازند که هیچ‌گاه از میان نروند»<sup>۱۷</sup>.

شاید از همهٔ این شکایت‌ها بالاتر، این عبارت ملاصدرا است که: «با این همه محنت و غمباری و با این همه ناگواری‌ها که بر اهل دین روا می‌دارند، این متکلمان ادعا دارند که با عقل‌های ناقص و با افکار کوتاه خود دین اسلام را یاری می‌رسانند و دین را قوی و استوار می‌گردانند»<sup>۱۸</sup>.

از این نوشته‌ها می‌توان دریافت که کلام رایج جدلی مسیری را در پیش گرفت که نه فقط اصول دین یا اصول واقعیت را خدشه‌دار می‌کرد که برای از میدان به در کردن فلسفه نیز که عهده‌دار تبیین

۱۵. شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۶۳.

۱۶. شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۶۳.

۱۷. شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۶۳-۳۶۴.

۱۸. شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۶۴.

این اصول بود، اهتمام داشت. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، فیلسوفان با دانش کلام ناهمراه و نامهربان نبودند، بلکه از روشی که به این دانش از طرف ناپختگان رسوخ کرد و اصول دین و واقعیت را بر پایه‌های خطایی و جدلی قرار داد که نتیجه آن جز فروافتادن به مغلطه‌ها و نادرستی‌ها نیست، مخالف بودند. بر همین اساس است که در فلسفه اسلامی با حکیمانی روبه‌رو می‌شویم که از خود نوشته‌های کلامی به یادگار گذاشته‌اند و کوشیدند تا دانش کلام را بر پایه‌های محکم استوار کنند. این فیلسوفان با کار خود اهمیت دانش کلام را برای آیندگان گوشزد کردند و نیز امکان تعامل میان علوم عقلی را با کارها و آثار خود نشان دادند.

#### ۷. نمونه‌هایی از پاسخ‌های جدلی به مسئله‌های کلامی

نیک است که نمونه‌هایی از روش و سبک جدلی کلام را درباره مسائلی از اصول دین نشان دهیم تا دلیل فیلسوفان بر مخالفت با روش آنها آشکارتر شود. نمونه نخست، درباره اصل معاد و زندگی اخروی است. فخر رازی در تبیین جهان آخرت و زندگی انسان در آن، این تصور را دارد که اجزای بدنی به خاک تبدیل شده، انسان‌ها که در مکان‌های مختلف زمین پراکنده شده‌اند، در یک جا جمع می‌شوند و سپس صورتی به آن داده می‌شود که چنان صورتی است که در این جهان داشته و از میان رفته است؛ آنگاه روح از عالم ناجسمانی خود بار دیگر به آن بدن تعلق می‌گیرد. این تصور فخر رازی، از نظر ملاصدرا، اصلاً تصویری از واقعیت جهان دیگر نیست، بلکه این تصور، جهان آخرت را عیناً همین جهان [دنیا] است و از یک منظر دقیق‌تر نزدیک به رأی انکارکنندگان جهان آخرت دانسته است تا تصدیق‌کنندگان آن.

ملاصدرا دلیل این تصور از آخرت را نادیده گرفتن یا کنار نهادن قوانین حکمت و روی آوردن به مواضعی می‌داند که جز اقتناع اذهان عمومی نمی‌تواند از آن پشتیبانی کند. وی، پس از آوردن سخنان فخر رازی درباره معاد جسمانی، می‌گوید: «شگفت‌آورتر از همه اینکه این گروه [متکلمان] هرگاه به اثبات اصلی از اصول دین، مانند اثبات آفریننده یا اثبات نبوت و معاد پرداختند ناچار شدند تا خاصیتی را که خداوند در طبیعت اشیاء نهاده است انکار کنند، نیز ایشان رابطه عقلی میان اشیاء و نیز ترتیب ذاتی وجودی و نظام شایسته و بایسته میان موجودات را انکار کردند که سنت خدا بر آن تعلق گرفته است و تبدیل آن ممکن نیست. در اثبات اکثر مسائل اصول اعتقادی این شیوه بحثی عادت ایشان شده است، همان‌طور که فخر رازی نیز که پیشوای بحث و کلام است

چنین کرد).<sup>۱۹</sup>

نمونه دوم از کتاب تهافت الفلاسفه غزالی است. شاید بتوان این کتاب را نافذترین نوشته در طرد فلسفه از محیط عامه دانست. ملاصدرا وقتی نام این کتاب را می‌آورد آرای غزالی را به قیل و قال (= سروصداهای بی‌حاصل) نسبت می‌دهد و شاید بتوان این تعبیر را کنایه‌ای در باب روش دانش کلامی دانست که وی به آن پرداخته است.

