

فخر رازی: خاستگاه کلام فلسفی

اعظم قاسمی *

آریا یونسی **

چکیده

فارابی در *احصاء العلوم* دو شیوه را در کلام متمایز می‌کند: استدلالی و غیراستدلالی. در دوره بعد رویکرد استدلالی در کلام بر رویکرد دیگر غالب می‌شود و کلامی شکل می‌گیرد که به فلسفه بسیار نزدیک است. از این زمان است که گفت‌وگو و مفاهیم‌ای گسترده میان فیلسوفان و متکلمان اسلامی درمی‌گیرد. مبدع کلام فلسفی، فخرالدین رازی است و با خواجه نصیر به اوج خود می‌رسد. ویژگی‌های مهم کلام جدید این است که منطق را به عنوان روش استدلال در کلام اختیار می‌کنند، موضوعات فلسفی را وارد مباحث کلامی می‌کنند و از آنها بحث می‌کنند، با استمداد از آموزه‌های فلسفی و دیگر علوم سعی می‌کنند از مدعیات دینی دفاع و آن‌ها را تدوین و تبیین کنند. در این مقاله بنابر سرشت تاریخی موضوع با استفاده از گزارش ابن‌خلدون و مطالعه آثار فخر رازی، کیفیت این تحول بررسی و این ویژگی‌های اساسی نشان داده شده است. ادعای این مقاله این است که کسانی مانند غزالی، به‌ویژه فخر رازی با به‌کارگرفتن منطق و اصول فلسفی ماهیت کلام را تغییر دادند و آن را به چیزی متفاوت و مشابه با فلسفه تبدیل کردند.

کلیدواژه‌ها: کلام فلسفی، کلام، فلسفه، منطق، فخر رازی، استدلال.

۱. مقدمه

کلام فلسفی اکنون اصطلاحی تثبیت شده است، اما چنین تثبیتی تاریخی طولانی در پشت

* استادیار گروه کلام و فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی، نویسنده مسئول، a.ghasemi@ihcs.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، aryauonesy1367@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۴

خود دارد. بسا دوران‌هایی که کلام و فلسفه عنادی خونین داشته‌اند و سازگاری و اختلاط پربار آنها در «کلام فلسفی» چیزی نبوده است که به‌سادگی به‌دست آید. عموماً «کلام فلسفی» با اسم خواجه نصیرالدین طوسی متکلم مشهور شیعه گره خورده است. اما باید توجه کرد که خواجه طوسی اوج و نهایت کلام فلسفی است نه سرچشمه آن. کلام فلسفی در نظام فکری خواجه نصیر چنان دقیق، ژرف و پخته است که نمی‌توان او را سرچشمه دانست. درواقع، او میوه پربار این جریان است. از طرف دیگر، هرچند غزالی رگه‌هایی از کلام فلسفی را از خود نشان می‌دهد، به‌ویژه از جهت استفاده از منطق و استدلال که جان کلام فلسفی است، پرهیز او از اندیشه فیلسوفان تاحدودی او را از تثبیت چنین دانشی منع می‌کند. این وظیفه‌ای بود که بر دوش فخرالدین رازی گذاشته شد. ادعای این مقاله این است که کسانی مانند غزالی، به‌ویژه فخر رازی با به‌کار گرفتن منطق و اصول فلسفی، ماهیت کلام را تغییر دادند و آن را به چیزی متفاوت و مشابه با فلسفه تبدیل کردند؛ به عبارت دیگر، در سیر تاریخ کلام اسلامی انقلابی رخ داده که این نوشتار درصدد تحلیل آن است.

بنابراین، نخست گزارش فارابی را از کلام از ابتدا تا زمان خود او مطالعه خواهیم کرد. روایت فارابی حاوی بی‌طرفی علمی و دقت در مشاهده است و بنابر روش مختاری که در *احصاءالعلوم* دارد، سعی می‌کند آنچه را که هست بدون نقادی گزارش کند. در بخش بعدی ضرورت و جایگاه علم کلام را از منظر رازی بررسی خواهیم کرد. در این بخش مشخص خواهد شد که کلام برای او اهمیتی اساسی دارد. سپس گزارش ابن‌خلدون را توضیح خواهیم داد. طبعاً لازم است که گزارش ابن‌خلدون نقد شود؛ زیرا برخلاف فارابی، ابن‌خلدون جانبدارانه و از موضعی خاص خود به موضوع نگاه می‌کند. البته گزارش او مفصل، دقیق و آگاهی‌بخش است. درنهایت موضوع ابداع کلام فلسفی توسط فخر رازی را بررسی خواهیم کرد. تأکید بر گزارش‌های فارابی و ابن‌خلدون وجوهی داشته است. فارابی فیلسوفی غیرمتکلم است که هم‌عصر متکلمان قرون اولیه بود و ناظر و تحلیل‌گری دقیق، منصف و مطلع است. ابن‌خلدون نیز علاوه بر اینکه تاریخ‌نگاری دقیق است که در همان عصر می‌زیسته و گزارشش نیز مفصل است، به‌شدت با متکلمان متأخر از جمله فخر رازی مخالف بود. یکی از دلایل مخالفت او ضدیت با فلسفه بود. علاوه بر آن ابن‌خلدون تقریباً هیچ اشتراکی با فخر رازی جز در اصل دین ندارد، چراکه فخر رازی شافعی‌مذهب و اشعری است و ابن‌خلدون در فقه مالکی‌مذهب است و به احتمال زیاد در اصول عقاید نیز

کلام سلف و عقاید اهل حدیث را داشته است. بنابراین، هر دو گزارش عاری از مطالب ستایش‌آمیز هستند.

۲. مسئله فضل تقدم در کلام فلسفی

غالباً مبدأ کلام فلسفی را خواجه نصیرالدین طوسی می‌دانند و این نظر مناقشه‌پذیر نیست که خواجه نصیر یکی از متکلم-فیلسوفان مهم نخستین بوده است. اما در انتهای نوشته به این مسئله خواهیم پرداخت که مراد از «مبدع» در این بحث چیست، اکنون لازم است برای «کلام فلسفی» معنایی تعیین کنیم و نشان دهیم که با توجه به این معنا فخر رازی متکلم-فیلسوف بوده است. مراد از «کلام فلسفی» این است که کلام بر مبنایی فلسفی قرار گیرد. به عبارت دیگر، در کلام از اصول و مبانی فلسفی استفاده شود. «کلام» موصوف و «فلسفی» صفتی برای آن است. بنابراین منظور از «کلام فلسفی» نزد فخر رازی این است که او از اصول و مبانی فلسفی استفاده می‌کند. ما در این مقاله نشان داده‌ایم که بخش زیادی از این اصول و مبانی را متکلمان از منطق گرفته‌اند و با ورود منطق به کلام، میان کلام و فلسفه هم‌زمانی رخ داده است. در واقع، روش فلسفی و کلامی اکنون بیش از پیش به هم نزدیک شده‌اند؛ درحالی‌که کلام نخستین، کمترین مشترکات را در مبانی با فلسفه داشت.

از طرف دیگر، شاید بهتر بود ابتدا این ادعا را که مبدع کلام فلسفی خواجه نصیر بوده است، به گونه‌ای دقیق‌تر توضیح می‌دادیم. در واقع، چنانکه ذکر شد در بزرگی خواجه نصیر شکی نیست، اما بحث اصلی این است که فضل تقدم بر اساس تاریخ است و فخر رازی مقدم بر خواجه بوده است. موضوع دیگر، این است که اگر *تجریداً الاعتقاد* خواجه نصیر را نمونه کلام فلسفی بدانیم، مشترکات صوری و محتوایی آن با کتابی مثل *البراهین* یا رسالاتی مانند *تحصیل الحق* فخر رازی به اندازه‌ای است که می‌توان گفت خواجه بخش بزرگی از این اثر را متأثر از فخر رازی بوده است. البته این بدین معنی نیست که آنها با یکدیگر موافق هستند، چه بسا با یکدیگر کاملاً مخالف باشند. اما این مسئله نشان می‌دهد که رازی پیش از خواجه این بنا را ساخته بود. در این نوشته کمتر وارد این بحث تاریخ‌نگارانه می‌شویم؛ زیرا هدف این است که بیشتر مبانی و اصول کلام فلسفی رازی را بررسی کنیم نه مدعیات تاریخی صرف را. هدف دیگر این نوشته این است که تغییراتی را یکی از افراد مشهور در

قرون پنجم و ششم در علم کلام ایجاد کرده است بررسی کنیم، بنابراین بدون تأکید بر اینکه فخر رازی مؤسس تمامی بخش‌های کلام فلسفی بوده است، صرفاً نشان داده می‌شود که بخش بزرگی از کلام جدید را او با روش فلسفی بسط داده است.

۳. دو سنت کلامی عمده به روایت فارابی

کلام در جهان اسلامی سنتی دیرپا است که از آغاز اسلام و حتی پیش از ظهور اندیشه‌های فلسفی پررنگ و جذاب بوده است. سنت‌های کلامی در ابتدا نوعی ویژه بوده‌اند و در دوره‌های بعدی تغییرات گسترده‌ای را متحمل شده‌اند. هرگونه پژوهشی درباره خاستگاه‌های کلام نیازمند توجه به آغاز آن است؛ زیرا در دوره‌های بعدی مسائل و موضوعات دچار دگرگونی‌های ساختاری شده‌اند. از قرن چهارم به این سو متکلمان وارد دادوستد فکری و حتی مناظرات عقلی با فیلسوفان شده‌اند. اگر تحقیق در کلام از این بخش آغاز شود یگانه چیزی که دیده خواهد شد مجموعه وسیعی از اختلاف نظرها و دیدگاه‌های متضاد بین فیلسوفان و متکلمان است. اما مطلوب‌تر این است که به دنبال منشأیی قبل از این دوره باشیم. زیرا مسائل بین فیلسوفان و متکلمان در دوره‌های بعد، مسائلی از قبیل حدوث و امکان و علت و معلول است. اکنون ما گزارشی دقیق و بی‌طرفانه از فارابی درباره کلام فلسفی قبل از نهضت ترجمه و در اثنای آن داریم. فارابی در *احصاء العلوم* توضیحات روشنی درباره کلام می‌دهد و دو سنت را متمایز می‌کند. از نظر او وظیفه کلام دفاع از عقاید است، درواقع متکلم وظیفه دارد در برابر شبهات، دفاعی عقیدتی کند. فارابی می‌گوید متکلمان برای رسیدن به این هدف دو راهبرد عمده دارند: یا از عقل استدلالی کمک می‌گیرند یا آن را طرد می‌کنند (فارابی، ۱۳۴۸: ۱۱۴). سپس او اولین راهبرد عمده متکلمان را تعطیل عقل می‌داند یا دست کم حذف عقل به عنوان منبعی برای شناخت؛ بر طبق روایت فارابی این دیدگاه متکلمان را می‌توان نوعی ایمان‌گروی دانست:

اما راه‌ها و آرایه‌ها که باید به وسیله آنها از شرایع جانبداری شود: گروهی از متکلمان عقیده دارند که جانبداری آنان از شرایع باید در این گفته خلاصه شود که آرای شرایع و تمام دستورهای آن را نمی‌توان با آرا و ادراک و عقول انسانی سنجید؛ زیرا مرتبه و مقام آنها برتر است، چون شرایع از طریق وحی الهی به دست آمده و اسرار خدایی در آنها نهفته است... و نیز می‌گویند: برای دست‌یافتن به این اسرار تنها راهی که در برابر انسان گشوده می‌ماند آن است که شرایع به وسیله وحی او را یاری کنند، تا از شناخت چیزهایی

بهره‌ور شود که عقل نمی‌تواند آنها را درک کند، و از رسیدن به حقیقت آنها فرو می‌ماند؛ چه اگر جز این بود وحی معنی نداشت. ... بنابراین آنچه گفته شد نظر این عده از متکلمان آن است که شرایع نیازی به تصحیح و تأیید ندارند، زیرا کسی که از جانب خدای بزرگ برای ما وحی آورده، راستگویی است که در سخنش امکان دروغ نیست. و درستی این موضوع که واضع شریعت صادق است از دو راه روشن می‌شود: یکی به وسیله معجزاتی که در وجود اوست، یا بر دست او آشکار می‌شود. دیگر، گواهی‌های مردمان راستگوی درست سخنی است که در گذشته بر راستگویی او ... گواهی داده‌اند، و یا به هر دوی آنهاست. ... این گروه از متکلمان در جانبداری از شرایع به همین مقدار بسنده کرده‌اند (فارابی، ۱۳۴۸: ۷-۱۱۵).

گروه دومی که فارابی مشخص می‌کند را می‌توان با تسامح راهبرد عقل‌گرای معتدل

نامید:

گروهی دیگر از متکلمان برآنند که برای تأیید شریعت باید نخست دلایلی اقامه کنند که از الفاظ خود واضع شریعت، به همان صورتی که آورده، گرفته شده باشد. سپس به محسوسات و مشهورات و معقولات توجه کنند و اگر در آنها یا حتی در وابسته‌های دور آنها چیزهایی بیابند که در یاری از شریعت سودمند باشد از آنها بهره‌برگیرند، و اگر چیزهایی بیابند که متناقض با شریعت باشد و بتوانند لفظ واضع شریعت را چنان تأویل کنند که این تناقض از میان برود چنان کنند، حتی اگر چنین تأویلی بسیار دور بوده باشد. و اگر این کار ممکن نشود و امکان آن باشد که این تناقض با شرع را باطل کنند یا آن را بر وجهی حمل سازند که با شریعت سازگار باشد، چنان کنند. اما اگر حمل کلام شریعت بر یکی از این موارد ممکن نباشد و چیزی از این امور را نتوان با مبانی شریعت هم‌آهنگ کرد، یا آنکه رد و انکار چیزی از محسوسات و مشهورات و معقولاتی که با مواردی از مبانی شریعت تضاد پیدا می‌کند، ممکن نباشد، در این هنگام برای جانبداری از آن مبانی تنها راه چاره را در این می‌بینند که گفته شود «حق همین است و بس»؛ زیرا کسی از آن خبر داده که ممکن نیست دروغ بگوید یا خطا کرده باشد. این گروه در این گونه موارد همان مطالبی را می‌گویند که گروه پیشین در تمام موارد و مبانی شریعت می‌گفتند (فارابی، ۱۳۴۸: ۸-۱۱۷).

فارابی گرایش‌های دیگری را در کلام ذکر می‌کند که با موضوع این نوشته ارتباطی ندارند. این گرایش‌ها به گونه‌ای هستند که معقول و بخردانه نیستند؛ برای مثال متکلمانی که شبهات ادیان دیگر را با شبهه‌انداختن در دین آنها جواب می‌دهند یا متکلمانی که برای ترغیب افراد به پیروی از دین هر چیزی را درست می‌پندارند حتی دروغ و بهتان را (ر.ک:

فارابی، ۱۳۴۸: ۹-۱۱۸). دو گروه نخستی که در بالا ذکر شد و فارابی نام می‌برد از گرایش‌های عمده در کلام هستند و یگانه تفاوت آنها در استفاده کردن یا نکردن از عقل و استدلال است. اما فارابی از هیچ گروه و فرقه‌ای به‌طور خاص اسم نمی‌برد و احتمالاً چون می‌خواهد راه‌های کلی و شیوه‌های عام را مشخص کند، به چنین مکتبی اشاره‌ای نمی‌کند. گروه دومی که توصیف می‌کند با مکتب اشعری هماهنگی بسیاری دارد و ممکن است برای توصیف این گروه، ابوالحسن اشعری را در نظر داشته باشد، چرا که اغلب خصوصیاتش که ذکر می‌کند در ابوالحسن اشعری و مکتب اشعری وجود دارد، به‌ویژه که فارابی (۲۵۹-۳۳۹ ه.ق) و ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ه.ق) هم‌عصر نیز بوده‌اند. چنانکه او متذکر می‌شود، گروه دوم به نوعی عقل‌گرای معتدل هستند؛ زیرا در استفاده از عقل و تأکید بر اهمیت آن مبالغه نمی‌کنند. فارابی در مقام فیلسوف نگاهی بیرونی به کلام دارد و گزارشی که ارائه می‌کند منصفانه و دقیق است، هرچند گاهی نشانه‌هایی از نبود علاقه در او به کلام دیده می‌شود. اما برای درک نوآوری فخر رازی و محقق طوسی در کلام و فلسفی کردن آن توجه به چنین مسائلی راه‌گشا است.

۴. علم کلام از نظر فخر رازی

فخر رازی قبل از هر چیز متکلم است و غالباً نیز او را متکلمی اشعری می‌دانند، اما باید دانست که شیوه کلامی او بسیار متفاوت است و در جایگاهی میانه قرار دارد؛ یعنی، هم به معتزله نزدیک است و هم به اشعریه. در این نوشته، روش کلامی او را بررسی و از تعیین جایگاه او در این دو مکتب عمده اهل سنت چشم‌پوشی خواهیم کرد. در حقیقت، غزالی این تمایز بین دو مکتب را به صورتی مضمحل و تلویحی از بین برده است، اما در آثار رازی تفاوت‌های دیگر نیز رنگ می‌بازند. به عبارت بهتر، با ظهور فخر رازی مکتب جدیدی ظهور می‌کند که می‌توان آن را «کلام فلسفی» نامید. اولین مسئله‌ای که پیش روی متکلمان مهمی مانند فخر رازی قرار داشت این بود که متخصصان دیگر علوم اسلامی کلام را رد می‌کردند یا آن را بدعت می‌دانستند. از طرف دیگر، فیلسوفان هم به‌سادگی آن را ناکارآمد و ناتوان معرفی می‌کردند. اما مسئله اساسی برای آن‌ها تحریمی بود که عالمان علوم اسلامی اعمال کرده بودند. حتی نقاد برجسته‌ای مثل غزالی در پاسخ به این سؤال که «اگر گویی چرا در اقسام علم‌ها، کلام و فلسفه را نیاوردی و بیان نکردی که آن هر دو نکوئیده‌اند یا

ستوده؟» به بیانی ساده چنین پاسخ می‌دهد که آنچه کلام بدان دسترسی دارد همان است که قرآن و حدیث آشکار کرده‌اند، و بنابراین کلام نمی‌تواند علمی جدید تولید کند؛ چه بسا گاهی گمراهی هم می‌آورد (غزالی، ج ۱: ۶۴). غزالی می‌گوید:

و اما معرفت خدای و صفات و افعال او و کل آنچه در علم مکاشفه بدان اشارت کرده‌ام از علم کلام حاصل نیاید، بل نزدیک است که حجاب آن باشد و از آن مانع بود (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۵).

اما از نظر غزالی چنین هم نیست که کلام هیچ هدفی را برآورده نکند، بلکه کسانی نیز هستند که بدعت‌هایی می‌آورند و وظیفه متکلم این است که این بدعت‌ها را خستی کند. و برای چنین منظوری لازم نیست که همه آن را مطالعه کنند بلکه تعدادی معدود کفایت می‌کند. به همین دلیل غزالی می‌گوید که فراگیری علم کلام فرض کفایت است. فراتر از این حد کلام مطلوب نیست (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۱، ۶۵). بنابراین، غزالی نقشی جزئی و فرعی برای کلام قائل است؛ اما فخر رازی با این نظر موافق نیست. از نظر فخر رازی کلام می‌تواند مولد علم باشد. یکی از دلایل این امر این است که او معرفت خدا را استدلالی می‌داند (رازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۸۱۲). رازی در تفسیر کبیر، در تفسیر آیه ۲۱ سوره بقره می‌نویسد:

اما اینکه می‌گوید: «رَبُّكُم الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِي مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»، در آن چند مسئله هست ... باید دانست که چون خدای سبحان امر به عبادت پروردگار کرد به دنبال آن چیزی یاد کرد که بر وجود صانع دلالت می‌کند و آن آفرینش مکلفان و آفرینش پیشینیان ایشان است. و این دلالت می‌کند بر اینکه شناخت خدای تعالی را راهی جز نظر [و تأمل] و استدلال نیست. و قومی از حشویه در این شیوه طعن کرده‌اند و گفته‌اند که اشتغال بدین علم بدعت است، و ما را در اثبات مذهبمان دلایل نقلی و عقلی هست (رازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۸۹).

فخر رازی در اینجا نمی‌خواهد مستقیماً بگوید که ظاهر آیه روی در ضرورت و نیاز به علم کلام دارد، بلکه این فقط تمهیدی است برای بازکردن بحث. چنانکه فخر رازی در جایی دیگر متذکر می‌شود که تعداد آیاتی که درباره احکام شرعی است، کمتر از ششصد آیه است، اما آیات دیگر در بیان توحید و نبوت و رد بت پرستان و اصناف مشرکان است. حتی مراد از قصص قرآنی نیز شناخت حکمت خداوند است. پس اگر علوم دیگر مانند فقه، موضوعشان کمتر از ششصد آیه است، آیات موضوعی کلام چند هزار آیه است. به

همین دلیل فخر نتیجه می‌گیرد که شرافت علم کلام بیشتر از دیگران است (رازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۹۲). خداوند در این آیه به عبادت امر می‌کند و انسان‌ها را مکلف می‌داند، سپس می‌گوید که خدای ما همان خدایی است که پیشینیان را خلق کرده است و آن‌ها هم مکلف به عبادت بوده‌اند. رازی هر دو آیه ۲۱ و ۲۲ بقره را با هم تفسیر می‌کند که مضمون آن‌ها چنین است:

ای مردم، پرستید خدایی را که آفریننده شما و پیشینیان شماست، باشد که پارسا و منزّه شوید. آن خدایی که برای شما زمین را گسترده و آسمان را برافراشت و فرو بارید از آسمان آبی که به سبب آن بیرون آورد میوه‌های گوناگون برای روزی شما پس کسی را مثل و مانند او قرار ندهید درحالی که می‌دانید [که بی‌مانند است].

مفاد آیه دوم مؤید این است که قرآن به تفکر و تأمل امر می‌کند. او در ادامه تفسیری که تحت همین دو آیه ارائه می‌دهد ابتدا مسئله عبادت را بررسی می‌کند و پس از آن در قطعاتی مهم به مبادی و مبانی علم کلام، که خود آن را اصول می‌خواند، می‌پردازد. همچنین موضوع را در دو مقام مطرح می‌کند، مقام اول درباره فضیلت این علم است و مقام دوم درباره حقیقت آن:

(مقام اول) در بیان فضل این علم است و آن از چند جهت است: (یکی) از آن [جهات] این است که شرف علم به شرف معلوم است، پس هرگاه معلوم اشرف باشد علم حاصل بدان نیز اشرف باشد، و چون شریف‌ترین معلومات، ذات خدای تعالی و صفات او است، واجب می‌کند که متعلق بدان نیز شریف‌ترین علوم باشد؛ (دو دیگر) آنکه علم، یا دینی است یا غیردینی، و شکی نیست که علم دینی از غیردینی شریف‌تر است، و اما علم دینی نیز یا علم اصول [کلام] است و یا جز آن، و اما آنچه غیر از علم اصول است، صحت آن متوقف بر علم اصول است؛ زیرا مفسر از معانی کلام خدای تعالی بحث می‌کند، و آن فرعی بر وجود صانع مختار متکلم است، و اما محدث از کلام رسول خدا (ص) بحث می‌کند، و آن فرعی بر توحید و نبوت است، پس ثابت شد که این علوم به علم اصول نیازمند است، و ظاهر این است که علم اصول از آنها بی‌نیاز است، پس واجب می‌آید که علم اصول شریف‌ترین علوم باشد ... (رازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۹۰-۱).

این شیوه استدلال تقریباً مشابه استدلال فیلسوفان له اولویت فلسفه است. همچنین، در این تعریف میان کلام و الهیات به معنای اخص تفاوتی گذاشته نشده است. موضوع کلام و الهیات به معنای اخص، آنجا که به خدا و ذات و صفات الهی می‌پردازند، مشترک است. اما رازی نمی‌خواهد چنین تمایزی قائل شود و در واقع هدف او نشان دادن فایده و فضیلت

کلام است. در پایان این قطعه رازی به این نکته اشاره می‌کند که علوم دینی دیگر به کلام نیاز دارند ولی کلام به آنها نیاز ندارد؛ یعنی همان‌طور که فلسفه علمی است که علوم دیگر به آن نیازمندند آنها به آن علوم نیاز ندارند، به همین دلیل روش‌شناسی علوم را فلسفه ارائه می‌دهد، و روش‌شناسی علوم دینی را کلام.

رازی در مقام دوم که درباره حقیقت علم کلام است می‌گوید تحصیل این علم از واجبات است و دو نوع دلیل برای آن می‌آورد: نخست، دلیل عقلی و دوم، دلیل نقلی. دلیل عقلی این است که بدون کلام نمی‌توان تشخیص داد که باید از چه کسی پیروی کرد؛ یعنی چگونه بدانیم تقلید از برخی سزاوارتر است. بنابراین، اگر جز کلام و عقل راه دیگری وجود نخواهد داشت که انتخاب کنیم از چه کسی پیروی کنیم. به همین دلیل، در این حالت حتی تقلید از کافران نیز مجاز است. از طرف دیگر، اصول دین تقلیدی نیست و تحقیقی است و کلام، علم اصول عقاید است. حال اگر اصول دین تقلیدی نیست پس جز با کلام نمی‌توان درباره اصول دین تحقیق کرد. بنابراین، ضرورت و حقیقت علم کلام از دیدگاه عقلی این‌گونه اثبات می‌شود (رازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۹۷). رازی هنگامی که می‌خواهد برای فایده علم کلام دلیل نقلی بیاورد به آیه ۱۲۵ سوره نحل اشاره می‌کند: «أدع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی أحسن» [= با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نمای]. رازی در تفسیر این آیه می‌گوید:

شک نیست که مراد او به حکمت، همان برهان و حجت است، چه دعوت به حجت و برهان به سوی خدای تعالی امری است که باید انجام شود، و اینکه می‌گوید «و جادلهم بالتی هی احسن» مراد از آن مجادله در فروع شرع نیست؛ زیرا کسی که نبوت او را انکار کند فرو رفتن با او در فروع شرع فایده‌ای ندارد، ... پس دانستیم که این جدال در توحید و نبوت بوده، و به جدال در آن امر شده است ... (رازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۹۷).

بنابراین طاعنان کلام و کسانی که آن را محکوم می‌کنند از موضعی سخن می‌گویند که با موضع قرآن متفاوت است؛ زیرا همان‌طور که فخر اشاره می‌کند، در قرآن مجادله خدا با فرشتگان درباره خلقت آدم، مناظره خدا با ابلیس و مناظرات پیامبران با کافران و اقوامشان ذکر شده است، که همگی دلایلی نقلی بر ضرورت این نوع تحقیق است. رازی درباره کسانی که با کلام مخالفت می‌کنند می‌گوید: «و چون ثابت شد که [این مناظره کردن]، پیشه

همه پیامبران و فرستادگان بوده درمی‌یابیم که طعن‌کننده آن یا کافر است یا جاهل» (رازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۹۷). سپس درباره کارکرد علم کلام چنین می‌گوید:

اگر در علم کلام پژوهش کنی در آن چیزی جز بیان این دلایل [برگرفته از آیات] و دفاع از آنها و دفع مطاعن و شبهات قادحه در آنها، چیزی نیابی، پس آیا روا باشد که علم کلام را به سبب اشتغال بر این دلایل که خدا آنها را یاد کرده، باید به سبب اشتغال آن بر دفع مطاعن و فوادم از این دلایل نکوهش کنی؟ من گمان نمی‌کنم که خردمند مسلمانی این سخن را بگوید و بدان راضی باشد؛ ... (رازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۹۳-۴).

از نظر رازی هدف علم کلام زدودن بدعت‌ها و اعتقاداتی نادرست است. بر همین اساس است که علم کلام در میان علوم اسلامی دیگر جایگاهی برتر می‌یابد و تنها علمی است که دین را از انحراف‌ها محافظت می‌کند. در ابتدای کتاب *براهین در علم کلام*، در بخش اهدائیه، او پس از ذکر آیاتی از قرآن چنین می‌گوید: «... خاصه در این روزگار انواع بدعت‌ها ظاهر شده است و اکثر خلق، دین را دام دنیا کرده. پس به حکم سلطان اسلام [بهاءالدین سام‌بن محمد] این کتاب به زبان فارسی نوشته شد» (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱: ۵). نوشتن این کتاب به زبان فارسی، احتمالاً به دلیل عدم آشنایی بهاءالدین با زبان عربی است و کتاب به زبان فارسی نوشته شده است. اما ممکن است که گفته رازی در مورد بدعت، در میان عامه مردم باشد، یعنی دلیل اینکه کتاب به زبان فارسی نوشته شده است این است که بدعت‌ها دینی اکثریت مردم افزایش یافته است، و در این صورت، وقتی کتاب به زبان فارسی باشد برای آنها هم قابل استفاده است. او در بخش *نخست تفسیر کبیر، مفاتیح‌الغیب*، دلیل نوشتن این کتاب را وجود انحراف‌ها و نادرستی‌ها در عقاید و هدف خود را روشن کردن آنها می‌داند. بنا به گفته طارق جعفر، این مسئله دغدغه اساسی زندگی و آثار فخر است که در واقع نتیجه تمایل رازی به دوری از تقلید کورکورانه در دانش است (Jaffer, 2015: 30). اما باید توجه کرد که این صرفاً دغدغه‌ای شخصی نیست. جعفر به این نکته توجه نمی‌کند که دوری از تقلید با مسئله هدایت مرتبط است. اما در واقع دغدغه رازی درباره تقلید، مستقیماً با مسئله هدایت که یکی از بنیان‌های تفکر اسلامی و دینی است مرتبط است. وجود فرقه‌های مختلف که همگی با هم ناسازگار هستند دو وجه خاص دارد: نخست، نشان می‌دهد که علت به‌وجود آمدن بسیاری از آنها تقلید کورکورانه است. این تقلید می‌تواند در فلسفه، کلام یا حتی تفسیر قرآن باشد. اما اگر قرآن هادی انسان است باید سعی کرد از تعداد این فرقه‌ها بر مبنای آموزه‌های قرآنی کاست و به‌ویژه عقاید نادرست را زدود.

زیرا با رفع عقاید ناصحیح و باطل بسیاری از فرقه‌ها خود به خود از بین می‌روند. از دیدگاه رازی، به نظر می‌رسد علم کلام، بنابر روش عقلانی‌ای که دارد، می‌تواند عهده‌دار این کار باشد. رازی در کتاب *البراهین* پس از ذکر موضوعات کلام و آن کتاب به ترتیب آیات و سوره‌های قرآن می‌نویسد:

... آنگاه چون این دلایل و بینات تقریر فرمود کفر کافران را در معرض ذم یاد کرد که کیف تکفرون بالله و چون آفریدگار تعالی در کتاب کریم خود از [این] مسأله‌ها آغاز کرد معلوم شد که هیچ سعادت مکلف را ممکن نباشد عالی‌تر و بزرگوarter از دانستن این اصل‌ها، خاصه در این روزگار که انواع بدعت‌ها ظاهر شده است و اکثر خلق دین را دام دنیا کرده (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱: ۵).

موضوع سخن رازی در اینجا درباره علم کلام و هدف و کارکرد آن است. از نظر او فقط علم کلام است که می‌تواند از عهده این وظیفه برآید. اما آنچه سبب می‌شود کلام این کارکرد را داشته باشد روش‌ها و اصول عقلانی آن است. رازی همین هدف را در تفسیر کبیر دنبال می‌کند. هرچند که تفسیر کبیر نیز از یک جهت بسیار وامدار دیدگاه‌های کلامی رازی است. از طرف دیگر، او تأکید می‌کند که خداوند در کتابش نیز از همین مسائل آغاز می‌کند و این هم دلیلی دیگر بر اهمیت علم کلام است. او در ابتدای *مفاتیح‌الغیب* می‌نویسد:

چون می‌گویم «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» شک نیست که مراد از آن پناه جستن به خداست از همه منہیات و محضورات، و باز شک نیست که منہیات یا از باب اعتقادات است، یا از جمله اعمال اندام‌های بدن؛ اما در مورد اعتقادات، در خبر مشهور آمده است که پیامبر اکرم فرمود: «زود باشد که امت من بر هفتاد و سه فرقه پراکنده شوند: همه در آتش باشند جز یک فرقه» و این دلیل می‌کند بر آن‌که این هفتاد و دو فرقه، موصوف به عقاید فاسد و مذاهب باطل‌اند؛ از این گذشته، گمراهی هریک از این فرقه‌ها، ویژه یک مسئله نیست، بلکه این گمراهی در مسائل زیادی از مباحث متعلق به ذات خدا و صفات او و احکام و افعال و اسمای اوست و به مسائل جبر، قدر، تعدیل و تجویز، ثواب، معاد، وعد، وعید و امامت مربوط می‌شود، و هرگاه شمار فرقه‌های گمراه را—که هفتاد و دو فرقه است—بر این مسائل بسیار پنخس کنیم، شماره آنها به مبلغ عظیمی می‌رسد، و همه این انواع گمراهی در فرقه‌های امت حاصل آمده است. و نیز مشهور است که فرقه‌های گمراه خارج از این امت نزدیک به هفتصد فرقه‌اند، پس چون انواع گمراهی‌های آنان به انواع گمراهی‌های موجود در فرقه‌های این امت در همه مسائل عقلی مربوط به الهیات و وابسته به احکام ذوات و صفات افزوده شود، مجموع آن‌ها به شماره عظیم‌تری می‌رسد (رازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵-۵۴).

چنانکه واضح است رازی مسئله دوری از گمراهی و هدایت را مد نظر دارد و بین دو نوع انحراف تفاوت قائل می‌شود: نخست، اعمال اندام‌های بدن، به عبارت دیگر گمراهی عملی؛ و دوم، گمراهی در اعتقادات. او تأکید می‌کند که گمراهی در اعتقادات اهمیت بیشتری دارد و از متن نیز چنین برمی‌آید که او دلیل وجود فرق گوناگون را اعتقادات متفاوت و اغلب نادرست می‌داند. از طرف دیگر، مسئله پیش روی دانشمندان اسلامی این است که قرآن کتابی واحد و مشترک است اما به شیوه‌های گوناگون تفسیر می‌شود که فقط تعدادی معدود از آنها ممکن است درست باشد. بنابراین، باید به دو مسئله توجه کرد: نخست این که، به رغم وجود این چندگانگی‌ها و تفرقه‌ها، بدون داشتن معیارهایی اساسی و فراقه‌ای نمی‌توان درست را از نادرست تشخیص داد. به عبارت دیگر، هر فرقه خود را برحق می‌داند و با اصول خود دیگران را رد می‌کند. اگر بخواهیم قضاوتی انجام دهیم به اصولی پایه‌ای‌تر و اساسی‌تر از اصول خاصی که این مکاتب و فرق به آنها پای‌بندند، نیاز داریم. رازی این راهکار را در عقل‌گرایی و دوری از تقلید می‌داند؛ دوم، فرق داخل امت، که بنابر حدیث افتراق، هفتاد و سه فرقه هستند و فقط یکی از آنها برحق است، همگی قرآن را مبدأ قرار می‌دهند. اما منظور از اینکه قرآن هادی است، چیست. روزه آرنولدز می‌گوید:

ایراد می‌گیرند که قرآن هادی نیست، زیرا شامل آیات بسیاری است که معنی آنها معلوم نیست. این نکته درست است و مکاتب مختلف کلام با همدیگر اختلاف دارند؛ درحالی که همه بر این کتاب آسمانی متکی هستند. رازی جواب می‌دهد که این امر تنها ثابت می‌کند که خدا انسان‌ها را با زور هدایت نمی‌کند، حتی با زور بادهتی غیر قابل انکار. و فخر رازی اضافه می‌کند که همیشه ممکن است ابهامات قرآن را معلوم کرد و این معلوم کردن کار عقل یا سنت است. ... کاربرد لازم و اختیاری عقل، از جنبه‌ای دیگر، سهمی را که بر عهده انسان است و سبب می‌شود قرآن برای انسان هادی باشد، نشان می‌دهد. در نتیجه مفهوم قرآنی هدایت انسان توسط خدا، اختیار انسان را از بین نمی‌برد، بلکه برعکس، آن را لازم می‌سازد (آرنولدز، ۱۳۶۵: ۳۰۲).

درحقیقت، چون کلام با اعتقادات سروکار دارد می‌تواند هادی مؤمنان باشد. هدایت‌گری علم کلام صرفاً به رفع شبهات محدود نمی‌شود؛ البته وظیفه کلام در اوایل صرفاً همین بود. اما بعدها وظیفه تبیین آموزه‌های اعتقادی هم برعهده کلام گذاشته شد. به همین دلیل است که متفکری جامع‌الاطراف و روشن‌نظر مانند عین القضاة می‌نویسد:

عذرم از فرو رفتن در هر مسئله‌ای از مسئله‌های علم، روشن بود؛ زیرا غریق، به امید رهایی، به هر چیزی چنگ می‌زند و من در لبه پرتگاهی از آتش بودم که البته خدایم با فضل و کرم خود از آن برهانید. سبب آن این بود که من کتاب‌های کلام را مطالعه می‌کردم و از این راه، بیرون آمدن از فرودنای تقلید و برآمدن بر چکاد بصیرت را می‌جستم؛ اما از آن کتاب‌ها به مقصود دست نیافتم، بلکه قاعده‌های مذهب‌ها بر تشویش من افزودند، تا جایی که در باتلاق‌هایی افتادم که در این پرتو نمی‌شود آنها را نقل کرد ... پس در کارم چنان سخت سرگردان شدم که با وجود آن زندگانی در کامم شرنگ شد، تا این که راهنمای سرگردانان مرا به راه دلالت کرد و کرمش با کمک و کارسازی به یاریم آمد و به طور خلاصه، پس از فضل خدای متعال هیچ چیزی مرا از سقوط نرہانید، مگر مطالعه کتاب‌های استاد امام حجه الاسلام ابو حامد محمد بن محمد غزالی ... - که من آنها را نزدیک به چهار سال صفحه به صفحه می‌جستم و در این مدت از اشتغال به دانش‌ها شگفتی‌های بسیاری می‌دیدم که مرا در طی طریق از کفر و گمراهی و سرگردانی و کوری می‌رہانید و به بازگویی آنها هیچ بیانی وفا نکند ... (عین‌القضات ہمدانی، ۱۳۹۲: ۱۴۹).

بیان عین‌القضات در اینکه کلام توانسته است او را از گمراهی در عقاید نجات دهد، صریح و واضح است و دلیلی ندارد تصور کنیم او استثنا است؛ زیرا کلام چنین کارکردی را برای بسیاری داشته است. تا آن زمان که اخباری‌گری و اهل حدیث بر تفکر اسلامی و کلام اسلامی غلبه داشتند، انتظار چنین کارکردی از کلام وجود نداشت؛ اما ظهور کلام فلسفی سبب شد چنین انتظاری از کلام به وجود آید. در واقع، کسانی مانند غزالی یا رازی دیدگاهی را درباره ایمان بسط داده‌اند که با دیدگاه اهل حدیث درباره ایمان متفاوت است و چنین مفهومی از ایمان شانه به شانه کلام اسلامی پیش می‌رود.

۵. نقدهای سنتی بر دیدگاه‌های فخر رازی

گزارش ابن‌خلدون از این نظر اهمیت دارد که تفسیری دست اول و نزدیک به زمان رازی ارائه می‌دهد. همچنین این گزارش از گزارش فارابی متمایز می‌شود، چون روایت فارابی به قرون اولیه اسلامی مربوط می‌شود، در حالی که روایت ابن‌خلدون دوره‌های پس از رازی را نیز شامل می‌شود. ابن‌خلدون همزمان هم مخالف فلسفه و قائل به فساد آن است و هم رویکردی کلامی جدید غزالی و فخر را باطل می‌داند. مخالفت او با کلام جدید بیشتر به این دلیل است که ممارست در فلسفه را باطل می‌داند، همچنین به این دلیل است که کلام جدید، فلسفه را با تساهل می‌نگرد و آن را در جذب خود می‌کند. او همزمان که این دیدگاه

ابداعی نو را رد می‌کند گزارشی دقیق از نوآوری‌ها و تمایزات آن با رویکردهای پیشین ارائه می‌دهد. به‌همین دلیل است که بررسی دقیق گزارش ابن‌خلدون به‌عنوان سندی تاریخی، ضروری می‌کند. دلایل ابن‌خلدون برای مخالفت با فلسفه و بیهودگی ممارست در آن عبارت‌اند از: الف) از نظر او فلسفه مفید یقین نیست و قضایای آن ظنی و گمانی است؛ ب) فلاسفه از اثبات بسیاری چیزها ناتوانند؛ ج) در کل به دین آسیب می‌زند، به‌ویژه بخش‌هایی مانند طبیعیات نه برای دین سودمند است و نه برای زندگی دنیوی و از این نظر باطل و بیهوده است؛ د) سعادت‌ی که فیلسوفان می‌گویند کاذب و فریبنده است و حقیقی نیست؛ ه) گرچه مدعی مطالعه وجود و موجودات هستند، دایره وجود وسیع‌تر از چیزی است که فلسفه بتواند به آن راه یابد (ابن‌خلدون، ۱۳۹۳، ج ۲: ۹۸-۱۰۸۷). ابن‌خلدون سپس در معرفی دانش الهیات و تغییرات صورت‌گرفته در دوره نزدیک به او می‌نویسد:

در دانش الهیات: و آن دانشی است که به گمان علمای آن در وجود مطلق بحث می‌کند. چنانکه نخست درباره امور عامه ماهیت‌های جسمانی و روحانی و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و جز این‌ها گفت‌وگو می‌شود و سپس درباره مبادی موجودات و اینکه آنها روحانی هستند سخن به میان می‌آید و آنگاه از چگونگی صدور موجودات از مبادی و مراتب آنها تحقیق می‌شود و پس از آن در احوال نفس پس از مفارقت از اجسام و بازگشت آن به مبدأ سخن می‌راند. ... و کتب معلم اول در این باره در دسترس مردم است و ابن‌سینا آنها را در کتاب شفا و نجات تلخیص کرده است. همچنین ابن‌رشد ... نیز به تلخیص آنها همت گماشته است، ولی از آن پس متأخران در دانش‌های آن گروه در به تألیف و تدوین زدند. و غزالی به رد برخی از مسائل آن پرداخت و آنگاه متکلمان متأخر مسائل دانش کلام را با مسائل فلسفه درآمیختند به علت اشتراک آنها در مباحث و تشابه موضوع علم کلام به موضوع الهیات آنها دو دانش مزبور را چنان درآمیختند که گویی فن واحدی هستند و متکلمان ترتیب حکما را در مسائل طبیعیات و الهیات تغییر دادند و آنها را همچون فن واحدی با هم درآمیختند چنانکه بحث در مسائل عامه را مقدم دانستند و امور جسمانی و توابع آنها را پس از مسائل عامه قرار دادند و آنگاه امور روحانی و توابع آنها را در مرتبه سوم آوردند و همین شیوه را تا پایان دانش ادامه دادند، چنانکه امام ابن‌الخطیب [فخرالدین رازی] در کتاب مباحث المشرقیه این روش را به کار برده است و همه دانشمندان کلام پس از دانشمند مزبور [یعنی فخر] از روش وی پیروی کرده‌اند و در نتیجه دانش کلام به مسائل حکمت درآمیخته است و کتب آن سراسر مملو از مسائل حکمت است چنانکه گویی غرض از موضوع و مسائل هر دو دانش یکی است و این وضع امر را بر مردم مشتبه کرده است (ابن‌خلدون، ۱۳۹۳، ج ۲: ۳۷-۱۰۳۶).

از نظر او علت اختلاط الهیات که بخشی از فلسفه است، با کلام که بخشی از علوم دینی است، مشابهت موضوعات بین آنها بوده است و از نظر او این پیوند، زیان‌بار و پیشاپیش محکوم به شکست است. ابن‌خلدون همه‌چیز را در خلوصش می‌پسندد و کلام و الهیات نیز از آن مستثنا نیست. هرچند در این قطعه او یکی از اشتباهات را جابجا کردن ترتیب موضوعات و مسائل معرفی می‌کند، اما سستی این استدلال به قدری آشکار است که نمی‌توان آن را استدلال دانست و احتمالاً فقط اشاره‌ای به تفاوت‌ها است. در ادامه ابن‌خلدون توضیح می‌دهد که چرا پیوند فلسفه و کلام نامیمون است:

[در آمیختن کلام و فلسفه، روش درستی نیست] زیرا مسائل دانش کلام عبارت از عقایدی است که آنها همچنان که سلف نقل کرده است از شریعت فراگرفته‌اند بی‌آنکه درباره آنها به خرد رجوع کنند یا خرد را تکیه‌گاه خویش سازند و تصور کنند مسائل مزبور جز با خرد به ثبوت نمی‌رسد؛ زیرا خرد از شرع و اندیشه‌های آن برکنار است و آنچه متکلمان در آن از اقامه حجت‌ها سخن گفته‌اند همانا بحثی نیست که حقیقت آن به‌دست آید تا به دلیل دانسته شود آنگاه که معلوم نبود چنانکه شأن فلسفه همین است، بلکه منظور جست‌وجوی نوعی حجت عقلی است که به عقاید ایمانی و مذاهب شیوه‌های سلف در این باره یاری کند و شبهه‌های بدعت‌گذاران را که گمان می‌کنند مدارکشان در این باره عقلی است از آن بزداید. و این پس از آن است که فرض شود به ادله نقلی صحیح است، چنانکه سلف آنها را فراگرفتند و بدان‌ها اعتقاد بستند و میان این دو مقام فرق بسیاری است، زیرا مدارک صاحب شریعت وسیع‌تر است به سبب وسعت دایره آن نسبت به مدارک و نظرهای عقلی. ... این است وقتی شارع ما را به ادراک و فهمی رهبری کند سزااست که آن را بر ادراک خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر و در تصحیح آن از ادراکات عقلی یاری نجویم هرچند با آنها معارض باشد (ابن‌خلدون، ۱۳۹۳، ج ۲: ۳۸-۳۷) (۱۰۳۷).

به نظر می‌رسد منظور ابن‌خلدون از عقل، عقلی باشد که در فلسفه مشائی وجود دارد که او آن را مفید یقین نمی‌داند و در اینجا نیز همین نظر را تکرار می‌کند. بنابراین، این دلیلی بر آن مدعا نیست، بلکه بازگویی همان است. به‌ویژه که او در چندین موضع مقدمه درباره فلسفه هشدار می‌دهد و آن را دارای مهالکی می‌داند که ممکن است فرد در آن بیفتد. به همین دلیل او می‌گوید هرکس باید پیش از فراگیری علوم فلسفی، به طور کامل و جامع علوم شرعی را فرا بگیرد و از تفسیر و فقه آگاه شود، سپس به فلسفه پردازد (ابن‌خلدون، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۰۹۸). اتحاد یا به تعبیر ابن‌خلدون، اختلاط علوم یونانی و اسلامی فقط بین الهیات و کلام نیست که ابن‌خلدون آن را نادرست می‌داند، بلکه نظر او درباره منطق به

عنوان ابزار کلی برای استدلال، نه صرفاً ابزاری فلسفی هم این گونه است. ابن خلدون ابتدا به زعم خود درباره خلوص اولیه منطق توضیحی می‌دهد و ابواب آن را مشخص می‌کند و سپس به تغییراتی که متقدمان در آن ایجاد کردند می‌پردازد:

این‌هاست کتب هشتگانه منطق نزد متقدمان. اما حکمای یونان پس از آنکه [این] صناعت را تهذیب کردند و ابواب آن مرتب گردید معتقد شدند که ناگزیر باید درباره کلیات خمس که افاده تصور می‌کند، سخن رانند ... از این رو در آن به استدراک مقاله‌ای پرداختند که به طور مقدمه در آغاز فن بدان اختصاص یافته است و در نتیجه این فن دارای نه کتاب شده است و کلیه کتب مزبور در میان ملت اسلام ترجمه شده است و فلاسفه اسلام به شرح و تلخیص آنها پرداخته‌اند ... آنگاه متأخران پدید آمدند و اصطلاح منطق را تغییر دادند و به مبحث کلیات خمس ثمره آن را ملحق کردند که عبارت از بحث درباره حدود و رسم‌هاست و این مسائل را از کتاب برهان بدین کتاب نقل دادند و کتاب مقولات را حذف کردند، ... سپس درباره قیاس از حیث انتاج آن برای مطالب به طور عموم به بحث پرداختند نه برحسب ماده آن؛ بلکه بحث درباره ماده آن را که عبارت از کتب پنجگانه برهان و جدل و خطابه و شعر و سفسطه است، حذف کردند. و ممکن است گاهی بعضی از آنان قسمت اندکی از آن را مورد توجه قرار دهند، ولی به‌طور کلی چنان مبحث یادکرده را از یاد برده‌اند که گویی وجود نداشته است، در صورتی که مبحث مزبور مهم و شایسته اعتماد است (ابن خلدون، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۷-۱۰۲۶).

به‌طور کلی ابن خلدون به‌رغم مخالفت با «ممارست در فلسفه»، نزدیکی زیادی با فیلسوفان مشائی بزرگی، مانند ابن سینا و سرآمدان یونانی آن، به‌ویژه ارسطو نشان می‌دهد. حتی تغییرات در ترتیب قرار گرفتن کتاب‌ها یا آموزش آنها از نظر او نکوهیده است. اما همچون مورد الهیات و کلام، کمی جلوتر او دلایلی برای نادرستی دیدگاه «متأخران» ارائه می‌کند:

ولی هرگاه در فن منطق بیندیشیم خواهیم دید که کلیه مباحث آن در پیرامون همبستگی و پیوند عقلی دور می‌زند و بر اثبات کلی طبیعی در خارج مبتنی است تا کلی ذهنی ... اما این نظریه را متکلمان باطل می‌دانند و کلی و ذاتی به عقیده ایشان عبارت از اعتباری ذهنی است که در خارج چیزی وجود ندارد تا بر آن منطبق شود. ... [و به این شیوه کل] ارکان منطق منهدم می‌شود. و اگر ما اصول متکلمان [متقدم] را بر حسب قواعد منطق بخواهیم به ثبوت برسانیم بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد ... به همین سبب متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق، آن همه مبالغه کرده‌اند و این فن را به نسبت دلیلی به وسیله آن باطل شود بدعت یا کفر می‌شمارند (ابن خلدون، ۱۳۹۳، ج ۲: ۳۰-۱۰۲۹).

به سختی می‌توان موضع ابن‌خلدون را در اینجا تشخیص داد و تعیین کرد که او اکنون به عنوان متکلم سخن می‌گوید یا منطقدان. اما هر قدر که بخش اول تحلیل او می‌تواند محل تأمل فلسفی و کلامی باشد، بخش آخر آن به همان اندازه نادرست است؛ از این موضوع که استفاده از منطق سبب ابطال بسیاری از مقدمات متکلمان پیشین می‌شود، نمی‌توان نتیجه گرفت که نمی‌توان از آن در کلام بهره گرفت. پیشتر ابن‌خلدون توضیح می‌دهد که متکلمان متأخر به گونه‌ای به منطق نگاه می‌کنند که گویی فن مستقلی است، «نه از این لحاظ که ابزاری برای دانش‌ها» است. به عبارت دیگر، از نظر او متکلمان متأخر منطق را نه ابزار که علم مستقلی می‌دانستند. سپس می‌گوید اولین کسی که در این مسیر گام برداشت فخر رازی بود و سپس افضل‌الدین خونجی راه او را ادامه داد (ابن‌خلدون، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۸-۱۰۲۷). این نکته مهمی است که ابن‌خلدون متذکر می‌شود. همچون همیشه ابن‌خلدون از روش متأخرین بسیار ناراضی است. اما گزارش او دربارهٔ منطق فقط به این ختم نمی‌شود که منطق بخش مهمی از کلام شده است و اکنون دیگر بدعت یا کفر شمرده نمی‌شود، بلکه این تغییرات اساسی‌تر از آن است. ابن‌خلدون دربارهٔ رد و انکار منطق از جانب متکلمان متقدم می‌نویسد:

باید دانست که متقدمان سلف و عالمان دانش کلام با ممارست در این فن «منطق» به شدت مخالفت می‌کردند و با روش مبالغه‌آمیز کسانی را که به تحصیل منطق می‌پرداختند مورد نکوهش قرار می‌دادند ... ولی پس از آنکه متأخران از روزگار غزالی و امام ابن‌الخطیب [فخرالدین رازی] پدید آمدند و در این مخالفت تا حدی مسامحه کردند، از آن روز مردم به کسب و ممارست در آن فن روی آوردند و تنها گروه اندکی در این باره متمایل به نظر متقدمین بودند ... منشاء رد فن منطق از آنجا پیدا شد که چون متکلمان دانش کلام را برای یاری و کمک به عقاید ایمانی با دلیل‌ها و برهان‌های عقلی وضع کردند، شیوهٔ آنان در این باره متکی به دلیل‌های ویژه‌ای بود که آنها را در کتاب‌های خویش یاد کرده‌اند ... آنگاه شیخ ابوالحسن اشعری و قاضی ابوبکر باقلانی و استاد ابواسحق اسفراینی گفته‌اند که دلیل‌های عقاید دینی منعکس است، بدین معنی که هرگاه دلیل باطل گردد مدلول آن نیز باطل می‌شود و از این رو قاضی ابوبکر باقلانی معتقد است که دلایل به مثابه «اصول و قواعد دینی» هستند و نکوهش آنها به منزله نکوهش عقاید است، زیرا عقاید بر آنها مبتنی است (ابن‌خلدون، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۹-۱۰۲۸).

درواقع، ابن‌خلدون به درستی آگاه است که متکلمان پیشین بین مقام ثبوت و مقام اثبات خلط کرده‌اند. واقعیت چیزی مجزا و متفاوت است که می‌تواند برخلاف دلایل باشد؛ یعنی

چیزی می‌تواند ثبوت داشته باشد اما هنوز ثابت نشده باشد یا هنوز دلیلی برای آن وجود نداشته باشد. اما دیدگاه متکلمان سنتی این است که در زمینه دین مقام ثبوت و اثبات یکی است، گویی دلایل است که واقعیت را می‌سازد. به نظر می‌رسد ابن‌خلدون در این نقطه از بحث به متأخرین نزدیک‌تر باشد، هرچند در کل با آنها موافق نیست. اما دشواری پیش روی دیدگاه ابن‌خلدون این است که متأخرین با استفاده از منطق است که می‌توانند از این تناقض آشکار رهایی یابند. ابن‌خلدون ادامه می‌دهد:

ولی متأخرین از دوران غزالی به بعد چون مسئله منعکس بودن دلایل را رد کردند و بر آن شدند که از بطلان دلیل، بطلان مدلول لازم نمی‌آید و نظر منطقیان را درباره همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیت‌های طبیعی و کلیات آن در خارج درست شمردند، از این رو رأی دادند که منطق با عقاید ایمانی منافاتی ندارد هرچند منافی برخی از دلایل آنها است، بلکه گاهی بر ابطال بسیاری از مقدمات کلامی استدلال می‌کردند، مانند نفی جوهر فرد و خلأ و بقای عرض‌ها و جز آن، و به جای دلیل‌های متکلمان بر اثبات عقاید ایمانی دلایل دیگری بر می‌گزیدند که آن‌ها را با اندیشه و قیاس عقلی تصحیح می‌کردند و به هیچ رو این شیوه استدلال در نزد ایشان متوجه نکوهش عقاید اهل سنت نبود ... (ابن‌خلدون، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۰۳۰).

گرایش متکلمان به منطق بی‌پایه نیست و صرفاً به دلیل اصول نادرست متکلمان پیشین نبوده است، بلکه کلام اقتضای داشتن روشی دقیق و عقلانی است، به گونه‌ای که بتواند خصم را خاموش کند و متأخرین نیز آن را در روش‌های منطق یافته‌اند. اساساً کلام به شیوه استدلال عقلی نیاز دارد که ابن‌خلدون نیز به آن اذعان می‌کند. اما او منشاء این نیاز را امری بیرونی و ناشی از موقعیت‌های پیش روی تفکر اسلامی می‌داند؛ یعنی چون مخالفان عقاید اسلامی به روش‌های عقلی تمسک می‌جویند، متکلمان نیز نیاز دارند از همان روش‌ها استفاده کنند:

ولی انگیزه متکلمان به استدلال عقلی، سخنان پیروان الحاد در برابر عقاید سلف است که از راه بدعت‌های نظری آنها به معارضه برخاستند و از این رو متکلمان ناگزیر شدند نظریات آنها را رد کنند و به معارضاتی از جنس معارضات آن گروه متوسل شوند و دلایل و حجت‌های نظری بجویند و عقاید سلف را با آنها برابر کنند و اما بحث درباره تصحیح و بطلان مسائل طبیعیات و الهیات نه از جمله موضوعات دانش کلام و نه از نظریات متکلمان است و باید دانست که آن برای بازشناختن میان دو فن است. چه دو فن مزبور در نزد متأخران از نظر وضع و تألیف با هم در آمیخته است. در صورتی که درحقیقت هر یک

از آنها با دیگری از لحاظ موضوع و مسائل مغایر است و علت مشتبه شدن در آنها اتحاد مطالب، در هنگام استدلال است. چه نوع استدلال متکلمان به شیوه‌ای است که گویی با قصد انشاء از راه دلیل طلب اعتقاد می‌کنند، ولی حقیقت امر چنین نیست؛ بلکه منظور رد بر متقدان است و گرنه صدق مطلوب مفروض و معلوم است و نیازی به دلیل ندارد (ابن‌خلدون، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۰۳۸).

اینکه ابن‌خلدون می‌گوید که بحث درباره مسائل طبیعیات و الهیات نه جزئی از کلام است و نه نظریات متکلمان، هیچ وجه متیقنی ندارد، بلکه صرفاً به این دلیل بوده است که متکلمان متقدم به آنها علاقه‌ای نداشته‌اند. درواقع، ادعای ابن‌خلدون در اینجا غریب و نامأنوس است، زیرا کلام و متکلم را می‌توان به یکدیگر تعریف کرد. به عبارت دیگر، یا بایستی کلام را تعریف کرد و بنابر آن متکلم را بازشناخت یا متکلم را تعریف کرد و کار او را کلام نامید. به نظر می‌رسد ابن‌خلدون در اینجا متکلمان پیشین را پیش چشم دارد و کلام را همان نظریات و علایق آنها می‌داند. حال چون متکلمان سنتی به مسائل الهیات و طبیعیات علاقه‌ای نداشته‌اند، این مسائل جزئی از کلام نیست. اما ابن‌خلدون همان‌طور که در مسائل دیگر سنت‌گراست، در تاریخ علوم هم سنت‌گرایی را می‌پسندد. از نظر او کلام باید با همان مسائلی درگیر شود که متکلمان اولیه با آنها درگیر بودند. آنچه او نادیده می‌گیرد این است که هر علمی در حال بسط است. هر دانش مشخص در ابتدا با مسائل محدودی مواجه می‌شود اما با گذشت زمان بر این مسائل افزوده می‌شود. درواقع علوم را نمی‌توان محدود کرد. ابن‌خلدون همچنین معتقد است دلیل گسترش کلام و ورود آن به مسائل مربوط به الهیات و طبیعت، شباهت موضوعات میان آنهاست. او مدام متأخران را متهم می‌کند که شباهت موضوعات به اشتباه آنها منجر شده است.

۶. اهمیت و نقد دیدگاه ابن‌خلدون و دیدگاه‌های سنتی

گزارشی که ابن‌خلدون ارائه می‌دهد بسیار جذاب و دقیق است، هرچند خود با کلام متأخرین مخالف است و آن را نمی‌پسندد. او توصیفی مفصل از دیدگاه متکلمان متأخر ارائه می‌دهد و چون زمان او بسیار نزدیک به زمان رازی است - وفات فخر ۶۰۶ هجری است و ابن‌خلدون در ۷۳۲ به دنیا آمده است - گزارش‌اش دست اول است و به عنوان سند استفاده می‌شود. افزون بر آن، رازی در همه این مباحث به معیاری تاریخی برای تغییرات بنیادین تبدیل شده است. او همچنین به دقت نشان می‌دهد که متأخرین چه تغییراتی در کلام ایجاد

کرده‌اند. ابن خلدون به‌طور مشخص سه ویژگی را ذکر می‌کند: نخست، متکلمان متأخر منطق را به کلام آورده‌اند و همانند فیلسوفان از آن بهره می‌گیرند؛ دوم، آنها منطق را از یک ابزار فراتر برده‌اند و به علمی مستقل تبدیل کرده‌اند، یعنی آن را به دانشی بدل کرده‌اند که توان تولید علم دارد؛ و سوم، آنها بسیاری از موضوعات الهیاتی و طبیعی را در کلام بررسی کرده‌اند. این سه خصوصیت دقیقاً همان خصوصیت‌هایی هستند که ابن خلدون با آن مخالف است. اما همین تغییرات نشان می‌دهد کلام دچار تحولی اساسی شده است. در واقع، این تحول انقلابی و بنیادی است و باور ابن خلدون به این‌که این تغییرات ماهیت کلام را دگرگون کرده است، درست است. فخر رازی در اهدائیه کتاب البراهین در علم کلام، که به احتمال زیاد در آخرین دهه قرن ششم نوشته شد، به این تغییرات اساسی اذعان می‌کند و این دلیلی بر صحت گزارش ابن خلدون است. رازی می‌نویسد:

پس به حکم سلطان اسلام [بهاء‌الدین سام بن نوح] این کتاب به زبان فارسی نوشته شد و در وی آنچه لایق بود از دلیل‌های قطعی، تقریر کرده آمد. قدر این کتاب آن کس داند که آنچه پیش از اسلام و بعد از اسلام در این علم ساخته شده است، مطالعه کرده باشد تا تفاوت میان ارباب افطار و اصحاب افکار بداند (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱: ۵).

مهم‌ترین ویژگی‌های این کتاب این است که از موضوعاتی فلسفی یا دست کم مشترک و با بحث دربارهٔ حدود عالم و اثبات صانع شروع شده است؛ همچنین، برای اثبات عمدتاً از روش منطقی و استدلالی استفاده شده است.

بررسی دقیق‌تر نوشته‌های ابن خلدون می‌تواند نمونه مناسب باشد برای موانعی که سر راه متکلمان جدید قرار داشت؛ زیرا حتی دانشمندی مانند ابن خلدون با کار آنها به شدت مخالف است. ابن خلدون سنت‌گرا است و به کلام سستی معتقد است. از طرف دیگر، ممارست در فلسفه را موجب فساد و تباهی می‌داند. به همین دلیل از نظر او اختلاط کلام با فلسفه امری نامطلوب است. اما در واقع این دو جزو گرایش‌های فکری و تمایلاتی خاص به شمار می‌روند، نه استدلال‌هایی دقیق و برهانی. این امر دربارهٔ تفاوت ابن عربی و فخر رازی صادق است. تفاوت اصلی در این است که ابن خلدون و ابن عربی برتری را به وحی می‌دهند و عقل را تابعی از آن قرار می‌دهند، اما رازی بین عقل و وحی موازنه‌ای برقرار می‌کند و گاهی نیز اولویت را به عقل می‌دهد. درحالی‌که جهان‌بینی ابن خلدون این‌گونه است که مسائل دانش کلام عبارت از عقایدی است که آنها همچنان که سلف نقل کرده است از شریعت فراگرفته‌اند بی‌آنکه درباره آنها به خرد رجوع کنند یا خرد را تکیه‌گاه

خویش سازند و تصور کنند که این مسائل جز با خرد اثبات نمی‌شود؛ زیرا خرد با شرع و اندیشه‌های آن سازگاری ندارد. اگر ابن‌خلدون خرد را از دسترسی به قضایای نقلی دور می‌داند، فخر رازی همه‌چیز را با برهان و دلیل می‌کاود. بنابراین تفاوت این دو جهان‌بینی، بنیادی است. اما چنین دگرگونی‌هایی نتایجی شگفت‌انگیز به دنبال داشته است؛ چراکه برای سنت فلسفه اسلامی فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد نوعی پیروزی بود. زیرا اندیشه‌های آنان سهم قاطعی در ایجاد این تحول داشت. همچنین این تحول دلالت بر این داشت که اندیشه‌های مذهبی در برابر شیوه تفکر این فلاسفه تساهل و پذیرش بیشتری از خود نشان می‌دادند و چون منطق تازه‌ای که علم کلام اختیار کرده بود همان منطق ارسطویی بود که این فلاسفه آن را مطالعه کرده بودند و از آن دفاع می‌کردند، زمینه مشترکی برای بحث میان فلسفه و کلام و برای پذیرش عقاید طبیعی و مابعدالطبیعی فلاسفه از جانب متکلمان فراهم شد (مهدی، ۱۳۹۰: ۹-۳۸). اکنون تکفیر فلاسفه و تحریم فلسفه بسیار سخت‌تر شده بود. از این زمان به بعد، ممکن نبود منطق را ممنوع اعلام کنند و آموزش آن را نهی کنند و آموزگاران آن را تعذیب کنند. از همین دوره است که مسائل فلسفه و الهیات به علم کلام هم وارد می‌شود و موضوعات مشترک می‌شوند، و مثلاً وجود در هر سه علم همزمان ولی از منظرهای متفاوت مورد بحث قرار می‌گیرد. تطهیر فلسفه را باید به رازی نسبت داد، زیرا برای نمونه سلف بلاواسطه او، غزالی، تا آخر عمر از رد و انکار فلسفه دست برنداشت. اما رازی از این گرایش به دور بود و منکر فلسفه نبود، بلکه خواهان اصلاح و نقادی فلسفه بود، آن هم با همان ابزار مشترک منطق. از طرف دیگر، وقتی منطق زبان مشترک شد، گفت‌وگوی میان کلام و فلسفه بسیار راحت‌تر انجام شد. پیشتر چنین گفت‌وگویی از اساس ممکن نبود. زیرا بدون داشتن معیارهایی مشترک هیچ مفاهمه‌ای ممکن نیست. استفاده متکلمان از منطق جزئی و کوچک نبود، زیرا آنها خود به منطق‌دانانی قابل، تبدیل شدند.

۷. ابداع و تثبیت کلام فلسفی

پیش از پرداختن به این بحث بایستی چند مطلب را بررسی کرد. در ابتدا باید مشخص کنیم که منظورمان از «ابداع» در این بخش چیست و منظور از این‌که رازی «مبدع» کلام فلسفی است، چیست؟ «مبدع» به شخصی می‌گویند که چهار کار را همزمان انجام دهد: الف) مبانی و اصول را منقح کند به نحوی که آن روش به علم تبدیل شود؛ ب) خودش این روش را

به‌کار گیرد و شیوه استفاده از روش را نشان دهد؛ ج) در برابر مخالفان از آن حمایت کند؛ و د) آن شخص خود مسبب رواج روش‌ها و شیوه‌هایی شود که ابداع کرده است. پیش از رازی نیز کسانی بوده‌اند که نمونه‌هایی از کلام فلسفی را بسط دادند، مانند امام الحرمین جوینی در کتاب *الشامل فی اصول الدین* (نک: جوینی، ۱۹۶۹) یا ناصر خسرو در کتاب *زاد المسافر* یا *گشایش و رهایش و نسفی در عقائد النسفیة* (نک: تفتازانی، ۱۳۹۶)، اما هیچ‌کدام از آنها شرایط دیگر را نداشتند. بنابراین کسانی که قبل از رازی بودند هیچ‌کدام از این چهار مورد را همزمان نداشتند. اما تأثیر رازی بر بسیاری از متفکران به‌وضوح دیده می‌شود. به‌ویژه شرح *عقاید النسفیة* که نوشته تفتازانی است بسیار راهنماست. عقاید النسفیة قبل از تولد رازی نوشته شده است اما شرح آن صدوپنجاه سال پس از مرگ رازی نوشته شد. نسفی خود طابق نعل بالنعل متکلمان سلف یا حنفی است، و حتی به‌ندرت نشانه‌ای از تأثیرات غزالی بروز می‌دهد؛ اما تفتازانی به‌وفور از منطق و اصول فلسفی برای اثبات عقاید استفاده می‌کند (نک: تفتازانی، ۱۳۹۶)؛ افزون بر آن تفتازانی، بسیاری از براهین رازی را اغلب از کتاب *الاربعین* نقل می‌کند؛ نمونه‌ای واضح از آن براهانی است که اثبات می‌کند بنده خالق فعل خود نیست. فخر برای اثبات آن در *البراهین و الاربعین* از این مقدمه استفاده می‌کند که «بنده به تفصیل فعل خود آگاه نیست»، تفتازانی هم همین برهان و توضیحات آن را در کتاب خود با جزئیات می‌آورد و قرابت هر دو دلیلی واضح است که آن را از فخر رازی اقتباس کرده است؛ تفاوت بیان آنها تنها در این است که رازی به تفصیل آن را بیان می‌کند و تفتازانی خلاصه آن را می‌آورد. نمونه‌های این‌چنین در کتاب تفتازانی دلیلی روشن است بر اینکه تحت تأثیر رازی بوده است (نک: تفتازانی، ۱۳۹۶: ۲۳۷-۲۳۹؛ رازی، ۱۹۸۶، ۳۲۳-۳۲۴؛ رازی، ۱۳۴۱: ۲۲۰-۲۲۲).

اگرچه اغلب گفته می‌شود که غزالی و فخر رازی متکلم هستند، در فلسفه اسلامی نیز منزلتی دارند، هرچند که دیدگاه آنها متفاوت باشد. درحقیقت، غزالی را غالباً را غیرفیلسوف و ضد فلسفه می‌دانند؛ اما این ادعا چندان درست نیست. غزالی مخالف فلسفه به طور کلی نیست بلکه با فیلسوفانی خاص و مکاتبی معین مخالف است. رازی نه مانند غزالی مخالف فلسفه است و نه مانند او از نوشتن آثار فلسفی دوری کرده است، چنانکه *مباحث المشرقیة* اثری فلسفی است و شروخی بر آثار فلسفی نیز نوشته است، مانند شرح *اشارات و تنبیهات* ابن‌سینا. اما رویکرد فلسفی این دو، ویژه و متفاوت است. بحرانی که این دو متفکر ایجاد کردند نبایستی منفی تلقی کرد؛ زیرا ایجاد این بحران راه را برای ظهور مکاتب دیگر باز

کرد. انتقادات رازی، برخلاف روش غزالی، از درون فلسفه و با شیوه خود فیلسوفان بود، هرچند که از تجارب متفکران ضد فلسفه دیگر بهره برده است (کردفیروزجائی، ۱۳۹۰: ۴۶۶). به همین دلیل تأثیر فلسفی او به نوعی دیگر است و حتی واکنش‌های مثبتی را به همراه داشته است. برای مثال، خواجه نصیر در عین مخالفت با شروح فخر بر فلسفه مشاء با او همچون فیلسوفی معظّم برخورد می‌کند. یکی از دلایل ممکن این است که غزالی ممارست در فلسفه را باطل و بیهوده می‌دانست اما رازی چنین دیدگاهی ندارد، بلکه منتقدی است که خواهان فلسفه‌ای جدید است (همان، ۷-۴۶۶). به عبارت دیگر، نه فلسفه رازی را می‌توان بدون دیدگاه کلامی او در نظر گرفت و نه کلام او را بدون فلسفه. حتی در این زمینه نمی‌توان رازی را پیرو غزالی دانست، زیرا غزالی همچون فلسفه، هرچند به میزان کمتری، کلام را هم نکوهش می‌کند (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۴). درحالی‌که رازی نظر دیگری دارد.

او با نقد فلسفه مشاء به نوعی کلام فلسفی می‌رسد که کاملاً جدید بود. یکی از ویژگی‌های بارز این کلام فلسفی، استفاده از منطق و ابزارهای فلسفی در کلام است. پیش از امام فخر، متکلمانی دیگر مانند غزالی و شهرستانی استفاده از این روش را شروع کرده بودند. غزالی در *احیاء علوم الدّین* منطق را بین فلسفه و کلام مشترک می‌داند:

و دوم [ین بخش فلسفه] منطق است و آن بحث است از دلیل و حدّ و شرط‌های هر دو و آن هر دو در علم کلام داخل است (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۵).

اما تثبیت و بسط کلام فلسفی دستاوردی بود که باید به رازی نسبت داده شود و پس از او بود که متکلم فیلسوفانی دیگر مانند خواجه نصیر آن را به اوج خود رساندند. فخر رازی اولین کسی است که بسیاری از مسائلی را که قبلاً در دست فلسفه بود، به کلام وارد کرد. او موضوعاتی مانند وجود و عدم، وجوب و امکان و غیره را که پیشتر فلسفی دانسته می‌شدند جزئی از مسائل کلام قرار داد (همان، ۴۶۵). او حتی دانشمندان اسلامی‌ای که اصول عقلی را با اصول وحی اسلامی مخلوط کرده‌اند می‌ستاید (نصر، ۱۳۸۹: ۹۰). درواقع، اکنون «فلسفه می‌رفت که ماده علم کلام شود» و «نوعی خاص از جمع فلسفه و کلام پدید آید» (داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۳۴۲). اما ویژگی کلام فلسفی رازی صرفاً به این ملاحظات محدود نمی‌شود، بلکه:

اگر دقیق‌تر سخن بگوییم باید رازی را پایه‌گذار یک مذهب جدید کلامی بشماریم ... در واقع او آثاری تصنیف کرد که دارای ویژگی‌های هر دو دوره کلام اسلامی بود. دوره اول - که با عصیان بر ضد فیلسوفان، و با وجود این، بر پایه روش‌های آنان و حتی بر اساس برخی از اندیشه‌های ایشان ممتاز می‌گردد - و دوره دوم، پس از غزالی، که در آن کلام بیشتر دانشی مستقل می‌شود، و بسیاری از کیفیت دفاعی و جدالی خود را از دست می‌دهد (نصر، ۱۳۸۹: ۸۴).

علاوه بر اندیشمندان معاصر که معتقدند کلام فخر رازی، جمع کلام پیشینیان خود در هیئتی جدید است، ابن قفطی، هم عصر رازی نیز بر این امر صحنه می‌گذارد و این خصوصیت را برای آن صادق می‌داند. او می‌گوید: «علوم او از تصانیف متقدمین و متأخرین التقاط شده [است]. روشن می‌یابد این معنی را هرکس که بر تصانیف وی واقف گردد» (ابن قفطی، ۱۳۴۷: ۳۹۷). از آخرین عبارت این نقل برمی‌آید که این احتمالاً نظر شخصی ابن قفطی است.

این که کلام دانشی مستقل شود و خصوصیت جدالی سابق را از دست بدهد، نکته‌ای مهم است؛ زیرا به این معنی است که اکنون کلام علمی شده است که می‌تواند قضایایی علمی بسط دهد و همچون علوم دیگر تولیداتی علمی داشته باشد. کلام سستی که جدلی و مدافعه‌ای بود، استقلال کمی داشت و نمی‌توانست چیزی از آن خود داشته باشد، به همین دلیل مواد خود را از جایی دیگر می‌گرفت، یا دست کم این موارد را چیزی بیرونی تلقی می‌کرد. همچنین استقلال و علمی شدن کلام دستاورد بزرگی تلقی می‌شد، زیرا فلسفه اسلامی، به‌ویژه فلسفه مشاء، هرچقدر به موضوعات شرعی و دینی بیشتر وارد می‌شد، دستاوردهای چشمگیرش کمتر می‌شد، زیرا فلسفه نمی‌توانست از مواد نقلی و وحیانی به عنوان مقدمات و مواد خود استفاده کند، اما این امر درباره کلام فلسفی صادق نبود.

رازی خود در رساله الفرق فی شرح احوال مسلمین و المشرکین پس از این که از خود در برابر اتهامات دفاع می‌کند و می‌گوید که در دفاع از دین کوشیده است و به رد استدلال‌های فیلسوفان و دیگران پرداخته درباره کتب نه‌گانه‌ای که اسم می‌برد، از جمله آنها مباحث المشرقیه و شرح اشارات، می‌نویسد:

همه این نه کتاب در بیان اصول دین و شرح ابطال شبهات فلاسفه مخالفان است که دوست و دشمن اقرار و اعتراف دارند که هیچ‌کس از متقدمان و متأخران مانند این کتب تصنیف نکرده‌اند (رازی، ۱۳۴۰: ۱۴۴).

۸. نتیجه گیری

فارابی دو گرایش عمده را در کلام زمان خود و پیش از خود متمایز می کند که بارزترین وجه تمییز آنها استفاده یا پرهیز از استدلال بود. واژه «استدلال» که مد نظر متکلمان نخستین بود، به معنایی گسترده اطلاق می شد؛ یعنی هرگونه خردورزی. شیوه استدلال متکلمان به گونه ای بود که مجال گفت و گو و مفاهمه را بین فیلسوفان و متکلمان مسلمان نمی داد؛ زیرا متکلمان از اصولی پیروی می کنند که مورد تأیید فیلسوفان نیست، برای مثال، این اصل که با جرح مدعا مدلول آن هم رفع می شود. به تعبیر دیگر، اگر وجود خداوند را با دلیل اثبات کنیم و کسی استدلال را جرح کند آنگاه مدلول آن، یعنی وجود خدا هم نفی می شود. بدیهی است که این نوع خردورزی نمی تواند ضامن صدق دانش باشد. به همین دلیل است که ظهور کلام فلسفی و اختیار منطق فلسفی به عنوان روش استدلال در کلام از اهمیت اساسی برخوردار است. ورود منطق به کلام، به طور ضمنی نشان دهنده این است که گرایش استدلالی در کلام بر رویکرد غیراستدلالی پیروز شده است.

وقتی از خاستگاه کلام فلسفی بحث می شود و ادعا می کنیم که مبدع یا خاستگاه این نوع از کلام فخر رازی است، لازم می نماید آن را در بستری تاریخی بررسی کنیم. برای این امر، دو نقطه عطف برای این مدعا برگزیده می شود: روایت فارابی و از آن مهم تر روایت ابن خلدون. بی تردید روایت ابن خلدون بسیاری از مسائل را روشن می کند. او نشان می دهد که پس از فخر رازی منطق به روش شناسی کلام تبدیل شد و خود متکلمان، منطق دانانی معروف شدند. اگر بخواهیم تعریفی اولیه از کلام فلسفی ارائه دهیم می توانیم بگوییم کلام فلسفی، کاریست منطق در کلام است. دلیل اهمیت بی بدیل منطق این است که پس از آن منطق به زبان مشترک فلسفه و کلام تبدیل می شود. وقتی معیاری مشترک برای بحث وجود داشته باشد، عدم تفاهم های قبلی رنگ می بازد. همچنین هرگاه شیوه استدلال متکلمان و فیلسوفان یکسان شود، نه متکلمان می توانند براهین فیلسوفان را نادیده بگیرند و نه فیلسوفان می توانند استدلال های فیلسوفان را نادیده بینگارند یا با حربه های تکفیر و تهدید از گردونه خارج کنند. افزون بر آن، قرابت این دو سبب می شود برخی مباحث مشترک شود. به همین دلیل است که مباحث الهیات به معنی اخص، از جمله مباحث وجود و مواد قضایا، به سرعت به بخش جدایی ناپذیر کلام تبدیل شد.

در آخر این که از آثار رازی به راحتی می توان متوجه شد که او نخستین کسی بود که کلام فلسفی را به کار برد. ابن خلدون نیز نشانه های این امر را به دقت در اختیار قرار می دهد. بنابراین، شکی نیست که نخستین سنگ بنای سلسله متکلم فیلسوفان را فخر رازی بنا نهاد و خواجه نصیر نیز آن را به اوج رساند. بی دلیل نیست که خواجه طوسی همیشه با احترام از فخر رازی یاد می کند و ملاصدرا نیز در کارهای خویش آثار رازی را مد نظر دارد.

پی نوشت

^۱ این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی «تدوین، تحلیل و نقد آراء دین شناسانه فخر رازی در حوزه عقل و ایمان»، انجام شده در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (۱۳۹۳). *مقدمه ابن خلدون*، ج دوم، ترجمه محمد پروین گنابادی، چ چهاردهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن قفطی، جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف بن ابراهیم (۱۳۴۷). *تاریخ الحکماء*، بهین دارائی (مصحح)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- آرنالدز، روثه (۱۳۶۵). «جبر و اختیار در تفسیر رازی»، ترجمه رضا داوری اردکانی، معارف، ش ۷، ۲۹۹-۳۱۱.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰). *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، چ دوم، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۴۰). «کتاب الفرق فی احوال المسلمین و المشرکین»، در: فخر رازی و دیگران (۱۳۴۰). *چهارده رساله*، سید محمد باقر سبزواری (تصحیح)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۰۶-۱۴۵.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۴۱). *براهین در علم کلام*، سید محمدباقر سبزواری (مصحح)، ج اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)*، علی اصغر حلبی (مترجم)، ۹ مجلد، تهران: انتشارات اساطیر.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد بن علی (۱۳۹۲). *زبده الحقایق*، غلامرضا جمشید نژاد اول (مترجم)، تهران: نشر دانشگاهی.
- غزالی طوسی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۹۲). *احیاء علوم الدین*، ج ۱ (ربع عبادات)، مؤیدالدین محمد خوارزمی (ترجمه)، حسین خدیو جم (تصحیح)، چ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

اعظم قاسمی و آریا یونسی ۱۴۷

فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۴۸). *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۰). «منتقدان فلسفه مشاء»، در: فیروزجایی و دیگران (۱۳۹۰). *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ج اول، تهران: سمت، ج اول، ۳۹۹-۴۷۸.

مهدی، محسن (۱۳۹۰). *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، مجید مسعودی (مترجم)، چ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۹). «فخرالدین رازی»، ترجمه علی اصغر حلبی، در: شریف، میان محمد (۱۳۸۹) *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج دوم، ترجمه گروه مترجمان، چ دوم، تهران: نشر دانشگاهی، ۸۱-۱۰۰.

امام الحرمین جوینی، عبدالملک بن عبدالله بن یوسف (۱۹۶۹). *الشامل فی اصول الدین*، علی سامی النشار و فیصل بدیر عون و شهید محمد مختار (تصحیح)، مصر: منشأ المعارف بالاسکندریه.

فخرالدین رازی، محمد بن عمر بن حسین (۱۹۸۶). *الأربعین فی اصول الدین*، تصحیح احمد حجازی السقا، مصر: مطبعة دار التضامن.

Jaffer, Tariq (2015). *Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning*, USA:OUP.