

فلسفی شدن علم کلام، رویکرد ناموجه یا روند گریزناپذیر؟

سید محمد مهدی افضلی*

چکیده

موجه بودن فلسفی شدن دانش کلام از مسائلی است که درباره آن، موضوعی از نفی تا اثبات اتخاذ شده است. بدون توجه به معانی مختلف فلسفی شدن، نمی توان درستی یا نادرستی نگرش ها را اثبات کرد. این امر، گاه به معنای اتخاذ روش فلسفی در تبیین آموزه های دینی، گاه به معنای برگزیدن فلسفه خاصی به عنوان قالب تبیین معارف و حیانی، گاه به معنای به کارگیری برهان های فلسفی در اثبات آموزه های دینی و گاه به معنای تطبیق آموزه های و حیانی بر یافته های انسانی و... به کار رفته است.

مخالفان این روند در دو دسته می گنجند. برخی از ریشه با رویکرد عقلی در تبیین معارف دینی به هر نحوی مخالفانند. عده ای دیگر به دلیل پیامدهای منفی، آن را ناخوش می دارند و مخالفت شان به دلیل امور عارضی است. موافقان نیز نگاه های متفاوت داشته اند. برخی به لحاظ روشی آن را درست انگاشته اند و برخی دیگر، به لحاظ محتوایی نیز به درستی این روند حکم کرده اند.

در این نوشتار، اثبات شده است روندی که به تطبیق آموزه های و حیانی بر یافته های انسانی انجامیده است و بدون معیار به تأویل های ناروا و احیاناً انکار برخی از آموزه های دینی منتهی شده است، چه در به کارگیری روش فلسفی ریشه داشته باشد و چه در معانی دیگر، ناموجه است، ولی به طور کلی مقتضای تعالیم دینی و هویت دانش کلام، تولید یک دستگاه مفهومی معتبر و فرافرهنگی یا بهره گیری از دستگاه مفهومی مستقر بوده است. متکلمان به هر دو رهیافت توسل جسته اند. گرچه خشنودی از دستگاه فلسفی خاص یا هر دستگاه مفهومی دیگر فاقد دلیل موجه است. فلسفی شدن دانش کلام نیز در رکود فلسفه تأثیر نداشته، یا دست کم نقش آن کم رنگ بوده است.

کلید واژه ها

کلام، فلسفه، فلسفی شدن، عقل گرایی، نص گرایی، جریان های کلامی، هویت علم کلام، تفسیر، تأویل.

*. دانش پژوه دکترای کلام اسلامی و دانش آموخته سطح چهارم جامعه المصطفی العالمیه.

تاریخ دریافت: ۸۸/۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۸۸/۲/۲۰

مقدمه

یکی از مباحثی که از دیرباز در جامعه اسلامی مطرح بوده و در چند دهه اخیر بدان توجه بیشتری شده است، مسئله فلسفی شدن علم کلام است. البته گاه از آن، به کلامی شدن دانش فلسفه در جهان اسلام نیز تعبیر می‌شود. در این نوشتار، به فلسفی شدن علم کلام می‌پردازیم، ولی کلامی شدن فلسفه نیز در میان مباحث پاسخ‌درخور می‌یابد. فلسفی شدن علم کلام می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد. می‌توان فلسفی شدن را در روش تصویر کرد؛ بدین معنا که متکلمان برای تبیین، اثبات و دفاع از آموزه‌ها و گزاره‌های دینی، از روش متداول در فلسفه بهره گرفته‌اند؛ معنای دوم این است که در علم کلام، از برهان‌های فلسفی، در اثبات و توجیه آموزه‌های دینی و پاسخ به شبهه‌ها بهره گرفته شده است؛ می‌توان گفت متکلمان فلسفه خاصی را چونان قالبی برای تبیین آموزه‌های دینی قرار داده‌اند و توجیه باورهای دینی را براساس دستگاه مفهومی فلسفی، و جهت همت خویش ساخته‌اند. معنای دیگر آن است که متکلمان، یافته‌های فلسفی را بر آموزه‌های دینی تطبیق کرده‌اند و از این طریق خواسته‌اند میان دین و فلسفه پیوند ایجاد کنند. البته معانی یاد شده، حکم یگانه‌ای ندارد و نسبت به هر کدام ایستار خاصی برگرفته خواهد شد.

به طور کلی، اندیشوران مسلمان نظرگاه‌های مختلفی در این زمینه ابراز داشته‌اند. برخی معتقدند فلسفی شدن علم کلام پدیده مثبتی بوده و با این کار، مسائل کلامی دقیق‌تر و تبیین‌های متکلمان معقول‌تر شده است. گروهی دیگر، بدان به دیده منفی نگریسته‌اند و آن را موجب التقاط معارف دینی با یافته‌های انسانی انگاشته‌اند. نیز برخی معتقدند با فلسفی شدن کلام، هم فلسفه و هم کلام، از پویایی باز مانده‌اند؛ هرچند از اساس، کار درستی بوده، به دلیل پیامدهای تلخ، نامبارک انگاشته شده است. کسانی دیگر، راه میانه‌ای برگزیده‌اند و این پدیده را از برخی جنبه‌ها، مناسب و از برخی جنبه‌های دیگر، نامناسب تشخیص داده‌اند. بی‌گمان، داوری در این زمینه وقتی امکان‌پذیر است که تصویر روشنی از فلسفی شدن علم کلام و پیامدهای مثبت و منفی آن موجود باشد. تطور علم کلام در میان فرقه‌های مختلف اسلامی و رهیافت‌های آن در تبیین و تنسيق معارف دینی، به رغم تشابهات، از ویژگی‌های خاصی نیز برخوردار است. بدین‌روی، لازم است زوایای

مختلف مسئله، بررسی شود. در آغاز لازم است نخست به حد و مرز فلسفه و کلام از جهت موضوع، روش و غایت پردازیم و سپس تطورات تاریخی علم کلام و آن‌گاه ادله دو طرف را تبیین و تحلیل کنیم.

تعریف فلسفه

فلسفه از آغاز تاکنون همانند دیگر مقوله‌های فرهنگی، به دلیل رویکردها و بسترهای فرهنگی گوناگون، تعاریف متعددی پذیرفته است. در این نوشتار، به طبع تعریف‌هایی از فلسفه که در خارج از بستر فرهنگی جامعه اسلامی ارائه شده‌اند، مورد نظر ما نیستند. در ادامه، چند نمونه از مهم‌ترین تعریف‌هایی که در این باب عرضه شده‌اند بیان می‌شود. صدرالمآلهین در تعریفی از فلسفه، آن را تشبیه به اله معرفی می‌کند و در جای دیگر، استکمال نفس انسانی از طریق شناخت حقیقت موجودات را^۱ که در واقع، هر دو به یک چیز بازگشت می‌کنند، در نظر دارد؛ به‌ویژه با توجه به مبانی صدرایی که نفس انسانی را از سنخ ملکوت می‌داند. در این صورت، به هر میزان که نفس کمال یابد، به همان میزان بیشتر به حق تعالی تشبیه پیدا می‌کند. علامه طباطبایی نیز فلسفه را دانشی می‌داند که عهده‌دار بحث از احوال موجود بماهو موجود است.^۲ بنابراین، فلسفه از منظر هر دو فیلسوف، بحث از احوال کلی هستی به روش عقلی است، ولی با این تفاوت که هدف از فلسفه ورزی نزد صدرالمآلهین، استکمال نفس انسانی و تشبیه به خداوند و نزد علامه طباطبایی تمیز حقایق از اوهام و خرافات معرفی شده است.^۳

تعریف علم کلام

اندیشوران مسلمان تعریف‌های مختلفی از علم کلام ارائه کرده‌اند. فارابی (۲۶۰-۳۳۹ ه.ق) آن را صنعتی می‌داند که با آن، انسان بر نصرت باورها و افعال مشخصی که بنیان‌گذار دین بدان تصریح کرده است توانا شود.^۴ ابن خلدون علم کلام را متضمن اثبات عقاید ایمانی به وسیله ادله عقلی و رد بدعت‌گذارانی می‌داند که از باورهای مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند.^۵ عضدالدین ایجی (۷۵۶-۷۱۰ ه.ق) کلام را دانشی می‌داند که با آن می‌توان عقاید دینی را از طریق اقامه ادله و

دفع شبهه‌ها اثبات کرد. وی در توضیح مراد از عقاید دینی، قید «مایقصد به نفس الاعتقاد دون العمل» را آورده است.^۶ تفتازانی علم کلام را علم به عقاید دینی بر اساس ادله یقینی دانسته است.^۷ لاهیجی نیز علم کلام را علم به قواعد اعتقادی شرعی برآمده از دلایل یقینی می‌داند.^۸ بسان اختلاف نظر در تعریف علم کلام، در مورد موضوع آن نیز اختلاف نظر هست. ایجی چند دیدگاه را در باب موضوع علم کلام بیان می‌کند. برخی موضوع کلام را ذات باری تعالی انگاشته‌اند؛ زیرا در آن از صفات، افعال و احکام آن بحث می‌شود.^۹ برخی دیگر موضوع آن را موجود بماهو موجود تلقی کرده‌اند که تفاوت آن با فلسفه، در این است که در کلام مباحث بنابر قانون اسلام است، ولی در فلسفه، قانون اسلام شرط نیست.^{۱۰}

از آنچه در تعریف علم کلام از نظر ایجی نقل شد، خود او موضوع آن را عقاید دینی می‌داند که از طریق اقامه دلیل و دفع شبهه اثبات می‌شوند. اما غایت علم کلام، بسته به اینکه کدام یک از تعریف‌ها مقبول باشد، تفاوت دارد. براساس تعریف‌هایی از علم کلام که آن را به دفع شبهات خلاصه کرده‌اند، غایت علم کلام اثبات عقاید است و براساس تعریف‌هایی که آن را نوعی هستی‌شناسی دانسته‌اند، غایت علم کلام شناخت هستی، براساس آموزه‌های دینی است.

مکاتب و رهیافت‌های مختلف کلامی

در عصر رسالت و حضور صحابیان رسول اعظم ﷺ مسائل ایمانی با استناد به آیات قرآنی تبیین و توجیه می‌شد و مشکلی پیش نمی‌آمد، ولی به میزان فاصله زمانی با عصر وحی، نیاز به نظام‌دهی عقاید دینی نیز بیشتر احساس می‌شد؛ زیرا مسائل و شبهات پدید آمده، اذهان مؤمنان را بی‌قرار می‌کرد. البته درباره منشأ پیدایش مسائل کلامی محققان اختلاف نظر دارند؛ از جمله وجود آیات متشابه در قرآن، اوصاف خبری درباره خداوند، جبر یا اختیار انسان که از آن امکان برداشت‌های مختلف وجود داشت. رویکردهایی که در تفسیر این مسائل در پیش گرفته می‌شد و نیز فضای سیاسی هر عصر، مانند موضوع جانشینی پیامبر و از همه مهم‌تر، آشنایی مسلمانان با فرهنگ‌های دیگر، از عوامل اصلی پیدایش مسائل کلامی بوده‌اند. ابن خلدون، شهرستانی و دیگران نیز چنین

عقیده‌ای را ابراز داشته‌اند. هر چند شبلی نعمانی، پیدایش بسیاری از مسائل کلامی را در راستای مقابله با فلسفه تلقی کرده است،^{۱۱} ولی در جای دیگری تصریح می‌کند که اختلاف نظرها، پیش از ظهور معتزله به دو مسئله اعتقادی اساسی باز می‌گشت؛ (۱) اوصاف الاهی و اینکه آیا در این باب، باید تشبیه پذیرفته شود یا تنزیه؛ (۲) قضا و قدر.^{۱۲}

رویکردهای موجود در تفسیر و تبیین مسائل نامبرده، نخست به دو رویکرد عقل‌گرا و نص‌گرا طبقه‌بندی می‌شود. هر کدام از این دو نگاه، در درون خود نیز به نگرش‌های مختلفی در میان اهل سنت و تشیع قابل تقسیم‌اند. این دو رویکرد در تفسیر و تدوین معارف دینی با فراز و فرودهایی تاکنون نیز به سیر خود ادامه داده‌اند. طلایه‌دار عقل‌گرایی در میان اهل سنت، جریان اعتزال است و پرچم‌دار نص‌گرایی، اهل حدیث و سلفی‌گری است. پس از مباحث فراوان متفکران اهل سنت در دو حوزه عقل‌گرایی و نص‌گرایی، سرانجام دو مکتب مهم ماتریدی و اشعری به منصفه ظهور رسیدند.