پیش از گفته غزالی در باب معاد جسمانی لازم است به گفتار ابن‌سینا در این باره پرداخته شود. تلاش‌های فلسفی ابن‌سینا وی را به جاودانگی و نامیرایی نفس انسانی کشاند، اما آیا بدن هم در جاودانگی، آدمی را همراهی می‌کند یا نه؟ ابن‌سینا از نظر فلسفی خود را بر اثبات جاودانگی انسان جسمانی و صاحب بدن توانا نمی‌داند. از طرفی، وی متون دینی را بر وجود زندگی جسمانی ابدی چنان ظاهر و قطعی می‌داند که راه تأویل را پیش نمی‌گیرد. در نهایت، ابن‌سینا معاد یا جاودانگی جسمانی را می‌پذیرد، اما دلیل آن را اعتقاد به گفتار پیغمبر صادق مصدق عنوان می‌کند؛<sup>۲۰</sup> اما به چه دلیل ابن‌سینا خود را از اثبات معاد جسمانی عاجز می‌داند؟ به نظر می‌رسد مشکل وی در معاد جسمانی، پیش آمدن محذوراتی بود که در تحقیقات فلسفی طرد شده‌اند. اگر معاد جسمانی، به‌گونه‌ای که ابن‌سینا به تصویر کشیده است، واقعیت داشته باشد، نتایج و فروض حاصل از آن با اصول فلسفی سازگاری ندارد و اگر چنین است، چون اصول یادشده قابل چشم‌پوشی نیستند. پس راهی برای اثبات معاد جسمانی در پیش روی ما وجود ندارد. آن مشکلات پیش‌کشیده‌شده یا امکان و تحقق تناسخ است یا اجتماع دو نفس در یک بدن که هیچ‌کدام با اصول فلسفی مشایی سازگاری ندارند؛ از این رو، یا باید مثل ابن‌سینا عمل کرد و راه عقلی فلسفه خود را برای رسیدن به معاد جسمانی ناگشوده دانست یا باید با حفظ و نگهداشت آن اصول فلسفی، با اضافه کردن اصولی دیگر، بر اثبات عقلی معاد جسمانی توفیق یافت یا اساساً آن اصول فلسفی را کنار زد و اصول دیگری را جایگزین آن کرد تا مانعی برای اثبات معاد جسمانی در کار نباشد.

توضیح مطلب این است که تناسخ مورد نظر به این معناست که نفس آدمی با رها کردن بدن مادی خود به بدن مادی دیگری وارد شود. ابن‌سینا با این نظریه که خود نظریه‌ای پرطرفدار است، سخت مخالف است. خلاصه یکی از دلایل وی دلیلی بر رد تناسخ از این قرار است: «آمادگی بدنی برای پذیرش نفس، مستلزم آن است که جوهر مفارق، نفس را به آن بدن افاضه کند و اگر تناسخ را روا

۱۹. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ دوم، جلد ۹، (قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸)، ۱۵۸.

۲۰. حسین‌بن‌عبدالله ابن‌سینا، النجاة، چاپ دوم (تهران: نشر مرتضوی، ۱۳۶۴)، ۲۹۱.

بداریم، لازم می‌آید که یک بدن دارای دو نفس باشد؛ یکی نفس اضافه‌شده به بدن از طرف جوهر مفارق (این جوهر مفارق، با کامل شدن استعداد هر بدن، نفس را به آن اضافه می‌کند بدون استثنا) و دیگری نفسی که به فرض تناسخ به بدن مذکور وارد شده است. لازمهٔ یادشده محال است، چراکه هر بدن در سلطه و تدبیر تنها یک نفس قرار دارد و بس»<sup>۲۱</sup>.

حال اگر بنا بر این نظریه، ابدان خاکی در قیامت بازسازی شوند، هرکدام با کامل شدن استعداد دریافت نفس، مقتضی آن است که نفسی از طرف جوهر مفارق بر آنها اضافه شود و اگر قرار باشد نفوس حادث‌شدهٔ قبلی نیز به آن تعلق بگیرد یا مشکل تناسخ پیش می‌آید یا مشکل برآمده از تناسخ که همان وجود دو نفس در بدن واحد است.

