



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات  
سال بیستم، شماره اول، بهار ۱۳۹۴

*Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 20, No. 1, Spring, 2015

## تحول معرفت‌شناختی کلام امامیه در دوران میانی

و نقش ابن سینا در آن

حمید عطایی نظری\*

۸۱



تحول معرفت‌شناختی کلام امامیه در دوران میانی

### چکیده

بررسی تعامل سنت فلسفه سینوی با علم کلام و میزان تأثیرگذاری آموزه‌های فلسفی ابن سینا بر متکلمان شیعه و سنی از مهم‌ترین مباحث مطرح در ابن سینا پژوهی و کلام پژوهی است. یکی از پیامدهای گسترش فکر فلسفی ابن سینا در دوران میانی، تکوین مکتب کلام فلسفی در میان اهل سنت به همت فخر رازی و نزد امامیه به دست نصیر الدین طوسی بود. ورود آموزه‌های فلسفی ابن سینا به مجادله‌های کلامی، سبب تحولاتی شگرف در نحوه پرداخت متکلمان امامی به مسائل مختلف کلامی شد. در مقاله حاضر با مقایسه مباحث معرفت‌شناختی کلام پیشافلسفی امامیه موسوم به مکتب امامی بغداد با مباحث مطرح در این زمینه در مکتب کلام فلسفی امامیه، تأثیرات گوناگون سنت فلسفی ابن سینا بر این مباحث در کلام دوران میانی امامیه تبیین می‌شود. پیدایش تحولات معنایی در برخی از اصطلاح‌های حوزه معرفت‌شناسی، ارائه دسته‌بندی‌های جدید برای علم، طرح برخی قواعد معرفت‌شناختی، تبیین مسائلی از جمله چگونگی دستیابی انسان به علم و طرح موضوع‌های جدید در حوزه معرفت‌شناسی از جمله مهم‌ترین ابعاد تحول اساسی یادشده است.

### کلیدواژه‌ها

کلام امامیه، ابن سینا، معرفت‌شناسی، مکتب بغداد، مکتب کلام فلسفی، علامه حلی.

فلسفه ابن سینا به عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مکتب‌های فکری شکل گرفته در تمدن اسلامی، نه تنها سنت فلسفی ماندگاری از خود برجای گذاشت، بلکه ماجرای فکر کلامی در عالم اسلام را نیز تحت تأثیر خود قرار داد و سرنوشت آن را به گونه‌ای دیگر رقم زد. در واقع یکی از جنبه‌هایی که در شناخت و تحلیل فلسفه سینوی باید به دقت بررسی گردد، جنبه تحول‌زایی و تأثیرگذاری سنت فلسفی سینوی بر دیگر دانش‌های مرتبط با فلسفه در جهان اسلام است. در این میان، بررسی تأثیرگذاری‌های فلسفه ابن سینا بر کلام اسلامی از موضوع‌های قابل بحث در سیر تطوّر و تحول اندیشه کلامی در تمدن اسلامی است.

فلسفه ابن سینا هم بر کلام شیعه و هم بر کلام اهل سنت تأثیرات قابل توجهی گذاشت و سبب پیدایش تحولاتی مهم در این عرصه شد. شعاع تأثیرگذاری فکر فلسفی ابن سینا چنان گسترده بود که بیشتر جریان‌های فکری موجود در تمدن اسلامی را مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر خود قرار داد. علم کلام نیز به سبب قرابت و تشابهی که در پاره‌ای مسائل با فلسفه اسلامی دارد، نسبت به علوم دیگر بیشترین تأثیر را از فلسفه سینوی پذیرفت. برخی از مسائل مربوط به جهان‌شناسی که زیر عنوان طبیعیات بررسی می‌شود، هم در فلسفه و هم در کلام اسلامی مطرح شده است و از این رو، طبیعی بود که طبیعیات فلسفه سینوی بر مباحث موجود در طبیعیات علم کلام - مباحث لطیف یا دقیق در علم کلام - نیز تأثیرگذار باشد. از سوی دیگر، موضوع اثبات مبدأ هستی و ویژگی‌های او که با نام الهیات اخص در فلسفه مطرح می‌شود، مهم‌ترین مبحث در علم کلام نیز بوده و به طبع تحولات صورت گرفته در فلسفه می‌تواند موجب بروز تحولاتی در چگونگی پرداخت به این مبحث در علم کلام نیز گردد.

برای آنکه میزان و حوزه‌های تأثیرگذاری فلسفه ابن سینا بر کلام اسلامی به دقت روشن شود باید هر کدام از مکتب‌های کلامی در تعامل با فلسفه ابن سینا جداگانه بررسی گردند. کلام اشعری و ماتریدی و همچنین کلام معتزلی و شیعی از جمله مهم‌ترین مکتب‌های کلامی در تمدن اسلامی هستند که تشریح چگونگی تعامل و مواجهه آنها با سنت فلسفه سینوی اهمیت بسزایی دارد. در پژوهش‌های اخیر، ابن سینا پژوهان و کلام پژوهان غربی تبیین



گسترهٔ اثرگذاری فلسفهٔ ابن سینا بر کلام اسلامی به‌ویژه کلام اشاعره جایگاه ویژه‌ای یافته است و مطالعات گسترده‌ای بدین منظور صورت گرفته است. از برجسته‌ترین این پژوهش‌ها می‌توان به کتاب رابرت ویسنوفسکی با عنوان متافیزیک ابن سینا (Wisnovsky, 2003) اشاره کرد که در فصلی از آن تحول پدید آمده در کلام اهل سنت (اشاعره و ماتریدیّه) در اثر ورود اندیشه‌های فلسفی ابن سینا را بررسی کرده است.<sup>۱</sup>

همچنین نقش سنت فلسفی ابن سینا در گرایش یافتن کلام اشعری به اندیشهٔ فلسفی و پیدایی مکتب کلام فلسفی در اشاعره به دست فخر رازی (م ۶۰۶ ق.) در آثار برخی محققان بررسی شده است.<sup>۲</sup> ریچارد فرانک نیز در چند نوشتار به بررسی تأثیر ابن سینا بر غزالی (م ۵۰۵ ق.) پرداخته و نشان می‌دهد که غزالی تا چه اندازه از اندیشه‌های فلسفی ابن سینا تأثیر پذیرفته است.<sup>۳</sup> پس از وی فرانک گریفیل در کتاب الهیات فلسفی غزالی بیشتر به این مسئله پرداخت و تأثیرپذیری غزالی از فلسفه نوافلاطونی، ارسطویی و نیز سنت فلسفهٔ سینیوی را آشکارتر ساخت. به باور وی دیدگاه‌ها و آرای غزالی در زمینهٔ وجودشناسی، نفس انسانی و نبوت به طور خاص با تأثیرپذیری از آموزه‌های فلسفی ابن سینا شکل گرفته است (Griffel, 2009: 7) همچنین به تازگی خانم هایدرن آیشنر به تفصیل تأثیر سنت فلسفی ابن سینا



۱. ویسنوفسکی در فصل سیزدهم این کتاب به تأثیر نظریهٔ واجب الوجود بودن خداوند - که در فلسفهٔ ابن سینا به‌طور کامل نظریه‌پردازی و بر آن تأکید شده بود - بر مباحثات جاری در کلام اسلامی، به‌ویژه در مبحث تبیین صفات الهی و نسبت آنها با ذات خداوند پرداخته و نشان داده است که چگونه متکلمان پسا سینیوی اهل سنت از واجب الوجود بودن خداوند برای رفع ابهام‌های موجود در کلام اشاعره و ماتریدیّه در مسئله نسبت ذات خداوند با صفاتش بهره برده‌اند. برای بررسی تفصیلی این بحث نک: Wisnovsky, 2003: 227-243.

فصل یادشده از این کتاب بعدها در قالب مقاله‌ای جداگانه همراه با اصلاح‌ها و افزوده‌هایی منتشر شده است (نک: Wisnovsky, 2004: 65-100). برای مطالعه ترجمهٔ فارسی این مقاله نک: عطایی نظری، ۱۳۹۱: ۱۰۳-۸۴ ویسنوفسکی در مقاله‌ای دیگر نیز به موضوع اقتباس متکلمان شیعه و سنی پسا سینیوی از تمایزهایی که ابن سینا میان وجود و ماهیت و بین واجب الوجود لذاته و واجب الوجود لغیره (ممکن الوجود لذاته) نهاده می‌پردازد و آن را به تفصیل بررسی می‌کند (نک: Wisnovsky, 2004).

۲. برای مثال، می‌توان به مقالهٔ ایمیمن شحاده با عنوان «از غزالی تا رازی: پیشرفت‌های الهیات فلسفی اسلامی در قرن ششم» اشاره کرد: (Shihadeh, 2005: 141-179).

۳. برای نمونه، نک: Richard M., 1994.

همچنین نک: مقالهٔ او با عنوان «استفادهٔ غزالی از فلسفهٔ ابن سینا» در:

Richard, M., 1987-1989: 55-57 & 271-285; Reprint in: Frank, Philosophy, Theology, and Mysticism in Medieval Islam, Text xi.



بر آرای برجسته‌ترین متکلمان اشعری از جمله غزالی و فخر رازی و نیز بسط الهیات فلسفی در میان اهل سنت را به‌دقت بررسی کرده است (Eichner, 2009). افزون بر پژوهش‌های فوق، بعضی از پژوهشگران به تعامل فکری ابن سینا با معتزله نیز توجه کرده‌اند.<sup>۱</sup> با این وصف، بیشتر پژوهش‌ها در این زمینه به بررسی تأثیر گذاری‌های فلسفه ابن سینا بر کلام اهل سنت اختصاص یافته است و تحقیق درباره دامنه تأثیرات تعالیم فلسفی ابن سینا بر کلام شیعه - به‌ویژه کلام امامیه - همچنان موضوعی بکر باقی مانده و در واقع تاکنون هیچ پژوهش مبسوطی در این خصوص صورت نگرفته است.<sup>۲</sup> از این‌رو، بررسی این موضوع به‌ویژه با توجه به تأسیس مکتب کلام فلسفی در امامیه از سوی نصیر الدین طوسی - که خود شارح آثار ابن سینا بود و در سنت فلسفه سنیوی گام بر می‌داشت - از اهمیت والایی برخوردار است.

بنیان‌گذاری مکتب جدید کلام فلسفی در امامیه به دست نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ق.) تحولی شگرف در کلام امامیه در دوران میانی پدید آورد و این مکتب را از حیث ساختار، محتوا و روش پرداخت به موضوع‌ها و مسائل کلامی به‌میزان زیادی دگرگون ساخت. بی‌شک رویکرد و اندیشه‌های فلسفی خواجه نصیر که توانست چنین تحول عظیمی را در کلام امامیه به وجود آورد، به‌شدت برگرفته از آموزه‌های فلسفی ابن سینا بوده است. در واقع خواجه نصیر در این فرایند تنها واسطه ورود اندیشه‌های ابن سینا به صحنه کلام امامیه بوده است و بدین جهت، باید تحول صورت گرفته در کلام امامیه و گرایش آن به فلسفه را تحولی سنیوی و متأثر از فکر فلسفی ابن سینا بدانیم، نه تحولی که به طور مستقل برخاسته از اندیشه فلسفی نصیر الدین طوسی است.

گفتنی است گرچه بسیاری از آرای فلسفی ابن سینا در آثار فلسفی فارابی نیز دیده می‌شود و چه‌بسا در موارد متعددی آثار فارابی خاستگاه اندیشه‌های ابن سینا بوده باشد، ولی

۱. درباره تأثیر گذاری اندیشه‌های معتزله بر ابن سینا نک: Dhanani, 2003. در این مقاله، نویسنده با ارائه شواهدی نشان می‌دهد که ابن سینا در برخی از آرای خود تحت تأثیر اندیشه‌های قاضی عبدالجبار معتزلی قرار گرفته است (نک: Dhanani, 2003).

۲. یکی از اندک پژوهش‌هایی که تا حدودی به مسئله تأثیر گذاری ابن سینا بر کلام شیعه و اقبال امامیه به فلسفه ابن سینا در دوران میانی پرداخته است، مقاله احمد هیثم الرحیم با عنوان «اقبال تشیع دوازده امامی به ابن سینا در روزگار مغول» است (نک: al-Rahim, 2003: 219 - 231). برای مطالعه ترجمه فارسی این مقاله، نک: هیثم الرحیم، ۱۳۹۲: ۳۳ - ۴۰.