در اندیشه شیعی نیز این رویکردها وجود داشته‌اند؛ رویکرد نص‌گرایانه به مسائل، با تطورهایی از همان آغاز غیبت صغری تاکنون به حیات خویش ادامه داده است؛ هر چند نص‌گرایی، در برابر عقل‌گرایی جلوه‌چندانی نداشته است. در زیر به ترتیب جریان تفکر کلامی در میان اهل سنت و تطوری که این دانش در میان شیعه به خود دیده است گزارش می‌شود.

سیر تطور علم کلام در میان اهل سنت

الف) اهل حدیث

گفته شد که نصوص دینی از عوامل اصلی پیدایش نحله‌های مختلف کلامی بوده است. تا هنگام حضور طنین وحی و نفس قدسی پیامبر ﷺ در میان مردم، مسئله جدی کلامی طرح نشد و پس از رحلت پیامبر ﷺ آموزه‌های دینی، اعم از نصوص و ظواهر نیازمند تفسیر بود؛ گروهی از مسلمانان در برابر آموزه‌های وحیانی چون و چرا، توجیه و تاویل را ناروا می‌دانستند. برای نمونه، در مورد

مفاد آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، تعبیر نقل شده از مالک بن انس، بیانگر رویکرد برخی از مسلمانان به معارف دینی در این زمانه است. وقتی از او درباره استواء پرسیده شد پاسخ داد: «الاستواء معلوم والکیف مجهول، والایمان به واجب و السؤال عنه بدعة».^{۱۳} شهرستانی می گوید گروهی از مسلمانان در برابر مسائلی از این سنخ، چنین اظهار می داشتند:

ثؤمن بما ورد به الكتاب و السنة و لا نتعرض للتأویل... فریما اولنا الآیة علی غیر مراد الباری تعالی فوقنا فی الزیغ، بل نقول کما قال الراسخون فی العلم، کل من عند ربنا، آما بظاهرة و صدقنا بباطنه و وکلنا علمه الی الله تعالی و لسنا مکلفین بمعرفة ذلك، اذ لیس ذلك من شرائط الايمان.^{۱۴}

دین جهانی و جاودانه‌ای که حضرت محمد ﷺ آورده بود، نمی توانست در دایره تنگ نگاه اهل حدیث محصور بماند و برای دوام و انتشار، نیازمند آن بود که در قالب منطقی بین‌الذهانی و مفاهیم قابل فهم برای مخاطبان بیان شود. بدین‌رو، برخی اندیشمندان، رویکرد دیگری اتخاذ کردند، ولی دیری نپایید که این گروه جدید با یک نگرش افراطی، عقل را به عنوان معیار بی‌بدیل در تمام زمینه‌ها انگاشتند و براساس آن، به تأویل امور به ظاهر ناسازگار با عقل دست یازیدند. از این جریان به جریان اعتزال در تفکر کلامی تعبیر می شود.

ب) معتزله

محققان در سیر اعتزال از دوره‌های مختلفی یاد کرده‌اند: (۱) دوره‌ای که در آن کلام معتزلی با فلسفه نیامیخته است، ولی در عین حال، تلاش می شود از آموزه‌های دینی تبیین عقلی ارائه شود؛ (۲) دوران آمیختگی کلام و فلسفه. پیش از علاف تفکر کلامی معتزلی، غیر فلسفی بود و پس از آن رنگ فلسفی به خود گرفت. ولفسن سیر علم کلام را به سه دوره تقسیم می کند.^{۱۵} به نظر وی دوره نخستین، دوره کلام پیش از معتزله است که در آن با الهام از قیاس فقهی به تفسیر و تبیین مسائل اعتقادی همت گماشته می شود؛ دوره دوم، دوره کلام معتزلی غیر فلسفی است. این دوره، از زمان پیدایش معتزله تا زمان ترجمه آثار فلسفی به طول انجامیده و قیاس به کمک تحلیل و تفسیر مسائل

کلامی آمده است؛ دوره سوم، دوره کلام معتزلی فلسفی است که در آن با استفاده از آثار فیلسوفان یونان، افرون بر این که طرز جدیدی از قیاس فقهی (=تمثیل) را فراگرفتند، روش قیاس منطقی را نیز آموختند و از آن در راستای تبیین مسائل بهره جستند.^{۱۶} با دقت بیشتر درمی یابیم که دوره کلام پیش از معتزلی و دوره نخست کلام معتزلی به لحاظ روشی مشترک اند و هر دو از قیاس بهره می جویند، اما دوره دوم کلام معتزلی به لحاظ روشی و دستگاه مفهومی تغییر می کند. معتزله ارج بسیاری برای عقل قائل می شود و در هر دو حوزه نظر و عمل احکام آن را فصل الخطاب می انگارد. شهرستانی در توصیف کلی این گروه می نویسد:

اتفقوا علی ان اصول المعرفة و شكر النعمة واجبة قبل ورود السمع و الحسن و القبح یجب معرفتهما بالعقل و اعتناق الحسن و اجتناب القبیح واجب كذلك و ورود التكاليف الطاف للباری تعالی.^{۱۷}

بر اساس مبنای معتزله، هرگاه میان عقل و نقل تعارضی به میان آید، بی درنگ حکم عقل مقدم خواهد شد. برابر همین مبنا، معتزله بسیاری از آموزه های شریعت را که قابل تأویل نبود، منکر شدند.^{۱۸} تهی شدن گوهر دین از محتوا به خاطر افراط معتزله در عقل گرایی از یک سو و عقیم بودن نص گرایی در برابر انبوه پرسش های نوپدید از سوی دیگر، متفکران را واداشت که از میان دو رویکرد غیر متعادل موجود، رهیافت سومی را طرح کرده و آن را نظام مند سازند. چنان که برخی از مورخان تصریح کرده اند نگرش های متعارض و آرای متناقض اهل حدیث و اعتزال موجب نابسامانی در تفکر شده بود و نیاز به گشودن راهی به رهایی از این بن بست معرفتی احساس می شد. از این رو، متفکران فراوانی در سرزمین های اسلامی کوشیدند راه سومی را سامان دهند. ماتریدی (متوفای ۳۳۳ق) در آسیای مرکزی، اشعری (متوفای ۳۳۰ق) در عراق و طحاوی (متوفای ۳۲۱ق) در مصر که به لحاظ فقهی هر کدام به مذهب خاصی وابسته بودند، به طور مستقل و بی اطلاع از یکدیگر این هدف را پی گرفتند. در ادامه، روش و رویکرد اشعری به اختصار بیان خواهد شد، ولی دو دیدگاه دیگر، به دلیل آنکه امتداد تاریخی نیافتند، طرح نخواهند شد.

ج) اشاعره

تحول کلام و پیوند آن با فلسفه و منطق و سرانجام فلسفی شدن کلام در میان متکلمان اشعری قابل توجه است. راهی که برای مقابله با نص‌گرایی و عقل‌گرایی افراطی باز شده بود، سرانجام به فلسفی شدن منتهی شد. به اعتقاد ابن‌خلدون، شبلی نعمانی و دیگران، اشعری نخستین گام را در مصاف با افراط‌گروه‌های دیگر برداشت. نعمانی می‌نویسد:

باید دانست که پیش از امام اشعری دو فریق بودند، یکی ارباب عقل و دیگری نقل. اینجا اشعری خواست که طریقه‌ای بین‌بین اختیار کرده باشد و لذا عقایدی اختیار نمود که به نظر او مربوط به عقل و نقل هر دو بوده است.^{۱۹}

استدلال اصلی اهل حدیث در مخالفت با علم کلام این بود که مسائل کلامی یا برای رسول‌الله ﷺ و صحابه معلوم بوده است یا نه، اگر معلوم بوده است و آنان سکوت کرده بودند، ما نیز باید از ایشان پیروی کنیم و ساکت باشیم. اگر نمی‌دانستند و می‌توانستند از آن ناآگاه باشند، ما نیز می‌توانیم ناآگاه باشیم. اشعری در رد چنین رویکردی سه دلیل اقامه کرد: نخست اینکه پیامبر کسانی را که پس از ایشان به علم کلام خواهند پرداخت تکفیر نکرده است. از این روی، تکفیر متکلمان از سوی اهل حدیث بدعت است؛ دوم اینکه این مباحث برای پیامبر اکرم ﷺ معلوم بوده و اصول کلی آن را در سخنان‌شان بیان کرده‌اند؛ سوم اینکه به دلیل اینکه در زمان حیات ایشان، مسئله مهمی به میان نیامد، ضرورت طرح این پرسش نیز که آیا باید از چنین مسائلی بحث شود یا نه، پیش نیامد، وگرنه ایشان به تفصیل به چنین مباحثی عالم بودند. بر این اساس، اشعری نتیجه می‌گیرد که اسلام نه تنها مخالف به‌کارگیری عقل در تفسیر آموزه‌های دینی نیست، بلکه استدلال و تعقل درباره مسائل دینی از ضروریات اسلام است.^{۲۰}

ابن‌خلدون در سیر تحول علم کلام که بیشتر آن را در قالب مکتب اشعری تحلیل می‌کند، می‌گوید پس از بنیان‌گذاری این رویکرد به‌دست اشعری، ابوبکر باقلانی این طریقه را تهذیب کرد و به وضع مقدمات عقلی مانند اثبات جوهر فرد، خلأ، عدم قیام عرض به عرض و اینکه در دو زمان باقی نمی‌ماند و مانند آن پرداخت. او قواعد یادشده را از لحاظ وجوب اعتقاد به آنها تابع عقاید

