



## روش‌شناسی علامه حلی در علم کلام

محمدجعفر رضایی\*

### چکیده

علامه حلی از متکلمان نظریه‌پرداز امامیه در سده هفتم و هشتم هجری است. بهره‌گیری ایشان از احادیث در مباحث کلامی همچون متکلمان پیش از او بسیار اندک است. ایشان آشکارا بیان می‌کند که استفاده از احادیث در جایی که به دور بینجامد ممکن نیست و به همین دلیل از استناد به ادله نقلی در اغلب مباحث خداشناسی و راهنماشناسی پرهیز کرده است. البته علامه حلی در جایی که منجر به دور نمی‌شود، مانند اثبات صفت توحید یا کلام، و همچنین برای تأیید دلیل عقلی از ادله نقلی نیز استفاده کرده است. وی برخلاف بسیاری از متکلمان پیشین امامیه -مانند سید مرتضی- از منطوق در علم کلام استفاده می‌کند و روش گذشتگان خود را نادرست می‌داند. البته علامه در مواردی نیز برخلاف روش‌شناسی مرسوم منطوق عمل کرده است. بعد دیگر روش‌شناسی کلامی علامه حلی بهره‌برداری ایشان از ادبیات فلسفی در علم کلام است. وی از مواضع اصلی علم کلام در برابر فلسفه دست نکشید، ولی همچون فخررازی و خواجه طوسی، از ادبیات و روش‌شناسی فلسفی در علم کلام استفاده کرد. البته علامه در اختلافات بین فخررازی و خواجه طوسی در الهیات بالمعنی الاعم پیروی مطلقاً از آنان ندارد و حتی در مواردی نظرات فخررازی را، که کلامی‌تر است، بر خواجه طوسی ترجیح می‌دهد. کلیدواژه‌ها: علامه حلی، روش علم کلام، عقل و وحی، مدرسه کلامی حله

\* پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث. jafarrezaci61@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۲۱

## مقدمه

برای فهم روش کلامی علامه حلی باید ابتدا پیشینه و جریان‌های اصلی فکری در جامعه امامیه آن زمان را بشناسیم. متفکران امامیه از همان سده دوم در دو جریان اصلی قابل تقسیم‌بندی هستند. جریان نخست که همان محدثان فقیه یا محدث متکلمان هستند، در مباحث اعتقادی صرفاً به فهم اجتهادی و نقل متون وحیانی اشتغال داشته‌اند. این گروه به دلیل آنکه رویکردی درون‌مذهبی داشتند، از مناظره و همچنین نظریه‌پردازی‌های برون‌متنی پرهیز می‌کردند. جریان دوم که از آنها به متکلمان تعبیر می‌شود، افزون بر فهم عقلانی و اجتهادی متون وحیانی به نظریه‌پردازی برون‌متنی، با مخالفان نیز مناظره می‌کردند. متکلمانی مانند هشام بن حکم، مؤمن طاق، هشام بن سالم و در دوران غیبت، افرادی مانند شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی از این جریان شمرده می‌شوند (سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۶-۲۷). از ویژگی‌های گروه دوم می‌توان به اعتقاد به وجوب نظر، نظریه‌پردازی برون‌متنی و تقدم عقل بر نقل در مباحث بنیادین علم کلام اشاره کرد.

## علامه حلی متکلمی عقل‌گرا

علامه حلی را می‌توان در امتداد جریان دوم از جریان‌های گفته‌شده، یعنی متکلمان عقل‌گرا، دانست. ایشان در کتب کلامی خود تصریح کرده است که روش علم کلام عقلی است و یکی از دلایل برتری این علم بر علوم دیگر نیز همین است (علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۱: ص ۱۳). وی همچنین مانند متکلمان پیشین به وجوب نظر باور دارد. به گفته ایشان، نظر واجب است؛ چراکه تنها راه حصول معرفت است. به بیانی کامل‌تر، معرفت ممکن است از سه طریق حاصل شود: ۱. ضروری باشد؛ ۲. کسبی باشد و از طریق تقلید حاصل شود؛ ۳. کسبی باشد و از طریق نظر حاصل شود. به گفته ایشان، معرفت الله ضروری نیست؛ چراکه در صورت ضروری بودن این همه اختلاف در آن وجود نداشت. از راه تقلید نیز نمی‌توان آن را به دست آورد، مگر آنکه بر یک استدلال و نظر مبتنی باشد. در غیر این صورت ترجیح بلا مرجح خواهد بود (علامه حلی، ۱۴۲۶: ۸۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۸۶)؛ بنابراین تنها راه حصول معرفت استدلال و نظر است.

علامه همچنین در حوزه اعتقادات دینی وارد نظریه‌پردازی شده و هیچ‌گاه در تبیین اعتقادات بنیادین علم کلام<sup>۱</sup> روش حدیثی نداشته است. بهره‌گیری ایشان از مباحث فلسفی و همچنین ارائه

۱. مقصود از اعتقادات بنیادین، مباحثی مانند اثبات خدا، صفات الهی، عدل الهی، اصل نبوت و امامت است. در جزئیات



دیدگاه در حوزه مباحث مقدماتی علم کلام، مانند هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی، رویکرد عقل‌گرایانه وی در علم کلام را نشان می‌دهد (در این باره کافی است به فصول بعدی این نوشته مراجعه کنید).

