

## ساختار فلسفی کلام

سید محمد علی دیباجی\*

### چکیده

علم کلام از زمان آغاز تاکنون تحولات زیادی داشته است. سه مکتب مهم در این دانش، یعنی اعتزال، اشعریت و شیعه، بیشترین بحث‌ها و مهمترین تحولات را در مقایسه با دیگر نحله‌ها درون خود داشته‌اند. نسبت میان فلسفه و کلام از جمله مباحثی است که درباره هر سه مکتب مطرح است. سؤال اساسی در این باره این است که این سه مکتب از آغاز تا اوج فعالیت خود چه نسبتی با فلسفه داشتند؟ پرسش دقیق‌تر آن است که بگوییم: کلام اسلامی تا چه اندازه و چگونه از فلسفه بهره برد؟ و به عبارت دیگر چگونه ساختار فلسفی پیدا کرد؟

در این مقاله ضمن پاسخ به سؤالات بالا و بررسی فلسفی شدن هر سه مکتب کلامی، از این مطلب سخن به میان آمده است که ساختار فلسفی در کلام شیعه، برخلاف کلام اعتزال و اشعریت، تابع حکمت‌اندیشی است؛ این ساختار در کتاب الیاقوت نوبختی (قرن چهارم) برای نخستین بار ظاهر می‌شود و در کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی (قرن هفتم) به کمال می‌رسد. حکمت‌اندیشی - که برگرفته از آموزه‌های قرآنی است - و امامت محوری، دو امتیاز مهم کلام شیعی، چه در حیات امامان معصوم علیهم‌السلام و چه پس از دوران غیبت کبری، است و همان است که ساختار فلسفی این کلام را در آثاری چون تجرید الاعتقاد بوجود آورده است.

واژگان کلیدی: کلام اسلامی، مکتب‌ها کلامی (اشاعره، معتزله، شیعه)، ساختار فلسفی، حکمت، حکمت‌اندیشی، کلام فلسفی، وجودشناسی

\* استادیار دانشگاه تهران

دانش کلام از اصیل‌ترین علوم اسلامی است که پایه‌های آن در سده نخست اسلام شکل گرفت ولی، در عین حال از همان قرن پیدایی، به دلیل توسعه فرهنگی و تنش‌های سیاسی، نقاط اختلافی نیز در آن پدید آمد؛ با این حال شاید تا اوائل قرن سوم این دانش هنوز به نام کلام خوانده نمی‌شد. کلام به گفته بسیاری از مورخان فلسفه و صاحب‌نظران غربی، علمی مستقل و برآمده از دین اندیشی متفکران مسلمان است؛ به نظر برخی - چون ارنست رنان - فلسفه حقیقی اسلام را باید در مذاهب متکلمان جستجو کرد (فاخوری والجر، ۱۳۷۳: ص ۱۰۱)، و به عقیده بعضی دیگر هنوز پس از یک قرن کلام پژوهی در غرب بیشتر اظهارنظرهای کلی درباره آن را باید موقت تلقی نمود (مثلاً: وات، ۱۳۷۰: ص ۳ با تصرف). اما پیش از آنکه محققان غربی یا حتی مورخان فلسفه در میان مسلمانان بخواهند ما را به اصالت، گستره و اهمیت این علم توجه دهند، آثار خود متکلمان و تاریخ علم کلام، برای کسی که جوینده سرنوشت و سرگذشت این علم باشد، در کتاب‌هایی چون ملل و نحل، شناخت فرقه‌ها، اعتقادات، احتجاج‌ها و مناظره‌ها، و نقدها و جواب‌ها، و... موجود است و به عنوان میراث گران ارج تفکر اسلامی سزاوار پاسداشت و بازخوانی است.

از میان ده‌ها بلکه صدها مسأله‌ای که درباره علم کلام مطرح است، سؤال از ساختار، این علم و چگونگی شکل‌گیری این ساختار، موضوع مهم و جالب توجهی است. پرسش از این سؤال، خود به چندین سؤال خردتر تبدیل می‌شود که توجه به آن‌ها ما را در این شناخت یاری می‌دهد. نمونه‌هایی از این سؤال‌ها که برخی به تاریخ علم کلام مربوط می‌شوند، برخی به موضوع کلام، پاره‌ای به روش متکلمان و بعضی به گرایش‌های کلامی، عبارتند از: نخستین مباحث کلامی چه بود و چگونه آغاز شد؟ متون ترجمه شده یونانی، اسکندرانی، ایرانی و هندی در نهضت ترجمه (قرن دوم تا چهارم قمری) چه تأثیری در جهت‌گیری آن داشت؟ فقه و علوم قرآنی تا چه میزان توانست در توسعه یا محدود شدن مباحث کلام مؤثر باشد؟ آیا می‌توان گفت کلام از ابتدای پیدایش با فلسفه درآمیخت؟ موضع ناموافق فیلسوفان در برابر متکلمان به چه دلیل بود؟ در مقابل، متکلمان چه دیدگاهی درباره فیلسوفان و فلاسفه داشتند؟ آیا می‌توان همه آنان را در این مورد دارای

یک دیدگاه دانست؟ اهل حدیث، کلام را چگونه می‌دیدند؟ خلفا چه موضعی داشتند؟ جریان محنه (یعنی دادگاه تفتیش عقایدی که مأمون، خلیفه عباسی، به کمک بعضی معتزلیان درباری در اوائل قرن سوم تشکیل داد و محور سؤالات آن درباره اعتقاد به مخلوق بودن قرآن بود)، تا چه اندازه اهل حدیث و مفسران قرآن و فقیهان را در موضع مخالفت خود با کلام، بیش تر مصمم کرد؟ پیوستن متکلمان بزرگی چون ابوالهذیل علاف از معتزلیان و ابوحامد غزالی از اشعریان به حکومت‌های وقت، چه تأثیری در سرنوشت کلام معتزلی و اشعری داشت؟

از طرف دیگر، جدا از مسائل سیاسی و فضای فرهنگی سده‌های اول و دوم اسلام، انگیزه‌ها و علایق متکلمان و نگرانی آنان درباره پاره‌ای مسائل دینی و اجتماعی در نحوه شکل‌گیری علم کلام مؤثر بوده است. در این جا سؤال‌هایی از این قبیل مطرح است: اساساً متکلمان در پی چه چیزی از دین بوده‌اند؟ دلیل اختلاف‌های روشی و نگرشی آنان چه بود؟ آیا کلام نخستین، تنها در پی توجیه اعتقادات دینی بود یا از همان اول دفاع از عقاید هم مورد نظر بود؟ معتزلیان که به عقل‌گرایان مشهور شدند عقل را به کدام تعریف و معنا قبول داشتند و اشعریان که به ضدیت با مکتب متعزله شهرت دارند چه جایگاهی برای عقل قائلند؟ مباحث مربوط به عقل و استدلال‌های عقلی در این دو مکتب چه نسبتی با معنا و مفهوم عقل فلسفی و عقل مشائی دارند؟ تمایز این دو نحله مهم از یک دیگر به چه صورت است و این‌ها چگونه پدید آمد؟ آیا می‌توان گفت که نقد اشعریان از فلسفه و درعین حال روی آوردن آنان به برخی موضوعات و روش‌های فلسفی به دلیل آن بود که در رقابت با معتزله فلسفی اندیش مغلوب نشوند و آن گاه که با تلاش غزالی و رازی، کلام اشعری به نظر بعضی به درجه‌ای از قوت و استحکام رسید و خطر معتزله یا رقیب دیگری در کار نبود دیگر پرداختن به علم کلام نیز چنانکه از سخن ابن خلدون برمی‌آید (ابن خلدون، ۱۹۸۲: ۸۳۷) - برای اهل سنت و حدیث چندان ضروری تلقی نشد؟ درباره کلام شیعه، آیا می‌توان گفت که همپای کلام معتزلی پدید آمد؟ یا چنانکه از علامه حلی نقل شده است اساساً علی علیه السلام پایه‌گذار علم کلام بود (حلی، ۱۳۷۶: ۳۰۱) و بعدها معتزله پدید آمدند؟ تفاوت این گرایش با دو گرایش دیگر به روش است یا به موضوع یا به مسائل علم کلام؟ و یا چنان که بسیاری از بزرگان این نحله گفته‌اند تفاوت آن با دیگر نحله‌ها به چیزی

جز اصل امامت نیست (کاشف الغطاء، ۱۴۱۳: ۶۸ و ۶۲) و بقیه تفاوت‌ها فرع بر آن محسوب می‌شود؟ پس باید دید اعتقاد به امامت و بهره‌گیری از گفتار امامان معصوم علیهم‌السلام در این نحله، چگونه توانست کلام شیعه امامیه را بین گرایش‌های دیگر شیعی، بلکه بین تمام نحله‌های کلامی متمایز ساخته دلیل ماندگاری و تکامل آن را فرآورد و آن را هم‌اورد گرایش‌های قدرتمند معتزلی و اشعری بنماید؟ و افزون بر این، فلسفی شدن این نحله کلامی و پیدا کردن ساختاری که در مقام مقایسه با معتزله و اشاعره از انسجام و اسلوب قوی‌تری برخوردار است - مطلبی که در این مقاله از آن بحث خواهد شد - چگونه به این تفاوت مربوط است؟

این مسائل و پرسش‌ها و جواب‌ها به آن‌ها، و بسیاری از مباحث مربوط دیگر می‌تواند در بحث از ساختار علم کلام به کار آید که مجال دیگری می‌طلبد. آن چه در این مقاله بدان می‌پردازیم تنها پاسخ به یکی از سؤالات بالاست که می‌تواند ما را در فهم ساختار علم کلام یاری دهد، و آن مسأله روش‌شناختی است که علم کلام، در هر سه نحله مهم معتزلی، اشعری و شیعی، چگونه و به چه روشی با معلومات فلسفی در آمیخت و اسلوبی استدلالی به خود گرفت. آشکار است که تمام این بحث‌ها به کلام قدیم ناظر است نه به الاهیات و کلام جدید.