با این حال بدون تردید طریق آشنایی متکلمان امامیه با آن مطالب، نگاه‌های ابن‌سینا و پیروان وی همچون نصیرالدین طوسی بوده است. در واقع با وجود اینکه بسیاری از اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا برگرفته از فارابی است، ولی متکلمان امامی آن مطالب را به نحو مستقیم از فارابی نگرفتند، بلکه به واسطه آثار ابن‌سینا و شارحان وی با آن دیدگاه‌ها آشنا شدند. اینکه نام فارابی و آثار او به‌ندرت در کتاب‌های کلامی امامیه در دوران میانی دیده می‌شود خود بیانگر آن است که متکلمان امامی آشنایی چندانی با فارابی و آثار او نداشته‌اند یا دست کم آثار فارابی کمتر در اختیار آنها بوده است و در نتیجه به‌طور مستقیم تحت تأثیر فارابی و نگاه‌های او قرار نگرفته‌اند. در مقابل، نام ابن‌سینا و آثار وی بارها در آثار مکتب کلام فلسفی آمده و اندیشه‌های او بر فکر کلامی متکلمان امامی در دوره میانی تأثیر نهاده است.<sup>۱</sup>

در ادامه به منظور تبیین دقیق‌تر تأثیرگذاری‌های فلسفه ابن‌سینا بر کلام امامیه، لازم است هر کدام از حوزه‌های مطرح در کلام امامیه - معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی، طبیعیات و الهیات - از حیث ساختار و محتوا با آثار و اندیشه‌های ابن‌سینا در آن حوزه‌ها جداگانه بررسی گردد. در تحقیق پیش‌رو تأثیر اندیشه‌های معرفت‌شناسانه ابن‌سینا بر مباحث معرفت‌شناسی در کلام امامیه بررسی شده و تحول ساختاری و محتوایی در این بخش از کلام دوران میانی امامیه تشریح می‌گردد. به همین منظور، مباحث مطرح در بخش معرفت‌شناسی کلام پیشا‌فلسفی امامیه - موسوم به کلام مکتب امامی بغداد - با مباحث معرفت‌شناسانه موجود در مکتب کلام فلسفی امامیه مقایسه می‌شود و اختلاف‌های موجود میان آن دو و نقش آموزه‌های فلسفی ابن‌سینا در این میان تشریح می‌گردد.

در اینجا مقصود از مکتب بغداد یا کلام پیشا‌فلسفی امامیه مکتبی است که شیخ مفید (م ۴۱۳ق.) و سید مرتضی (م ۴۳۶ق.) بنیان‌گذاری کرده‌اند و با تلاش‌های پیروان ایشان از جمله شیخ طوسی (م ۴۶۰ق.)، ابو‌الصلاح حلبی (م ۴۴۷ق.) و ابن‌زهره حلبی (م ۵۸۵ق.) گسترش یافته است. همچنین منظور از مکتب کلام فلسفی مکتبی است که نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ق.) تأسیس کرده و پس از او با تلاش‌های علامه حلی (م ۷۲۶ق.) و کسانی

۱. برای نمونه، علامه حلی در نه‌ایة المرام تنها دو بار از فارابی نام برده است (حلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۵ و ۳۹۴)، در حالی که همو در این کتاب بیش از هشتاد بار از ابن‌سینا یاد کرده است (نک: حلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۵۴۶).





همچون فاضل مقداد (م ۸۲۶ق.) و بعدها در عصر صفویه فیاض لاهیجی (م ۱۰۷۲ق.)، ملا شمسای گیلانی و امثال ایشان توسعه یافته است.

در واقع گستره کلام فلسفی امامیه در دوران میانی را می‌توان از پیدایی مکتب حله تا شکل‌گیری مکتب اصفهان در دوره صفویه در نظر گرفت. با این توضیح که میان متکلمان مکتب حله و پیروان خواجه نصیرالدین طوسی، از حیث میزان گرایش به فلسفه تفاوت‌هایی اساسی وجود دارد. متکلمان مکتب حله، به‌ویژه علامه حلی، به‌رغم اینکه در مواضعی همچون روش تبیین مسائل و قلمرو معرفت‌شناسی یا استفاده از وجوب و امکان در تبیین مسائل مختلف کلامی و ... تحت تأثیر فلسفه ابن‌سینا قرار گرفته‌اند، در بسیاری از مسائل اعتقادی همچون حدوث عالم، اراده الهی به‌عنوان صفت فعل و حقیقت اراده در خداوند نیز با دیدگاه‌های فیلسوفان مخالفت کرده‌اند و به آرای متکلمان امامی مکتب بغداد نزدیک شده‌اند. پس جریان کلام فلسفی در امامیه فراز و فرودهایی داشته است که باید به تحلیل آن پرداخته شود.

کلام فلسفی در امامیه با ظهور ملاصدرا (م ۱۰۵۰ق.) و پی‌ریزی حکمت متعالیه در عصر صفویه به اوج شکوفایی رسید و وارد مرحله‌ای تازه شد. بررسی چگونگی و میزان اثرگذاری حکمت متعالیه بر کلام امامیه باید جداگانه بررسی گردد و مشخص شود که در هر بخشی از جمله در معرفت‌شناسی، نظام فلسفی صدرایی چه تحولاتی در تلقی متکلمان از مسائل و مواجهه آنها با این مسائل ایجاد کرده است.

### ۱. جایگاه معرفت‌شناسی در کلام مکتب امامی بغداد و مکتب کلام فلسفی

یکی از تفاوت‌های ساختاری میان آثار کلامی مکتب کلام فلسفی با آثار کلامی در مکتب بغداد آن است که آثار کلامی مکتب بغداد با معرفت‌شناسی آغاز می‌شود، در حالی که نوع آثار مکتب کلام فلسفی از جمله تجرید الاعتقاد و قواعد الحقائق همانند آثار فلسفی ابن‌سینا با وجودشناسی و بحث از امور عامه آغاز می‌شود. در نگاه‌های کلام فلسفی مباحث مربوط به معرفت‌شناسی از جمله تعریف علم، اعتقاد و نظر، اقسام علم، کیفیت حصول علم، انواع دلیل، وجوب نظر و وجوب معرفت خداوند و ... در مبحث اقسام عرض و ذیل موضوع علم به‌عنوان یکی از اعراض مطرح شده است. برای نمونه، محقق طوسی مباحث مربوط به علم و نظر را در ضمن معرفی اعراض در مقصد دوم از کتاب تجرید الاعتقاد آورده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۹). این امر بیانگر آن است که از منظر متکلمان امامی بغداد معرفت‌شناسی

مقدمه خداشناسی است، ولی از نگاه متکلمان فلسفی مشرب، وجودشناسی مقدمه خداشناسی است. به تعبیر دقیق‌تر، از نگاه متکلمان مکتب بغداد اثبات ضرورت معرفت خداوند بر بحث از اثبات وجود خداوند مقدم است، ولی از منظر متکلمان مکتب کلام فلسفی مباحث وجودشناسی اهمیت بیشتری نسبت به مباحث وجود معرفت خداوند دارد. از این‌رو، باید پیش از هر بحث دیگری مسائل وجودشناسی که اثبات خداوند متوقف بر آن است مطرح شود. در حقیقت یکی از تأثیرگذارهای بنیادینی که فلسفه ابن‌سینا بر کلام امامیه در دوران میانی نهاد، قرار دادن وجودشناسی در محور مباحث کلامی - به‌ویژه اثبات خداوند و صفات او - بود. فاضل مقداد علت آغازیدن مباحث کلامی با وجودشناسی از سوی فیلسوف - متکلمانی همچون نصیرالدین طوسی را این می‌داند که اثبات وجود و وحدت خداوند بر تبیین احکام وجود وابسته است، زیرا در آن مباحث اثبات می‌شود که یکی از اقسام وجود، وجود واجب، یعنی خداوند عالم است: «بحث را از وجود شروع می‌کند، زیرا غرض او بیان احکام وجود است که عبارت است از اینکه برخی واجب و برخی دیگر ممکن است و اینکه واجب واحد است» (مقداد شیوری، ۱۳۷۸: ۵۱).

## ۲. تحول معرفت‌شناسی در کلام دوران میانی امامیه

ورود اندیشه‌های ابن‌سینا به کلام امامیه و درپیش گرفتن رویکرد فلسفی در پرداخت به مسائل کلامی از سوی بیشتر متکلمان امامی در دوران میانی موجب تغییر در بسیاری از ارکان علم کلام از جمله در معرفت‌شناسی شد. بیشتر بحث‌های گسترده‌ای که برخی از متکلمان امامی پس‌اسینوی در خصوص علم و شناخت‌شناسی مطرح کرده‌اند، پیش‌تر سابقه‌ای در علم کلام نداشت؛ مانند مطالب موجود در فصل مبسوطی (حدود دویست و سی صفحه) که علامه حلی در نه‌ایة المرام به بحث از علم و معرفت اختصاص داده است (حلی، ۱۴۱۹: ۵-۲۳۷)، در واقع به سبب پیدایش یک ماهیت فلسفی در این مباحث و تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا پدید آمد. در حقیقت، گرایش بیشتر متکلمان رسمی امامیه به آرای ابن‌سینا - هرچند در برخی مسائل با نقدهای شدیدی همراه بود - موجب پدید آمدن تحولی اساسی در مسائل معرفت‌شناسی در علم کلام گردید که در ادامه به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

### الف) دگرگونی معنایی واژگان و اصطلاحات

یکی از تأثیرگذارهای ورود فکر فلسفی سینوی به مباحثات کلامی، پیدایش برخی





تحولات معنای در برخی از اصطلاح‌های کلامی بود. شماری از واژگان رایج در مبحث معرفت‌شناسی علم کلام تحت تأثیر معنای همان واژگان در فلسفه، دگرگونی معنایی یافتند؛ بدین معنا که یا به طور کلی معنا و تعریف جدیدی پیدا کردند و یا اینکه حوزه معنایی آنها دچار قبض یا بسط شد و گاه معانی جدیدتری نیز برای آنها تعریف شد. برای نمونه می‌توان به تحولات معنایی در چند واژه زیر اشاره کرد:

### ۱. علم

متکلمان امامی مکتب بغداد از جمله شریف مرتضی و شیخ طوسی به پیروی از قاضی عبد الجبار معتزلی واژه «معرفت» را مترادف با علم و درایت، و به معنای چیزی دانسته‌اند که موجب سکون نفس، آرامش دل و طمأنینه قلب شود (مانکدیم، ۱۴۲۷: ۴۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۲: ۱۹۰؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۲: ۱۳؛ قاضی صاعد پزیدی، ۱۹۷۰: ۲۲؛ نقری نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۲۲). قاضی عبد الجبار در تعریف علم می‌گوید: «علم همان «معنایی» است که موجب اطمینان نفس عالم به مضمونش می‌شود» و سپس می‌افزاید اطمینان نفس در تعریف یادشده تنها در صورتی دست می‌دهد که اعتقاد فرد مطابق با واقع باشد: «هرچند آن "معنا" به این حکم اختصاص نخواهد داشت، جز هنگامی که این "معنا" اعتقادی باشد که متعلق آن بر وجه مخصوص مطابق با واقع باشد» (قاضی عبد الجبار، بی تا: ج ۱۲: ۱۳). وی این تعریف از علم و معرفت را تعریف برگزیده استادش ابو عبدالله بصری دانسته است.

سید مرتضی نیز در تعریفی مشابه، «علم» را این گونه تعریف کرده است: علم آن چیزی است که موجب سکون نفس به مؤدای خود شود و این امر تنها در صورتی است که علم به معنای از اعتقاد مطابق با واقع باشد: «علم چیزی است که مقتضی اطمینان نفس به مضمونش است و این امر تحقق نخواهد یافت مگر آنکه این علم، عبارت از اعتقادی مطابق با واقع باشد» (سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۱۵۴؛ همو، ۱۴۲۹: ۴۲).

