

نقدی بر کتاب

مدخل و درآمد علم کلام

محمد تقی سبحانی

مدخل و درآمد علم کلام. علی ربّانی گلپایگانی. (چاپ

اول: قم، ۱۳۷۲)، رقی.

مدخل و درآمد علم کلام، نوشته آقای علی ربّانی

گلپایگانی، تدوین دوباره مقالاتی است که در مجله کیهان

اندیشه به چاپ رسیده و بنا به گفته مؤلف، متن درسی

«رشته تخصصی کلام» در حوزه علمیه قم است. همین

نکته اخیر است که ما را به بررسی این اثر ترغیب می نماید.

مؤلف محترم در مقدمه ضمن انتقاد از مستشرقینی که

مباحث کلامی را متأثر از فلسفه مسیحی و یونانی می دانند،

هدف از تألیف کتاب را «بازشناسی تاریخ و هویت واقعی

علم کلام اسلامی» در یک «متن منسجم و هماهنگ و کاملاً

بی سابقه» معرفی می کند.

از مزایای کتاب می توان موارد زیر را برشمرد:

۱- پرداختن به موضوعی بکر و مفید که از اولویتهای

فرهنگی محسوب می شود بویژه اینکه علم کلام در گذشته

مورد بی مهری فراوان قرار گرفته است.

۲- تنظیم و تسویب مطالب و عدم آشفتگی در ارائه

موضوعات.

۳- قلم روان و مناسب که مؤلف را در بیان مقصود

خوبش یاری داده است.

۴- فهرستهای پایانی کتاب و پی نوشتها به شکلی

استاندارد و قابل قبول.

۵- کوشش مؤلف در گردآوری و تحقیق مطالب.

اما با همه محاسن گفته شده، محتوای کتاب،

مخصوصاً با توجه به اینکه کتاب برای مقطع تخصصی کلام

نوشته شده، به هیچ وجه از استانداردهای لازم برخوردار

نیست و محتاج بازنگری و تأملی دوباره است. ابتدا رؤوس

کاستیهای کتاب را بیان می کنیم و سپس به ذکر شواهدی از

متن کتاب می پردازیم:

الف) نظریاتی که مؤلف محترم برگزیده، بعضاً

ضعیف یا مخدوش است و احیاناً در ردّ اقوال مخالف

چندان موفق نیست.

ب) علی رغم ادعای مقدمه، نظریات ارائه شده از

انسجام و هماهنگی لازم برخوردار نیست و منطقاً یکدیگر

را تأیید نمی کند.

ج) از منابع دست اول کلام، ملل و نحل، تاریخ،

تذکره و طبقات در تحلیل مباحث به قدر کافی استناد نشده

است. کتاب از تحقیقات جدید هم خالی است. در

کشف غایت علم فرع بر دانستن موضوع علم است، حال آنکه سخن مرحوم بروجردی در مقام ثبوت است، یعنی فی الواقع تمایز به اغراض فرع بر تمایز به موضوعات است. توجه فرمایید: «و مالم یتمايز العلوم بذاتها لم یتمايز الاغراض المطلوبة منها، فانها أمور منتزعه عنها و الاختلاف فیها یکشف عن نوع اختلاف فی نفس الذوات.» (نهایة الاصول، ص ۱۰؛ و نیز بنگرید از ص ۵ تا ۱۰).

آنچه مؤلف آورده مبنی بر اینکه تمایز علوم به غایات جز از طریق معرفت به موضوعات علم ممکن نیست، اشکالش بالوجدان واضح است. این اشتباه در صفحات ۱۳ و ۱۴ هم تکرار شده است.

ثانیاً: داستان وحدت و تعدد علوم به موضوع، که سرآغاز آن به ارسطو بازمی‌گردد (منطق ارسطو، الجزء الثانی، ص ۴۱۵) تنها در علوم برهانی مطرح بوده و از این رو هم ارسطو و هم منطقیین ما این بحث را در باب برهان آورده‌اند. و محققین از اصولیین و فلاسفه نیز تصریح نموده‌اند که در علوم اعتباری دلیلی بر وحدت موضوع نداریم و حتی بعضی طرح چنین مسأله‌ای را در مطلق علوم بی‌اساس دانسته‌اند (رجوع کنید به: نهایة الدرایه، ج ۱، ص ۳ به بعد؛ تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۶ به بعد؛ حاشیه الکفایه، علامه طباطبائی، ص ۵ به بعد؛ محاضرات، ج ۱، ص ۱۶ به بعد؛ اصول فلسفه و روش رایسم، ج ۳، ص ۸ و ۹ و ...)

به تعبیر مرحوم مطهری «در مقام تمیز اغراض ذاتیه از اغراض غریبه تحقیقات نیکو و ارجمندی به عمل آمده و آن کس که بیشتر و بهتر از همه این مطلب را تحقیق کرده ابن سینا در کتب منطقیه خویش و بالخصوص منطق الشفاء است. هرچند متأخرین نکات لازمی را که وی یافته است درک نکرده‌اند و به راههای دیگر رفته‌اند و همین جهت موجب اضطراب و اختلاف آراء زیادی در این مسأله شده، تا آنجا که از طرف بعضی از غیر منطقیین عقاید عجیب و گزافه‌مانندی در این زمینه اظهار شده است.» (اصول فلسفه، ج ۳، ص ۸ و ۹).