### اولین بحث‌ها و نخستین روش‌ها

مورخان کلام معتقدند که اولین مسائل اعتقادی به شکل مشاجره و جدل، پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در جنگ میان امام علی علیه‌السلام و معاویه، توسط گروهی مطرح شد که بعد «خوارج» خوانده شدند. اینان سخن از ارتکاب گناه به میان آورده از سرنوشت کسی که گناهی مرتکب شده سؤال کردند و خود پاسخ دادند که مرتکب گناه کبیره از دایره ایمان خارج است و کافر شده است! در این مسأله، عده دیگری از مسلمانان که «مرجئه» خوانده شدند موضعی متقابل گرفته و گفتند گناهکاران بنا به آیاتی از قبیل «وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه (۹): ۱۰۶) باید چشم امید به بخشش خداوند داشته باشند. ارتکاب کبیره تا اواسط قرن دوم همچنان موضوع مهم محافل اعتقادی بود ولی به تدریج موضوعات دیگری چون قضا و قدر، وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر، که همگی با موضوع ارتکاب کبیره ربط دارند، پدید آمد.

بسیاری از نویسندگان کتاب‌های ملل و نحل و فرقه‌های کلامی، بر این باورند که آغاز مکتب اعتزال تابعی از بحث ارتکاب کبیره بود. اینان معتقدند حسن بصری (م. ۱۱۰ ق.) که معروف به زهد و دانش بود، هنگامی که با شاگرد خویش، واصل بن عطا (۸۰ – ۱۳۱ ق.) بر سر همین موضوع مشاجره کرد، نتوانست وی را متقاعد کند که مرتکب کبیره از نظر ایمان و کفر چه جایگاهی دارد (حسن بصری مرتکب کبیره را منافق می‌خواند ولی واصل با نوعی نرمش وی را در منزلتی بینابین کفر و ایمان می‌دانست)، بدین دلیل واصل خود را از حسن جدا کرد و حسن بصری در وصف او پس از جدایی گفت اعتزل عننا (یعنی او از ما کناره گرفت). بدین صورت مکتب اعتزال پدید آمد درحالی‌که عامل مهم پیدایی آن، مشاجره بر مسأله سرنوشت مرتکب کبیره بود.

معتزله بعد از شکل‌گیری، مسأله مخلوق بودن قرآن را به چهار اصل ذکر شده - قضا و قدر، وعد و وعید، امر به معروف و نهی از منکر و منزله بین منزلتین (در مسأله ایمان و کفر) - افزودند. این اصل که اعتقاد به آن منشاء تشکیل دارالمحنه - دادگاه تفتیش عقاید - شد از جمله مباحث آنان درباره کلام خدا بود و ظاهراً در تقابل با بحث‌های الاهیات مسیحی معاصر آن‌ها قرار داشت بدین معنا که معتزله برای پرهیز از تشابه تکوینی قرآن و عیسی ﷺ - که مسیحیان وی را کلمه خدا و نامخلوق می‌دانستند - به مخلوق بودن قرآن قائل شدند.

### کلام معتزله و روش‌های فلسفی آنان

عبدالکریم شهرستانی در مورد شیوه کار معتزله نخستین می‌گوید:

بزرگان معتزله در ایام مأمون، خلیفه عباسی، کتاب‌های فیلسوفان را مطالعه کرده و روش‌های آنان را با روش‌های کلامی درآمیختند و کلام را به رشته علمی خاصی بدل ساخته نام کلام را بر آن نهادند. نامگذاری آن علم به کلام هم به دو دلیل بود، یا بدین خاطر که کلام الاهی مهم‌ترین و روشن‌ترین مباحث این علم بود و از این رو به دلیل اهمیت آن نام علمی که از آن بحث می‌کند را کلام نهادند... و یا به خاطر رقابت با فلاسفه که علمی به نام منطق داشتند معتزله هم کلام را - که هم معنای منطق است - مطرح کردند... (شهرستانی، ۱۳۶۸ ق: ج ۱، ۳۳).

وی البته در این جا به جزئیات این روش‌ها و نیز نوع اقتباسی که معتزله از کتاب‌های فیلسوفان داشته‌اند اشاره نمی‌کند. اما این سؤال اساسی وجود دارد که متکلمان نخستین - که بسیاری معتزلی بودند و دیگرانی که از فقیهان، مفسران و یاران امامان شیعه به شمار

رفته در مباحث کلامی و مناظرات اعتقادی شرکت می‌کردند - برای اثبات اعتقاد خود چگونه استدلال می‌کردند. آیا از روش‌های قیاس، استقراء و تمثیل بهره می‌بردند یا تن‌ها به آیات قرآن و احادیث پیامبر ﷺ استشهد می‌نمودند؟

ولفسون در پاسخ به سؤال بالا از سه دوره کلام در سده اول و دوم سخن می‌گوید. این سه دوره عبارتند از: أ. کلام پیش از معتزله که مسائل آن مباحثی از قبیل تشبیه، آزادی ارادی، موقعیت گناهکاران، وضع شرکت کنندگان در جبهه جمل بود؛ روشی که در بحث‌ها به کار می‌رفت استناد به آیات و روایات و تمثیل (قیاس فقهی) بود؛ از این قیاس گاهی هم با واژه کلام (به معنی سخن) یاد شده است. ب. کلام معتزلی غیرفلسفی، که از سال ۸۰ قمری تا نهضت ترجمه (حدود یک قرن) ادامه داشت. تفاوت این دوره با دوره قبل فقط در تثبیت اصول پنجگانه معتزله بود، اما از نظر روش تفاوتی وجود نداشت و بحث‌ها بر مبنای تمثیل صورت می‌گرفت. ج. کلام معتزلی فلسفی؛ معتزله در این دوره که از نیمه دوم قرن دوم شروع می‌شود بعضی از نگرش‌های فلسفی را آموختند و به دو روش استدلال آشنا شدند: روش قیاس منطقی و کاربرد جدیدی از همان تمثیل قدیم. تفاوت این کاربرد جدید با تمثیل قدیم در این بود که از داده‌های فلسفی و نه داده‌های دینی و اسلامی استفاده می‌کرد؛ بعلاوه، تمثیل قدیم مبتنی بر تشبیه بود اما در این کاربرد جدید تمثیل بر تساوی نسبت‌ها قرار داشت (ولفسون، ۱۳۶۸: ۳۵ - ۳۳ با تلخیص).

بنابراین مراجعه به کتاب‌های فلسفه، استفاده از روش‌های تمثیل مشابهت، تمثیل مساوات، قیاس منطقی و استناد به داده‌های قرآنی و حدیثی اصول روش‌شناسی معتزله سده اول تا سده سوم را تشکیل می‌دهد. افزون بر این دیدگاه‌های فلسفی به عنوان گزاره‌های مورد وثوق در استدلال‌های کلامی آنان بکار می‌رفت؛ چنانکه ابولهذیل علاف (۲۲۶ - ۱۳۵ ق.) با استفاده از مباحث وحدت و کثرت نو افلاطونیان به وحدت ذات و صفات خدا حکم کرد، و با کمک مباحث جواهر و اعراض ارسطویی در مورد نوع فعل خدا، همینطور فعل انسان و اینکه آیا این دو نوع فعل از قبیل جواهرند یا اعراض سخن گفت، همچنین نظام (م. ۲۳۱ ق.) مباحث نفس فلسفه ارسطو و نو افلاطونی را در بیان ماهیت انسان بکار گرفت، جزء لایتجزأ را رد کرد و مفهوم عرض را در توجیه قدرت انسان بر فعل بکار برد و... همین‌طور معتزلیان دیگر چون ابوالحسین خیاط (م. ۳۰۰ ق.)،

ابوعلی جبائی (م. ۳۰۳ ق) و ابوهاشم جبائی (م. ۳۲۱ ق) بحث‌هایی از فیلسوفان را در تبیین اعتقادات، و بیش‌تر از همه در توحید، صفات خدا و عدل، به کار بردند. بسیاری از معتزلیان بزرگ همچون، ابراهیم نظام، ابوالهذیل علف و ابوهاشم جبائی به دلیل جامعیت خود می‌توانستند صاحب فلسفه‌ای خاص شوند زیرا در زمینه سه کارکرد مهم فلسفه یعنی جهان‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی دارای دیدگاه مستدل بودند اما فلسفه آنان صورت کامل یا ماندگار به خود نگرفت و این به دلایلی بود از جمله، نداشتن اصول هستی‌شناسی خاص که لازمه یک نظام فلسفی کل‌نگراست. بدین صورت نگرش‌های فلسفی آنان و استفاده از منطق و فلسفه در دیدگاه آن‌ها به صورت مقطعی و استحسانی و نه به شکل نظام مند بود و همین مسأله نه تنها نگرش کلامی آن‌ها را از ماندگاری دور کرد بلکه باعث طعن اهل حدیث، و بعدها، اشاعره به آن‌ها شد.

