

## نقش فیاض لاهیجی در فلسفی شدن کلام شیعه

حمید عطایی نظری\*

### چکیده

در قرن هفتم هجری شمسی، خواجه نصیرالدین طوسی با رویکرد فلسفی به مباحث کلامی، مکتب کلام فلسفی را بنیان نهاد. پس از او شاگردان مکتب وی، شیوه او را در تقریر مسائل کلامی ادامه دادند. ملا عبدالرزاق لاهیجی متخلص به فیاض، یکی از برجسته‌ترین متکلمانی بود که آثار خود را در قالب سنت کلام فلسفی به نگارش درآورد. او هملند خواجه و حتی بیش از او با استفاده از اصول، قواعد و اصطلاحات فلسفه مشاء، به تقریر و تبیین مباحث کلامی پرداخت و از این حیث، تأثیر فراوانی بر جریان فلسفی شدن علم کلام در مذهب تشیع داشت. مقاله حاضر با استفاده از تحلیل‌های ساختاری و محتوایی آثار کلامی لاهیجی، در صدد تبیین نقش وی در فرایند فلسفی شدن علم کلام است.

### واژگان کلیدی

فیاض لاهیجی، کلام شیعه، کلام فلسفی، گوهر مراد، شوارق الالهام.

h\_ataei@sbu.ic.ir

تاریخ تألیف: ۱۳۹۰/۲/۱

\*. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه شهید بهشتی.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۴/۱۷

### طرح مسئله

کلام شیعه در سیر تاریخی خود تطورات و دگرگونی‌های فراوانی داشته است. از آغاز مباحث کلامی تا پیدایش علم کلام و گسترش آن تا به حال، مکاتب، نظام‌ها و گرایش‌های مختلفی، تحت تأثیر رویکردهای مختلف شکل گرفته‌اند که هرکدام با توجه به اصول و مبانی خاص خود، نظام اعتقادی متفاوتی را ارائه کرده‌اند.

یکی از تحولات بنیادینی که در کلام شیعه - و در مقیاسی وسیع‌تر در کلام اسلامی - رخ داد، ورود فلسفه به صحنه مباحثات کلامی، و به تعبیری، فلسفی شدن علم کلام در قرن ششم و هفتم هجری بود که نخستین بار به دست خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ ق) صورت گرفت. این تحول اساسی نقطه عطفی در کلام شیعه بود و تأثیر شگرفی بر نحوه تقریر و حل مسائل کلامی از خود بر جای نهاد. نظام اعتقادی برخاسته از این رویکرد جدید به علم کلام، که گاه از آن به «کلام فلسفی» تعبیر می‌شود، تفاوت‌های چشمگیری با نظام‌های اعتقادی پیشین در کلام سنتی داشته، نقش مهمی در شکل‌گیری و جهت‌دهی اعتقادات و اندیشه‌های شیعی در دوران متأخر ایفا کرده است. پس از تأسیس مکتب کلام فلسفی توسط خواجه نصیر، پیروان او از جمله علامه حلی (م. ۷۲۶ ق) و فیاض لاهیجی (م. ۱۰۷۲ ق) شیوه او را در رویکرد فلسفی به مباحث کلامی ادامه داده و در جهت ترویج آن کوشیده‌اند.

سیر تاریخی فرایند فلسفی شدن کلام شیعه از موضوعات اصلی و پرده‌مانه این علم بشمار می‌آید که بررسی تمام ابعاد و زوایای آن نیاز به تحقیقات عمیقی دارد. این پژوهش با استفاده از تحلیل‌های ساختاری و محتوایی آثار کلامی لاهیجی مانند: گوهرمراد، سرمایه ایمان و شوارق الإلهام، به تبیین نقش وی در فرایند فلسفی شدن علم کلام پرداخته است. با وجود اهمیت فیاض و تألیفات او در رشد و بالندگی کلام شیعه، تاکنون هیچ بررسی جامعی درباره اندیشه‌ها و نگاشته‌های وی و تأثیر آنها بر جریان فلسفی شدن کلام شیعه صورت نگرفته است؛ از این رو، تبیین این موضوع ضروری به نظر می‌رسد.

در این مقاله پس از تعریف کلام فلسفی و بیان پیشینه آن در مذهب تشیع، و پس از اشاره به ویژگی‌های فکری لاهیجی که بر نحوه نگارش آثار او تأثیرگذار بوده است،

ویژگی‌های کلام فلسفی در آثار او را مشخص می‌نماییم. نتیجه این تحقیق به‌روشنی بیانگر سنت کلامی نگاه‌های لاهیجی و نقش آن در روند فلسفی شدن کلام شیعه است.

### تعریف علم کلام از دیدگاه لاهیجی

نقش فیاض در فلسفی شدن علم کلام تا حد زیادی متأثر از نظر او نسبت به ماهیت علم کلام است. از این رو، در آغاز این مبحث، به تبیین نگرش وی در این خصوص می‌پردازیم.

قاضی عضد ایجی در موقفه کلام را چنین تعریف کرده است:

الكلام علم يقتدر معه علي إثبات العقائد  
الدينية بإيراد الحجج عليها و دفع الشبهة  
عنها. (جرجلی، ۱۴۱۹: ۱ / ۴۰)

به نظر او کلام، علمی است که به‌وسیله آن می‌توان عقاید دینی را با قلمه دلیل و پاسخ‌گویی به شبهات اثبات کرد.

لاهیجی در ابتدای *شوارق* پس از اشاره به این تعریف، تعریف تفتازلی و تقسیم وی از علم کلام را بیان کرده است:

الكلام هو العلم بالعقائد الدينية <sup>ع</sup>لانی  
الأدله اليقينية. (تفتازلی، ۱۴۰۷: ۱۰؛ همو، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۶۳)

فیاض همانند تفتازلی معتقد است، علم کلام در جهان اسلام به دو صورت ظهور یافته است که از آنها به «کلام قلم» و «کلام متأخرین» تعبیر می‌کند. وی در تعریف «کلام قلم» می‌گوید:

كلام قلماً صناعتی بلشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت، به دلایلی که <sup>م</sup>موقف بلشد از مقدمات مسلمة مشهوره در میان اهل شرایع، خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۲)

بنظر او این صنعت، مابین با حکمت بوده، در موضوع، ادله و فایده هیچ مشارکتی با فلسفه ندارد؛ زیرا موضوع حکمت، اعیان موجودات، و موضوع کلام قلم، اوضاع شرعیه است.

همچنین ادله به‌کاررفته در حکمت مرکب از یقینیات منتهی به بدیهیات‌اند، درحالی‌که ادله به‌کار گرفته شده در کلام قدما، مسلمات و مشهورات‌اند. همچنین، فایده حکمت، حصول معرفت و کمال قوه نظری، و فایده کلام، محافظت و دفاع از مدعیات شرعی است. لاهیجی نیاز قدما به علم کلام را، دفاع از عقاید دینی یا فرقه‌ای دانسته است. (همان)

همچنین «کلام متأخرین» را این‌گونه تعریف می‌کند: «علم به احوال موجودات، بر نهج قوانین شرع». (همان: ۴۳)

اگرچه این صناعت قسیم حکمت بوده، با آن در موضوع (اعیان موجودات) و غایت (حصول معرفت به احوال موجودات) مشترک است، در مبادی و مقدمات ادله با آن مخالفت دارد؛ زیرا در حکمت از یقینیات و بدیهیات استفاده می‌شود، درحالی‌که در کلام از مشهورات و مسلمات. وی دلیل شکل‌گیری کلام متأخرین را عدم اکتفا به دفاع از عقاید دینی، تمسک به مقدمات مشهور و مسلم، و انحراف از طریق مستقیم صحابه و کمال تابعین که تأمل و تفکر و رجوع به علما بود، دانسته، آن را اندیشه‌ای دور از صحت و استقامت معرفی می‌کند؛ به عقیده او علت اصلی بروز این انحراف در علم کلام، پیروی نکردن مردم از ائمه علیهم‌السلام و تبعیت آنان از عالمان رسمی گمراه است. (همان)

در انتهای این بحث، فیاض به تعریف دیگری از علم کلام اشاره کرده که شباهت زیادی به تعریف ایجی داشته، وی آن را بر می‌گزیده است:

الكلام صناعة نظرية، يقتدر بها علي إثبات  
العقائد الدينية. (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۵ / ۵۱)

برساس این تعریف علم کلام وسیله‌ای برای اثبات عقاید دینی بشمار می‌رود، و موضوع آن نیز، عقاید و مواضع دینی است.