اما نصیر الدین طوسی و علامه حلی «علم» را مفهومی واضح دانسته‌اند که به تعریف نیازی ندارد و اساساً قابل تعریف هم نیست (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۹؛ مقداد شیوری، ۱۴۰۵: ۱۰۱). علامه حلی ضمن برشماری برخی از تعریف‌های ارائه شده درباره علم، ایرادهای وارد بر هر کدام را بیان کرده است. از جمله این تعریف‌ها، تعریف متکلمان امامی بغداد از علم است که آن را به «اعتقادی که موجب سکون نفس باشد» تعریف کرده‌اند. به نظر علامه حلی تعریف



یادشده مانع اغیار نیست و از این رو پذیرفتنی نمی‌باشد (حلی، ۱۴۲۲: ۳۲۸)، زیرا تقلید و جهل مرکب نیز همانند علم، باورهایی همراه با سکون نفس‌اند. با این تفاوت که علم به طور ذاتی و ضروری مقتضی سکون نفس است، ولی تقلید و جهل مرکب این گونه نیستند؛ یعنی به نحو وجوب مقتضی سکون نفس نیستند و بنابراین، تقلید و جهل مرکب نیز داخل در تعریف یادشده از علم می‌شوند، در حالی که به طور قطع از مقوله علم به شمار نمی‌آیند (طوسی، ۱۳۸۳: ۸۲؛ مقدار شیوری، ۱۴۰۵: ۱۰۱).

در برابر تعریف علم در کلام مکتب بغداد، فیلسوفان و پیروان کلام فلسفی تعریف دیگری از آن ارائه کرده‌اند. به نظر ایشان، علم در معنای عام (که شامل تصدیق جازم ثابت مطابق با واقع، ظن، تقلید و جهل مرکب می‌شود) عبارت است از حصول صورت معلوم در قوه عاقله عالم: «حصول صورة الشيء في العقل؛ موجود شدن صورت شیء در عقل» (مقدار شیوری، ۱۴۰۵: ۹۷). بنا بر این تفسیر، علم به صورت ذهنی منتزع از معلوم که مساوی و مطابق با آن است اطلاق می‌شود. البته در اینجا تفسیرهای دیگری نیز هست که برای مثال، علم را همان اضافه بین عالم و معلوم دانسته‌اند. علامه حلی علم را صفتی حقیقی می‌داند که با اضافه به معلوم ملازم است: «والحق أنه صفة حقیقیة یلزمها الإضافة إلى المعلوم؛ حق آن است که علم صفتی حقیقی، ملازم با اضافه و نسبت به معلوم است» (حلی، ۱۴۲۶: ۷۸؛ مقدار شیوری، ۱۴۰۵: ۱۰۲)؛ یعنی علم، نفیس اضافه نیست - چون اضافه امری اعتباری است، در حالی که علم از صفات حقیقی موجود در خارج و قائم به نفس است - ولی همواره به صورت مضاف به چیز دیگری تعقل می‌شود، زیرا علم همیشه علم به چیزی است. فاضل مقداد با نقل و تبیین تعریف پیش گفته از علم، به نقد گفتار علامه حلی پرداخته است که ارائه تعریف برای علم پس از بدیهی و مستغنی از تعریف دانستن آن صحیح نیست (مقدار شیوری، ۱۴۰۵: ۱۰۳).

به نظر می‌رسد تفاوت رویکرد متکلمان دو مکتب یادشده باعث اختلاف در تعریف‌های آنها برای علم شده باشد. متکلمان امامی بغداد رویکردی روان‌شناسانه به علم داشته‌اند و از همین رو، با توجه به پی‌آمدهای روان‌شناسانه علم، آن را به «اعتقادی که موجب سکون نفس و اطمینان خاطر انسان شود» تعریف کرده‌اند. در مقابل، فیلسوف - متکلمان مکتب کلام فلسفی تلقی وجودشناسانه از علم داشتند و آن را از حیث وجودی در نظر می‌آوردند و در نتیجه، آن را «صورت حاصل از شیء نزد عقل» تعریف کرده‌اند.





همین رویکرد وجودشناسانه به مقوله علم سبب گردید که مبحث وجود ذهنی همان گونه که در میان فیلسوفان مطرح شده بود در میان متکلمان فلسفی مشرب نیز مطرح گردد. اینکه مقوله علم افزون بر جنبه روان‌شناسانه، حیث وجودشناسانه نیز دارد و در نتیجه برای شناخت عمیق‌تر علم (معرفت) باید آن را از این حیث نیز در نظر داشت، نکته‌ای است که در کلام پیشافلسفی امامیه بدان توجهی نشده بود. این نکته تنها در اثر بسط اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا در پرتو تلاش‌های پیروان وی در دوران میانی مکتب کلام فلسفی مورد توجه قرار گرفت. اساساً پرداختن به جنبه وجودی علم و تبیین اینکه علم نیز وجودی خارجی در ساحت نفس انسانی دارد که از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌شود، از مسائل دقیق فلسفه ابن‌سینا بود که تحول بزرگی در معرفت‌شناسی فلسفی و در پی آن در معرفت‌شناسی کلامی ایجاد کرد.

## ۲. عقل

یکی از اصطلاح‌های کلیدی در معرفت‌شناسی که در پی تحول پدید آمده در کلام امامیه دچار دگرگونی معنایی شد، واژه «عقل» است. عقل در کلام مکتب امامی بغداد به معنای «مجموعه‌ای خاص از علوم ضروری (بدیهی)» به کار رفته است. شیخ طوسی در رساله المقدمه فی الکلام که به تبیین اصطلاح‌های کلامی بر وفق مشرب کلامی خود می‌پردازد، به تعریف واژه عقل نیز پرداخته است. به گفته وی عقل مجموعه علوم است همچون علم به وجوب بسیاری از واجبات، مانند: بازگرداندن امانت، شکر مُنعم و انصاف و علم به قبیح امور قبیحی همچون کذب، ظلم و حُسن بسیاری از کارهای پسندیده همچون راستگویی و نیکی کردن و... .

به بیان وی علت نام‌نهادن این دسته از علوم به «عقل»، شباهت آنها به «عقال» یا زانوبند شتر است که این شباهت از دو جهت قابل تبیین است: نخست آنکه به دلیل واجد بودن آنها فرد از ارتکاب به امور قبیح عقلی و اخلال به واجبات خودداری می‌کند، همان‌گونه که عقال شتر مانع از حرکت حیوان می‌شود؛ دیگر آنکه حصول و تثبیت علوم استدلالی یا کسبی بر وجود این دسته از علوم وابسته است؛ یعنی مجموع علوم یادشده بر علوم اکتسابی مقدم است و تثبیت علوم اکتسابی به این بخش از علوم وابسته است، همان‌گونه که تثبیت شتر به عقال آن وابسته است (شیخ طوسی، ۱۳۹۲: ۲۲؛ همو، ۱۳۷۶: ج ۱، ۲۳؛ برای بررسی این گونه نام‌گذاری‌ها نک: ابن‌مثنویه، ۲۰۰۹: ج ۲، ۶۰۲).

ابو الصلاح حلبی (م ۴۴۷ق.). دیگر پیرو مکتب امامی بغداد در تعریف عقل تصریح می‌کند که «عقل» به مجموعه‌ای از علوم اطلاق می‌شود که فعل خداوند [در انسان] است؛ یعنی به نحو ضروری برای انسان حاصل می‌شود: «عقل عبارت است از مجموع علوم که فعل خداوند تعالی است ... و گفتیم: که این مجموع علوم، فعل خداوند تعالی است به این دلیل که این علوم بر وجه اضطرار در انسان پدید می‌آید» (حلبی، ۱۳۷۵: ۱۲۹). در این تعریف، به صراحت بیان می‌شود که مراد از عقل، مجموعه‌ای از علوم است که عقل نامیده می‌شود؛ دسته‌ای از علوم ضروری که خداوند در انسان ایجاد می‌کند.

به همین نحو، قطب الدین نیشابوری «عقل» را علوم مخصوصی می‌داند که از ده قسم تشکیل یافته است. اقسام ده‌گانه‌ای که وی مجموع آنها را عقل می‌نامد، شامل طیف به نسبت وسیعی از علوم ضروری است که در بردارنده علم انسان به ذات، اوصاف و احوال خودش، علم به اینکه یک جسم نمی‌تواند در یک زمان در دو مکان باشد و علم به برخی تجربه‌هاست، مانند اینکه آتش پنبه را می‌سوزاند، شیشه در اثر برخورد به سنگ می‌شکند و اینکه فعل وابسته به فاعل است - مثل تعلق کتابت به کاتب و بناء به بنا (شیخ طوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۲) و در نهایت، علم به قبح قبیح‌های عقلی و وجوب بسیاری از واجبات که چنین علمی کمال عقل به شمار می‌آید و ... (مقری نیشابوری، ۱۴۱۴: ۹۱-۹۲).

تعریف یادشده از عقل در آرای متکلمان امامی بغداد همان تعریف مشهور از عقل که در مکتب معتزله بصره است. ابن مثنویه در تعریف عقل می‌نویسد: «عقل عبارت از مجموعه‌ای از علوم است که هرگاه در انسان پدید آید، آن مجموعه «عقل» نامیده می‌شود و هرگاه برخی از این علوم بدون برخی دیگر باشد، نام «عقل» بر آنها اطلاق نمی‌شود» (ابن مثنویه، ۲۰۰۹، ج ۲: ۶۰۲). وی به تفصیل با بررسی گونه‌های مختلف علمی که مجموع آنها عقل نامیده می‌شود، آنها توضیح داده است (ابن مثنویه، ۲۰۰۹، ج ۲: ۶۰۲-۶۰۳). به باور او زمانی فرد قابلیت مکلف شدن را می‌یابد که عقل به معنای پیش گفته (یعنی مجموعه‌ای از علوم یادشده). برای او حاصل شده باشد، زیرا بدون مجموعه این علوم، انسان از شناخت خداوند ناتوان است (ابن مثنویه، ۲۰۰۹، ج ۲: ۶۰۸).

نتیجه آنکه به باور متکلمان امامی بغداد «عقل» به مجموعه‌ای خاص از علوم ضروری و اولیة انسان اطلاق می‌شود که تقریباً با مرتبه عقل بالملکه‌ای معادل است که بعدها در فلسفه و مکتب کلام فلسفی به عنوان یکی از مراتب عقل نظری در نظر گرفته شد.





در مقایسه با تعریف پیش گفته متکلمان پیرو مکتب کلام فلسفی تعریف دیگری از عقل ارائه کرده‌اند. در این مکتب، اصطلاح «عقل» به نحو اشتراک لفظی در چند معنا به کار رفته است:

یکم: غریزه‌ای که به شرط سلامت حواس و مجاری ادراکی با علم به ضروریات و بدیهیات ملازم است (حلی، ۱۳۸۸: ۱۵۷؛ حلی، ۱۴۲۶: ۸۱؛ مقداد شیوری، ۱۳۸۰: ۱۳۶). فخر رازی و نصیر الدین طوسی این معنا را برای عقل برگزیده‌اند (رازی، ۱۳۷۸: ۲۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۱۶۳) و پس از آنها علامه حلی نیز همین تعریف را درست دانسته است: «بدان که رأی درست در این موضوع از نظر من همان رأی است که دو فاضل یادشده برگزیده‌اند، یعنی عقل غریزه‌ای است که به‌هنگام درستی اعضا، همراه با علوم ضروری است» (حلی، ۱۴۱۹: ۲، ج ۲: ۲۲۹).<sup>۱</sup> این معنا از عقل تقریباً با معنایی که در کلام مکتب بغداد از عقل می‌شد برابر است، با این تفاوت که در کلام مکتب بغداد عقل به خود مجموعه علوم ضروری و بدیهی اطلاق می‌شد، ولی در کلام فلسفی به غریزه‌ای گفته شد که با این مجموعه از علوم ضروری و بدیهی ملازم است. دوم: موجودی که در ذات و فعل خود مجزود و بی‌نیاز از ماده است. این معنا از عقل نزد حکیمان اولیه اصطلاحی رایج است (حلی، ۱۴۱۹: ۲، ج ۲: ۲۲۵)، ولی در کلام پیشافلسفی پیشینه‌ای ندارد.

سوم: قوای نفس انسانی که بر دو قسم است:

الف) عقل علمی (نظری) که چهار مرتبه دارد:<sup>۲</sup>

۱. عقل هیولانی: عبارت است از نفس (یا عقل) انسان در مرتبه‌ای که دارای هیچ‌گونه علم ضروری یا کسبی نیست و تنها - مانند هیولا - استعداد محض است که هیچ‌گونه صورتی در آن حاصل نیست، ولی استعداد پذیرش آن را دارد. این مرتبه از عقل برای همه انسان‌ها در ابتدای آفرینش موجود است.

