

نقدی بر کتاب سیر تطور کلام شیعیه تاریخ کلام یا تاریخ نگاری کلامی؟*

مالک شجاعی جشوقانی

۱. شاید بتوان گفت که در میان عالمان دینی روزگار ما، مرحوم مطهری^۱ بیش از همه متوجه فقدان نگاه تاریخی به مباحث علوم اسلامی - به ویژه فلسفه و کلام - شده بودند و می کوشیدند تا در پژوهش‌های خود، این نقیصه را جبران کنند. این توجه هوشمندانه که در واقع نوعی آسیب‌شناسی مطالعات دینی از منظر آن بزرگوار بود، مرحوم مطهری را به نگارش و بازخوانی تاریخ فرهنگ اسلامی و به ویژه تاریخ فلسفه و کلام اسلامی، سوق داد. عمده آثار کلامی ایشان هم‌چون عدل الاهی، مجموعه ۶ جلدی جهان‌بینی توحیدی، انسان و سرنوشت و آثار فلسفی‌ای چون اصول فلسفه و روش رئالیسم، شرح مبسوط منظومه، نقدی بر مارکسیسم و... همگی رنگ و بوی تاریخ خاصی دارند که در آثار دیگر عالمان حوزوی روزگار مطهری - و حتی روزگار ما - به زحمت می‌توان نظیر و شبیهی برای آن یافت. این نگاه تاریخی نه فقط در نوع چینش و اراییه مطالب کلامی و فلسفی، بلکه حتی در «تعریف» مطهری از مفاهیم کلیدی و نوع «استدلال‌هایی» که ارائه کرده، تأثیر خود را بر جای گذاشته است.^۲

۲. با این‌که مطهری متوجه غیبت نگاه تاریخی در میان عالمان مسلمان شده بود و می کوشید تا به رفع این نقیصه همت گمارد، به تأمل جدی در «چرایی» این فقدان نگاه تاریخی نپرداخت. نه ایشان - که حتی امروز، سه دهه بعد از طرح این مبحث توسط استاد مطهری - این پرسش، طرح جدی خود را نیافته است.^۳ برای این «غفلت»، «غیبت» یا «عدم توجه» به تاریخ و نگاه تاریخی، می‌توان از دلایل و علل گوناگون فلسفی، کلامی، تاریخی،

* کتاب ماه دین، ش ۱۵۷؛ آبان ۱۳۸۹. این مقاله، نقدی است بر کتاب سیر تطور کلام شیعیه، نوشته محمدصفر جبرئیلی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.

جامعه‌شناختی و... سخن گفت. در میان دلایل فلسفی، می‌توان به علم‌شناسی عالمان مسلمان - که عمدتاً متأثر از علم‌شناسی ارسطویی است - اشاره کرد که در آن؛ قضایای علمی، قضایای «کلی و ضروری» اند که فرازمانی - مکانی و لذا غیرتاریخی‌اند و این‌که در رده‌بندی علوم پذیرفته‌شده در تمدن اسلامی، تاریخ مرتبه‌ای فروتر از علوم دیگر - حتی شعر - دارد چرا که موضوع این رشته علمی، «جزئیات» است.^۴

در کنار نگاه فلسفی - علم‌شناختی فوق می‌توان از این پیش‌فرض کلامی تلویحی در آثار اندیش‌مندان مسلمان هم سخن گفت که به باور آنان، آموزه‌های دینی «ثابت» اند و آنان را با «سیالیت» و «تغییر» و «تاریخ» کاری نیست و این پیش‌فرض کلامی، مجالی به تتبع تاریخی در «ثابتات» اعتقادی نخواهد داد. البته این نکته هم گفتنی است که حتی در مغرب‌زمین، از روشنگری قرن هجدهم و به طور خاص در فلسفه هگل و بعدها در فلسفه معاصر غربی - حوزه‌هایی چون هرمنوتیک، پدیدارشناسی، تبارشناسی و... است که نگاه تاریخی و تاریخ‌نگاری فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها به مفهوم جدید آن آغاز شده و طوفان تاریخی‌گری وزیدن گرفته است.

۳. حاصل آن‌که پرداختن جدی به این پرسش و پرسش‌هایی نظیر آن‌که «چرا ما نتوانسته‌ایم تاریخ فلسفه و فرهنگ خودمان را بنویسیم و اسلام‌شناسان غربی - و حتی عرب - پیشگامان و استادان ما در این حوزه بوده‌اند؟»، نخستین گام برای برون‌رفت از وضعی است که در بهترین حالت، «تقلید»، «تکرار» و یا «ترجمه‌ای» آشفته از آثار آنان است. طنز داستان این‌جاست که اسلام‌شناسان فوق‌الذکر، در چارچوب مبادی و مقاصد فکری، فرهنگی، تاریخی و حتی سیاسی خود به تاریخ‌نگاری اندیشه اسلامی پرداخته‌اند و ما - هم‌چنان غافل و مقلد - به تفاسیری عجیب و موهوم از کار و بار فکری آنان می‌پردازیم؛ فی‌المثل آثار «هانری کربن» در تاریخ فلسفه اسلامی و احیای فلسفه اشراق را کوششی متکلمانه در جهت دفاع از آموزه‌های «معنوی» و «اسلامی - شیعی» در جهان غرب‌زده کنونی می‌دانیم و نمی‌دانیم که کربن در زمینه و زمانه فکری - فرهنگی اروپای قاره‌ای قرن بیستم^۵ می‌زیسته و معضل اصلی زمانه خود را «نیهیلیسم مابعدالطبیعی» و پروژه فکری‌اش را، آگاهانه در تقابل با «اصالت تاریخ»^۶ هگلی، تعریف می‌کرد و اگر هم به فلسفه اسلامی و «مشرقی» توجهی داشت، ذیل دغدغه‌ها و مسائل

فکری فوق‌الذکر، قابل فهم^۷ است. نگاه اجمالی به «تاریخ فلسفه اسلامی»^۸ ای که او نگاشته و میزان اهمیتی که برای جریان‌های فکری مختلف قائل است، نشان می‌دهد که او با چشم «مسأله‌محور» به تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی می‌پردازد و راه او از کسانی که به تتبعات ملال‌آور ادبی - تاریخی و نسخه‌شناسانه در فلسفه اسلامی می‌پردازند، جدا بود. این مقدمه طولانی را برای طرح این نکته آوردم که انتظار می‌رود، هر نوع تاریخ‌نگاری «معاصر» از فلسفه و کلام و به طور کلی، اندیشه دینی نباید در غفلت «کامل» از این تحولات نگاشته شود. انتظاری که با سیری انتقادی در «سیر تطور کلام شیعه» برآورده نمی‌شود.

۴. در زبان‌های اروپایی^۹ (به طور خاص آلمانی و انگلیسی) و عربی، آثار متعددی به تاریخ‌نگاری کلام اسلامی و شیعی اختصاص دارند؛ آثاری چون فلسفه و کلام اسلامی (موننگمری وات)، کلام و جامعه (فان اس)، فلسفه علم کلام (ولفسن)، آراء کلامی شیخ مفید (مکدرموت) و در زبان عربی - جهان اهل سنت - آثاری چون *من العقیده الی الثوره* از حسن حنفی در پنج جلد، *فی علم الکلام* از احمد محمود صبحی و *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام* از عبدالرحمن بدوی^{۱۰} و... اما در زبان فارسی «تحقیقی مستقل و نظام‌مند که سیر تطور کلام شیعی را بحث کرده باشد» نمی‌توان سراغ گرفت. توجه به همین خلاء فرهنگی - فکری است که مؤلف کتاب *سیر تطور کلام شیعه* را بر آن داشته تا به تاریخ‌نگاری مسائل کلامی شیعه بپردازد. البته صرف پر کردن یک خلأ آکادمیک و فکری، انگیزه اصلی مؤلف نبوده بلکه «غفلت از نگاه تاریخی به مباحث کلامی» که گاه موجب «خدشه در برخی مسائل اعتقادی» که مهم‌ترین آن «امامت» است شده، مؤلف کتاب را در نگاشتن اثری تاریخی در کلام شیعی، مصمم‌تر ساخته است (ص ۲۸).

۵. این کتاب، عهده‌دار بحثِ تطور کلام شیعی از عصر غیبت تا زمانه خواجه نصیرالدین طوسی (قرن چهارم تا هفتم هجری) است. همین‌جا و به عنوان یک نقد ساختاری باید گفت که عنوان کتاب، مناسبتی با محتوا و فصول کتاب ندارد. (نسبت عنوان کتاب و مطالب کتاب به تعبیر منطق‌دانان، عام و خاص مطلق است)، به نظر می‌رسد که عنوان مناسب برای کتاب، «تطور نظریه امامت شیعی» و نه تطور کلام شیعه است.