متکلمانی چون غزالی، با برخورد به چنین مشکلی، برای تثبیت معاد جسمانی به امکان تناسخ به وجه خاصی حکم کرده‌اند. البته روی سخن او با کسانی است که دلیل عقلی بر محال بودن برانگیختن اجساد آورده‌اند. وی می‌گوید: «اعتراض ما این است که گوییم چرا به کسی که قسم اخیر را [= نفس] در آخرت وارد بدن می‌شود، خواه بعینه (بدن) از این اجزاء (بدن دنیایی) باشد یا از غیر آن و در این صورت عودکننده همین انسان شود، به دلیل این که نفس همان نفس بوده است و اما ماده (= بدن) التفاتی بدان نیست، چه انسانیت انسان بدان نیست، بلکه به نفس است»<sup>۲۲</sup> می‌پذیرد انکار می‌کنید که معتقد می‌شود نفس پس از مرگ باقی است و آن جوهری است قائم به خود... (این عقیده) به برانگیخته شدن [بدن] نیز دلالت می‌کند و این ممکن است با برگردانیدن نفس به بدن، هر بدنی که باشد، خواه از مادهٔ بدن اول باشد یا غیر آن، یا از ماده‌ای که جدید آفریده شده است؛ اما او، اوست به نفس خویش، نه به خاطر بدنش، زیرا اجزای بدن در او [به سببی همچون لاغری و فربهی] دگرگون و تبدیل می‌شوند... و با این همه... او بعینه همان انسان است که بوده است و این بر خدای تعالی مقدور است و آن برای نفس هم عود (= بازگشت) است...؛ و اما این که این قول را محال شمردید به دلیل آن تناسخ است، باید دانست که در اصطلاح مناقشه نیست، زیرا آنچه را شرع گفته است تصدیق آن واجب است، اگرچه تناسخ باشد و ما تناسخ را در این عالم انکار می‌کنیم، ولی بعث (= برانگیختن مردگان) را انکار نمی‌کنیم، خواه تناسخ نامیده شود یا نامیده نشود»<sup>۲۲</sup>.

ملاحظه می‌کنیم که اولاً، روی سخن غزالی نمی‌تواند فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا باشد، زیرا

۲۱. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ۳۵۷.

۲۲. ابوحامد غزالی، تهافت الفلاسفه، چاپ دوم، ترجمه علی اصغر حلبی (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۳)، ۲۹۸-۲۹۹.



این سینا امکان معاد جسمانی را منتفی نمی‌داند، بلکه صرفاً اثبات آن را در فلسفه خود ممکن ندانسته است. ثانیاً، غزالی بدون آنکه توجهی به اشکال فیلسوفان در امتناع تناسخ کند، برای تجویز آن در معاد، به ضروری بودن معاد در دین تمسک می‌کند و بحث را در نهایت به تناسخ تحویل می‌کند. اگر قرار باشد که چنین راهی پیموده شود، همان کاری را باید کرد که ابن سینا انجام داده است؛ یعنی وقتی تناسخ را ابطال کردیم دیگر در معاد امر محال و ناممکن اتفاق نخواهد افتاد. بدین ترتیب، اگر برانگیختن اجساد واقعیت داشته باشد که به دلیل تصریح متون دین واقعیت دارد، مسلماً تناسخ نخواهد بود؛ از این رو نمی‌توان گفت که ما برانگیختن اجساد را می‌پذیریم، خواه تناسخ نامیده شود یا نامیده نشود. سخن بر سر نام نیست، بلکه حقیقت برانگیخته شدن اجساد و تعلق دوباره روح به آن با نظریه تناسخ تباین دارد. در پایان، این پرسش را می‌توان در برابر غزالی قرار داد که آیا پاسخ او و این قبیل پاسخ‌ها آن قدر دور از ذهن است که حتی فیلسوفان هم نتوانستند آن را در نظر بگیرند؟ اگر قرار بود که پاسخ به پرسش دشوار چگونگی معاد جسمانی، این قبیل پاسخ‌ها باشد آیا ابن سینا در تنظیم آن تواناتر نبود؟