۱. علامه بیاضی نیز تعریفی نزدیک به همین مضمون از عقل دارد: «عقل غریزه‌ای در قلب انسان و علم لازمه آن است» (بیاضی عاملی، ۱۳۸۰: ۲۵۶).

۲. علامه حلی در الأسرار الخفیة تصریح می‌کند که «عقل نظری» به طور مشترک بر پنج معنا اطلاق می‌گردد. سپس اولین معنای این اصطلاح را «جوهری که مستعد قبول تعقلات است» معرفی کرده و سپس به تبیین چهار معنای دیگر (عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد) پرداخته است (حلی، ۱۳۸۷: ۳۹۳). همو در مناہج الیقین نیز یادآور می‌شود که «عقل علمی» به طور مشترک بر سه چیز اطلاق می‌شود: (۱) جوهری که مستعد قبول تعقلات است؛ (۲) مراتب چهارگانه تعقل؛ (۳) موجود مجزودی که از نظر ذات و فعل رابطه‌ای با اجسام ندارد (حلی، ۱۳۸۸: ۱۵۷).

۲. عقل بالملکه: زمانی به نفس (یا عقل) انسان اطلاق می‌شود که بدیهیات (معقولات اولی) را تعقل کند و علوم ضروری برای آن حاصل شود و به همین جهت، مستعد ادراک علوم نظری (معقولات ثانیه) شده باشد. در این مرحله، نفس به واسطه علوم ضروری ملکه استنتاج و قدرت اکتساب نظریه‌ها و انتقال به علوم نظری را پیدا کرده است. عقلی که مناط تکلیف شرعی قرار می‌گیرد، همین مرتبه از عقل است که بر حسب شدت و ضعف استعداد درجات مختلفی دارد. بالاترین درجه در این مرتبه، قوه قدسیه و پایین‌ترین آن مرتبه بلادت است.

۳. عقل بالفعل: آن‌گاه که نفس به رتبه‌ای رسد که هرگاه اراده کند علوم نظری برآمده از علوم ضروری را حاضر کند، بدان «عقل بالفعل» گویند. بنابراین، بالفعل بودن در اینجا به معنای وجود بالفعل علوم نظری برای انسان نیست، بلکه به معنای توانایی بر حاضر کردن علوم نظری (معقولات ثانیه) است.

۴. عقل مستفاد: به معنای حصول بالفعل علوم نظری برای انسان است. این مرتبه آخرین درجه کمال نفس در قوه عقل علمی است. به نظر علامه حلی دلیل نام‌گذاری این مرتبه از نفس به «عقل مستفاد» آن است که بالفعل شدن علوم نظری برای انسان مستفاد از خداوند است، ولی از منظر حکیمان این مرتبه از نفس مستفاد از عقل فعال است. سه مرتبه نخست (قوه هیولانی، قوه بالملکه و قوه بالفعل)، در حقیقت قوای ادراکی نفس هستند و مرتبه چهارم، کمال نفس است (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۶۰).

ب) عقل عملی که بر سه چیز به صورت اشتراک لفظی اطلاق می‌شود:

۱. قوه‌ای که به سبب آن انسان به بازشناسی که امور پسندیده از ناپسند توانا می‌شود.
۲. مقدماتی که به کمک آنها امور پسندیده و ناپسند استنباط و شناخته می‌شود.
۳. خود افعالی که به حسن و قبح متصف می‌شوند یا انجام‌دادن امور پسندیده و ناپسند (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۲۲۴ و ۶۰-۵۷؛ حلی، ۱۴۲۲: ۳۴۰؛ حلی، ۱۳۸۷: ۳۹۳).

کاربرد عقل در این معانی آشکارا برگرفته از فلسفه سینیوی است. در واقع، کاربرد عقل به معنای موجودی که در ذات و فعل مجرّد از ماده است و اطلاق آن بر قوای نفسانی و نیز تقسیم عقل به عملی و نظری، بارها در آثار ابن‌سینا و پیروان او دیده می‌شود. برای نمونه، ابن‌سینا در کتاب الحدود به هشت معنای مختلف عقل نزد حکیمان اشاره کرده است. از جمله این معانی «تصوّرات و تصدیقات فطری نفس است» که به گفته ابن‌سینا ارسطو در





کتاب برهان آورده و آن را در برابر واژه علم (به معنای تصوّرات و تصدیقات اکتسابی) قرار داده است (ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۴۰). به ظاهر این معنا از عقل با معنایی که در کلام مکتب بغداد و کلام فلسفی از عقل ارائه می‌شود، برابر است و آن را به «مجموعه علوم ضروری و بدیهی» تعریف کرده‌اند. همچنین ابن سینا به معانی دیگر واژه عقل همچون: عقل نظری و عملی، اقسام عقل نظری همچون عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد و نیز عقل به معنای جوهر مجرد از ماده اشاره کرده است (ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۴۱-۲۴۰؛ نیز نک: همو، ۱۳۸۷: ۲۴۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۳۳).

### ۳. دلیل

واژه «دلیل» از نظر لغوی به معنای مرشد و راهنماست. این واژه در متن‌های کلامی مکتب امامی بغداد در اصل با واژه «دالّ» مترادف است و به معنای فاعل دلالت (حجّت، برهان) - یعنی دلالت کننده - به کار می‌رود. همچنین با توسعه در کاربرد ثانوی مجازی، گاه همین اصطلاح مترادف با واژه «دلالت» و به معنای چیزی به کار می‌رود که علم به آن مستلزم علم به چیز دیگری باشد، به شرط آنکه فاعل آن قصد استدلال به آن را داشته باشد به کار می‌رود (طوسی، ۱۳۹۲: ۲۳؛ نیز نک: طوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۰-۱۸؛ مقرئ نیسابوری، ۱۴۱۴: ۹۹؛ ابن مقّویه، ۲۰۰۹، ج ۲: ۶۹۵ و ۶۹۰). قاضی صاعد بریدی در تعریف واژه «دلیل» به همین دو کاربرد پرداخته و می‌گوید: «دلیل همان دلالت است و دلالت به معنای چیزی است که وقتی در آن نگرسته و اندیشه شود، موجب علم به چیز دیگری می‌شود، آن گاه که ارائه کننده دلیل، قصد استدلال کردن به آن را داشته باشد؛ گاهی نیز مراد از دلیل، فاعل دلالت است» (قاضی صاعد بریدی، ۱۹۷۰: ۱۹).

بنابراین، در مکتب بغداد واژه «دلیل» به معنای فاعل دلالت و دلالت کننده - و به تعبیری دیگر: بیان کننده دلیل «الذاکر للدلیل» (حلی، ۱۴۳۰، ج ۱: ۵۰) است - یا به معنای مطلق آنچه که استدلال به آن صحیح باشد، به شرط آنکه فاعل آن قصد استدلال به آن را داشته باشد، ولی همین واژه در مکتب کلام فلسفی افزون بر معنای پیش گفته، یعنی «چیزی که علم به آن مستلزم علم به چیز دیگری باشد»، در معنای خاص تری به مفهوم «نوعی از برهان ایّی که در آن از معلول به علّت پی برده می‌شود» به کار رفته است (حلی، ۱۳۸۶: ۹۵-۹۴). علامه حلی در تبیین این دو معنا نوشته است: اصطلاح «دلیل» به نحو مشترک بر دو معنا اطلاق می‌شود: یکم: چیزی که از علم به آن علم به ثبوت مدلول لازم می‌آید؛ یعنی چیزی که اندیشه

در آن، سبب حصول علم به چیز دیگری شود؛ یعنی «دلیل» آن چیزی است که از تأمل در آن، علم به امر دیگری لازم آید.

دوم: استدلال به معلول بر علت (حلی، ۱۴۲۸: ۴۴).

عین عبارت ایشان در این زمینه چنین است: «والحق أن يقال: «الدلیل» هو الّذی یلزم من النظر فیہ، العلم بشیء آخر. الثانی: الاستدلال بالمعلول علی العلة؛ صحیح آن است که گفته شود: «دلیل» آن چیزی است که از تأمل در آن، علم به امر دیگری لازم آید و معنای دوم دلیل، استدلال به معلول بر علت است» (حلی، ۱۴۲۸: ۴۴).

توضیح آنکه در آثار کلامی مکتب کلام فلسفی نیز همان تقسیمی که در علم منطق و فلسفه برای انواع استدلال و برهان ارائه می‌شود، وارد گردیده و در یک تقسیم‌بندی، استدلال به دو نوع برهان کلی دسته‌بندی شده است:

۱. برهان لّمی: یعنی استدلال به علت بر معلول، مثل استدلال به عفونت بر تب؛

۲. برهان ائی: که خود بر دو قسم است:

الف) استدلال به معلول بر علت؛ مانند استدلال به تب بر عفونت که در اصطلاح این قسم را «دلیل» می‌نامند.

ب) استدلال به یک معلول بر معلولی دیگر (حلی، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

بنابراین، واژه «دلیل» پس از فلسفی شدن کلام امامیه معنای خاص‌تری یافته و گاه به مفهوم استدلال به معلول بر علت نیز به کار رفته است.

ب) ورود تقسیم‌بندی‌های جدید درباره علم به معرفت‌شناسی کلامی

یکی از بارزترین دگرگونی‌هایی که در اثر گرایش کلام امامیه به فلسفه در بخش معرفت‌شناسی پدید آمد، ارائه دسته‌بندی‌های جدید برای علم بود که در ادامه به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

### ۱. علم تصوّری و علم تصدیقی

علم در یک تقسیم اولیه منطقی، به تصوّر و تصدیق تقسیم می‌شود. صورتی که در ذهن عالم نقش می‌بندد یا صرف حصول صورت شیء است که بدان «تصوّر» گویند و یا حکم جازم مطابق با واقع ثابت، یعنی حکم یقینی به ثبوت چیزی برای چیز دیگر است که آن را در اصطلاح «تصدیق» می‌نامند. اگر حکمی، جزمی و یقینی نباشد، در حقیقت علم نیست،





بلکه ظنّ است و به نحو مجاز به آن علم گفته می‌شود؛ همچنین اگر حکم مطابق با واقع نباشد، جهل مرکّب است و اگر ثابت نباشد، تقلید است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۲۸). گاهی نیز تصدیق در معنای عائی به کار می‌رود که با مطلق حکم اعمّ از جازم یا غیر جازم، مطابق یا غیر مطابق با واقع و ثابت یا غیر ثابت مرادف است. در این صورت، تصدیق جازم مطابق با واقع ثابت «علم» نامیده می‌شود؛ تصدیق مطابق با واقع غیر ثابت «تقلید» از حق خوانده می‌شود؛ تصدیق جازم غیر مطابق با واقع «جهل مرکّب» نام می‌گیرد و تصدیق غیر جازم «ظنّ» گفته می‌شود (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۶۳).

در آثار کلامی مکتب امامی بغداد، تقسیم یادشده برای علم و کاربرد دو واژه تصوّر و تصدیق به معنایی که گذشت وجود ندارد و تعریفی هم که در این مکتب از «علم» ارائه می‌شود - یعنی اعتقادی که مقتضی سکون نفس باشد - تنها به علم تصدیقی ناظر است و علم تصوّری را در بر نمی‌گیرد.

## ۲. علم ضروری و علم اکتسابی

در مکتب کلام فلسفی به تبع دانش منطق و فلسفه، علم تصوّری و تصدیقی به ضروری و اکتسابی تقسیم می‌شود. تصوّر و تصدیقی که نیازمند نظر و استدلال باشد، «کسبی» یا «نظری» خوانده می‌شود و تصوّر و تصدیقی که بدون نظر و تفکر و به خودی خود روشن باشد، «بدیهی» یا «ضروری» نام گرفته است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۲۸؛ مقداد شیوری، ۱۴۰۵: ۹۹). طریق کسب تصوّر اکتسابی قول شارح (اعمّ از حدّ و رسم) است و طریق کسب تصدیق اکتسابی حجت (شامل: قیاس، استقراء و تمثیل) نام دارد (بحرانی، ۱۴۳۵: ۷۸).