### رقیبان مهم معتزله

سده‌های سوم تا پنجم قمری در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی دوران پراهمیتی است. ظهور فیلسوفانی چون کندی (۱۸۵-۲۶۱ ق)، فارابی (۲۵۹-۳۳۹ ق)، عامری (م. ۳۸۱ ق) و ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) پراکندگی متون ترجمه شده را به تمرکزی برای استفاده از مطالب آن‌ها در حکمت‌اندیشی بدل ساخت چرا که این‌ها به رغم فاصله زمانی با یک دیگر، بنا به شناخت عمیقی که از اندیشه اسلامی از یک طرف، و ناکامی‌های متکلمان معتزلی در تبیین کامل مبانی عقیدتی اسلام از طرف دیگر داشتند، سعی نمودند تا آنچه در واقع فلسفه است مسیر جداگانه خود را بیابد و به صورت حکمت درآید، هرچند به توافق و تعامل علم و دین اعتقاد داشتند. بنابراین جبهه فیلسوفان - که با نگاه نظام مند خود مرزهای عقل و دین را جدا کرده تفکر فلسفی را فی نفسه ارزشمند معرفی کرد - معتزلیان را با رقیب بسیار سرسختی مواجه ساخت. رقیب دیگر معتزلیان، فقیهان و اهل حدیث بودند. مخالفت آن‌ها با معتزلیان، پیش از دوره کندی فیلسوف که معاصر آنان بود، شروع شده بود. کندی و معتزلیان فلسفی‌اندیش مورد غضب خلیفه وقت - متوکل عباسی - واقع شدند و مناظرات آشکار و پنهان متکلمان و فقیهان - که در بین آنان افرادی چون ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ ق)، ابن کلاب (م. ۲۵۴ ق) و احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ ق) وجود داشتند - به تدریج نهادهای مخالفت با کلام معتزلی را بوجود آورد. این مخالفت‌ها در ضمن بازگشتی

به شیوه کلامی پیش از معتزله فلسفی را به همراه داشت، زیرا افرادی چون ابوحنیفه و ابن کلاب مشرب کلامی هم داشتند ولی کلام معتزلی را نمی‌پسندیدند و از در هم آمیختن مباحث دینی و معلومات فلسفی پرهیز داشتند. این سنت، یعنی تکلم در مباحث اعتقادی بدون استفاده از روش‌های فلسفی یا جدل‌های معتزلی به عنوان آرمانی مورد توجه برخی متفکران چون ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۳۴ ق) بود. ابوالحسن اشعری که تا چهل سالگی در فضای معتزله رشد کرد و شاگرد و پسرخوانده ابوعلی جبائی بود، پس از تأملات خاص خویش - که ریشه در دلدادگی به سنت سلف خود یعنی امثال ابوحنیفه و ابن کلاب داشت - از مواضع معتزلی خود کناره گرفت بلکه تبرئه جست و خود را احیاء کننده مرام اعتقادی گذشتگان معرفی نمود و به این ترتیب پایه گذار مکتب اشعری شد در حالی که با اصول و روش‌های معتزلی چون مخلوق بودن قرآن، فهم عقلانی صفات خداوند، قدرت انسان بر فعل خود، استفاده از معلومات فلسفی در تبیین اعتقادات، اصل علیت در عالم جسمانی و... مخالفت داشت.

ظهور کلام اشعری در رأس قرن چهارم، همچنین شکل‌گیری آرام و استوار کلام امامیه از قرن اول تا نیمه اول قرن چهارم (آغاز غیبت کبری) دو پدیده جدی برای رقابت با کلام معتزلی یا تعامل با آن محسوب می‌شود و خود مجال زیادی برای بحث درباره نقاط اختلاف یا تأثیرگذار آن می‌طلبد. در این جا فقط باید به این نکته توجه کرد که کلام شیعه امامیه اساساً مسیر متفاوتی با دو مکتب دیگر - معتزله و اشاعره - داشت. زمانی که معتزلیان، در سده دوم، مشغول توسعه و تحکیم مبانی خود بودند، متفکران شیعه، همچون هشام بن حکم (م. ۱۹۹ ق)، مفضل کوفی (قرن دوم) و زراره بن اعین (م. ۱۵۰ ق)، با حضور خود در مجالس علمی و محافل اعتقادی در میان متکلمان معتزلی، فقیهان و اهل حدیث مواضع آموخته از امامان معصوم علیهم‌السلام را به ابتکار خود ارائه می‌دادند و جویای مسائل جدید و مباحث نوین بوده از جدال احسن و مناظره با افراد ذکر شده ترس نداشتند. آنان در حقیقت هرچند موضع کلامی داشتند اما مکتبی کلامی از خود اختراع نکردند زیرا براساس اعتقاد شیعه حضور امام معصوم علیهم‌السلام و سخن او فصل الخطاب همه اعتقادات است. این رویه به ویژه در زمان امام باقر، امام صادق و امام رضا علیهم‌السلام به طور خاص و تا زمان غیبت کبری (اوائل قرن چهارم) به طور کلی وجود داشت. کلام شیعه تا این زمان مجموعه‌ای از اصول ذکر شده توسط ائمه علیهم‌السلام، تبیین‌های آن اصول به وسیله محدثان و



متکلمانی چون افراد یاد شده و مباحثی مورد تأیید از مباحث کلامی مثل وحدت ذات و صفات در خدا، عدالت خدا و... بود؛ مباحث یاد شده از نقاط تعامل کلام شیعی و معتزلی به شمار می رود و پس از عصر غیبت صغرا میزان آن‌ها زیاد شده است. البته این تعامل به هیچ وجه به معنی همسانی آن دو یا تابعیت کلام شیعه از معتزله نیست؛ این سخنی است که باید در جای خود اثبات شود ولی امامت محوری و حکمت‌اندیشی که اساس کلام شیعه را تشکیل می‌دهد به عنوان دو تفاوت سرنوشت ساز آن با کلام معتزله می‌تواند گواه این سخن باشد.

جمع آوری هزاران حدیث از امامان شیعه علیهم‌السلام که توسط کلینی (م. ۳۲۹ ق.) و صدوق (م. ۳۸۱ ق.) انجام گرفت، متفکران و متکلمان شیعی در عصر غیبت را با منابع غنی اعتقادی در کنار قرآن و احادیث نبوی آشنا کرد. عصر غیبت صغرا و پس از آن، عصر ظهور متکلمان بزرگ شیعه و تألیف آثار مهم کلامی آنان است. ابوسهل بن نوبخت (۲۳۷-۳۱۱ ق) با تألیف کتاب التنبیه فی الامامه، ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (م. ۳۰۰ ق) با تألیف فرق الشیعه، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت (قرن چهارم) با تألیف کتاب الیاقوت، شیخ مفید (۴۱۳ - ۳۳۹ ق) با تألیف ده‌ها کتاب کلامی سید مرتضی (۴۳۶ - ۳۵۵ ق.) با تألیف کتاب‌های زیاد در مباحث اعتقادی و... به استخراج اصول و تحکیم مبانی کلام شیعی همت گماردند. البته متکلمان شیعی هم عصر با امامان علیهم‌السلام هم دارای تألیف بوده‌اند، چنان‌که بسیاری از شاگردان امام صادق علیه‌السلام کتاب یا رساله تألیف کرده‌اند که در کتب تاریخی و رجالی نام آن‌ها ثبت شده است، اما تألیفات شیعی عصر غیبت بویژه قرن چهارم و ویژگی خاصی دارد که نگاه این مقاله متوجه آن است و آن ویژگی امامت محوری و حکمت‌اندیشی در این تألیفات است. منظور از امامت محوری - چنان‌که در مقدمه اشاره شد - جایگاه مهم مبحث امامت در کلام شیعه است که تقریباً همه اصول این مکتب کلامی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد؛ و مراد از حکمت‌اندیشی همان راهی است که فیلسوفان بزرگی چون فارابی و ابن سینا رفتند، با این تفاوت که حکمت ابن سینا و فارابی در پی ایجاد مکتب فکری مستقلی بود که بتواند فارغ از اصول موضوعه دین، جهان را معنادار، انسان را هدفدار و کمال طلب و رابطه انسان و خالق او را رابطه‌ای انکار ناپذیر معرفی کند و آنان این حکمت را به مدد دین‌اندیشی در حوزه اسلام، نبوغ ذاتی خود و