نکته دیگر درباره روش‌شناسی علامه حلی نحوه برخورد وی با احادیث کلامی است. نخست آنکه استفاده علامه حلی از ادله نقلی (قرآن و روایات) در مباحث اصلی علم کلام بسیار محدود است؛ برای مثال ایشان در کتاب *کشف المراد* تا پیش از مباحث مربوط به امامت خاصه، به جز چند مورد جزئی<sup>۱</sup> از آیات و روایات استفاده نکرده است.

ایشان در بیان روش درست کلامی نیز به این نکته اشاره کرده است. به گفته علامه، تکیه بر ادله نقلی در اثبات مباحثی که صدق این ادله بر آنها مبتنی است (مانند وجود خداوند، صفاتی مانند علم، قدرت، حیات و همچنین عدل و حکمت الهی و اصل نبوت و عصمت نبی) مستلزم دور است. با این حال، ایشان در مباحث دیگر کلامی، مانند اثبات توحید، صفاتی مانند سمیع و بصیر بودن خداوند و مباحث امامت خاصه که صدق ادله نقلی بر آنها مبتنی نیست، استدلال به ادله نقلی را می‌پذیرد (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۹۷-۹۸).



علامه حلی در بررسی سخنان اسماعیلیان این دور را نپذیرفته است. اسماعیلیه حصول معرفت الهی را مشروط به هدایت و بیان امام می‌دانستند. برخی از متکلمان دیدگاه اسماعیلیه را مستلزم دور می‌دانستند؛ اما علامه حلی این نقد را نمی‌پذیرد. به گفته ایشان، اگر امام و عقل در حصول معرفت مشارکت داشته باشند، چنین اشکالی وارد نیست؛ برای مثال ممکن است امام انسان‌ها را به شیوه استدلال و همچنین برخی از مقدمات عقلی مغفول مانده تنبیه دهد. در چنین مواردی قطعاً اشکال دور مطرح نخواهد شد؛ چراکه حجیت نهایی به عقل است و امام صرفاً تنبیه‌دهنده عقل خواهد بود (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۸۸-۸۹). بنابراین هرچند علامه در بحث از جایگاه دلیل نقلی در حصول معرفت این سخنان را ندارد، می‌توان همین سخنان را در آنجا

مباحث امامت یا تعیین مصادیق ائمه که مسلماً متکلمان از روایات و نصوص استفاده کرده‌اند، علامه حلی نیز همین گونه رفتار کرده است. ایشان کتاب‌هایی در اثبات امامت امام علی علیه السلام دارد که در آنها از نصوص و روایات بهره برده است (رک: علامه حلی، ۱۳۷۹: ۱۴۸-۱۵۸). مسلماً تکیه بر احادیث در چنین موضوعاتی منافاتی با روش کلامی ندارد. ۱. آن یک مورد نیز جایی است که علامه در تقویت برهان صدیقین از آیه ۵۳ سوره فصلت استفاده کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۰).

نیز مطرح کرد. به عبارت دیگر، ادله نقلی اگر در کنار عقل و مدگر و منته باشند، استفاده از آنها مستلزم دور نخواهد بود. البته علامه ضرورتی را که اسماعیلیه در وجود امام برای معرفت مطرح می‌کنند نمی‌پذیرد و معتقد است عقل در چنین مواردی امکان کسب معرفت را بدون راهنمایی امام دارد. بنابراین علامه حلی در اینجا نیز تمایز چندانی با متکلمان گذشته ندارد و همچنان ضرورتی برای مراجعه به ادله سمعی در علم کلام نمی‌بیند؛ هرچند برخلاف برخی از آنها استفاده از ادله نقلی را در شرایطی می‌پذیرد.

با توجه به مجموعه شواهد مطرح شده، شکی نیست که علامه حلی در امتداد جریان متکلمان عقل‌گرا قرار خواهد گرفت. البته بین متکلمان عقل‌گرا نیز تمایزهایی در روش وجود دارد که در مباحث بعدی نشان خواهیم داد علامه حلی به کدام جریان کلامی اختصاص دارد.

### علامه حلی و علم منطق

متکلمان مسلمان تا پیش از ورود منطق به علم کلام، روش ویژه و قواعد خاصی برای استدلال داشتند؛ برای مثال می‌توان به استدلال از شاهد به غایب اشاره کرد. این روش که برگرفته از نحوه استدلال قرآن بود، به شکل منسجم و قاعده‌مند در کتاب‌های متکلمان به کار گرفته شد. هرچند این شیوه استدلال بسیار شبیه تمثیل یا استقرای منطقی است، تفاوت‌های مهمی بین روش متکلمان و تمثیل منطقی و استقرا وجود دارد. سید مرتضی این شیوه استدلال را به تفصیل مطرح کرده و توضیح داده است (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۱۳۵-۱۳۸).