پاره‌ای موارد به منابعی استناد شده که از جهت مورد نظر اعتبار و سندیتی ندارند.

د) در مواردی که لازم بود آراء و اندیشه‌های مخالف عرضه شود تا خواننده با مباحث مطرح شده دقیقاً آشنا شود، مؤلف با طرح نظریه خویش بسرعت از مسأله گذشته است. ه) در تحلیلهای تاریخی کتاب، کاستیهایی وجود دارد. با وجود تحقیقات انجام شده، انتظار می‌رود که اثر حاضر پر بارتر باشد.

و) در مباحث کلام جدید و به طور کلی آنجا که مؤلف محترم به اندیشه‌های جدید کلامی و فلسفی می‌پردازد، ضعف کتاب بیشتر است. اینک به بررسی چند فصل از کتاب می‌پردازیم.

وحدت موضوع در علوم

۱- در فصل اول مؤلف از نظریه دیرپای «وحدت موضوع» در علم دفاع می‌کند و بر آن اساس معتقد است که بهترین تعریف برای علم «تعریف به موضوع» است و در مقابل دیدگاه صاحب کفایه -ره- که وحدت و تمایز علوم را به وحدت در اغراض می‌داند، به کلام مرحوم بروجردی تمسک می‌کند. از ظاهر، بلکه تصریح ایشان در مثالها استفاده می‌شود که مؤلف تمام علوم، اعم از حقیقی و اعتباری، را به یکسان دارای موضوع یگانه می‌شمارد و تمایز تمامی علوم را به تمایز موضوعات برمی‌گرداند. بر همین مبنا در فصل دوم کتاب تلاش شده است که برای علم کلام موضوعی واحد معرفی شود.

اولاً: استدلال مرحوم بروجردی به غلط نقل شده و مؤلف برداشت خود را به ایشان نسبت داده است. در کتاب به نقل از ایشان آمده است: «تمایز علوم از طریق غایات بدون معرفت موضوعات علوم ممکن نیست.» یعنی اثباتاً

البته باید گفت خود شیخ رئیس نیز از این آفت مصون نمانده است. (منطق الشفاء، ج ۳، ص ۱۵۷). مرحوم علامه طباطبایی بهتر از دیگران به تقریر مسأله پرداخته است. (حاشیه الکفایه، ص ۵ به بعد، حاشیه اسفار، ج ۱، ص ۳۰ و ۳۱). باید توجه داشت که منطق دانان اسلامی به دلیل آنکه روش تجربی را به گونه ای به برهان بازمی گرداندند، در نتیجه علوم طبیعی را هم از علوم برهانی می شمردند و وحدت و تعدد آن را به وحدت موضوع می دانستند که براساس فلسفه علم معاصر مبنای مذکور قابل دفاع نیست. (به کتابهای درآمدی تاریخی به فلسفه علم از جان لازی، تاریخ و فلسفه علم از هلزی هال، فلسفه علوم طبیعی از همپل، فلسفه علم از کازناپ، علم چیست فلسفه چیست، مقاله مبانی منطقی استقراء از عبدالکریم سروش) و مخصوصاً به آثار کارل پوپر، حدسها و ابطالها و منطق اکتشاف علمی و پس از آن به ساختار انقلاب های علمی از کوهن مراجعه شود).

غایت همه رشته های پزشکی است و آنها را از یکدیگر ممتاز نمی کند. باید گفت که عین همین اشکال در «تعریف به موضوع» وجود دارد که «کلمه و کلام» موضوع همه رشته های ادبی است و از این روست که برای دفع اشکال کلمه و کلام را مقید به حیثیات نموده اند. دقیقاً پاسخ مذکور در اینجا هم می آید. یعنی تحصیل سلامتی را مقید به قیسودی می کنیم، با این تفاوت که تقیید غایت از تقیید موضوع سهل تر است. (برای آشنایی با اشکال موجود در تقیید موضوع رجوع شود به نهاییه الدرایه، ج ۱، ص ۹ و فوائد الأصول، ج ۱، ص ۲۳ و ۲۴).