کمک از فلسفه‌های ارسطو، افلاطون و نو افلاطونی بنان‌ها دارند، اما متکلمانی که از آن‌ها سخن می‌گوییم همین حکمت را با توجه به اصول موضوعه دین جستجو می‌کردند. بنابراین توجه آنان به حکمت - که آموزه مهم قرآن و سرچشمه خیر کثیر بود و طالبان زیادی داشت - از رهیافت اصول موضوعه دینی بود. و البته از تعالیم فلسفی و تأملات خود و معلومات کلامی عصر هم در این حکمت وارد ساختند و بهره بردند. این متکلمان بزرگ غالب تألیف‌های خود را نه به اسلوب معتزله و نه بسان اشاعره، بلکه به گون‌های نظام مند و مبتنی بر اصول خاص هستی‌شناسی به انجام می‌رساندند که گاهی حتی کار آن‌ها الگوی فیلسوفان هم عصر با آنان در تألیف کتاب فلسفی و در تنظیم مباحث حکمی می‌گشت. ما در اینجا دو کتاب را - که یکی نقطه عزیمت حکمت‌اندیشی در کلام شیعه است و دیگری نقطه اوج آن - مورد بررسی مختصر قرار داده در کنار آن از دیگر تلاش‌های مشابهی که در کلام اشعری برای فلسفی شدن کلام شده است یاد می‌کنیم؛ این دو کتاب عبارتند از: کتاب *الیاقوت* از ابراهیم بن نوبخت و کتاب *تجريد الاعتقاد* از خواجه نصیرالدین طوسی.

### نقطه عزیمت حکمت‌اندیشی در کلام

کتاب *الیاقوت فی علم الکلام*، متعلق به ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت است که در قرن چهارم، می‌زیسته و کتاب را حدود ۳۴۰ - یعنی پیش از ظهور ابن سینا و مقارن با وفات فارابی - تألیف کرده است. این کتاب در بخش اول خود دارای ساختاری فلسفی دارد، آثار کلامی دیگر که معاصر با آن یا پیش از آن تألیف شده‌اند این گونه نیستند، مانند *الابانه عن اصول الدیانة ابوالحسن اشعری* (که در ابتدای قرن چهارم تألیف شده است)، و *الانتصار از ابوالحسن خیاط معتزلی* (م. ۳۰۰ ق.) و...

ابواسحاق اولین متکلمی است که مباحث اثبات وجود خدا را مبتنی بر مباحث وجودشناسی کرده و مباحث وجود را نیز پس از مقدماتی معرفت‌شناختی، روانشناختی و فلسفی به میان می‌آورد. کتاب با این مقدمه اخلاقی شروع می‌شود که ما انسان‌ها خود را در میان نعمت‌هایی می‌بینیم که از خودمان نیست و کسی دیگر آن‌ها را به ما داده است و اخلاق حکم می‌کند که باید سرچشمه این نعمت‌ها را شناخت و او را شکرگزاری نمود. این شناخت نه می‌تواند تقلیدی باشد و نه از طریق معصوم علیه السلام؛ زیرا تقلید به دلیل دچار شدن به مسأله ترجیح یک قول تقلیدی بر دیگر اقوال - در حالی که هیچ مرجحی در کار

نباشد -، در این مورد کارآمد نیست و دومی به دلیل آن که استناد به سخن معصومی که عصمت او را از گفته‌های همان دین می‌دانیم، ما را گرفتار دور خواهد کرد. پس این شناخت از چه راهی است؟ جواب ابراهیم بن نوبخت این است که بوسیله تأمل و نظر: و تأمل و نظر در واقع سبب و علت علم آدمی است. به نظر ابراهیم بن نوبخت این مسأله اولین امر واجب عقلی است.

مسائل دیگری که ابواسحاق مطرح می‌کند عبارتند از مباحث جوهر و عرض، جسم و حرکت، حدوث و قدم، ابدیت عالم و عدم ضرورت آن. وی پس از بحث از این‌ها، که موضوعاتی کاملاً فلسفی‌اند و او در خلال آن‌ها نظریه‌ی بعضی متکلمان مثل نظام معتزلی را هم نقل می‌کند، به سراغ مقدمات برهان اثبات وجود خدا می‌رود. این مقدمات چیزی جز یک بحث وجودشناسی نیست. از تعریف وجود گرفته تا مفهوم موجود و معدوم و تقسیم آن به حادث و قدیم و واجب و ممکن؛ آن گاه توضیح درباره‌ی وجوب و امکان و واجب الوجود و ممکن الوجود، و ملاک نیاز به علت در ممکن الوجود، همه مباحثی است که بطور مختصر بدان پرداخته آن گاه به سراغ بحث از اثبات وجود صانع می‌رود، و این فصل را با مسأله نیاز موجودات حادث به مؤثر آغاز می‌کند و این نیاز را امکان، و نه حدوث آن‌ها، می‌داند. وی آن گاه به بحث درباره‌ی صفات خدا مثل علم، حیات، اراده، کلام و... پرداخته از نفی صفات سلبی مثل جسمیت، جوهریت، مکان مندی، رؤیت و... سخن به میان می‌آورد و بعضی از اقوال معتزله و دیگران را ذکر کرده رد یا تأیید می‌کند. بخش دوم کتاب در مباحث عدل، نبوت، عصمت، امامت و... است که ساختاری متفاوت با بخش اول دارد و سخن بیشتر متوجه نقل و استناد است اما خالی از برخی نگرهای عقلی نیست، چنان‌که می‌گوید: امامت از نظر عقلی امری واجب است زیرا لطف است... (ابواسحاق نوبختی، ۱۴۱۳: ص ۱-۲۸)

در اینجا باید به این مسأله توجه کرد که قسمت نخست کتاب الیاقوت هرچند مختصر است اما نظامی فلسفی دارد. به گفته‌ی هانری کربن - که معتقد است این کتاب در حدود ۳۵۰ ق. تألیف شده است - «ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت اولین کسی است که فلسفه اسلامی را منظم ساخت» (کربن، ۱۹۷۰: ص ۱۴۶)؛ زیرا ما این نظام بحث را پیش از این کتاب در جای دیگری نمی‌بینیم. البته ممکن است گفته شود وی به احتمال زیاد کتاب‌های فارابی را

خواننده و مباحث وجودشناسی کلام خود را از آن جا اقتباس کرده است. پاسخ این است که حتی اگر این طور باشد، نظام بندی کلام بر مبنای حکمت‌اندیشی باز هم از ابتکارات ابواسحاق محسوب می‌شود. در عین حال مطلب دیگری وجود دارد که در سابقه مباحث وجودشناسی باید به آن توجه کرد: ابن رشد در کتاب تهافت التهافت تقسیم موجود به واجب و ممکن را از دیدگاه‌های متکلمان معتزلی قبل از اشاعره (یعنی معتزلیان متقدم) بر شمرده است. وی در پاسخ یکی از اشکالات غزالی (اشکال چهارم) به فلاسفه، آنجا که مربوط به مباحث وجوب و امکان است، می‌گوید:

ابن سینا این طریق [ یعنی تقسیم موجود به ممکن و واجب ] را از متکلمان گرفته است. متکلمان معتقدند که به طور بدیهی می‌توان گفت موجود تقسیم می‌شود به ممکن و ضروری؛ آن‌ها موجود ممکن را نیازمند به فاعل و کل عالم را ممکن می‌دانند... (ابن رشد، ۱۳۸۲ ق: ص ۴۴۵).

اما باید گفت احتمال خطا در انتساب این نظریه به معتزلیان متقدم وجود دارد؛ زیرا اولاً ابن رشد سندی برای قول خود ذکر نکرده و نام متکلمی را هم در این مورد به میان نمی‌آورد. ثانیاً از مسلمات تاریخ فلسفه اسلامی این است که فارابی نخستین کسی است که تقسیم موجود به واجب و ممکن را در کتاب‌هایی چون آراء اهل المدینه الفاضله، سیاسات المدینه و عیون المسائل، به عنوان مقدمه‌ای بر اثبات وجود خداوند ذکر کرده است. ثالثاً در هیچ کدام از کتاب‌های کلامی پیش از ۳۴۰ ق، که اکنون موجود و قابل بررسی است، بحث وجودشناسی بسان کتاب الیاقوت دیده نمی‌شود. بنابراین احتمال آن که ابن رشد این مسأله را از این کتاب دیده اما به اشتباه آن کتاب و مؤلف آن را از معتزلیان پنداشته باشد، چندان دور از ذهن نیست. در این جا اشکال و سؤالی هم درباره زمان حیات مؤلف الیاقوت مطرح شده است بدین صورت که وی نه در قرن چهارم بلکه احتمالاً معاصر خواجه نصیر (قرن هفتم) می‌زیسته (ضیایی، ۱۴۱۳، ص ۱۷) و یکی از دلایل این عقیده آن است که وی از برهان امکان و وجوب صحبت کرده و مناط نیاز ممکن به علت را امکان دانسته است (همان)؛ به عبارت دیگر چون خواجه نصیر در کتاب تلخیص المحصل درباره این قاعده که «مناطق نیاز به علت امکان است» گفته است که حکیمان و متکلمان متأخر به این رأی پایبندند و متکلمان متقدم آن ملاک را حدوث می‌دانستند (خواجه نصیر، ۱۳۵۹: ص ۱۲۰) پس ابواسحاق نمی‌تواند از متکلمان متقدم باشد (ضیایی: همان).