با ورود علم منطق به علم کلام از اواخر قرن پنجم، متکلمان با نقد روش گذشتگان، استدلال از شاهد به غایب را یقین‌آور ندانستند (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱: ۵۸۹-۵۹۰؛ ر.ک: نشار، ۱۴۰۴: ۷۹-۱۷۹). علامه حلی نیز همچون استادش، خواجه طوسی، روش‌شناسی علم منطق را در علم کلام پذیرفته است (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۱۹۷-۱۹۸). وی در کتاب *مناهج الیقین* در بابی مستقل روش متکلمان دوره نخست را نقد و از آنها به «ادله فاسده» تعبیر کرده است. از جمله مواردی که وی نقد کرده می‌توان به استقرای ناقص، تمثیل (استدلال از شاهد به غایب)، استدلال به عدم دلیل بر عدم

۱. این قیاس که از آن به قیاس الغائب علی‌الشاهد تعبیر شده، از چهار رکن تشکیل شده است: اصل، فرع، علت و حکم؛ اصل همان شاهد و فرع همان غایب است. متکلم با کشف علت، حکم را از شاهد به غایب تسری می‌دهد. روش‌های کشف علت نیز در این استدلال یا دُوران است یا سبر و تقسیم. در حقیقت کشف علت در این استدلال بر نوعی استقرای ناقص مبتنی است (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۵: ۱۹۷).



وجود و استدلال به عدم اولویت بر مطلوب ایجابی و سلبی اشاره کرد. اشکال اصلی علامه در همه این موارد آن است که این ادله یقین‌آور نیستند؛ برای مثال، در استدلال از شاهد به غایب روش‌های کشف علت، مانند دَوْران و سبر و تقسیم، یقین‌آور نیستند. به گفته علامه، دَوْران تا زمانی که مستند به دلیل و علت واقعی حکم نباشد و سبر و تقسیم نیز تا زمانی که عقلانیت‌توانیم حصر موارد را نشان دهیم، یقین‌آور نیستند (همان).

علامه حلی و متکلمان هم‌عصر وی منطق یونانی را جایگزین روش پیشین متکلمان کردند و مساهمتی جدی در توسعه علم منطق داشتند. علامه در علم منطق صاحب نظر و متخصص بود و تألیفات ارزشمندی مانند *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، *قواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*، *النور المشرق فی علم المنطق*، *نهج العرفان فی علم المیزان و الدر الکتون فی علم القانون* دارد (امین، ۱۴۰۳، ج ۵: ۴۰۵-۴۰۶).

ایشان در نوشته‌های کلامی‌اش نیز به شدت تحت تأثیر علم منطق بوده است؛ برای مثال، در برخی کتاب‌هایش، مانند *کشف المراد*، در تقسیم موجودات از مقولات (قاطیغوریاس) منطق ارسطویی استفاده کرده است. البته ایشان در اغلب کتاب‌های کلامی‌اش تقسیم موجودات را بر هر دو مسلک متکلمان و فلاسفه بیان کرده است. او حتی در برخی از موارد، با روش منطقیان مخالفت کرده است؛ برای مثال، می‌توان به کتاب *مناهج الیقین* اشاره کرد که یک فصل آن به بیان تقسیم موجودات بنا بر رأی متکلمان (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۵: ۶۹-۲۱۹) و یک فصل آن به تقسیم موجودات بنا بر رأی فلاسفه (ر.ک: همان، ۲۱۹-۲۴۳) اختصاص یافته است. در ادامه درباره ساختار کتاب‌های وی سخن خواهیم گفت.

علامه، همچون منطقیان، روش استدلال یقینی را همان قیاس یا استقرای تامی که به قیاس منجر می‌شود می‌داند و همان‌طور که گفتیم، استقرای ناقص و تمثیل را غیر یقینی می‌داند و به دلیل استفاده از این دو روش بر متکلمان گذشته خرده می‌گیرد. وی درباره انواع قیاس نیز کاملاً از روش منطقی تبعیت کرده است. او به دو شکل اصلی قیاس اشاره و صورت‌های مختلف آن را تبیین کرده است:

۱. قیاس اقترانی: قیاس اقترانی قیاسی است که در مقدمات آن به نتیجه یا نقیض نتیجه تصریح نشده است (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۶۳، همو، ۱۴۱۳: ۱۶۷). علامه در موارد متعددی از این قیاس استفاده کرده است؛ برای مثال، می‌توان به برهان حدوث و قدم (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۲۰۱) و استدلال

بر اثبات علم الهی از طریق اتقان و احکام عالم (همان: ۲۷۴) اشاره کرد.

۲. قیاس استثنایی: قیاس استثنایی، بر خلاف اقترازی، در مقدماتش به نتیجه یا نقیض آن تصریح شده است. علامه در باب نفی جسمیت از خداوند به شیوه قیاس استثنایی متصل استدلال کرده است که اگر خدا جسم بود قادر به خلق اجسام نبود، ولی تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۷۱، ۸۱، ۸۳، ۸۹، ۱۰۶ و ۱۶۷؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۴۱، ۱۴۴ و ۲۴۸). او همچنین در مقام استدلال بر نفی تحیز از ذات الهی به شیوه قیاس استثنایی استدلال می‌کند و می‌نویسد: «اگر خداوند متحیز باشد یا قابل تقسیم است یا نه و تالی به هر دو قسمش باطل است، زیرا یا مستلزم جسم بودن خداوند است که قبلا بطلان آن روشن شد یا مستلزم این است که خداوند کوچک‌ترین موجودات باشد که بطلانش واضح است؛ بنابراین خداوند متحیز نیست» (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۷۹).