**تعریف کلام فلسفی**

برای اصطلاح «کلام فلسفی» نیز، تعریف‌های مختلفی ارائه شده است. برخی معتقداند:

کلام فلسفی فصل مشترک علم کلام و فلسفه است، به بیان دقیق‌تر، معرفتی است

که با استفاده از روش فلسفی، در تبیین، تحکیم و دفاع از یک دستگاه اعتقادات دینی خاص می‌کوشد. بنابراین، کلام فلسفی از حیث روش به قلمرو فلسفه تعلق دارد؛ و از حیث غایت به قلمرو علم کلام (سلطانی و نراقی، ۱۳۸۴: ۷)

بنظر بعضی دیگر، کلام فلسفی مغایر با کلام سنتی نبوده، رهیافت خاصی به علم کلام است که در آن، متکلم با قبول پیش‌فرض‌ها و مبانی یک دین خاص از شیوه استدلال عقلی و فلسفی برای تبیین و تحلیل آموزه‌های دینی بهره‌مند می‌شود. به عبارت دیگر، در کلام فلسفی، متکلم با نگاهی فلسفی به تبیین عقلانی و فیلسوفانه آموزه‌های دینی می‌پردازد. از این منظر، کلام فلسفی به فلسفه دین شباهت دارد، اما وجه افتراق آن، پذیرش یک سری مبانی و اصول مسلم و قطعی دین، مانند مبدأ، معاد و نبوت، در کلام فلسفی است، در حالی که فلسفه دین عبارت است از: تبیین و تحلیل گزاره‌های دینی، قطع نظر از پیش‌فرض صدق و حقیقت آنها. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳: ۲۹)

حاصل آنکه، کلام فلسفی در موضوع و غایت با علم کلام وحدت داشته، تنها در روش استدلال و تبیین از آن متمایز است؛ و به فلسفه نزدیک می‌شود. (همان: ۳۰)

بنظر نگارنده با توجه به تعاریف فوق، می‌توان تعریف جامع‌تری از کلام فلسفی ارائه کرده گفت:

کلام فلسفی گرایشی است در نگارش علم کلام که در آن، مباحث کلامی با استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی و در قالب روش استدلال برهمنی تقریر و تبیین می‌شود.

### پیشینه کلام فلسفی

بررسی و تشریح تاریخ کلام فلسفی در جهان اسلام موضوع پیچیده و گسترده‌ای است که در این پژوهش نمی‌گنجد. با این حال، در این بخش، به جهت ایجاد زمینه بحث اصلی این تحقیق، یعنی نقش فیاض لاهیجی در فلسفی شدن علم کلام شیعی، به اختصار، به پیشینه کلام فلسفی در اسلام و جهان تشیع اشاره می‌شود. از این رو، این بخش را در دو قسمت پی می‌گیریم؛ نخست با توجه به اینکه لاهیجی مطالب مهمی در این موضوع بیان کرده و با استفاده از گفتار وی، به تاریخ

کلام فلسفی در جهان اسلام اشاره می‌کنیم، سپس به پیشینه کلام فلسفی در تشیع می‌پردازیم.

### ۱. سرآغاز فلسفی شدن علم کلام در جهان اسلام از دیدگاه لاهیجی

یکی از مباحث مهم در تاریخ علم کلام، بررسی علل و عوامل پیدایش و تدوین این علم و گرایش‌های مختلف آن است. به نظر لاهیجی در آغاز ظهور اسلام تا پایان زمان حضرت امیر علیه السلام، مسلمانان از بحث و جدل در مسائل دینی برکنار بوده، در صورت بروز اختلاف در معارف دینی، اختلاف مزبور با رجوع به پیامبر صلی الله علیه و آله یا حضرت امیر علیه السلام، برطرف می‌شد. اما پس از آن، به دلیل محدود شدن ائمه اوصیاء علیهم السلام، عدم اظهار علوم خویش و ترویج افکار و اندیشه‌های ناصواب عالمان رسمی، همچون حسن بصری، اختلاف در مسائل دینی شدت یافت؛ از این رو، بحث و مناظره در اصول توحید و سایر معارف دینی متعارف شده، به تدریج، تدوین و تصنیف رساله‌ها و کتب کلامی نیز گسترش یافت و در نهایت با وضع اصول و قوانین خاص، علم کلام پدید آمد. (لاهیجی، ۳۸۳: ۱: ۴۶)

وی با اشاره به شکل‌گیری فرق کلامی، از جمله معتزله و اشاعره در اسلام، می‌گوید:

فرقه معتزله در پی جدایی واصل بن عطا از استاد خودش حسن بصری، پس از اختلاف نظر در مسئله امر تکب کبیره<sup>۱</sup>، تأسیس شد؛ و فرقه اشاعره پس از مخالفت ابوالحسن اشعری با استادش ابوعلی جبایی که از علماء معتزله بود، شکل گرفت (همان: ۴۶ و ۴۷)

فیاض، معتزله را فرقه‌ای خردگرا دانسته که اصول اعتقادی خویش را بر مبنای قوانین و استدلال‌های عقلی استوار کرده‌اند؛ تا جایی که اگر ظواهر ادله نقلی برخلاف رأی عقل بود، به تأویل آن می‌پرداختند. در مقابل، اشاعره با تمسک به ظاهر ادله از تأویل اجتناب می‌کردند. این گروه همواره معتزله را به بدعت‌گذاری در رستای عمل برخلاف ظواهر قرآن و شریعت متهم می‌نمودند.<sup>۱</sup>

لاهیجی، اشاعره را به دلیل جمود بر ظواهر، منع از تأویل و عدم استفاده از عقل و قواعد

۱. برای نمونه، تفتازانی درباره معتزله می‌گوید: «إِنَّهُمْ أَوَّلُ فِرْقَةٍ أَسَّسُوا قَوَاعِدَ الْخِلَافِ لَمَّا وَرَدَ بِهِ ظَاهِرُ السُّنَّةِ». (تفتازانی، ۱۴۰۷: ۱۱)

عقلی در معارف دینی تخطئه کرده، می‌گوید:

دلیل بر ضلالت ایشان همین بس است که اینان در مسائل فرعی که شرعی محض است، رأی و قیاس و عقل را معتبر می‌دانند، و در اصول دین که عقلی صرف است، رأی عقول را معتبر نمی‌کنند؛ تا اکثر ایشان به کفر تجسیم و علمه ایشان به ضلالت تشبیه گرفتار شدند. (همان)

از نظر فیاض، مبانی معتزله به دلیل ابتنا بر اصول عقلی، به راه حق و اندیشه صواب نزدیکتر است، اگرچه ادله ایشان جدلی و قیاس‌هایشان غیر برهانی است. او تأکید می‌کند که معتزله به دلیل مطالعه کتب فلاسفه که به سعی خلفا از یونانی به عربی ترجمه شده بود، با آرای فلاسفه آشنا شدند و آنها را موافق با اعتقادات خود یافتند. متکلمان این مذهب، دیدگاه‌ها و مقاصد حکما را بر اساس ادله مبتنی بر مسلمات و مشهورات تقریر کرده، در میان اهل اسلام رواج دادند. از سوی دیگر، ممارست در نقد و بررسی اندیشه‌های فلسفی سبب توانایی چشمگیر متکلمان معتزلی در فن کلام شد. (همان: ۴۸)

در مقابل، اشاعره که هر آنچه در صدر اسلام معمول نبوده را بدعت می‌شمرند، مطالعه کتب حکمت و تصدیق حکما را حرام دانستند. از این رو، مذمت حکمت در میان مسلمانان چنان شیوع یافت که به علمای معتزله نیز، سرایت کرد. بدین جهت باید اشاعره را، بانیان سنگ عداوت نسبت به حکمت و فلسفه در جهان اسلام دانست. (همو، ۳۸۵: ۱ / ۴۹)

فیاض با استفاده از سخن تفتازانی در شرح العقائد النسفیة می‌گوید: وقتی کتب فلسفه یونانی به زبان عربی ترجمه، و وارد جهان اسلام شد، دو گروه به بحث و بررسی درباره آن مشغول شدند:

۱. معتزله، که برای تحکیم نظام کلامی خود، از مطالب و استدلال‌های فلسفی استفاده کردند.
۲. اشاعره، که به منظور ابطال مواضع معتزله و فلاسفه که به زعم اشاعره مخالف با ظواهر شرعی بود، ناچار به توغل در فلسفه شدند تا بتوانند آرای ایشان را بطل کنند.