پاسخ این اشکال آن است که اولاً سخن خواجه نصیر متوجه عموم متکلمان است و احتمال استثنا منتفی نیست، ثانیاً مرحوم اقبال آشتیانی در کتاب خاندان نوبختی ضمن بررسی آثار ابواسحاق ابراهیم بن نوبختی به دلائل و قرائن متعددی اثبات کرده و گفته است که تاریخ نگارش کتاب الیاقوت در نیمه اول قرن چهارم قمری است (اقبال آشتیانی، ۱۳۴۵: ۱۷۰ - ۱۶۸). و امثال هانری کربن، کارل بورکلمن و فؤاد سزگین این قول او را پذیرفته‌اند.

### کلام فلسفی در مکتب اشاعره

۱۹۷

قیس

ساختار فلسفی کلام

ابوالحسن اشعری در کتاب‌های مختلف خود چون مقالات الاسلامیین و الابانه اشکالات و ایرادهای زیادی به نحله معتزله و متکلمان متقدم گرفت و از مهم‌ترین آن ایرادها مسأله تأویل و استفاده از آرای فیلسوفان توسط معتزله بود؛ بنابراین شکی نیست که وی انگیزه فلسفی شدن کلام را نداشته بلکه آن را نقص و مشکل اساسی برای کلام تلقی می‌کرد. اگرچه او، در چند موضع از جمله در صفات خداوند نتوانست عقل گرا نباشد، با وجود این، متکلمی سنت گرا به شمار می‌آید. پس از وی - که بنیانگذار مکتب اشاعره است - متکلم بزرگی که در این مکتب ظهور کرد قاضی ابوبکر باقلانی (م. ۴۰۳ ق.) است. باقلانی که معاصر با شیخ مفید (متکلم بزرگ شیعه) است در چند کتاب خود، از جمله التمهید و کتاب الانصاف عقاید اشاعره را منظم ساخت و مباحث فلسفی از قبیل جزء لایتجزا، خلاء، عدم بقاء عرض در دو زمان و... را به آن‌ها پیوند زد. با وجود این در هیچ کدام از آثار به جای مانده از او ساختار فلسفی برای علم کلام به چشم نمی‌خورد، هرچند برخی آرای فلسفی وجود دارد.

کلام اشعری در سده پنجم و ششم با ظهور ابوحامد غزالی (۵۵۰ - ۴۵۰) و عبدالکریم شهرستانی (۴۶۸ - ۵۴۹ ق.) تقویت بیشتری یافت. این دو متکلم هم عصر پیش‌تر از آن که همچون اشعری، معتزله را مورد انتقاد قرار دهند به فلسفه و فیلسوفان حمله کردند. غزالی در بیش‌تر آثار خود و از جمله و به طور خاص در کتاب‌های تهافت الفلاسفه و المنقذ من الضلال، و شهرستانی در دو کتاب مصارع الفلاسفه و نهایت الاقدام. غزالی در تهافت الفلاسفه، فیلسوفان به ویژه ابن سینا و فارابی را در بیست مسأله انتقاد کرد: به زعم او باید فیلسوفان را به خاطر سه مسأله از باورهایشان تکفیر نمود (این سه مسأله عبارتند از: قدم عالم، عدم علم خدا به جزئیات، و انکار معاد)، و به دلیل هفده مسأله آن‌ها را بدعت‌گذار

دانست (غزالی، ۱۹۹۰ م: ص ۴۶ - ۴۵). نامبرده در کتاب المنقذ، با یک متدولوژی خاص، به نقد و بررسی علوم و شیوه‌های طالبان حقیقت (که وی آن‌ها را در چهار دسته فیلسوفان، متکلمان، باطنیه و عرفا خلاصه کرده است) پرداخت و از بین آن‌ها معارف و سلوک عارفان یا صوفیه را مورد پسند دین دانسته دانش‌ها و روش‌های فیلسوفان را ضد دین یا دست کم دارای خطر بالقوه برای دین قلمداد نمود (غزالی، ۱۴۰۹ ق، ص ۴۷ - ۳۴). با این توضیحات، آشکار است که غزالی به هیچ وجه انگیزه آمیختن فلسفه و کلام با یک دیگر را نداشته بلکه معلومات فلسفی و شیوه‌های فیلسوفان را مضر به اعتقادات دینی می‌دانسته است. اما آیا نتیجه کار او با انگیزه و سخنان وی در یک جهت بود؟ برخی از پژوهش‌گران کلام معتقدند که او در این کار (یعنی انکار فلسفه) تفلسف نمود.

غزالی علم خلاف (یعنی بخشی از منطق که نزد اشاعره برای جدل و مناظره بود) را نزد امام الحرمین جوینی (۴۱۹ - ۴۷۸ ق.) به خوبی فراگرفت، کتاب مقاصد الفلاسفه را نوشت و با استدلال‌های فلسفی آشنایی خوبی داشت. هانری کربن می‌گوید:

همه کوشش غزالی مصروف این امر شده است که به فیلسوفان ثابت کند از طریق استدلال فلسفی، هیچ امری را نمی‌توان ثابت کرد، اما با کمال تأسف این جا نیز او مجبور بوده است که این امر را با استدلال فلسفی ثابت کند... تناقض غزالی به ویژه در این جا آشکار می‌شود که اگرچه به ناتوانی عقل در نیل به یقین ایمان دارد، اما لاقلاً اطمینان دارد که با جدل عقلی می‌تواند یقین‌های فیلسوفان را نابود سازد... او دلایل فلاسفه بر وجود جواهر روحانی را رد کرد ولی در جای دیگر خودش به اثبات روحانیت و بقای نفس نیاز پیدا کرد (کربن، ۱۳۸۰: ۲۶۱ و ۲۶۲ با تلخیص).

بسیاری از کتاب‌ها و رساله‌های به جا مانده از غزالی مشتمل بر فلسفه ستیزی اما گرفتار در فیلسوف مشربی است. کتاب مهم *الاقتصاد فی الاعتقاد و رساله الجام العوام عن علم الکلام* او این گونه‌اند. *الاقتصاد* به ویژه آن‌جا که از مناهج ادله سخن می‌گوید و راه‌های اثبات عقیده را آموزش می‌دهد (غزالی، ۱۴۰۹: ص ۱۲ - ۵۱) اینچنین است. محقق عرب، کریم عزقول، در کتاب *العقل فی الاسلام* می‌گوید: کتاب *الاقتصاد* غزالی همه مسائل ماورای طبیعی را معالجه فلسفی می‌کند و حقایق دین را اثبات عقلی می‌نماید (مقدمه *الاقتصاد*، ۱۴۰۹: ص ۴). وی در *رساله الجام العوام*، درست مانند ممنوعیت فلسفه برای مردم عادی که باور فیلسوفان قدیم بود، از ممنوعیت کلام برای کسانی که اهل خوض در علم کلام نیستند دم زده قواعد خاصی برای آن‌ها مطرح می‌نماید - از جمله اعتراف به عجز،

سکوت، معنایکردن الفاظ، عدم تأویل و... - آن گاه در باب دوم برهانی عقلی برای اثبات حقانیت مذهب اشعری اقامه می‌کند (غزالی، ۱۴۱۴: ص ۴۱ - ۶۷). در این جا می‌توان سخن ابن خلدون را در مورد غزالی به درستی تأیید کرد که معتقد است در کلام اشعری دو شیوه وجود دارد: شیوه قدما و شیوه متأخران؛ در شیوه متأخران بسیاری از مباحث برگرفته از طبیعیات و الاهیات فیلسوفان بوده معیار منطق هم بدان اضافه شده است، هرچند در جایی که مخالفت با عقاید ایمانی داشته با رد فیلسوفان همراه بوده است. اولین فردی که در این طریق گام برداشته غزالی است و ابن خطیب [ فخر رازی ] هم از وی پیروی کرده است. (ابن خلدون: ۱۹۸۲، ۶ - ۸۳۵).

بنابراین غزالی که زمانی در *المنتقد* کلام را به دلیل آن که سخنان متکلمان وافی به مقصودشان است می‌ستاید (غزالی، ۱۴۰۹، ۳۲)، اما در کتاب *العلم از مجموعه احياء العلوم* می‌گوید از این علم کلام معرفت خدا و صفاتش حاصل نمی‌شود و چه بسا این علم مانع و حجاب آن‌ها شود (غزالی، بی تا: ۲۲ - ۲۳) و در رساله *فیصل التفرقه* از حرمت آن دم می‌زند! چرا که آن را مشتمل بر آفاتی می‌داند مگر برای بعضی افراد (غزالی، ۱۴۱۴: ۹۴) و در بسیاری از مواضع دیگر که به طور متفاوت در مورد کلام و متکلمان سخن گفته است نه در پی فلسفی کردن کلام اشعری است و نه به دنبال تأیید کامل آن و نه حتی به فکر وضع کلامی جدید، بلکه بیش‌تر از هر چیز به علم و شیوه جدیدی می‌اندیشد که بتواند با منطق فلسفی هم‌آوردی کند و قدرت جدل و جدال را برای اهل سنت بیافزاید؛ و این چیزی جز همان علم خلاف در سنت اشعری نیست که پیش از غزالی مطرح بود و او آن را به انحاء گوناگون تقویت کرد و توسعه داد و به جرأت می‌توان گفت که رساله‌ها و کتاب‌هایی چون *الاقتصاد فی الاعتقاد، العوام، الرساله اللدنیه، القسطاس المستقیم* همه به این منظور کمک کرده‌اند؛ به ویژه رساله *القسطاس المستقیم* که در جایگاه جانشین برای منطق است و غزالی در آن الفاظی چون میزان تعادل، میزان تلازم، میزان تعاند و... را با استفاده از آیات قرآن بکار برده روش‌هایی برای قیاس و استدلال دینی به دست می‌دهد (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۴ ق؛ ۸ - ۲۴). با وجود همه این‌ها نباید انکار کرد که آموزه‌های زیادی از اشاعره با جدل‌های غزالی تقویت شده و راه برای تحولاتی که بعدها توسط فخر رازی در کلام اشعری ایجاد شد، هموار گشت.