علامه حلی در برخی از مباحث نیز از برهان خلف استفاده کرده است؛ برای مثال، در اثبات قدرت الهی با نفی مجبور بودن خداوند، قدرت را اثبات کرده یا در بحث از لیت قدرت الهی، به شیوه برهان خلف، با ابطال حادث بودن قدرت الهی، قدیم بودن آن را اثبات کرده است (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۶۰ و ۱۶۳).

ایشان همچنین به تقسیم‌بندی ادله در منطق توجه داشته، ادله را به دو نوع «لمّی» و «اتّی» تقسیم کرده و همانند منطقیان، یقین حاصل از برهان لمّی را بالاتر دانسته است؛ برای مثال، می‌توان به برهان صدیقین اشاره کرد که علامه حلی آن را از سنخ براهین لمّی می‌داند و برای آن ارزشی بالاتر از برهان حدوث و قدم قائل است (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۰).

البته علامه در همه موارد به آموزه‌های علم منطق پایبند نبوده است؛ برای مثال، هرچند عالمان علم منطق گزاره‌های مربوط به حسن و قبح را از مشهورات می‌دانند و استدلالی را که در مقدماتش چنین قضایایی باشد جدل می‌نامند، علامه حلی در ابتدای باب عدل الهی، در مقابل فلاسفه و منطقیان، تصریح کرده است که چنین قضایایی از بدیهیات اند و به همین دلیل یقین‌آورند (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۳۶۲). وی همچنین گه‌گاه از روش استدلال شاهد به غایب استفاده کرده است؛ برای مثال، در یکی از نوشته‌هایش احتیاج عالم به محدث را از طریق تشبیه عالم به افعال انسان‌ها اثبات می‌کند. همان‌طور که افعال انسان‌ها محتاج به فاعل است، عالم نیز نیازمند محدث است (علامه حلی، ۱۹۸۲: ۱۱۴). همان‌طور که مشخص است، این روش با آنچه



علامه حلی در بقیه کتاب‌هایش گفته متفاوت است و با علم منطق نیز سازگار نیست، مگر اینکه بگوییم علامه در مقام جدل با مخالفان از این روش استفاده کرده است. ایشان همچنین در جایی دیگر از برهان سبر و تقسیم استفاده کرده است. علامه حلی در بحث اثبات وجود معصوم، همه احتمالات برای حفظ شریعت، مانند کتاب، سنت، قیاس، اجماع و امام معصوم، را بیان کرده و با ابطال همه فروض به جز فرض آخر، ادعای خود را به اثبات رسانده است (علامه حلی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۰۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۰۵). همان‌طور که مشخص است، ایشان در اینجا انحصار فروض مختلف را به صورت عقلی نشان نداده است و به همین دلیل این استدلال، به اعتراف خودشان، یقین‌آور نیست.

### علامه حلی و فلسفه

از اواخر سده اول به آرامی متون فلسفی یونانی ترجمه شدند، ولی در آن زمان اندیشه‌های فلسفی یونانیان کمتر مورد توجه متفکران مسلمان بود و حدود یک قرن بعد از آن بود که اندیشه‌های فلسفی یونان در محافل علمی متکلمان مسلمان به شکلی جدی مطرح و بررسی شد. اگرچه مواجهه نخست متکلمان مسلمان با فلسفه انتقادی بوده و اغلب دیدگاه‌های فلسفی را نقد کرده‌اند، نمی‌توان انکار کرد که این ارتباط‌ها تأثیراتی نیز در شکل‌گیری مسائل و اصطلاحات و ادبیات کلامی داشته است. متکلمان مسلمان در آن دوران، به دلیل تعارضاتی که بین دیدگاه‌های ارسطو و آموزه‌های اسلامی می‌دیدند، روی خوشی به دیدگاه‌های ارسطو نشان نمی‌دادند و آثار و اندیشه‌های افرادی مانند یحیی نحوی که منتقد نظرات ارسطو بودند، در بین آنان گسترش پیدا کرد (ابن‌میمون، بی‌تا: ۱۸۱). نگاه خاص متکلمان آن دوره در حوزه مباحث جهان‌شناسی مبتنی بر نظریه جوهر فرد و ترکیب جسم از جوهر و عرض و همچنین استقبال از نظرات یحیی نحوی در تقریر خاص از برهان حدوث و قدم، آنان را در تقابلی کامل با نظرات ارسطو قرار می‌داد. شاید استقبال متکلمان از آثار و آرای یحیی نحوی به این دلیل بود که نظرات او به متون دینی و اعتقادات اسلامی نزدیک بود و همین سبب شد که کندی، نخستین فیلسوف جهان اسلام، نیز نظرات او را بپذیرد؛ برای مثال، وی بر خلاف ارسطو، به حدوث عالم معتقد بود و اعتقاد به حدوث عالم با آموزه‌های ادیان ابراهیمی موافق است. ابن‌میمون به این‌گزینه‌نگری متکلمان از نظرات فلاسفه در آن دوره اشاره کرده است (همان: ۱۶۷ و ۱۷۰).

بر این اساس، در این دوره اگرچه گاه اصطلاحاتی نزدیک به ادبیات فلسفی در نوشته‌های کلامی دیده می‌شود و متکلمان، همچون فلاسفه، مباحثی در حوزه جهان‌شناسی مطرح کردند و آن را لطیف الکلام یا دقیق الکلام نامیدند، تفاوت‌های جدی در ادبیات علمی و اندیشه‌های کلامی و فلسفی وجود داشت.