۱. نمونه‌ای از کوشش‌های معتزله در نقد و رد آرای فلاسفه را می‌توان در کتاب *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه* نگاشته رکن‌الدین ملاحمی مشاهده کرد. (بنگرید به: الملاحمی الخوارزمی، ۱۳۸۷)

از این رو، بسیاری از مطالب فلسفی و طبیعی وارد مباحث کلامی شد؛ و علم کلام صیغه فلسفی به خود گرفت. (همان: ۴۸/۱ و ۴۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۷: ۱۱ و ۱۲)

بنابراین، خلط کلام با فلسفه، نخستین بار به دست معتزله صورت گرفت که با متون فلسفی مأنوس بوده، از مبانی و استدلال‌های آن در جهت تقویت مواضع عقیدتی مذهب خود بهره می‌بردند. اما توجه اشاعره به فلسفه، تنها به قصد ابطال قواعد فلسفی و مقابله با معتزلیان بود. (همان: ۴۹/۱)

لایهی اصول اعتقادی تشیع را نیز، موافق با اصول و مبانی فلسفی دلسته، تصریح می‌کند:

أكثر الاصول الثابتة عند الإمامية عن أئمتهم  
المعصومين عليهم السلام، مطابق لما هو الثابت من  
أساطين الفلاسفة و متقدميهم و مبني علي  
قواعد الفلسفة الحقّة. (همان: ۵۰/۱)

نکته درخور توجه اینکه او علت تشابه و موافقت اکثر اعتقادات امامیه با معتزله را در پیروی امامیه از معتزله، یا اقتباس اصول کلامی آنان نمی‌داند؛ بلکه آن را از سوی معلول استفاده معتزله از فلسفه، و از سوی دیگر، هماهنگی اصول کلامی امامیه که برگرفته از ائمه علیهم السلام است با مبانی فلسفی دلسته است:

و ينبغي أن يعلم أن موافقة الإمامية عليهم السلام  
المعتزلة في أكثر الاصول الكلامية، إنما هو  
لاستمداد المعتزلة من الفلسفة؛ لا لأن أصول  
الإمامية مأخوذة من علوم المعتزلة عليهم السلام بل  
أصولهم إنما أخذت من أئمتهم عليهم السلام. (همان)

در حالی که امروزه بسیاری از مستشرقین، دلیل تشابه آرای کلامی معتزله و امامیه را، بر  
لخذ و اقتباس امامیه از معتزلیان می‌دانند. *پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی*

*رساله جامع علوم انسانی*

۱. برای نمونه می‌توان به این دو اثر اشاره کرد: اشمیتکه، ۱۳۷۸؛ مکدموت، ۱۳۸۴.



## ۲. سیر تاریخی و پیشینه کلام فلسفی در تشیع

اگر معیار فلسفی بودن کلام راه تحقق هم‌زمان سه شرط استفاده از اصطلاحات فلسفی، به‌کارگیری اصول و قواعد فلسفی در تثبیت و تبیین مواضع کلامی و استفاده از استدلال برهانی در اثبات مدعیات کلامی بدانیم.

باید خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ ق) را بنیان‌گذار سنت کلام فلسفی در تشیع دانست؛ زیرا، نخستین بار، ایشان با نگارش کتاب *تجرید الاعتقاد* کلام شیعه را در قالب فلسفی تقریر و تبیین کرد.

البته این بدین معنا نیست که پیش از خواجه، هیچ متکلمی در نگارش مباحث کلامی از اصطلاحات فلسفی یا روش برهانی استفاده نمی‌کرده است؛ بلکه استفاده از مصطلحات فلسفی در آثار متکلمان متقدم نیز، به چشم می‌خورد. مثلاً، شیخ مفید (م. ۴۱۳ ق) در کتاب *المقالات*، فصلی را با عنوان «باب القول فی اللطیف من الکلام» آورده است که در آن هم از اصطلاحات فلسفی استفاده کرده و هم به مباحثی که بعدها در امور عامه و طبیعیات مطرح شده‌اند پرداخته است. (بنگرید به: مفید، ۳۸۲: ۴۰) با این وصف وی بگذردت از اصول و قواعد فلسفی در راستای اثبات دعاوی کلامی بهره برد؛ زیرا به‌طور طبیعی در آن عصر، هنوز متون و مباحث فلسفی رایج و شایع نبوده است. به‌همین جهت، نمی‌توان آثار کلامی شیخ مفید را از گونه کلام فلسفی بشمار آورد.

برخی (جبرئیلی، ۳۸۹: ۲۷۸) نیز با توسع در معنای کلام فلسفی، سابقه این مکتب کلامی را به نوبختیان رسانده و متکلمان این خاندان مانند ابولسحاق، ابوسهل و ابومحمد نوبختی را پیشگامان این عرصه دانسته‌اند. شایان توجه اینکه هرچند، رگه‌های نوعی عقل‌گرایی را در اندیشه‌های کلامی نوبختیان می‌توان در منقولات به‌جا مانده از آنان مشاهده کرد، به‌دلیل فقدان نگاه‌شسته‌های کلامی ایشان، کمیت و کیفیت این خرداندیشی، همچنان بر ما پوشیده است. منبع اصلی اطلاعات کسانی که نوبختیان را بنیان‌گذار مکتب کلام فلسفی می‌دانند، کتاب *الیاقوت فی علم الکلام*، منسوب به ابولسحاق نوبختی است که امروزه تاریخ دقیق تألیف آن مشخص نیست؛ ولی با توجه به تحلیل‌های ساختاری و

محتوایی، زمان نگارش آن احتمالاً به پس از دوره شیخ طوسی (م. ۴۶۰) برمی‌گردد.<sup>۱</sup> درحقیقت، آغازگر سنت کلام فلسفی در شیعه، خواجه نصیرالدین طوسی بود. او که خود، احاطه فراوانی بر فلسفه مشاء داشت و شارح آرای ابن‌سینا و مدافع اندیشه‌های وی در برابر ایرادات و شبهات غزالی و فخر رازی بشمار می‌رفت، توانست با استعانت از تفکر فلسفی خود، به تبیین مباحث کلامی بپردازد و با تألیف کتاب *تجرید الاعتقاد*، مکتب کلام فلسفی را در تشیع پایه‌گذاری کند.

او با جایگزین کردن برهان به‌جای جدل و سفسطه، علم کلام را تا آنجا که ممکن داشت فلسفی کرد و از این طریق، نه تنها به پیشرفت علم کلام کمک کرد، بلکه توانست فلسفه رانیز از نزوا و مهجوری خارج کند. (بر لهیمی دینلی، ۱۲: ۳۸۸)

و از این رهگذر، او در احیا و گسترش تفکر عقلانی - فلسفی در جهان اسلام، تأثیر درخور توجهی داشت.

پس از خواجه، شاگرد و شارح آثار وی، علامه حلّی (م. ۷۲۶ ق) طریقه او را در نگارش و تحریر مسائل کلامی به‌خوبی ادامه داد. علامه، برخلاف خواجه، در اصل متکلمی بود که تحت تأثیر مفاهیم و اصطلاحات فلسفی قرار گرفت؛ و موضوعات فلسفی را در نهایت احتیاط و وقت‌قتباس می‌کرد تا مغایرتی با اندیشه‌های کلامی‌اش نداشته باشد. از این رو، تأثیر خواجه در اختلاط فلسفه با کلام، از علامه بیشتر بود. (اشمیتکه، ۳۷۸: ۲۴۸)

ابن‌میثم بحرّی (م. ۶۷۹ ق) شاگرد دیگر خواجه، و فاضل مقداد (م. ۸۴۶ ق) مکتب کلام فلسفی خواجه را پذیرفته بودند و در تألیف کتب کلامی خود مانند *قواعد المرام* و *اللوامع الإلهیه* از سبک خواجه در تقریر مباحث کلامی پیروی کردند. پسران‌تر، حکیمان حوزه فلسفی شیراز همانند صدرالدین محمد دشتکی (م. ۹۰۳ ق) و پسر او غیاث‌الدین منصور دشتکی (م. ۹۴۸ ق) و همچنین ملا جلال‌الدین دولّی (م. ۹۰۸ ق) با نگارش حواشی معروف خود بر شرح *تجرید قوشچی* با نام *طبقات الجلالیه و الصدریه*،

۱. برای تحقیق بیشتر در این زمینه بنگرید به: مقدمه *الیاقوت فی علم الکلام* به قلم علی‌اکبر ضیایی.