البته مؤلف، در ابتدای کتاب آورده که «از ابتدا، متوجه گستردگی و حجم کار خود» نبوده

است و «تصویب عنوان» ایجاب کرده تا چنین عنوانی برای چنان محتوایی - ولو بلغ ما بلغ - انتخاب شود (ص ۲۸). کتاب در دو بخش کلی تنظیم شده است؛ بخش اول که به کلیات اختصاص دارد و به منزله مقدمه بخش دوم است در قالب سه فصل ارائه شده است؛

۱-۱. کلام اسلامی (نام‌گذاری کلام، تعریف، موضوع، غایت و روش‌های علم کلام) (صص ۴۴ - ۳۵)

۲-۱. کلام شیعی (مذاهب و فرق شیعه، نقش تشیع امامی در تفکر دینی، دوره‌های تاریخ کلام شیعی از جهت تحول ساختاری [در ۸ مرحله] و از جهت رویکرد کلی [در سه رویکرد نص‌گرایی، عقل‌گرایی تأویلی و خردگرایی فلسفی] و طرح کلام شیعی در قالب ۵ مدرسه کلامی قم، بغداد، نجف، ری و حله صص ۸۴ - ۴۵).

۳-۱. ویژگی‌های کلی دوران مورد بحث (از عصر غیبت تا خواجه نصیر، مباحثی چون سرآغاز و تداوم غیبت امام، تدوین جامع از کلام امامیه، رشد چشم‌گیر شیعه با روی کارآمدن آل بویه، اختلافات و رقابت‌های فرقه‌های کلامی، و فراز و فرود معتزله) (صص ۹۲ - ۸۵).

بخش دوم که مهم‌ترین قسمت کتاب است در قالب سه فصل، به شرح مبسوط، تحلیل و نقادی رویکردهای سه‌گانه در کلام شیعی یعنی؛

(۱): رویکرد نص‌گرایی کسانی چون علی بن عبدالله و صیف، کلینی، شیخ صدوق و رضی‌الدین ابن طاووس (صص ۱۴۵ - ۹۳)

(۲): رویکرد عقل‌گرایی تأویلی کسانی چون ابن‌قبة رازی، شیخ مفید، سیدمرتضی، ابوالفتح کراجکی، شیخ طوسی و عبدالجلیل قزوینی رازی (صص ۲۷۲ - ۱۴۷)

(۳): رویکرد خردگرایی فلسفی کسانی چون ابوسهل اسماعیل نوبختی، ابومحمد نوبختی، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت و خواجه نصیرالدین طوسی (صص ۳۵۰ - ۲۷۳) پرداخته است.

کتاب با خاتمه و نتیجه‌گیری و کتابنامه کتاب‌ها، مجلات، مقالات و فهرست آیات و روایات و نمایه اعلام و کتب پایان می‌یابد (صص ۴۰۷ - ۳۵۱). این کتاب، در دهمین دوره کتاب سال حوزه (۱۳۸۷) به عنوان اثر برگزیده، انتخاب شده است.

۶. این کتاب، نخستین اثر به زبان فارسی است که به تاریخ‌نگاری کلام شیعی با تمرکز بر مسائل آن پرداخته و کوشیده تا با استفاده از منابع قدیم کلامی و برخی تفاسیر معاصر از کلام

اسلامی (شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی و...)، ضمن ابضاح مفهومی پاره‌ای اصطلاحات کلیدی، هم‌چون «نص‌گرایی»، «عقل‌گرایی تأویلی» و «خردگرایی فلسفی»، به دوره‌بندی جدیدی از تاریخ کلام شیعی (از جهت ساختار، رویکردها و مدارس کلامی) بپردازد. نگاهی به کتابنامه پایانی کتاب (صص ۳۸۸ - ۳۵۵) نشانگر تتبع قابل ملاحظه مؤلف کتاب است که کوشیده تا با بهره‌گیری از ۳۵۶ کتاب عربی و فارسی و ۶۰ مقاله - مشتمل بر کتب کلاسیک کلامی شیعه هم‌چون آثار صدوق، مفید، شیخ طوسی و... تحقیقات معاصران - به ارائه تصویری تاریخی از حیات کلامی شیعه بپردازد. این‌همه نقاط قوت کتاب در کنار دیگر نقاط قوتی است که خواهیم گفت. اگر محدودیت «زبانی» نویسنده نبود، محقق این اثر می‌توانست با بهره‌گیری از پژوهش‌های کلامی به زبان‌های اروپایی^{۱۱} - به‌ویژه آثاری چون *دایرةالمعارف اسلام* (انتشارات لیدن هلند) و *دایرةالمعارف قرآن* (همان) - بر غنای کمی و کیفی کار خود بیافزاید. حسن دیگر این اثر آن است که مؤلف، صرفاً به توصیف و تحلیل کلام شیعه، اکتفا نکرده و به مناسبت، به بحث تطبیقی در باب کلام شیعه و کلام اهل سنت (به‌ویژه کلام معتزلی) پرداخته است. فی‌المثل در بحث از «نص‌گرایی» شیعی به تفاوت آن با نص‌گرایی اهل حدیث پرداخته و زوایای گوناگون آن را از حیث فکر، اندیشه، گستره و عمومیت به بحث گذاشته است (صص ۱۱۵ - ۱۱۳). اوج مباحث تطبیقی، به بحث از استقلال کلام شیعه از کلام معتزلی و بیان آراء مختلف در این باب اختصاص دارد. (صص، ۱۴۶ و ۹۱ و ۱۹۶ و ۲۳۱...)

۷. از دیگر نقاط قوت کتاب آن است که خواننده فارسی‌زبان، برای نخستین بار با گزارشی مستند، موضوعی و دست اول از کتب کلامی شیعه مواجه می‌شود. مؤلف کتاب، ضمن بحث از سیر تاریخی مسائل کلامی و در نقل آراء متکلمان شیعه - عمدتاً در پاورقی کتاب - عین عبارات عربی متون کلامی شیعه را نقل و گزارش کرده که به یک معنا مخاطب را با کتاب‌شناسی اجمالی کلاسیک‌های کلام شیعه آشنا می‌کند.

(پاورقی صفحات ۴۱، ۶۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۲۴ و...)

۸. نویسنده کتاب، به نقادی برخی دیدگاه‌های مشهور در تاریخ کلام شیعه پرداخته که اهم

آن بدین قرار است؛

۸ - ۱- نقادی دیدگاه مارتین مکدرموت در باب تاریخ تألیف *التوحید* و اثرپذیری شیخ

صدوق از معتزله و دربار آل بویه (صص ۱۳۴ - ۱۳۰).

۸ - ۲. نقد دیدگاه مشهور در انتساب حمصی مؤلف المنقذ من التقليد به شهر حمص سوریه و تبیین انتساب قطعی او به ری (ص ۲۶۷).

۸ - ۳. نقد این دیدگاه که کتاب البیاقوت قدیم‌ترین و اولین کتاب کلامی شیعه در دسترس است و ارائه قرائنی در اثبات ارتباط آن به قرن پنجم و بعد از آن.

۸ - ۴. نقد دیدگاه غالب در انتساب النکت الاعتقادیه به شیخ مفید و ارائه قرائنی در رد آن (صص ۱۸۳ - ۱۸۱).

۸ - ۵. نقد دیدگاه آقای سیدحسین مدرسی در کتاب مکتب در فرآیند تکامل درباره عقیده ابن‌قبه در باب اوصاف امام (صص ۱۷۳ - ۱۶۹).

۸ - ۶. نقد دیدگاه مرحوم مظفر و آیت‌الله جوادی آملی در تصریح به دلیل عقل برای اولین بار توسط ابن‌ادریس (۵۹۵ هـ) در السرائر و اثبات تقدم کراچکی (م ۴۴۹) در کنز الفوائد بر ابن‌ادریس (ص ۱۸۸).

۸ - ۷. نقد دیدگاه ابن‌ندیم، شیخ طوسی و شهید مطهری در تقدم علی بن میثم تمار در تدوین کلام شیعی.

۹. علاوه بر نکات انتقادی فوق، این کتاب به طرح مباحثی نو در زمینه ابعاد تاریخی کلام شیعه پرداخته که در نوع خود بی‌سابقه است؛

۹ - ۱. نویسنده برای نخستین بار در زبان فارسی، به ارائه سیر تاریخی کلام شیعه در قالب ادوار و مراحل تاریخی از دو منظر ساختاری و رویکردی، پرداخته است. نویسنده، تاریخ کلام شیعی را به لحاظ ساختاری در قالب ۸ مرحله مطرح کرده است؛

مرحله تکوین (عصر پیامبر اکرم(ص))، مرحله گسترش (پس از رحلت پیامبر اکرم(ص)) تا اوایل قرن دوم هجری)، مرحله تدوین موضوعی (قرن دوم و سوم هجری)، مرحله تبیین و تنظیم موضوعی (قرن سوم و چهارم)، مرحله ساختارمندی (قرن پنجم و ششم)، مرحله تحول و تکامل (قرن هفتم و هشتم)، مرحله شرح و تلخیص (قرن نهم تا چهاردهم) و مرحله اصلاح‌گری و پویایی (نیمه دوم قرن چهاردهم و بعد). این تقسیم‌بندی - خواه با آن موافق باشیم یا نباشیم - ما را در فهم منحنی تاریخی کلام شیعی و تحولات آن، یاری خواهد داد.