تهافت در کلام

۳- در ص ۱۴ مؤلف محترم برای اثبات مدعای خویش که «تعریف به روش فرع بر شناخت موضوع است» به کلامی از شهید مطهری -ره- استناد جسته است که مؤلف را در فصل دوم دچار «تناقض» می کند. برطبق استدلال آن مرحوم، وحدت و تعدد روش، تابع وحدت و تعدد موضوع است؛ یعنی ممکن نیست علمی موضوع واحد داشته باشد، ولی روشهای گوناگون بپذیرد و برعکس. حال آنکه مؤلف ما در فصل دوم کتاب اصرار می ورزد که علم کلام موضوع واحد حقیقی دارد (ص ۲۶ و ۲۷) و در عین حال در صفحات ۳۶، ۳۹ و ۱۱۰ معتقد به تعدد روش در علم کلام است. واضح است که با پذیرش استدلال شهید مطهری دیگر نمی توان هم قائل به وحدت موضوع شد و هم تعدد روش در این علم را پذیرفت. البته مرحوم مطهری که قائل به تعدد موضوع در علم کلام است، سخنانش کاملاً هماهنگ است. ثانیاً به تصریح خود ایشان (اصول فلسفه، ج ۳، ص ۸ و ۹) این استدلال مخصوص علوم برهانی به معنای خاص است و علم کلام را شامل نمی شود. ثالثاً اطلاق

البته بحث تفصیلی از موضوع علم محتاج مقامی دیگر است، ولی آنچه مسلم است اینکه ادعای وحدت موضوع در غیر متافیزیک و ریاضیات ادعای بلا دلیل است، گرچه در همین دو علم مخصوصاً در مابعدالطبیعه هم جای مناقشه وجود دارد. (نیز بنگرید به تعلیقه علی نهاییه الحکمة، استاد محمد تقی مصباح، ص ۷ به بعد، و مقایسه کنید با بحوث فی علم الأصول از محمد باقر صدر، ص ۳۷ به بعد).

ثالثاً: در علومی مثل علم اصول و علم کلام، که منشأ اصلی در تکون آن اغراض و اهداف خاصی بوده است و تحقیق در موضوع ویژه ای مد نظر نبوده، عدم نیاز به موضوع واحد آشکارتر است و از این رو مورد اتفاق اکثریت اصولیین معاصر قرار گرفته است. اما پاسخ فرمایش مرحوم بروجردی (در نهاییه الأصول و در حاشیه کفایه) از تدبیر در منابعی که قبلاً ذکر شد روشن می شود و اینجا مقام تفصیل نیست.

۲- در ص ۱۳، مؤلف در «تعریف به غایت» اشکال کرده که جامع و مانع نیست؛ چون مثلاً «تحصیل سلامتی بدن»

مثلاً بحث از قیمتها (اسعار) و علت بالا رفتن آنها (ص ۳۴۲ کشف المراد). ثانیاً: می پرسیم موضوع علم کلام «ذات الهی» است یا «صفات» یا هر دو یا یکی علی البدل؟ اگر ذات الهی به تنهایی موضوع باشد، تمام مباحث «اثبات وجود خدا» از علم کلام خارج می شود. مؤلف در پاسخ به این اشکال می گوید وجود خدا بدیهی است و این ادله جنبه تنبیهی و کسب معرفت تفصیلی دارد. ولی این جواب هم مشکلی را حل نمی کند. چون با این فرض هم تمام ادله و مناقشات بر سر وجود خدا را باید جزو مبادی کلام محسوب نمود و این قطعاً مورد پذیرش متکلمان نیست. به علاوه متکلمانی که فلسفه را قبول ندارند و علم کلام را «علم اعلی» می شمارند، با خروج این بحث از کلام، آن را جزء کدام علم به حساب می آورند؟

اما اگر صفات الهی موضوع علم کلام باشد، اشکال دو چندان است؛ زیرا گذشته از خروج ادله اثبات خدا از کلام، ادله اثبات صفات الهی را نیز باید از کلام خارج نمود. به علاوه بحث بر سر تعریف «و ایضاح مفهومی» تک تک صفات خداوند نیز از کلام بیرون می رود.

اما اگر ذات و صفات را موضوع بدانیم (چنانچه مؤلف هم همین نظر را اختیار کرده است) گذشته از همه اشکالات پیشین، اشکالی افزون دارد. زیرا قضیه هایی چون «خداوند عالم است»، به اعتبار اینکه ذات الهی موضوع علم است، باید جزء علم کلام محسوب شود و در همان حال چون صفات الهی موضوع علم است، باید از مبادی شمرده شود و جمع هر دو تناقض است.

ثالثاً در ص ۸۵ کتاب قواعدی چون حسن و قبح عقلی و قبح تکلیف مالا یطاق جزء مسائل علم کلام شمرده شده است که معلوم نیست چگونه این قاعده با موضوع کلام که ذات و صفات الهی است، ارتباط منطقی می یابد. روشن است که صرفاً کنار هم نهادن چند موضوع با یکدیگر موضوع واحد پدید نمی آورد، و الا جستجوی موضوع واحد برای هیچ علمی مشکل نداشت.

۶- درص ۳۴ برداشت مؤلف از نظر مؤلفان کتاب تاریخ

فرمایش مرحوم مطهری جای تأمل است و تنها در تمایز میان علوم عقلی و تجربی جاری است.

۴- در ص ۲۵ آمده است اولین کسی که قائل به تعدد موضوع علم کلام شد، خواجه نصیرالدین طوسی است. حال آنکه پیش از وی شیخ در شفا همین مطلب را گفته است. (منطق الشفاء، ج ۳، ص ۱۵۷). کلام خواجه تقریباً ترجمه کلام شیخ است.