منهج محقق طوسی را در تبیین مسائل کلامی با شیوه فلسفی پی گرفتند. در ادامه، این مکتب به‌هست لاهیجی، شارح متأخر تجرید، اعتلا یافت و به اوج خود رسید. او با تدوین کتاب *شوارق الالهام* مهم‌ترین کتاب کلامی شیعه را در قرون اخیر تألیف کرد. مروری بر مجموعه مطالب این اثر، به‌خوبی، فلسفی شدن کلام و تحلیل مسائل کلامی با روش فلسفی را نشان می‌دهد. (کاشفی، ۳۸۴: ۱۵۹) از این رو، برخی از مستشرقین در تحلیل نقش وی در جریان فلسفی شدن علم کلام تصریح کرده‌اند که او فلسفه را تا حد زیادی جانشین کلام امامیان کرد. (اشمیتکه، ۳۷۸: ۱۲۴۹)

گروه دیگری که در فلسفی ساختن علم کلام نقش بارزی داشتند، فیلسوفان و متفکران اسماعیلی مذهب، نظیر ابو یعقوب سجستانی (م. بعد از ۳۶۲ ق) و حمیدالدین کرمانی (م. بعد از ۴۱۱ ق) بودند که هر یک با نگارش آثار فلسفی - کلامی خود، در ارائه یک نظام الهیاتی خردمند کوشیدند. البته باید توجه داشت که نظام فلسفی اسماعیلیان با نظام فلسفی دیگر فیلسوف - متکلمان شیعه متفاوت بود؛ چراکه عالمان اسماعیلی بیشتر از فلسفه نوافلاطونی بهره می‌بردند و در مقابل، جریان اصلی حامی کلام فلسفی در شیعه، پیرو فلسفه مشاء بودند. در واقع جذابیت فلسفه نوافلاطونی برای متفکران اسماعیلی موجب شد که آنان الهیات و کلام اسماعیلی را با عقاید نوافلاطونی درآمیزند این امر به پیدایش یک سنت عقلانی ممتاز در الهیات فلسفی اسماعیلیه منجر گردید که گاه آن را «اسماعیلی‌گری فلسفی» نیز نامیده‌اند. (دفتری، ۳۸۰: ۱۰۷)

مکتب کلام فلسفی خواجه نصیر، تنها بر کلام شیعه تأثیرگذار نبود؛ بلکه بر کلام اهل سنت نیز تأثیرات شگرفی گذاشت و در میان متکلمان آنان، پیروان فراوان و برجسته‌ای داشت؛ مانند جرجانی (م. ۸۱۲ ق) شارح *مواقف*، و تفتازانی (م. ۷۹۲ ق) شارح *مقاصد* که شرح *مواقف* و شرح *مقاصد* را به سبک تجرید الاعتقاد نگاشتند.

البته کلام اهل سنت اعم از اشاعره و معتزله، مدت‌ها پیش از خواجه نصیر با فلسفه آمیخته شده بود کلام اشعری نخست به‌هست غزالی (م. ۵۰۵ ق) فلسفی شد. (ولفسن، ۲۶۸: ۴۴) بعد از او شهرستانی (م. ۵۸۴ ق) در *نهایة الاقدا م*، فخر رازی (م. ۶۰۶ ق) در *المحصل* و

سیفال‌الدین آمدی (م. ۶۲۱ ق) در *ابکار* و *الافکار*، به‌گونه‌ای کلام را با فلسفه درآمیختند که متشرعه و از جمله نهیبی و ابن‌خزرج، آنها را به گرایش‌های فلسفی منسوب کردند. (جبرئیلی، ۳۸۹: ۲۷۸)

در میان افراد نامبرده، غزالی و فخر رازی نقش بیشتری در جریان فلسفی شدن علم کلام داشتند.

این دو اندیشمند لشعری، نخستین و مهم‌ترین کسانی هستند که برای ترویج و گسترش اندیشه‌های لشعره، از نیروی استدلال استفاده کردند و با زبان فلسفه سخن گفتند. (لبراهیمی دینلی، ۳۸۸: ۲۲۳)

برخی معتقدند، فخر رازی مکتب کلام فلسفی اهل سنت را بنیان نهاد و به نهایت قدرت و کمال خود رساند. (اکبریان، ۳۸۶: ۳۹۶)

اگرچه تأسیس مکتب کلام فلسفی در اهل سنت به دست فخر رازی سخنی دور از صواب نیست، بی‌گمان اعتقاد به اوج قدرت و کمال رساندن آن به دست دلشمند ری خطاست؛ زیرا، کلام فلسفی به‌منزله یک مکتب کلامی رسمی در میان اهل سنت نیز، تحت‌تأثیر آثار و اندیشه‌های خواجه نصیر رشد و تعالی یافت.

### نقش فیاض لاهیجی در فلسفی شدن علم کلام (الف) ویژگی‌های فکری فیاض لاهیجی

با توجه به شخصیت و مقام والای علمی لاهیجی، شناسایی و تشریح خصوصیات فکری وی اهمیت فراوانی دارد؛ افزون‌براین، تبیین نقش فیاض در فلسفی کردن کلام، بدون آگاهی از مشخصات فکری او میسر نخواهد بود. از این رو، در این قسمت به بیان مهم‌ترین ویژگی‌های فکری فیاض لاهیجی می‌پردازیم.

۱. پایبندی به اصول و قواعد فلسفه مشاء  
مهم‌ترین شاخصه فکری لاهیجی آشنایی کامل او با فلسفه مشاء و پذیرش اصول و قواعد این نظام فلسفی است، به‌طوری‌که می‌توان گفت، اندیشه‌های ابن‌سینا کاملاً بر افکار وی احاطه دارد. او را باید به حق، بهترین شارح آرای ابن‌سینا در میان متأخران دانست.

بررسی آثار لاهیجی به خوبی بیانگر میزان تأثیرپذیری وی از ابن‌سینا و حکمت مشاء است. آثار فلسفی ابن‌سینا همواره از مهم‌ترین منابع فیاض در نگاشته‌هایش بوده و در سرتاسر کتب او، طرح آرا و اندیشه‌های شیخ‌الرئیس که گاهی لاهیجی از او با عنوان رئیس الفلاسفة الاسلام یاد می‌کند، (لاهیجی، ۳۸۷: ۵ / ۵۵) به‌وفور، قابل مشاهده است. احاطه او بر حکمت مشاء و بهر مندی از بیان شیوا سبب شد سخنان او در *گوه‌ر مراد* و *شوارق الالهام* از برترین و رساترین شروح بر حکمت مشاء و اندیشه‌های سینوی بشمار آید.

نکته شایان توجه و تأمل اینکه هرچند او سال‌ها شاگرد ملاصدرا، و داماد او نیز، بود، میزان تأثیرپذیری‌اش از اندیشه‌های صدرا بسیار اندک بود؛ به‌گونه‌ای که در *کل شوارق* تنها هفت‌بار (همان: ۳۴۲) از ملاصدرا یاد می‌کند. افزون‌براین، او در صدد نقد حکمت متعالیه بر اساس اصول و قواعد فلسفه مشاء برآمد؛ از این‌رو، بعضی، فیاض را اولین ناقد آرای صدرالمتهلین معرفی می‌کنند. (ذکاوتی قراگزلو، ۳۸۱: ۱: ۴۷۱)

## ۲. استقلال فکری

اگرچه لاهیجی با آثار و مکتب‌های فکری بسیاری از حکما و متکلمان آشنایی و انسی وافر داشت، این امر سبب تقلید و تابعیت محض او از این مشرب‌های فکری نشد. او همواره تقلید بی‌چون‌وچرا از اشخاص و صاحبان فکر را مذموم دانسته، از آن نهی کرده است:

جملتی که تعصب لشخاص معینین مشهورین به حکمت کشند و تقلید اینان لازم شناسند و هر رطب و یلبسی که از ایشان منقول شده حق دهند، البته جملتی مذموم بلشند. (لاهیجی، ۳۸۳: ۱: ۴۴)

در جای دیگر نیز پیروی کورکورانه از فلاسفه را سبب گمراهی دانسته، تصریح می‌کند:

یقین که تقلید فلاسفه کردن و کمال را منحصر در نقل کلام ایشان دلستن و هدایت را مقصور در پیروی ایشان دلستن، محض ضلالت و صرف شقاوت است؛ بلکه متبوع در طریق تحصیل معارف، محض برهان و مجرد حصول یقین است و بس. (همان)

در عین حال، او با وجود استفاده‌های فراوان از نگاشته‌ها و اندیشه‌های متفکران برجسته و

به‌خصوص فلاسفه، قوت نظر و استقلال رأی خود را حفظ نموده و در هر مسئله‌ای، خود، با اندیشه‌ای توانا، وارد بحث و بررسی محققانه و عمیق شده است. به‌تعبیر برخی، فیاض «یکی از بزرگ‌ترین متکلمان در چهار قرن اخیر، بلکه از محقق‌ترین متکلمان در دوره اسلامی است. او آثار نفیسی از خود به‌جا گذاشته است که جزء تحقیقی‌ترین آثار فلسفی و کلامی است.» (آشتیانی، ۳۷۸: ۱ / ۲۸۷)

نقدها و ایراداتی که فیاض بر دیدگاه‌های دیگر عالمان وارد کرده است در جای‌جای آثار او به چشم می‌خورد. در موارد متعددی او به ارزیابی و نقادی آرای بزرگانی چون، فخر رازی، اصفهانی، قوشجی، تفتازانی، ایچی، خواجه نصیر، شیخ اشراق، و حتی میرداماد و استاد خودش ملاصدرا می‌پردازد که حاکی از ذهن نقاد و روشن‌اندیش وی است.