ایمانی قرار داد؛ زیرا این ادله بر عقاید مزبور متوقف است. ایشان معتقد بود که بطلان دلیل، سبب بطلان مدلول می‌شود. در عین حال، به باور ابن خلدون شکل ادله در علم کلام، گاه فنی نبود؛ چون اولاً قوم هنوز در مرحله سادگی بودند؛ ثانیاً منطق به عنوان معیار ادله هنوز در میان مسلمانان رواج نیافته بود و اگر هم اندکی از آن متداول شده بود، متکلمان آن را به کار نمی‌بردند؛ زیرا منطق در ردیف علوم فلسفی به شمار می‌رفت که به کلی مابین عقاید شرعی می‌نمود، ولی به تدریج علم منطق در میان مسلمانان انتشار یافت و مردم میان آن و علوم فلسفی تفاوت گذاشتند و گفته شد که منطق، معیار سنجش ادله است. از آن پس، قواعد مقدماتی فن کلام بررسی شد و با بسیاری از آنها مخالفت شد و چه بسا از برهان‌هایی سود جستند که برگرفته از فیلسوفان بود. در این فرایند، متکلمان چون علم کلام را با معیار منطق آزمودند، آن را به اصول منطقی بازگرداندند و دیگر به بطلان مدلول به سبب بطلان دلیل اعتقاد نداشتند. نخستین کسی که در نگارش آثار کلامی‌اش از این شیوه بهره برد غزالی بود. فخر رازی و گروهی از عالمان نیز مشی غزالی را پی گرفتند. سرانجام متأخران کتاب‌های فلسفه را چنان با فن کلام در آمیختند که موضوع دو علم بر ایشان مشتبه شد و به سبب تشابه در مسائل دو دانش، موضوع فلسفه و کلام را یکی شمردند.^{۲۱}

از سخنان ابن خلدون چند مرحله را در تاریخ کلام اشعری از آغاز تا زمان خود او می‌توان نشان کرد: در مرحله نخست، برخی از مقدمات عقلی وارد علم کلام شد و متکلمان از پرداختن به منطق دوری می‌گزیدند و آن را به دلیل پیوندش با فلسفه حرام می‌دانستند. در مرحله دوم، به تدریج منطق به میان متکلمان رسید و با استمداد از مبادی فلسفی و منطقی، دیدگاه متکلمان دیگر ابطال می‌شد. غزالی و فخر رازی مهم‌ترین چهره‌های این دوران‌اند. شبلی نعمانی در مورد غزالی می‌نویسد: «تا زمان غزالی منطق و فلسفه از نظر فقیهان و محدثان منفور بود، ولی غزالی منطق را فرض کفایی قرار داد و نسبت به فلسفه تصریح نمود که به استثنای چند مسئله، بقیه خلاف مذهب نیست».^{۲۲} همو در مورد فخر رازی نیز می‌نگارد: «او اول از همه، کلام را به روش فلسفه تدوین نموده و هزاران مسائل فلسفه را با کلام آمیخته است. پس از او، متأخران رفته رفته علم کلام را به فلسفه تبدیل کردند».^{۲۳} در واقع، از این پس مرحله سوم آغاز می‌شود که در آن کلام با فلسفه درمی‌آمیزد. به نظر وی، امتزاج

مسائل کلامی با فلسفه در این دوران چنان است که بازشناختن یکی از دیگری ممکن نیست و طالب کلام چیزی از کتاب‌های ایشان به دست نمی‌آورد.^{۲۴} در این روند، وقتی رد و قبول فن منطق ریشه‌یابی شود، زمینه برای فهم بهتر این نکته که چرا کلام به تدریج رنگ فلسفی گرفت، فراهم می‌شود. به باور ابن‌خلدون، دلیل رد فن منطق این بود که چون متکلمان دانش کلام را برای یاری عقاید ایمانی با دلیل‌های عقلی وضع کردند، شیوه آنان در این زمینه به دلیل‌های ویژه متکی بود که آنها را در کتاب‌های خویش یاد کرده‌اند. آن‌گاه این دلیل‌ها را از راه فراهم آوردن اصولی بیان کرده‌اند که این اصول به منزله مقدمات آنها به شمار می‌آیند. اینان دلیل‌های عقاید دینی را منعکس می‌انگاشتند؛ بدین معنا که با بطلان دلیل، مدلول نیز باطل می‌شود. از این رو، متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق بسیار مبالغه کردند و این فن را به نسبت دلایلی که با آن باطل می‌شود، بدعت یا کفر می‌شمردند.^{۲۵}

بدین ترتیب پیش از غزالی و رازی، فیلسوفان و متکلمان طایفه‌های جداگانه بودند که از آرای یکدیگر از راه منابع دست دوم و فرعی آگاه می‌شدند و کمتر در یکدیگر تأثیر جدی می‌نهادند، ولی با روندی که با ظهور اشعری آغاز شد و به دست باقلانی و جوینی نهادینه شد، متکلمان روز به روز از ساده‌اندیشی اهل حدیث دورتر شدند و فیلسوفان هم بیشتر به پیامدهای کلامی آرای خود پی بردند. تا زمانی که این دو طایفه، رو در روی یکدیگر قرار نگرفتند، میزان اختلاف نظر آنها در مقدمات و مبادی و تعارض آرایشان در مسائل خاص درست معلوم نبود. به باور ابن‌خلدون، متأخران پس از غزالی چون انگاره منعکس بودن دلایل را رد کردند، بر این باور شدند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد؛ هرچند منافای برخی از دلایل آنهاست. بر همین اساس، گاهی بر ابطال بسیاری از مقدمات کلامی استدلال می‌کردند.^{۲۶} بدین‌سان، چیزی که روزی نزد عده‌ای دشمن ایمان تلقی می‌شد، به‌عنوان ابزار مفیدی برای تبیین باورها قلمداد شد. برای اختصار از بیان دیدگاه ماتریدی صرف نظر می‌کنیم، ولی یادآور می‌شویم که مسیر ماتریدی گرچه از اهل حدیث و معتزله دور می‌شود، به تصریح محققان در بیش از پنجاه مورد با اشعری نیز اختلاف پیدا می‌کند. برای

نمونه، به نظر او حسن و قبح اشیا عقلی است؛ تکلیف فوق طاقت و ظلم از خداوند صادر نمی‌شود؛ افعال الهی مبتنی بر مصالح است؛ انسان در افعالش اختیار دارد و مانند آن.^{۳۷} به لحاظ روشی، اگر اشعری حد فاصل میان اهل حدیث و معتزله بود، ماتریدی را می‌توان مرز میان اشاعره و معتزله تلقی کرد.

د) اندیشمندان مغرب اسلامی و کلام فلسفی

آنچه تاکنون بیان شد بیشتر به نگاه متفکران اهل سنت در شرق عالم اسلامی مربوط است. در مغرب اسلامی نیز تفسیر فلسفی آموزه‌های دینی مورد بحث بوده است. ابن حزم (متوفای ۴۵۶ق) معتقد بود نصوص قرآنی و احادیث را باید به معنای ظاهریشان گرفت.^{۳۸} ابن تومرت (متوفای ۵۲۴) مسلک اشعری را در این دیار پی می‌گرفت و ابن طفیل (متوفای ۵۸۱) معتقد بود عقل و وحی یک حقیقت را با دو بیان می‌گویند. اثر مهم او، یعنی *حی بن یقطان* بیانی است از این نظرگاه که پس از وی ابن رشد آن را به کمال رسانید. ابن رشد معتقد بود دین همان چیزی را به زبان عرفی بیان کرده است که فیلسوفان با دقت‌های فلسفی به آن می‌رسند. از این رو، اگر در جایی مفاد عقل و وحی متعارض شد، فیلسوف می‌تواند آن را تأویل کند.

یادآور می‌شویم که نگاه ابن رشد در این زمینه، بیشتر ناظر بر این است که فلسفه خواندن را از منظر دینی بررسی کند، ولی از تحلیلش به یک معنا تأیید فلسفی کردن علم کلام نیز برمی‌آید. نگاه ابن رشد نسبت به دین و فلسفه، هرچند در میان مسلمانان مقبولیت نیافت، نسلی از مسیحیان سده‌های میانه، نگرش او را پی گرفتند و افق‌های نوینی را در اندیشه مسیحیان آن روز گشودند. از این رو، مناسب است رهیافت وی با تفصیل بیشتری تبیین و تحلیل شود. وی در *فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، در گام نخست خواندن فلسفه از منظر دین را بررسی می‌کند، آن‌گاه بیان می‌دارد که عقل تا چه اندازه می‌تواند در تبیین آموزه‌های وحیانی راه داشته باشد. او نخست این پرسش را طرح می‌کند که خواندن فلسفه از منظر شریعت در کدام یک از احکام تکلیفی می‌گنجد؟ برای پاسخ به این پرسش نخست به تعریف فلسفه می‌پردازد. به باور ابن رشد،

کار فلسفی عبارت است از تأمل در موجودات از جهت دلالت‌شان بر وجود صانع. در قرآن کریم، آیات بسیاری به صراحت بیان می‌دارند که با دقت به تمام موجودات بنگرید و در مورد آنها تفکر کنید و این عمل، جز قیاس منطقی نیست؛ زیرا استنباط و استخراج معلوم از مجهول، خود قیاس و یا امری به واسطه قیاس است. بنابراین، باید به موجودات با قیاس عقلی نظر کنیم.

وقتی شرع به چنین کاری تشویق کرده است، برای انسان‌هایی که در پی شناخت خدای متعال و دیگر موجودات از طریق برهان‌اند، لازم است نخست انواع برهان و شرایط آن را بدانند و ثانیاً تفاوت آن را با قیاس جدلی، خطابی و مغالطی دریابند. بنابراین، چون دین اسلام حق است و ما را به شناخت حق فرامی‌خواند، یقین داریم نظر برهان با آموزه‌های شرع مخالف نیست؛ زیرا حق با حق موافق است، نه مخالف. نکته مهم در اینجا این است که این‌رشد می‌گوید اگر برهان به چیزی منتهی شد، در این صورت یا دین در مورد آن ساکت است و یا سخنی دارد، در صورت نخست تعارضی نیست و اگر شریعت سخنی دارد که مفاد آن با برهان موافق است، در اینجا نیز مشکلی پیش نمی‌آید، ولی اگر مفادشان ناساز می‌نمود، باید آموزه دینی تأویل شود. البته هر کس نیز حق تأویل ندارد و تنها اهل برهان، اجازه تأویل دارند و اینان نیز اجازه اعلام تأویل را به همه ندارند؛ زیرا ثمره این کار دعوت به کفر است. دیگر مسلمانان باید بر ظاهر حمل کنند.^{۲۹}

بدین ترتیب، به نظر ابن رشد تفسیر فلسفی از آموزه‌های وحیانی که روی دیگر فلسفی ساختن علم کلام است، از یک منظر ضروری است و از منظری دیگر دوری از آن ضرورت دارد. برای فیلسوف، تأویل آموزه‌های مخالف برهان‌های عقلی ضروری است و توده مردم باید بر ظاهر حمل کنند.

تطور روشی علم کلام در میان شیعه

هر چند سیر کلام شیعی با آنچه درباره علم کلام غیر شیعی بیان شد تشابهاتی دارد، به لحاظ منابع، مبانی، پیش فرض‌ها و رویکردها متفاوت از دیگران بوده است. حضور امامان معصوم علیهم‌السلام در مدت نزدیک به سه قرن - که به اعتقاد شیعه، امتداد حضور رسول اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و احادیث

معصومان علیهم السلام - مسیری دیگر را برای پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام ترسیم کرده است. از این جهت، کلام شیعه به دو دوره عمده قابل تقسیم است:

(۱) دوران حضور معصوم علیهم السلام؛ (۲) دوران پس از حضور معصوم علیهم السلام.