اما عبدالکریم شهرستانی که کتاب معروف او، *ملل و نحل*، را بهترین و صادق‌ترین کتاب فرقه‌شناسی اشاعره دانسته‌اند نیز نه تنها موقعیت کلام اشعری را فلسفی نمی‌داند بلکه حتی ورود آرای فرعی فیلسوفان به علم کلام را هم مطلبی قابل نقد می‌خواند: این متکلم معاصر غزالی وقتی که به معرفی آرای معتزلیان نخستین مانند ابوالهذیل علفاف، و نظام و دیگر معتزلیان می‌پردازد با یک لحن انتقاد کلی آن‌ها را مطالعه‌کننده آثار فیلسوفان می‌خواند (ر. ک: شهرستانی، ۱۳۶۸: جزء اول ص ۶۷، ۷۲ و...). با وجود این، خود او کتاب‌های شفا، نجات و اشارات ابن سینا را خوانده و در کتابی به نام *مصارعة الفلاسفة* (یعنی بر زمین زدن فلاسفه) در چند مسأله به نقادی آن‌ها پرداخته است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: وجود مطلق، وجود خداوند، توحید، علم خدا و حدوث عالم (شهرستانی، ۱۴۰۵: ص ۱۸ و ۱۹). خواجه نصیرالدین طوسی این کتاب را در اثری به نام *مصارع المصارع* نقد کرده است. وی در مقدمه کتاب خود می‌نویسد:

من این نقد را نه بخاطر دفاع از ابن سینا بلکه به دلیل آنکه مغالطه‌های آن را متذکر شوم، نوشتم؛ این کتاب را اثری بسیار ضعیف با مقدماتی واهی یافتم که به سفاهت آمیخته است (خواجه نصیر، ۱۴۰۵، ص ۴).

بدین صورت، موقعیت شهرستانی در کلام اشعری به جز یک مورخ آرای متکلمان، امتیاز دیگری ندارد.

### نقش امام فخر رازی و خواجه نصیر طوسی در کلام فلسفی

فخر الدین رازی (۶۰۶ - ۵۴۴ ق.) تقریباً آخرین شخصیت بزرگی است که وی را حامی کلام اشعری دانسته‌اند. بیش‌ترین شهرت او به نقادی است تا آن‌جا که برخی چون صدرالمتالهین وی را امام المشککین لقب داده‌اند. وی شخصیتی جامع‌الاطراف دارد ولی در همه علوم که بدان‌ها اشتغال داشته ویژگی نقادی خود را بروز داده است. در کتاب‌های کلامی، چون *الاربعین، النبوات، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین و المطالب العالیه من العلم الالهی* بیش‌تر جانب اشاعره را گرفت. با وجود این در مواضع مختلفی چون مسأله رؤیت خدا، جوهر فرد، تعریف ایمان و... با آن‌ها، حتی با امام اشاعره به مخالفت برخاست. ویژگی مهمی که بعضی وی را با آن توصیف می‌کنند شیوه عقلی - فلسفی است. اما در واقع این صفت همان نقادیت افراطی است. وی روش خود را در کتاب *المباحث*



المشرفیه - که از مهم‌ترین کتاب او به شیوه فیلسوفان است - این گونه بیان می‌کند:  
 شیوه ما اجتهاد است. سخنان متفکران پیشین را بعد از تفحص انتخاب و به طریق کاملاً  
 ابتکاری خویش آن‌ها را تقریر می‌کنیم... البته فرد عاقل از سخن مستدل روی گردان نیست.  
 کسی که با جزمیت سخنان گذشتگان را می‌پذیرد باید بداند همان گذشتگان در مواضع  
 خاصی از پیشینیان خود انتقاد کرده‌اند! (فخر رازی، ۱۴۱۱: ص ۴ - ۳).

فخر رازی در کتاب‌های شرح اشارات، المحصل و تعجیز الفلاسفه و بسیاری از آثار  
 کلامی - فلسفی خود به نقد ابن سینا و دیگر مشائیان پرداخت؛ او متکلمان و حتی اشاعره  
 را هم مورد انتقاد قرار می‌داد. در تفسیر قرآن خود که به نام مفاتیح الغیب یا تفسیر کبیر  
 معروف است نیز نکات انتقادی زیادی به مفسران و متکلمان وارد کرده است. در حقیقت  
 این سؤال وجود دارد که او در پی چه بود؟ پاسخ این است که «امام فخر شخصیت  
 پیچیده‌ای داشت و سعی کرد بر جریان‌های مختلف اندیشه در اسلام تسلط پیدا کرده آن‌ها  
 را با یک دیگر جمع نماید (هانری کرین، ۱۳۸۰: ۳۸۲). درباره نقش او در کلام چه باید  
 گفت؟ هانری کرین گفته است:

فخر رازی متکلمی نمونه و نماینده کامل کلام است (همان: ۳۸۴ه).

همو از پل کراوس نقل می‌کند که در نظر فخرالدین رازی جمع میان فلسفه و کلام  
 برمبنای نظام افلاطونی مشربی امکان پذیر می‌گردد (همان، ۳۸۲). برخی هم وی را  
 بزرگ‌ترین استاد مدرسه کلامی اشاعره می‌دانند که ممکن است از بسیاری جهات از غزالی  
 برتر باشد (م. شریف، ۱۳۶۵: ص ۸۴). امام فخر آثار کلامی و فلسفی بسیاری دارد و بدون  
 تردید برای قضاوت کامل در مورد شخصیت کلامی - فلسفی اش باید به بررسی همه آن  
 آثار پرداخت. مطلب مهم در این قضاوت مقایسه اثر او در فلسفه و کلام اسلامی با تأثیر و  
 نقش خواجه نصیر طوسی در این باره است، زیرا خواجه نصیر که یک نسل بعد از رازی  
 است آثار فلسفی و کلامی او را بررسی کرده و مهم‌ترین آن‌ها - یعنی شرح اشارات و  
 المحصل - را مورد نقد و ارزیابی قرار داده است (وی حتی مدتی در جلسات درس طب  
 قطب الدین مصری که خود شاگرد فخر رازی بود، شرکت می‌جست (نورانی، ۱۳۸۳: ص  
 هشت)، و همین مسأله باعث شده تا برخی گمان کنند که خواجه نصیر شاگرد فخر رازی  
 یا پروریده مکتب او بوده است! که گمانی کاملاً خطاست). داوری و قضاوت بین خواجه  
 نصیر و فخر رازی در طول تاریخ فلسفه و کلام آن قدر برای متفکران بعد از آنان مهم بوده

است که چندین کتاب تاکنون در این باره تألیف کرده‌اند، مثل کتاب *محاكمات* از علامه حلی، *محاكمات قطب الدین رازی* و *محاكمات بدرالدین محمد بن اسعد ایمانی* و... اما از دیدگاه محققان معاصر هم می‌توان به نظرات هانری کربن، عارف تامر و سلیمان دنیا اشاره کرد: هانری کربن اگرچه فخر رازی را متکلم نمونه می‌نامد اما در این که وی توانسته باشد اندیشه‌های اسلامی را در یک مکتب جمع کند، یا با نوشتن *المباحث المشرقیه* - که اثری مهم در جمع بین فلسفه و کلام است - نقش روشنی برای ماهیت مشرقی این مباحث داشته باشد، تردید دارد (ر. ک: کربن، ۱۳۸۰، ص ۲۸۳ و ۲۸۲ با تصرف)؛ در عین حال وی خواجه نصیر طوسی را ادامه دهنده و تکمیل کننده کار ابواسحاق نوبختی در تنظیم فلسفه اسلامی و دفاع از این فلسفه در برابر حملات فخر رازی می‌داند (کربن، ۱۹۷۰: ص ۱۴۶ و ۱۴۷ با تصرف). اما محقق عرب، عارف تامر، که بر کتاب *المناظرات فخر رازی* مقدمه‌ای نوشته است می‌گوید:

کار فخر رازی برای شرح افکار ابن سینا در شرح اشارات، جز بر مبنای به هم ریختن افکار ابن سینا و اظهار آن‌ها بر غیر حقیقتشان نبود. رازی لباسی را پوشید که بین دین و فلسفه جدایی بیندازد و این در تمام شرح‌های او واضح است. به نظر می‌رسد که وی گویا فلسفه ابن سینا و ابعاد آن را نشناخته است و هنگامی که خواجه نصیر طوسی ظهور می‌کند نشان می‌دهد که یگانه وارث میراث فلسفی ابن سینا و دارای موهبت عقلی برای شرح ظاهر و باطن آن است (تامر، ۱۴۱۲: ص ۳۵).