### ۳. داشتن گرایش‌ها و تفکرات عرفانی

یکی از ویژگی‌های فکری لاهیجی، تفکرات و گرایش‌های عرفانی و صوفیانه اوست. فقت در آثار لاهیجی به‌خوبی بیانگر آن است که وی نسبت به اصول تصوف و مشرب‌های عرفانی، آگاهی‌های فراوانی داشته است. «او در تصوف نظری و عملی صاحب اطلاع کافی و محیط بر افکار محققان از عرفا بوده، و طریق معرفت حقیقی را منحصر به روش و طریقه اهل عرفان می‌داند.» (همان: ۲۸۹) میرزا عبدالله افندی نیز در شرح حال لاهیجی، از او با عبارت «صوفی المشرب» یاد کرده است. (افندی، ۳: ۴۰ / ۱۱۴)

بطور مشخص، فیاض به‌شدت متأثر از عرفا و تعالیم آنهاست؛ و تأثیر معارف عرفانی و صوفیانه، بر تحلیل‌ها و تقریرهای وی در مواضع متعددی از مسائل کلامی مشاهده می‌شود. برای نمونه می‌توان به تحلیل‌های وی در بحث «غرض از بعثت نبی» اشاره کرد، که گرایش‌های عرفانی او، به‌شدت بر دیدگاه وی در این مسئله تأثیرگذار بوده است. به‌منظر فیاض از دو راه می‌توان به‌سوی خداوند تعالی سیر کرد؛ راه ظاهر و راه باطن.

راه ظاهر: که با استفاده از برهان و استدلال عقلی است؛ و عقل، خود، در آن استقلال داشته، غایت آن، معرفت و علم به خداوند است؛ و دو علم حکمت و کلام به‌جهت تحصیل این غایت تدوین شده‌اند.

راه باطن: که همان سیر و سلوک باطنی و معنوی است و غایت آن، وصول حقیقی به خداوند متعال و فانی شدن از هرچه غیر او، و باقی بودن به اوست. غرض از بعثت نبی و رسل، هدایت مردم بدین طریق بوده است. بغنظر فیاض، حقیقت تصوف چیزی جز سلوک همین راه باطن نیست. (لاهیجی، ۳۸۳: ۱، ۳۷ و ۳۸)

بغنظر او کمال حقیقی در آراستگی ظاهر و باطن است؛ زیرا ترک باطن و اکتفا به ظاهر تقصیر و غرور بوده و سیر باطن بی سلوک ظاهر ضلال و قصور است.

از منظر فیاض طریقه اشراق نیز مثل تصوف، طریقه سلوک راه باطن است. به عبارتی درحقیقت، طریقه اشراق همان طریق تصوف است؛ جز اینکه تصوف در برابر تکلم است؛ و اشراق در برابر حکمت؛ به این معنا که اگر سلوک راه باطن بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بر قوانین حکمت منطبق است، طریقه اشراق نام دارد؛ و اگر بعد از سلوک راه ظاهری باشد که با قواعد کلام مطابق است، طریقه تصوف خوانده می شود. او خاطر نشان می کند که بیشتر افراد طریقه اشراق را در برابر مشاء و قسمی از حکمت می دانند؛ درحالی که طریقه اشراق همانند تصوف، طریق سلوک باطنی بوده؛ و حکمت مشاء همانند علم کلام طریق سلوک ظاهری. (همان: ۴۰)

او مقام عرفا و عرفان را والاتر از حکما و حکمت دانسته، می گوید:

مرتبہ معرفت بالاتر از مرتبہ حکمت است و مطلب عرفا عزیزتر از مطلب حکما؛ چه مطلب حکما قطع تعلق نفس ناطقه است از جسمانیات و پیوستن به ملاً لعلی و عالم مجردات، و مطلب عرفا قطع نظر از جمیع ماسوی و تحصیل مقام فنا و پیوستن به عالم بقا. و مطلب عرفا و حکما هر دو بالاتر است از مطلب زهاد و عباد، چه مطلب زهاد و عباد گذشتن از جسمانیات نیز نیست؛ بلکه گذشتن است از لذات جسمانیه دنیویه فلییه به توقع لذات جسمانیه اخرویه باقیه. (همان: ۶۹)

#### ب) معرفی آثار کلامی - فلسفی لاهیجی

پیش تر گفته شد که نگاهشده های لاهیجی نقش بارزی در ترویج کلام فلسفی تشیع داشته است. در این بخش، سه اثر مهم فیاض که تأثیر بیشتری بر فرایند فلسفی شدن علم کلام

داشته‌اند، به اختصار معرفی می‌شوند تا جنبه‌های فلسفی این آثار به‌خوبی آشکار شود.

#### ۱. گوهر مراد

کتاب *گوهر مراد* در کنار *شوارق الالهام* از ارزشمندترین آثار کلامی لاهیجی بشمار می‌رود. این کتاب یک دوره علم کلام به شیوه استدلالی و فلسفی است که مسائل اعتقادی در آن با زبانی ساده و روان مطرح شده است. *گوهر مراد* را باید مرجع و منبعی ارزشمند در تحقیق آرا و اندیشه‌های کلامی و فلسفی لاهیجی بشمار آورد؛ زیرا دیگر آثار وی همانند *شوارق الالهام*، یا کامل نیستند یا مانند *الکلمات الطیبه*، به موضوع ویژه‌ای اختصاص یافته‌اند و یا مانند *حاشیه بر شرح جدید تجرید* و *حاشیه بر حاشیه خفري*، به‌قصد توضیح و تعلیق بر آرای دیگر دانشمندان نگاشته شده‌اند و یا همانند *سرمایه ایمان* به قدری مختصر نوشته شده‌اند که نمی‌توانند به نحو کامل بیانگر اندیشه‌های فیاض باشند. از این رو، تنها اثری که قادر است به‌طور جامع بازگوکننده افکار وی باشد، *گوهر مراد* است.

اگرچه این اثر در اصل یک کتاب کلامی است و هدف نگارنده آن نیز تحریر مباحث کلامی بود، مسائل فلسفی نیز به بهترین وجه در آن مطرح شده است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان به‌درستی، *گوهر مراد* را یک درس‌نامه عالی در حکمت اسلامی، به‌خصوص فلسفه مشاء دانست. درحقیقت، *گوهر مراد*، اثری فلسفی - کلامی است که اگر تأثیر گرایش‌های عرفانی لاهیجی بر نحوه تقریر مطالب کتاب را هم در نظر بگیریم؛ باید انعام کنیم که این اثر با رویکرد کلام فلسفی - عرفانی نگاشته شده است.

#### ۲. سرمایه ایمان

*سرمایه ایمان* کتابی مختصر در زمینه اصول دین است که فیاض آن را پس از *گوهر مراد* نگاشته است و به‌لحاظ ساختاری و نحوه تبیین و همچنین سرفصل‌ها و موضوعات مطرح شده - برخلاف *گوهر مراد* - شباهت بسیار به مقصد سوم *تجرید الاعتقاد* دارد. آشکارا ترتیب مباحث و عناوین موجود در این کتاب برگرفته از بخش الیهات *تجرید* است؛ او در این اثر عمدتاً همان مباحث و مسائلی را طرح کرده که خواهی



نصیر در تجرید عنوان نموده است. (بنگرید به: لاهیجی، ۳۷۲: ۷۰، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۱۲۳، ۱۶۲ و ۱۶۹)

برخلاف تصور بسیاری از تراجم‌نویسان که *سرمایه ایمان* را تلخیص گوهر مراد معرفی کرده‌اند، (افندی، ۳: ۱۴۰ / ۳: ۱۱۵؛ مدرس تبریزی، ۳۶۲: ۴ / ۳: ۳۹۲؛ خونساری، ۴: ۱۹۶؛ حجتی، ۳۷۴: ۳ / ۳: ۳۸۵؛ همو، ۴۲۳: ۳ / ۳: ۵۳۰) این اثر به هیچ‌وجه، تلخیص گوهر مراد نبوده، نگاشته‌ای مستقل در علم کلام بشمار می‌آید زیرا این رساله هم در ساختار کلی و هم به لحاظ محتوا، تفاوت‌های اساسی با گوهر مراد داشته، به لحاظ محتوایی رابطه عموم و خصوص من وجه بین این دو برقرار است؛ یعنی برخی از مطالب در هر دو کتاب وارد شده است، و برخی دیگر، مختص یکی از آن‌دوست. گذشته از این، لساناً نگرش فیاض در طرح مباحث کلامی در رساله *سرمایه ایمان* با نگرش وی در گوهر مراد متفاوت است. همچنان‌که در توصیف گوهر مراد بیان شد، این اثر در زمره کتاب‌هایی است که در سنت کلام فلسفی - عرفانی نگاشته شده است؛ اما، سرمایه ایمان کتابی است که همانند *تجرید الاعتقاد* با رویکرد کلام فلسفی محض تألیف شده است.