موضوع علم کلام

۵- فصل دوم کتاب درصدد اثبات موضوع واحدی برای علم کلام است. مؤلف پذیرفته است که در نظر نخست علم کلام موضوعاتی مختلف و متغایر دارد، اما موافق با خواجه (و برخلاف نظر شهید مطهری) معتقد است که این کثرت به یک «وحدت حقیقی» بازمی گردد که همان «ذات و صفات الهی» است، بنابراین موضوع علم کلام را ذات و صفات الهی می داند. بر این سخن اشکالات متعددی وارد است: اولاً: چگونه امور متعددی چون توحید، جبر و اختیار، افعال الهی، امامت، نبوت، معاد، مسائل سیاسی و اجتماعی، حقوق جزائی و کیفری تبعید و تقلید و فلسفه آن، حقانیت قرآن و حدیث، زبان دین، معرفت دینی، تحقیق پذیری گزاره های دینی، قلمرو و تعریف دین و ... همه به ذات و صفات الهی بازمی گردد؟ توجه داشته باشیم که سخن در موضوع علم به معنای اصطلاحی است که تمام محمولات مسائل فوق باید عرض ذاتی موضوع علم تلقی شود. پس در اینجا حق با شهید مطهری است و سخن شیخ و خواجه مقبول به نظر نمی رسد. جالب این است که خواجه در تجربه الاعتقاد از موضوعاتی بحث کرده است که گنجاندن همه آنها در موضوع واحد به معنای اصطلاحی کاری بس دشوار است.

فلسفه در جهان اسلام (ص ۱۴۴) درست نیست. توضیح آنکه ایشان معتقد است که اینان به دلیل «اختلاف اعتقادی» معتزله با اهل سنت، معتزله را از متکلمان نمی دانند؛ حال آنکه صراحت کلام ایشان گویاست که به «اختلاف و روش» میان معتزله و متکلمان نظر دارند.

است که مؤلف محترم به لازمه فرمایش خود در اینجا ملتزم باشد و فلسفه و کلام را دو علم متمایز بداند.

تفاوت فلسفه و کلام در روش

۹- در ص ۱۲۷ در تفاوت میان «روش کلام و فلسفه» همان سخن رایج را آورده اند که: «متکلم غالباً در بحث های خود موضع گیری دینی داشته و می کوشد عقیده ای را که از قبل پذیرفته است از طریق استدلال عقلی به اثبات برساند و تلاش او بر این است که اندیشه های عقلی با ظواهر شرعی مطابق باشد ... ولی فیلسوف الهی بدون موضع گیری قبلی و صرفاً به انگیزه حقیقت جوئی بحث های عقلی خود را بطور آزاد مطرح نموده و با استفاده از نیروی عقل قله های بلندی را در زمینه معارف فتح می کند.»

گرچه پرداختن به این مسأله از مقاله حاضر بیرون است، ولی بدلیل شیوع این عقیده چند نکته را به اختصار یادآور می شویم: اولاً «انگیزه» و قصد مستدل از ارائه برهان و یا «اعتقادات قبلی» او را داخل در روش دانستن و تفاوت انگیزه ها را به «تفاوت در روش» تعبیر کردن خالی از مسامحه نیست. این تفاوتها در مقام شکار و گردآوری مؤثر است و به جنبه روان شناختی مسأله برمی گردد و نه جنبه روش شناختی.

ثانیاً اینکه فیلسوفان «بدون موضع گیری قبلی» و «به صورت آزاد» بحثهای عقلی خود را مطرح می کردند، ابهام دارد. بر فرض که این سخن را در باب حکماء مشاء بپذیریم، ولی به هیچ وجه بر اشراقیان صادق نیست. وقتی شیخ شهاب و ملاصدرا خود مکرر گزارش می دهند که این حقایق را از طریق مشاهده عرفانی یافته اند و سپس به جامعه برهان درآورده اند، چطور می توان گفت بدون هرگونه موضع پیشینی به تحقیق آزادانه عقلی پرداخته اند؟ اینکه

آری در ص ۱۴۲ از همان کتاب عبارتی وجود دارد که بر اختلاف اعتقادی معتزله استدلال کرده است. البته کسانی چون دکتر دبور در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام (ترجمه عباس شوقی، ص ۴۵) نیز بر همین اختلاف اعتقادی انگشت گذاشته اند، ولی آنها به جنبه تاریخی اطلاق لفظ «متکلم» نظر داشته اند، نه جنبه مفهومی و تعریفی آن. بعید نیست که عبارت ص ۱۴۲ نیز ناظر به جنبه تاریخی مسأله باشد.