نظرات فلسفی متکلمان مسلمان تا نیمه‌های قرن پنجم بر همان بنیان‌های اصلی گذشته استوار بود و اگر فردی بیش از این تحت تأثیر فلسفه قرار می‌گرفت، با واکنشی منفی مواجه می‌شد. نخستین فرد در معتزله که بیش از گذشتگان از اندیشه‌های فلسفی استقبال کرد، ابوالحسن بصری بود (ابن مرتضی، بی تا: ۱۱۹). وی برخلاف گذشته، پیروانی هم در بین معتزله پیدا کرد و نسل پایانی معتزله اغلب پیروان نظرات او بودند و از آنها به معتزله متأخر تعبیر شده است. البته این گروه در برخی از اصطلاحات و ادبیات کلامی و همچنین برخی از مباحث دقیق الکلام تحت تأثیر فلسفه قرار گرفتند (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۵۹-۶۲، ۸۱؛ همو، ۱۳۹۰: ۸۳-۸۴، ۳۵۲-۳۵۳؛ رک: سبحانی و رضایی، ۱۳۹۹: ۱۲-۱۳) و در مباحث جلیل الکلام همچنان منتقد فلاسفه بودند (ر.ک: ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۶۹-۹۰).

مرحله بعدی ارتباط کلام و فلسفه با دانشمندانی مانند فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی آغاز شد. در این دوره نه تنها ادبیات کلامی به طور جدی تحت تأثیر فلسفه مشاء قرار گرفت، بلکه متکلمان از منطق به جای روش کلامی پیشین استفاده کردند. فخر رازی آغازگر این مسیر بود، ولی نقدهایی جدی نیز به فلسفه مشاء، به خصوص آرای ابن سینا، وارد کرد. کمی پس از وی، خواجه طوسی نه تنها گامی جدی‌تر در تقویت رابطه کلام و فلسفه برداشت، بلکه به بسیاری از نقدهای فخر رازی نیز پاسخ داد. خواجه طوسی با نگارش دو کتاب شرح اشارات و تلخیص المحصل، اندیشه‌های فخر رازی در دو علم فلسفه و کلام را نقد و اصلاح کرد. تقابلات خواجه طوسی و فخر رازی چنان مشهور است که ابن خلدون نیز به آن اشاره و به تسلط علمی خواجه بر فخر رازی در مباحث فلسفی اذعان کرده است (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱: ۶۵۰).

خواجه طوسی با طرح مباحث وجودشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی در ابتدای کتاب تجرید الاعتقاد، ساختار و ادبیات جدیدی از علم کلام ارائه کرد؛ برای مثال، می‌توان به ورود مباحث وجود و ماهیت و اصطلاحاتی مانند وجوب، امکان و امتناع و همچنین مباحث علت و معلول اشاره کرد. این مباحث نه تنها ادبیات کتب کلامی را به کتب فلسفی نزدیک کرد،



بلکه گاه سبب تغییراتی در مباحث اصلی علم کلام نیز شد؛ برای مثال می‌توان به جایگزین شدن برهان صدیقین به جای برهان حدوث و قدم یا تغییر دیدگاه آنان به اراده الهی اشاره کرد. پس از خواجه نیز بسیاری از متکلمان اسلامی از شیوه و روش وی در تجرید الاعتقاد پیروی کردند.

البته خواجه و همراهانش، علی‌رغم اختلاط و تعامل با فلسفه، همچنان در مباحث اصلی کلام، یعنی الهیات بالمعنی الاخص، بر مواضع پیشین متکلمان تأکید داشتند و در بسیاری از مباحث کلامی، دیدگاه فلاسفه را رد می‌کردند. از جمله این مباحث می‌توان به بحث از حدوث و قدم عالم،<sup>۱</sup> رابطه خداوند با عالم و نفی واسطه در آفرینش (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۹۳-۳۹۴) و به طور خاص، نفی عقول عشره (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۳۱۵-۳۱۶) و قاعده الواحد (همان: ۱۰۷-۱۰۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۹۵-۳۹۶)، تعریف صفت قدرت به صحه الفعل و الترتک در برابر فلاسفه (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۱۹۶؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶: ۸۲-۸۵)، جبر و اختیار و تفسیر از بحث قضا و قدر (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۴۲۲-۴۲۳)، تقریر از بحث ضرورت ارسال رسل،<sup>۲</sup> انکار روح مجرد<sup>۳</sup> و مخالفت با دیدگاه فلاسفه درباره حقیقت انسان، معاد و به‌طور خاص، معاد جسمانی<sup>۴</sup> اشاره کرد. علامه حلی با شرح تجرید الاعتقاد تأثیری جدی در فراگیر شدن روش جدید فلسفی کلامی داشت.