### ۳. شوارق الإلهام

*شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام* شرحی است به زبان عربی بر *تجرید الاعتقاد* که گویا پس از مجموع شروح میر سیداحمد علوی بر *تجرید* (ناجی اصفهانی، ۳۸۱: ۱ / ۴۶) مفصل‌ترین شرح بر این کتاب بشمار می‌آید.

*شوارق* را نباید فقط شرح بر *تجرید* دانست؛ بلکه باید آن را موسوعه‌ای کلامی تلقی کرد که در ضمن آن بسیاری از آرای مهم در موضوعات مختلف کلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. او در این کتاب پس از بیان دیدگاه‌ها و آرای گوناگون و درخور توجه متکلمان در ضمن شرح هر مسئله، به نقد و ارزیابی نقیق و محققانه آنها می‌پردازد و در صورتی که خود، نظر مستقلی در آن زمینه داشت آن را تبیین می‌نمود.

تسلط وی بر اقوال و آرای فیلسوفان و متکلمان به حدی است که می‌توان ادعا کرد: شرح

لاهیجی بر تجرید، جامع اکثر آرای متکلمان و فلاسفه قبل از اوست. او «به افکار متأخران - شارحان و صاحبان حواشی بر تجرید و افکار متکلمان - شارحان مقاصد و مواقف و امثال آنها احاطه عجیبی داشته است، لذا شرح او بر تجرید مطلقاً محکم‌تر و تحقیقی‌تر و مفیدتر از جمیع شروح و حواشی تجرید است». (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۸۹)

یکی از خصوصیات *شورق* رقی کثرت استفاده از منابع و مآخذ و تعدد نقل از آنهاست. به‌طور مشخص، فیاض در نگارش این اثر از منابع گوناگون و متعدد فلسفی و کلامی استفاده کرده است. اگرچه میزان بهره‌مندی وی از این منابع یکسان نبوده، و از برخی منابع استفاده بیشتری نموده است، تمامی این مآخذ نقش برجسته‌ای در تدوین و تألیف *شورق* داشته‌اند. لاهیجی در این کتاب به دفعات، از کتب مختلف به نقل عبارت پرداخته است؛ ولی در این بین آنچه توجه خواننده را به خود معطوف می‌دارد، نقل قول‌های گاه بسیار طولانی‌ای است که او از آثار فلسفی به‌ویژه کتب ابن‌سینا آورده است. همین مقولات مبسوط که در بعضی موارد بیش از ده صفحه می‌شود، بیشترین حجم *شورق* را به خود اختصاص داده است.

نکته شایان تأمل دیگری که از بررسی فهرست منابع مورد استفاده فیاض در تدوین *شورق* و حتی گوهر *مراد و سرمایه ایمان* به‌دست می‌آید، بی‌اعتنایی او از آثار کلامی بسیاری از متکلمان پیشین، مانند شیخ مفید، سیلمرتضی و شیخ طوسی گرفته تا ابن‌میثم، فاضل مقداد، بیاضی و بسیاری از متکلمان دیگر است.

اما در عوض، به آثار فلاسفه و نقل مطالب و آرای ایشان در *شورق*، اهتمام فراوان داشته است؛ به حدی که سبب شد *شورق* *الالهام صبغه فلسفی* زیادی به خود گرفته، بیش از آنکه به یک کتاب کلامی شبیه باشد، به کتابی فلسفی همانند است. رنگ و بوی فلسفی *شورق* به حدی است که می‌توان آن را همانند بسیاری از آثار صدرالمتألهین، فلسفه کلامی دانست و نه کلام فلسفی.

#### ج) شاخصه‌های کلام فلسفی در آثار لاهیجی

تبیین نقش فیاض در فلسفی شدن علم کلام تا حد زیادی وابسته به شناسایی و توصیف ویژگی‌های کلام فلسفی در آثار اوست. به‌عبارت‌دیگر، برای تبیین نقش نگاشته‌های کلامی

لاهیجی در جریان فلسفی شدن علم کلام در تشیع، نخست باید معیار کلام فلسفی در تألیفات او مشخص شود. با بررسی آثار او معلوم می‌شود که نموده‌ها و شاخصه‌های کلام فلسفی در آثار وی عبارت‌اند از:

#### ۱. استفاده از روش برهانی در اثبات مسائل کلامی

لاهیجی معتقد است در بررسی و تبیین مباحث اعتقادی، تنها باید از استدلال‌های برهانی یقین‌آوری که مبتنی بر مقدمات عقلی یقینی صرف هستند، استفاده کرد:

فالواجب أن یصار إلی مقتضی العقول  
الصّریحه والآراء الصّحیحه، و یرجع إلی  
قوانین النظر والإستدلال البرهانی الموجب  
لیقین المبتنی علی المقدمات البرهانیة  
القطعیة العقلیة الصّرفة. (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱ / ۶۰)

بر این اساس، نه تنها در معرفت الهی، بلکه به‌طور کلی در سایر عقاید و معارف دینی نیز، باید به عقل و براهین عقلی روی آورد:

متبع در طریق تحصیل معارف، محض برهان و مجرد حصول یقین است و بس.  
(همو، ۱۳۸۳: ۴۴).

#### ۲. بهره‌گیری از اصطلاحات، ادله و قواعد فلسفی در تبیین مسائل کلامی

۳. استفاده فراوان از منابع فلسفی و آثار فیلسوفان  
درباره دو ویژگی اخیر در نگاشته‌های فیاض، پیش از این توضیحاتی ارائه شد.

#### ۴. استفاده حداقلی از ادله نقلی

شاخصه مزبور در آثار کلامی لاهیجی، به‌وضوح دیده می‌شود. او در سرلسر کتاب *شوارق* / *الإلهام* فقط به سیزده روایت (بنگ‌رید به: لاهیجی، ۱۳۸۷: ۵ / ۳۳۷) اشاره کرده است که این موارد نیز، تنها به‌منظور تأیید مطلبی یا استشهاد بر آن بوده است. اگرچه، تعداد روایات منقول، در *گوه‌ر مراد* از کتاب *شوارق* بیشتر است، بخش فراوانی از این روایات مربوط به مباحث نقلی امامت بوده، روایات منقول در موضوعات دیگر، اغلب برای تأکید و تأیید ادله عقلی و فلسفی آورده شده‌اند. در *سرمایه ایمان* هم وضع به همین منوال

بوده و در آن استناد به روایات چندان چشمگیر نیست.

##### ۵. تسامح و تساهل در نقل و نقد روایات

یکی دیگر از ویژگی‌های کلام فلسفی، نقل و نقد احادیث با تساهل و تسامح است. به‌طور معمول، اندک روایاتی هم که در متون فلسفی نقل می‌شود، عموماً به دور از هرگونه نقد و سنجش متنی و سندی است. در این کتب، نه تنها نقیدی نسبت به درج نام راویان احادیث و وقت در جرح و تعدیل آنها وجود ندارد، بلکه در متن روایات نیز، گاه تسامحات فراوان دیده می‌شود. شاید به همین جهت است که در موارد متعدد، احادیثی که در این کتب و دیگر کتب فلسفی و عرفانی وارد می‌شود، از سنخ احادیث ضعیفه و موضوعه است. در نظر نویسندگان متون فلسفی و کلام فلسفی، بررسی سند و روات روایت اهمیت چندانی ندارد؛ بلکه آنچه مهم است، توافق و تطابق متن حدیث با قواعد و اصول فلسفی است. این دست از نویسندگان حتی در مواردی که روایتی با اصول فلسفی ناسازگار است، بغذرت به سنجش و نقد سندی آن می‌پردازند؛ درحالی که مؤلفان کتب مکتب کلام نقلی، که خود، نوعاً محدث نیز بوده‌اند، افزون بر توجه به نقل روایات به درایت آنها نیز، توجه داشته، اغلب به درج سند احادیث و بررسی آن نیز توجه نموده‌اند.