۷- فصل چهارم کتاب (اهداف علم کلام و منزلت متکلمان) مخصوصاً برای دانش پژوهان رشته تخصصی کلام بسیار نازل است. مباحث اساسی دیگری هست که در این قسمت باید گنجانده شود. فصل پنجم گذشته از مشکل پیشین، از نظر استدلالی چندان قوتی ندارد. برای پیدایش تعبیر «کلام» باید منابع فراوانی را جستجو کرد. در وجه تسمیه علم کلام هم تتبع و تحقیق بیشتری لازم است. فصل ششم (رابطه علم کلام با علوم دیگر) هم بحث مهمی است که به اجمال برگزار شده است، علاوه بر آنکه در آن مواردی از اشتباه هم به چشم می خورد.

تمایز فلسفه با علم کلام

۸- در فصل هشتم لغزشهای زیر وجود دارد: در ص ۱۲۳ ادعا شده که اگر موضوع کلام را «ذات و صفات الهی» بگیریم، با فلسفه که موضوعش «موجود بما موجود» است، متباین و متمایز می شود. حال آنکه با تعریف مؤلف از ذات و صفات الهی، علم کلام با الهیات بمعنی الأخص یکسان خواهد شد. توجه داشته باشیم که «مباحث تقسیمی» وجود جزء فلسفه اولی است، یعنی موضوع الهیات بالمعنی الأخص ذات واجب الوجود است. بعید

نیز مانع پیدایش فرق و مذاهب کلامی در این دوره گردید. برای نخستین بار است که می‌شنویم امام مظلومان تاریخ به عنوان مرجع رسمی و مطاع محض در عرصه فکری و فرهنگی عصر خویش معرفی می‌شود. چگونگی حضرت مرجع رسمی و دارای موقعیت پیامبر در میان مردم است، حال آنکه در غیاب او در مورد ولایت مسلمین، یعنی مهمترین مسأله اعتقادی تصمیم‌گیری می‌کنند و به حق مسلم همسرش و دختر پیامبر (فدک) خیانت می‌کنند و زشت‌ترین اهانتها را در حق او روا می‌دارند؟

مورخین شیعه (و نیز ایشان در ص ۱۴۸) در پیدا کردن مدرکی برای حضور تنی چند از همفکران حضرت (ع) در جریان سقیفه به زحمت افتاده‌اند. این همه نکوهشهای حضرت از مردم زمانش چیست؟ خطبه شقشقیه در حق کیست؟ مازلت انتظربکم عواقب الغدر و اتوسمکم بحلیه المغترین (خطبه ۴ / نهج البلاغه)، کتم جند المرأة و اتباع البهیمه (خطبه ۱۳) و اتی واللّه لأظنّ أنّ هؤلاء القوم سیوالون منکم باجتماعهم علی باطلهم و تفرقتکم من حقتکم و بمعصیتکم امامکم فی الحق و طاعتهم امامهم فی الباطل (خطبه ۲۵) و... خطاب به کیست؟ این چه مرجعیت فکری است که حتی در دوران حاکمیتش هر کس از گوشه‌ای علم مخالفت برمی‌دارد و حتی یارانش او را بر گناه ناکرده تکفیر می‌کنند. جالب است که از نظر تاریخی، دوران حاکمیت حضرت آغاز نبردهای نظامی گسترده مسلمین با خلیفه اسلامی است. چنانچه حوادث بعدی نیز نشان داد تنها شماری اندک امام را به عنوان مرجع فکری خویش می‌شناختند و با اندیشه بلند او همراهی می‌کردند. ثانیاً منظور مؤلف از «فرقه‌گرایی» معلوم نیست. قریب به اتفاق نویسندگان ملل و نحل خوارج را اولین فرقه اسلامی شمرده‌اند و شعار اعتقادی آنان را اولین مسأله کلامی برشمرده‌اند. (جالب این است که این فرقه در مخالفت با حضرت امیر -ع- اعلام موجودیت نمود.) نویسنده نخستین فرقه کلامی را قدریه دانسته است، حال آنکه مسلماً اطلاق فرقه بر خوارج مناسبتر از قدریان نخستین می‌باشد. حتی

کسی موضع پیشین خود را از متون دینی بگیرد یا از شهود عرفانی، از این جهت چه فرقی می‌کند؟ به علاوه اگر این سخن در حق فلاسفه یونان و یا فیلسوفان اولیه مسلمان صادق باشد، مسلماً در باب حکمای متشرع و محدث و مفسری چون میرداماد و ملاصدرا نمی‌توان گفت که در شروع به فلسفه همه عقاید و یافته‌های خویش را به یکسو نهاده و آزادانه به استدلال پرداخته‌اند. از آن طرف متکلمان معتزلی در استفاده از عقل بی‌تقیّدتر و آزادتر از پاره‌ای مکاتب فلسفی بوده‌اند؛ تا بدانجا که آنان را نخستین فیلسوفان مسلمان و طلایه داران فلسفه اسلامی نامیده‌اند. به هر حال این برداشت از فلسفه و این گونه مرزبندی میان کلام و فلسفه، نه جامع است و نه مانع. البته بگذریم از این نکته که اساساً استدلال کردن به دور از هرگونه موضع قبلی، سخنی درون‌میتناقض (Paradoxical) است.