متکلمان شیعه در دوره حضور معصوم علیهم السلام، بیشتر با استفاده از سخنان ایشان، به تنسيق مسائل کلامی مطرح در روزگار خویش می پرداختند. ابن ندیم، نخستین متکلم شیعی را علی بن اسماعیل بن میثم تمار می داند و از او کتاب های *الامامة والاستحقاق* را ثبت کرده است.^{۳۰} در این دوره، متکلمان برجسته ای حضور دارند که هر کدام در مسائل خاصی کارشناس اند و گاه از سوی امامان علیهم السلام نیز تأیید می شوند. می توان از افرادی همانند هشام بن حکم، هشام بن سالم، حمران بن اعین، محمد بن طیار، مؤمن طاق و دیگران نام برد که هر کدام در تدوین و تنسيق مسائل کلامی نقش مهمی داشتند.^{۳۱} ایشان تلاش می کردند بر اساس آموخته های ایشان از معصومان علیهم السلام و نظم بخشی به آن، به مصاف دیگران بروند. در مناظره ای که میان هشام بن حکم و ابو هذیل علاف پیش آمد و در آن ابو هذیل شرط کرد که هر کس پیروز شد، دیگری به دین او در آید، موضع هشام نسبت به این شرط، رویکرد متکلمان عصر حضور را به نیکی نشان می دهد. هشام شرط را چنین تغییر داد که اگر من پیروز شدم تو به دین من در می آیی و اگر تو پیروز شدی، من به امامم مراجعه می کنم.^{۳۲} این بدین معناست که در زمان حضور، متکلم شیعی، امام معصوم علیهم السلام را به عنوان هادی عقل می شناسد.

با آغاز دوران غیبت، اندیشمندان شیعی در پی ساز و کارهای دیگری برای تدوین و تنسيق عقاید شیعی برآمدند. از خاندان نوبختی به عنوان مهم ترین جریان شیعی نام برده می شود که شماری از آنها در تدوین کلام شیعی سهم بوده اند. ابن ندیم آثار متعددی را به شخصیت های مختلفی از این خاندان نسبت می دهد.^{۳۳} رویکرد ابواسحق ابراهیم بن نوبخت در *الیاقوت*، یک رویکرد عقلی به نسبت افراطی است. نویسنده، نخست مسائل معرفت شناسی را بررسی می کند و سپس به ترتیب، به مباحث خدا شناسی، نبوت و امامت می پردازد. در مسئله هفتم از مقصد نخست *الیاقوت*، تصریح میکند که ادله سمعی مفید یقین نیستند؛ زیرا در ادله سمعی اشتراک لفظی، مجاز، تخصیص و مانند آن وجود دارد. از این رو، نمی توان به آنها در باب معارف اکتفا کرد. ادله سمعی،

تنها در کنار قرینه، مفید یقین‌اند.^{۳۴} نویسنده در مسئله هفتم این کتاب ادعا می‌کند که ارزش ادله نقلی، پس از اثبات وجود خداوند، نبوت، عصمت انبیا و دیگر مقدمات حاصل می‌شود که باید همگی به روش عقلی اثبات شده باشند. در غیر این صورت، به دور محال گرفتار خواهیم شد.^{۳۵}

در کنار این نگرش، رویکرد مقبول محدثان به مسائل اعتقادی است که در آن، با نكوهش علم کلام، ارزش والایی برای نقل قائل می‌شوند و معارف را بر اساس آن سامان می‌دهند. از جمله شیخ صدوق در این راستا، کلام و متکلمان را نکوهش کرده است. روش مورد پسند شیخ در این امور، تمسک به آیات و روایات است؛ هر چند در محدوده نصوص دینی، از تعقل نیز بهره می‌جوید، ولی دایره جولان آن را محدود می‌داند. در واکنش به این دو رویکرد، شیخ مفید رویکرد سومی اتخاذ می‌کند و این رویکرد کاملاً با سخنان شیخ صدوق متناظر است. عبارت‌های ایشان همراه با عبارت‌های شیخ مفید، نقل و تحلیل خواهد شد.

شیخ مفید کوشید میان دو رویکرد تلفیق کند. هدف اصلی این رویکرد، تعدیل دو رویکرد بود. از این رو، وقتی کسانی شناخت خداوند را نیازمند استدلال و اقامه برهان می‌بینند و امثال شیخ صدوق آن را فطری و بی‌نیاز از استدلال می‌انگارند، طیف سوم در پی تلفیق میان دو روش برمی‌آیند. شیخ مفید فطری بودن توحید را به معنای خاص می‌پذیرد، اما آن را نیازمند اثبات می‌بیند. به نظر ایشان، روایت‌های حاوی فطرت، بدین معناست که خداوند انسان‌ها را آفریده تا به توحید بگردند و اگر معنای فطری بودن جز این بود، روی زمین مشرکی یافت نمی‌شد، در صورتی که ما کسانی را می‌بینیم که موحد نیستند. به نظر او، شناخت خداوند و پیامبر و هر چیز غائب اکتسابی است، نه فطری.^{۳۶} وقتی شیخ صدوق با احتراز از علم کلام، در نقد آن با تمسک به روایتی می‌نویسد: «الجدال فی الله منهی عنه لأنه یؤدی الی ما لایلیق به» و آن‌گاه با نقل روایتی از امام صادق علیه السلام که فرموده است: «یهلک اهل الکلام و ینجو المسلمون»، متکلمان را گرفتار هلاکت

معرفی می‌کند، شیخ مفید آن را نمی‌پسندد، و با تقسیم جدال (کلام) به حق و باطل، پرداختن به جدال حق را لازم می‌داند:

الجدال علی ضربین احدهما بالحق و الآخر بالباطل، فالحق منه مأمور به و مرغب فيه و الباطل منه منهي عنه... قال الله تعالى لنبیه « وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ »، فامر بجدال المخالفين... اذ كان جدال النبي حقاً و قال تعالى لكافة المسلمين ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن، فاطلق لهم جدال اهل الكتاب بالحسن و نهاهم عن جدالهم بالقبيح، فلو كان الجدال كله باطلاً لما امر الله تعالى نبیه... ولا استعمله الانبياء عليهم السلام ولا اذن للمسلمين فيه، فاما الجدال بالباطل فقد بين الله تبارك و تعالى عنه في قوله « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّى يُصْرَفُونَ » (مؤمن: ۶۹).^{۳۷}

شیخ مفید بر بسیاری از مباحث شیخ صدوق درباره اعتقادات امامیه، تعلیق زده است. این تعلیقات گاه تکمیلی و گاه انتقادی است. برآیند کلی این تعلیقات نقد رهیافتی است که محدثان اتخاذ کرده‌اند و برای عقل ارزش چندانی قائل نشده‌اند. شیخ مفید از افراط اعتزالی آگاه است، از این رو، عقل را به وحی نیازمند می‌یابد:

اتفقت الامامية على ان العقل محتاج في علمه و نتائجه الى السمع و انه غير منفك عن سماع ينه العاقل كيفية الاستدلال و انه لا بد في اول التكليف و ابتدائه في العالم من رسول، و وافقهم في ذلك اصحاب الحديث و اجمعت المعتزلة و الخوارج و الزيدية على خلاف ذلك و زعموا ان العقل تعمل بمجردهما من السمع و التوقيف.^{۳۸}

پس از شیخ مفید شاگرد برجسته‌اش سید مرتضی، به مشی استادش چندان وفادار نماند و در مباحث مختلف از جمله در توحید، به عقل‌گرایی بیشتر تمایل یافت. وی نیازمندی عقل به نقل را که مقبول شیخ مفید بود، کنار نهاد و عقل را در شناخت امور مستقل دانست. به نظر او شناخت خداوند تنها از طریق عقل میسر است، و گرنه گرفتار دور می‌شویم. ایشان در *الذخيرة* در بحث از معرفت خداوند تصریح می‌کند که راه سمع، از عقل متأخر است:

والدلیل علی صحة ان النظر فی طریق معرفته تعالی اول الواجبات: انک اذا تأملت جمیع الواجبات علمت تأخرها عن هذا الواجب الذی ذکرناه، لان الواجبات علی ضربین عقلی و سمعی و السمعی لاشبهة فی تأخره عن وجوب النظر فی معرفته تعالی.^{۳۹}

شاگردان سید مرتضی همانند شیخ طوسی و دیگران نیز راه او را ادامه دادند و زمینه را برای فلسفی شدن بیشتر علم کلام فراهم ساختند. شیخ طوسی تحت تأثیر کامل سید مرتضی است. وی در کتاب *تمهید الاصول* که شرح بر *الذخیره* است، از استادش پیروی کرده است. ایشان در آغاز کتاب از لزوم شناخت خداوند پیش از شناخت هر چیز یاد کرده است. عبدالمحسن مشکوة الدینی در تعلیقه‌ای که بر این قسمت از بیان شیخ زده است، می‌نویسد: مراد این است که التزام به تکلیف و لزوم اندیشیدن درباره خدا در سرشت انسان است، نه اینکه شرع آن را واجب گردانیده باشد، و گرنه دور لازم خواهد آمد.^{۴۰} نگاه اجمالی به مطالب کتاب، به ویژه مباحث مربوط به شناخت در پایان بخش دوم کتاب، نشان می‌دهد که در اندیشه ایشان تعقل جایگاه والایی یافته و در تفسیر آموزه‌های دینی از یافته‌های فلسفی بهره جسته شده است. بدین ترتیب، طریق میانه‌ای که شیخ مفید پی نهاده بود، پس از وی دنبال نشد و شاگردانش آهنگ دیگری نواختند و جریان غالب کلام شیعی نیز پس از کش و قوس‌های فراوان، سرانجام با اندیشه‌های نصیرالدین طوسی تا حد زیادی رنگ فلسفی گرفت. به گفته شهید مطهری با نگارش *تجربید الاعتقاد* به قلم محقق طوسی، کلام از سبک حکمت جدلی خارج و به حکمت برهانی نزدیک شد. در دوره‌های بعدی کلام تقریباً سبک جدلی خود را از دست داد. همگان پیرو حکمت برهانی شدند و سرانجام کلام استقلال خود را در برابر فلسفه از دست داد.^{۴۱}

عبدالکریم سروش نیز در تفسیر فلسفی شدن علم کلام می‌گوید: فلسفی کردن علم کلام معنایش این بود که خواجه نصیر ابزارهای لازم برای انجام وظایف متکلمانه را از فلسفه وام گرفت. او عقیده داشت که نباید در کنار امور عامه فلسفه، علم عقلی دیگری به نام امور عامه کلامی به وجود آورد و آنها را خرج دفاع از دین و تبیین و اثبات معارف دینی کرد. او می‌گفت: اگر می‌خواهید فی‌المثل وجود خدا را اثبات کنید، چه راهی بهتر از راهی که فیلسوفان طی کرده‌اند.^{۴۲}

طرفداران تبیین فلسفی از تعالیم و حیانی

از آنچه در سیر تاریخی فلسفی شدن علم کلام بیان شد، موافقان و مخالفان این روند نیز تاحدودی شناخته شدند. بیشتر کسانی که رویکرد عقلی نسبت به تفسیر و تبیین آموزه‌های دینی را می‌پذیرفتند، سرانجام گرفتار فلسفه متداول روزگار خود شدند. برخی نیز از همان آغاز بر استفاده از فلسفه که در آن زمان در چهره فلسفه یونانی و نوعاً ارسطویی، نوافلاطونی تبلور یافته بود، تأکید داشتند. برخی مانند ابن رشد عقیده داشتند که فلسفه در حکم ابزار است و در ابزار، نباید از سازنده آن پرسیده شود. محقق لاهیجی در مقدمه *شوارق الالهام*، پس از بیان روند اجمالی علم کلام که به فلسفی شدن کلام انجامید، چنین استنباط می‌کند که خلط کلام با فلسفه در اندیشه معتزله برای این بود که از قواعد آن در اثبات دعاوی شان استمداد می‌جستند، ولی در آرای اشاعره برای رد قواعد فلسفی بود. لاهیجی در این زمینه می‌گوید:

هذا هو صریح فی أن عداوة الفلسفة انما شاعت فی الاسلام من الاشاعرة لا من المعتزلة
فضلاً عن الامامية کیف و اکثر الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومین علیهم السلام مطابق
لما هو الثابت من اساطین الفلسفة و متقدمیهم و مبنی علی قواعد الفلسفة الحققة كما لا یخفی
علی المحققین.^{۴۳}

شهید مطهری هر چند ناخنک زدن‌های متکلمان را مایه برکت برای فلسفه تلقی می‌کند و گویی ناخواسته کلام غیر فلسفی را برای رشد فلسفه مفیدتر می‌داند، اما در جای دیگری، پس از آنکه جریان فلسفی شدن علم کلام را بررسی می‌کند، در ادامه فلسفی شدن علم کلام را امری شایسته می‌داند.