علی‌رغم سیطره علمی خواجه طوسی در این دوره مدرسه حله، علامه حلی و بسیاری از شاگردان وی در برخی موارد در انتخاب دیدگاه فخر رازی و خواجه طوسی مردد بودند؛ برای مثال، علامه حلی قسمت الهیات بالمعنی الاعم را در برخی از کتاب‌هایش مطابق با ساختار کتاب المحصل فخر رازی تألیف کرده است. از آن جمله می‌توان به کتاب مناهج الیقین، نهایة المرام فی علم الکلام و نهج المسترشدین اشاره کرد. در این کتاب‌ها فصل بندی به المحصل فخر رازی بسیار نزدیک‌تر است تا تجرید الاعتقاد خواجه طوسی. عناوین اصلی این بخش از کتاب

۱. همه متکلمان حله به حدوث عالم معتقد بودند و به طور خاص سخنان فلاسفه را در بحث قدم عالم نقد می‌کردند (ر.ک: ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶: ۵۱-۶۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۹۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۴۱۵).

۲. تقریر فاضل مقداد از تمایز دیدگاه متکلمان و فلاسفه و رد دیدگاه فلاسفه در این بحث منحصر به فرد است (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۲۴۱-۲۴۳).

۳. عمده متکلمان در این دوره تجرد روح را انکار می‌کردند و حقیقت انسان را اجزای اصلی بدن او می‌دانستند (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۴۱۸-۴۲۰).

۴. برای مثال فاضل مقداد فصلی با این عنوان دارد: «باب يجوز خلق عالم آخر لهذا العالم خلافاً للحکماء» (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۴۱۳-۴۱۸). برای بحثی مشابه ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳: ۵۴۲-۵۴۴. همچنین درباره اعتقاد فلاسفه در بحث معاد جسمانی و نقد متکلمان بر آن ر.ک: همان: ۵۴۸-۵۵۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۴۲۸-۴۳۳.

المحصل چنین است: ۱. تقسیم المعلومات (موجود و معدوم)، ۲. تقسیم موجودات (تقسیم علی رأی المتکلمین - تقسیم علی رأی الفلاسفه)، ۳. احکام الموجودات (وحدت و کثرت - علت و معلول). علامه حلی نیز در کتب مذکور، قسمت الهیات بالمعنی الاعم را این گونه فصل بندی کرده است: ۱. تقسیم المعلومات (موجود و معدوم)، ۲. تقسیم الموجودات (تقسیم علی رأی المتکلمین - تقسیم علی رأی الفلاسفه)، ۳. احکام الموجودات (علت و معلول - واحد و کثیر - تماثل، اختلاف و تضاد - کلی و جزئی). مشابه همین ساختار با تفصیل بیشتر در کتاب نهایه المرام و به اجمال در کتاب نهج المسترشدين رعایت شده است.

البته علامه در برخی از کتاب هایش نیز از ساختاری قدیمی تر در طرح مباحث کلامی استفاده کرده است. در این ساختار، که به طور سنتی در کتب کلامی معتزله مطرح بوده و عالمان امامیه آن دوران نیز از همان تبعیت کرده اند، مباحث با وجوب نظر شروع می شود، سپس اثبات خداوند و صفات او و بقیه مباحث کلامی را مطرح می کند. ساختار کلی این کتاب ها این گونه است: ۱. وجوب نظر، ۲. اثبات حدوث عالم، ۳. اثبات خداوند، ۴. صفات الهی، ۵. عدل الهی، ۶. معاد، ۷. امر به معروف و نهی از منکر. علامه حلی کتاب معارج الفهم فی شرح النظم را این گونه تنظیم کرده است. این ساختار در کتب معتزلیان متأخر، مانند ملاحمی خوارزمی، نیز وجود دارد و متکلمان امامیه، مانند سدیدالدین حمصی رازی در کتاب المنقذ من التقليد و محقق حلی در کتاب المسلك فی اصول الدین، از همین ساختار بهره برده اند.

تفاوت های موجود در آثار علامه حلی را باید به دلیل تحولات و جریان های موجود در این مدرسه کلامی دانست. کلام امامیه در حله سه دوره متفاوت داشته است: ۱. دوره نخست که امتداد جریان کلامی امامیه در ری و تحت تأثیر سدیدالدین حمصی رازی است. در این دوره متکلمان امامیه از روش معتزله متأخر بهره گرفته اند. کتاب های المنقذ من التقليد حمصی رازی و المسلك فی اصول الدین محقق حلی از همین ساختار پیروی کرده اند و کتاب معارج الفهم علامه حلی مطابق با این ساختار نوشته شده است. ۲. ورود و تدریس کتب کلامی فخر رازی و گرایش به طرح ادبیات فلسفه مشاء از طریق آثار فخر رازی. در این دوره حتی کتابی مانند المحصل در حله تدریس می شده است.<sup>۱</sup> مشخص نیست که متکلمان حله در این دوره مواجهه مستقیم با آثار ابن سینا داشته اند یا نه و چه میزان نقدهای فخر رازی به فلسفه مشاء را

۱. محقق حلی بخشی از کتاب المحصل فخر رازی را نزد ابن وشاح حلی خوانده است (ر.ک: خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۴: ۴).