پیدایش فرق اسلامی

۱۰- مؤلف در فصل نهم کتاب تحلیلی از تاریخ فرقه اسلامی عرضه کرده است که جداً مایه تعجب است. در ص ۱۳۷ می‌خوانیم: «بحث‌های کلامی در شکل‌های مختلف: تعلیم، مناظره، پرسش و پاسخ، در دوره پس از رحلت پیامبر (ص) نیز تا شهادت امام علی (ع) ادامه داشت، ولی از مذاهب کلامی خبری نبود زیرا موقعیت ممتاز علمی امام (ع) باعث شده بود که وی بعنوان مرجع رسمی پاسخگوئی به سؤالات علمی و دینی شناخته شود و هیچ رأی و نظری مخالف با رأی او پذیرفته نگردد.»

درص ۱۴۴ نیز آمده است: «بدین جهت وی (امام (ع)) در زمینه پاسخگوئی به مسائل اعتقادی همان موقعیتی را داشت که قبل از او پیامبر (ص) واجد آن بود و همین عامل

بیشتر از خوارج، برخی «شیعه» را اولین فرقه برشمرده‌اند و اگر اصطلاح فرقه را، به معنای وسیعی که مؤلف استعمال می‌کند، بپذیریم، قطعاً شیعه را باید اولین فرقه اسلامی برشمرد.

۱۱- در ص ۱۵۰ می‌خوانیم: «در این دوره، فرقه‌های کلامی بسیاری مانند قدریه، مرجئه، معتزله پدید آمد و آراء و عقاید دینی ابراز گردید. عامل مهم پیدایش این عقاید و مذاهب مختلف، سیاست‌های خشن و عداوت‌آمیز حکام اموی در مورد اهل بیت پیامبر(ع) بود که آنان را حتی از صحنه فعالیت‌های علمی و فرهنگی نیز ممنوع نموده و در انزوای کامل قرار دادند که در نتیجه رابطه امت اسلامی با آنان قطع گردید و...» این تحلیل نیز بسیار ناقص و نارساست و پرسشهای گوناگونی را برمی‌انگیزد. گرچه حاکمیت و انزوای نسبی ائمه طاهرین-ع- در انشعاب امت اسلامی بی‌تأثیر نبوده است، ولی اولاً این عامل، چنانچه گفتیم، از زمان وفات پیامبر-ص- وجود داشت و اختصاصی به این دوره نداشت حتی امام علی-ع- در دوران حاکمیتش هم از نظر فکری منزوی بود. ثانیاً فرمایش ایشان تنها یک عامل از میان چندین عوامل نژادی، سیاسی، پیشینه فکری قبل از اسلام در عربستان، ایران و بین‌النهرین، نفوذ تفکر مسیحی و یهودی و آراء فیلسوفان یونانی و اسکندرانی به صورت گوناگون، ضعف فکری جامعه و نیز مخدوش نمودن سنت نبوی از طریق سیاست منع حدیث و وضع احادیث و وجود آیات متشابه در قرآن و ... است.

نفوذ اندیشه‌های فلسفی در جهان اسلام

۱۲- در همان صفحه می‌خوانیم: «پیدایش این عقاید و مذاهب کلامی را نباید معلول نفوذ آراء فلسفی در جهان اسلام دانست، زیرا در این زمان هنوز آراء فلسفی در فرهنگ اسلامی راه نیافته بود. از اینجا نادرستی فرضیه کسانی که پیدایش علم کلام را نتیجه نفوذ و رواج فلسفه در میان مسلمین می‌دانند، روشن می‌گردد.» در صفحه ۱۶۳ نیز همین مطلب تکرار شده است.

مؤلف راه نفوذ آراء فلسفی را منحصرأ از طریق ترجمه

متون می‌داند، حال آنکه بنابر تحقیقات انجام شده سالها پیش از نهضت ترجمه یک جریان نیرومند انتقال معارف فلسفی و لاهوتی به درون جامعه اسلامی وجود داشته که به طور شفاهی و از طریق گوناگون مسلمین را در معرض چنین اندیشه‌هایی قرار می‌داده است. البته این مطلب چندان هم مایه شگفت نیست؛ زیرا سرزمینهای جدید اسلامی (شام، بین‌النهرین و ایران) قبل از ظهور اسلام مهد تفکر اسکندرانی و یونانی بوده‌اند و مدارس فلسفی گوناگونی در آن مناطق فعال بوده است (مدارس جندی شاپور، حران، نصیبین و رها). فیلسوفان مسیحی و متکلمان یهودی، آزادانه در میان مسلمین حضور داشته و بعضاً به تدریس و تعلیم مشغول بودند، علاوه بر آنکه بعضی از اینان مسلمان شدند و به طور طبیعی افکار خود را بین مسلمین منتشر می‌ساختند. مناظرات و مباحثات نیز عامل دیگری بود که

از آنکه آثار فلسفی رسماً ترجمه شود، مسلمین با نام و اقوال بعضی از فیلسوفان یونانی آشنا بودند و حتی گفته شده که به خصوص از ارسطو و افلاطون به بزرگی یاد می‌کرده‌اند. (از جمله می‌توان به کتابهای زیر مراجعه کرد: انتقال علوم یونانی به عالم اسلام از دلیسی اولیری، مخصوصاً فصل دهم؛ تأثیر تفکر یونانی در مراحل نخستین علم کلام اسلامی از ژوزف فان اس، در دومین یادنامه علامه طباطبائی؛ فلسفه علم کلام از ولفسن، ص ۶۴ به بعد؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلام از حنا الفاخوری و خلیل الجری، ابتدای جلد دوم و...)