حقیقت این است که اگر به متون اصلی اسلام، یعنی قرآن، نهج البلاغه، روایات و ادعیه مأثوره از اهل بیت مراجعه کنیم، این سبک [=کلام فلسفی] را از آن سبک [=جدلی و غیر فلسفی] به زبان و منطق اصلی پیشوایان دینی نزدیک‌تر می‌بینیم.^{۴۴}

حسن حنفی، از نوگرایان معاصر عرب نیز نگرش مثبت نسبت به این روند دارد. به نظر او، فلسفه اسلامی با آمیختن با دیگر حوزه‌های اندیشه، علم کلام فلسفی را پدید آورد. در غیر

این صورت، علم کلام در تکرار مباحث ذات، افعال، معاد، ایمان و امثال آن باقی می ماند. آنچه سبب شد فلسفه اسلامی بتواند علم کلام را توسعه دهد، در نتیجه پیوندی بود که با فلسفه های خارج از دنیای اسلام برقرار کرد. فلسفه اسلامی با آمیختن با اندیشه های فلسفی خارج از دنیای اسلام، وامدار آنان شد و از این طریق، نقش جدی ایفا کرد. آنچه فیلسوفان مسلمان در دهه های نخست اسلامی انجام دادند، بهره جستن از محتوای سنت و زبان برون دینی زمانه بود. آنان با این کار می خواستند رویکردی فراتر از ادبیات درون اسلامی داشته باشند و از این رو، فلسفه اسلامی را در یک قالب زبانی با ادبیات جهانی طرح کردند.^{۴۵} اما مخالفان تبیین فلسفی مسائل کلامی چگونه می اندیشند و به چه دلیل به مخالفت با آن برخاسته اند؟

مخالفان تبیین فلسفی تعالیم و حیانی

در میان مخالفان تبیین فلسفی معارف دینی، افراد و نحله های فراوانی را می توان برشمرد. افزون بر اهل حدیث و محدثان که علم کلام را مردود می انگاشتند و متکلمان را مبتدع و هالک می دانستند، اشاعره نیز براساس آنچه پیش تر از محقق لاهیجی نقل شد، برای رد فلسفه، آن را وارد علم کلام کردند؛ هر چند نتوانستند از تأثیرات آن در امان بمانند و سرانجام به تصریح ابن خلدون و دیگران کلامشان نیز رنگ فلسفی گرفت. غزالی گرچه در زمره کسانی است که کلام اشعری را به سمت فلسفی شدن کشاندند، به تعبیر شبلی نعمانی او از روش فلاسفه سود می جست، ولی نگرش ایشان را نمی پذیرفت.^{۴۶} براساس همین نگاه، غزالی با آنکه در مورد تکفیر مبتدعان، احتیاط پیشه می کند، در مورد فلاسفه، به سبب طرح برخی مسائل، به صراحت به فسق و کفرشان فتوا می دهد؛ زیرا آنان به اموری معتقدند که با مبانی دینی ناسازگار است. از جمله آنها به قدیم بودن عالم باور دارند و معاد جسمانی و علم خداوند به جزئیات را منکرند.^{۴۷}

به طور کلی، می توان ادعا کرد تمام کسانی که دغدغه خلوص معارف دینی و احتراز از تأویل را در سر دارند، با تبیین فلسفی معارف دینی، میانه مناسبی ندارند. پیش تر برخی مخالفت های نص گرایان پیشین در سیر تطور علم کلام گذشت، ولی تفکیک گرایان معاصر نیز با این روش

به شدت مخالفت می کنند. برای نمونه، مکتب تفکیک که در این اواخر و در میان برخی اندیشمندان شیعی نضج یافته و رو به تکامل است، با بیان های مختلفی که از تفکیک ارائه می دهد، در گروه مخالف فلسفی شدن معارف دینی می گنجد. به نظر این مکتب، تبیین فلسفی از آموزه های دینی خلوص دینی را از میان می برد. محمد رضا حکیمی، یکی از طرفداران و نظریه پردازان متأخر این مکتب، در تعریف مکتب تفکیک آن را به جداسازی سه روش معرفت و سه مکتب شناختی قرآنی، فلسفی و عرفانی تعریف می کند. به نظر ایشان، هدف این مکتب خالص ماندن شناخت های قرآنی و دور ماندن آن از تأویل و امتزاج با افکار و برکنار ماندن از تفسیر به رأی و تطبیق است.^{۴۸}

رضا برنجکار نیز از نویسندگانی است که نگاه منفی فلسفی شدن آموزه های دینی دارد. به نظر ایشان، در تبیین معارف و حیانی لازم است دو مقام از یکدیگر تفکیک شود: (۱) تفکیک میان مقام استنباط؛ (۲) مقام دفاع. وی معتقد است در مقام استنباط، مدار استنباط بر محور معناداری متون دینی است. در این مقام، هدف بیشتر کشف مدلول های نصوص دینی است. حتی در مسئله ای همانند اثبات وجود خدا - گرچه نمی توان به طور تعبدی به وحی رجوع کرد، ولی - به منظور فهم موضع دین در چگونگی اثبات خدا، باید به وحی و معصوم مراجعه کرد، پس از وصول به معنا، مفاد آن با باورهای دیگر دینی و اصول عقلانی مقایسه می شود، آن گاه با احراز عدم مخالفت، درستی آن اثبات می شود و متکلم آن را تصدیق می کند. پس از این دو مرحله، گزاره دینی برای دیگران تبیین می شود و اثبات می پذیرد و در برابر انتقاد مخالفان از آن دفاع می شود. به نظر ایشان، اگر متکلم در مرحله استنباط، با ملاحظه مقام اثبات و دفاع به استنباط دست بزند، گرفتار خودسانسوری خواهد شد. اشتباه پاره ای از متکلمان در مواجهه با فرهنگ های بیگانه و از جمله فلسفه یونان، خلط میان مقام استنباط و مقام دفاع بوده است.^{۴۹}

به نظر می رسد آنچه بنیان گذاران این مکتب طرح کرده اند یک مدلول مطابقی و یک مدلول التزامی دارد. مدلول مطابقی سخن شان این است که ما همان گونه که در علوم می مانند فقه در پی ساختن یک دستگاه حقوقی هستیم و احکام الهی را از کتاب و سنت استنباط می کنیم، در معارف دیگر نیز باید در پی ساختن چنین دستگاهی باشیم، ولی مدلول التزامی آن نیز این است که در فهم

معارف دینی و وحیانی، نباید سراغ مباحث فلسفی رفت، و گرنه به التقاط، امتزاج، تأویل‌های ناروا، تفسیر به رأی و تطبیق می‌انجامد.^{۵۰}

فارغ از این مخالفت‌ها که بیشتر از سر دغدغه دینی و سودای خالص ماندن معارف و حیانی ابراز شده است و با فلسفی شدن کلام از اصل موافقت نشان نداده‌اند، برخی از نوگرایان معاصر از جنبه‌های دیگری با فلسفی شدن علم کلام مخالفت کرده‌اند. این گروه در اصل تبیین عقلی آموزه‌های وحیانی سخنی ندارند، ولی چون این امر به نظرشان به پیامدهای ناخوشایند انجامیده است، مقبول طبع نیافتاده است. رکود کلام و فلسفه هر دو از تلخ‌ترین پیامدهای آن است. محمد ارکون، اندیشور الجزایری معتقد است تطبیق فلسفه یونانی موجب ایستایی وحی شد. به باور او، از آغاز سده سوم، فلسفه یونانی به سرعت در جامعه نفوذ کرد و عالمان کلام و اصول فقه، وحی را به گونه‌ای به قوانین شرع و اخلاق مبدل ساختند. اما این تبدیل با روح وحی فاصله داشت و به لحاظ نظری ویژگی متعالی سخن خداوند را در خود نداشت. در همین راستا، شاید بتوان گفت فیلسوفان نیز به شکل آشکارتری از قرآن فاصله گرفتند و آموزه‌های ارسطویی و افلاطونی را بر آموزه‌های اسلامی برتری دادند. با رایج شدن متافیزیک در میان فیلسوفان مسلمان، باور دینی امری دستوری شد؛ به گونه‌ای که مفهوم خداوند و کتاب آسمانی تنها در قالب مفاهیمی از پیش تعیین شده قابل درک و تفسیر گردید. اصل این همانی و اصل امتناع تناقض چنان رواج یافت که در مسائل اجتماعی برای حل مشکلات در پی قیاس رفتند و روش قیاسی مورد تأیید وحی پنداشته شد. غزالی ثابت کرد که قرآن واجد تمام شکل‌های قیاسی است. در نتیجه، وحی پویایی خود را از دست داد. برخی از مسلمانان هر چند اصل علیت را از دیدگاه فلسفی مردود دانستند، در نگاه کلامی - انتزاعی، جبرگرا و تک‌بعدی شدند. مقولات ذهنی چنان جای وحی نشست که مبنایی برای چالش میان ایمان و عقل گردید.^{۵۱} به باور عبدالکریم سروش با فلسفی شدن علم کلام به دست محقق طوسی، علم کلام در میان شیعیان فروخت و دیگر چندان متکلم و کتاب کلامی برجسته و مستقل نداشتیم. پیش از ادغام، کلام و فلسفه دو رقیب در کنار یکدیگر بود و این امر به نفع هر دو تمام می‌شد.