پذیرفته‌اند، ولی از اینکه علامه در برخی از موارد همچنان نظرات فخر رازی را بر خواجه طوسی ترجیح داده و اینکه کتاب‌هایی در داوری بین شرح اشارات فخر رازی و شرح اشارات خواجه طوسی نوشته شده، می‌توان فهمید که در موازنه این دو شخصیت، متکلمی مانند علامه حلی نگاهی یک‌جانبه ندارد. انتخاب ساختار کتاب *المحصل* از سوی علامه حلی برای برخی از آثار مهمش، مانند *مناهج الیقین*، *نهایة المرام*، *نهج المسترشدين* و *تسلک النفس* می‌تواند گواهی بر نفوذ فکری و آموزشی فخر رازی در مدرسه حله باشد. ۳. ظهور خواجه طوسی و نوشته شدن کتاب *تجرید الاعتقاد* و *تلخیص المحصل*. قطعاً خواجه طوسی تأثیری جدی بر مدرسه حله و به‌طور خاص، بر علامه حلی داشته و علامه و دیگر متکلمان حله را در مقام داوری بین دوگانه فخر رازی و خواجه طوسی گذاشته است. علی‌رغم تأثیرات خواجه بر اندیشه‌های متکلمان حله، همچنان آنان در مواردی نقدهای فخر رازی بر فلسفه مشاء را بر پاسخ‌های خواجه طوسی ترجیح داده‌اند. یکی از این موارد مهم، نقدهای فخر رازی بر دلیل تجرد در اثبات علم الهی است (علامه حلی، ۱۳۸۷: ۵۲۵-۵۲۸).



در یک جمع‌بندی می‌توان علامه حلی را در میانه سه جریان اصلی کلام اسلامی دانست. هرچند از نظر اندیشه‌های کلامی در حوزه الهیات بالمعنی الاخص عمدتاً در امتداد جریان کلامی معتزله متأخر است، در مباحث مقدماتی علم کلام (الهیات بالمعنی الاعم) و ادبیات کلامی در میانه فخر رازی و خواجه طوسی است و گاه نظرات خواجه طوسی را پذیرفته است و گاه آرای فخر رازی را.

### جایگاه ادله نقلی در نظام فکری علامه حلی

همان‌طور که گفتیم، علامه حلی در مباحث کلامی رویکرد عقلی دارد؛ ولی این به آن معنا نیست که از روش‌های نقلی و علوم گوناگون دیگر در این زمینه استفاده نکرده است. ایشان، مانند متکلمان دیگر، یکی از منابع معرفتی را نقل می‌داند و در آثار کلامی خود به آن استناد می‌کند. مهم آن است که جایگاه ادله سمعی در نظام کلامی ایشان و همچنین جزئیات آن، مانند حجیت هر کدام از ادله سمعی مانند قرآن، خبر متواتر و خبر واحد و اجماع معلوم شود.

گفته شد که علامه حلی ادله سمعی را در مواردی که به دور نینجامد، در علم کلام استفاده می‌کند. بنابراین هر آنچه حجیت ادله سمعی به آن وابسته است، باید با عقل اثبات شود؛ پس



از آن می‌توان از ادله سمعی استفاده کرد (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۹۷). از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. ایشان در اثبات صفت توحید تصریح کرده است که می‌توان از ادله سمعی بهره گرفت (همان: ۳۷۴)؛ چراکه پس از اثبات خداوند و صفات دیگر و حکمت و عدالت او و همچنین نبوت رسول الله ﷺ می‌توان از ادله سمعی برای وحدانیت خداوند استفاده کرد؛

۲. اثبات صفت کلام برای خداوند؛ چراکه با معجزه رسول الله راستگویی ایشان اثبات می‌شود، سپس می‌توان به آیات قرآن برای اثبات صفت کلام استناد کرد (علامه حلی، ۱۴۲۶: ۱۴۳)؛

۳. در برخی مباحث مرتبط با امامت، مانند اثبات فضیلت امام علی (علیه السلام) یا اثبات امامت ایشان (همان: ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۶)؛

۴. در برخی از جزئیات مباحث قیامت، مانند عذاب قبر، صراط، میزان، تطایر کتب، شفاعت، سخن گفتن جوارح و احوال بهشت و جهنم (همان: ۲۱۷)؛

۵. اثبات فضیلت انبیا بر ملائکه (همان: ۱۹۴)؛

۶. معدوم شدن عالم (همان: ۲۱۴-۲۱۵).

البته علامه حلی گاه در همان موضوعات نخست نیز، در کنار ادله عقلی، از ادله سمعی برای تنبیه یا ارشاد به حکم عقل استفاده کرده است. در این موارد نقل مؤید است، نه دلیل مستقل؛ برای مثال، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. تنبیه به برهان صدیقین (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۰)؛

۲. اثبات اینکه خداوند معاصی و قبیح را اراده نمی‌کند (علامه حلی، ۱۴۲۶: ۱۷۰)؛

۳. اثبات امکان و حسن و بعثت (همان: ۱۸۴)؛

۴. امکان خلق عالمی دیگر (همان: ۲۱۱)؛

۵. جواز عفو مؤمنان گنهکار (همان: ۲۲۵)؛

۶. ابدی نبودن عذاب مؤمنان فاسق (همان: ۲۲۷).