البته نگارنده در صدد تأیید همه سخنان این نویسندگان نیست، بلکه فعلاً در مقام نقد قضاوت‌های عجولانه و اظهارات بدون استنادی است که غالباً در کتابهای ما مطرح می‌شود. اثبات و نقی چنین مطالبی محتاج تحقیقات

اسلام، حقوق بشر و حقوق زنان، مسائل پیچیده معنی و معناداری، تئوریهای زبان دین، تحقیق پذیری گزاره‌های دینی، معضله علم و دین و دهها مسأله از این قبیل، آشنایی با مبانی عقلی و فلسفی تا چه حد راهگشاست؟ اگر بر فرض یک فیلسوف مابعدالطبیعه بتواند بدون توجه به دستاوردهای جدید فلسفی، علمی، تاریخی، سیاسی، حقوقی و اجتماعی، نظام فلسفی خود را بنا کند، متکلم به هیچ وجه بدون اطلاع دقیق و کافی از این امور نمی‌تواند شبهه مربوط را پاسخ گوید و یا موضع دین را در خصوص آن مورد خاص اعلام نماید. حتی فهم سؤال و شبهه نیز منوط به اطلاعاتی فراتر از مبانی دینی و عقلی است. واقعاً بر من معلوم نیست که چرا مؤلف محترم این علوم را صرفاً «زبان و اصطلاحات مخاطبان» تفسیر می‌کند.

چنین آموزه‌هایی گذشته از بی‌مایگی ذاتی آن، تأثیرات ناخوشایندی را بر پویایی و نیرومندی اندیشه کلامی در حوزه‌های علمی می‌گذارد و در دراز مدت توان تفکر دینی ما را بشدت کاهش می‌دهد. در وادی اندیشه به همان اندازه که خودباختگی و بی‌توجهی به ارزشهای خودی مذموم است، خودمداری و پشت کردن به هر آنچه جدید است هم ناپسند می‌باشد.

معرفتهای ثابت و متغیر

۱۵- در ص ۱۵۹ معرفتهای لازم برای متکلم را به دو قسم ثابت و متحول تقسیم نموده است. معارف ثابت را شامل مبانی دینی، مبانی عقلی و فلسفی و روش استدلال (از جهت ماده و صورت) می‌داند و معارف متحول را شناخت مسائل کلامی هر زمان و آگاهی به زبان و اصطلاحات مخاطبان می‌شمارند.

مؤلف معیاری برای ثابت و متحول بودن ارائه نداده است. منظور از مبانی فلسفی و عقلی که ثابت و لایتغیر است کدام است؟ ایشان چند قانون فلسفی سراغ دارد که در تاریخ فلسفه متحول نشده باشد و کدام مکتب فلسفی است که با ظهور متفکری نواندیش مورد تجدید نظر قرار نگرفته

صبورانه است.

شایان ذکر است که ولفسن (که مؤلف پیش از همه بر وی انتقاد نموده و کلام ایشان متوجه اوست) خود به این معنی تصریح کرده و عجیب است که از دید مؤلف پوشیده مانده است. او می‌نویسد: «من از این واقعیت آگاهم که در روزگار نظام و ابوالنهدیل، متافیزیک ارسطو یا هنوز ترجمه نشده بود یا در شرف ترجمه شدن بود، ولی به اعتقاد من می‌توان بنابر زمینه‌های کاملاً مستقل ثابت کرد که انتقال فلسفه یونانی به مردمان غرب‌زبان بر ترجمه فعلی و واقعی کتابهای فلسفی یونانی مقدم بوده است» (فلسفه علم کلام، ص ۲۴۶-۲۴۷).