ولی در عین حال معتقد است بنای فلسفی کلام را فخر رازی گذاشت اما نقش اساسی در ترکیب کلام و فلسفه از آن خواجه نصیر است (همان، ۳۸ با تصرف). و سلیمان دنیا در مقدمه کتاب *اشارات و تنبیهات ابن سینا* در دلائل خود برای ترجیح شرح اشارات خواجه نصیر بر شرح اشارات فخر رازی می‌گوید:

فخر رازی دشمن فلاسفه و متکلمی متعصب برای علم کلام است (دنیا، ۱۴۱۳، ص ۱۹).

با این توضیحات می‌توان گفت تلاش گسترده اما پراکنده فخر رازی به گستردگی کلام اشعری منجر شد و مطالب زیادی از نگرش‌های فلسفی را در این کلام وارد ساخت اما در عوض بسیاری از ارکان این مکتب را متزلزل ساخت، چرا که تشکیک‌های وی در مسأله عدم تأویل - که در تفسیر قرآن خود به آن پرداخت - و به ویژه در مسأله امکان رؤیت خدا بسیاری از معتقدات اشعری مثل ایمان بلاکیف را زیر سؤال برد؛ اما آنچه در این ارزیابی مهم‌تر است این که نگرش‌ها و روش‌های فلسفی فخر رازی به دلیل آن که وی کمتر نگاه اثباتی به

مسائل فلسفه داشت، هیچگاه به یک تمرکزی تبدیل نشد و برای تفکر کلامی وی هسته‌ای مرکزی بوجود نیاورد. تنها کتاب مهم او که می‌توان گفت که با هدف ترتیب دادن مباحث و ایجاد نظم منطقی در مطالب کلام اشعری تألیف شده است کتاب *المحصل* است. بررسی این کتاب میزان تأثیر آن در کتب کلامی بعدی یا تنظیم کلام اسلامی برمبنای نگرش فلسفی را نشان می‌دهد و به ما می‌گوید که آیا چنان‌که برخی گمان کرده‌اند (ر. ک: م. شریف، همان: ص ۸۶) می‌توان کتاب *المحصل* را پایگاه کلام فلسفی دانست یا نه.

۲۰۳

### کتاب *المحصل* فخر رازی

پیش

ساختار فلسفی کلام

کتاب *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین* تلاش فلسفی فخر رازی برای سامان دهی کلام اشعری است. این کتاب در چهار بخش کلی تنظیم شده است: قسمت اول به مقدماتی چون منطق و تکلیف مؤمن و اثبات وجود خدا می‌پردازد، قسمت دوم مشتمل بر بحث‌هایی درباره وجود و عدم، واحد و کثیر، علت و معلول و دیگر مباحث عمومی فلسفه است. در قسمت سوم سخن از صفات الاهی با استفاده از آیات قرآن است و در قسمت چهارم مباحثی از قبیل نبوت و معاد مطرح شده است. خواجه نصیر این کتاب را مورد نقد و بررسی قرار داده است. وی در مقدمه خود در کتاب *نقد المحصل* در این باره می‌گوید:

اساس علوم دینی علم اصول دین [ کلام ] است که بدون آن در دیگر علوم دینی مثل اصول فقه نمی‌توان تحقیق کرد... در زمانه کنونی از آن‌جا که همت‌ها از تحصیل حق رویگردان شده و گام‌ها از راه راست بیرون رفته... از کتبی که در این علم و قواعد حقیقی آن تألیف شده باشد هیچ خبری نیست مگر کتاب *المحصل* که البته آن هم اسمش مطابق معنای آن نیست و بیانش آدمی را به آنچه که ادعا کرده نمی‌رساند در صورتی که [ اشاعره ] بر این گمانند که این کتاب در علم کلام به قدر کفایت دارای مطلب است و آدمی را از جهل و تقلید نجات می‌دهد. اما حقیقت این است که مطالب ضعیف و قوی بی‌شماری در آن به هم آمیخته و آنچه در مورد یقین بدان اعتماد شده هیچ فایده‌ای به حال آن ندارد، بلکه جوینده حقیقت را همانند تشنه‌ای که به سراب رسیده سرگردان می‌کند و کسی را که در میان راه‌های مختلف به حیرت افتاده از راه یابی به طریق صحیح ناامید می‌نماید. بدین جهت بر آن شدم تا... گسست‌های پنهان آن را که در لابلای شبهات پنهان مانده روشن کنم و مطالب ضعیف و قوی آن را نشان دهم و... (ر. ک: خواجه نصیر، ۱۳۵۹: ص ۹ - ۱).

خواجه نصیر کتاب *تلخیص المحصل* - یا *نقد المحصل* - را سال‌ها پس از کتبی چون

شرح اشارات نوشت و کتاب تجرید الاعتقاد را پس از تلخیص المحصل؛ پس کتاب تجرید الاعتقاد که نام آن بسیار دقیق و با عنایت به نسبت فلسفه و کلام انتخاب شده است، آخرین حلقه تلاش خواجه نصیر در دفاع از فلسفه و نجات کلام از آشفتگی‌ها و تأسیس نظامی استوار برای اصول اعتقادات است. به گفته استاد حسن زاده آملی:

تجرید به عنوان ناسخ محصل برای تحصیل حق و از بین بردن باطل، نوشته شده است و جایگاه آن در ارتباط با محصل همان موضعی است که شرح اشارات خواجه در مقابل شرح اشارات فخر رازی دارد (حسن زاده آملی، مقدمه تجرید الاعتقاد، ۱۴۰۷، ۴).

مقایسه ساختار این کتاب، با کتاب المحصل ما را با موقعیت این کتاب در کلام اسلامی

بیش تر آشنا می‌کند.

### کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیر

تجرید الاعتقاد که به معنی پالایش مسائل اعتقادی از مطالب نادرست، انحرافی و غیریقینی است، کتابی است که هویت خود را در نام، فصل بندی و ارتباط مطالب هر فصل با مطالب پایه‌ای در فصل قبل نشان می‌دهد: تجرید از اصطلاحات فلسفه است و مهم‌ترین کار عقل نظری در شناخت یا ساخت مفاهیم کلی است. تمام مفاهیم عقلی و فلسفی و براهین منطقی با تجرید سر و کار دارند. پس تجرید اعتقادات به معنی پاکسازی و خالص کردن آن‌ها از مطالب غلط به روش عقلی است. این کتاب در شش مقصد تنظیم شده است: مقصد اول امور عامه است که در سه فصل به وجودشناسی، ماهیت‌شناسی و علیت می‌پردازد. فصل وجودشناسی که آغاز کتاب است اما به دلیل بلندی خود می‌تواند رساله مستقلی باشد در چهل و هفت مسأله به مباحث وجود می‌پردازد. تنظیم مطالب، نوآوری‌ها و ارتباط آن‌ها با یک دیگر در این فصل بگونه‌ای است که نظیر آن را در هیچ کتاب کلامی قبل از تجرید و حتی در هیچ کتاب فلسفی نمی‌توان یافت. از جمله موارد مهمی که در این وجودشناسی به آن پرداخته شده و پیش از آن سابقه نداشته یا چندان مورد توجه نبوده است، می‌توان به تمایز وجود از ماهیت، نحوه وجود ذهنی و غنا و فقر در میان مراتب وجود اشاره کرد. در وجودشناسی و ماهیت‌شناسی، مسأله صدور کثرت در عالم که از زمان فلوطین به طور خاص مطرح بوده و بحث‌هایی را بین فلاسفه بزرگی چون فارابی و ابن سینا برانگیخته است، که مورد توجه عمیق خواجه نصیر هم واقع شده است. او، هم

در شرح اشارات و هم در تجرید الاعتقاد به این موضوع می‌پردازد: در جایی به دفاع از فیلسوفان قاعده الواحد را تقریر می‌کند و در جایی مبانی صحیح کلامی را در مصاف با این قاعده تقویت می‌کند. خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد، در دو موضع از قاعده الواحد - که سرچشمه مباحث فلسفی مربوط به صدور کثرت از وحدت است - سخن می‌گوید و در نهایت با موضع کلامی خاص خود آن را تعدیل کرده به دیدگاه جدیدی دست می‌یازد که باید در مجال مناسب به آن پرداخت.