نویسنده به صرف رایۀ ساختاری کلام شیعی - در بسط تاریخی آن - اکتفا نکرده و به طرح تاریخ کلامی شیعی در قالب سه رویکرد عمده پرداخته است؛ رویکردهای سه گانه سخن‌گرایی، عقل‌گرایی تأویلی و خردگرایی فلسفی و طرح این رویکردها در قالب ۵ مدرسه کلامی (قم - بغداد - نجف - ری - حله)

۲-۹. کتاب، به رایۀ نموداری از فهرست آثار کلامی - از قرن سوم تا پنجم هجری - و تحلیل آن (در صفحات ۵۸ - ۵۶) پرداخته است. نمودار اول (ص ۵۶)، به وضع کلام شیعی در قرن سوم در قالب ۵ شاخص (امامت - توحید - ردیه - جامع و مباحث دیگر) پرداخته است. بر اساس این نمودار که برگرفته از اطلاعات کتاب‌شناختی آثاری چون *طبقات المتکلمین* (جلد ۱ و ۲)، *رجال نجاشی*، *فهرست شیخ طوسی* و *تأسیس الشیعه* است، سهم عمده کاوش‌های کلامی شیعه در قرن سوم هجری، به بحث امامت اختصاص داده شده است. ردیه‌نویسی، رتبه دوم را دارد و بحث از توحید، مباحث دیگر و جوامع کلامی، رتبه‌های بعدی را - به لحاظ کمی - به خود اختصاص داده‌اند. نکته جالب آن است که عمده ردیه‌نویسی‌ها هم در دو حوزه توحید و امامت بوده است. منحنی تألیفات کلامی در قرن چهارم هم مشابه قرن سوم است با یک تفاوت که مباحث توحید رتبه دوم و ردیه‌نویسی رتبه سوم را دارد. این نمودار در قرن پنجم، وضع متفاوتی نسبت به قرن سوم و چهارم پیدا می‌کند. در این قرن عمده‌ترین تألیفات به بحث از امامت اختصاص دارد ولی در رتبه بعدی به ترتیب، مباحث دیگر، جوامع کلامی، ردیه‌نویسی و توحید، قرار دارد. در قرن پنجم، جریان کلام شیعی بیشتر به سمت تدوین جوامع کلامی، ردیه‌نویسی و طرح مباحث کلامی‌ای غیر از امامت و توحید، حرکت می‌کند. کثرت تدوین‌های موضوعی در قرن سوم و چهارم نسبت به قرن پنجم و یا جامعیت مباحث کلامی در آثار مربوط به قرن پنجم در قیاس با دو قرن پیشین، گواه آشکار بر ساختارمندشدن کلام در آن قرن است. چنان‌که اهمیت محوری مبحث «امامت» در هر سه قرن و به‌ویژه چهارم آشکار است.

۱۰. برخی ملاحظات انتقادی

۱-۱. از کاری که به تایخ‌نگاری کلام شیعه - آن‌هم با چنین گستره زمانی وسیعی -

اختصاص دارد، انتظار می‌رود تا در مقدمه آن به بحث روش‌شناسی و مبانی و مقولات تاریخ‌نگاری‌ای که به کار گرفته شده - و مفروض و مسلّم نویسنده محترم است - پرداخته شود. امروزه و با تحولات جدی در حوزه روش‌شناسی مطالعات تاریخی و فلسفه تاریخ، بحث از عینیت (objectivity) تاریخی و این‌که مورخ در گزارش تاریخی خود تا چه حد متأثر از علایق شخصی، اعتقادی، زبانی، فرهنگی و... است، به مضمون یا یکی از مضامین محوری در روش‌شناسی مطالعات تاریخی، تبدیل شده است.^{۱۲} به نظر می‌رسد، مؤلف محترم به جهت بی‌توجهی به دشواری‌های مفهومی و روش‌شناختی‌ای که توجه به آن شرط هر نوع تاریخ‌نگاری در روزگار ماست، و به‌رغم نقاط قوت این اثر، نتوانسته‌اند به روایت عینی - و حتی‌الامکان فارغ از پیش‌داوری‌های خاص کلامی - از تاریخ کلام شیعی بپردازند. البته این بدان معنا نیست که ما با چالش‌های جدی‌ای که - به‌ویژه از اواخر دهه ۷۰ - در مغرب زمین و به‌ویژه با طرح داستان «پست‌مدرنیسم»^{۱۳}، عینیت تاریخی را نشانه رفته‌اند آشنا نیستیم و نمی‌دانیم که «عینیت» هم - اگر در آن غلو شود - یکی از اسطوره‌های دوران مدرن خواهد بود. آن‌همه نقد و انتقاد در جای خود قابل بحث و بررسی است، اما به معنای آن نیست که چون «عینیت» تاریخی، اشکالاتی دارد، ما به یک‌باره و بدون توجه به مبانی و لوازم آن، به وادی روایت‌های پیشداورانه از فکر و فرهنگ بشر بیفتیم.

۱۰-۲. آیا می‌توان به لحاظ روش‌شناختی، تعریفی از علم کلام را که در مقطعی از آن - در قرن چهاردهم - ارایه شده است (تعریفی که در صفحه ۳۹ کتاب به نقل از استاد مطهری آمده و مختار مؤلف کتاب است) را به عنوان ملاک و معیاری برای تاریخ‌نگاری کلام در یک دوره چهارصد ساله به کار گرفت؛ تعریفی که متعلق به دوره متأخر کلام شیعی و به تعبیر مؤلف، مرحله «اصلاح‌گرایی و پویایی» آن است؟ آیا نص‌گرایان (مثلاً کلینی و شیخ صدوق)، عقل‌گرایان تأویلی (شیخ مفید و طوسی) و خردگرایان فلسفی (خواجeh نصیرطوسی و ...) با تعریف استاد مطهری (ره) که ظاهراً جزو نحله آخر هستند، موافق‌اند که: «علم کلام، علمی است که درباره عقاید اسلامی بحث می‌کند، آن‌ها را توضیح می‌دهد، درباره آن‌ها استدلال می‌کند و از آن‌ها دفاع می‌نماید». (مجموعه آثار استاد مطهری، ج ۳ ص ۵۷ به نقل از صفحه ۳۹ کتاب)

۱۰-۳. در روایت تاریخی و نگاه تاریخی - برخلاف نگاه فلسفی ارسطویی - سخن گفتن از «تعریف»^{۱۴} و فراتر از آن «تعریف برتر»، مورخ را با دشواری‌های جدی مواجه می‌کند. تعاریف هم مثل همه پدیده‌های تاریخی، موجودات تاریخی و متطورند. «تعریف برتر» را مؤلف کتاب، همان تعریف فوق از علم کلام می‌داند، حال آن‌که با توجه به تحولات تاریخی و ساختاری - که مؤلف بدان واقف‌اند - تعاریف هم متناسب با رویکرد روش‌شناختی‌ای که متکلمان برگرفته‌اند، متفاوت‌اند و شاید بتوان از «قیاس‌ناپذیری»^{۱۴} تعاریف در رویکردها و ساختارهای متفاوت کلام شیعی سخن گفت. این نکته در باب «روش»‌های کلامی هم صادق است؛ نویسنده محترم آورده‌اند که: «علم کلام برخلاف فلسفه که علمی تک‌روشی است و فقط از استدلال بهره می‌گیرد، از تمامی روش‌های استدلال بهره می‌گیرد» (ص ۴۳).

اولاً: این علم کلام متأخر است که در مواجهه با فلسفه، علوم و فرهنگ معاصر غربی از تنوع روشی استقبال می‌کند و هر دوره تاریخی کلام، اقتضائات روش‌شناختی خاص خود را داشته و نمی‌توان یک حکم کلی در باب هویت تاریخی - روش‌شناختی کلام ارایه داد. ثانیاً: تا آن‌جا که نویسنده با فلسفه - اسلامی و غرب و اندکی فلسفه شرق (هند و چین و ژاپن) - آشنا است، از آن «تک‌روشی بودن» فلسفه که مؤلف کتاب در مقایسه با کلام سخن گفته، نشان و اثری نمی‌بیند، آن هم اگر آن روش، روش «برهانی» باشد. از تنوع عظیم روش‌شناختی فلسفه غرب که بگذریم در فلسفه اسلامی هم چنین «پندار» روش‌شناختی‌ای وجود ندارد. (نویسنده آمادگی خود را برای یک گفت‌وگوی علمی در باب نکات فوق - به نحو مبسوط و انتقادی - اعلام می‌کند)، ثالثاً: برای داوری و بحث تطبیقی در باب روش‌شناسی فلسفه و کلام، باید به متون اصلی مربوط به این بحث - مثل کتاب‌هایی که تحت عنوان روش‌شناسی فلسفه و عمدتاً متافیلوسوفی (Metaphilosophy) نگاشته شده مراجعه کرد - نه کتابی مانند درآمدهای بر علم کلام و المدخل الی دراسته علم الکلام (صفحه ۴۳ پاورقی، ش ۳) که کتاب‌هایی مقدماتی و آموزش در علم کلام‌اند. مؤلف کتابی در تاریخ کلام شیعه باید به نظر اجتهادی در باب مفاهیم و مقولات روش‌شناختی رسیده باشد^{۱۶} یا دست‌کم از منابع غیراصلی عبور کرده باشد.

نکته جالب این‌جاست که مؤلف کتاب از سویی از «تک‌روشی بودن» فلسفه سخن می‌گوید (ص ۴۳) و از سوی دیگر از اختلاف فیلسوفان در روش سخن (ص ۲۸۲): این عبارت مؤلف،

مُستند ماست که نتوانستیم از آن معنای منسجمی، فهم کنیم: «علی‌رغم اختلاف فیلسوفان در روش فلسفه، استناد به دلایل و براهین عقلی، روش مشترک و مورد اتفاق آن - به‌ویژه فلسفه مشاء - است» (ص ۲۸۲). اگر اختلاف است، اشتراک در کجاست و اگر روش مشترک دارند، ویژه‌بودن این روش مشترک برای فلسفه مشاء چه معنایی تواند داشت؟

۱۰-۴. به عدم تناسب عنوان و محتوای کتاب اشاره کردیم که عنوان کتاب، سیر تطوّر کلام شیعه است، ولی خواننده با کتابی مواجه می‌شود که نه سیر تطور کلام شیعه که سیر تطور بحث امامت در کلام شیعه دوازده‌امامی است؛ یعنی محتوای کتاب، دو درجه از عنوان کتاب دور است (افلاطون می‌گفت، هنر دو مرتبه از واقعیت دورتر است). نویسنده کتاب برای این عدم تناسب، دلیل «عقلی» هم آورده‌اند و آن این‌که: «با توجه به نقدهای جدی و اساسی بر دو فرقه اسماعیلیه و زیدیه و تفاوت‌های بنیادین آن دو با شیعه امامیه و هم‌چنین عنوان نوشتار، مقصود از شیعه و تشیع، امامیه یا اثنی‌عشری یا دوازده‌امامی است» (ص ۴۶). و از هرگونه بحثی در باب دیگر فرق، خودداری می‌شود. این‌که نقدهای «جدی» و «اساسی» بر این دو فرقه و فرقه‌های دیگر وارد است - که البته وارد است - آنان را از حضور در کتابی که بحث تاریخی کلام شیعه با همه تنوع و تکثر آن می‌پردازد، محروم نمی‌کند - یعنی علی‌الاصول نباید بکند. می‌توان به صد زبان به نقادی مارکسیسم و لیبرالیسم و هزار جریان فکری دیگر پرداخت، ولی نمی‌توان گفت که این‌ها جزو جریانات فکری عالم معاصر نیستند. این به معنای فقدان روحیه «هم‌دلانه» مورخ علم کلام شیعی در تاریخ‌نگاری آن است. اگر همه مورخان اندیشمند به دلیل نقدهای جدی و اساسی که بر جریان‌های فکری داشتند، آنان جریان‌ها را در تاریخ‌نگاری خود راه نمی‌دادند، با کتاب‌هایی مواجه بودیم که هر چند نام تاریخ «اندیشه‌ها» را بر پیشانی خود داشتند ولی فی‌الواقع و در محتوا به تاریخ «خود» و «اندیشه» مطلوب خود می‌پرداختند. وانگهی اگر داستان چنان است که مؤلف محترم گفته‌اند، چه اصراری بر حفظ عنوان کتاب داشتند؟

۱۰-۵. مؤلف در رده‌بندی تاریخ کلام شیعی از جهت رویکرد، به شش رویکرد عمده

اشاره کرده‌اند؛

الف) رویکرد کلام عقلی و نقلی (عصر حضور امامان، نمونه آثاری چون نهج‌البلاغه،

الكافی، التوحید و... که در آن مسائل کلامی نه به شکل القای یک سلسله مسائل تعبدی، بلکه به صورت القای یک سلسله بیانات استدلالی روشن‌گر و ترتیب صغرا و کبری منطقی ارایه شده است. اوج این رویکرد در زمان حضور امام امیرالمومنین (ع)، امام صادق (ع) و امام رضا (ع) تحقق یافته است؛

ب) رویکرد کلامی نقلی: دوره دوم حضور (منظور عصر امامت امام رضا (ع) تا کمی بعد از غیب صغری (۳۲۹ هـ) یعنی تا روزگار شیخ صدوق (۳۸۱ هـ)، در این دوره، کلام و مباحث کلامی چندان قدر نمی‌بیند و بلکه با بی‌مهری مؤمنان مواجه می‌شود؛
ج) کلام عقلی: در قرن پنجم و ششم (شیخ مفید تا شیخ طوسی)؛
د) کلام فلسفی: در قرن هفتم خواجه نصیرالدین طوسی (البته آغازگر این رویکرد، نویختی‌ها هستند)؛

هـ) کلام با غلبه اخباریگری: در زمان علامه مجلی (۱۱۱۱ هـ) و فیض کاشانی (۱۰۹۲ هـ)؛
و) کلام با رویکرد ترکیبی از عقل، نقل و فلسفه دوره معاصر؛ قرن چهاردهم تا کنون؛^{۱۷}
آغازگر این رویکرد، صدرالمآلهین شیرازی است (۱۰۵۰ هـ) و او علاوه بر آن سه، مبانی و مفاهیم عرفانی را نیز به خدمت گرفته است و دین را با عقل و اشراق، همساز می‌کند. این ویژگی در روزگار ما با علامه طباطبایی (ره) و شاگردان او (مطهری، جوادی آملی، سبحانی و...) نمود بیشتری یافته است (صص ۶۱ - ۵۹).

اولاً، نسبت این رویکردهای شش‌گانه با رویکردهای سه‌گانه نص‌گرایی، عقل‌گرایی تاویلی و خردگرایی فلسفی که مبنای روش‌شناختی مؤلف است، مشخص نیست و به زحمت می‌توان به نسبت‌سنجی آن دو پرداخت. ثانیاً تفاوت رویکرد (ب) یعنی کلام نقلی با رویکرد (هـ) یعنی اخباری‌گری مشخص نیست. چه تفاوتی میان اخباری‌گری، نص‌گرایی و کلام نقلی است؟ این داستان در مورد کلام عقلی (ج) و کلام فلسفی (هـ) هم تکرار می‌شود.

ثالثاً؛ مؤلف گفته‌اند که آغازگر رویکرد ترکیبی، صدرالمآلهین است. اگر صدرالمآلهین آغازگر رویکرد ترکیبی است (یعنی ترکیب عقل و نقل و فلسفه)، آن وقت افزودن عبارت «او علاوه بر آن سه (عقل، نقل و فلسفه)، مبانی و مفاهیم عرفانی را نیز به خدمت گرفته» (ص ۶۳) خالی از دقت است. این ابهام و عدم وضوح، ما را به یکی دیگر از آسیب‌های تاریخ‌نگاری

مؤلف، منتقل می‌کند و آن ابهام در «معناشناسی» و «ایضاح مفاهیم کلیدی» است که جدی‌ترین خلل‌ها را در کار مؤلف افکنده است.

۱۰- ۶. مؤلف در معناشناسی و ایضاح مفهومی واژه‌های کلیدی به تعاریف «مشهور» و «معاصر» اکتفا کرده است و عمده منابع ایشان، کتاب‌های «مقدماتی»، «تعلیماتی» و نه «کلاسیک» هاست. منابعی چون درآمدی بر کلام جدید، «فلسفه عمومی» فولکیه، «شناخت در فلسفه اسلامی»، «فلسفه‌های مضاف» و... (مثلاً ص ۶۳).

فی‌المثل به تعریف ایشان از عقل‌گرایی که در مقابل نص‌گرایی است توجه کنید: «نظام یا مکتب فکری است که در کنار معارف و حیانی بر نقش قوه عقل نیز در کسب معرفت تأکید دارد و به آن ارجح می‌نهد و برایش حرمت قائل می‌شود و آن را ابزار کسب شناخت و معرفت می‌داند» (ص ۶۳). تعریف فوق را مؤلف از کتاب *المعالم الجدیدة* شهید صدر (ص ۳۵) آورده اند. همه انسان‌ها و از جمله متدینان برای عقل ارجح و حرمت قائل‌اند و با آن می‌شناسند و کسب معرفت می‌کنند. مهم آن است که عقل‌گرایان برخلاف تجربه‌گرایان، ایمان‌گرایان، شهودگرایان و دیگر «ایسم‌ها» و مکتب‌ها، به نقش فوق‌العاده‌ای برای «عقل» باور دارند و حتی متون دینی را در چارچوب موازین عقل فهم می‌کنند. از آن گذشته عقل‌گرایی به معنای جدید که مُعادل اصلی آن در زبان انگلیسی Rationalism است، دارای مضامین و دلالت‌هایی متفاوت با «عقل» در فلسفه و فرهنگ اسلامی است.^{۱۸} از عقل (نوس) یونانی تا عقل در قرون وسطی و عقل دوره جدید، تحولات معنایی جدی‌ای رخ داده و نمی‌توان بدون توجه به این تحوّل معنای به اتخاذ موضعی استوار در باب «تحلیل معنایی» این مفهوم پرداخت. عقلانیت دوران روشنگری هم شامل فیلسوفان عقل‌گرای قرن هجدهم (دکارت، لایب‌نیتز، اسپینوزا) و هم فلاسفه تجربه‌گرای قرن هجدهم (لاک، بارکلی، هیوم) می‌شود. قرن هجدهم به عنوان «عصر عقل» خوانده شده است. می‌دانیم که از روزگار ارسطو به این سو، آدمی به عنوان «حیوان ناطق» تعریف شده است و همواره حتی در قرون وسطی از عقل خود بهره می‌برده و عقل، فصل ممیزه آدمی از دیگر موجودات عالم بوده است. پس Rationalism به چه معناست؟ «عقل، به‌ویژه در میان فرانسویان [قرن هجدهم] بعضاً معنایی دکارتی و بعضاً معنایی لاک‌ی - نیوتنی داشت، بعد دکارتی این عقل، نه نظام‌سازی مابعدالطبیعی دکارتی که «شک

دستوری» دکارت بود. بنابراین مراد از عقل، در درجهٔ اول «عقل انتقادی» بود که هیچ چیز را از روی ایمان نمی‌پذیرد و نسبت به اقتدار سنت و وحی مشکوک است. این معنای عقل با عقل ارسطویی - توماسی و عقل فلاسفهٔ اسلامی متفاوت است. عقل روشنگری اما از لحاظ بی‌اعتمادی به «نظام»های فکری و سیستم سازی عقلگرایان (راسیونالیست)های قرن هفدهم، متأثر از لاک بود. این عقل چنان‌که بعدها کانت گفت، از حدود عالم تجربه فراتر نمی‌رود، با این حال، عقل یا فهم آدمی در قلمرو پدیدارها ابزاری نیرومند و قابل اتکا است، به‌ویژه وقتی که از روش دانشمندانی چون «نیوتن» بهره‌گیرد. فلاسفهٔ روشنگری به دنبال بنا کردن «فیزیک اجتماعی» بودند و هیوم هم در آرزوی آن بود تا «نیوتن علوم انسانی» باشد.

تقریباً در مورد اکثر مفاهیم کلیدی که در این کتاب به کار رفته است، این ابهام در «تحلیل» و «وضوح» معنایی به چشم می‌خورد. فی‌المثل در معنای نص و نص‌گرایی (صص ۹۸ و ۹۷)، خردگرایی فلسفی (صص ۲۷۹ و ۳۲۱)، خردگرایی افراطی (ص ۳۳۱)، غلّو (ص ۶۹)، تشیع اعتدالی (ص ۸۰ و ۸۳) خلوص (ص ۱۹۲)، تفکر ناب کلام امامی (ص ۱۱۸) و...

تقریباً در تک‌تک این مفاهیم، به لحاظ تعاریفی که مؤلف ارائه داده، ابهامات جدی و حتی گاه ناسازگاری‌های مفهومی به چشم می‌خورد. این البته یکی از مشکلات ما در تاریخ‌نگاری و تحلیل وضع تاریخی علوم اسلامی، از جمله کلام است که با اصطلاح‌شناسی آشفته، غیرتاریخی و غیر روشمندی، دست به گریبان هستیم. از جمله مواد مهم و ضروری برای تاریخ‌نگاری علم، تدوین «اصطلاح‌شناسی تاریخی» آن علم است، امری که علی‌رغم توجهات پراکنده‌ای که در سه دههٔ اخیر بدان شده - فی‌المثل در مرکز دایرة‌المعارف علوم عقلی موسسه امام خمینی قم و... هنوز در ابتدای راه خود می‌باشد. این را گفتیم تا بدانیم که این معضلات مفهومی و روش‌شناختی، مختص کار آقای جبرئیلی نیست و یک مشکل عام در ساخت تاریخ‌نگاری علوم اسلامی در روزگار ما می‌باشد.^{۱۹}

۱-۷. یکی از مباحث جالب و تأمل‌برانگیز کتاب، اشاره به علل رکود علم کلام در قرن نهم تا چهاردهم هجری است (ص ۵۳). به باور این‌جانب، آسیب‌شناسی و علت‌شناسی این «رکود»، تأثیر جدی در تاریخ‌نگاری علم کلام خواهد داشت. مؤلف کتاب به برخی علل رکود علم کلام اشاره کرده‌اند که اگر بسط بیشتری می‌یافت و مؤلف می‌کوشید تا به لوازم این آسیب

شناسی در کار تاریخ‌نگاری خود پایبند باشد، کتاب چهره دیگری پیدا می‌کرد.

برخی در توجیه رکود علم کلام در دوره تاریخی قرن نهم تا چهاردهم، گفته‌اند که شیعیان در قرون اولیه، گرفتار مشاجرات کلامی با مخالفان خود بودند و بعدها با برخورداری از استقلال نسبی، علم کلام هم از رونق افتاد. یا این‌که مؤمنان برای انجام وظایف دینی و شرعی خود به فقه و حدیث محتاج بودند و لذا با تمام قوا به بسط و توسعه این علوم پرداختند (دیدگاه علامه طباطبایی در کتاب شیعه، صص ۴۸ و ۴۹ به نقل از ص ۵۳ کتاب). نظر دیگر آن است که حکمت ملاصدرا، تا حد زیادی جایگزین کلام شده است و نظر ملاصدرا بر آن بوده که متکلمان حق بحث درباره مسائلی که حکیم الهی باید به آن بپردازد، ندارند؛ فی الواقع فلسفه صدرا جایگزین کلام می‌شود (دیدگاه دکتر نصر در کتاب جاودان خرد، ص ۳۱۴ به نقل از ص ۵۴ کتاب) و همین جای‌گزینی باعث رکود علم کلام شده است، رکودی که با مثال‌های نقض نویسنده کتاب (در ص ۵۴)، چندان «پذیرفتنی» نمی‌نماید.

به نظر نویسنده کتاب، پذیرفتن ادعای اخیر با کلیت آن مشکل به نظر می‌رسد و نیازمند مطالعه آثار کلامی و فلسفی متکلمان و فیلسوفان آن عصر، به‌ویژه دشتکی‌ها، غیاث‌الدین محقق خضری، میرداماد و شخصیت‌های نامدار معاصر یا متأخر از ملاصدرا، هم‌چون ملانعیما و ملاشمسای گیلانی و فیض کاشانی، فیاض لاهیجی و قاضی سعید قمی است.

۸-۱۰. یکی از نکات مشهور تاریخی در باب فرهنگ اسلامی که ابتدا توسط خاورشناسانی چون آدم متز، کرومر و... طرح و سپس از سوی اکثریت محققان جهان اسلام پذیرفته شده، تعبیر دوران حکومت آل‌بویه و قرون ۲ تا ۵ هجری (با اختلاف نظرهایی در باب بازه زمانی آن)، به عصر «رسانس اسلامی» و «عصر زرین فرهنگ» ایرانی - اسلامی است. تعبیری که به نحو همدلانه‌ای از سوی مؤلف کتاب هم پذیرفته می‌شود: «قرن چهارم و پنجم، به‌ویژه دوران حکومت آل‌بویه - که اقتضای روحیه شیعی آنان نیز چنین بود - عصر درخشش تمدن اسلامی و گسترش فرهنگ و علوم عقلی و نقلی است» (ص ۸۸).

جالب این‌جاست که واضعان اصلی این اصطلاح برای این دوره تاریخی در فرهنگ اسلامی - یعنی آدم متز و کرومر - در تحلیل وجه درخشش و شکوفایی این عصر، به مؤلفه‌هایی چون فردگرایی، جهان‌وطنی و دنیاخواهی اشاره کرده‌اند.^{۲۰}

تصریح کرومر آن است که منظورش از رنسانس اسلامی، اشاره به احیای معارف و ادب قدیم [یونانی] در تمدن اسلامی است و نه نوزایی یا احیای خودِ اسلام.^{۲۱} در ترسیم منحنی شکوفایی و افول فرهنگ و علوم اسلامی، نباید «مقلدانه» هر آنچه در مکتوبات شرق‌شناسان است به وام گرفته شود و بدون توجه به مبانی و لوازم آن - به نحو موزائیک‌وار و چهل تکه - مبنای تاریخ‌نگاری علوم و فرهنگ اسلامی قرار گیرد. این از عبرت‌های بزرگ تاریخ‌نگارانه است که واضع اصطلاحاتی چون «قرون وسطی»، «قرون سیاه»، «اسکولاستیک» و همه دوره بندی‌هایی که با نوعی بار عاطفی منفی همراه‌اند. نویسندگان اومانیزم قرن شانزدهم مانند ودین و بیتوس رنونوس بوده‌اند تا به گونه‌ای تحقیرآمیز، به دوره‌ای بی‌اهمیت و راکد اشاره کنند که میان دوران باستان (دوره کلاسیک) و مدرنیته (رنسانس) واقع شده است^{۲۲} و در عالم اندیشه، محلی از اعراب ندارد. طبیعی است که فلسفه و فرهنگ اسلامی هم - در این دوره بندی تاریخی - به کجا تعلق دارد.

۱۰-۹. نقش مواجهه‌های فکری - تاریخی شیعه با دیگر فرقه‌های کلامی در صورت‌بندی و تعدیل مفاهیم کلامی، از مباحث مهم در تاریخ‌نگاری کلام است که در این کتاب، به طور پراکنده، بدان اشاراتی شده است. این‌که شیعیان به دلیل حشر و نشر با پیروان مذاهب دیگر، حضور خلیفه و دستگاه خلافت سلجوقی و فشار آن بر شیعه، مجبور بودند تا با حفظ اصول خویش، روشی معتدل و تقریبی در پیش گیرند (ص ۸۰) یا این‌که غیبت ظاهری امام(ع)، مبنای استدلال امامیه در ضرورت وجود امام منصوب و زنده پس از پیامبر را با مشکل مواجه می‌کند و باعث می‌شود تا اندیشمندان امامی به توسعه در مفهوم یا مصداق «قاعده لطف» مبادرت کنند (ص ۸۶) و این‌که زوال قدرت آل‌بویه و به قدرت رسیدن سلجوقیان سنی مذهب، موجب کم‌رنگ‌شدن مباحث کلامی و عقلی می‌گردد (ص ۷۸) و... نکات تاریخی‌ای‌اند که اگر تحلیل درخوری می‌یافت، پرتو تازه‌ای بر کلیت مباحث کتاب می‌افکند و کتاب، «طعم تاریخی» بیشتری پیدا می‌کرد.

۱۰-۱۰. عمده آشفته‌گی کتاب - و به تعبیر دقیق‌تر پاشنه آشیل کتاب - مباحثی است که مؤلف، ذیل عنوان «روش‌شناسی» نص‌گرا، عقل‌گرای تأویلی و خرده‌گرایی فلسفی طرح کرده و به بیان ویژگی‌های هر یک پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد - چنان‌که شواهد آن را خواهم آورد -

مؤلف به تلقی واضح و منسجمی از این مفاهیم روش‌شناختی و مصادیق آن دست نیافته است. فی‌المثل در بحث از روش‌شناسی مرحوم کلینی که او را ذیل «نص‌گرایان» بحث کرده، کلینی را نص‌گرا و اهل حدیث و در تقابل با عقل‌گرایی می‌داند (ص ۱۲۲) چند سطر بعدتر آورده‌اند که «تصویر واضح او از عقلانیت و نگاه عقلانی ... نشان‌گر اهتمام او به عقلانیت است. (ص ۱۲۲)، دو صفحه بعد کلینی به عنوان اندیشمندی تصویر می‌گردد که هم متکلم و هم محدث است ولی صبغه حدیثی او آشکارتر و قوی‌تر است (ص ۱۲۴) و چند سطر پائین‌تر می‌آورند که «لذا به عقل‌گرایان، بسیار نزدیک‌تر است» (ص ۱۲۴). معلوم نیست که بالاخره کلینی، عقل‌گراست؟ نص‌گراست؟ متکلم است و به چه کسانی نزدیک و از چه کسانی دور است!

این ماجرا در بحث روش‌شناسی شیخ صدوق هم تکرار می‌شود. مؤلف می‌گوید: «او [شیخ صدوق]، عقل را به کلی نفی نمی‌کند ولی به محدودیت گستره آن تأکید فراوان دارد. به‌ویژه در عرصه شناخت خدا، به صراحت عقل را ناکارآمد می‌داند و به الهام فطری خدا تمسک می‌کند» (ص ۱۳۸) معنای «فطری» را هم مؤلف با یک پرسش تاریخی هزار ساله از کتاب آموزش فلسفه نقل می‌کنند که صبغه فلسفی - ارسطویی آن چنان زیاد است که با تصویری که مؤلف از شیخ صدوق ارائه داده، تفاوت و بلکه تناقض دارد (ص ۱۴۱ پاورقی شماره (۱)). در روش‌شناسی شیخ مفید هم که او را جزو عقل‌گرایان تأویلی دانسته‌اند، گفته‌اند که: «او تقریباً در کلیه مسائل کلامی و امتهات و اصول اعتقادی، تقدّم را با عقل دانسته و بیش از آن‌که از نقل بهره گیرد، از استدلال عقلی استفاده می‌کند و تنها در جایی به نقل تمسک می‌کند که یا دلیل عقلی از آن ساکت بوده و برهان عقلی بر امتناع آن قائم نباشد، یا در موافقت با آن باشد که در این صورت نیز نقل به عنوان تأیید است و نه دلیل. او... توجه داشته که در جاهایی دست عقل کوتاه است و توان رسیدن به آن را ندارد و لذا برخلاف معتزله به عقل‌گرایی افراطی دچار نشده است» (ص ۱۸۴). در ادامه این بحث و برای ایضاح تلقی شیخ مفید از عقل و رابطه آن با نقل به این نتیجه می‌رسد که رابطه عقل و نقل دوطرفه است و حجیت و اعتبار عقل، فراتر از ابزار بودن است و این‌که او به استقلال عقل تصریح نکرده، احتمالاً معلول شرایط نوپا بودن طرح این بحث در کلام و فقه شیعی است، هرچند دیدگاه او زمینه‌ساز نظر صریح ابن‌ادریس (م ۵۹۸) در طرح استقلال عقل به عنوان منبعی در ردیف منابع دیگر است (ص ۱۱۸).

اگر تقدّم با عقل است، توجه داشتن به کوتاه بودن دست عقل و دو طرفه بودن رابطه آن با نقل چگونه قابل فهم و جمع است؟ دشواری بحث از روش شناسی شیخ مفید، آنجا اوج می گیرد که مفهوم «تأویل» هم وارد ماجرا می شود. «هرچند تأویل گرایان او نیز به روش عقلی و نقلی محدود بوده و از هرگونه افراط دوری می جستند است» (ص ۱۸۹). خواننده نمی داند که در مثلث (عقل، نقل، تأویل) روش شناختی ای که مؤلف از شیخ مفید ترسیم کرده، سهم هر ضلع کدام است و ملاک «افراط» در عقل گرایی و تأویل کدامیک از این اضلاع روش شناختی - یا چیزی غیر از این سه - است؟ اساساً با چه ملاکی، کسانی به افراط در عقل گرایی، تأویل یا نص گرایی متهم می شوند؟

در روش شناسی شیخ طوسی هم، این ابهام و آشفتگی حضور پر رنگ تری دارد. مؤلف در جایی می گوید: «او [شیخ طوسی]، قطعاً عقل گرا، اهل نظر و استدلال است» (ص ۲۴۰). در جای دیگر می آورند: «از شیخ مفید و سیدمرتضی به روش نص گرایی نزدیک تر است، البته خود او تصریح می کند که تأویل گراست اما تأکید می کند که تمام تلاش و کوشش خود را به کار می گیرد تا معانی تأویلی را با متن یا فحوای حدیث و روایتی، تطبیق و هماهنگ کند. هرچند این کار را بر خود لازم و واجب نمی داند، اما تصریح می کند که انس با نصوص و اخبار، چنین عادتت را در او به وجود آورده است». (ص ۲۴۱). شیخ طوسی طبق این تصویر: قطعاً و مسلماً و گاهی تا قسمتی عقل گراست و نیست، تأویل گراست و نیست و پایبند انس و تطبیق با احادیث و نصوص هم هست و نیست. آیا می توان تصویری مبهم تر از آنچه در سطور پیشین آوردیم در باب روش شناسی یک متکلم ارائه داد؟!

خواجه نصیرالدین طوسی، در این میان وضع بدتری دارد. در روش شناسی خواجه نصیر، به روایت آقای جبرئیلی می خوانیم که روش فلسفی در کلام به دست او به کمال می رسد ولی برای برخی معادله های کلامی و عرفانی نیز جایگاه خاصی قائل است و لذا ضمن برخورداری از رویکرد عمده عقل گرایی تأویلی با به کارگیری شهود و اشراق، از خشک بودن رویکرد محض نیز دور نمانده است (ص ۳۲۹). در چند صفحه بعدتر می خوانیم، برخلاف خردگرایان افراطی!، انسان مدار!؟ نیست (ص ۳۳۱): او حکیم است و نه متکلم (ص ۳۳۴) و روش او هم منطقی و فلسفی است (ص ۳۳۶). این التقاط است یا روش شناسی ترکیبی؟

۱۰- ۱۱. از مباحث مهم و قابل اعتنا در تاریخ‌نگاری کلام شیعی، بحث «غلو» و «غالیان» و نقش آن در طرح و تعدیل مفاهیم کلیدی کلام شیعی است که خوشبختانه در زبان فارسی کتاب مستقل و محققانه‌ای به این بحث پرداخته است.^{۲۳}

مؤلف کتاب، ذیل بیان ویژگی‌های مدرسه کلامی قم به نکات قابل تأملی در باب «غلو» و مواجهه متکلمان و جریان‌های شیعی با آن پرداخته‌اند که تحلیل این نکات، تصویر تازه‌ای از منحنی و سیر مباحث کلامی شیعه را پیش چشم ما خواهد گذاشت. مؤلف به این نکته تذکار داده‌اند که اتهام غلو به معنای اثبات آن نیست و در بسیاری از موارد، این اتهام از سوی مدرسه کلامی قم و از جمله ابن‌غضائری وارد شده است. اشاره مرحوم وحید بهبهانی در *الفوائد الرجالیه* و علامه مجلسی در *بحار الانوار* که این اتهامات را ناشی از کوتاهی فهم مدرسه قم، نسبت به مقام ائمه (ع) دانسته‌اند و این نکته که چه بسا معتقدان واقعی به این اتهام، در حد کفر معرفی شد، و به مجازات مرگ دچار شده‌اند (صص ۶۹ - ۶۸) و اشاراتی از این قبیل، ضرورت مفهوم‌شناسی کلامی - تاریخی غلو و تاریخ‌نگاری دوباره کلام شیعی براساس آن را دو چندان می‌کند. مضافاً بر این‌که در سال‌های اخیر با انتشار کتاب‌هایی چون مکتب در فرایند تکامل و مقاله «علمای ابرار» و... بحث «غلو» در صدر مشاجرات کلامی - و حتی سیاسی - ایران معاصر نشسته است. این جاست که می‌توان نشان داد، تاریخ‌نگاری کلام شیعه، صرف یک تتبع و تفنن آکادمیک نیست و یک بحث به ظاهر «عتیقّه» کلامی، با امروز و اکنون ما سروکار دارد.

۱۰- ۱۲. تأثیرپذیری کلام شیعه از معتزله و کم و کیف آن، از نکات مهم در تحلیل تاریخی کلام شیعه است. مارتین مکدر موت در کتاب *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، نشان داده است که تغییر دیدگاه‌های شیخ صدوق در کتاب *التوحید* و در مسائلی چون عدل، تقارن و تشابه، و تفاوت جدی آن با آثار پیشین صدوق، معلول عواملی چون زندگی او در دربار آل‌بویه، فشار صاحب بن عبّاد و از همه مهم‌تر تأثیر استدلال‌های معتزله است.

نویسنده کتاب *سیر تطوّر کلام شیعه*، تأثیرپذیری صدوق از معتزله را نه در روشن فکری، بلکه در تنظیم و عنوان‌بندی مباحث کلامی می‌داند (ص ۱۳۴) و هر چندی می‌پذیرد که *التوحید* صدوق، نسبت به بخش «توحید» کتاب کافی، به معتزله نزدیک‌تر است (ص ۱۳۵) ولی به این نکته تصریح می‌کند که «تأثیرپذیری از یک مکتب و روش، گاهی به تغییر مواضع فکری می‌انجامد و گاهی به

روش و کاربرد اصطلاح‌ها با حفظ مواضع و مبانی فکری (ص ۱۳۵) وی تأثیرپذیری صدوق از معتزله را از نوع دوم می‌داند و آن را نه تنها ضروری که حتی امتیاز هم می‌داند. به نظر می‌رسد که ما تأثیرپذیری فکری را به دو دسته اصولی و غیراصولی تقسیم کنیم و یکی را «فضیلت» و حتی «ضرورت» دانسته و دیگری را «انحراف» و «التقاط»؛ بیش از آن‌که از نگاهی «تاریخی» حکایت کند، نوعی پیشداوری غیرمحققانه در باب تاریخ اندیشه‌ها را روایت می‌کند.

خوب بود مؤلف کتاب، همان‌طور که در ابتدا، وعده داده بودند تا در این کتاب به روایت تاریخ کلام شیعی با «نگاه تاریخی - کلامی» (ص ۲۷) پردازند، بر عهد خود باقی می‌ماندند. این وفانکردن به عهد بدان جهت است که مؤلف در فصلی مقدماتی به ترسیم خطوط کلی روش‌شناختی خود نپرداخته‌اند. نیم‌نگاهی به کارهای مشابه هم‌چون «کلام و جامعه» اثر فان اس^{۲۴} که در اثری ۶ جلدی به روایت تحلیلی- تاریخی کلام اسلامی در قرون دوّم و سوّم هجری پرداخته است، نشان می‌دهد که اگر مورخ، به تنقیح و تدوین مبانی روش‌شناختی خود پردازد، کار تاریخ‌نگارانه او با آشفتگی، ابهام و عدم انسجام جدی مواجه است.

فان اس، یک جلد مستقل از ۶ جلد کتاب خود را به بحث از «مقدمات تاریخی و ملاحظات روشی» اختصاص داده، و در همان‌جا به دشواری‌ها و محدودیت‌های تاریخ‌نگاری کلام شیعه، اشاره می‌کند. فان اس در تأملی روش‌شناختی، هوشمندانه به این نکته اشاره می‌کند که: «در مسأله تطوّر کلام در جهان اسلام، می‌توان طرح‌ها و الگوهای گوناگونی را فرض کرد که همه برآمده از وحی و سنت اسلامی باشند، اما چنین است که مجموعه‌ای از شرایط، موجب رجحان یکی بر دیگری می‌گردد و جریان تاریخ رقم می‌خورد»^{۲۵}؛ نکته‌ای که قلب تپنده هر نوع نگاه تاریخی به اندیشه‌هاست و در رویکرد کلامی - کلامی (و نه تاریخی - کلامی) نویسنده کتاب سیر تطوّر کلام شیعه، غایب اعظم است.

۱۱. خواننده در این کتاب، با برخی نکات جالب و خلاف مشهور در تاریخ کلام شیعه آشنا می‌شود که شاید در دیگر کتب کلامی کمتر با آن مواجه شود. از آن جمله است؛
۱-۱. شیخ صدوق در *من لایحضره الفقیه* از بدعت‌گذاری غالیان در افزودن شهادت ثالثه در اذان و اقامه سخن گفته است و ثبوت آن را مردود می‌داند (صص ۷۰ - ۶۹).

۱۱-۲. این که کتاب کافی مرحوم کلینی، کتاب فتاوی اوست و کلینی همه روایات را جمع

آوری نکرده، بلکه روایت‌هایی را آورده است که با نظر فقهی او هماهنگ باشد و به همین جهت، چه بسا روایت‌هایی را هم تقطیع کرده باشد. بر این اساس، دو جلد اول کتاب او که مباحث اعتقادی را در برمی‌گیرد، باید به عنوان آراء کلامی و عقیدتی او قلمداد شود. (البته این دیدگاه را نویسنده محترم، از آیت‌الله شبیری زنجانی نقل کرده‌اند) (صص ۱۲۶ - ۱۲۵).

۱۱-۳. برخی باورهای کلامی و بدیع شیخ مفید، هم‌چون محدودیت علم ائمه، انکار خلقت ارواح قبل از اجساد، انکار خلقت ارواح پیامبر و ائمه قبل از آدم، انکار نبوت پیامبر اکرم قبل از آدم و انکار بقای روح بعد از مرگ و... (صص ۲۰۳ و ۲۰۴ و ۲۰۹).

و سخن آخر این‌که این کتاب، نخستین گام در تاریخ‌نگاری کلام شیعی به زبان فارسی است و به نظر می‌رسد که مؤلف کتاب با افزودن بخش مقدماتی تحت عنوان «مبانی و ملاحظات روش‌شناختی»، تدقیق مفاهیم کلیدی بحث، به‌ویژه بازنویسی مباحث «روش‌شناختی» و شیوه تاریخ‌نگارانه خود با بهره‌گیری از مباحث جدید در تاریخ‌پژوهی، فلسفه علم، هرمنوتیک و بهره‌جستن از پژوهش‌های کلامی به زبان‌های اروپایی، بر غنای محتوایی، ساختاری و روش‌شناختی کار خود، خواهد افزود. در این‌جا برخی کتاب‌ها و مقالاتی که به نظر می‌رسد در تکمیل کار مؤلف کتاب، مفید خواهد بود، معرفی می‌گردد؛

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک. کتاب *مقالات فلسفی، مرتضی مطهری*، ج ۳، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۶۹. در آن‌جا استاد مطهری، ذیل عنوان مشکلات تحقیق در تاریخ فلسفه در اسلام (صص ۴۲ - ۱۷) به این بحث پرداخته‌اند. در آن‌جا آورده‌اند که «تحقیق در سیر فلسفه [و کلام] در جهان اسلام یک زمینه صددرد بکر و دست‌نخورده است و نه در غرب روی این زمینه کار درستی شده و نه در شرق» (ص ۳۶) و این‌که «فلاسفه اسلامی نه تنها توجهی به سیر تاریخی این مسائل نداشته‌اند، احیاناً به علل خاصی، موجبات ابهام و اشتباه‌کاری را فراهم آورده‌اند» (همان ص ۷). در اصول فلسفه و روش رئالیسم هم به این فقدان نگاه تاریخی اشاره کرده‌اند (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، مقاله هفتم، صص ۷۳ - ۷۲، شهریور ۱۳۷۷).

۲. این توجه استاد مطهری (ره) نه فقط معطوف به مسائل فلسفی و کلامی بلکه حتی مباحث فقهی - حقوقی هم بوده است؛ توجهی که به خوبی می‌توان رد پای آن را در آثار او چون «اسلام و مقتضیات

زمان» ۲ ج، دید.

۳. تأملات دکتر رضا داوری اردکانی در آثاری چون فلسفه چیست؟ مقام فلسفه در ایران دوره اسلامی و وضعیت تفکر در ایران، تا حدودی بسط فلسفی تر آن چیزی است که به اجمال در آثار کسانی چون مرحوم مطهری آمده است.

۴. ر.ک. علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، صادق آئینه‌وند، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹. ج. ۲، صص ۹۰-۸۱ گفتار «معامله علمای مسلمان با تاریخ».

۵. من در مقاله «کربن و تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی» که به‌زودی در ویژه‌نامه فلسفه اسلامی ماهنامه سوره اندیشه منتشر خواهد شد، به تفصیل این نکته پرداخته‌ام، برای نقدی مشابه، رجوع کنید به: «خاورشناسی و فلسفه اسلامی؛ روش و نگرش»، محمد عبدالجباری، ترجمه اسماعیل باغستانی، مجله آئینه پژوهش، ش ۷۴، خرداد و تیر ۱۳۸۴، صص ۲-۲۴.