در نگاشته‌های کلامی لاهیجی چنین رویکردهایی قابل شناسایی است. برای نمونه، وی در بحث از حدوث نفس به احادیث: «الأرواح جنود مجنّده، فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» و «خلق الله الأرواح قبل الأبدان بألفي عام» و تنافی معنای ظاهر از آنها با معارف فلسفی اشاره کرده و در توجیه آنها تأویلاتی را بیان می‌کند؛ اما به هیچ‌وجه، به سند و سنجش آنها نمی‌پردازد. (بنگرید به: لاهیجی، ۳۸۳: ۱۷۱)

##### ۶. اعتقاد به عدم حجیت خبر واحد

عدم اعتقاد به حجیت خبر واحد، سبب می‌گردد که دایره احادیث و اخبار معتبر بسیار محدود شود؛ زیرا بر اساس این عقیده، تنها اخبار متواتر و اخبار واحدی که مقرون به قرینه قطعیه باشد، واجد اعتبار و حجیت لازم‌اند. از این رو، به دلیل کمبود روایات قابل استناد، به طور طبیعی

در مقام استدلال باید به منابع معتبر دیگر، مانند ادله و براهین عقلی روی آورد. در نتیجه، استعمال ادله عقلی و فلسفی افزایش یافته، استناد به ادله نقلی و روایات کاهش می‌یابد. لاهیجی نیز مانند دیگر متکلمان عقل‌گرا، حجیت خبر واحد را نپذیرفته و آن را فقط مفید ظن می‌داند (لاهیجی، ۳۸۳: ۱؛ ۴۰۱) مگر آنکه همراه با قرینه قطعیه باشد:

دلالت ظنیه گاه باشد که مقترن شود به قرائن و احوالی که معلوم باشد یا به تواتر و یا به عقل، و چون مقرون به قرائن معلومه قطعیه باشد لا محاله، مفید قطع تولد شد. (همان: ۴۰۲)

#### ۷. مستقل دانستن عقل در تحصیل معارف الهی

از سلسله‌ترین معیارهای کلام عقلی که در کلام فلسفی نیز، به‌عنوان یکی از زیرمجموعه‌های کلام عقلی استفاده می‌شود، اعتقاد به استقلال عقل در تحصیل معارف الهی و عقاید دینی است. این عقیده درحقیقت، یکی دیگر از پیش‌فرض‌های اصلی کلام عقلی و فلسفی شمرده می‌شود که بنیان‌های این مکتب کلامی بر آن استوار شده است. توجه به این پیش‌فرض، به‌خوبی، یسائنگر علت توجه فراوان متکلمان عقلی مسلک به قواعد و استدلال‌های عقلی است. درحقیقت علت ارج و بهای ویژه معارف عقلانی در کلام عقلی و فلسفی، و نقش بی‌بدیل در منظومه معرفتی این مکتب، از منظر صاحبان مکتب کلام عقلی، استقلال عقل انسان در به‌دست آوردن معارف دینی، و عدم احتیاج آن به منابع دیگر است؛ لاهیجی که از برجسته‌ترین بنیان‌گذاران مکتب کلام فلسفی در تشیع بشمار می‌آید، بدین نکته تصریح نموده است که:

عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیه استقلال تمام حاصل است و توفیقی در این مورد به ثبوت شریعت ندارد. (همان: ۴۱)

به نظر او اصول دین، عقلی صرف است (همان: ۴۷) و تقلید در آن راه ندارد. همچنین، از آنجاکه عقل در معرفت خداوند متعال مستقل بوده (همان: ۴۷۵) بی‌نیاز از منابع دیگر است، در این مسیر فقط باید به براهین و استدلال‌های عقلی مفید یقین تمسک جست. (همان: ۴۴)

#### ۸. اعتقاد به حسن و قبح عقلی

اعتقاد به عقلی بودن حسن و قبح، که در اصل، از خصیصه‌های کلام عقلی شمرده می‌شود، در کلام فلسفی نیز کاربرد فراوانی داشته، مبنای اثبات بسیاری از آرای کلامی است. درحقیقت، قبول عقلی بودن حسن و قبح افعال، به معنای پذیرش احکام عقلی در بسیاری از موضوعات اعتقادی بوده، موجب گسترش و افزایش نقش و دخالت عقل، در تحریر و تقریر مسائل کلامی شده است. بنظر فیاض، عقلی بودن حسن و قبح، اصل مهمی است که نزد امامیه، مبنای بسیاری از اصول است. (همان: ۳۴۵)

او در *گوه مراد* و به ویژه *سرمایه ایمان*، به تفصیل درباره این مسئله تحقیق کرده است و برای پژوهش از طولانی شدن این بحث می‌گوید:

اگر تطویل شد، بنابر آن است که مسئله‌ای است در غایت اهتمام، و مبنی است بر این مسئله ثبوت نبوت و اکثر مسائل کلام و کلام اصحاب در این مقام قاصر است از بلوغ کنه مرام. (همو، ۳۷۲: ۱: ۶۲)

#### ۹. اعتقاد به توافق و تعاضد عقل با وحی

از دیدگاه متکلمان مکتب کلام عقلی و فلسفی، احکام صادر شده از عقل، مطابق و موافق با احکام شرعی است. از این رو، حکم عقل به چیزی به مثابه حکم شرع به آن، تلقی می‌شود. در این باره، لاهیجی تصریح کرده است که:

حکم عقل بر وجوب فعلی، به منزله کلام الهی بشود مشتمل بر امر به آن فعل؛ و حکم عقل به حرمت فعلی، به منزله کلام الهی بشود مشتمل بر نهی از آن فعل؛ زیرا عقل به منزله پیغمبری است از داخل؛ و پیغمبر به منزله عقلی است از خارج (همو، ۳۸۳: ۱: ۳۴۷)

افزون بر این، وی در جایی دیگر می‌گوید:

حکم عقل دعوتی است الهی که حمل آن عقل است؛ چنان‌که شرع دعوتی است الهی که حمل آن نبی است (همو، ۳۷۲: ۱: ۷۶)

از دیدگاه لاهیجی، حکمت (به معنای مهم‌ترین فرآورده عقل) درحقیقت چیزی جز اساس

شریعت و لسان قرآن و حدیث نیست و توهم مخالفت شریعت و حکمت، مبتنی بر جهل، و عدم اطلاع از حقیقت این دوست. (همو، ۳۸۳: ۴۸۰) او تصریح می‌کند که حکمت الهی، همان اصول دین است:

ضرورترین دلش‌ها، شناختن خود است و بازگشت خود، و شناختن پروردگار خود و شناختن فرمان پروردگار خود است و مجموع این دلش‌هاست که علمای متکلمین، اصول دین خوانند و حکمای محققین، حکمت الهی گویند و صوفیه موحدین، معرفت‌نام‌نهند. (همان: ۱۹)

۱۰. مقدم داشتن دلیل عقلی (فلسفی) بر نقلی، در صورت تعارض دلیل نقلی با عقلی به عقیده لاهیجی، معارف فلسفی هیچ‌گاه با قواعد دینی تخالف و تعارض حقیقی ندارند؛ زیرا، هم حکمت و هم شریعت، از یک حقیقت و نفس الامر واحد حکایت می‌کنند؛ و در محکی آنها تفاوتی دیده نمی‌شود. با این وصفه اگر در مواردی، به ظاهر، تعارضی بین دلیل نقلی و عقلی به وجود آمد، باید دلیل عقلی را بر دلیل شرعی مقدم داشته، چنانچه دلیل شرعی قابل تأویل است، آن را تأویل کنیم و در صورتی که ثبوت دلیل نقلی، قطعی نیست، آن را طرد نماییم. (لاهیجی، ۳۸۵: ۱ / ۶۰ و ۷۰) او تصریح می‌کند:

اگر احیاً مخالفتی میان مسئله حکمی که به برهان صحیح ثابت شده، و قلمده شرعی ظاهر شود، تأویل قلمده شرعی واجب بود. و اگر ثبوتش از شرع به نوعی باشد که قبل تأویل نباشد و آن مسئله عقلی از مسئله موقوف‌علیه اثبات شریعت نباشد، کشف شود بر وقوع خللی در طریق ثبوت آن مسئله. (همو، ۳۸۳: ۴۱)

۱۱. بیان مباحث مربوط به امور عامه و طبیعیات در مقدمه کتاب یکی از معیارهای شناخت کتب کلام فلسفی طرح مباحث موسوم به امور عامه یا الهیات بمعنی الأعم و همچنین طبیعیات یا بحث‌های متعلق به جوهر و عرض بفتح و مبسوط، در بخش‌های آغازین این کتب، است. ورود این مطالب در کتاب‌های کلامی، نقش بسیار مهمی در فلسفی شدن علم کلام و آمیخته شدن آن با مسائل فلسفی داشته است. فیلسوف - متکلمانی همچون فخر رازی (م. ۶۰۶ ق)، خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ ق) و علامه حلی (م. ۷۲۶ ق) که خود، پیش از این در تألیفات فلسفیشان عادت به بیان امور

عامه و طبیعیات به‌عنوان مقدمه مباحث فلسفی داشتند، همین روند را در نگارش آثار کلامی پی گرفتند و این قبیل موضوعات را در دیباجه نگاهشده‌های کلامی خود مطرح نموده‌اند. به طور مشخص مباحث امور عامه و طبیعیات به شکلی که در *تجریده* دیده می‌شود، در آثار کلامی متکلمان پیش از خواجه نصیر، همانند *وائل المقالات* شیخ مفید (م. ۴۱۳ ق)، *الذخیره و الملخص* سیدمرتضی (م. ۴۲۶ ق)، *الإقتصاد و تمهید الاصول* شیخ طوسی (م. ۴۶۰ ق)، *تقریب المعارف ابوالصلاح حلبی* (م. ۴۴۷ ق)، *غنیة النزوع* ابن زهره حلبی (م. ۵۸۵ ق) مشاهده نمی‌شود. همچنین، پس از خواجه، اگرچه بسیاری از متکلمانی که مکتب کلام فلسفی او را پسندیده بودند، آثار خود را به سبک *تجریده الاعتقاد* به رشته تحریر در آوردند، متکلمان دیگری همچون سید بن طاوس (م. ۶۶۴ ق) و زین‌الدین بیاضی (م. ۸۷۷ ق) نیز با پیروی از مکتب کلام سنتی در عرصه نگارش آثار کلامی نیز، به شیوه متکلمان پیش از خواجه عمل نموده، در نگاهشده‌های کلامی خود مثل *کشف المحجّه و عصره المنجود* بحث چندانی از امور عامه و طبیعیات طرح نکردند. با این وصف، گرایش غالب در میان متکلمان بعد از خواجه، متابعت و پیروی از مکتب کلام فلسفی او بود. از این رو، ساختار بیشتر کتب کلامی پس از او، تحت‌تأثیر *تجریده الاعتقاد* و مشابه آن شکل گرفته است. این ویژگی ساختاری به‌طور خاص، در آثار کلامی ملا عبدالرزاق لاهیجی جلوه بیشتری دارد. گذشته از *شوارق الالهام* او که شرح *تجریده* بوده و بالطبع به‌لحاظ نحوه تبویب همانند خود *تجریده* است، *سرمایه ایمان*، هم از جهت ساختاری، و هم از حیث محتوایی کاملاً شبیه *تجریده* است. *گوهر مراد* نیز، اگرچه در تنظیم و چینش مطالب تا حدی متفاوت با *تجریده* است، مباحث مربوط به امور عامه و طبیعیات به نحو مفصل و مبسوطی در آن مطرح شده است.

#### نتیجه

عبدالرزاق لاهیجی (م. ۱۰۷۲) یکی از بزرگ‌ترین فیلسوف - متکلمان تاریخ کلام اسلامی بود که درصدد برآمد با نگارش *عالمانه* و *محققانه* آثار کلامی، به دفاع از عقاید تشیع و تقویت



ایمان دینی مردم پردازد. لاهیجی در سبک نگارش آثار خود از مکتب «کلام فلسفی» که به‌هست خواجه نصیرالدین طوسی تأسیس شده بود، پیروی نمود. او همانند خواجه و حتی بیش از او، با استفاده از اصول، قواعد و اصطلاحات فلسفه مشاء به تقریر و تبیین مباحث کلامی پرداخت و با اهتمام فراوان در توجیه گزاره‌های کلامی و تشریح موضوعات این علم در قالب نظام حکمت مشایی کوشید. آثار وی به‌وضوح واجد تمامی شاخصه‌ها و ویژگی‌های مکتب کلام فلسفی بوده، بدین جهت، تأثیر فراوانی بر فرایند فلسفی شدن علم کلام در تشیع داشته است. به‌طور خلاصه، می‌توان نقش لاهیجی در جریان فلسفی شدن کلام شیعه را در قالب دو عبارت «احیاءگری» و «تعالی‌بخشی» بیان نمود. درحقیقت، این جریان که از زمان خواجه نصیر آغاز شده و با تلاش شاگردان او گسترش یافته بود، با ظهور متکلمان سنتی مسلکی همچون سید بن طاوس و علامه بیاضی چندی رو به افول نهاد و کلام فلسفی نتوانست به‌طور مطلق، گرایش حاکم بر کلام شیعه باقی بماند؛ ولی دیگر بار، فیاض با نگارش آثار کلامی متعدد، با رویکرد و صبغه فلسفی، ضمن احیای جریان مزبور آن را به اوج شکوفایی و اعتلای خود رساند.

#### منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۸، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ دوم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۸، *نصیرالدین طوسی فیلسوف گفتگو*، تهران، هرمس، چ دوم.
۳. اشمیتکه، زاینه، ۱۳۷۸، *اندیشه‌های کلامی علامه حلی*، ترجمه احمد نمایی، مشهد، آستان قدس رضوی، چ اول.
۴. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، ۱۴۰۳ق، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، منشورات مکتبه نجفی مرعشی، چ اول.
۵. اکبریان، رضا، ۱۳۸۶، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول.

۶. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۷ ق، **شرح العقائد النسفیة**، تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، چ اول.
۷. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۹ ق، **شرح المقاصد**، ج ۵، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات شریف رضی، چ اول.
۸. جبرئیلی، محمدصفر، ۱۳۸۹، **سیر تطور کلام شیعه**، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول.
۹. جرجانی، میر سیدشریف، ۱۴۱۹ ق، **شرح المواقف**، ج ۸، تصحیح محمود عمر الدمیاطی، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ اول.
۱۰. حجتی، سیدمحمدباقر، ۱۳۷۴، **بررسی آثار فیاض لاهیجی و نسخه های خطی آن**، (چاپ شده در یادنامه حکیم لاهیجی)، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و انتشارات اسلامی، چ اول.
۱۱. خوانساری، میرزا محمدباقر، ۱۳۹۲ ق، **روضات الجنات فی أحوال العلماء والسادات**، ج ۸، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، قم، مکتبه اسماعیلیان، چ اول.
۱۲. دفتری، فرهاد، ۱۳۸۰، **سنت های عقلانی در اسلام**، تهران، انتشارات فرزانه، چ اول.
۱۳. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، ۱۳۸۱، **ماجرا در ماجرا**، تهران، حقیقت، چ اول.
۱۴. سبحانی، جعفر، و دیگران، ۱۴۲۳ ق، **معجم التراث الکلامی**، قم، مؤسسه امام صادق، چ اول.
۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۵، **مقدمه بر سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام**، تحقیق اکبر اسدعلی زاده، قم، مؤسسه امام صادق، چ دوم.
۱۶. سلطانی، ابراهیم و احمد نراقی، ۱۳۸۴، **کلام فلسفی**، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ دوم.
۱۷. قدردان قراملکی، محمدحسین، ۱۳۸۳، **کلام فلسفی**، قم، وثوق، چ اول.
۱۸. کاشفی، محمدرضا، ۱۳۸۶، **کلام شیعه**، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و

اندیشه اسلامی، چ دوم.

۱۹. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان*، به تصحیح صادق لاریجانی آملی، قم، الزهراء، چ سوم.

۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، قم، نشر سایه، چ اول.

۲۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، ج ۱، تحقیق اکبر اسدعلی زاده، قم، مؤسسه امام صادق، چ دوم.

۲۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، ج ۵، تحقیق اکبر اسدعلی زاده، قم، مؤسسه امام صادق، چ اول.

۲۳. مدرس تبریزی، محمدعلی، ۱۳۷۴، *ریحانة الادب*، تهران، خیام، چ چهارم.

۲۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۳۸۲، *اوائیل المقالات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، چ دوم.

۲۵. مکدموت، مارتین، ۱۳۸۴، *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران، چ دوم.

۲۶. الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، ۱۳۸۷، *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۲۷. ناجی اصفهانی، حامد، ۱۳۸۱، *مقدمه بر علاقة التجرید*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چ اول.

۲۸. نوبختی، ابواسحاق، ۱۳۸۶، *الباقوت فی علم الکلام*، قم، منشورات مکتبه نجفی مرعشی، چ دوم.

۲۹. ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۶۸، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، الهدی، چ اول.



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی  
پرتال جامع علوم انسانی