۲۰۵

قیس

ساختار فلسفی کلام

بعد از وجودشناسی، ماهیت‌شناسی و مباحث علیت، نوبت سخن از عالم محسوسات می‌رسد: شناخت جسم، جواهر، اعراض و نفس ناطقه بشری از بحث‌هایی است که بطور منظم در دیدگاه خواجه نصیر ترتیب یافته‌اند تا همگی پایه و اساس مقصد سوم که شناخت خداست قرار می‌گیرند. بحث‌های بعدی این کتاب همچون نبوت، معاد و امامت هم به دنبال بحث از شناخت خدا و صفات او مبتنی بر این مقدمات فلسفی (یعنی وجودشناسی تا شناخت نفس ناطقه بشری) است و در همه مباحثی که از خداشناسی تا امام‌شناسی امتداد دارد سخنان بزرگان شیعه، معتزله و اشاعره نقل و مورد بحث قرار گرفته و شارحانی چون علامه حلّی با بررسی آن‌ها مباحث کتاب را تفصیل داده‌اند.

خواجه نصیر با مهندسی ویژه خود متکلم را از وجودشناسی تا شناخت خدا، و از آن جا تا باور به اصول نبوت، معاد و امامت راهنمایی می‌کند؛ این هندسه کلامی نه در کتاب *المحصل* و نه در هیچ کتاب کلامی دیگر یافت نمی‌شود غیر از آن که نقطه عزیمت آن را می‌توان در کتاب الیاقوت ابواسحاق نوبختی یافت. در کتاب تجرید الاعتقاد، متکلم ما همچون معتزلیان نخستین نیست که سخن خود را با مفهوم ایمان، جبر و اختیار و یا مباحث مستقیم اعتقادی آغاز کند اما در لابه لای سخنان خود گاهی از بحث‌های فلسفی همچون جوهر و عرض یا جزء لایتجزأ دم زند، و مانند اشعری و اشاعره پیرو او نیست تا متأثر از نقدهای اهل حدیث و برحذر از عقل‌گرایی معتزلیان راهی نه چندان میانه را برگزیند اما در تأویل مشکلات اعتقادی دچار زحمت شده به ایمان بلاکیف اعتقاد پیدا کند و فقط وقتی سراغ بحث‌های فلسفی بیاید که آن‌ها با تبیین‌های استحسانی او از آیات سازگار باشند. وی همانند غزالی منتقد شیوه فلاسفه و روش‌های آنان نیست تا هنگامی که استدلال می‌کند و تفلسف می‌ورزد خود را مجبور به وضع کلمات و اصطلاحات بدیلی

بداند که از فرهنگ واژگانی فلاسفه دور باشد اما به ناچار «به قول ابن تیمیّه در کام فلاسفه فرو رود! (ر.ک: حلبی، همان: ص ۲۹۸)» و عملاً چاره‌ای جز فلسفه برای استدلال نیابد! و بالاخره مثل فخر رازی نیست تا در انبوه انتقادات و ایرادات جزئی و کلی به فلاسفه، از خود شخصیتی نشان دهد که نتوان او را در عداد فلاسفه و متکلمان یا در شمار مفسران قرار داد. بلکه متکلم ماندیشه وری است که در سه راهی تفکر مشائی، اشراقی و کلامی، با حکمت‌اندیشی الهام گرفته از اندیشه شیعی کلام را علمی بهره مند از همه این میراث و به استخدام گیرنده همه تلاش‌های علمی و فکری گذشتگان برای اثبات باورهای دینی نشان می‌دهد و بدین صورت متدولوژی نوینی برای کلام وضع می‌کند تا در آینده نیز این علم از یافته‌ها و دریافته‌های دیگر بشر بهره مند باشد.

### نتیجه گیری

کلام که دانشی برآمده از دین اندیشی در صدر اسلام است و بعدها برای تبیین عقاید و دفاع از آن‌ها در برابر شبهات بکار گرفته شد، سرگذشتی پرماجرا دارد. این علم با سؤالات ساده اعتقادی و پاسخ‌های ناتمام گروه‌های مختلفی از امت اسلامی آغاز شد. ترجمه متون علوم بیگانه در قرن سوم تا چهارم عده زیادی از دین باوران و متکلمان را به سمت استفاده از این علوم به نفع علم کلام کشاند. این استخدام علوم با روش‌های ساده آغاز شد اما به وضع پیچیده‌ای منجر شد تا بدانجا که برخی از اهل حدیث و سنت را به مقابله با این پدیده - یعنی آمیختگی باورهای دینی با علوم فلسفی - واداشت. مکتب کلامی اشاعره حاصل این مقابله بود و اشعری به عنوان پرچمدار مبارزه با عقلگرایی معتزلی، مکتب جدید اشعری را پی‌ریزی کرد. اما همین نحله نیز در طی دوره تحول و پیشرفت خود تا زمان امام فخر رازی به تفلسف گرفتار گردید. کلام شیعه، که در قرن چهارم به عنوان رقیب قدرتمند دو نحله دیگر ظاهر شد و پیش از آن نیز اصول و قواعد خود را در حضور و حیات امامان شیعه (ع) پی‌ریزی و مواضع اعتقادی خود را تحکیم و کامل می‌کرد، نیز با فلسفه و تفکر عقلی نسبتی معین برقرار کرد که با ارتباط اعتزال و اشعری متفاوت بود.

در حالی که معتزله با اقتباس‌های فراوان از متون فلسفی بدون محوریت یک روش خاص بر حجم مباحث عقلی افزودند و اشاعره نگران از فلسفی شدن علم کلام، با فلاسفه درافتادند اما عاقبت برای توسعه و تبیین مکتب خود به فلسفه و منطق گرفتار شدند،

متکلمان شیعه با امامت محوری به حکمت‌اندیشیدند و آن را در کلام خود وارد کردند. حکمت در کلام شیعی توانست با محوریت وجودشناسی زمینه‌های شناخت آدمی و شناخت خدا را بوجود آورده تا از آن طریق به صفات خداوند و اصول دیگر اعتقادی - نبوت، معاد و... - پرداخته شود. بنابراین نسبت کلام شیعه با علوم فلسفی در حکمت‌اندیشی و امامت محوری جلوه کرده و امور دیگر تابع آن به‌شمار می‌رود.

## منابع و مأخذ

۲۰۷

قیس

ساختار فلسفی کلام

قرآن کریم

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، بیروت، دارالکتب اللبنانی و مكتبة المدرسه، ۱۹۸۲ م.
۲. ابن رشد، ابولید محمد، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی، اول، ۱۳۸۲ ش.
۳. اقبال آشتیانی، عباس، خاندان نویختی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۴۵ ش.
۴. تامر، عارف، مقدمه کتاب المناظرات فخر رازی، بیروت، مؤسسه عزالدین، ۱۴۱۲ ق.
۵. حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران، اساطیر، ۱۳۷۶ ش.
۶. شریف، م. م. تاریخ فلسفه در اسلام، گروه مترجمان، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵ ش.
۷. شهرستانی، مصارعة الفلاسفة (مندرج در مصارع المصارع)، تحقیق شیخ حسن معزی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.
۸. شهرستانی، الملل و النحل، تحقیق احمد فهمی محمد، بیروت، دارالسرور، ۱۳۶۸ ق.
۹. دنیا، سلیمان، مقدمه بر اشارات ابن سینا مندرج در شرح اشارات، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. رازی، امام فخرالدین، المباحث المشرقیه، جزء اول، قم، مکتبه بیدار، دوم، ۱۴۱۱ ق.
۱۱. \_\_\_\_\_، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، بیروت، ۹۸۴ م.
۱۲. \_\_\_\_\_، المطالب العالیه من العلم اللهی، تحقیق احمد حجازی السقاه، بیروت، دارالکتب العربی، اول، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. \_\_\_\_\_، تلخیص المحصل (تقدالمحصل)، تحقیق عبدالله نورانی،

- تهران، مطالعات اسلامی، ۱۳۵۹ ش.
۱۵. \_\_\_\_\_، اجوبة المسائل، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، مطالعات فرهنگی، اول، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. \_\_\_\_\_، مصارع المصارع، تحقیق شیخ حسن معزّی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. غزالی، ابو حامد، الجام العوام عن علم الکلام، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. \_\_\_\_\_، احیاء علوم الدین، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۹. \_\_\_\_\_، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۰۹ ق.
۲۰. \_\_\_\_\_، تهافت الفلاسفه، با مقدمه ماجد فخری، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۰ م.
۲۱. \_\_\_\_\_، فیصل التفرقه، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۴ ق.
۲۲. \_\_\_\_\_، القسطاس المستقیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۴ ق.
۲۳. \_\_\_\_\_، المنقذ من الضلال، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۰۹ ق.
۲۴. فاخوری، حنا و خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، چهارم، ۱۳۷۳ ش.
۲۵. کاشف الغطاء، محمد حسین، اصل الشیعه و اصولها، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۳ ق.
۲۶. گربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، جواد طباطبائی، تهران، کویر، سوم، ۱۳۸۰ ش.
۲۷. نوبختی، ابواسحاق، الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق علی اکبر ضیایی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، اول، ۱۴۱۳ ق.
۲۸. وات، مونتهگمری، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزّتی، تهران، علمی و فرهنگی، اول، ۱۳۷۰ ش.
۲۹. ولفسون، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، احمد آرام، تهران، الهدی، اول، ۱۳۶۸ ش.
30. Corbin , Henry , Imamologia , Et philosophie , Le shiisme Imamite , paris , 1970