6. Historicism.

۷. این نکته را جابری به خوبی در مقاله‌ای که در پی‌نوشت ش ۵ آورده‌ام، تحلیل کرده است.

۸. تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ترجمه سیدجواد طباطبایی، انتشارات کویر، ۱۳۷۳.

۹. ر.ک. «مآخذشناسی پژوهش‌های کلامی در غرب»، محمدکاظم رحمتی، فصلنامه هفت آسمان، ش ۱۹، پائیز ۱۳۸۲، صص ۱۴۱-۱۹۸.

۱۰. مهدی فرمانیان در مقاله «بررسی وضعیت منابع موجود در تاریخ کلام اسلامی»، گزارش انتقادی - کتابشناختی مفیدی در این باره آورده است، ر.ک. «بررسی وضعیت منابع موجود در تاریخ کلام اسلامی»، مهدی فرمانیان، صص ۲۸۳ - ۲۹۶، در مجموعه مقالات همایش اسماء، جلد ۱، به کوشش حسین کلباسی اشتري، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶.

۱۱. پی‌نوشت ش ۹.

۱۲. رجوع کنید به مقاله جان زامیتو در مجموعه زیر:

Historians and philosophy of Historiography, John Zammito, pp 262- 276» in: A Companion to The Philosophy of History and Historiography; ed by Aviezer Tucker, Blackwell publisher, 2009.

۱۳. جنکینز در مقاله خود به خوبی به چالش‌های پست‌مدرنیسم برای تاریخ و تاریخ‌نگاری در روزگار ما اشاره کرده است. ر.ک. کیت جنکینز، «بازاندیشی تاریخ، ملاحظات و تأملاتی چند در باب چیستی و چرایی تاریخ و تاریخ‌ورزی در دنیای پست‌مدرن»، ترجمه حسینعلی نودری، صص ۱۵۵ - ۲۰۰، فصلنامه تاریخ معاصر، ش ۲۹، بهار ۱۳۸۳.

۱۴. از سه نوع تعریف ذات‌گرایانه، تجویزی و بافت‌گرایانه در طول تاریخ فلسفه می‌توان سخن

گفت که هر یک دارای معانی و لوازم خود برای کار تاریخ‌نگارانه است. ر.ک. مدخل «تعریف»، (Definition =) در دایره‌المعارف پل ادوارز، با مشخصات کتابشناختی زیر؛

Definition, Raziel Abelson, in Encyclopedia of Philosophy, Vol 2, pp 677 – 664, Editor in Chief, Donald M. Borchert, Macmollan 2006.

۱۵. اصطلاحی در فلسفه علم عمدتاً پست پوزیتیویستی است.

۱۶. هم‌چون فان اس در کتاب ۶ جلدی کلام و جامعه که در جلد اول، نظر اجتهادی خود در باب روش‌شناسی تاریخ‌نگاری کلام را به تفصیل بازگفته است. ر.ک. «معرفی کتاب» در *فصلنامه هفت آسمان*، ش ۲۴، صص ۲۰۹-۲۴۶.

۱۷. با این‌که مؤلف، به مکتب تفکیک اشاره‌ای اجمالی کرده، این مطلب را توضیح نداده است که چرا این جریان فکری را در طرحی که از تاریخ کلام شیعی ارائه داده، جای نداده است.

۱۸. ر.ک. مقاله «مفهوم عقل از نگاه فلاسفه اسلامی - ایرانی و فقدان عقل جدید پس از رنسانس در اندیشه آن‌ها»، محمد منصورنژاد، *فصلنامه فرهنگ*، ش ۵۵، بهار ۱۳۸۴، صص ۱۵۲-۱۶۹.

۱۹. برای این‌که به کلی‌گویی اکتفا نکرده باشم و مخاطبانم را با مقصودم از ایضاح مفهومی و ملاحظات معناشناختی آشنا کنم، به آثار اسلام‌شناس ژاپنی، توشیهیکو ایزوتسو اشاره می‌کنم. او کوشیده تا در آثار مختلف خود و البته با موضعی خاص که در فلسفه تحلیلی و نظریه‌های معناشناختی دارد، به تحلیل معناشناختی مفاهیم کلیدی فرهنگ اسلامی بپردازد. کار ایزوتسو می‌تواند الگوی خوبی برای کتاب‌هایی چون *سیر تطوّر کلام شیعه* باشد. از میان آثار ایزوتسو، کتاب او در باب «ایمان»، به موضوع سخن ما نزدیک‌تر است:

مفهوم ایمان در کلام اسلامی، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه زهرا پورسینا، انتشارات سروش، ۱۳۷۹؛

در این باره مقاله مترجم کتاب هم خواندنی است:

«نظری به اصول روش‌شناختی ایزوتسو در کتاب مفهوم ایمان در کلام اسلامی» نوشته زهرا پورسینا در *سخن‌گویی شرق و غرب مجموعه مقالات همایش بزرگداشت ایزوتسو*، انتشارات دانشگاه تهران و موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۲، صص ۱۱۵-۱۲۸.

پورسینا در این مقاله، به تحلیل معناشناختی و اصل روش‌شناسانه معناشناسی تطوری و تحلیل تاریخی، - معناشناختی ایزوتسو از مفهوم «ایمان» که به نظر وی به لحاظ تاریخی، نخستین و مهمترین مفهوم کلامی در اسلام است پرداخته است. دیگر آثار ایزوتسو که با اطلاق همین شیوه معناشناختی، نگاشته شده عبارتند از:

- *خدا و انسان در قرآن*، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.

- *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه فریدون بدره‌ای، نشر فرزاد، ۱۳۷۸.

۲۱. ر.ک. احيای فرهنگى در عهد آل بويه، جوئل کرومر، ترجمه محمد سعيد حنايى کاشانى، ۱۳۷۵، ص ۲۰. جالب اين جاست که اين کتاب از مراجع نويسنده محترم بوده (در ص ۳۷۶ منبع ۲۶۱) ولی به هشدار کرومر که ما در اين جا آوردیم، توجه نکرده‌اند و عصر زرین فرهنگ اسلامى را آن‌طور که «مطلوب» خودشان بوده، فهم کرده‌اند.
۲۱. همان، مقدمه، صفحه هفت.
۲۲. مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، آليستر مک گراث، ترجمه بهروز حدادی، ۱۳۸۷، صص ۱۶۰ - ۱۶۱.
۲۳. غاليان، کاوشى در جريان‌ها و برآيندها، نعمت... صفرى فروشانی، آستان قدس رضوى، ۱۳۷۸
۲۴. احمد على حيدرى، به معرفى ساختارى، روش‌شناختى و محتوایى کتاب پرداخته است معرفى کلام و جامعه اثر فان اس، هفت آسمان، ش ۲۴، زمستان ۱۳۸۳، صص ۲۴۶ - ۲۰۹.
۲۵. همان، صص ۲۱۵ - ۲۱۴.

منابع و مآخذ

۱. اردستانی، عبدالرحيم (۱۳۸۶)، «ضعف ساختارى کلام اسلامى»، در مجموعه مقالات همایش اسماء، جلد ۱، به کوشش حسين کلباسى اشترى، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگى، صص ۱۳۶ - ۱۱۹.
۲. استنفورد، مايکل (۱۳۸۴)، تاريخ‌پژوهى، ترجمه مسعود صادقى على‌آبادى، تهران: سمت، ۱۳۸۴.
۳. حنفى، حسن (زمستان ۱۳۸۵)، «تاريخ‌مندی دانش کلام»، ترجمه محمد مهدى خليجى، در نقد و نظر، ش ۹، صص ۵۷ - ۳۷.
۴. رحمتى، محمدکاظم (پاييز ۱۳۸۲)، «مآخذشناسى پژوهش‌هاى کلامى در غرب»، فصلنامه هفت آسمان، ش ۱۹، صص ۱۹۸ - ۱۴۱.
۵. رضا، برنجکار (زمستان ۱۳۸۵)، «روش‌شناسى علم کلام»، در نقد و نظر، ش ۹، صص ۱۰۴ - ۱۲۵.
۶. رضايى، مجيد (زمستان ۱۳۸۵)، «تأملی در حديث و درک تاريخى عقايد»، در نقد و نظر، ش ۹، صص ۲۶۸ - ۲۴۸.
۷. فرمانيان، مهدى (۱۳۸۶)، «بررسى وضعيت منابع موجود در تاريخ کلام اسلامى»، در مجموعه مقالات همایش اسماء، جلد ۱، به کوشش حسين کلباسى اشترى، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگى، صص ۲۹۶ - ۲۸۳.

۸. قراملکی، احد فرامرزی (پاییز ۱۳۸۴)، «تاریخ‌نگاری فلسفه؛ الزام‌ها و رخنه‌ها»، *نخردنامه صدر*، ش ۴۱، صص ۳۷ - ۳۲.

۹. مقالات *دایرة‌المعارف اسلام و دایرة‌المعارف قرآن* - انتشارات لیدن هلند.

۱۱. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۲ - ۱۳۷۳)، *تاریخ علم کلام اسلامی*، قم: مؤسسه امام خمینی.

۱۲. «ویژه‌نامه نقد و بررسی کتاب مکتب در فرآیند تکامل»، *کتاب ماه دین*، ش ۱۴۲، مرداد ۱۳۸۸.