مزاحمت‌های متکلمان برای فلاسفه، فیلسوفان را به طرح پاره‌ای از مباحث اساسی واداشت که پس از یکی شدن، دیگر رقیبی نماند تا فیلسوفان را تحریک کند و آنها را به درک و طرح مسائل تازه وادارد.^{۵۲}

مصطفی ملکیان نیز در استقصای علل رکود علم کلام، از جمله به فلسفی شدن ذهن متکلمان مسلمان اشاره می‌کند. به نظر ایشان، وقتی در ذهن و ضمیر متفکران مسلمان، دین اسلام، به تدریج با فلسفه یونان پیوند خورد، رکود علم کلام نیز پایه‌ریزی شد. بنا به تحلیل وی تا زمانی که فلسفه یونان بدین جهت که نوعی تفکر عقلانی بود، مورد اتمام مسلمانان قرار می‌گرفت، کلام اسلامی، کمابیش در حال پیشرفت بود. از زمانی که اقبال به این فلسفه، اقبال به تنها تفکر عقلانی تلقی شد و مسلمانان فلسفه یونان را نوع منحصر به فرد و بی‌بدیل تفکر عقلانی انگاشتند و به طبع نسبت به آرای مخالف آرای افلاطون و ارسطویی مهر شدند، کلام دچار رکود شد.^{۵۳}

پس از ارائه گزارش اجمالی از این روند، لازم است به هویت علم کلام نیز بپردازیم تا روشن شود که مقتضای هویت علم کلام، برگرفتن کدام یک از روش‌هاست؟

هویت علم کلام و فلسفی شدن

در بحث از هویت علم کلام، پرسش این است که آیا هویت آن تنها دفاعی است و کاری به شناخت ندارد، یا افزون بر این، می‌توان هویت معرفت بخشی نیز برای آن تصویر کرد؟ از تعریف‌هایی که نویسندگان در این زمینه عرضه داشته‌اند، هر دو تلقی درباره علم کلام قابل برداشت است؛ برخی برای آن، هویت دفاعی قائل‌اند و گروهی دیگر، آن را معرفت بخش می‌دانند. براساس تصویر هویت دفاعی، علم کلام در پی تحصیل معرفت درباره واقعیت‌ها نیست، بلکه چونان وسیله‌ای برای پاسداری از معارف و حیانی به کار می‌رود، ولی بنابر هویت معرفت‌زایی، علم کلام ابزاری برای تحصیل معرفت است و مانند دیگر دانش‌های نظری، طریقی روشمند در تحصیل معرفت درباره جهان هستی و واقعیت است. تمایز علم کلام از دانش‌های همگن تنها در پایبندی‌اش به وحی است.^{۵۴}

کسانی با جمع میان این دو تلقی، معتقدند علم کلام هم وسیله دفاع از دین و هم معرفت‌زاست. علم کلام هویت واسطه‌ای دارد؛ یک سوی آن وحی و طرف دیگرش ذهن و زبان مخاطبان است. براین اساس، علم کلام عبارت است از تحصیل معرفت به باورهای دینی، توضیح و فهم تعالیم دینی، تصحیح عقاید دینی، اثبات تعالیم وحی و دفع آرای معارض.^{۵۵} براساس دیدگاه کسانی که علم کلام را معرفت‌زا انگاشته‌اند، معرفتی که علم کلام ارائه می‌دهد، از سنخ معرفت‌های فلسفی نیست، از این رو، فلسفی شدن علم کلام مایه و هن علم کلام تلقی می‌شود. از آن‌سو، کسانی که علم کلام را دارای هویت دفاعی می‌دانند، در نظرشان فلسفی شدن علم کلام گریز ناپذیر است. این دسته از هر ابزار ممکن و در دسترس برای دفاع از آموزه‌های دینی بهره می‌جویند. تفکیک‌گرایان نیز از غزالی تا نویسندگان معاصر، بر تبیین و تدوین آموزه‌های دینی فارغ از فلسفه‌های رایج روزگار خویش همت گماشته‌اند. غزالی با نگارش *احیاء علوم‌الدین* کوشید نظام جامعی مبتنی بر کتاب و سنت در باب هستی‌شناسی، اخلاق و دیگر معارف عرضه کند. محمدرضا حکیمی نیز با نگارش *الحیاء* در پی تدوین نظام جامعی از باورها و ارزش‌ها برآمد. بنابر هویت واسطه‌ای، نیز بهره جستن از دستگاه‌های فکری گریز ناپذیر است.

گریز ناپذیری فلسفی شدن برخی از آموزه‌های دینی

از مجموع آنچه گذشت مطالب سودمندی فراچنگ می‌آید. توجه به نظرگاه‌های طرفداران و مخالفان این روند برای ادامه مسیر لازم می‌نماید. در ادامه نکات کلیدی که دو طرف بدان تصریح کرده‌اند یا از مطالب آنان قابل استخراج است، به تدریج بررسی و تحلیل خواهند شد.

الف) ضرورت تمسک به عقل

پیروان دین جهانی همچون اسلام، نمی‌توانند از تعامل با دیگران چشم پوشند. به طبع در این صورت، چه برای معرفی آموزه‌ها و گزاره‌های دینی به دیگران و چه در مقام دفاع در برابر دیدگاه‌های رقیب و پرسش‌ها و شبهه‌های مخالفان، راهی جز تمسک به عقل وجود ندارد. انتخاب زبان مشترک، معیار فرافرهنگی و منطق بین‌الذهانی، نخستین بایسته تعامل با دیگران است. چیزی

مشترک تر از زبان عقل در میان فرهنگ‌های مختلف وجود ندارد. بدین روی، دست کم در معرفی آموزه‌های وحیانی و دفاع از آن در برابر اندیشه‌های رقیب، راهی جز بهره جستن از عقل وجود ندارد. این اندازه از عقل گرایی، انکارپذیر نیست.

ب) پذیرش عقلانیت معیار

چه بسا گفته شود دین عقلانیت خاص خود را دارد و با وجود آن، به استفاده از عقلانیت فلسفی نیازی نیست. از این رو، از ضرورت تبیین عقلانی تعالیم وحیانی نمی‌توان تبیین فلسفی آن را استنتاج کرد. مکتب تفکیک خراسان بر چنین انگاره‌ای تکیه و تأکید دارد. به نظر می‌رسد عقلانیت ویژه قابل اثبات نیست و برفرض اثبات، برای اهداف مورد نظر نمی‌تواند مفید باشد. اگر بتوان اثباتش کرد، آن‌گاه این مسئله رخ می‌نماید که در این صورت، هر نحله و مکتبی هرچند خرافاتی‌ترین نحله باشد، می‌تواند مدعی عقلانیت خاص خود شود. نفی چنین ادعایی با چه ابزاری ممکن است؟ آیا می‌توان آن را با عقلانیت ویژه مورد ادعا در دین اسلام نفی کرد؟ به کدام دلیل عقلانیت این دین بر عقلانیت مورد ادعای دیگران برتری دارد؟ چنین می‌نماید که راهی جز التزام به عقلانیت معیار وجود ندارد. با التزام به عقلانیت معیار، نتیجه آن می‌شود که در تبیین، توجیه، دفاع و یا فهم تعالیم وحیانی و دفاع از آن در برابر اندیشه‌های رقیب، باید به فلسفه و دیگر آموزه‌های متعارف رجوع کرد.

ج) تفکیک تعالیم خرد پذیر و خرد گریز

لازم به گفتن است که تمام معارف دینی از یک سنخ نیستند، از این رو، نمی‌توان با روشی یگانه در تفسیر آنها مواجه شد. تقسیم‌بندی گزاره‌های دینی به خردپذیر، خردگریز و خردستیز از تفکیک‌های ارزشمندی است که در تاریخ فلسفه، جان لاک فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم صورت داده است.^{۵۶} دین‌داران، گزاره‌های خردستیز در متون دینی خود را قبول ندارند؛ هرچند اثبات چنین ادعایی نیازمند دلیل است، فرض را بر این می‌گذاریم که در متون دینی اسلام اعم از قرآن و سنت، گزاره‌های خردستیز وجود ندارد، ولی گزاره‌های خردپذیر و خردگریز فراوان است.

در گزاره‌هایی که خرد کارساز نیست، لاجرم عنان خویش را در کف دل باید داد و ایمان آورد، هر چند تبیین آن باید به گونه‌ای باشد که عقل بتواند آن را درک کند، اما در گزاره‌های خردپذیر که عقل در آن مجال جولان دارد، کاربرد ابزارهای مختلف، از جمله روش عقلی ضرورت انکار ناپذیر دارد. از این رو، در مقام استنباط از گزاره‌های خردپذیر به کارگیری عقل و بهره جستن از روش فلسفی ضروری است. با ملاحظه برخی از نصوص دینی، درمی‌یابیم که برخی از متون بدون توجه به مقدمات و مبانی عقلی قابل درک نیستند. اگر امثال شهید مطهری روش عقلی را با روح حاکم بر متون دینی بیشتر سازگار می‌یابند، شاید نگاهشان بیشتر ناظر به همین سنخ نصوص است. اما در زمینه آموزه‌های خردگرایز، جز برخی از معتزلیان که آنها را انکار کرده‌اند، بسیاری دیگر از کسانی که به فلسفی کردن علم کلام شهره‌اند، وقتی عقل را از جولان ناتوان دیده‌اند، راه تعبد در پیش گرفته‌اند. برای نمونه، نصیرالدین طوسی در موارد متعددی عقل را از درک مسئله ناتوان دیده و آن را به تعبد حواله داده است.^{۵۷} عبارت ایشان درباره حقیقت سمع و بصر به عنوان دو صفت از اوصاف الاهی از این حقیقت پرده برمی‌دارد:

اثبات صفتین شبیهتین بسمع الحيوانات و بصرها بالعقل فغير ممکن، و الاولى ان يقال: لما ورد النقل بوصفه تعالی بهما آما بذلک و عرفنا انهما لایکونان له تعالی بآلتین کما للحيوانات و اعترفنا بانا لسننا واقفین علی حقیقتهما...^{۵۸}

د) بی‌ثمر بودن تفکیک مقام دفاع از مقام استنباط

پیش‌تر در استقصای ادله و دیدگاه مخالفان از برخی معاصران نقل شد که با پذیرش عقل‌گرایی در مقام دفاع از تعالیم دینی، ورود آن در مقام استنباط نوعی خودسانسوری تلقی می‌شود. چنین تفکیکی ناموجه است؛ زیرا برخی از تعالیم به گونه‌ای است که حتی در مقام استنباط نیز نمی‌توان عقل و نظام‌های مفهومی مستقر، اعم از فلسفی، عرفانی و مانند آن را نادیده گرفت. با درنگ در گزاره‌های خردپذیر نیز می‌توان دو نوع تعالیم را از هم تفکیک کرد. برخی از تعالیم به گونه‌ای است که بدون مراجعه به نظام فکری خاص نیز می‌توان به فهم آن رسید و برخی دیگر به گونه‌ای است که

حتی درک معنای آن نیز بدون مراجعه به یک دستگاه فلسفی امکان پذیر نیست. در فهم گزاره‌های خردپذیری که در فهم‌شان به استفاده از نظام فکری خاصی نیاز نیست، گرچه تفکیک مقام استنباط و دفاع محملی دارد، ولی از نظر منطقی اشکالی ندارد که فهم بهتر آنها براساس معارف متعارف بشری صورت پذیرد و فلسفه نیز می‌تواند به‌عنوان یکی از ابزارهای فهم بهتر، مورد توجه باشد. در این صورت، افزون بر فهم دقیق‌تر، در مقام دفاع نیز به ابزارهای قوی‌تر مجهز می‌شود. البته مسئله آن است که با آموزه‌های وحیانی که به نحو طبیعی قابل فهم نیستند، چگونه باید مواجه شد؟ آموزه‌هایی که در مرز میان خردگریزی و خردپذیری و یا خردپذیری و خردستیزی قرار دارند. به نظر می‌رسد وجود برخی از این سنخ تعالیم در آموزه‌های وحیانی انکار ناپذیر است. برای نمونه، در مورد آیه مبارک «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) چه باید کرد؟ آیا معیت به نحو ممازجت است یا نه؟ اگر معیت به نحو مزجی، حلولی، اتحادی، زمانی، وضعی و مانند آن باشد، به جسمانی بودن خداوند خواهد انجامید و اگر نفی شود، باید سازوکار نفی کردن نیز بیان گردد. هرگونه سازوکاری، به‌ناچار یا بهره‌مندی از نظام‌های فلسفی موجود و یا ایجاد دستگاه متعارف دیگر است و در هر صورت، در فهم آن به تعقل و فلسفه‌ورزی نیاز دارد. چنانکه در فهم و استنباط مفاد آیه مبارکه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) اگر بدون تأملات فلسفی بدان پردازیم، چنین تعبیری متناقض می‌نماید؛ چگونه می‌شود چیزی هم اول باشد، هم آخر، هم ظاهر باشد و هم باطن! در متون دینی این سنخ تعالیم اندک نیست و بخش فراوانی از معارف دینی را به خود اختصاص می‌دهند. در این گونه موارد به نظر می‌آید نه تنها نگاه تفکیکی شدید، بلکه نگاه تفکیکی رقیق نیز که مقام استنباط و دفاع را از هم تفکیک می‌کرد به بن‌بست می‌انجامد؛ یعنی حتی در مقام استنباط و معناشناسی نیز نمی‌توان بدون یک دستگاه فکری به حل مسئله پرداخت؛ چه رسد به آنکه به طور کلی راه عقل برای ورود در فهم این گونه مسائل مسدود گردد. برخی از متکلمان معاصر نسبت به این سنخ تفکیک‌گرایی می‌گویند:

اگر مقصود از تفکیک این است که ما باید عقایدمان را از معصوم بگیریم، چنین حرفی مورد انکار نیست، ولی اگر گفته شود آیات و روایات را می‌توان بدون تعقل فهمید، چنین

سخنی دروغ است. از باب نمونه، تعبیر «حقیقة التوحید نفی الصفات عنه» در خطبه اول نهج البلاغه بدون تعقل قابل فهم نیست... تفکیک عقل به فلسفی و غیر فلسفی نیز وجهی ندارد. لذا اگر لازم است از عقل بهره جسته شود، ناگزیر این عقل، عقل فلسفی خواهد بود.^{۵۹}

البته برخی دیگر از اندیشمندان بر این عقیده‌اند که انحصار در فلسفه نیز برای فهم مفاد این گونه آیات و روایات دلیلی ندارد. چه بسا با تهذیب، تزکیه و سلوک عرفانی دست کم گاه برای انسان‌ها معارفی حل شود که با تأمل نظری حل نمی‌شود. همچنین ممکن است از این راه، معارفی حل گردد که نتایج بحث فلسفی شاید گام نخست کار آنها باشد،^{۶۰} ولی ورای این انحصارگرایی، می‌توان اثبات کرد که اگر در این سنخ تعالیم، دست انسان کوتاه بود و خرمای کشف و شهود بر نخیل، عصای فلسفه و مباحث عقلی می‌تواند به کمک انسان آید و به فهم معارف و حیانی کمک رساند. استدلال آنان چنین است که تفکر فلسفی نیز ابزار مخلوق خداوند است؛ همان‌گونه که خداوند انسان‌هایی را آفریده و ابزاری را در زندگی عرفی به آنها الهام کرده است، چیزهایی را هم به لحاظ عالم عقلانی برای طی طریق در مسائل مربوط به آن، به انسان الهام می‌کند و چه بسا انسان بتواند معارفی را از این طریق تحصیل کند. مسدود کردن این راه از نظر عقل و نقل توجیه پذیر نیست.^{۶۱}

ه) تأکید بر عقل‌گرایی، نه فلسفه خاص

از آنچه گذشت برمی‌آید که برای فهم دست کم برخی از آموزه‌های وحیانی و دفاع از آنها، روش متعارفی جز تمسک به عقل که در قالب فلسفه متجلی می‌شود وجود ندارد. هر چند کشف و شهود در مقام فهم برای برخی افراد دست‌یافتنی است، اولاً در همین مقام نیز در دسترس همگان نیست؛ ثانیاً در مقام دفاع، تا زمانی که با نظام مفهومی فلسفی تبیین نشود، کاربردی ندارد؛ زیرا منطق بین‌الذهانی برای درک آن وجود ندارد. از این رو، می‌بایست به فلسفه تمسک کرد، ولی از این ضرورت نمی‌توان استنتاج کرد که نظام فکری خاصی، بهترین دستگاه برای فهم، تبیین، تدوین و دفاع از تعالیم و حیانی است. از این نظرگاه، اشکال برخی از معاصران که می‌گفتند متکلمان در

استفاده از روش عقلی نگاه انحصاری داشته‌اند و فلسفه یونان را بهترین و بلکه منحصرترین روش انگاشته‌اند، اگر نگوییم نسبت به گذشتگان، دست‌کم در مورد معاصران وارد است. اگر در دوره متکلمان پیشین، جز این دستگاه، روش قابل توجه و قابل دسترسی برای همگان مطرح نبوده است یا اینکه ایشان، هستی‌شناسی فلسفه یونانی را در فهم و تبیین معارف دینی مفید یافته باشند، نسبت به دوران ما چنین چیزی کلیت ندارد. فلسفه یونان و فلسفه اسلامی برخاسته از آن، یکی از دستگاه‌های فلسفی است و ضرورت دارد بدان با نگاه انتقادی مواجه شویم. به هر میزان که بتوان از این دستگاه مفهومی در راستای تبیین تعالیم دینی مدد گرفت، بهره می‌بریم، و گرنه از دستگاه‌های مفهومی دیگر بهره‌مند می‌شویم.

از میان هویت‌هایی که برای کلام تصویر شد، هویت واسطه‌ای از دو تصویر دیگر استدلالی‌تر است. در این صورت، هر زمانه و زمینه‌ای مخاطبان خاص خود را دارد و اگر بخواهد کلامی تدوین شود تا میان وحی و ذهن و زبان مخاطبان واسطه شود، راهی جز این ندارد که بهترین و سازگارترین روش را برگزیند و از آن در فهم، تبیین و دفاع از تعالیم و حیاتی سود جوید. شاید بتوان گفت در این صورت علم کلام نیازمند آن است که بهترین قالب‌ها را از میان قالب‌های موجود برگزیند و یا با تلفیقی از آنها، قالب نوینی برای فهم، تبیین، تدوین و دفاع از تعالیم دینی ایجاد کند. اگر فلسفه اسلامی بتواند خود را بازسازی کند، در این صورت متکلم مسلمان نیز از آن بهره خواهد جست و اگر بازسازی نشود، شتاب تحولات اجازه نمی‌دهد که متکلم مسلمان منتظر بماند، بلکه او از تمام ابزارهای مفید در دسترس، برای دست‌یابی به اهداف خویش بهره خواهد گرفت. هیچ دستگاه فلسفی قداست ندارد تا نتوان از آن روی گردانید. یک قالب تا زمانی برای متکلم مفید است که بتواند در راستای فهم بهتر آموزه‌های دینی مددکار باشد. مبدا کسانی همانند متکلمان عهدهای نخستین چنین بیندیشند که دلیل‌های عقاید دینی منعکس است؛ بدین معنا که هرگاه دلیل باطل گردد، مدلول آنها نیز باطل می‌شود. از این رو، چه بسا کسی به تبیین فلسفی معارف دینی همت گمارد، آن‌گاه به چنین مغالطه‌ای گرفتار شود که با ورود اشکال بر دستگاه فکری مورد استفاده‌اش، به هر شکل ممکن به دفاع از آن برخیزد و رخنه در آن را رخنه در ایمان پندارد، بلکه باید توجه

داشت که وظیفه متکلم واسطه شدن میان وحی و ذهن و زبان مخاطبان است. در راستای انجام دادن این وظیفه، تنها در پی دستگاه مفید باید بود.

(و) بی‌ارتباطی فلسفی شدن علم کلام و رکود کلام و فلسفه

برخی از مخالفت‌ها بدین جهت بود که نتیجه فلسفی شدن علم کلام رکود هر دو علم است. این سخن زمانی درست است که رشد و رکود فلسفه، تنها در گرو نقادی‌های متکلمان باشد، ولی اگر چنین ارتباطی نباشد، دیگر نمی‌توان گفت با فلسفی شدن کلام، فلسفه رقیب اصلی‌اش را از دست داد. به نظر می‌رسد هر چند متکلمان نقش مهمی در رشد کمی و کیفی مسائل فلسفی ایفا کردند و سنگ سنگ بسیاری از بناهای فلسفی، نشان دست معماری متکلمان را در خود دارند، ولی رکود فلسفه در جهان اسلام، عوامل دیگری نیز دارد که باید به دقت واکاوی گردد و مورد تحلیل قرار گیرد. آیا رشد فلسفه در غرب به این دلیل بود که الهی‌دانان مسیحی به نقادی فیلسوفان پرداختند؟ هرگز چنین نبود بلکه به نظر می‌رسد فلسفه‌ای که از یک سو پایش از اجتماع کوتاه باشد و به تکاپو برای حل مسائل اجتماعی اقدام نکند و از سوی دیگر، تفسیر روزآمد از هستی به طور عام و انسان به طور خاص ارائه ندهد و تنها به شرح و تعلیقه‌ها دل خوش دارد، سرنوشت محتومش رکود است و نمی‌توان آن را به فلسفی شدن علم کلام نسبت داد. مگر هویت فلسفه با رقیب تعیین می‌یابد که با نبود رقیب یا استحاله آن، دچار ایستایی شود؟ اگر فلسفه شناخت هستی به اندازه توان انسانی است، چرا با رنگ پذیرفتن کلام از آن ایستایی می‌شود؟ آیا با فلسفی شدن علم کلام، دیگر تمام توان انسان در شناخت هستی به فعلیت رسیده است که دیگر فلسفه توسعه نیابد؟

بی‌گمان سخن نویسندگان مورد نظر از نظر تأثیر فلسفه بر کلام صادق است؛ بدین معنا که با رکود فلسفه، کلام اسلامی دچار رکود شد؛ به گونه‌ای که در چند دهه اخیر، کلام متداول ناتوان جلوه کرد و پیوسته برخی از متفکران بر تدوین کلام جدید تأکید کردند؛ مسائل نوپدید که در برابر اندیشه دینی قامت برافراشته‌اند، هنوز پاسخ‌های درخور نیافته‌اند. افق‌های نوینی فراروی

انسان معاصر گشوده شده است که نیازمند نگاه جدید اندیشوران به تعالیم دینی و بازخوانی و بازسازی آنهاست.