نمونه سوم از کتاب تهافت الفلاسفه غزالی، مربوط به بحث معجزه، است. وی در تبیین معجزه، از جمله نسوختن حضرت ابراهیم در میان آتش، رابطه سببیت و مسببیت یا رابطه علت و معلول امکانی را، تکذیب می‌کند. وی سوختن پنبه پس از قرار گرفتن در کنار آتش را صرفاً یک اقتران (= همبودی کنار یکدیگر) یا پشت سر هم قرار گرفتن این دو حادثه می‌داند، بدون آنکه ارتباط این دو حادثه یک پیوند ضروری باشد. غزالی حتی در مورد سوختن پنبه، مقارنت آن با آتش را لازم نمی‌داند و با به میان آوردن تقدیر الهی، موارد سوختن بدون آتش و بهبودی بدون دارو سیری بدون خوردن را ممکن می‌داند و با این امکان، ضرورت میان این امور را سلب می‌کند.

وی می‌گوید: «فلاسفه امکان آن را انکار می‌کنند و محال بودن آن را ادعا دارند».<sup>۲۳</sup>

به گفته غزالی، فلاسفه فاعل شعله‌ور شدن پنبه را آتش می‌دانند؛ وی این فاعلیت را انکار می‌کند و فاعل آن را خدای متعال می‌داند که به واسطه فرشتگان یا بدون واسطه آنها شعله‌ور شدن پنبه را ایجاد می‌کند، بدون آنکه آتش کاری کرده باشد؛ ما فقط می‌بینیم که پنبه پس از همجواری با آتش می‌سوزد، اما نمی‌توان گفت که این سوزاندن کار آتش است و علت دیگری در کار نیست. خلاصه اینکه وجود یافتن یک چیز نزد چیزی دیگر دلالت نمی‌کند بر اینکه چیز دوم به سبب چیز

اول موجود شده است.<sup>۲۴</sup>

غزالی در استوار ساختن نظریه خود به تمثیل‌های خطابی و جدلی روی می‌آورد. در مقام گفت‌وگو با کسانی که فاعلیت مبادی عالی را در این نمونه می‌پذیرند و در عین حال می‌گویند که مبادی عالی به یکسان عمل می‌کنند و چنین نیست که یک‌بار پنبه همجوار با آتش را بسوزانند و یک‌بار نسوزانند، غزالی پاسخ می‌دهد که مبادی عالی کار خود را با اراده به انجام می‌رسانند و از این رو ممکن است در شرایط یکسان، گاه پنبه را بسوزانند و گاه نسوزانند. در پاسخ کسی که می‌گوید اگر دیدگاه شما درست باشد آنگاه لازم می‌آید که تبدیل یک سیب به انسان را هم جایز بدانیم، غزالی می‌گوید خداوند علمی را در ما آفریده است که بر پایه آن می‌دانیم که هر چند ممکنات کارهای خود را به ضرورت انجام نمی‌دهند، لیک خداوند این حوادث را در کنار یکدیگر به وجود می‌آورد و وقتی بخواهد که پنبه را در جوار آتش نسوزاند، در همان هنگام علمی را در ما می‌آفریند که بدانیم کار سوزاندن را انجام نمی‌دهد؛ حتی می‌توان گفت که اگر [چه] آتش پنبه را می‌سوزاند و میان پنبه‌ها فرقی نگذارد، می‌توان جایز و ممکن دانست که پیغمبری در آتش افتد و نسوزد، به این صورت که بگوئیم صفت آتش (= سوزاندن) تغییر کرده است، به طوری که هر چند صورت و واقعیت آتش باقی است، اما گرمای آن به بیرون از خودش سرایت نمی‌کند یا اینکه خداوند در بدن پیغمبر صفتی را ایجاد می‌کند که اثر آتش را از او دور می‌سازد. مگر ندیده‌ایم که گاه کسی با آغشته کردن خود به ماده نسوز به میان آتش می‌رود و نمی‌سوزد؟ همین پاسخ را می‌توان درباره زنده کردن مردگان و مار شدن عصا مطرح کرد و گفت همان‌طور که خداوند شبیه این حوادث را در طول زمان می‌آفریند در معجزه نیز به کم‌ترین زمان محقق می‌سازد.<sup>۲۵</sup>

با یادآوری سخن ملاصدرا، در بحث معجزه نیز می‌بینیم که غزالی برای تقریر آن، اصول عقلی، همچون قانون علیت و معلولیت را انکار می‌کند؛ قانونی که بر حسب آن ترتیب وجودی اشیاء و نظام تعامل آنها و رابطه عقلی میان آنها تبیین می‌شود. جالب این است که اگر قرار می‌بود مسائل وجودی این‌گونه پاسخ داده شود چندان به تحقیقات عمیق وجودشناسی نیاز نمی‌بود. اینکه همه امور به خداوند ارجاع داده می‌شود سبب نمی‌گردد که مرتبه کارهای آفریده‌ها، نفی و تکذیب شود.