گرچه تقسیم علم به ضروری و اکتسابی در مکتب کلام پیشافلسفی امامیه نیز وجود داشته است، تعریف‌های ارائه‌شده از این دو نوع علم در کلام مکتب بغداد با آنچه که بعدها در کلام فلسفی بیان شد، دست کم از حیث عبارت متفاوت است. در کلام معتزله و نیز مکتب امامی بغداد ملاک اصلی برای تقسیم علم به ضروری و اکتسابی فاعل علم است؛ یعنی اگر علمی فعل خود انسان باشد و با اختیار خودش ایجاد شود، به آن «علم اکتسابی» گویند و اگر بی اختیار انسان و از ناحیه خداوند در انسان پدید آید، آن را «علم ضروری» می‌نامند (مانکدیم، ۱۴۲۷: ۴۸؛ طوسی، ۱۳۶۲: ۱۹۱ - ۱۹۰؛ سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۱۵۶ - ۱۵۵)، ولی معیار تقسیم علم به ضروری و اکتسابی در کلام فلسفی، نیازمندی و بی‌نیازی به تأمل و استدلال است.



البته به نظر می‌رسد که بتوان میان این دو تعریف به گونه‌ای پیوند برقرار کرد و بازگشت هر دو را به معنای واحدی دانست؛ یعنی بگوییم چون علم اکتسابی نیازمند تأمل و تفکر است و تأمل و تفکر فعل انسان است، فاعل علم اکتسابی خود انسان است و چنین علمی، فعل خود انسان به‌شمار می‌آید، ولی علم ضروری در انسان که نیازمند تأمل و تفکر انسانی نیست، فعل خداوند در انسان به‌شمار می‌آید. بر این اساس، علم ضروری و اکتسابی مطرح شده در کلام فلسفی، همان علم ضروری و اکتسابی یادشده در مکتب کلام امامی بغداد است.

اما تفاوت مهم در این بحث، وجود اختلاف نظر میان دو مکتب یادشده در دسته‌بندی و زیر شاخه‌های علم ضروری است؛ یعنی در کلام فلسفی برای علم ضروری اقسام شش‌گانه‌ای در نظر گرفته می‌شود که در کلام پیشافلسفی همه این اقسام وجود ندارد و به‌عکس. توضیح آنکه از نظر فیلسوف - متکلمانی همچون نصیر الدین طوسی و علامه حلی علم ضروری بر شش قسم زیر است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۴؛ مقداد شیوری، ۱۳۸۰: ۱۳۴؛ همو، ۱۴۰۵: ۹۹) که تنها برخی از آنها در کلام پیشافلسفی از انواع علم ضروری برشمرده شده است:

یکم: بدیهیات اولیه (اولیات): قضایایی که صرف تصور موضوع و محمول آنها برای حکم کردن کفایت می‌کند. این قضایا ذاتاً صادق‌اند و عقل برای تصدیق آنها نیازمند سبب خارجی نیست؛ مانند قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است».

در کلام مکتب بغداد، این گونه از ضروریات زیر عنوان «علمی که از ابتدا و بدون سبب در انسان ایجاد می‌شود»، در زمره علوم ضروری به‌شمار آمده است. در مکتب معتزله از این قسم از علوم ضروری با عنوان «بداية العقول» یا «علوم البدائه» یاد شده است.<sup>۱</sup>

دوم: حسیات (محسوسات): قضایایی که عقل یا به کمک حواس ظاهری پنج‌گانه بدان‌ها حکم می‌کند، مانند قضیه «آتش گرم است» که در این صورت، «مشاهدات» نامیده می‌شوند و یا با کمک حواس باطنی و علم وجدانی یا حضوری (مثل علم به ذات و احوال نفسانی خودمان) که در این صورت، «وجدانیات» خوانده می‌شوند.

۱. برای نمونه ابن مثنویه گفته است: «قد ثبت فی الضروری ما لا طریق له بل یحصل ابتداء، فیعبر عنه بأنّها علوم البدائه» (ابن مثنویه، ۲۰۰۹، ج ۲: ۶۰۲)؛ در شرح اصول خمسه نیز تعبیری شبیه به آن آمده است: «...لا تجب هذه القضية فی سائر الضروریات وإنما تجب فی بداية العقول» (مانکدیم، ۱۴۲۷: ۵۵).





متکلمان مکتب بغداد این نوع از علم را نیز ضروری دانسته‌اند؛ با این تفاوت که علم حاصل از طریق حس ظاهر را ذیل علم ضروری به دست آمده از طریق سبب، و علم وجدانی را ذیل علم ضروری بدوی و بدون سبب آورده‌اند.

سوم: متواترات: قضایایی هستند که عقل در اثر ورود اخبار و روایت‌های افراد بسیار که احتمال اتفاق آنها بر کذب وجود ندارد، بنا به ضرورت به صدق آنها حکم می‌کند. در مکتب بغداد نیز از متواترات به‌عنوان یکی از اقسام علم ضروری یاد شده است که به‌واسطه سببی از روی عادت در انسان ایجاد شود.

چهارم: مجزبات: قضایایی که عقل از طریق حواس و به سبب تکرار مشاهده بدان‌ها حکم می‌کند؛ مانند اینکه چوب‌زدن کسی دردآور است و فلز هادی حرارت و برق است. در این قضایا، نفس با ضمیمه کردن یک قیاس خفی - اگر وقوع چیزی اتفاقی باشد، نباید پیوسته یا همواره رخ دهد - به آن مشاهدات، به استنتاج یک حکم کلی می‌پردازد.

این قسم از علم ضروری پیش‌تر در کلام متکلمان بغدادی دیده نمی‌شود. آنچه که در این مکتب کلامی تا حدی به این قسم از علوم ضروری شبیه است، آن دسته از علوم ضروری است که از طریق حس و با تکرار مشاهده برای انسان دست می‌دهد؛ مانند علم به صنایع و حرفه‌های گوناگون که پس از تمرین برای انسان حاصل می‌گردد، یا محفوظاتی که در اثر تکرار در ذهن انسان جای می‌گیرد. با این وصف، نمی‌توان چنین علمی را از نوع مجزبات مصطلح در کلام فلسفی دانست، زیرا مقصود از این علم تجربی در مکتب بغداد، دستیابی به یک مهارت یا ملکه عملی برای انسان است که در اثر تمرین و تکرار مشاهده کسب می‌گردد، ولی تجربیات در کلام فلسفی، قضایایی کلی هستند که کلیت آنها بر اثر مشاهده‌های تکراری و ضمیمه کردن قیاس خفی ثابت می‌گردد.

پنجم: حدسیات: قضایایی هستند که عقل در پی تکرار مشاهده و نیز پیوست قیاس خفی به آنها حدس می‌زند و بدان‌ها حکم می‌کند؛ مانند اینکه نور ماه مستفاد از نور خورشید است.

این قسم از ضروریات در کلام پیشا‌فلسفی در زمره اقسام علم ضروری درج نشده است. ششم: فطریات: قضایایی که حد وسط آنها همواره در ذهن موجود است و از همین‌رو، عقل برای حکم کردن به آنها نیازمند تأمل و اندیشه نیست؛ مانند اینکه دو نصف چهار است. به این قسم از علوم ضروری «قضایا قیاسات‌ها معنا»، یعنی قضایایی که ادله آنها همواره

همراهشان است - نیز گفته می‌شود. این قسم از ضروریات نیز همانند قسم پیشین با چنین عنوانی در کلام پیشافلسفی مطرح نشده است.

### ۳. علم فعلی و علم انفعالی

تیین علم فعلی نقش بسیار مهمی در توضیح رابطه علم خداوند با آفرینش موجودات و توجیه کیفیت آگاهی او به مخلوقات دارد. تقسیم جدید دیگری که از فلسفه به دانش کلام فلسفی وارد شده، تقسیم علم به فعلی و انفعالی است. اگر علم علت و پدیدآورنده اشیا خارجی، یعنی معلوم آفرین باشد، به آن «علم فعلی» گویند، مانند علم خداوند به مخلوقات خودش، ولی اگر برگرفته از اشیا خارجی باشد به آن «علم انفعالی» اطلاق می‌شود، مانند علم ما به موجودات خارجی. چنین علمی در اثر انفعال عالم و ارتسام صورت معلوم در آن حاصل می‌گردد. نوع سوّمی از علم نیز وجود دارد که نه ایجادکننده موجودات خارجی و نه برگرفته از آنهاست، مثل علم خداوند به ذات خودش<sup>۱</sup> و علم ذوات عاقل به خودشان که نه فعلی است و نه انفعالی (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۵۷؛ طوسی، ۱۳۸۳: ۹۱؛ مقداد شیوری، ۱۳۸۰: ۱۳۴). این گونه تقسیم‌بندی از علم در اصل به دانش فلسفه مربوط بوده و در آثار فیلسوفان کاربرد داشته است. علامه حلی در برخی از آثارش به هنگام ذکر این تقسیم، به فلسفی بودن آن اشاره کرده است.<sup>۲</sup> برای نمونه، دسته‌بندی علم به فعلی و انفعالی و تییین ویژگی‌های هر کدام در آثار فلسفی ابن سینا به تفصیل آمده است (نک: ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۶۸). در فلسفه سینوی و نیز کلام فلسفی برای تییین چگونگی علم خداوند به موجودات از اصطلاح «علم فعلی» بهره گرفته می‌شود و علم خداوند به موجودات از نوع علم فعلی معرفی می‌گردد که همان علم عنایی اوست و علت ایجاد اشیا در عالم خارج است، این در حالی است که در کلام پیشافلسفی امامیه از تقسیم علم به فعلی و انفعالی و کاربرد آن در اثبات و تییین مسائل کلامی، از جمله علم خداوند به موجودات نشانی دیده نمی‌شود.

۱. علامه حلی علم خداوند به ذاتش را بالذات عین ذات و بالاعتبار مغایر با ذاتش دانسته و معتقد است چنین علمی از حیث مغایرت با ذات، صادر از ذات و متأخر و مستفاد از آن است؛ یعنی ذات خداوند اصل است و این علم تابع و حاکی از آن است. بنابراین، چنین علمی با این اعتبار علمی انفعالی است (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۹۹).  
۲. «علم نزد فیلسوفان نخستین به علم فعلی و انفعالی تقسیم می‌شد» (حلی، ۱۳۸۸: ۱۴۴).





#### ۴. علم واجب و علم ممکن

از دیگر تقسیم‌بندی‌های جدید در مبحث معرفت‌شناسی کلام فلسفی امامیه، تقسیم علم به واجب الوجود بالذات و ممکن الوجود بالذات است. علم خداوند به ذات خودش «علم واجب» است، زیرا عین ذات خداوند است و تمام علوم دیگر «علم ممکن» است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۴؛ طوسی، ۱۳۸۳: ۹۱)، در حالی که اساساً تقسیم موجود به واجب و ممکن در کلام مدرسه بغداد دیده نمی‌شود و به جای آن، اشیا به قدیم و حادث تقسیم شده‌اند.

#### ۵. علم حصولی و علم حضوری

در پی تبیین خاصی که در فلسفه سینوی از کیفیت حصول علم برای انسان ارائه می‌شود، دو اصطلاح علم حصولی و علم حضوری در کلام فلسفی نیز مطرح گردیده است. انسان برای آگاه شدن از غیر خودش به انتزاع صورت‌های ذهنی از اشیا خارجی نیاز دارد و از این رو، علم انسان به غیر خودش «علم حصولی» است که با کسب صورت علمی شیء برای انسان حاصل می‌شود، ولی علم انسان به ذات خودش به سبب حضور ذاتش نزد خود است و به صورت علمی نیازی ندارد و از همین رو، به آن «علم حضوری» گویند (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۲).

تعریف علم حضوری و ویژگی‌های آن نقش مهمی در تبیین علم خداوند به مخلوقات پس از آفرینش آنها دارد. به‌ویژه نزد کسی همچون خواجه نصیر که علم خداوند به موجودات پس از خلق آنها را علمی حضوری دانسته و بر آن استدلال کرده است. در کلام مکتب بغداد که تبیین حصول علم در انسان به گونه دیگری است، تقسیم علم به حصولی و حضوری هم وجود ندارد و در نتیجه تبیین کیفیت علم خدا به موجودات پس از خلق آنها نیز از طریق اثبات علم حضوری خدا به آنها صورت نگرفته است.

#### ۶. علم بالقوة محض، علم بالفعل تفصیلی و علم اجمالی

به گزارش علامه حلی از نظر ابن سینا برای علم یا تعقل سه مرتبه می‌توان لحاظ کرد: یکم: علم بالقوة محض: این گونه علم در واقع نسبت به چیزی که شأنیّت آن را دارد، عدم تعقل است. در این مرتبه، نفس عاقل هنوز تعقلی ندارد، ولی قدرت بر تعقل و توان و اکتساب معلوم را دارد.

دوم: علم بالفعل تفصیلی: در این گونه از علم، معلوم به نحو تام و به طور تفصیلی برای عاقل، بالفعل حاصل است؛ به گونه‌ای که مدرک کاملاً از هر جهت بدان آگاه است.

سوم: علم اجمالی: عبارت است از علم بسیط اجمالی بالفعل به شیء که گرچه از نوع علم تفصیلی نیست، بالقوه محض هم نیست؛ مانند شخص دانشمندی که پاسخ پریشی را پیش تر به نحو تفصیلی می دانسته، ولی اکنون از آن غافل شده است. در این حال، اگر از وی پرسش شود، او می تواند به نحو اجمال آن پاسخ را در ذهن خود به طور دفعی حاضر کند و پس از آنکه شروع به پاسخ دادن کرد، بار دیگر به تفصیل بدان آگاه شود (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۵۳؛ نیز همو، ۱۴۲۲: ۳۳۸).

این گونه تقسیم بندی از مراتب علم، از آثار بوعلی وارد متن های کلامی پسا فلسفی شد (برای نمونه نک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۲، ۲۱۴) و متکلمان امامی نیز همچون شیخ الرئیس از آن اصطلاح ها در راستای تبیین چگونگی علم بسیط خداوند به موجودات استفاده کردند، این در حالی است که متکلمان امامی مکتب بغداد اساساً تبیین خاصی از کیفیت علم پیشین الهی به موجودات ارائه نمی کردند.

### ج) ورود قواعد معرفتی جدید

یکی دیگر از تحولاتی که در اثر ورود اندیشه های فلسفی ابن سینا به حوزه معرفت شناسی کلام امامیه رخ داد، تأسیس و به تعبیر دقیق تر، مطرح شدن قواعد معرفتی جدیدی در این حوزه بود. این قواعد معرفتی به تفصیل در فلسفه سینوی تشریح شده اند و بعدها به دلیل کاربردهای مهمی که در پاسخ گویی به برخی مسائل کلامی داشته اند، به همت فیلسوف - متکلمانی همچون نصیر الدین طوسی به عرصه علم کلام داخل شدند. در ادامه برای نمونه به چند قاعده مهم از این دست اشاره می شود:

#### ۱. استلزام علم به علت با علم به معلول

ابن سینا قاعده فلسفی «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول؛ علم به علت مستلزم علم به معلول است» را به تفصیل تبیین کرد و بعدها نصیر الدین طوسی آن را به مباحثات کلامی کشانید. گرچه درباره چگونگی تفسیر این قاعده در میان فیلسوف - متکلمان اختلاف نظرهایی وجود دارد، با این حال بیشتر این اندیشمندان بر کاربرد مهم این قاعده در مبحث علم الهی و تبیین کیفیت علم پیشین ذاتی خداوند به موجودات تأکید کرده اند. در واقع، از منظر این متفکران، پاسخ گویی به عوبصه علم پیشین ذاتی خداوند به موجودات بدون استناد به این قاعده





معرفت شناختی امکان‌پذیر نیست و تنها با اثکا به این قاعده معرفتی است که می‌توان برای تبیین آن راه‌حلی به دست آورد.

علامه حلی در نه‌ایة المرام در تفسیر قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» به اختلاف نظرهای خود با استادش خواجه نصیر و نیز فخر رازی پرداخته (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۹۰-۱۸۲) و در مناہج الیقین نیز این قاعده را به فیلسوفان (یا اوائل) نسبت داده و به اختلاف نظر خود با ایشان در تفسیر این قاعده اشاره کرده است (حلی، ۱۳۸۸: ۱۴۹). وی می‌گوید تفسیر «علم به علّت» به سه گونه قابل فرض است:

الف) علم به ماهیت علّت، تنها از حیث ذات و حقیقتی که دارد. از این حیث، علم به علّت هرگز مستلزم علم به معلول نیست.

ب) علم به علّت از آن حیث که مستلزم ذات دیگری - یعنی معلول - است. از آنجا که چنین علمی، علم ناقصی به علّت است، تنها موجب حصول علمی ناقص به معلول می‌شود؛ یعنی باعث آگاهی از ماهیت معلول نمی‌شود بلکه تنها معلولیت آن را نسبت به علّت آشکار می‌سازد.

ج) علم تام به علّت مستلزم علم تام به معلول است؛ یعنی علم به ذات، ماهیت، لوازم، ملزومات، عوارض، معروضات، صفات ذاتی و صفات نسبی علّت، موجب علم به حقیقت و ماهیت معلول می‌شود. از نظر علامه حلی تفسیر درست قاعده یادشده همین تفسیر است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۶۰). نصیرالدین طوسی نیز در تفسیر این اصل یادآور می‌شود که ماهیت معلول از جمله لوازم علّت تا‌مه است. بنابراین، علم تام به علّت تا‌مه مستلزم علم به معلول نیز هست، ولی علم ناقص به علّت - یعنی صرف علم به ماهیت و حقیقت علّت، بدون علم به لوازم و عوارض آن - موجب هیچ‌گونه علمی به معلول نمی‌شود (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

قاعده پیش‌گفته هیچ‌پیشینه‌ای در کلام پیشافلسفی امامیه نداشته است و تنها در مکتب کلام فلسفی به آن پرداخته و در حلّ برخی مسائل کلامی از آن بهره برده‌اند.

## ۲. انحصار حصول آگاهی یقینی از شیء دارای سبب به علم از طریق سببش

از دیگر قواعد معرفتی در معرفت‌شناسی کلام پسا‌فلسفی، قاعده‌ای است که با این عنوان‌های زیر از آن یاد شده است: «الشیء إذا کان ذا سببٍ فإنّه إنّما یعلم بسببه؛ هرگاه شیئی دارای سبب بود، آن‌گاه تنها از طریق سببش شناخته می‌شود»؛ «العلم بذوات المبادی

(الأسباب) إنما يحصل من العلم بمبادئها (بأسبابها)؛ آگاهی از موجوداتی که دارای علت و سبب هستند، تنها از طریق علم به علل و اسباب آنها حاصل می‌شود» (رازی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۴۸۲؛ حلی، ۱۳۸۸: ۱۵۰) و «العلم بالمسبب إنما يحصل من العلم بسببه؛ علم به چیزی که دارای سبب است، تنها از طریق علم به سببش پدید می‌آید» (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۹۱). بنا به مضمون این قاعده، شیئی که سبب دارد تنها از طریق سببش به نحو یقینی معلوم می‌شود؛ یعنی اگر چیزی در وجود خودش نیازمند سببی باشد، علم به آن چیز نیز از طریق سببش حاصل می‌شود و این علم حاصل از سبب، علمی کلی به مسبب است. دلیل این امر آن است که اگر تحقق چیزی به سببی وابسته باشد، آن چیز بدون آن سبب، ممکن الوجود است و تنها به واسطه سببش واجب می‌گردد. حال با صرف لحاظ ماهیت آن شیء، عقل نمی‌تواند به وجود یا عدم آن شیء حکم کند، بلکه تنها در صورتی به یکی از آن دو طرف حکم خواهد کرد که به وجود یا عدم سبب آن علم داشته باشد. بنابراین، در مورد شیء دارای سبب تنها با توجه به سببش به نحو قطعی می‌توان به وجود یا عدم آن حکم کرد: «تنها با توجه به سبب یک شیء، به وجود یا عدم آن شیء دارای سبب حکم می‌شود» (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۸). بنابراین، همان‌گونه که شیء ممکن الوجود جز به‌هنگام وجود سببش به وجود نمی‌آید، به همان نحو نیز علم به وجود آن چیز از طریق علم به سببش حاصل نمی‌شود. همچنین همان‌گونه که شیء با لحاظ سببش در خارج واجب الوجود می‌شود و زوال و تغییر بر آن محال می‌شود، به همان نحو نیز تنها با در نظر گرفتن علم به سببش، علم یقینی لایتغیر به وجود آن شیء (مسبب) حاصل می‌شود.

همان‌گونه که یک شیء پدید نمی‌آید مگر وقتی سببش موجود شود، به همین نحو علم به شیء جز از طریق علم به سببش حاصل نمی‌شود و همان‌گونه که شیء با لحاظ سببش، در خارج واجب الوجود و تغییرناپذیر می‌شود، علم به آن نیز به همین گونه است، پس با لحاظ علم به سببش، واجب الوجود و تغییرناپذیر می‌گردد و این همان یقین تام است. پس ثابت شد که علم به وجود اشیای دارای سبب تنها از طریق علم به اسباب آنها حاصل می‌شود (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۹۱؛ نیز نک: رازی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۴۸۲).

بنابراین، علم یقینی زوال‌ناپذیر به وجود شیء تنها از طریق علم به علت و سبب شیء امکان‌پذیر است و علم به وجود شیء که از راه‌های دیگری غیر از سبب حاصل شده باشد، هر اندازه هم قوت داشته باشد، همچنان احتمال زوال و تغییر دارد، زیرا چنین علمی از ناحیه





علم به علت شیء نیست و از این رو، زوال‌پذیر است (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۹۲؛ رازی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۴۸۲). همچنان که گذشت این علم، علمی کلی به مسبب است و مقتضی جزئیت نیست؛ یعنی گفته می‌شود اسباب تحقق این شیء فلان امور است و هر گاه این امور فراهم شود، به یقین آن شیء محقق خواهد شد. برای مثال، آتش علت تحقق گرماست که در اینجا گرما امری کلی است. بنابراین، چنین علمی، علمی کلی است و نه جزئی (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۹۳؛ رازی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۴۸۳).

علامه حلی در نقد این سخن گفته است علم به علت در صورتی مقتضی علم کلی به معلول است که علت به نحو کلی در نظر گرفته شود، ولی اگر یک علت مشخص جزئی (برای مثال، این الف) در نظر باشد، آن گاه علم به چنین علتی مقتضی علم جزئی به معلول جزئی مشخص (برای مثال، این ب) خواهد بود. از همین جا می‌توان به فایده قاعده یادشده در مبحث علم الهی به موجودات پی‌برد و نتیجه گرفت که علم خداوند به ذات خودش مقتضی علم او به موجودات جزئی زمانی است و او به معلول‌های خودش علم جزئی دارد. پس رأی فیلسوفان که علم خداوند به جزئیات را نفی کرده‌اند، باطل است:

بنابراین از علم واجب الوجود به خودش، علم او به موجودات زمانی، از آن حیث که موجوداتی زمانی‌اند و نه از آن حیث که کلی هستند لازم می‌آید و از اینجا بطلان عقیده فیلسوفان در باب نفی علم خداوند به موجودات جزئی آشکار می‌شود (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۹۴).

### ۳. تلازم تعقل با تجرد

قاعده ملازمت میان تجرد و تعقل که گاه با عبارت «هر مجردی عاقل و هر عاقلی مجرد است» بیان می‌شود، از قواعد برگرفته از فلسفه سینوی است که متکلمان مکتب کلام فلسفی از آن برای پاسخ‌گویی به برخی مسائل کلامی به‌ویژه علم الهی بهره‌جسته‌اند. مضمون این قاعده که به دو قاعده جزئی‌تر «کلُّ مجرد عالم» و «کلُّ عالم مجرد» قابل تقسیم است، تلازم میان تجرد و تعقل است. این قاعده را ابن‌سینا به تفصیل تشریح کرده (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۸۷؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۴۷) و پس از او نصیر‌الدین طوسی دلایلی بر آن اقامه کرده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۴). علامه حلی نیز در مواردی به نقد آن پرداخته و به‌ویژه استدلال‌های ارائه‌شده برای اثبات قاعده «کلُّ مجرد عالم» را ناتمام و مغالطه‌آمیز دانسته است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۵۳؛ همو،



۱۳۸۷: ۵۲۶). وی در این مبحث حتّی به تأیید و تقویت انتقادهای فخر رازی بر دعاوی و استدلال‌های ابن‌سینا پرداخته و پاسخ‌های استادش خواجه نصیر به ایرادهای فخر رازی را کافی و قانع‌کننده ندانسته است<sup>۱</sup> (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۲۰۱). بر همین اساس، علامه حلی با رد استدلال‌های ابن‌سینا و خواجه نصیر برای اثبات علم خداوند که بر قاعدهٔ پیش‌گفته مبتنی است، طریق صواب در اثبات علم الهی را همان روش متکلمان مکتب بغداد دانسته است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۵۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۲۷-۵۲۶). روشن است که به‌رغم گرایش کلی علامه حلی به مکتب فلسفی ابن‌سینا و خواجه نصیر، وی گاه به انتقاد از ایشان نیز پرداخته است و از همین‌رو، نباید او را تابع محض اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا و خواجه نصیر برشمرد.

