

علامه حلی متکلم یا فیلسوف اسلامی

مرتضی پویان^۱

چکیده

در این مقاله می‌کوشیم با استناد به آثار خود علامه بررسی کنیم که آیا او در حقیقت یک متکلم است، یا یک فیلسوف. بر اساس این پژوهش، فقط در هشت مورد علامه در مواجهه با فلاسفه آراء متکلمین را بر فلاسفه ترجیح داده است. البته سه مورد از آنها مخدوش بوده و متکلم خواندن علامه موجه نیست. همچنین بیست و یک مورد از مواردی که علامه در رویارویی با آراء کلامی، نظرات فلاسفه را بر نظرات متکلمین ترجیح داده، ذکر شده است. در بخشی از مقاله، دیدگاه اشمیتکه مبنی بر متکلم بودن علامه بررسی و نقد شده و در پایان بر این نکته تأکید شده است که علامه قطعاً یک فیلسوف اسلامی است، نه متکلم و انتساب علامه به هر دو حوزه به جهت اختلاف شدید در آراء بنیادین کلامی و فلسفی ممکن نیست.

کلیدواژه‌ها: روش کلامی، روش فلسفی، متکلم، فیلسوف، علامه حلی، اشمیتکه.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت مدرس تهران.

۱. مقدمه

علامه حلی هم در حوزه علم کلام و هم در حوزه فلسفه آثار متعددی از خود به جای گذاشته، اما آنچه از آثار وی اکنون موجود است فقط آثار کلامی اوست. طبق تحقیق اشمیتکه^۱ اکثر آثار فلسفی علامه حلی از جمله *مقاومات الحکمیة*، *مراصد التحقیق*، *مقاصد التحقیق*، *محاکمات بین شراح الاشارات*، *ایضاح المعضلات من شرح الاشارات*، *کشف التلبیس*، *بیان سیرالرئیس*، *ایضاح التلبیس من کلام الرئیس*، *حلّ المشكلات من کتاب التلویحات*، و *کشف المشكلات من کتاب التلویحات* و *کشف الخفاء من کتاب الشفاء* مفقود شده و یا به ندرت نسخه‌ای خطی از آنها وجود دارد. به همین دلیل اشراف کامل به آراء فلسفی علامه ممکن نیست و در نتیجه قضاوت در تفکر کلامی یا فلسفی علامه صرفاً با رجوع به آثار کلامی وی به پاسخی عادلانه و قطعی نمی‌انجامد.

علامه حلی از معدود دانشمندان اسلامی است که هم در حوزه کلام و هم در حوزه فلسفه تألیفات فراوانی داشته است. از آنجایی که بین این دو حوزه از علوم اسلامی، علاوه بر اختلافات فکری و روشی، در بسیاری از مصادیق هم اختلافات ماهوی وجود دارد، لذا نمی‌توان بین آنها جمع کرد. بسیاری از این اختلافات به مثابه رابطه نقیضین است. لذا عالمی که در این دو حوزه به اظهار نظر پرداخته نمی‌تواند هم کلامی باشد و هم فلسفی. بلکه باید تعلق به یک حوزه پیدا کند.

در این مقاله، صرفاً با در نظر گرفتن آراء و قضاوت‌های علامه در صحت یا ابطال آرای متکلمین یا فلاسفه به داوری در خصوص اینکه علامه متکلم است یا فیلسوف پرداخته‌ایم.

قبل از ورود به بحث اصلی چند نکته را متذکر می‌شویم:

الف. علامه در بعضی از آثارش با تعداد محدودی از دیدگاه‌های مشهور فلاسفه مانند ترکب جسم از ماده و صورت و همچنین اتحاد عاقل و معقول مخالفت کرده است. اما نباید

۱. اشمیتکه در شهر کلن آلمان و در دانشگاه‌های لندن و آکسفورد به تحصیل علوم اسلامی پرداخت. و رساله دکتری خود را با عنوان اندیشه‌های کلامی علامه حلی به راهنمایی مادولونگک در سال ۱۹۹۰ به پایان رساند. وی متخصص در علم کلام شیعه اثنی عشری است. (اشمیتکه، ۱۳۷۸، ص ۱۳)

گمان کرد که چون متکلمین هم با این نظرات مخالفاند، پس این مخالفت علامه دلالت بر کلامی بودن علامه دارد. این برداشت قطعاً صحیح نیست، زیرا این قبیل مسائل از مسائل اختلافی بین خود فلاسفه هم هست. برای نمونه بساطت جسم را اشراقیون هم قبول دارند. و یا نفی اتحاد عاقل و معقول را مشائیان نیز قبول دارند. لذا امکان دارد که علامه در این مسائل تبعیت از حکماء اشراق یا مشاء کرده باشد، نه متکلمین. و شاهد بر مطلب اینکه مثلاً ادله‌ای که علامه برای نفی اتحاد عاقل و معقول می‌آورد همان ادله شیخ‌الرئیس در *اشارات* است.

ب. علامه در بعضی مسائل برخی از اقوال را به فلاسفه نسبت می‌دهد و با آنها مخالفت کرده و دیدگاه‌های آنها را رد می‌کند. ولی مشخص نیست که مراد از این فلاسفه چه کسانی هستند. ظاهراً کسانی از هم عصران و متقدمین او بوده‌اند که امروزه نه اسمی از آنان مطرح است و نه تحت عنوان مکتب فلسفی مشهوری قرار می‌گیرند. مثلاً علامه در *نهج‌المسیر* در بحث علم می‌گوید: «و هو يعلم ذاته خلافاً للفلاسفة». (حلی، بی‌تا، ص ۳۹) پرسش این است که کدام یک از فلاسفه از بدو شروع و شکل‌گیری فلسفه اسلامی، علم خداوند به ذاتش را منکر شده‌اند؟! و یا در *ایضاح المقاصد* این قول را به اوائل نسبت می‌دهد «واجب الوجود عالم بذاته خلافاً لبعض الأوائل». (حلی، ۱۳۳۷، ص ۲۲۰)

ج. بدون شک خواجه نصیرالدین طوسی یک فیلسوف است نه یک متکلم.^۱ یکی از آثار خواجه که در آن آراء فلسفی یافت می‌شود *تجريد الاعتقاد* است. علامه حلی نیز که به شرح این کتاب تحت عنوان *كشف المراد* پرداخته، در اکثر آراء فلسفی از خواجه نصیر تبعیت کرده است. باید توجه داشت که علامه در *كشف المراد*، به مانند ابن‌سینا در آثار ارسطو، یک شارح محض - مانند ابن‌رشد در آثار ارسطو - نیست. بلکه در عین تبیین و توضیح کلام خواجه، هر جا که دیدگاه او را نمی‌پسندد، آن را مورد نقد و اشکال قرار می‌دهد که از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. ر.ک.: پویان، مرتضی، ۱۳۸۷، "خواجه نصیرالدین طوسی متکلم یا فیلسوف یا هر دو؟" در: آفتاب شرق، مجموعه مقالات علمی اولین کنگره بین‌المللی خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، انتشارات دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی، چاپ اول.

۱. علامه پاسخ خواجه نصیر در کیفیت نفس الامر قضایای کاذبه را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «فلم یات فیه بمقنع». (همو، ۱۳۹۹، ص ۶۳) ۲. وی بعضی از ادله تجرد نفس خواجه نصیر را نمی‌پذیرد و با عبارت «وفیه نظر» (همان، ص ۱۹۶ و ۱۹۷) رد می‌کند. ۳. در بحث از اینکه آیا نفوس بشری متحد در نوع هستند یا نه خواجه نصیر اشکالی را طرح کرده و پاسخ می‌دهد که این پاسخ مرضی علامه نیست و در جواب آن می‌گوید: «هذا صوره ما اجاب المصنف فی بعض کتبه عن هذه الحجج و فی هذا نظر». (همان، ص ۱۹۹) گذشته از این موارد، اگر علامه حلی در دیگر آرای فلسفی خواجه نصیر اشکالی نکرده است دلالت بر این دارد که آنها را قبول داشته و از حیث دلیل تمام می‌دانسته است، اگرچه مخالف با آراء متکلمین باشد. به نظر اشمیتکه، دلیل از بین رفتن بیشتر کتاب‌های فلسفی علامه «شاید آن باشد که این کتاب‌ها نوآوری کمتری داشتند. از آنجا که علامه بیشتر متکلم بود تا فیلسوف، احتمالاً او این کتاب‌های فلسفی را به عنوان جزوه درسی برای شاگردانش نوشته بود». (اشمیتکه، ۱۳۷۸، ص ۶۶) وی در جای دیگری همین ادعا را دوباره تکرار می‌کند. (همان، ص ۲۴۶)

این نظر اشمیتکه صحیح نیست. به نظر نگارنده، علت اصلی فقدان آثار فلسفی علامه این است که احتمالاً چون وی در آثار فلسفی‌اش به نقد آراء متکلمین پرداخته و بسیاری از آراء حکماء را قبول کرده است، متحجرین در طول تاریخ نمی‌خواستند نام علامه حلی که از برجسته‌ترین علمای شیعه است به عنوان فیلسوف مطرح شود و گمان می‌کردند گرایش علامه به آراء حکماء که بعضی از آنها - در ظاهر - مخالف با شریعت و روایات است موجب خدشه‌دار شدن شخصیت و اعتبار علمی علامه می‌شود؛ و لذا چه بسا آثار او را از میان بردند تا در تاریخ وجهه علامه به عنوان یک متکلم باقی بماند. این در حالی است که نوآوری نداشتن سبب از بین بردن کتاب نمی‌شود. در ادامه پس از بررسی آراء کلامی علامه و جانبداری‌های فلسفی او از متکلمین را بررسی کرده و در انتها به داوری می‌نشینیم.

۲. آراء کلامی علامه حلی

۱.۲. باطل بودن قدیم زمانی

یکی از نظریاتی که از زمان ابن‌سینا مطرح شد تفکیک بین قدم زمانی و ذاتی بود. این تفکیک مورد قبول حکمای بعدی قرار گرفت و آنها معتقد شدند که بین حدوث ذاتی و قدم

زمانی تنافی نیست و با براهین عقلی به اثبات این مطلب پرداختند. نمونه آن را علامه در *کشف الفوائد* آورده است «و قالت الحكماء ... هذا الزمان ليس بواجب الوجود بل هو ممكن فيتقدّم عدمه عليه و يستحيل أن يتقدّم بالزمان فلا يتقدّم عدمه على وجوده تقدّمًا... و الأ لكان للزمان زمان آخر ... فيكون بعض الممكنات قديما» (حلی، ۱۳۶۰، ص ۳۸) و برای اثبات مدّعی خود شواهد روایی هم اقامه می‌کند. (ر.ک.: قمی، ۱۳۹۸، باب ۱۱، ص ۱۴۸)

قدم زمانی عالم از معتقدات جدی فلاسفه بوده و به شدت مورد مخالفت متکلمین قرار گرفته و از جمله بیست موردی است که غزالی در *تهافت الفلاسفه* به انتقاد از فلاسفه پرداخته است. و نیز از جمله سه مسئله‌ای است که بر طبق آنها حکما را تکفیر کرده است. علامه حلی در آثار کلامی خود نظریه قدم زمانی عالم را نقد کرده است. وی در شرح *تجربید* در ذیل کلام خواجه نصیر «و لا قديم سوى الله تعالى» می‌گوید: «و قد خالف في هذا جماعة كثيرة اما الفلاسفه فظاهر لقولهم بقدم العالم». (حلی، ۱۳۹۹، ص ۷۸) اما در *نهج المسترشدين* از قول متکلمین این نظر حکماء را مخالف با قدرت الاهی دانسته و تحت عنوان «فی انه قادر خلافا للفلاسفه» (همو، بی تا، ص ۳۷ و ۳۸) رد کرده است و همچنین از قول متکلمین در کتاب *انوار الملکوت* تحت عنوان «انّ القديم لا يستند الى المؤثر» (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۱) به نقد نظریه قدم عالم پرداخته و در *نهایة المرام* نیز در فصلی با عنوان «المسئلة الثالثة: فی إبطال شبهة الفلاسفه» (همو، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۷۹) بیست و دو دلیل فلاسفه در قدم عالم را می‌آورد و تک تک آنها را پاسخ می‌دهد.

در واقع علامه حلی در آثار خود نقد متکلمین بر فلاسفه را در خصوص نظریه قدم عالم آورده است. اما در *کشف الفوائد* بعد از اینکه اختلاف متکلمین و فلاسفه را در قدم و حدوث زمانی عالم با تعبیر «هذا موضع معظم الخلاف بين الفريقين فی هذه المسئلة» بیان کرده. (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۸) و اتفاق هر دو فرقه را در حدوث ذاتی عالم با تعبیر «مع اتفاقهما على احتیاج جميع الممكنات الى موجدها» (همان) خاطر نشان می‌کند، هیچ جانب‌داری‌ای در قبول یا ردّ نظر هیچ کدام از این دو فرقه نمی‌کند. و از این مهم‌تر در *انوار الملکوت* بعد از اینکه به اختلاف این دو نظریه می‌پردازد در مقام اظهار نظر این اختلاف را حقیقی نمی‌داند، بلکه نزاع فلاسفه و متکلمین را لفظی قلمداد کرده و می‌گوید: «الذی یجری فی الکتب انّ هذه المسئلة ممّا وقع فيها الخلاف بين المسلمين و الفلاسفه و ليس كذلك لانّ المسلمين جوزوا استناد

القديم الى قديم موجب لايفعل بواسطة القصد و أحوالوا استناده الى المختار لأن المختار إنما يفعل بواسطة القصد و هو لايتجه الى الوجود بل الى شيء معدوم. و الفلاسفه سلموا هذين فلا منازعه بينهم في الحقيقة. نعم المتكلمون لما أبطلوا الموجب لزم أن يكون حادثا و ايضا منعوا كون القديم يسمى مفعولا. و الاوائل جوزوه فالمنازعه لفظيه». (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۱ و ۵۲) این عبارت به روشنی نشان می دهد که نزاع لفظی است.

۲.۲. جایز بودن اعاده معدوم

علامه در بسیاری از آثار کلامی اش، همانند معتزله جواز اعاده معدوم را پذیرفته و معاد را از باب اعاده معدوم دانسته است. در *مناهج پنج دلیلی* که قائلین به امتناع اعاده معدوم آورده اند را نقل و رد کرده است. (همو، ۱۳۷۴، ص ۳۳۸ و ۳۳۹) و همچنین دلیل کسانی که معاد را از باب جمع اجزاء پراکنده می دانند نقل، و مقدم و تالی آن شرطیه را باطل کرده است. در *بطلان تالی* می گوید: «و اما بطلان تالی: فلما یأتی من وجوب الاعاده». (همان، ص ۳۳۵)

به نظر نگارنده، این عبارت دلالت بر کلامی بودن علامه ندارد، زیرا وی در دیگر آثارش به شدت به مخالفت با این نظر می پردازد و قول به امتناع را که موافق نظر فلاسفه است، اختیار می کند. مثلاً در *کشف المراد* می گوید: «ذهب جماعه من الحكماء و المتکلمین الى ان المعدوم لا یعاد و ذهب آخرون منهم الى انه یمكن أن یعاد و الحق الاول» (همو، ۱۳۹۹، ص ۶۷) یا در *ایضاح المقاصد* قول به جواز را نقد و نظریه امتناع را می پذیرد. (همو، ۱۳۳۷، ص ۲۳) و در *نهج المسترشدين* قول به امتناع را به محققین استناد می دهد «فمنعه المحققون و أثبتته الآخرون» (همو، بی تا، ص ۷۶) نتیجه اینکه نظریه جواز اعاده را نمی توان از آرای کلامی علامه به حساب آورد. بلکه بر عکس دلالت بر موافقت ایشان با نظریه فلاسفه دارد، زیرا جواز اعاده معدوم از آراء مشخصه متکلمین است، چنان که در همه آثار کلامی از جمله *المحصل*، *غایه المرام* و *کشف الغواید* و ... این قول به خصیصه متکلمین یاد شده است. و در مقابل نظر حکماست که قائل به امتناع آن هستند. و اگر بعضی از متکلمین قایل به امتناع شدند، در واقع متکلمینی هستند که گرایش فلسفی دارند از جمله فخر رازی، خواجه نصیر و خود علامه. اما طبق مبانی کلامی که معاد را مبتنی بر اعاده معدوم می دانستند هیچ متکلم محضی نمی تواند قائل به این نظر امتناع باشد.

۳.۲. قاعده الواحد

علامه در همه آثار کلامی اش قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را که متعلق به حکماست، رد کرده است. در اینجا به دو نمونه اکتفا می‌کنیم. در کشف المراد فرمود: «فانّ الفلاسفه قالوا انه تعالى قادر علی شیء واحد لانّ الواحد لا یتعدّد اثره و قد تقدّم بطلان مقالتهم» (همو، ۱۳۹۹، ص ۳۰۸؛ ر.ک.: همو، ۱۳۷۴، ص ۱۵۱) و در ایضاح المقاصد استدلال حکما را نقل و این چنین نقد می‌کند که اگر این نظریه متوقف بر این است که صدور (خلق) را امری عینی بدانیم در حالی که صدور امری اعتباری در ذهن است «هذا الاستدلال ضعیف جداً لانه مبني علی کون الصدور امراً ثبوتياً فی الاعیان و هو باطل. و الا لزم التسلسل و انما هو امر اعتباری عقلی لا تحقّق له فی الخارج». (همو، ۱۳۳۷، ص ۱۱۴)

۴.۲. اتحاد عاقل و معقول

علامه به شدت با نظریه اتحاد عاقل و معقول مخالف است. وی در کشف المراد می‌گوید: «ذهب قوم من اوائل الحكماء الی ان التعقل انما یكون باتّحاد صورہ المعقول و العاقل و هو خطأ فاحش فانّ الاتّحاد محال». (همو، ۱۳۹۹، ص ۲۴۲) در مناہج بعد از اینکه نظریه فروریوس و بعضی از صوفیه را در اتحاد می‌آورد می‌گوید: «و هؤلاء إن عنوانا بالاتّحاد ما یفهم منه علی الحقیقه من ضروره الشیئین شیئاً واحداً ... فهو غیر معقول». (همو، ۱۳۷۴، ص ۲۰۵) و در ادامه همان استدلال شیخ در اشارات (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۴) را در نقد نظریه اتحاد می‌آورد.

به نظر نگارنده، نظریه نقد اتحاد عاقل و معقول یک رأی کلامی نیست و لذا تبعیت از آن مستلزم تبعیت از متکلمین نیست. زیرا بسیاری از حکمای سابق از جمله خواجه نصیر، ابن سینا و دیگر بزرگان منکر این اتحاد بودند. نتیجه آنکه نظریه اتحاد یک نظر کلامی محض در مقابل آراء فلاسفه نیست. حتی اگر این دلیل موافق با متکلمین باشد، نمی‌توان آن را به عنوان یک نظر کلامی مطرح کرد. چنان‌که مخالفت با این نظریه به حکماء مشاء اسلامی از جمله ابن سینا و تابعین وی بیشتر نسبت داده شده تا متکلمین. برای کلامی شدن یک فرد تبعیت از یک نظر کلامی در مقابل نظر همه حکماء الزامی است و نه صرفاً موافقت و تطبیق یک نظر با آراء متکلمین. شاهد بر این مدعا آنکه علامه حلّی در استدلال بر بطلان نظریه اتحاد همان ادله

مشهور در *اشارات* را می‌آورد. لذا استناد موافقت نظر علامه در بطلان نظر اتحاد به ابن‌سینا از قوت بیشتری برخوردار است تا استناد آن به آراء متکلمین.

۵.۲. عقل نبودن صادر اول

حکماء قائل‌اند که صادر اول باید از سنخ جوهر باشد. و چون هر کدام از چهار قسم دیگر جوهر - نفس، بدن، هیولی و صورت - دارای محذورند، پس فقط عقل باقی می‌ماند که به عنوان صادر اول به اثبات خواهد رسید. علامه حلّی، در *مناهج*، قوی‌ترین استدلال فلاسفه در اثبات عقل را می‌آورد «و اقوی حججهم علی اثبات العقل انه تعالی واحد لا یصدر عنه الا واحد فالصادر الاول ان كان جسماً...» و آن را رد می‌کند «و الاعتراض المنع من تکثیر الجسم و ایضا جواز استناد اکثره الی الواحد... و ایضا المنع من کون الفاعل غیر قابل...» (حلّی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۳) و در کشف المراد (همو، ۱۳۹۹، ص ۱۸۵-۱۹۲) هم به تبع خواجه نصیر به ردّ ادله قائلین به اثبات عقول مجرد می‌پردازد و همچنین در *ایضاح المقاصد* (همو، ۱۳۳۷، ص ۱۵۵) ادله کاتب قزوینی در اثبات عقول مجرد را مورد مناقشه قرار می‌دهد.

در عبارات و تعابیر علامه حلّی، دو نکته در ردّ این نظریه وجود دارد؛ نخست اینکه وی در کشف المراد دلیل قائلین به نفی جواهر عقل را رد می‌کند و همان نظریه متکلمین را باطل می‌داند «و اعلم ان جماعه من المتکلمین نفوا هذه الجواهر و احتجوا بانّه لو کان... و هذا الکلام سخیف». (همو، ۱۳۹۹، ص ۱۸۵) و در ادامه می‌گوید: «فلهذا لم یجزم المصنّف بنفی هذه الجواهر المجرّده». (همان) همچنین در کشف الفوائد می‌گوید: «و عند اکثر المتکلمین انّه (العقل المجرّد) لا تحقّق للقسم الثانی و إلا لکان مشارکا للباری تعالی فی حقیقته لانه مشارکه فی التجرّد و لیس بجید». (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۱) نکته دوم اینکه در واقع علامه ادله‌ای را که خواجه نصیر در تجرید آورده است، رد می‌کند. به تعبیر دیگر ادله مثبتین عقول مجرد را رد کرده است، نه اصل نظریه عقل مجرد را. به این معنا که این ادله کافی برای اثبات نیست نه اینکه خود مدعا هم باطل و قابل اثبات نباشد «لما بین انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرّد الذی هو العقل شرع فی بیان انتفاء الجزم بثبوتّه و ذلک بیان ضعف ادله المثبتین له» (همو، ۱۳۹۹،

ص ۱۸۶)

۶.۲. بساطت جسم

علامه در *مناهج* قائل به بساطت جسم بوده و تصریح به موافقت با متکلمین کرده و ترکیب جسم از هیولا و صورت را رد می‌کند؛ «هذا (الجسم) عندهم (الحکماء) مرکب من هیولی و هی الجواهر القابل و من الصورة و هی الجوهر المتصل بذاته. و استدلال علیہ الشیخ فی الالاهیات للشفاء بوجهین...» و بعد هم این دو وجه را رد کرده است: «هذان ضعیفان اما الاول فلاته مبني علی اتصال الجسم و متکلمون قد بینوا أنه مرکب من الاجزاء». (همو، ۱۳۷۴، ص ۳۱ و ۳۲) علامه به تبع خواجه نصیر در *تجربید* در نفی هیولی استدلال می‌کند و این را موافق جماعتی از متکلمین می‌داند و نظر ابن‌سینا در ترکیب جسم از هیولی و صورت را رد می‌کند. (همو، ۱۳۹۹، ص ۱۵۴)

به نظر می‌رسد خواجه نصیر در اینجا بر مشرب کلامی عمل کرده است ولی در اشارات با رویکردی فلسفی به اثبات ترکیب جسم از هیولی و صورت پرداخته است. همچنین علامه گرچه نظر بساطت جسم را که موافق با نظر متکلمین است در *تجربید* و *نهج* قبول کرده است، اما در طول تاریخ حکمت نمی‌توان این نظر را از آراء کلامی محض دانست. زیرا مکتب فلسفی سهروردی هم اثبات بساطت جسم و نفی هیولی است. (السهروردی، بی‌تا، ص ۲۰۶) لذا این نظر کلامی، علامه را از تبعیت مکتب فلسفی مشاء خارج می‌کند و نه از مطلق فلاسفه. زیرا از طرف دیگر کلام علامه مطابق با مکتب فلاسفه اشراق است. بنابراین معلوم نیست که رد این نظر مکتب مشاء به تبعیت از متکلمین باشد، چه بسا حکایت از گرایش علامه به مکتب اشراق باشد.

۷.۲. وجوب معاد جسمانی

علامه در *مناهج* برای ثبوت و اثبات معاد جسمانی به روش کلامی تمسک می‌جوید. یعنی برای اثبات مدعای خود از حد وسط شرعی استفاده می‌کند. اما در مقام ثبوت معاد می‌گوید: «اتفق المسلمون علی اثبات المعاد البدنی ... و الدلیل علی ثبوتہ أنه ممکن، و الصادق اخبر بثبوتہ فوجب الجزم به». (حلی، ۱۳۷۴، ص ۳۳۸ و ۳۳۹) و اما در مقام اثبات می‌گوید: «اما امکانه فلاته تعالی قادر علی کل مقدور، عالم بکل معلوم، و ذلک یستلزم امکان الاعاده بمعنی جمع الاجزاء...» (همان، ص ۳۳۹) در *کشف المراد* (همو، ۱۳۹۹، ص ۴۳۱) و *باب الحادی عشر* (همو،

۱۳۶۵، ص ۵۲) و نهج‌المسترشدين (همو، بی تا، ص ۷۸) هم طبق همین روش کلامی عمل کرده است.

۸.۲. انکار معاد روحانی

متکلمین معاد روحانی را قبول ندارند. البته انکار آنان از باب سالبه به انتفاء موضوع است و نه حکم؛ یعنی متکلمین در ذات انسانی امر روحانی را قبول ندارند و حقیقت انسان را منحصر به جوهر جسمانی می‌دانند. علامه در کشف‌الغویب (همو، ۱۳۶۰، ص ۹۱) وقتی به اختلاف علما در حقیقت انسان می‌پردازد از متکلمین فرقه‌هایی چون معتزله، محققین متکلمین، مذهب نظام، و اطباء با تعبیری چون «قال آخرون» - که قول آن مشهور است ولی قائل آن معلوم نیست - یاد می‌کند که جزء مجردی در انسان قائل نبودند و حقیقت انسان را جسم یا جسمانی می‌دانستند. لذا نزد آنان موضوعی برای اثبات معاد روحانی باقی نمی‌ماند. اکثر متکلمین بحثی تحت عنوان وجوب معاد روحانی در آثار خود ندارند. خود علامه هم در مناہج، باب حادی عشر، کشف‌المراد و ... بحثی از معاد روحانی به میان نیاورده است. اما در کشف‌الغویب استدلال حکماء را برای معاد روحانی آورده و رد می‌کند «اتَّفقت الحکماء علی امتناع فناء النفس ... و هذا أثبتوا المعاد النفسانی و احتجوا ... و قد سبق منعه ...» (همان) مسلماً تبعیت علامه از مشرب متکلمین نمی‌تواند نظر حقیقی او باشد، زیرا در کشف‌المراد، بر خلاف رأی متکلمین، اولاً نفس را جزء حقیقت انسان دانسته است. (همو، ۱۳۹۹، ص ۱۹۴) ثانیاً نفس را هم مجرد می‌داند. (همان، ص ۱۹۵) ثالثاً بقای نفس را پذیرفته است. (همان، ص ۲۰۱) با این حال چگونه می‌تواند منکر معاد روحانی باشد؟ این امر حاکی از آن است که علامه در آثار کلامی خود به تبع متکلمین اظهار نظر کرده است، اما رأی اصلی ایشان طبق آنچه در کشف‌المراد که از آثار متأخر علامه است، آمده مطابق نظر فلاسفه در اثبات معاد روحانی است. چه بسا عدم طرح مسئله معاد روحانی در آثار وی بدین جهت بوده که این مسئله را امر مسلمی می‌دانسته است. زیرا صراحت آیات قرآنی دلالت بر آن دارد، و اما از آنجایی که اختلاف حکما و متکلمین در کیفیت معاد جسمانی بوده است لذا به تبع اینها به مسئله معاد جسمانی پرداخته و به معاد روحانی اشاره‌ای نکرده است.

۳. آراء فلسفی علامه حلی

۱.۳. علّیت به ضرورت است نه اولویت

یکی از مسائل مورد اختلاف متکلمین و حکما در این است که آیا معلول حتماً باید به مرحله ضرورت و وجوب برسد تا موجود شود، یا اینکه اولویت در جانب وجود هم کفایت می‌کند. متکلمین قائل به اولویت هستند. حکماء از آن به قاعده وجوب «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تعبیر می‌کنند. علامه در آن دسته از آثارش که بحث قاعده وجوب را مطرح کرده قول فلاسفه را پذیرفته و رأی متکلمین را رد کرده است. ما در اینجا به یک نمونه اکتفا می‌کنیم. وی در *مناهج می‌گوید*: «قاعده: لایمکن ان تكون الاولیة کافیه فی احد طرفی الممکن ما لم یتته الی الوجوب» (همو، ۱۳۷۴، ص ۵)

۲.۳. احتیاج علت به معلول امکان است نه حدوث

علامه به تبع خواجه نصیر در *کشف المراد* می‌گوید: «اختلف الناس هیئنا فی عله احتیاج الاثر الی مؤثره فقال جمهور العقلاء أنّها الامکان لاغیر و قال آخرون أنّها الحدوث ... والحق هو الاول...» (همو، ۱۳۹۹، ص ۴۵) در *مناهج* هم قول به حدوث را به مشایخ متکلمین نسبت می‌دهد «مسئله: عله الحاجه الی المؤثر هی الامکان لا الحدوث خلافاً لقوم ... احتیج مشایخ المتکلمین بوجهین...» (همو، ۱۳۷۴، ص ۶) و سپس دو استدلال متکلمین در ملاک احتیاج اثر به مؤثر را در حدوث نقل کرده و پاسخ می‌دهد. اشمیتکه نیز نظر علامه را در مناط امکان به فیلسوفان مستند می‌کند «موضع دومی را که علامه ذکر و آن را تأیید می‌کند مبتنی به رأی فیلسوفان است که شیء ممکن به علت ممکن بودن... نیاز به مؤثری دارد». (اشمیتکه، ۱۳۷۸، ص ۲۱۱) علامه هم در این مسئله به مانند مسئله قبلی در همه جا نظر حکما را پذیرفته و رأی متکلمین را نقد کرده است.

۳.۳. مشترک معنوی بودن وجود

علامه نیز به تبع برخی از فلاسفه قائل به اشتراک معنوی وجود است. وی در تمام آثارش التزام به این قول دارد، از جمله در *مناهج* می‌گوید: «الحق عندنا انّ الوجود مقول بالاشتراک المعنوی بین الموجودات...». (حلی، ۱۳۷۴، ص ۹) اما متکلمین و مخالفین فلاسفه از اخباریون و محدثین قائل به اشتراک لفظی وجود هستند، خواه بین همه موجودات، و خواه بین ممکنات

از یک طرف و وجود خدا از طرف دیگر. فخر رازی در *مباحث المشرقیه* می‌گوید: «انّ الوجود مشترک بین الواجب و الممكن فی مفهوم کونه وجوداً ... فهو مذهب الجمهور من الحكماء و هو عندنا باطل». (الرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۲۱) طباطبایی نیز در *بدایه الحکمه* علت این توهم را چنین بیان می‌کند: «و القائلون باشتراك اللفظی ... أنّما ذهبوا الیه حذراً من لزوم سنخیه بین العله و المعلول أو بین الواجب و الممكن». (الطباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۱۲) البته قول به اشتراک معنوی را در شرح *تجرید (حلی، ۱۳۹۹، ص ۱۴)* به متکلمین هم منسوب می‌کند. اما مراد وی از متکلمین همه آنها نیست و لذا در *مناهج* می‌گوید: «و ذهب ابوالحسن البصری و ابوالحسن الاشعری و من تابعهما الی انه غیر مشترک بالمعنی بل باللفظ». (همو، ۱۳۷۴، ص ۹) به هر حال اشتراک معنوی نظر مشهور حکماست و اگر متکلمی قائل به اشتراک شود یقیناً گرایش فلسفی در این مسئله پیدا کرده است.

۴.۳. وجود و شیئیت

علامه وجود را عین شیئیت می‌داند؛ مثلاً در *مناهج* می‌گوید: «الوجود ینقسم الی العینی و الذهنی و المطلق شامل لهما و هو الشئیة». (همان، ص ۱۱) و در *کشف المراد* هم از یک طرف به تبع ماتن قائل به تلازم و مساوقت وجود و شیئیت می‌شود. و از طرف دیگر نظریه «حال» نزد متکلمین معتزلی را رد می‌کند «فالمحققون کافه من الحكماء و المتکلمین اتفقوا علی مساوقه الوجود للشیئیه و تلازمهما ... و قالت جماعه من المتکلمین انّ للمعدوم الخارجی ذاتاً ثابتة فی الاعیان ...». (همو، ۱۳۹۹، ص ۲۳) لذا نزد علامه اطلاق شی بر معدوم نمی‌توان کرد. نکته قابل ذکر در اینجا این است که نظریه تساوق بین وجود و شیئیت بنا بر مبنای اصالت وجود صدر المتألهین (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۷) بیشتر جلوه‌گری می‌کند.

۵.۳. علت محدثه علت مبقیه است

ملاک احتیاج معلول به علت امکان اوست. این احتیاج در حدوث و بقای معلول نسبت به علت خود باقی است. لذا علت محدثه، علت مبقیه هم هست. و این تعبیر علامه موافق با نظر حکما و متأخرین از متکلمین است. (حلی، ۱۳۹۹، ص ۲۷) زیرا مشهور متکلمین ملاک احتیاج معلول به علت را حدوث می‌دانستند و نه امکان، لذا تلقی آنان از رابطه عالم و خداوند

به عین رابطه بنّاء و بنا بود. خداوند به عنوان علت محدثه این عالم را ایجاد و نهایتاً آن را رها کرده است. و از این به بعد خود عالم به تنهایی ادامه حیات می‌دهد. علامه با این رأی مشهور کلامی مخالفت کرده و قول فلاسفه را، هم در احتیاج معلول به علت در بقاء و هم در وحدت علت در حدوث و بقاء معلول، پذیرفته است.

۶.۳. وجود خداوند عین ماهیت اوست

علامه قائل به عینیت وجود و ماهیت در واجب تعالی است. در *نهج‌المسترشدين* می‌گوید: «ماهیته انیته: وجوده نفس حقیقه». (همو، بی‌تا، ص ۱۸۸) و این نظر مشهور حکماست، به طوری که فارابی، ابن‌سینا و دیگران در آثارشان به آن تصریح کرده‌اند. اما متکلمین این عینیت را رد کرده و قائل به زیادت وجود بر ماهیت در واجب تعالی هستند. اشمیتکه طبق تحقیقی که به عمل آورده است می‌گوید: «متکلمان، بیشتر اشعریان و معتزلیان چه در مورد واجب‌الوجود و چه وجودهای دیگری غیر او معتقدند که وجود زاید بر ماهیت است». (اشمیتکه، ۱۳۷۸، ص ۱۸۵)

۷.۳. عینیت ذات و صفات در حق تعالی

علامه به تبع رأی حکما قائل به عینیت ذات و صفات در حق تعالی شده است. در *کشف‌الفوائد* می‌گوید: «ذهب الحكماء الى ان صفاته تعالی لیست زایده علی ذاته تعالی لعین هذه الحجّة و الأ لکان مرکباً من الذات و الصفات استحالة زیادتها ... و جماعة من المتکلمین المحققین ذهبوا الى ان الصفات لیست زایده علی ذاته». (حلی، ۱۳۶۰، ص ۵۲) اما برخی متکلمین اشعری قائل به قدماء ثمانیه (ر.ک.: الامدی، ۱۳۹۱، ص ۳۸) و زیادت ذات بر صفات هستند.

۸.۳. اصالت وجود و ملاک اتصاف ماهیت به وجود

علامه در کتاب *نهایه المرام* معتقد است که ملاک تحقق وجود است «ان الوجود نفس الکیون فی الاعیان لا ما به الکیون فی الاعیان» (حلی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۷ و ۲۸) و در شرح *تجربید* هم آورده است «الوجود هو نفس تحقق الماهیه و الاعیان و لیس ما به تکیون الماهیه فی الاعیان». (همو، ۱۳۹۹، ص ۲۰) و تا وجود به ماهیت اضافه نشود ماهیت در خارج محقق نمی‌شود. اشمیتکه در این باره می‌گوید: «علامه همانند ابن‌سینا ماهیت را مفهومی می‌دانست که وابسته به اعیان جزئی خارجی نیست، مادامی که وجود وابسته به آنها نباشد، و چون وجود به

آن اضافه شد ماهیت وابسته به اعیان کائن می‌شود (کائن فی الاعیان) و به اعتبار لحاظ وجود موجود قابل تمییز است. بنابراین، اشیاء جزئی خارجی وقتی تحقق می‌پذیرند که وجود به ماهیت اضافه شود، به علاوه اگر وجود به ماهیت اضافه نشود ماهیت در جهان خارج قابل درک نیست و فقط با تعقل ذهنی قابل تمییز است». (اشمیتکه، ۱۳۷۸، ص ۱۸۵ و ۱۸۶)

۹.۳. اراده عین ذات خداوند است

از دیگر مسائل مورد اختلاف بین فلاسفه و متکلمین بحث اراده حق تعالی است. متکلمین قائل‌اند که مطلقاً اراده زائد بر ذات حق تعالی است و عده‌ای از فلاسفه هم از ایشان تبعیت کردند. و اما محققین از فلاسفه اراده را به دو قسم تقسیم کردند. یکی اراده‌ای که عین ذات است و دیگری اراده‌ای که زائد بر ذات است. علامه به تبع حکما قائل است که یک سنخ اراده در خدا قدیم بوده و از صفات ذات و عین ذات اوست چنان‌که در *منهاج فرمود «الحق عندی ان الاراده لیست زایده علی الداعی فی حق الله تعالی لانه لو کان مریداً باراده زایده علی ذاته ...»* (حلی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۴) در اینجا علامه قول اشاعره در قدام ثمانیه و نظر ابوهاشم و ابوعلی که اراده در خدا را حادث و زائد بر ذات او می‌دانستند رد می‌کند. و اما اراده زائد بر ذات خدا را در *باب حادی عشر* آورده است «انه تعالی مرید و کاره، لان تخصیص الافعال بایجادها فی وقت دون آخر، لابد من مخصّص و هو الاراده». (همو، ۱۳۶۵، ص ۱۴) تعلیلی که علامه در عبارت خود آورده «لان تخصیص الافعال...» دلالت بر آن دارد که مراد وی از اراده در اینجا اراده حادث و زائد بر ذات است، زیرا نظر به مقام فعل دارد.

۱۰.۳. اصالت ماهیت در جعل

علامه به تبع خواجه نصیر در *کشف المراد* قائل به اصالت ماهیت در جعل است. در ابتدای کلام می‌گوید: «ان المؤثر یؤثر فی الماهیه و عند فرض الماهیه یجب تحقیقها وجوباً لاحقاً» (همو، ۱۳۹۹، ص ۷۶) البته ملاک این تأثیر را از ناحیه خود ماهیت فی نفسها نمی‌داند، بلکه مانند سهروردی ماهیت به صورت منضمّه به وجود می‌داند «المراد فی تأثیر المؤثر هو ضمّ الماهیه الی الوجود و لایلزم من ذلك ما ذکره من المحال». (همان) زیرا ماهیت من حیث هی جز یک اعتبار عقلی بیش نیست و اساساً چیزی نیست که بخوهد متعلق جعل و پذیرای فیض باشد. و علامه در *ایضاح المقاصد* استدلال کاتب قزوینی در استحاله تعلق جعل به ماهیت را

رد می‌کند و سپس استدلال کاتب قزوینی در تعلق جعل به وجود را این چنین مورد مناقشه قرار می‌دهد «لقائل أن يقول: لو كان كون الوجود وجودا بالفاعل للزم من الشك في وجود الفاعل الشك في كون الوجود وجودا» (همو، ۱۳۳۷، ص ۳۲) علامه در اینجا به تبع حکما اشراقی تمایل به اصالت ماهیت پیدا کرده است.

۱۱.۳. اثبات واجب الوجود

کاتب قزوینی ماتن کتاب حکمة العين ادله متکلمین در اثبات واجب را از طریق حدوث و تناهی ابعاد و ... می‌آورد و همه را نقد می‌کند. علامه در شرح کتاب *ایضاح المقاصد* به بعضی از اشکالات قزوینی خدشه وارد کرده و آنها را جواب می‌دهد. (همان، ص ۲۳۱-۲۳۴) البته در *مناهج الیقین* هر دو طریق متکلمین و حکما را در اثبات وجود واجب می‌آورد. آنگاه طریق متکلمین را تضعیف کرده و طریق حکما را تقویت می‌کند. طریقی که علامه برای اثبات واجب می‌پذیرد همان برهان صدیقین ابن سینا در اشارات است «البحث الثانی: فی بیان وجوده تعالی. لما بطل الدور و التسلسل. قلنا: ان هاهنا موجوداً بالضرورة فهو اما واجب أو ممکن. فان كان الاول فهو المطلوب و ان كان الثاني فلا بد من مؤثر فاما أن يدور او يتسلسل و هما باطلان، أو ينتهي الى الواجب. و هذه الطريقة هي اشرف الطرق و امتنها» (همو، ۱۳۷۴، ص ۱۵۸) در ادامه طروق متکلمین را ضعیف می‌شمارد. «و للمتکلمین طریقه اخرى ... والمشايخ المعتزله طریقه اخرى ... و هذه الحجج ضعیفه، قد تعلمت ضعفها و ضعف امثالها فيما سلف». (همان) در کشف المراد استدلال اول بر اثبات واجب را که همان طریق برهان صدیقین ابن سینا در اشارات و استدلالی لمی است تقریر می‌کند و بعد استدلال متکلمین را که از طریق حدوث عالم و بطلان دور و تسلسل است، می‌آورد و مدعی می‌شود که طریق اصلی همان طریق حکماست و طریق متکلمین باید به طریق حکما برگردد «هذا برهان قاطع أشار اليه في الكتاب العزيز بقوله: أو لم يكف بربك أنه على كل شيء قدير و هو استدلال لمی و المتكلمون قد سلکوا طریقا آخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث ... و هذه الطريقة انما يتمشى بالطريقة الاولى فلماذا إختارها المصنّف على هذه» (همو، ۱۳۹۹، ص ۳۰۵) علامه در نهج المسترشدين (همو، بی تا، ص ۳۷) و باب حادی عشر (همو، ۱۳۶۵، ص ۷) برای اثبات واجب تعالی به همین برهان صدیقین تمسک کرده است و سخنی از طریق متکلمین به میان نمی‌آورد.

۱۲.۳. نامعلوم بودن حقیقت خداوند برای ما

یکی از مسائل اختلافی بین متکلمین و حکما این است که آیا حقیقت خداوند برای ما معلوم است یا نه؟ به نظر علامه، جمهور متکلمین معتقدند که حقیقت خداوند برای انسان معلوم است ولی حکما معتقدند که محال است حقیقت خداوند برای ما مشخص شود. آنگاه علامه استدلال متکلمین را با دلیل رد می‌کند و معتقد است که حق با حکماست «مسئله ذهب جمهور المعتزله و الاشاعره الی ان حقیقه الله تعالی معلومه للبشر. لان وجوده تعالی نفس حقیقه و هو معلوم و المقدمتان سلفتا. و ذهب الاوائل - و ضراراً من متقدمی المتکلمین - و الغزالی من متأخريهم الی انها غير معلومه ... و هذا عندی هو الحق و ما ذکره المتکلمون فی حججهم فهو مبني علی ان حقیقه نفس وجوده و للمنازع ان ينازع فيه. اما نحن نجيبهم بالمنع من العلم بوجوده...» (همو، ۱۳۷۴، ص ۱۹۸ و ۱۹۹) در نهج المسترشدين هم می‌گوید: «لان المعقول من واجب الوجود ليس الا الصفات الحقیقه مثل الوجوب ... أو الاضافیه مثل كونه تعالی خالقاً ... أو السلبیه مثل أنه تعالی ليس فی جهة ... و اما غير ذلك فهو غير معقول». (همو، بی تا، ص ۴۸)

۱۳.۳. خیر و شر

علامه به تبع ارسطو و ابن سینا خیر را امر وجودی و شر را امر عدمی می‌داند. و همین نظر ارسطو مورد قبول حکماء اسلامی قرار گرفت. علامه در کشف المراد می‌گوید: «اذا تأملنا فی کل ما يقال له خیر وجدناه وجوداً و اذا تأملنا فی کل يقال له شر... وجدنا شرّيته باعتبار ما يتضمّن من العدم». (همو، ۱۳۹۹، ص ۲۰) اصولاً بحث عقلی خیر و شر در اکثر آثار کلامی نیامده و تقریباً یک بحث فلسفی محض است که ابتدا ارسطو و افلاطون، و سپس فارابی و ابن سینا مطرح کردند و خواجه نصیر و علامه حلّی هم از آن فیلسوفان تبعیت نمودند.

۱۴.۳. جوهر جنس برای جواهر پنج‌گانه است

حکما جوهر را جنس برای انواع خمسه آن می‌دانند. اما متکلمین این نظر را رد کردند. علامه در کشف العوائد بعد از بیان رأی حکما به استدلال بعضی از متأخرین از علم کلام در نفی جنسیت جوهر اشاره می‌کند و در پاسخ به آن می‌گوید: «فتقول عندهم (الحکماء) انّ الجوهر جنس لانواع خمسه الصوره ... و نفاه المتکلمون و استدلال بعض المتأخرين علی انّ الجوهر ليس بجنس ... و الجواب ليس الجنس هو هذا الرسم بل هو معروضه...» (همو، ۱۳۶۰،

ص ۱۳) علامه در قائل شدن به جنسیت جوهر برای انواع پنج‌گانه نیز از حکما تبعیت کرده است.

۱۵.۳. ترجیح قول حکما در تعریف ضدین

مشهور قدما ضدین را این‌چنین تعریف می‌کردند: «الموجودات المتضاده هی الاعراض التي يكون من جنس واحد و لا يمكن اجتماعهما فی محل واحد فی وقت واحد و يمكن حلولها فيه علی التعاقب و خلوه عنها جميعاً». (همو، ۱۳۹۹، ص ۲۷) علامه پس از نقل این تعریف در ادامه می‌گوید: «هذا هو المتضاد بحسب الشهرة» و تأکید می‌کند که حکما قید «بینهما غایه التباعد» را اضافه کردند و حق با حکماست «اما بحسب التحقيق فكما ذهب اليه الحكماء و هو أن يراد فيه ان يكون بينهما غایه التباعد». (همان) لذا تعریف حکما را بر نظر مشهور متکلمین در تعریف ضدین ترجیح می‌دهد.

۱۶.۳. حقیقت انسان

متکلمان حقیقت انسان را به اجزای اصلیه می‌دانند و بر خلاف فلاسفه انسان را مرکب از نفس مجرد و جسم نمی‌دانند. علامه در نهج المسترشدين (همو، بی‌تا، ص ۷۵) همانند متکلمین، نظر حکما را مبنی بر اینکه حقیقت انسان به نفس و جسم است رد می‌کند. اما در کشف الفوائد در مورد این اختلاف نظر می‌گوید: «و قد اختلف الناس فی ماهیه (الانسان) اختلافاً عظيماً ... و ذهب ... المحققون من المتکلمين ... بانه عبارة عن اجزاء اصلیه فی هذا البدن باقیه من اول العمر الی آخره ... اما القائلون بالمجرد فهم جمهور الحكماء ... بان حقیقه الانسان عبارة فی الجوهر المجرد ... متعلق بهذا البدن ...» (همو، ۱۳۶۰، ص ۸۷ و ۸۸) و در پایان هم می‌گوید: «و اقوی المذاهب هذا أو ما ذهب اليه المحققون من أنه اجزاء اصلیه». (همان) آنچه قابل توجه است این است که علامه قول حکما را در قوت اقوال بر قول متکلمین مقدم کرد و یقیناً در این تقدیم، عنایتی بوده است، حتی اگر از اینجا مشرب فلسفی علامه را استفاده نکنیم، باید گفت که وی در کشف المراد که از آثار متأخر اوست، نظر فلاسفه در حقیقت انسان را صراحتاً قبول کرده و قول متکلمین را رد کرده است و انسان را ذات واحد و مرکب از یک نفس و یک بدن می‌داند. (همو، ۱۳۹۹، ص ۲۰۱)

۱۷.۳. تجرد نفس و بقای آن

علامه در *مناهج* هم ادله تجرد نفس و هم ادله جسمانیت آن را رد می‌کند. در *مناهج* پنج دلیل بر تجرد نفس می‌آورد و جواب می‌دهد و آنگاه استدلال متکلمین بر اینکه انسان جز اجزای جسمانی نیست را مورد مناقشه قرار می‌دهد: «و اما المتکلمون فقد استدلوا ... و هذا لا یخلو من ضعف». (همو، ۱۳۷۴، ص ۱۳۹) اما نکته قابل دقت آن است که علامه در اینجا ادله تجرد و عدم آن را رد می‌کند و نه خود تجرد نفس و یا عدم آن را. لذا در پایان می‌گوید: که باید به دنبال ادله دیگر باشیم: «قد عرفت ضعف الکلامین فعلیک باستخراج ادله اخری غیر هذه فانّ جلّ ما ذکره فهذا فغیر مفید للیقین». (همان) اما کاتب قزوینی در *حکمة العین* پنج دلیل برای تجرد نفس می‌آورد و همه را رد می‌کند. علامه دو مورد از اشکالات ماتن را وارد نمی‌داند؛ مثلاً نسبت به ایراد دوم ماتن می‌گوید: «هذا الاعتراض لیس بجید» (همو، ۱۳۳۷، ص ۱۴۵) و همچنین اعتراض پنجم آن را نقد می‌کند. (همان، ص ۱۴۸) اما در *کشف المراد* اکثر ادله اقامه شده در تجرد نفس را می‌پذیرد و لذا در تجرد نفس هم رأی با حکما می‌شود و نظر متکلمین در نفی جوهر مجرد را نمی‌پذیرد. وی در *کشف المراد* نفس ناطقه را جوهر مجرد دانسته و نظر متکلمین در نفی آن و نیز جسمانیت آن را رد می‌کند. علامه پس از ذکر هفت دلیل خواجه نصیر بر تجرد نفس دلیل دوم «و عدم انقسامه» (همو، ۱۳۹۹، ص ۱۹۵) و دلیل سوم «و قوتها علی ما تعجز المقارنات عنه» (همان، ص ۱۹۶) را با عبارت «و فیه نظر» (همان، ص ۱۹۶ و ۱۹۷) رد می‌کند. و پنج دلیل دیگر را به تبع خواجه نصیر می‌پذیرد و معتقد می‌شود که نفس فانی نمی‌شود.

۱۸.۳. تشکیک در وجود است

علامه در *کشف المراد* قول به تشکیک وجود را بین وجود واجب و ممکنات می‌پذیرد. البته باید توجه داشت که تشکیکی که علامه در *کشف المراد* مطرح می‌کند غیر از تشکیک خاصی صدرائی است. زیرا تقریر تشکیک خاصی سهروردی و صدرالمتألهین با تشکیک عامی علامه فرق می‌کند. صدرالمتألهین (الشیرازی، ۱۳۴۶، ص ۱۲۵ و ۱۲۶) هم «ما به الاشتراک» و هم «ما به الاختلاف» را به وجود برمی‌گرداند و سهروردی نیز (السهروردی، بی تا، ص ۳۸۷) هر دو را به خود ماهیت برمی‌گرداند، حال آنکه علامه «ما به الاشتراک» را به وجود و «ما به

فکر و عقل باشد و غیر از راه عقل طریق دیگری وجود ندارد «ان معرفة الله تعالى لا تتم الا بالنظر و هذه المقدمة بينه لا تفتقر الى الاستدلال لان المعرفة ليست ضرورية قطعاً بل نظريه والمفيد في النظريات انما هو النظر لان العقلاء بأسرهم ... يلتجئون اليه في استحصال مقاصدهم المجهوله و لو هناك طريق آخر لالتجئوا اليه» (همو، ۱۳۶۳، ص ۴) و طريق تقليد و قول معصوم را کافی در مسائل عقلي و اعتقادي نمی‌داند. زیرا در مسائلی که در آن نظرات مختلف وجود دارد هیچ‌گونه ترجیحی فی‌نفسه برای تقلید از هر یک از آن آراء وجود ندارد «بأن التقليد متردد بين من لا ترجیح فيهم» (همان) و اگر بخواهیم اثبات معارف الهی را با قول معصوم انجام دهیم دور لازم می‌آید «بأن قول المعصوم لا يكون حجة الا إذا عرفنا كونه معصوما ... فتكون معرفتنا بالعصمه مستفاده من الله بالوحي على بعض الرسائل و هو مسبوق بمعرفة الله فيلزم الدور المحال» (همان) در اینجا علامه تصریح می‌کند که عقاید باید با دلیل عقلي محض به اثبات برسد و روش کلامی در انضمام دلیل سمعی به دلیل عقلي را نمی‌پذیرد.

نکته دوم اینکه علامه در فصلی با عنوان «فی ان النظر مفید للعلم» (همان، ص ۵) به اثبات این مدعا می‌پردازد که فقط طریق عقلي مفید علم و یقین است. سپس در فصلی دیگر با عنوان «فی ان الدلیل السمعی هل یفید الیقین أم لا؟» (همان، ص ۱۰) به این مسئله اشاره می‌کند که آیا دلیل، اعم از سمعی و عقلي - یا همان برهان کلامی - می‌تواند مفید یقین باشد یا خیر؟ و در پایان نتیجه می‌گیرد که این چنین دلیل سمعی‌ای به تنهایی مفید یقین نیست مگر با قرائن «واعلم ان هذه الاحتمالات و إن كانت متقدمه فی بعض السمعیات الا أنه قد یضم الی الدلیل السمعی من القرائن ما یحصل معه الیقین» (همان، ص ۱۱) در این جا دلیل و روش کلامی را مفید یقین نمی‌داند مگر به شرط ضمیمه قرینه به آن.

نکته سوم اینکه علامه حجیت دلیل سمعی را، از لحاظ مرتبه، بعد از دلیل عقلي می‌داند و حجیت دلیل سمعی از قول معصوم و غیره، به دلیل عقلي به اثبات می‌رسد «اعلم ان الدلائل السمعیة مستنده الی قول الرسول و انما یكون حجة بعد ثبوت صدقه و یستحیل ثبوتها بالسمع و الا لزم الدور بل انما یثبت بالعقل و کذا کل مقدمه یتوقف علیها العلم بصدق کوجود الله تعالی... فإن لم یکن فی العقل ما یدل علی ثبوتها فإنه لا یثبت بالعقل لاستحاله ترجیح الممكن من غیر مرجح» (همان، ص ۱۲) این هم دلیل دیگری بر ترجیح روش فلسفی بر کلامی است. سه مورد مذکور مخالف با روشی است که متکلمین برای اثبات مطلوبات اعتقادی خود

دارند؛ این سه روش بنیادین حاکی از عقل‌گرایی علامه و روشمندی دیدگاه فلسفی است؛ زیرا اگر از یک متکلم بخواهیم به این سه روش عمل کند، از یک متکلم مصطلح در علم کلام خارج خواهد شد و مشرب فلسفی پیدا خواهد کرد.

۲۰.۳. طرح مسائل فلسفی

علامه در برخی مسائل منحصراً فلسفی ورود کرده و اظهار نظر کرده است، و در اغلب موارد هم در جهت موافقت با رأی حکماء به اثبات آن مسائل پرداخته است. از جمله می‌توان به مباحث امور عامه فلسفه، بحث خیر و شر، اصالت وجود، اصالت جعل، تقابل، علیت، نفس الامر و ... اشاره کرد که در کشف المراد موجود است.

۲۱.۳. تبیین از حکما در ابطال و اثبات بعضی مسائل

علامه در اثبات یا نفی بعضی مسائل به ادله فلاسفه تمسک جسته است. مثلاً در مناہج (همو، ۱۳۷۴، ص ۴۱ و ۱۵۷ و ۱۵۸) برای ابطال دور و تسلسل، ادله ابن‌سینا را ذکر کرده و در عدم قدم نفس نیز به استدلال‌های ابن‌سینا و سهروردی اشاره کرده است. در غیریت نفس و مزاج (همان، ص ۱۹۳) نیز استدلال ابن‌سینا در اشارات را می‌آورد و در کشف المراد (همو، ۱۳۹۹، ص ۲۰۳) تعدد قوای نفس نباتی، حیوانی و انسانی را از اشارات می‌گیرد.

۴. نقد نظر اشمیتکه در متکلم خواندن علامه

علی‌رغم ادله‌ای که در فیلسوف بودن علامه حلی ذکر شد، در این قسمت با نقل سه اظهار نظر از اشمیتکه دیدگاه وی را مبتنی بر متکلم بودن علامه نقد می‌کنیم:

۱. اشمیتکه معتقد است علامه دارای آراء کلامی بوده است که از جمله آنها به نظریه صدور، عدم قدم زمانی عالم و قاعده الواحد اشاره می‌کند؛ گرچه در این مقاله نیز ما این سه دلیل را جز آراء کلامی علامه آوردیم، لکن آراء علامه منحصر به این سه رأی کلامی نیست و لذا نمی‌توان با صرف نظر از آراء فلسفی‌اش او را یک متکلم خواند.

۲. به نظر اشمیتکه علامه نظریه ابن‌سینا در عدم علم خدا به جزئیات را رد کرده است؛ «او همچنین [این] نظریه فلسفی را که علم خداوند به جزئیات تعلق نمی‌گیرد باطل می‌دانست» (همان) در حالی که این اشتباه فاحش اشمیتکه است. زیرا این نظریه، نظریه منحصر به فرد ابن‌سیناست و هیچ فیلسوفی در حوزه فلسفه اسلامی با ابن‌سینا موافقت نکرده است.

حتی خواجه نصیر که با خود عهد کرده بود در شرح/اشارات به نقد کلام ابن سینا نپردازد، در این بحث طاقتم نمی‌آورد و آن را نقد می‌کند. در واقع علامه نظر شیخ را رد می‌کند و نه یک نظر فلسفی را.

۳. اشمیتکه علامه را متأثر از فخررازی دانسته و می‌گوید: «رازی در پرتو تأثیری که فلسفه بر افکارش گذاشته بود و با آمیختن مفاهیم کلامی با عقاید و اصطلاحات فلسفی این نظریات را توسعه بیشتری بخشید. این اختلاط مفاهیم فلسفی و کلامی به وسیله رازی تأثیر چشمگیری بر آراء علامه داشت». (همان، ص ۲۴۳)

شاید انتساب علامه به فخررازی بدین جهت بوده است که علامه را به وجهی به حیطة و حوزه کلام منتسب کنند. در حالی که کسانی که با آثار فخررازی آشنا باشند می‌دانند که خود فخررازی در آثار فلسفی و نظریات محققانه‌اش به شدت تحت تأثیر ابن سینا بوده است. برای نمونه فخررازی مسئله اعاده معدوم را در آثار کلامی‌اش جایز می‌شمرد، اما در مباحث مشرقیه که از بزرگ‌ترین آثار فلسفی اوست آن را باطل دانسته و می‌گوید: «انَّ نِعَمَ ما قال الشیخ من انَّ کل من رجع الی فطرته السلیمة... شهد عقله الصریح بانَّ اعادۃ المعدوم ممتنع قطعاً». (الرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۳۸) گروهی از ترس اینکه انتساب آراء علامه به ابن سینا موجب صبغه شخصیت و چهره فلسفی علامه شود وی را به فخر رازی منتسب کردند که بیشتر یک متکلم است، غافل از اینکه خود فخر رازی در آراء تحقیقی خود تحت تأثیر ابن سیناست.

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله به دلیل فقدان آثار فلسفی علامه حلّی، با اتکا به آثار کلامی او نشان دادیم که وی در موارد نادری با گرایش به متکلمین به رد آراء فلاسفه اقدام کرده است، حال آنکه تعداد مسائلی که علامه در آنها با آراء حکماء موافقت کرده و آراء متکلمین را مردود شمرده، بسیار بیشتر است. و یقیناً اگر آثار فلسفی او در دست بود ادله بیشتری در اثبات مدّعی خود داشتیم. اظهار نظرهایی که علامه در موافقت با فلاسفه یا طبق مبنای آنان کرده است بهترین دلیل بر فیلسوف بودن اوست. و کلامی‌خواندن وی جز یک توهم تاریخی بیش نیست. اگرچه علامه هم در حوزه کلام و هم در حوزه فلسفه اظهار نظرهایی دارد، اما به فلاسفه نزدیک‌تر است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین، ۱۳۷۹، (شرح) *الاشارات و التنبيهات*، طهران، مطبعه الحيدري، المجلد الثالث.
۲. الامدی، سيف الدين، ۱۳۹۱، *غايه المرام في علم الكلام*، القايره.
۳. اشمیتکه، زابینه، ۱۳۷۸، *اندیشه های کلامی علامه حلی*، احمد نمائی، مشهد، آستان قدس رضوی.
۴. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۳۹۹، *کشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، بیروت منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۵. -----، ۱۳۶۵، *الباب الحادی عشر*، تحقیق: مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۶. -----، بی تا، *نهج المسترشدين في اصول الدين*، قم، مجمع ذخائر الاسلامیه.
۷. -----، ۱۳۳۷، *ايضاح المقاصد من حکمه عين القواعد*، چاپخانه دانشگاه ایران.
۸. -----، ۱۳۶۳، *أنوار الملكوت في شرح الياقوت*، تحقیق: محمد النجفی الزنجانی، انتشارات الرضی، انتشارات بیدار، الطبعة الثانية.
۹. -----، ۱۴۱۹، *نهايه المرام في علم الكلام*، تحقیق: فاضل العرفان، قم، مؤسسه امام الصادق.
۱۰. -----، ۱۳۷۴، *مناهج اليقين في اصول الدين*، تحقیق: محمدرضا الانصاری القمی، الناشر: المحقق.
۱۱. -----، ۱۳۶۰، *کشف الفوائد في شرح قواعد العقائد*، تبریز، مکتب اسلام.
۱۲. الرازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۰، *المباحث المشرقیه في علم الالهيات و الطبيعيات*، دارالکتب العربی.
۱۳. السهرودی، شهاب الدين يحيى، بی تا، *شرح حکمه الاشراق*، انتشارات بیدار.
۱۴. الشیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الحکمه المتعالیه في الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، الطبعة الثالثه، المجلد الاول.

۱۵. -----، ۱۳۴۶، *الشواهد الربوبیه*، مشهد، چاپخانه دانشگاه مشهد.
۱۶. الطباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۰۲، *بدایه الحکمه*، بیروت، النبیری.
۱۷. قمی، ابن بابویه، ۱۳۹۸، *التوحید*، طهران، مکتبه الصدوق.