نکته بعد درباره جایگاه ادله نقلی در روش کلامی علامه حلی، ملاک‌های ایشان در اعتبارسنجی این ادله است. ایشان برخی از ادله سمعی را به‌طور کلی یقین‌آور نمی‌دانند؛ چراکه متوقف بر



اموری‌اند که یقین به آنها به طور معمول ممکن نیست. از جمله این امور می‌توان به لغت، نحو و صرف و عدم اشتراک، مجاز، تخصیص و نسخ، عدم اضممار و تقدیم و تأخیر، نبود معارض عقلی و مصونیت راوی از خطای در نقل اشاره کرد (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۹۶؛ علامه حلی، منتهی الوصول: ۸۵). با توجه به اینکه یقین به این مقدمات ممکن نیست، ادله سمعی نیز علم‌آور نیستند. علامه حلی اگرچه مشروط بودن اعتبار ادله سمعی به حصول یقین در این موارد را می‌پذیرد، معتقد است در برخی موارد مانند محکومات قرآن این مقدمات محقق می‌شوند و می‌توان به یقین رسید (همان). به همین دلیل علامه حلی هر نقلی را در علم کلام نمی‌پذیرد، بلکه تنها نقل‌های علم‌آور را حجت می‌داند؛ بنابراین تنها آیات قرآن و روایات متواتر را می‌توان در علم کلام به کار گرفت.

البته در صورتی که بخواهیم از ادله سمعی برای تأیید ادله عقلی یا تنبیه به آنها استفاده کنیم، می‌توان از خبر واحد نیز بهره گرفت. در غیر این موارد، خبر واحد به این دلیل که یقین‌آور و علم‌آور نیست، در علم کلام کارایی ندارد؛ هرچند علامه در علم فقه از امارات ظنی نیز استفاده کرده است (علامه حلی، ۱۳۸۰: ۲۳۰).



حجیت و اعتبار اجماع نیز از نگاه علامه حلی به دلیل نقلی بازمی‌گردد؛ چراکه اجماعی حجت است که کاشف از قول معصوم باشد. بنابراین اجماع در ادله کلامی نیز جایگاهی مشابه ادله یقینی نقلی مانند قرآن و خبر متواتر، دارد؛ برای مثال، علامه در مواردی مانند کافر دانستن معتقدان به قدم عالم (علامه حلی، ۱۴۰۱: ۸۹) یا اثبات برخی صفات الهی (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۳۰۸ و ۳۲۰) یا برخی از مباحث امامت، مانند اثبات عصمت (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۵) یا اثبات امامت امیرالمؤمنین علیه السلام از اجماع (به عنوان یکی از مقدمات استدلال؛ ر.ک: علامه حلی، ۱۴۲۶: ۲۰۳) بهره گرفته است.

### کتاب‌نامه

۱. ابن خلدون (۱۴۰۸ق)، تاریخ ابن خلدون، تحقیق خلیل شحادة، بیروت: دار الفکر.
۲. ابن مرتضی، احمد بن یحیی (بی‌تا)، طبقات المعتزله، تحقیق سوسنه دیفلد، بیروت: دارالمکتبه الحیة.
۳. ابن میمون (بی‌تا)، دلالة الحائرين، تحقیق اتای حسن، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
۴. امین، سید محسن (۱۴۰۳ق)، اعیان الشیعة، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

۵. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۶. خوانساری، محمدباقر بن زین العابدین (۱۳۹۰ق)، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، قم: انتشارات دهاقانی (اسماعیلیان).
۷. سبحانی، محمد تقی (۱۳۹۱ش)، «کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها»، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۶۵.
۸. سبحانی، محمد تقی و محمد جعفر رضایی (۱۳۹۹ش)، «جریان های فکری مدرسه کلامی حله»، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره ۲۸، سال هشتم.
۹. شریف مرتضی (۱۳۸۱ش)، الملخص فی علم الکلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳ش)، انوار الملکوت فی شرح الباقوت، تحقیق محمد نجمی زنجانی، قم: الشریف الرضی.
۱۱. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹ش)، منهاج الکرامه فی معرفه الامامة، تحقیق عبدالرحیم مبارک، مشهد: نشر تاسوعا.
۱۲. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۰ش)، تهذیب الوصول الی علم الاصول، لندن: مؤسسه امام علی علیه السلام.
۱۳. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۶ش)، معارج الفهم فی شرح النظم، قم: دلیل ما.
۱۴. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷ش)، الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه، قم: بوستان کتاب.
۱۵. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۱ق)، اجوبه مسائل المهنائیه، قم: مطبعة الخيام.
۱۶. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۹ق)، الالفین فی امامة مولانا امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، قم: دارالهجرة.
۱۷. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، بیروت: دارالصفوه.
۱۸. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، قم: مؤسسه نشر اسلامي.
۱۹. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵ق)، مناهج اليقين فی اصول الدين، تحقیق یعقوب جعفری، تهران: دارالاسوه.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق)، نهاية المرام فی علم الکلام، تحقیق فاضل عرفان، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.



۲۱. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۶ق)، تسلیک النفس الی حظیره القدس، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲م)، نهج الحق وکشف الصدق، بیروت: دارالکتاب اللبنانی، چاپ اول.
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، منتهی الوصول، نسخه خطی، کتب خانه جنت ماب چوک لکهنو.
۲۴. فاضل مقداد (۱۴۲۲ق)، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، تحقیق قاضی طباطبایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد (۱۳۸۶ش)، الفائق فی اصول الدین، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد (۱۳۸۷ش)، تحفه المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۷. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد (۱۳۹۰ش)، المعتمد فی اصول الدین، تهران: میراث مکتوب.
۲۸. نشار، سامی (۱۴۰۴ق)، مناهج البحث عند مفکری الاسلام، بیروت: دار النهضة العربیه.