نتیجه گیری

از چند معنایی که در آغاز نوشتار برای فلسفی شدن ارائه شد، علم کلام در دوره‌های مختلف، همگی را به گونه‌ای تجربه کرده است. به نظر نگارنده از میان معانی مختلف فلسفی شدن علم کلام، تنها معنایی که به تطبیق محض تعالیم و حیانی بر یافته‌های انسانی انجامیده و بدون معیار از تأویل‌های ناروا و گاه انکار برخی از تعالیم دینی سر بر آورده است، قابل قبول و مدلل نیست، ولی معانی دیگر به شرط رعایت معیارهای بیان شده، پیش از این گریز ناپذیر بوده و از این پس نیز چنین است. تنها عامل رکود فلسفه در دنیای اسلام نیز فلسفی شدن علم کلام نیست، بلکه اگر نگوئیم فلسفی شدن کلام در این مورد تأثیر نداشته، دست کم نقش آن تا حدودی کم‌رنگ بوده است. بسیاری از عوامل فرهنگی دیگر در این ماجرا دخیل است که فلسفی شدن علم کلام، شاید تنها یکی از آنهاست؛ چنان‌که این تأثیر نیز بدین‌سان نبوده است که نتوان از آن احتراز کرد. اگر فیلسوفان مسلمان تلاش بیشتری می‌کردند، این اندازه تأثیر نیز اجتناب‌پذیر بود. از این رو، فلسفی شدن علم کلام با ضوابط خاص خود نه تنها مورد نکوهش، بلکه ضروری است. مشکل اساسی، جمودورزی نسبت به قالب خاص است و اگر اشکالی وارد باشد یا از این ناحیه است و یا از تطبیق و تأویل‌های ناروا. اصل تبیین عقلانی و فلسفی تعالیم دینی ضرورتی است که انکار آن نادیده گرفتن واقعیت‌های تاریخی است. در پایان گفتنی است آنچه بیان شد، بیشتر ناظر به کلام متداول و طبقه‌بندی موجود از آموزه‌های دینی است، ولی اگر طبقه‌بندی دیگری در این زمینه ارائه شود، مسئله متفاوت خواهد شد؛ زیرا علم کلام همان فهم، تبیین، توجیه و دفاع از آموزه‌های دینی است. از سوی دیگر، تعالیم دینی نیز ناظر به حوزه‌های مختلفی است که در هر حوزه روش‌شناسی خاصی می‌طلبد. بنابراین، داوری دقیق در این زمینه، فرع بر طبقه‌بندی جدید از آموزه‌های دینی است و بدون آن، نمی‌توان فلسفی شدن را موجه یا مردود انگاشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، ص ۲۰.
۲. محمدحسین طباطبائی، *بداية الحکمة*، ص ۶.
۳. همان.
۴. ابونصر فارابی، *احصاء العلوم*، ص ۸۶.
۵. عبدالرحمن بن خلدون، *مقدمه*، ج ۲، ص ۹۴۰.
۶. عضدالدین ایجی، *المواقف*، ص ۷.
۷. سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۱، ص ۱۶۳.
۸. عبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام*، ص ۴.
۹. عضدالدین ایجی، *المواقف*، ص ۷.
۱۰. سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۱، ص ۱۸۰.
۱۱. شبلی نعمانی، *تاریخ علم کلام*، ج ۱، ص ۷.
۱۲. همان، ص ۲۰.
۱۳. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *ملل و نحل*، ج ۱، ص ۹۳.
۱۴. همان، ص ۱۰۴.
۱۵. ولفسن کتاب مفصلی با عنوان *فلسفه علم کلام* دارد که آقای احمد آرام به فارسی ترجمه کرده است. فصل اول این کتاب را آقای نصرالله پورجوادی نیز به طور مجزا ترجمه کرده و در نشریه معارف وابسته به مرکز نشر دانشگاهی شماره ۱ فروردین - تیر ۱۳۶۴ با عنوان *مباحثی در باره ظهور علم کلام* منتشر کرده است.
۱۶. هری آسترین ولفسن، *معارف*، فروردین - تیر ۱۳۶۴، ص ۲۹.
۱۷. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *ملل و نحل*، ج ۱، ص ۴۵.
۱۸. میان محمد شریف، *تاریخ فلسفه*، ج ۲، ص ۲۸۷.
۱۹. شبلی نعمانی، *تاریخ علم کلام*، ج ۱، ص ۵۰.
۲۰. میان محمد شریف، *تاریخ فلسفه*، ج ۲، ص ۳۲۰.
۲۱. ابن خلدون، *مقدمه*، ج ۲، ص ۹۴۶.
۲۲. شبلی نعمانی، *تاریخ علم کلام*، ج ۱، ص ۵۱.
۲۳. همان، ص ۵۶.
۲۴. ابن خلدون، *مقدمه*، ج ۲، ص ۹۵۵ و ۱۰۳۶.

۲۵. همان، ص ۱۰۲۸.
۲۶. همان، ص ۱۰۳۰.
۲۷. شبلی نعمانی، *تاریخ علم کلام*، ج ۱، ص ۷۱؛ میان محمد شریف، *تاریخ فلسفه*، ج ۲، ص ۳۸۲.
۲۸. موننگمری وات، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه: ابوالفضل عزتی، ص ۱۴۷.
۲۹. ابن رشد، *فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال فصل المقال*، ص ۳۸-۱۱.
۳۰. ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۲۳۳.
۳۱. همان، ص ۲۲۳-۲۲۵.
۳۲. شیخ صدوق، *الاعتقادات*، ص ۲۲.
۳۳. ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۲۲۵.
۳۴. حسن بن یوسف حلی، *انوارالملکوت*، ص ۱۱.
۳۵. همان.
۳۶. محمد بن نعمان مفید، *تصحیح الاعتقادات الامامية*، ص ۶۰.
۳۷. همان، ص ۶۸-۶۹.
۳۸. محمد بن نعمان مفید، *اوائل المقالات*، ص ۴۴.
۳۹. شریف مرتضی علم الهدی، *الذخيرة*، ص ۱۷۰.
۴۰. محمد بن الحسن طوسی، *تمهید الاصول*، ص ۴.
۴۱. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۹۵.
۴۲. عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تنوریک شریعت*، ص ۶۸.
۴۳. عبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام*، ص ۵.
۴۴. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۹۵.
۴۵. محمدرضا و صفی، *نومعتزلیان*، ص ۱۶۰-۱۶۱.
۴۶. شبلی نعمانی، *تاریخ علم کلام*، ج ۱، ص ۳۲.
۴۷. ابو حامد غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ص ۲۶۸.
۴۸. محمدرضا حکیمی، *مکتب تفکیک*، ص ۴۷، ۴۶ و ۵۵.
۴۹. رضا برنجکار، *مجله نقد و نظر*، س ۳، ش ۱، ص ۱۰۷.
۵۰. محمدرضا حکیمی، *مکتب تفکیک*، ص ۴۷، ۴۶ و ۵۵.
۵۱. محمدرضا و صفی، *نومعتزلیان*، ص ۱۲۱-۱۲۲.

۵۲. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۶۹.
۵۳. مصطفی ملکیان، «اقتراح درباره دانش کلام در روزگار ما»، مجله نقد و نظر، س ۳، ش ۱، ص ۲۶.
۵۴. احد فرامرز قراملکی، هندسه معرفتی کلام جدید، ص ۴۰.
۵۵. همان، ص ۱۰۸.
56. J.Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, P.427-424, 1974.
۵۷. نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، ص ۲۸۸، ۳۱۱، ۲۹۸، ۳۱۴، ۳۲۴.
۵۸. همان، ص ۲۸۸.
۵۹. جعفر سبحانی، «اقتراح درباره دفاع عقلانی از دین»، مجله نقد و نظر، س ۱، ش ۳ و ۴، ص ۲۰.
۶۰. صادق لاریجانی، «درس خارج اصول فقه»، جلسه ۱۴۱.
۶۱. همان.

منابع

قرآن کریم

۱. آمدی، سیف‌الدین، *غایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق و تعلیق: حسن محمود عبداللطیف، قاهره، الجمهوریة العربیة المتحدة، المجلس الاعلی، للشئون الاسلامیة، لجنة احیاء التراث الاسلامی ۱۳۹۱ق.
۲. ابن‌خلدون، عبدالرحمن، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۶۶ش.
۳. ابن‌طاووس، رضی‌الدین علی، *کشف المحجبة لثمره المهجبة*، نجف، مطبعة حیدری، ۱۳۷۰ق.
۴. ابن‌رشد، محمد بن احمد، *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، بیروت، مکتبة التریبة، ۱۹۸۷م.
۵. ابن‌ندیم، محمد، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، بی‌تا، بی‌نا، بی‌جا، با استفاده از نرم‌افزار معجم‌فقهی نسخه ۳.
۶. ایجی، عضدالدین، *المواقف*، بیروت، عالم‌الکتب، «بی‌تا».
۷. برنجکار، رضا، *روش‌شناسی علم کلام، روش استنباط از متون دینی*، در نقد و نظر، سال سوم، ش ۱.
۸. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق د. عبدالرحمن عمیره قم، منشورات شریف‌الرضی، ۱۴۰۹ق.
۹. حکیمی، محمد رضا، *مکتب تفکیک*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی. چاپ اول، «بی‌تا».
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، تحقیق محمد نجمی، قم، بیدار، «بی‌تا».
۱۱. ژیلسون، اتین، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، موسسه مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۱ش.
۱۲. سبجانی، جعفر، «اقتراح درباره دفاع عقلانی از دین»، *مجله نقد و نظر*، سال اول، ش ۳ و ۴.
۱۳. سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تنوریک شریعت*، تهران، انتشارات صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۳ش.
۱۴. شبلی نعمانی، *تاریخ علم کلام*، ترجمه: سید محمد تقی داعی فخرگیلانی، تهران، انتشارات نگین، چاپ اول، ۱۳۲۸ش.
۱۵. شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه: نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ش.
۱۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر، ۱۳۹۵ق.
۱۷. شیرازی، صدرالدین، *الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ پنجم، ۱۴۱۹ق.
۱۸. ———، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة تصحیح و تعلیق و تقدیم: السید جلال‌الدین الآشتیانی*، بیروت، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ق.
۱۹. صدوق، محمد بن علی، *الاعتقادات فی دین الامامیة*، «بی‌تا»، «بی‌تا»، با استفاده از نرم‌افزار معجم‌عقائدی، ن ۱.

۲۰. طباطبایی، محمدحسین، *بداية الحكمة*، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ شانزدهم، ۱۴۱۶ق.
۲۱. طوسی، محمدبن الحسن، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، ترجمه و مقدمه و تعلیقات: عبدالمحسن مشکوةالدینی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸ش.
۲۲. نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل، المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۲۳. علم الهدی، شریف مرتضی، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۴. غزالی، ابوحامد محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، تعلیق و مقدمه: د. علی بوملحم بیروت، دار و مکتبه الهلال، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
۲۵. فارابی، ابونصر، *احصاء العلوم*، تعلیق و مقدمه: د. علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، چاپ اول، ۱۹۹۶م.
۲۶. قراملکی، احد فرامرز، *هندسه معرفتی کلام جدید*، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۸ق.
۲۷. ماتریدی، ابومنصور، *التوحید*، مقدمه و تحقیق: دکتر فتح الله خلیف، قاهره، دارالجماعات المصریه، «بی تا».
۲۸. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹ش.
۲۹. ملکیان، مصطفی، «اقتراح درباره دانش کلام در روزگار ما»، *نقد و نظر*، سال ۳، شماره ۱.
۳۰. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، ج ۳، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ش.
۳۱. مفید، محمدبن نعمان، *تصحیح اعتقادات الامامیه* تحقیق حسین درگاهی، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ش.
۳۲. — *اوائیل المقالات*، تصحیح: ابراهیم الانصاری الزنجانی الخوئی، بیروت، دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۳۳. لاریجانی، صادق، «درس خارج اصول فقه»، ۱۳۷۹ش.
۳۴. لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، چاپ سنگی، «بی جا»، «بی نا»، «بی تا».
۳۵. وات، مونتهگمری، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه: ابوالفضل عزتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
۳۶. صفی، محمدرضا، *نومعتزلیان*، گفتگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد اركون، حسن حنفی؛ تهران، انتشارات نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۳۷. ولفسن، هری آسترین، *مباحثی درباره ظهور علم کلام*، ترجمه: نصرالله پورجوادی، در: معارف، وابسته به مرکز نشر دانشگاهی شماره ۱ فروردین - تیر ۱۳۶۴ش.

38. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. New York, American library, 1974.