نیازمندیهای متکلم

در فصل دهم که به طرح مباحث جدید کلامی پرداخته شده، کاستیهای فراوانی وجود دارد. در ص ۱۵۸ آمده است: «... هرکس کمی به مبانی دینی و عقلی آگاهی داشته باشد هر مسئله جدید کلامی که به او عرضه گردد و بر ماهیت آن مسئله واقف گردد، از حل آن عاجز نخواهد ماند، لیکن برای آنکه بتواند معرفت خود را به دیگران منتقل نماید و سخن او برای مخاطبان قابل فهم باشد، ناگزیر باید با زبان مخاطبان سخن بگوید». سؤال این است که در مقابل شبهات علمی، تاریخی، اقتصادی، اجتماعی و حقوقی و در برابر معضلات جدیدی که از معرفت‌شناسی، فلسفه دین، فلسفه تحلیلی، فلسفه اخلاق و ... مطرح می‌شود، چگونه مبانی دینی و عقلی کفایت می‌کند؟ در مقابل شبهات جدید تکامل که با علوم مثل میکروبیولوژی، ژنتیک، زمین‌شناسی، فسیل‌شناسی و ... مربوط است، یا در مقابل مسأله مشروعیت ولایت فقیه و توجیه آن در یک فلسفه سیاسی مقبول، کارآیی و تناسب اقتصادی و قضائی

باشد؟ مسلماً مراد ایشان از مبانی فلسفی چند اصل کلی، چون اصل هویت و تناقض نیست، والا چنین مستکلم تُنک مایه ای فقط بدرد نگهداری در موزه ها می خورد، نه پاسخگویی به مسائل جدید کلامی. حتی روشهای استدلال را هم نمی توان ثابت پنداشت. آیا منطق تجربی و روش استقراء و آمار و روشهای بررسی تاریخی و اجتماعی تحوّل نیافته است؟ و آیا با تغییر در این روشها بازهم می توان بر همان «مقدمات شش گانه» برهان اصرار ورزید؟ گسترش و بسط منطق در دوران اسلامی و تلاشهای جدید در بازنگری منطق صوری را به چه دلیل تحوّل نامیم؟

تمثیل و قیاس فقهی

۱۶- نویسنده در صفحه ۱۷۶ و ۱۷۷ دچار خطای فاحشی شده و «تمثیل نسبت» را با «تمثیل وصف» یکسان پشمرد و از این رو بر ولفسن خرده گرفته است. اما باید گفت که تمایز این دو گونه تمثیل و تفاوت آن از دیرباز مورد عنایت فیلسوفان بوده و در قرون وسطی و فلسفه معاصر غرب مورد توجه جدی قرار گرفته است. ارسطو خود مابین این دو قسم تمثیل تفاوت می گذاشت و اولی (تمثیل اوصاف یا قیاس فقهی) را «پارادئیگما» و دومی را «آنالوگیا» می نامید. مترجمان اولیه عرب نیز اصطلاح نخست را به «البرهان بالمثال» یا «المثال» ترجمه می کردند (منطق ارسطو، ج ۱، ص ۱۳۸) و دومی را به «مساوات» «تناسب» یا «مقایسه». منطقیین ما نیز به این تمایز واقف بوده اند. بحث در این باره مجال دیگری می طلبد.

مسائل جدید کلامی

در ص ۱۷۷ به بعد مؤلف به معرفی «نمونه هایی از مسائل جدید کلامی» پرداخته که بسیار ناقص است. اولاً مسائل زنده کلامی که هم اینک به طور جدی مطرح است، در این لیست نیامده است؛ تعارض علم و دین، مباحث زبان دین، تحقیق پذیری گزاره های دینی، تعریف دین و صدف و گوهر دین، تکثر و وحدت ادیان،

تحلیلهای جدید از مسأله وجود خدا، تقریرهای جدید از مسأله شرور، ایمان و توبه، تجربه دینی و عرفان و وحی، نجات بخش ادیان، مباحث جدید در باب معجزه، اختیار و اراده انسانی، وجود و خلود نفس و دهها مسأله تازه تر.

ثانیاً مطالبی که ایشان به عنوان کلام جدید مطرح نموده، مدتهاست متروک و مطرود شده است. داورینیس یا تقریر داروینی از مسأله تکامل در همان اوان از رونق افتاد و امروزه بحثهای جدیتری در مسأله تکامل مطرح است. تقریر تکاملی از نسبیّت اخلاق بیشتر در فلسفه مارکسیسم دامن زده می شد، و در عوض مباحث فراوان و مشکل آفرینی در فلسفه اخلاق جدید مطرح است. اشاره مؤلف به فطرت نیز حاکی از یک برداشت اولی از این موضوع است. در فلسفه دین و کلام جدید غرب بحثهای بسیار جدیدی در این زمینه مطرح است از همه مهمتر برداشت مؤلف از مسائل زبانی جدید است. باید گفت نه مباحث زبانی موجود در فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان منحصر به «معنی داری» است و نه معنی داری منحصر در تئوری پوزیتوسیتها. اصولاً نظریه معنی داری پوزیتوسیتها، چه در فلسفه زبان و چه در فلسفه علم، سالهاست که یک نظریه مرده محسوب می شود. دیدگاههای شایع در فلسفه غرب و در زبان دین دنباله کارهای وینگشتاین در نظریه کاربردی (use theory) و تا حدودی بازگشت به نظریه سنتی معنی (البته در تقریرهای جدید) می باشد.

به همین مقدار بسنده می کنیم و توفیق نویسنده محترم و تمام احیاگران کلمه توحید را از خداوند متعال خواستاریم.