نکتهٔ شایان توجه اینکه قاعدهٔ پیش‌گفته در کلام امامی مکتب بغداد هیچ نشانی ندارد و در واقع از قواعد معرفت‌شناسانهٔ جدیدی است که فیلسوف - متکلمان مشایی همچون نصیر الدین طوسی وارد کلام امامیه کرده‌اند تا از آن برای اثبات علم خداوند بهره گیرند.

#### د) تبیین برخی مسائل از جمله چگونگی حصول علم برای انسان

از دیگر تحولات و پیشرفت‌ها در بخش معرفت‌شناسی علم کلام که در پی گرایش‌های فلسفی در این علم ایجاد شد، امکان تبیین برخی از مسائل معرفت‌شناسانه است که پیش‌تر در کلام امامی مکتب بغداد هیچ تبیین خاصی برای آنها ارائه نشده بود. از جملهٔ این مسائل، چگونگی حصول علم برای انسان است. در کلام مکتب بغداد هرگز چنین پرسشی مطرح نبود که «چگونه انسان به اشیا علم می‌یابد؟»، این در حالی است که در مکتب کلام فلسفی پیرو آرای ابن‌سینا در معرفت‌شناسی دربارهٔ فرایند حصول علم برای انسان، این بحث به‌جد مطرح شده و آرای مختلف نیز نقادی شده‌اند. خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد تصریح کرده است که حصول علم برای عالم بر انطباق صورت معلوم در عالم وابسته است. به باور او، صورت علمی معلوم در نفس مجرد عالم که پذیرندهٔ صورت معلوم است، حلول کرده و در نتیجهٔ آن، عالم با تعقل صورت معلوم به آن علم می‌یابد (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۰). بی‌گمان آنچه در نفس عالم حلول می‌کند و سبب عالم‌شدن نفس به معلوم خارجی می‌شود، صورت و مثال

۱. علامه حلی در آثارش از فخر رازی با تعبیر «افضل المتأخرین» و از نصیرالدین طوسی با عنوان «افضل المحققین» تمجید کرده است.





معلوم است نه ذات معلوم. از همین رو، حلول صورت اضداد در نفس عالم ممکن است، ولی در یک محل در عالم خارج ممکن نیست. بنابراین، حلول صورت و مثال شیء با حلول خود شیء متفاوت است و آنچه در فرایند عالم شدن رخ می دهد، حلول صورت و مثال شیء در نفس عالم است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۰).

به عقیده خواجه نصیر و علامه حلی تعقل تنها به واسطه حلول صورت علمی معلوم در عالم شکل می گیرد و نه به سبب اتحاد صورت معقول با عاقل. در واقع از آنجا که اتحاد صورت معلوم با عالم مستلزم اتحاد ذوات معقول با یکدیگر است محال می باشد. همچنین فرایند حصول علم برای انسان برخلاف نظر برخی فیلسوفان، از طریق اتحاد نفس عالم با عقل فعال نیست، زیرا چنین اتحادی، افزون بر اشکال یاد شده مستلزم آن است که با تعقل یک شیء تمام اشیای دیگر نیز تعقل شوند، در حالی که چنین چیزی محال است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۰؛ حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۰؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۵۳؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۴۲).

#### ه) طرح موضوع های جدید در حوزه معرفت شناسی

از دیگر پی آمده های گرایش کلام امامیه به فلسفه سینوی در حوزه معرفت شناسی، طرح برخی موضوع های جدید است که پیش تر هیچ پیشینه ای در کلام امامیه نداشته است. از جمله می توان به تبیین اقسام مختلف دلیل و تشریح شرایط صحت هر یک و مباحث متعلق به آن اشاره کرد که در آثار کلامی مکتب کلام فلسفی بدان ها پرداخته شده است. در حقیقت با شکل گیری فرایند فلسفی شدن علم کلام، ورود مباحث مختلف منطقی به متن های کلام امامیه نیز آشکارا قابل مشاهده است. این واقعیت که برجسته ترین متکلمان مکتب کلام فلسفی خود از منطق دانان سرشناس امامیه نیز هستند، تا حدی می تواند توجیه گر این تحول باشد. گرچه علم منطق علمی جدا از معرفت شناسی است، ولی به دلیل پیوند تنگاتنگ این دو علم با یکدیگر، شاید با اندکی تسامح بتوان مباحث مطرح در حیطه علم منطق را هم جزئی از قلمرو معرفت شناسی در معنای عام در نظر گرفت و در نتیجه تحولات صورت گرفته در این حوزه را نیز به نوعی تحول در معرفت شناسی تلقی کرد.

با وجود اینکه گسترش و بالندگی علم منطق در تمدن اسلامی بیشتر در سایه کوشش های فارابی و ابن سینا صورت پذیرفت، ولی تلاش های پیروان راستین مکتب ابن سینا



از جمله نصیر الدین طوسی در راستای تشریح اندیشه‌های منطقی ایشان نیز بسیار اهمیت دارد. خواجه با نگارش اساس الاقتباس و منطق تجرید نقش بی‌بدیلی در این میان ایفا کرد. علامه حلی نیز با تألیف آثار ماندگاری همچون القواعد الجلیّة<sup>۱</sup> در شرح رساله شمسیه نجم الدین کاتبی قزوینی (م ۶۷۵ق)، الجوهر النضید<sup>۲</sup> در شرح بخش منطق کتاب تجرید و همچنین آثاری مانند: نهج العرفان فی علم المیزان (حلی، ۱۴۰۱: ۱۵۷؛ همو، ۱۴۱۷: ۱۱۲)، الدرّ المکنون فی شرح القانون (حلی، ۱۴۰۱: ۱۵۷؛ حلی، ۱۴۱۷: ۱۱۱) و نور المشرق فی علم المنطق (حلی، ۱۴۰۱: ۱۵۷) که متأسفانه جز نامی از آنها باقی نمانده است، سهم قابل ملاحظه‌ای در این عرصه داشت. در حقیقت می‌توان گفت که در مکتب کلام فلسفی خواجه نصیر و پیروان وی علم منطق و مباحث معرفت‌شناسی مطرح در آن، مقدمه لازم علوم دیگری همچون فلسفه و کلام تلقی شده و از این رو، به تفصیل بدان پرداخته‌اند، در حالی که متکلمان مکتب امامی بغداد به علم منطق و قواعد معرفت‌شناسانه آن توجه چندانی نکرده‌اند و نشانه‌های آشنایی آنها با این علم نیز در آثار موجود آنها نمودار نیست. در میان متکلمان بغداد تنها سید مرتضی آرای برخی منطق‌دانان معروف آن روزگار از جمله یحیی بن عدی نصرانی (م ۳۶۳ق)، شاگرد فارابی (م ۳۳۹ق) را نقد کرده است که البته آن نقدها درباره مسائل طبیعی و فلسفی و نه منطقی بوده است.<sup>۳</sup>

بی‌گمان ورود مباحث تفصیلی دانش منطق به عرصه علم کلام تحت تأثیر گسترش اندیشه‌های منطقی فارابی و ابن سینا در آن عصر و آشکار شدن اهمیت و ضرورت پرداختن به مباحث منطقی بوده است؛ تا آنجا که علم منطق را در جایگاه مقدمه لازم برای پرداختن به مسائل فلسفی و کلامی قرار داد و عالمانی همچون خواجه نصیر و علامه حلی را ناگزیر

۱. مشخصات چاپی این اثر عبارت است از: حلی، حسن بن یوسف (۱۴۳۲ق)، القواعد الجلیّة فی شرح الرسالة الشمسیة، الطبعة الثالثة، تحقیق: فارس حسون تبریزیان، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲. مشخصات چاپی این اثر عبارت است از: حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۴)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، چاپ سوم، تحقیق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۳. در فهرست بصروی (چاپ‌شده در: ریاض العلماء) در زمره رسائل سید مرتضی، نگاشته‌های زیر در ردّ یحیی بن عدی منطقی آمده است: «مسأله فی الرد علی یحیی بن عدی النصرانی فیما یتاهی ولا یتاهی»، «مسأله ردّ بها أيضاً علی یحیی ابن عدی فی اعتراضه دلیل الموحّدين فی حدوث الأجسام»، «مسأله علی یحیی أيضاً فی طبیعة الممكن» (افندی اصفهانی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۳۶؛ نیز نک: نجاشی، ۱۴۲۷: ۲۷۰).



ساخت که پیش از ورود به مباحث کلامی به طرح مقدماتی در علم منطق دست یازند. مهم‌ترین مباحث جدیدی که به حوزه معرفت‌شناسی کلام فلسفی وارد شد عبارت‌اند از: تقسیم علم به تصوّر و تصدیق و بیان احکام هر کدام؛ تقسیم قضیه به شخصیّه، طبیعیّه، مهمله یا محصوره؛ اقسام قضیه حملیه و شرطیه؛ تقسیم دلیل به سه نوع: قیاس، استقراء و تمثیل و سپس تقسیم قیاس به اقترانی و استثنایی؛ توضیح اقسام چهارگانه قیاس اقترانی، بیان شرایط صحّت هر کدام از اشکال قیاس؛ تبیین انواع قضایای موجهه؛ تقسیم قیاس اقترانی به حملی و شرطی؛ تشریح صناعات خمس یا اقسام قیاس بر حسب ماده، یعنی برهان، جدل، خطابه، سفسطه و شعر؛ تعریف مقدمات چهارگانه قیاس شامل مسلّمات، مضمونات، مشبّهات و مخیلات؛ بیان انواع قیاس استثنائی متصله و منفصله و اقسام هر یک از آنها و مسائلی دیگر از این دست. گرچه تفصیل هر یک از موضوع‌های پیش‌گفته در علم منطق آمده، ولی سرفصل‌های یادشده اشاره‌وار در بیشتر آثار کلامی مکتب کلام فلسفی مطرح شده است.<sup>۱</sup>

این در حالی است که بررسی و تبیین بسیاری از موضوع‌های پیش‌گفته هیچ پیشینه‌ای در کلام مکتب بغداد ندارد. به همین ترتیب، تبیین انواع تعریف (حدّ و رسم) و نیز ضوابط و قواعدی که در تعریف یک شیء باید لحاظ شود، از دیگر مباحث جدیدی است که در برخی آثار کلامی پسا سینیوی<sup>۲</sup> وارد شده است، در حالی که در آثار کلامی مکتب پیشافلسفی امامیه پیشینه‌ای برای آنها نمی‌توان یافت.<sup>۳</sup> البته کاربرد اصطلاح‌ها و قواعد منطقی در برخی از آثار متکلمان امامی متأخر پیرو مکتب بغداد دیده می‌شود؛ برای مثال، علامه بیاضی در رساله الباب المفتوح بارها از اصطلاح‌های منطقی و ضوابط موجود در علم منطق بهره برده است.

ورود مباحث منطقی تحول‌شگرفی در حوزه معرفت‌شناسی علم کلام و همچنین

۱. برای نمونه نک: حلی، ۱۳۸۶: ۱۱۹-۹۸. علامه حلی اجمالی از مباحث فوق را در ادامه بحث «نظر» آورده است؛ همچنین نک: حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۸۷-۷۷؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۷۲-۱۷۴؛ همو، ۱۴۲۶، ۲۷-۲۳؛ مقداد شیوری، ۱۳۸۰: ۸۳ و ۸۶.
۲. برای نمونه نک: حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۷۷-۷۴.
۳. البته برخی از ضوابط و قواعد تعریف یا تحدید منطقی یک شیء، گاه در خلال آثار کلامی معتزله نیز بیان شده است. برای نمونه نک: قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱۲: ۱۷-۱۳.

روش‌شناسی این علم ایجاد کرد. تخصص‌اندیشمندانی همچون خواجه نصیر و علامه حلّی در علم منطق بر میزان کاربرد روش منطقی در علم کلام و نیز ارائه استدلال‌های برخوردار از معیارهای منطقی برای اثبات مواضع کلامی تأثیر نهاد، زیرا بی‌گمان متکلمانی که خود منطقدان هم باشند و از ضوابط و شرایط صحت انواع استدلال آگاهی کامل داشته باشند، به احتمال زیاد در ارائه استدلال‌های صحیح در راستای اثبات ادعاهای کلامی موفق‌تر و در انجام وظایف خود کامیاب‌ترند. به همین دلیل، برخی معتقدند روش کلامی خواجه نصیر و پیروانش در راستای تحقق اهداف علم کلام نسبت به روش متکلمان امامی مکتب بغداد برتری بسیار داشته است.

### نتیجه‌گیری

رشد و گسترش سنت فلسفه سینیوی در میان متکلمان امامیه در دوره میانی بر چگونگی پردازش ایشان به مسائل موجود در علم کلام تأثیر قابل توجهی نهاد. از جمله مبحث معرفت‌شناسی در کلام امامیه پس از آشنایی متکلمان امامی با آموزه‌های فلسفی ابن‌سینا و گرایش بدان، دچار تحول بنیادینی شد. پیدایش دگرگونی‌های معنایی در برخی واژگان و اصطلاح‌ها در حوزه معرفت‌شناسی، همچون «علم»، «عقل» و «دلیل»؛ ارائه دسته‌بندی‌های جدید برای علم مانند تقسیم آن به تصور و تصدیق، فعلی و انفعالی، ضروری و اکتسابی، حصولی و حضوری و...؛ مطرح‌شدن برخی قواعد معرفت‌شناختی جدید همچون تلازم تعقل و تجرد که پیش‌تر در فلسفه تأسیس شده بود؛ تبیین برخی مسائل از جمله کیفیت حصول علم برای انسان و طرح مباحث به شیوه منطقی در حوزه معرفت‌شناسی، از جمله مهم‌ترین جنبه‌های تحول اساسی یادشده است.

در مقام مقایسه معرفت‌شناسی در کلام مکتب امامی بغداد با معرفت‌شناسی در مکتب کلام فلسفی از حیث رویکرد باید گفت که مباحث مطرح در معرفت‌شناسی متکلمان امامی بغداد تا اندازه زیادی از معرفت‌شناسی معتزله تأثیر پذیرفته بود و مسائل و آرای ارائه‌شده در کلام امامی بغداد در این حوزه، تقریباً تکرار همان مطالب موجود در کلام معتزله به‌شماره بوده است. در مقابل، معرفت‌شناسی در مکتب کلام فلسفی با وجود بن‌مایه‌های معتزلی،



بسیار تحت تاثیر آموزه‌ها و اندیشه‌های فلسفی ابن سینا قرار گرفته است. در نتیجه اگر بخواهیم تحول صورت گرفته در معرفت‌شناسی کلام امامیه در دوران میانی را در یک کلام توصیف کنیم، باید بگوییم معرفت‌شناسی در امامیه از رویکرد معتزلی خارج شد و رنگ فلسفه سنیوی به خود گرفت. به بیان دیگر، معرفت‌شناسی پیشین معتزلی در کلام امامیه به معرفت‌شناسی سنیوی در دوران میانی دگرگونی پذیرفت.



## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷)، الاشارات والتنبیہات، چاپ دوم، تحقیق: مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۹م.)، المصطلح الفلسفی عند العرب، کتاب الحدود، چاپ دوم، تحقیق: عبد الأمير الأعمس، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، التعليقات، تصحیح: سید حسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، با ویرایش: محمد تقی دانش پزوه، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق.)، الشفاء، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۶. ابن مَنَوَیَه، حسن بن احمد (۲۰۰۹م.)، التذکرة فی أحكام الجواهر والأعراض، ۲ ج، تحقیق: دانیال چیماریه، قاهره: المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة.
۷. افندی اصفهانی، میرزا عبد الله (۱۴۰۳ق.)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: منشورات کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۸. الرحیم، احمد هیثم (۱۳۹۲)، «اقبال تشیح دوازده امامی به ابن سینا در روزگار مغول»، ترجمه حمید عطایی نظری، کتاب ماه فلسفه، ش ۷۲.
۹. بحرانی، کمال الدین ابن میثم بن علی (۱۴۳۵ق.)، قواعد المرام فی علم الکلام، تصحیح: أنمار معاد المظفر، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۱۰. بیاضی عاملی، علی بن یونس (۱۳۸۰)، الکلمات النافعات فی شرح الباقیات الصالحات (در: أربع رسائل الکلامیة)، قم: بوستان کتاب.
۱۱. حلبی، ابو الصلاح (۱۳۷۵)، تقرب المعارف، تحقیق: فارس الحسون، قم: بی نا.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق.)، خلاصة الأقوال فی علم الرجال، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسه نشر الفقاهه.



١٣. \_\_\_\_\_ (١٤٢٢ق.)، كشف المراد، تحقيق: آية الله حسن زاده آملی، چاپ نهم، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
١٤. \_\_\_\_\_ (١٤١٩ق.)، نهاية المرام فی علم الکلام، تحقيق: فاضل عرفان، قم: مؤسسه الإمام الصادق ٧.
١٥. \_\_\_\_\_ (١٤٢٤ق.)، تسليک النفس الى حظيرة القدس، تحقيق: فاطمه رمضانى، قم: مؤسسه الإمام الصادق ٧.
١٦. \_\_\_\_\_ (١٤٣٠ق.)، غاية الوصول وإيضاح السبل، ٢ ج، تحقيق: مرداني پور، قم: مؤسسه الإمام الصادق ٧.
١٧. \_\_\_\_\_ (١٤٣٢ق.)، القواعد الجليّة فى شرح الرسالة الشمسية، تحقيق: فارس حسن تبريزيان، چاپ سوم، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
١٨. \_\_\_\_\_ (١٣٨٤)، الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد، چاپ سوم، تحقيق: محسن بيدارفر، قم: انتشارات بيدار.
١٩. \_\_\_\_\_ (١٤٠١ق.)، أجوبة المسائل المهنية، تحقيق: محى الدين الممقانى، قم: انتشارات خيام.
٢٠. \_\_\_\_\_ (١٤٢٨ق.)، أنوار الملكوت فى شرح الياقوت، تحقيق: على اكبر ضيايى، تهران: مؤسسه الهدى.
٢١. \_\_\_\_\_ (١٣٨٤)، معارج الفهم، تحقيق: عبدالحليم عوض الحلى، قم: دليل ما.
٢٢. \_\_\_\_\_ (١٣٨٧)، الأسرار الخفية فى العلوم العقلية، چاپ دوم، قم: نشر بوستان كتاب.
٢٣. \_\_\_\_\_ (١٣٨٨)، مناهج اليقين فى اصول الدين، چاپ دوم، مشهد: آستان قدس رضوى.
٢٤. رازى، فخر الدين محمد بن عمر (١٤٢٨ق.)، المباحث المشرقية فى علم الالهيات والطبيعات، ٢ ج، تحقيق: محمد المعتصم بالله بغدادى، قم: انتشارات ذوى القربى.
٢٥. رازى، فخر الدين محمد بن عمر (١٣٧٨)، المحصل، تحقيق: حسين أتاى، قم: منشورات شريف رضى.
٢٦. فاضل مقداد سيورى، جمال الدين (١٤٠٥ق.)، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق سيد مهدى رجاى، قم: كتابخانه آية الله مرعشى نجفى.
٢٧. فاضل مقداد سيورى، جمال الدين (١٣٧٨)، الأنوار الجلايية فى شرح الفصول النصيرية، تحقيق: على حاجى آبادى، عباس جلالى نيا، مشهد: آستان قدس رضوى.
٢٨. \_\_\_\_\_ (١٣٨٠)، اللوامع الإلهية فى المباحث الكلامية، تحقيق: قاضى طباطبائى، چاپ دوم، قم: بوستان كتاب.





۲۹. صاعد بریدی آبی، قاضی أشرف الدین (۱۹۷۰م)، الحدود والحقائق (فی شرح الألفاظ المصطلحة بین المتکلمان من الإمامیة)، تحقیق: حسین علی محفوظ، بغداد: مطبعة المعارف.
۳۰. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۶۲)، تمهید الأصول فی علم الکلام، تصحیح: عبد المحسن مشکوة الدینی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، العدة فی اصول الفقه، ۲ ج، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، قم: بی‌نا.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، المقدمة فی الکلام، چاپ شده در: شرح المقدمة فی الکلام، تحقیق: حسن انصاری، زاینه اشمنتکه، تهران: میراث مکتوب.
۳۳. طوسی، نصیر الدین (۱۴۰۷ق.)، تجرید الاعتقاد، محمدرضا حسینی جلالی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۴. طوسی، نصیر الدین (۱۳۸۳)، أجوبة المسائل النصيرية، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۵. طوسی، نصیر الدین (۱۴۰۵ق.)، تلخیص المحصل (نقد المحصل)، تحقیق: شیخ عبدالله نورانی، چاپ دوم، بیروت: دار الأضواء.
۳۶. مانکدیم، احمد بن حسین (۱۴۲۷ق.)، شرح الأصول الخمسة، تحقیق: عبد الکریم عثمان، قاهره: مکتبة وهبة.
۳۷. مقرئ نیشابوری، أبوجعفر (۱۴۱۴ق.)، الحدود، تحقیق: فاضل یزدی، قم: مؤسسة الإمام الصادق ۷.
۳۸. موسوی، علی بن الحسین (سید مرتضی) (۱۴۲۹ق.)، الذريعة إلى أصول الشريعة، قم: مؤسسة الامام الصادق ۷.
۳۹. \_\_\_\_\_ (سید مرتضی) (۱۴۳۱ق.)، الذخيرة فی علم الکلام، تحقیق: سید أحمد حسینی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۴۰. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۲۷ق.)، الرجال، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۴۱. ویسنوفسکی، روبرت (۱۳۸۹)، متافیزیک ابن سینا، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: نشر علم.
۴۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، «سیمایی از گرایش به ابن سینا در کلام اهل سنت»، ترجمه: حمید عطایی نظری، کتاب ماه دین، ش ۱۷۹.
۴۳. همدانی، قاضی عبد الجبار (بی‌تا)، المغنی فی أبواب التوحید والعدل، ج ۱۲، تحقیق: ابراهیم مدکور، قاهره: نشر المؤسسة المصرية.



44. al-Rahim, Ahmed H. (2003), "THE Twelver-Shi'i Reception of Avicenna in the Mongol period," in: David C. Reisman, *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, H. Daiber and D. Pingree (ed.), Leiden Boston: Brill.
45. Dhanani, Alnoor (2003), "Rocks in the Heavens, the Encounter Between 'Abd Al-jabbr And Ibn Sina," in: David C. Reisman, *Before and After Avicenna: proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group* (ed.), with the assistance of Ahmed H. al-Rahim, BOSTON: BRILL, LEIDEN.
46. Eichner, Heidrun (2009), *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy, Philosophical and Theological summae in Context*, Habilitationsschrift, Halle.
47. Frank, Richard M. (1994), *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Durham: Duke University Press.
48. \_\_\_\_\_ (1987-1989), *Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy*, *Revue des etudes islamiques*, No. 55-57; Reprint in: Frank, *Philosophy, Theology, and Mysticism in Medieval Islam*, Text xi.
49. Griffel, Frank (2009), *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press.
50. Shihadeh, Ayman (2005), "From AL-Ghazali to al-razi: 6TH/12TH Century Developments in Muslim Philosophical Theology," in: *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 15.
51. Wisnovsky, Robert (2004), "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology," in: *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 14, Cambridge: Cambridge University Press.
52. \_\_\_\_\_(2004), "Avicenna and the Avicennian tradition," in: P. Adamson and R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge.
53. \_\_\_\_\_(2003), *Avicenna's Metaphysics in Context*, London & Ithaca, N.Y.



صدر نظر

سال بیستم، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۴