در کتاب تهافت الفلاسفه می‌بینیم که روش جدلی غزالی چگونه در سراسر آن آشکار شده است. او در بسیاری از مباحث از تمثیل‌های خطابی، جابه‌جا کردن آرای فلاسفه و نیز انداختن

۲۴. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۹۰.

۲۵. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۹۱-۱۹۶.

پاسخ بر عهده ایشان سود برده است. او نه فقط فیلسوفان را مغلوب معرفی می‌کند که در نهایت سخنان ایشان را به تهافت یا تناقض نسبت می‌دهد و از اینجا نوعی خصومت و ستیزه با دانش فلسفه آشکار شده است. غزالی از این مرحله نیز عبور می‌کند و به خود حق می‌دهد تا آرای فیلسوفان مسلمان را مخالف با اصول دین معرفی می‌کند.

## ۸. نتیجه‌گیری

کلام و فلسفه، دو دانش عقلی‌اند که تبیین اصول یا علل آغازین و غایی را در صدر تحقیقات فراتجربی خود دارند. این ویژگی، این دو دانش را در جوار هم قرار داده است؛ لیک روش این دو دانش در اثبات مقاصد خود نمی‌تواند در جدلی و برهانی بودن با هم اختلاف داشته باشند؛ زیرا اثبات واقعی بودن اصول حکمت و اصول دین جز از راه یقین‌آور نه ممکن است و نه شایسته. تاریخ دانش کلام نشان می‌دهد که جدلی ساختن کلام مایه دور ساختن و پرهیز کردن فیلسوفان از هم‌سخنی و تعامل با متکلمان شد؛ متکلمان نیز از روی ناتوانی از روش یقین‌آور به خرده‌گیری بر فیلسوفان روی آوردند. این ستیزه به نوعی برعهده ناهم‌سازی و ناسازگاری این دو دانش گذاشته شد.

این مقاله، امور یادشده را در محیط فلسفه و کلام اسلامی نشان داد و پس از آن کوشید تا با امکان طرد عامل این اختلاف، امکان همجواری این دو دانش و تعامل آنها با یکدیگر را نشان دهد. عامل این اختلاف آوردن مسائل کلامی در قلمرو جدل است و طرد آن جز به آمدن در قلمرو برهان ممکن نیست. طرد این عامل اختلاف، برخلاف جدلی شدن، کار دشواری است و از این رو بسیاری از نوشته‌های ناظر به دین‌شناسی در دوره‌های بعد، از این کار دشوار فاصله گرفته به بحث‌های جدلی روی آورده‌اند. نتیجه دیگر این است که کلام و فلسفه دو دانش‌اند، نه اینکه فلسفه با اثبات اصول واقع که همان اصول دین‌اند، کلام شده باشد و نه اینکه کلام با استفاده از روش برهان مستند به اصول عقلی، فلسفه شده باشد. همانندی‌های این دو دانش، آنها را کنار یکدیگر قرار می‌دهند و تقابل و ستیزه را از آنها طرد می‌کنند، نه اینکه یکی را به دیگری تحویل کنند.

## سیاهه منابع

### الف- منابع فارسی:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات و التنبیها. تهران: دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. النجاة. چاپ دوم، تهران: نشر مرتضوی، ۱۳۶۴.
- شیرازی، صدرالدین. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. چاپ دوم، جلد ۱، قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
- طوسی، نصیرالدین. اساس الاقتباس. چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- غزالی، ابوحامد. نهافت الفلاسفه. ترجمه علی اصغر حلبی، چاپ دوم، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۳.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق. شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. چاپ اول، قم: نشر مؤسسه الامام الصادق<sup>(ع)</sup>، ۱۴۲۵ق.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق. الکلمة الطیبة. تحقیق: حمید عطایی نظری، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی مکتب و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق. گوهر مراد. چاپ اول، قم: مؤسسه الهادی، ۱۳۸۳.
- مظفر، محمدرضا. المنطق. قم: انتشارات فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق.