

مدرسه کلامی اصفهان

محمد تقی سبحانی^۱، محمد جعفر رضایی^۲

چکیده:

مدرسه اصفهان با ظهور صفویه و حمایت پادشاهان صفوی از تشیع و دعوت عالمان شیعه به اصفهان شکل گرفت. فضای فکری مناسبی که صفویه در این شهر ایجاد کردند، سبب حضور، تثبیت و تعمیق همه جریانهای کلامی گذشته شد. در این نوشتار مدرسه کلامی اصفهان را با بررسی سه جریان کلامی معرفی میکنیم: (۱) جریان کلام حدیث‌گرا که دو منشأ فکری دارد؛ از سویی تحت‌تأثیر جریان حدیث‌گرای جبل عامل و از سویی تحت‌تأثیر جریان اخباری‌گری است. (۲) جریان کلام عقل‌گرای فلسفی که در حقیقت ادامه‌دهنده مدرسه فلسفی شیراز است. (۳) جریان کلام عقل‌گرای غیرفلسفی که امتداد جریان کلامی امامیه در حله است. این گروه برخلاف گروه دوم که عقاید فیلسوفان را به عرصه کلام آوردند، تنها از ادبیات فلسفی استفاده کردند و در آموزه‌های اعتقادی به نقد دیدگاه فلاسفه پرداختند.

۱۱۱

کلید واژه‌ها: مدرسه کلامی اصفهان، کلام حدیث‌گرا، کلام عقل‌گرای فلسفی و غیرفلسفی

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی

۲. پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت دارالحدیث (نویسنده مسئول)؛ jafar_rezaei@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۹/۲۹ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۱/۱۱/۱۷



کلام امامیه در طی سده‌های گذشته تحولاتی را پشت سر گذاشته و جریان‌هایی را در خود پرورانده است. بطور اجمال میتوان به دو جریان کلام نص‌گرا و عقلگرا در امامیه اشاره کرد. تقابل بین این دو جریان را میتوان در دو مدرسه قم و بغداد مشاهده کرد.^(۱) مدرسه قم از دیرباز مرکز تولید و نشر معارف حدیثی امامیه بود و این مهم در سده سوم و چهارم با ظهور شخصیت‌هایی مانند احمد بن محمد بن عیسی، ابراهیم بن هاشم، سعد بن عبدالله اشعری و محمد بن ولید، محمد بن یعقوب کلینی و شیخ صدوق باوج خود رسید.

بغداد نیز بعنوان پایتخت جهان اسلام از آغاز تأسیس از سوی دانشمندان شیعه مورد توجه قرار گرفت و با مهاجرت شمار قابل توجهی از شیعیان به این شهر بتدریج به یکی از پایگاه‌های رسمی امامیه تبدیل شد. اما رونق دانش‌های شیعی و بویژه توسعه علم کلام در این دیار را باید تا اندازه زیادی باید مرهون شکلگیری دولت آل بویه در ایران و گسترش دامنه آن تا بغداد دانست. در این دوره تاریخی که بطور عمده به اواخر قرن چهارم هجری و نیمه نخست قرن پنجم بازمیگردد، دانش کلام شیعه بدست شخصیت‌های نامداری مانند شیخ مفید (ف. ۴۱۳ ه.ق) و سید مرتضی (ف. ۴۳۶ ه.ق) و شاگردان آندو بویژه شیخ طوسی (ف. ۴۶۰ ه.ق) به یک منظومه معرفتی جامع و روزآمد دست یافت که پیش از آن تا بدین پایه سابقه نداشت.

هرچند جریان کلام عقلگرا قدرت بیشتری پیدا کرد و عملاً در طول سده‌های بعد، کلام رسمی امامیه را نمایندگی کرد، ولی جریان حدیث‌گرا نیز بشکل محدودی در بین امامیه ادامه یافت؛ برای مثال میتوان ادعا کرد که این دو جریان کلامی هر دو در ری نیز ادامه پیدا کردند.^(۲) در ری شخصیت‌هایی مانند قطب‌الدین راوندی (ف. ۵۷۳ ه.ق) و ابن شهرآشوب (ف. ۵۸۸ ه.ق) از جریان کلام حدیث‌گرا بشمار میروند و شخصیت‌هایی مانند سدیدالدین حمصی (اوائل سده هفتم)، مقرئ نیشابوری (قرن

ششم)، مفید نیشابوری (ف. ۵۱۰ ه. ق.)، طبرسی صاحب مجمع البیان (ف. ۵۴۸ ه. ق.) و ابوالفوح رازی (اوایل سده ششم) میتوان اشاره کرد.^(۳)

پس از ری در حله نیز این دو جریان به حضور خود ادامه دارند. هرچند حله از ابتدا مهد حضور فقهای امامیه بود، ولی پس از مدتی به دلایل مختلفی از بزرگان کلام امامیه دعوت شد که در این شهر حضور پیدا کرده و به تعلیم کلام بپردازند. سدیدالدین حمصی رازی نقل میکند که در هنگام مراجعت از مکه به درخواست برخی از علمای حله در آنجا به تدریس علم کلام پرداخته و کتاب *المنقذ من التقليد والمرشد الی التوحید* یا همان *التعلیق العراقی* را برای گروهی از جویندگان این علم املا کرده است.^(۴) پس از او متکلمان بزرگی همچون سدیدالدین ابن وشاح حلی که استاد کلام محقق حلی (ف. ۶۷۶ ه. ق.) و سیدبن طاوس (ف. ۶۶۴ ه. ق.) بود^(۵) و یا مفیدالدین محمد بن جهیم اسدی (ف. ۶۸۰ ه. ق.) و پدر علامه حلی، یعنی یوسف بن مطهر حلی که هر دو از معاصران محقق حلی بودند و محقق حلی آن دو را به خواجه طوسی در اولین زیارتش از حله بعنوان «اعلمهم بالاصولین» معرفی کرده است، در حله پا به میدان کلام گذاشتند.^(۶)

مهمترین تحول در علم کلام عقلگرای امامیه در حله، گرایش آن به استفاده از ادبیات فلسفی مشاء بود که با حضور دو شخصیت بزرگ شیعی، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی و علی بن میثم بحرانی گره خورده است. طوسی با نگارش کتاب *تجرید العقاید* و بحرانی با کتاب *قواعد المرام* در حقیقت چارچوب کلام متأخر امامیه را بنیان نهادند. البته این علامه حلی (ف. ۷۲۶ ه. ق.) بود که با شاگردی نزد هر دوی این بزرگواران به شرح و بسط اندیشه‌های آنان پرداخت و با قدرت و نفوذ فقهی و سیاسی خود این مکتب فکری را بر محافل علمی شیعه مسلط ساخت.

همانطور که بیان شد، جریان حدیث‌گرا نیز در کنار این جریان در مدرسه حله فعالیت داشت. این افراد نه تنها با رویکرد کلام عقلگرا موافق نبودند بلکه گاه بسختی با دعای آن مقابله میکردند. به یک معنا میتوان گفت محدثان بزرگ حله که بیشتر به مشایخ قم و ری نسب میبردند، در این گروه اخیر دسته‌بندی میشوند. از این گروه بطور مشخص میتوان از خاندان ابن طاوس و بویژه شخصیت برجسته و پرنفوذ آن یعنی جمال‌الدین سیدعلی بن طاوس یاد کرد که آشکارتر از دیگران به روش کلامی

تاختند. سید بن طاوس بیش از همه در این گرایش تحت تأثیر جد مادریش ورام بن ابی فراس (ف. ۵۶۰۵ ه. ق.) بود.^(۷) مخالفت‌های سید بن طاوس با دانش کلام بخوبی در کتاب *كشف المحجة لثمره المحجة* وی که در قالب وصیت‌نامه به فرزندش نوشته است، قابل مشاهده است. در مجموع از سخنان او میتوان اینطور برداشت کرد که هر چند روش‌های کلامی جایز است، ولی این روش‌های طولانی و پرمخاطره است و در مجموع از آن نمیتوان به سلامت خارج شد.^(۸) بجز سید بن طاوس میتوان به حسن بن سلیمان حلی (قرن هشتم) نویسنده کتاب *مختصر البصائر* اشاره کرد. او در نگارش این کتاب در حقیقت *بصائر الدرجات* سعد بن عبدالله اشعری را احیا کرد. گرایش‌های حدیثی وی و تقابل او با مکتب متکلمان تا حدودی در این کتاب آشکار است.^(۹) پس از حله این دو گرایش در مدرسه جبل عامل نیز ادامه پیدا کرد. کلام عقل‌گرای امامیه توسط شاگردان علامه حلی بخصوص *فخر المحققین* (ف. ۷۷۱ ه. ق.) و قطب‌الدین رازی (ف. ۷۶۶ ه. ق.) به شمس‌الدین محمد بن مکی معروف به شهید اول (ف. ۷۸۶ ه. ق.) رسید.^(۱۰)

شاید بتوان مهمترین شاگرد شهید اول را در بحث کلام جمال‌الدین مقداد بن عبدالله سیوری (ف. ۸۲۶ ه. ق.) معروف به فاضل مقداد دانست.^(۱۱) اندیشه‌های فاضل مقداد در افرادی مانند علی بن هلال جزایری^(۱۲) و پس از وی محقق کرکی^(۱۳) ادامه پیدا کرد؛ هر چند هیچکدام از این افراد در علم کلام اثری جدی ندارند.

در کنار جریان عقل‌گرا، جریان حدیث‌گرا نیز در مدرسه جبل عامل حضور داشت. شهید ثانی از بزرگترین شخصیت‌های این مدرسه، هر چند در ابتدا گرایش کلامی داشت، ولی در نهایت به خط حدیث‌گرا پیوست.^(۱۴) پس از شهید ثانی میتوان به شاگردان وی مانند محمد بن حسن عاملی، معروف کمال‌الدین درویش (بعد از ۹۳۹ ه. ق.)

۱۱۴ و حسین بن عبدالصمد، پدر شیخ بهایی و خاندان خود شهید ثانی مانند شیخ حسن بن زین‌الدین صاحب معلم و فرزند وی شیخ محمد و نوه او شیخ علی صاحب *الدر المنثور و الدر المنظوم* اشاره کرد.^(۱۵) این افراد هر چند گرایشی حدیثی دارند ولی مانند خط اخباریان که در این ایام توسط ملا محمد امین استرآبادی شکل گرفته است، به تکفیر و تفسیق عالمان گذشته نمی‌پردازند و درگیری چندانی با اصول فقه ندارند. عبارت دیگر، این افراد اخباری شمرده نمی‌شوند.^(۱۶) جریان



اخباری‌گری نیز در این دوره تأثیرات بسیاری در اوج‌گیری کلام حدیث‌گرا داشته است. در بین اخباریان این دوره بجز ملازمین استرآبادی میتوان به شیخ یوسف بحرانی، سید ماجد بحرانی، ملاخلیل قزوینی، شیخ حر عاملی و ... اشاره کرد. این دو جریان (جریان حدیث‌گرای جبل‌عامل و اخباریان) تأثیر قابل توجهی در شکلگیری کلام حدیث‌گرا در اصفهان داشته‌اند.

پیش از شکلگیری مدرسه اصفهان باید به آغاز کلام فلسفی در امامیه نیز اشاره کرد. برخلاف تلقی رایج، کلام امامیه تا قرن نهم هجری اندیشه‌های فیلسوفان را نپذیرفت. خواجه نصیرالدین طوسی و شاگردان وی در حله تنها از برخی مفاهیم و ادبیات فلسفی برای اثبات اندیشه‌های کلامیشان استفاده میکردند. بنابراین کاربرد واژه «کلام فلسفی» برای دوره مدرسه حله و پیروان خواجه نصیر مناسب نیست؛ چراکه اختلاط کلام و فلسفه در مدرسه حله تنها ناظر به مفاهیم و ادبیات فلسفی است، نه اندیشه‌ها و عقاید بنیادین.^(۱۷)

میتوان به دو نقطه مهم در شروع کلام فلسفی پیش از اصفهان اشاره کرد: یکی از این دو ابن ابی‌جمهور احسایی (در ابتدای قرن دهم) است. وی تمام تلاش خود را بکار گرفت تا تلفیقی بین فلسفه، کلام و تصوف ایجاد کند. کتاب *المجلی مرآة المنجی* او که *جمع‌الجمع و جامع‌الجامع فی الکلمتین و الحکمتین و التصوف* نیز نامیده شده است، نمونه بارزی از این روش اوست. در اختلافات کلام و فلسفه، وی در بسیاری از موارد جانب فلسفه را گرفته است.^(۱۸)

نقطه شروع دیگر در رویکرد کلام فلسفی، مدرسه فارس است. فارس در قرنهای هشتم، نهم و دهم هجری مرکز اصلی فلسفه اسلامی بوده است. گرایش فلسفی در شیراز ابتدا با منکلم- فیلسوفانی مانند عضالدین ایجی و میر سید شریف که سنی اشعری بودند، شروع شد و پس از آن بدست فیلسوفانی مانند جلال‌الدین دوانی (با تمایلات شیعی) و خاندان دشتکیها (با گرایش کاملاً شیعی) افتاد. هانری کربن تنها از خاندان دشتکیها با عنوان مکتب شیراز یاد میکند، اما بگفته برخی به دلایلی مانند سبک کار، نوع تألیفات و زمان و مکان مشترک میتوان دوانی را نیز جزو مکتب شیراز بحساب آورد.^(۱۹) بگفته استاد مطهری خاندان دشتکیها، واسطه انتقال فلسفه به مدرسه اصفهان بوده‌اند.^(۲۰)

مهمترین شخصیت در خاندان دشتکیها میر سید صدرالدین دشتکی (ف. ۹۰۳ ه. ق) معروف به سید سند است. برخی وی را با واسطه، شاگرد میر سید شریف جرجانی (سنی اشعری) دانسته‌اند. در حالی که غیاث‌الدین منصور (ف. ۹۴۸ ه. ق)، فرزند وی، معتقد است پدرش حکمت را نزد سید مسلم فارسی خوانده و سلسله او از طریق سید قطب‌الدین شیرازی به خواجه نصیر و از او به لوکری، بهمنیار و ابن‌سینا میرسد. (۲۱)

مهمترین رقیب و منتقد اندیشه‌های سید سند، محقق دوانی بوده است. (۲۲) شروع متقابل این دو بر شرح تجرید نمونه‌یی از این تقابل است. بعدها اندیشه‌های فلسفی سید سند در شکلگیری مکتب فلسفی ملاصدرا بسیار تأثیرگذار بود. وی در موارد مختلفی به نقل اختلافات سید سند و دوانی پرداخته و در همه موارد جانب سید سند را گرفته است و به ایرادات دوانی پاسخ گفته است. (۲۳) پس از سید سند میتوان به غیاث‌الدین منصور دشتکی فرزند او اشاره کرد. وی تلاش بسیاری برای تقریب و ترکیب مشارب مختلف مانند فلسفه مشاء، اشراق، کلام و آیات و روایات انجام داد. (۲۴)

فرد دیگر در این مکتب، محقق خفری (نیمه اول قرن دهم) است. وی از شاگردان میرصدرالدین دشتکی بود و بیشترین تأثیر را در شکلگیری حکمت متعالیه و اندیشه‌های ملاصدرا داشته است. در حقیقت وی مکتب شیراز را یک قدم بسوی حکمت متعالیه نزدیک کرده است. بطور خاص، نقطه شروع تلفیق حکمت و عرفان در کلمات وی تبلور پیدا کرده است. او مآل برهان و شهود را یکی داشت و در مباحثی مانند اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، وحدت وجود و تبیین برهانی آن، علم خداوند و ... زمینه‌ساز حکمت متعالیه بوده است. همچنین وی اثری با عنوان *فی وحدة الوجود و رسالیهی با عنوان الاسفار الاربعه* دارد. خفری کتب فلسفی و کلامی متعددی دارد که حاشیه وی بر شرح قوشجی / از تجرید خواجه طوسی توسط بسیاری از حکمای اصفهان شرح شده است. (۲۵)

در مدرسه شیراز در کنار جریان کلام فلسفی میتوان به کلام حدیث‌گرا نیز اشاره کرد. این جریان نیز زمینه‌ساز تفکرات برخی از تمایلات حدیثی مدرسه اصفهان شد. مهمترین فرد در این جریان سید ماجدبن‌هاشم بحرانی است. گفته شده است که او

نخستین کسی است که حوزه نشر حدیث را در شیراز سامان داد. وی مرجع فقه و حدیث و حتی حل و فصل امور شرعی و اجتماعی شیراز شد و تا پایان زندگیش عهده‌دار امامت جمعه و منصب قضاوت در شیراز بود. بحرانی با شیخ بهایی در اصفهان دیدار کرد و از وی اجازه حدیث گرفت. اهمیت درس حدیث بحرانی آنچنان بود که فیض کاشانی را برای مدتی به شیراز کشاند. (۲۶)

مدرسه اصفهان، آوردگاه جریانهای کلامی گذشته

مدرسه اصفهان با ظهور صفویه و حمایت پادشاهان صفوی از تشیع و دعوت عالمان شیعه به اصفهان شکل گرفت. فضای فکری مناسبی که صفویه در این شهر ایجاد کردند، سبب حضور همه جریانهای فکری گذشته در آن شد. این مدرسه هرچند ادامه‌دهنده جریانهای پیشین کلامی در امامیه بود؛ ولی در واقع تثبیت و تعمیق دو جریان کلام فلسفی و کلام حدیث‌گرا در اصفهان صورت گرفت. با این حال این مدرسه از جریان کلام عقلگرای غیرفلسفی نیز خالی نبود؛ بنابراین در نوشتار حاضر مدرسه کلامی اصفهان را با بررسی سه جریان پیش‌گفته معرفی خواهیم کرد: جریان کلام حدیث‌گرا، جریان کلام عقلگرای فلسفی و جریان کلام عقلگرای غیرفلسفی (امتداد مدرسه حله).

۱. جریان حدیث‌گرای مدرسه اصفهان

بخشی از دوره مدرسه اصفهان همزمان با اوج جریان اخباری‌گری در امامیه بود. این مدرسه هرچند از اخباریان نیز تأثیر پذیرفت ولی تحت تسلط این جریان قرار نگرفت. بطور کلی میتوان دو سرچشمه فکری برای جریان حدیث‌گرای اصفهان بدست آورد: ۱) جریان حدیث‌گرای جبل عامل و از طریق افرادی مانند محمدبن حسن عاملی، معروف به کمال‌الدین درویش (ف. بعد از ۹۳۹ ه. ق.) و حسین بن عبدالصمد عاملی (ف. ۹۸۴ ه. ق.) و کمی بعدتر توسط برخی از خاندان شهید ثانی مانند شیخ حسن بن زین‌الدین صاحب *معالم* و فرزند وی شیخ محمد و نوه او شیخ علی صاحب *الدرالمنثور* و *الدر المنظوم*. ۲) جریان اخباری‌گری و بطور خاص ملا محمدامین استرآبادی در حجاز و سید ماجد بحرانی در شیراز. جریان

متأثر از جبل عامل در حالی که گرایش زیادی به حدیث دارند؛ ولی برخلاف اخباریان، نه اصول فقه را انکار میکنند و نه در انتقاد از گذشتگان تندروی کرده و نه آنها را تکفیر و تفسیق مینمایند.

شاید بتوان مهمترین فرد در انتشار جریان حدیثی در اصفهان را محمدبن حسن عاملی معروف به کمال‌الدین درویش، شاگرد شهید ثانی و محقق کرکی دانست.^(۳۷) محدث بحرانی در اجازه‌اش به بحرالعلوم تصریح میکند که نخستین فردی که حدیث را در عصر صفوی در اصفهان ترویج کرد، همو بوده است.^(۳۸)

از دیگر افرادی که نقش مهمی در شکلگیری جریان حدیث‌گرای اصفهان داشته‌اند، حسین بن عبدالصمد عاملی (۹۸۴ ه.ق.) پدر شیخ‌بهایی بوده است.^(۳۹) وی نیز از جمله شاگردان شهید ثانی بود که از جبل عامل به اصفهان مهاجرت کرد.^(۴۰) وی از بی‌توجهی به حدیث در زمانه خودش شکایت داشت و بهمین دلیل بیشتر اوقات خود را به تدریس حدیث میگذراند.^(۴۱) وی در مقدمه کتاب *وصول الاخبار الی اصول الاخبار* تصریح میکند که به حکم عقل و روایات، تفقه در دین منوط به شناخت کافی احادیث پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار(ع) است و بهمین دلیل چنین میگوید:

الفحص عن احادیثه مالوارة عنهم علیهم السلام فی المعارف، والحلال والحرام
من أعظم المهمات و اهمالذک - خصوصافیزماننا - من أكبر الملمات.^(۴۲)

تأکید وی بر اینکه هم در کلام(معارف) و هم در فقه (الحلال و الحرام) جستجو و بررسی روایات از اهمیت بسیاری برخوردار است و اهمال آن از بزرگترین لغزشهاست، نشان‌دهنده گرایش حدیثی وی در کلام و فقه است.

از دیگر عالمان حدیث‌گرای این دوره میتوان به محمد تقی مجلسی (۱۰۷۰ ه.ق.) اشاره کرد. وی نزد بزرگانی مانند شیخ بهایی، محقق کرکی، شیخ عبدالله شوشتری تحصیل نمود.^(۴۳) او همچنین توجه بسیاری به علم حدیث داشت و آن را اشرف علوم حقیقیه و ارفع سعادات ابدیه میدانست و علت توجهش به علم حدیث را مهجور ماندن این علم بدلیل استیلای سلاطین جور و عدم توجه کافی به آن توسط عالمان گذشته، عنوان میکرد.^(۴۴) وی همچنین از استرآبادی و کتابش، *فوائد المدنیة*، تمجید میکرد. با این حال روش خود را دوری از افراط و تفریط میدانست و میگفت:

۱۱۸



سال سوم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۱

تا آنکه سی سال تقریباً قبل از این فاضل متبحر مولانا محمد امین استرآبادی رحمة الله عليه مشغول مقابله و مطالعه اخبار ائمه معصومین شد و مذمت آراء و مقایسه را مطالعه نمود و طریقه اصحاب حضرات ائمه معصومین را دانست فواید مدینه را نوشته به این بلاد فرستاد، اکثر اهل نجف و عتبات عالیات طریقه او را مستحسن دانستند و رجوع به اخبار نمودند و الحق اکثر آنچه مولانا محمد امین گفته است، حق است، مجملأ طریق این ضعیف وسطی است مابین افراط و تفریط و آن طریق را در روضة المتقین مبرهن ساختهام.^(۳۵)

از جمله کتب حدیثی وی میتوان به *احیاء الاحادیث فی شرح تهذیب الحدیث، الاربعون حدیثاً، الحاشیة علی الصحیفة السجادیة، روضة المتقین فی شرح اخبار الائمة المعصومین، ریاض المؤمنین و حدائق المتقین، شرح خطبه همام، شرح الصحیفة السجادیة، شرح مشیخة الفقیة، اللوامع القدسیة یا لوامع صاحبقرانی* اشاره کرد.^(۳۶) هر چند افراد نامبرده در شکلگیری جریان امامیه مؤثر بوده‌اند؛ ولی بیگمان مهمترین فرد در این جریان را میتوان علامه محمدباقر مجلسی دانست. همچون افراد پیشین وی را نیز نمیتوان اخباری مصطلح قلمداد کرد. این برخلاف آن چیزی است که در فردی مانند شیخ حر عاملی قابل مشاهده است. شیخ حر عاملی یک عالم اخباری است؛ به این معنا که در استنباطهای فقهی از شیوه‌های اجتهادی و اصول عملیه استفاده نمیکند.^(۳۷) هر چند که وی نیز در کلام گرایش حدیث‌گرا دارد.^(۳۸) محمد معصوم شیرازی، روش علامه مجلسی را بنقل از خودش چنین بیان میکند:

مسلك حقیر در این باب وسط است. افراط و تفریط در جمیع امور مذموم است و بنده مسلك جماعتی را که گمانهای بد به فقهای امامیه میرند و ایشان را به قلت تذین متهم میدانند، خطا میدانم و ایشان اکابر دین بوده‌اند، مساعی ایشان را مشکور و زلات ایشان را مغفور میدانم و همچنین، مسلك گروهی که ایشان را پیشوا قرار میدهند و مخالفت ایشان در هیچ امر جایز نمیدانند و مقلد ایشان میشوند درست نمیدانم.^(۳۹)

علامه مجلسی در اصفهان مدرسه حدیث بزرگی ایجاد کرد و *بحار الانوار* وی بزرگترین مجموعه حدیثی جامع در شیعه بوده است. وی از سویی از طریق پدرش



به جریان حدیثی جبل عامل مرتبط میشود و از سویی دیگر با واسطه از اخباریان بهره برده است؛ برای مثال میتوان به امیر محمد مؤمن بن دوست محمد استرآبادی داماد و شاگرد ملامحمد امین استرآبادی اشاره کرد که علامه مجلسی از شاگردان اوست.^(۴۰) بجز این طریق علامه مجلسی از کتب ملامحمد امین استرآبادی نیز استفاده کرده است که بازتاب آن در کتب وی آشکار میباشد؛ برای مثال در بحث فطری بودن معرفت الله علامه مجلسی جایگاه خاصی برای نظرات استرآبادی قائل شده است.^(۴۱) با این حال همانطور که گفتیم پیروان جریان حدیث‌گرا در زمره اخباریان نمیگنجدند. علامه مجلسی نیز در عین گرایش حدیثی نه منکر اجتهاد بود و نه از مجتهدان بدگویی میکرد، بلکه همچون متکلمان در مباحث اعتقادی به نظریه‌پردازی و نقد و بررسی روی آورد.

مجلسی سه دسته اثر در حوزه کلام دارد: (۱) کتابهای جامع اعتقادی مانند *حق‌الیقین* یا *رساله اعتقادیه* ایشان که یک دوره کامل اعتقادات است. (۲) رساله‌های اعتقادی در برخی از مسائل کلامی مورد بحث و اختلاف مانند رساله وی در صفات ذات و صفات فعل یا رساله او در بداء یا رساله در بحث جبر و تفویض که بنام جبر و اختیار چاپ شده است. مواضع وی در این کتابها در امتداد موضعگیریهای شیخ صدوق است. (۳) شروح و توضیحات او در کتب حدیثی مانند *بحار الانوار* یا *مرآة العقول*. در اصفهان میتوان به افرادی نیز اشاره کرد که تمایل بیشتری به حدیث داشته‌اند. از آن جمله میتوان به علی بن محمد بن حسن بن زین‌الدین العاملی (ف). ۱۱۰۳ یا ۱۱۰۴ ه.ق) اشاره کرد که مدتی در اصفهان حضور داشته و به تدریس حدیث و علوم دیگر پرداخته است. وی بشدت با فلاسفه شیعه و صوفیه مخالف بوده است و این از آثار وی معلوم است. او کتابی با عنوان *السهم المارقة من اغراض الزنادقة* در رد بر صوفیه دارد که درباره آن چنین گفته شده است:

اساء فیها التعبیر بما لا یلیق علی فلاسفة الشیعة و علمائها من مدرستی شیراز و کاشان دفاعاً عن الاخباریین و شیوخ الاسلام.^(۴۲)



سال سوم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۱

همچنین وی در کتاب *تنبيه الغافلین و تذکیر العاقلین* خود که در تحریم غنا نوشته است، بشدت به محقق سبزواری و فیض کاشانی میتازد تا جایی که درباره این کتاب چنین گفته شده است:

اتی فیها من الطعن و التهجين بما یصح کل القبیح نسال الله العفو عنه. (۴۳)

وی در حالی که در کتابهایش با برخی از مبانی اخباریان همسویی دارد؛ (۴۴) ولی نقدهایی نیز به این جریان دارد؛ برای مثال او نقدی بر محمدامین استرآبادی درباره انکار اجتهاد و ذم بر مجتهدان توسط وی نوشته است. (۴۵) همچنین بمناسبت در کتاب *الدر المنظوم* نیز بطور مفصل در اینباره سخن گفته و از اجتهاد و روش مجتهدان دفاع کرده است. (۴۶)

وی کتابهای بسیاری در حوزه حدیث تألیف کرده است که از آن جمله میتوان به *الدر المنثور من الخیر المأثور و غیر المأثور، الدر المنظوم من کلام المعصوم* (در شرح کافی)، *الاحادیث النافعة، الحاشیة علی شرایع الاسلام، الحاشیة علی فوائد المدینة و الحاشیة علی من لایحضره الفقیه* اشاره کرد. (۴۷)

همانطور که پیش از این گفتیم، جریان حدیث‌گرایی اصفهان از سوئی از جبل عامل متأثر بود و از سوئی دیگر از جریان اخباریان. از اخباریان تندرو اصفهان میتوان به شیخ عبدالله سماهیجی (۱۱۳۵ ه.ق) اشاره کرد که پس از بحرین به اصفهان آمد و در این شهر ساکن شد. وی در کلام اثری بنام *الرسالة العلویة فی ثلاث مسائل کلامیة* دارد. وی در بخشی از این کتاب اثبات کرده است که معرفت‌الله بوسیله بندگان واقع نمیشود و در بخشی دیگر به این بحث پرداخته است که در اصول باید علم و یقین حاصل شود؛ هرچند این علم با ادله و براهین عقلی بدست نیامده باشد. (۴۸)

۲. جریان کلام فلسفی

همانطور که گفتیم، برخلاف تلقی رایج، کلام امامیه از دوره خواجه نصیر از نظر محتوا فلسفی نشد، بلکه متکلمان در آن دوره تنها از برخی مفاهیم و ادبیات فلسفی



برای اثبات اندیشه‌های کلامیشان استفاده کردند. در حقیقت مدرسه فارس و اصفهان نقطه شروع فلسفی شدن کلام امامیه بوده است. بنابراین کاربرد واژه کلام فلسفی برای دوره مدرسه حله و پیروان خواجه نصیر مناسب نیست و کلام فلسفی تنها زبانه مدرسه کلامی فارس و اصفهان است؛ چراکه اختلاط کلام و فلسفه در مدرسه حله تنها ناظر به برخی مفاهیم و ادبیات فلسفی کلامی است، نه اندیشه‌ها و عقاید بنیادین. در حالی که این تأثیرپذیری در مدرسه فارس و اصفهان به اندیشه‌ها و عقاید بنیادین نیز کشیده شده است. از قرن نهم هجری، گروهی از متکلمان امامیه در مدرسه فارس و بعدها در مدرسه اصفهان، آراء و اندیشه‌های فلسفی را پذیرفتند و از آنها برای تبیین اندیشه‌های دینی استفاده کرد.

در مدرسه حله بجز خواجه نصیرالدین طوسی که گرایشهای فلسفی بیشتری داشت،^(۴۹) دیگر متکلمان امامیه و حتی شاگردان خود وی مانند علامه حلی، فخرالمحققین، شهید اول تا فاضل مقداد، هیچگاه با محتوای اندیشه‌های فلسفی همراه نشدند و فاصله خود را بلحاظ محتوایی با فلسفه حفظ کردند. این افراد در اندیشه‌های بنیادین مانند حدوث یا قدم عالم^(۵۰)، رابطه خداوند با عالم و نفی واسطه در خلقت عالم^(۵۱) و بطور خاص انکار عقول عشره^(۵۲) و قاعده الواحد^(۵۳)، تعریف صفت قدرت (خداوند) به صفة الفعل و الترك در برابر فلاسفه^(۵۴)، جبر و اختیار و تقریر از قضا و قدر^(۵۵)، تقریر از بحث ضرورت ارسال رسل^(۵۶)، انکار تجرد روح و تعریف انسان^(۵۷)، معاد^(۵۸) و بطور خاص معاد جسمانی^(۵۹) و ... به نقد اندیشه‌های فلسفی پرداخته و بر همان مواضع گذشته کلام امامیه پافشاری کردند.^(۶۰) بنابراین اگر در کلام این افراد برخلاف گذشتگان از اصطلاحات فلسفی استفاده میشد، دلیل بر پذیرش مبانی فلسفی نبود؛ بعنوان مثال استفاده از اصطلاح واجب‌الوجود برای اثبات خداوند بمعنای پایبندی به تبعات این اصطلاح نبود. متکلمان در این دوره برخلاف حکما همچنان بر حدوث عالم اصرار داشتند و حتی از تقسیم وجود به ممکن و واجب برای اثبات حدوث عالم و قدیم بودن خداوند استفاده میکردند:

العالم حادث لانه ممکن.^(۶۱)

۱۲۲



سال سوم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۱

بجز تلفیق بین کلام و فلسفه، توجه به آیات و روایات نیز در این دوره چشمگیر است. همانطور که بیان شد میتوان سه نقطه آغازین برای جمع بین کلام، فلسفه و آیات و روایات در کلام امامیه برشمرد که اصفهان یکی از مهمترین آنهاست.

جریانهای درونی گرایش فلسفی

در مدرسه فلسفی اصفهان در ابتدا میتوان به دو جریان فلسفی اشاره کرد:

۱. **جریان فلسفی میرداماد:** اندیشه‌های فلسفی وی به برخی از شاگردان او منتقل شد و آنها به دیدگاههای او پایبند ماندند. البته ملاصدرا (ف. ۱۰۵۰ ه.ق.) نیز خود از شاگردان مدرسه فلسفی میرداماد بود، اما با تأسیس مکتب و مشرب فلسفی جدیدی راه خود را از استادش جدا کرد. در نهایت مدرسه فلسفی میرداماد بجز در بین چند تن از شاگردان او تداوم تاریخی نیافت. از میان شاگردان میرداماد میتوان به سید احمدین زین‌العابدین علوی (ف. ۱۰۵۴ ه.ق.) و قطب‌الدین محمد اشکوری (ف. ۱۰۷۵ ه.ق.) معروف به شریف لاهیجی و ملاشمسای گیلانی اشاره کرد. این افراد نیز دارای تألیفاتی بوده‌اند که در این زمینه میتوان به کتب مفصل مراجعه کرد.^(۶۲)

۲. **جریان فلسفی میرفندرسکی:** میرابوالقاسم میرفندرسکی (ف. ۱۰۵۰ ه.ق.) در اصفهان چند نسل از شاگردان را پرورش داد و فلسفه و کلام تدریس میکرد. با این حال شخصیت وی هنوز هم در حاله‌یی از ابهام باقی مانده است. گفته شده که میرفندرسکی مشایبی بوده و شاگردان وی نیز بیشتر به این مکتب فلسفی متمایل بوده‌اند.^(۶۳) از میان شاگردان او میتوان به ملارجبعلی تبریزی و آقا حسین خوانساری (ف. ۱۰۹۸ ه.ق.) اشاره کرد. ملارجبعلی تبریزی بدلیل تمایزات فکریش خود جریانی جداگانه ایجاد کرد که بعداً بدان خواهیم پرداخت. با این حال آقا حسین خوانساری شاگردان زیادی داشت که از آنها میتوان به دو فرزند او آقا جمال‌الدین خوانساری (ف. ۱۱۲۱ ه.ق.) و آقا رضی خوانساری و ملامسحفا فسایی شیرازی (ف. ۱۱۳۰ ه.ق.) و میرزا رفیعا نائینی (ف. ۱۰۸۰ ه.ق.) اشاره کرد. از هر کدام از این افراد آثار زیادی باقی مانده است.^(۶۴)

در بین شاگردان این دو جریان فکری، ملاصدرا و ملارجبعلی، اندیشه‌ها و نظام فکری نسبتاً متمایزی از استادانشان مطرح کردند که بهمین دلیل میتوان آنها را دو جریان متمایز از استادانشان بحساب آورد.

الف) جریان فلسفی ملارجبعلی تبریزی

اندیشه‌های وی در دوران خودش و حتی تا یکی دو قرن بعد، اندیشه غالب حوزه فلسفی اصفهان بوده است. وی نیز در چارچوب فلسفه مشایی می‌اندیشیده و با فلسفه صدرایی مخالف بوده است. با این حال وی نظراتی دارد که در اندیشه‌های کلامی شاگردانش تأثیرات بسیاری داشته است. از جمله مهمترین آراء او میتوان به اصالت ماهیت و همچنین دیدگاه تنزیهی (سلبی) در بحث صفات الهی اشاره کرد. همین تفکر تنزیهی ملارجبعلی سبب شد که وی اعتقاد به اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن و تشکیک در وجود را رد کند. بنظر او لازمه یکسان بودن معنای وجود میان واجب و ممکن، مخلوق بودن خداست؛ در حالی که هیچ شباهتی میان وجود خالق و وجود مخلوق نمیتواند باشد. وی با استناد به برخی از روایات و آیات، اشتراک معنوی وجود را سبب شرک میداند.^(۶۵) همچنین او بنا بر همین دیدگاه تنزیه‌پیش بود که به انکار عینیت صفات و ذات خداوند و نفی صفات الهی پرداخت.^(۶۶)

نوشته‌های ملارجبعلی بسیار محدود است و بیشتر تقریرات درس او بجا مانده است. از جمله نوشته‌های وی میتوان به رساله در اثبات واجب^(۶۷)، الاصول الاصفیه^(۶۸)، رساله‌یی در اشتراک لفظی وجود^(۶۹) و رساله اصول الفوائد^(۷۰) اشاره کرد. کتاب المعارف الالهیه نیز تقریر شاگرد وی محمدرفیع پیرزاده از مباحث اوست.^(۷۱)

در بین شاگردان حکیم تبریزی میتوان به کسانی مانند فاضل سراب، ملامحمد رفیع پیرزاده، قاضی سعید قمی، میرقوام‌الدین محمد اصفهانی و علی قلی قرچغای خان اشاره کرد.^(۷۲) از بین این افراد قاضی سعید قمی در تاریخ کلام جایگاه ویژه‌یی دارد. قاضی سعید از سویی نزد فیض کاشانی و فیاض لاهیجی و از سویی نزد ملارجبعلی تبریزی درس خوانده است.^(۷۳) با این حال تمایلات کلامی وی از فیاض لاهیجی، یعنی خط کلامی فلسفی مشایی فاصله دارد. بنابراین وی در مقایسه بین

۱۳۴



سال سوم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۱

فیض و فیاض به فیض گرایش بیشتری دارد. با این حال قاضی سعید به اندیشه‌های ملارجبعلی بسیار نزدیکتر است. وی در بسیاری از موارد با اندیشه‌های صدرایی در تقابل است. در حقیقت قاضی سعید تفسیری عرفانی فلسفی از اندیشه‌های ملارجبعلی ارائه میدهد که از دیدگاه او کاملاً با روایات اهل بیت(ع) نیز همخوان است. وی با تطبیق اندیشه‌های ملارجبعلی بر روایات اهل بیت(ع) سعی میکند اندیشه‌های مشایی و حتی صدرایی را نقد کند. مقایسه‌ی بین کتاب شرح توحید صدوق از قاضی سعید و شرح روایات توحید کافی توسط ملاصدرا میتواند این تقابل را بخوبی نشان دهد. قاضی سعید در تألیف مؤلفه‌های اعتقادی امامیه و معارف موجود در روایات اهل بیت(ع) راهی متفاوت از ملاصدرا طی نموده و در برخی از مواقع با اندیشه‌های صدرایی درگیر میشود. البته این بمعنای آن نیست که قاضی سعید در جریان عقلگرایی فلسفی کلام امامیه قرار نمیگیرد، بلکه وی در عین حال که گرایش فلسفی عرفانی دارد، ولی از نظر فکری به ملارجبعلی تبریزی نزدیکتر است. مهمترین کتابی که تمایزات قاضی سعید قمی را از جریانهای دیگر فلسفی همعصرش نشان میدهد، کتاب شرح توحید صدوق^(۷۴) است. برخی سعی کرده‌اند این جریان فکری را با اسماعیلیه و شیخ احمد احسایی (به‌خصوص در بحث توحید و صفات الهی) همسو بدانند.^(۷۵)

ب) جریان فلسفی صدرایی

فلسفه ملاصدرا که بعدها با عنوان حکمت متعالیه مطرح شد، مهمترین رقیب تفکرات ملارجبعلی تبریزی بود. بطور خاص در مباحثی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود و همچنین بحث صفات الهی دیدگاه ملاصدرا بسیار با خط فلسفی ملارجبعلی تبریزی مخالف بود. امتداد اندیشه‌های ملاصدرا در شاگردانش پرسش بسیار مهمی است. دو شاگرد اصلی وی ملاعبدالرزاق لاهیجی و فیض کاشانی کسانی هستند که میتوان تأثیرات فلسفه صدرایی را در کلامشان ردیابی کرد. این دو هر چند شاگرد ملاصدرا و حتی داماد وی بودند؛ اما برای بررسی اندیشه‌های آنها باید به پیش‌زمینه‌های فکری آنها نیز توجه داشت. بنظر تأثیر اندیشه‌های پیشینی و خاستگاه معرفتی آنها بر تفکراتشان بسیار زیاد بوده است.

۱۲۵



این احتمال و پرسش درباره لاهیجی زمانی جدیتر میشود که بدانیم دیدگاههای کلامی وی تناسب چندانی با آراء و اندیشه‌های ملاصدرا ندارد. عبارت دیگر، وی در کتب کلامی گاه به رد آراء ملاصدرا پرداخته است. برخی مانند آشتیانی معتقدند که وی بدلیل شرایط زمان تقیه کرده است. البته این فرض در صورتی صحیح است که او در برخی از آثارش اندیشه‌های ملاصدرا را تأیید میکرد. بنابراین بنظر میرسد در زمان وی هنوز اندیشه‌های صدرايي آنچنان سیطره پیدا نکرده که شخصی مانند لاهیجی را خاضع کند. با این حال لاهیجی در نظام کلامی تحت‌تأثیر مدرسه فلسفی اصفهان است و اگر کسی آثار وی را با آثار مدرسه حله (مانند آثار علامه حلی یا فاضل مقداد) مقایسه کند، این تفاوت را درمییابد. مقایسه‌ی بین سیاهه آراء مدرسه حله و آراء لاهیجی نشان‌دهنده تغییر در تفکر کلامی امامیه در این دوره است. کتاب *شوارق الالهام* وی در شرح *تجريد/الاعتقاد*^(۷۶) خواجه نصیرالدین طوسی منبع مهمی برای استخراج این تفاوتهاست. او در موارد اختلاف بین فلاسفه و متکلمان دقیقاً آراء فلاسفه را ترجیح میدهد.^(۷۷) از وی چندین کتاب کلامی بجای مانده که بخوبی نشان‌دهنده گرایش فلسفی او در کلام است. از آن جمله میتوان به *تعلیقه وی بر حاشیه خفري بر تجريد/الاعتقاد، سرمایه ایمان و گوهر مراد* (دو کتاب آخر به فارسی) اشاره کرد. در بین این کتابها *گوهر مراد* مهمترین کتاب کلامی قلمداد میشود؛ چراکه در این کتاب بشکل مفصل بیان دیدگاههای خود در همه مباحث کلامی پرداخته است.

فرزند بزرگ لاهیجی بنام حسن بن عبدالرزاق نیز در همین خط کلامی قرار دارد. آراء کلامی وی عمدتاً تفاوتی با آراء پدرش ندارد، ولی گاه برخی از مباحث در عبارات فرزند لاهیجی روشنتر و مفصلتر بیان شده است. از جمله کتب کلامی او میتوان به *سمع الیقین فی معرفه الحق و الیقین*^(۷۸) به عربی و *آینه حکمت*^(۷۹) به فارسی که عمده آن در باب امامت است، اشاره کرد. از کتب فلسفی وی میتوان به *زواهر الحکما/زاهر نجومها فیغیاها/الظلم و مصابیح الهدی و مفاتیح المنی* اشاره کرد. مجموعه رسائل وی در یک مجلد به چاپ رسیده است.^(۸۰)

در کنار لاهیجی باید به ملا محسن فیض کاشانی، داماد و شاگرد دیگر ملاصدرا اشاره کرد. شخصیت علمی فیض برخلاف لاهیجی پرتلاطم و ناآرام است. وی دائماً



در جستجو و کنکاش حقیقت بوده است. شاید بتوان او را همچون غزالی در اهل سنت دانست. حتی فیض گاه پیچیده‌تر از غزالی است؛ غزالی در نهایت توقفگاه و ساحل آرامی برای اندیشه‌هایش مییابد، ولی این ساحل آرام فکری در فیض کاشانی دیده نمیشود.

بطور کلی فیض کاشانی سه منبع فکری داشته است:

۱. **گرایشهای حدیثی و اخباری:** کتاب *الاصول الاصلیه* او یک دور منطق اخباری‌گری است و تقابل فیض کاشانی را با اصول‌گرایی بلحاظ روش‌شناختی فکری نشان میدهد. وی خودش این کتاب را دو بار خلاصه کرده است؛ یکبار بنام *راه ثواب* و بار دیگر بنام *شرائط الایمان و سفینه النجاة*. این کتابها منطق استنباطی فیض کاشانی را نشان میدهد. بنابراین فیض بلحاظ منطق استنباطی اصولی نیست و کاملاً اخباری است.

آثار روایی وی نیز بنوعی گرایش حدیثی او را نشان میدهد. فیض کاشانی نخستین کسی است که بعد از کلینی در قرن چهارم یک کتاب جامع روایی نوشته است. شاید بعد از قرن چهارم اولین کتابی که بصورت جامع روایات امامیه را دوباره جمع کرده، *وافی فیض کاشانی* بوده است. کتاب *شافی* او نیز در حقیقت تلخیص همین کتاب است. رساله *انصاف* وی که هشت سال پیش از مرگش آن را تألیف کرده است نیز نمونه بارز اندیشه حدیثی در اوست. وی در این رساله بشدت به فلسفه، تصوف و کلام میتازد و تألیفات گذشته‌اش را در این حوزه‌ها برای تمرین میداند.

فیض در برخی از کتبش سعی دارد معارف را از آیات و روایات بدست آورد. در این کتب وی رویکردی تحقیقی در آیات و روایات دارد. هرچند ظاهر این کتابها از نوشته‌های فلسفی او متمایز است، ولی تفاوت اساسی میان این کتابها با نوشته‌های فلسفی او دیده نمیشود. کتابهای *علم‌الیقین* و *انوار الحکمه* از این نوع هستند.

۱۲۷

۲. **فلسفه و حکمت صدرایی:** گذشته از شاگردی او نزد ملاصدرا میتوان کتاب *عین‌الیقین* او را نمادی از اندیشه فلسفی وی دانست. او در فلسفه برخلاف لاهیجی که از ملاصدرا جدا و به اندیشه مشاء نزدیک میشود، وفاداریش را به صدرالمثلهین حفظ میکند. در فلسفه فیض هیچ ردپایی از گرایش مشایی مشاهده نمیگردد. وی هر جا از ملاصدرا فاصله گرفته، به دامن عرفان یا نصوص پناه برده است. مهمترین



اثر فلسفی وی کتاب *عین‌الیقین* است که خود فیض آن را در کتاب *اصول‌المعارف* تلخیص نموده است. تأثیرپذیری او از ملاصدرا در این کتابها کاملاً مشهود است. اگر *اصول‌المعارف* او با *شواهد الربوبیه* ملاصدرا مقایسه شود، معلوم می‌گردد که او در چارچوب و کلیت مباحث با ملاصدرا مشترک بوده و تنها توضیحات و تعلیقاتی بر دیدگاههای ملاصدرا دارد.

۳. اندیشه‌های باطنی‌گرا و صوفیانه: هرچند هیچ استاد عرفان و تصوف خاصی برای فیض گزارش نشده است، ولی او از طریق خانواده‌اش (پدر و دایی خود)^(۸۱) و همچنین از طریق مطالعه آثار تصوف با اندیشه‌های صوفیانه آشنا بوده و از آنها متأثر شده است. رساله *کلمات مکنونه* فیض تبلور این گرایش اوست. این کتاب مجموعه‌یی از صد گفتار عارفانه را تشکیل می‌دهد که از آثار مختلف گردآوری شده است.^(۸۲)

از آنچه تاکنون درباره فیض گفته شد، یک سؤال مهم مطرح می‌شود و آن اینکه چطور اندیشه فلسفی صدرایی با گرایش اخباری سازگار است؟ کلمات فیض در کتاب *الانصاف* او این سؤال را جدیتر میکند و این فرض را مطرح میکند که فیض از عرفان و تصوف توبه کرده و به آیات و روایات بازگشته است. وی در این رساله تأکید میکند که تمام نوشته‌هایش در عرفان و فلسفه در گذشته برای تمرین بوده است.

برخی بهمین دلیل گمان کرده‌اند که فیض کاشانی در طول عمر خود به تکامل رسیده است. ابتدا با فلسفه شروع کرده و بعد به عرفان روی آورده و در نهایت از همه اینها دست شسته و به آیات و روایات تمسک جسته است. این تفسیر با واقعیت تاریخی مطابقت ندارد و پیگیری تاریخی نوشته‌های فیض این تحلیل را تأیید نمی‌کند. هرچند فیض کتاب *الانصاف* را در سال ۱۰۸۳ ه.ق یعنی هشت سال قبل از ۱۲۸ مرگش نوشته، ولی برخی از کتابهای فلسفیش را پس از این تاریخ نگاشته است؛ برای مثال کتاب *اصول‌المعارف* را پس از *الانصاف* و در تاریخ ۱۰۸۹ ه.ق نوشته شده است یا اینکه کتاب عرفانی *الكلمات المخزونه* را که تلخیصی از کلمات مکنونه است، در همان سال تألیف کرده است.^(۸۳)

فرضیه دیگر آن است که فیض کاشانی از ابتدا تا انتهای عمر در پی آن بود که بین فلسفه، عرفان، قرآن و روایات جمع کند. گذشته از این، وی در حالی که در فقه



اخباری است، در عقاید و کلام گرایشی فلسفی دارد. اصطلاح اخباری از اساس مربوط به فقه است و ربطی به کلام ندارد. درباره ملاصدرا نیز گفته شده که او در فقه گرایشی اخباری داشته است. این دقیقاً برخلاف آن چیزی است که در شیخ حر عاملی میبینیم. البته برخی از اخباریان در کلام نیز گرایشی حدیثی داشته‌اند؛ برای مثال شیخ حر عاملی در فقه گرایشی اخباری و در کلام گرایشی حدیثی داشته است.

گذشته از این، فیض در تحلیل آیات و روایات (بخصوص در حواشی وی بر روایات) مبنای فلسفیش را کنار نمیگذارد. این دقیقاً مانند رفتار ملاصدرا نسبت به روایات در شرح *اصول کافی* است. وی در کتاب *علم الیقین فی اصول الدین* نیز هر چند میگوید که میخواهد بر اساس قرآن و روایات پیش رود، ولی جوهره تفکر فلسفی و بخصوص صدرایی در کل کتاب او مشخص است. هر چند وی نکاتی افزون بر تفکر صدرایی دارد، ولی از مرزهای تفکر صدرایی بیرون نمیروود و چارچوب و مبنای صدرایی را حفظ میکند. مباحث عرفانی فیض کاشانی نیز از اساس با گرایش صدرایی وی تعارضی ندارد. خود ملاصدرا نیز در پی جمع بین فلسفه و عرفان بوده است. البته همانطور که گفتیم وی پیشینه‌های عرفانی بیشتری دارد.

تنها پرسش جدی در برابر فرضیه دوم، سخنان فیض کاشانی در کتاب *الانصاف* اوست. برای حل این مشکل باید به چند نکته توجه داشت: اولاً، همانطور که بیان شد فیض پس از تألیف *الانصاف* باز هم کتابهای فلسفی و عرفانی نوشته است. گذشته از آن، وی پس از کتاب *الانصاف* هیچ کتاب روایی دیگری تألیف نکرده است. بنابراین اگر او در حقیقت توبه کرده بود، نباید اینطور رفتار میکرد. ثانیاً، بازگشت و توبه وی از فلسفه و عرفان نه بمعنای بازگشت از عرفان و فلسفه‌یی است که خودش از آن پیروی میکرد، بلکه بمعنای نقد عرفان و فلسفه مرسوم در جامعه آن روز است. مشابه این بازگشت از فلسفه و عرفان در کلمات ملاصدرا نیز وجود دارد. بعبارت دیگر، نقد فلسفه و عرفان در کلمات آنان بمعنای نقد فلسفه‌ها و عرفانهای دیگر است.

بنظر میرسد فیض در کل عمرش از فلسفه و عرفان برنگشته است. بعبارت دیگر، او در کل مسیر علمیش سعی کرده مانند استادش ملاصدرا بین آیات و روایات و عرفان و فلسفه بنوعی جمع ایجاد کند. حتی در اندیشه‌ها نیز فیض تا حد زیادی در

چارچوب صدرایی می‌اندیشیده است. شاید بتوان او را یک ملاصدرای ناآرام دانست. البته برخلاف ملاصدرا توقفگاهی برای اندیشه‌هایش ندارد. فلسفه صدرایی تا نزدیک به دو قرن بعد از خود وی طرفدار جدیدی پیدا نکرد و میتوان ادعا کرد که در این مدت فلسفه مشاء نفوذ بیشتری داشته است. نخستین فردی که در اصفهان این جریان فلسفی را ترویج نمود، ملاعلی نوری بود. جلال‌الدین آشتیانی در اینباره چنین مینویسد:

ملا صادق اردستانی متعرض آراء ملاصدرا شده است و بعضی از مبانی او را قبول نموده و برخی را رد نموده است. ملانعیما در مبحث وجود و مباحث برزخ آراء اخوند را قبول نموده و کثیری از مبانی او را قبول ننموده است؛ ولی در آثار نراقی تأثیر از مبانی ملاصدرا هویدا و واضح است و آقا محمد بیدآبادی نیز بعضی از آثار ملاصدرا را تدریس نموده و بر اسفار حواشی از او دیده میشود. آراء و عقاید اخوند را ملاعلی نوری ترویج نموده و با آنکه حقیر تا به حال کسی را پیدا نموده است که اخوند ملاعلی آراء ملاصدرا را از او فراگرفته باشد.^(۸۴)

۳. جریان کلام عقلی غیرفلسفی

هرچند در مدرسه اصفهان جریان فلسفی کلام سیطره داشت، اما این بمعنای عدم حضور کلام دوره حله (که از ادبیات فلسفی استفاده میکنند، ولی در بیشتر موارد آراء فلسفی را نقد مینمایند و بر همان دیدگاه متکلمان پای میفشارند) در این مدرسه نیست. یکی از مهمترین شخصیت‌هایی که در این دوره به نقد دیدگاه فلاسفه پرداخته و بسیار به کلام دوره مدرسه حله نزدیک میشود، آقا جمال خوانساری است. وی در حالی که فلسفه را آموخته و تألیفاتی در این زمینه دارد، ولی در بیشتر موارد مانند حدوث عالم،^(۸۵) قاعده الواحد^(۸۶)، جبر و تفویض و تفسیر امر بین الامرین^(۸۷)، بحث قضا و قدر^(۸۸)، تفسیر از صفات الهی و بخصوص صفت اراده^(۸۹) جانب کلام را گرفته و به نقد اندیشه‌های فلسفی میپردازد. البته وی گاه نیز گرایش‌های حدیثی پیدا میکند که از آن جمله میتوان به دیدگاه او در بحث اخبار طینت و پذیرش عالم ذر^(۹۰) اشاره کرد.^(۹۱)



شخص دیگری که در این جریان قرار دارد، ملاسماعیل خواجه‌بوی است. ملاسماعیل نیز در مباحثی مانند حدوث عالم^(۹۲)، بحث وحدت وجود^(۹۳)، عقول عشره و اعتقاد به حیات افلاک^(۹۴) به نقد دیدگاه‌های فلسفی و تأیید مواضع کلامی گذشته پرداخته است. این در حالی است که وی خود مدرس فلسفه مشاء در اصفهان بوده و کتابهای او گواهی بر آشنایی وی با مبانی عرفانی و فلسفی است. آشنایی او با اندیشه‌های فلسفی و عرفانی این امکان را به وی داد که در نقدهایش بر مبانی فلسفی و عرفانی زیاده‌روی نکند و خود راهی میانه در پیش گیرد.^(۹۵) دیدگاه‌های خاص وی در مباحث امامت و جایگاه ائمه (ع) با موضع جریان فلسفی و عرفانی و حتی جریان حدیثی سازوار نیست و همین سبب انتقادات گسترده‌ی از او شده است؛ برای مثال وی معتقد است آنچه عقل لازم و واجب می‌داند آن است که ائمه (ع) بعد از امامتشان باید اعلم زمان خود باشند. بنظر او پیش از رسیدن به مقام امامت حتی ممکن است امام از کسی علمی را بیاموزد. بعقیده وی علوم موهوبی ائمه (ع) به بعد از امامتشان اختصاص دارد.^(۹۶) وی همچنین به سهو النبی بمعنای اسهائ از سوی خداوند قائل است و رساله‌ی نیز در اینباره تألیف کرده است.^(۹۷) او همچنین رساله‌ی دارد که در آن قرآن را ثقل اکبر و عترت را ثقل اصغر دانسته است.^(۹۸)

با این حال وی کاملاً در چارچوب کلام حله نیز نمی‌گنجد و گاه با انتقاد از اندیشه‌های کلامی به گرایش حدیثی (مانند پذیرش معرفت فطری و عالم ذر)^(۹۹) نزدیک شده است. در مجموع میتوان خواجه‌بوی را دانشمندی دانست که به اجتهاد در متون پرداخته و در بیشتر موارد از جریان کلامی و در برخی موارد از جریان حدیثی جانبداری کرده است.

به این ترتیب با آشنایی سه جریان کلامی مدرسه اصفهان دریافتیم که هر کدام چه تأثیراتی بر روی اندیشمندان اسلامی در دوره‌های مختلف گذاشتند و چه آثار پربراری را پدید آوردند که امروز دستمایه اندیشه‌ورزی محققان و پژوهشگران ماست.

پی‌نوشتها:

۱. سبحانی، محمد تقی، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام امامیه»، سرچشمه حکمت، بکوشش علی نقی خدایاری، ص ۹۲-۱۰۷.

۲. در اینباره رک: همو، «شهادتین در کشاکش دو جریان مدرسه حله»، نقد و نظر، ش ۵۶.
۳. درباره شخصیت‌های مدرسه ری و تأثیر مدرسه بغداد بر آنها رک: جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، ص ۴۷۵-۴۸۷.
۴. حمصی رازی، سدیدالدین، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۷ و ۱۸.
۵. امین، سید محسن، اعیان الشیعة، ج ۷، ص ۱۸۰؛ تهرانی، آقابزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۲۳، ص ۱۵۴.
۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۱۰۷، ص ۶۰؛ حر عاملی، محمد بن حسن، اصل الأمل، ج ۲، ص ۳۴۸.
۷. هرچند از ورام آثار بسیاری در دست نیست، ولی کتاب تنبیه الخواطر و نزهة النواظر یا همان مجموعه ورام تا حدودی حکایتگر از گرایش‌های وی است.
۸. در اینباره رک: طابوس، سید بن، کشف المحجة لثمرة المهجة، ص ۴۸-۵۵، ۶۴-۶۸.
۹. برای مثال میتوان بنقل روایات بسیاری در عالم ذر و معرفت فطری اشاره کرد که با مبانی متکلمان بغداد سر ستیز داشت. رک: حلی، حسن بن سلیمان، مختصر البصائر، ۳۸۱-۴۲۹، ۴۹۹-۵۲۱؛ وی گاهی در بین روایات بیان دیدگاه تفسیری خویش درباره روایات نیز پرداخته است که بخوبی تقابل او را با متکلمان بغداد نشان میدهد.
۱۰. درباره شاگردی نزد فخرالمحققین رک: مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۱۰۷، ص ۱۷۷ و ۱۷۸ و درباره شاگردی نزد قطب‌الدین رازی رک: همان، ص ۱۸۸.
۱۱. اصل الأمل، ج ۲، ص ۳۲۵.
۱۲. درباره شاگردی علی بن هلال رک: افندی اصفهانی، عبدالله، تلمیحة اصل الأمل، ص ۳۲۰.
۱۳. محقق کرکی با واسطه علی بن هلال از وی بهره برده است. رک: الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۱، ص ۱۲۳.
۱۴. درباره گرایش‌های کلامی شهید اول و شهید ثانی و اختلاف آنها رک: «شهادتین در کشاکش دو جریان مدرسه حله»، نقد و نظر، ش ۵۶، ص ۱۸۳-۲۱۲.
۱۵. درباره این افراد در ادامه مقاله سخن خواهیم گفت.
۱۶. ممکن است کسی در کلام گرایشی حدینی داشته باشد، ولی در فقه اخباری نباشد. همانطور که برخی از فلاسفه و حکما گرایشی اخباری داشته‌اند؛ برای مثال فیض کاشانی در عین حال که در کلام گرایشی حکمی و عرفانی دارد، ولی در فقه اخباری است. در ادامه در اینباره سخن خواهیم گفت.
۱۷. در ادامه بیشتر به شواهد این بحث اشاره خواهد شد.
۱۸. درباره وی و اندیشه‌های کلامیش رک: مادلونگ، ویلفرد، «ترکیب کلام، فلسفه و عرفان در مسلک ابن ابی‌جمهور احسایی»، در مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی.
۱۹. کاکایی، قاسم، «آشنایی با مکتب شیراز: میرسید صدرالدین دشتکی (سید سند)»، خردنامه صدرا، ش ۳، ص ۸۲.
۲۰. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۷۶.
۲۱. همان، ص ۸۴؛ بنقل از کشف الحقایق المحمدیه غیاث الدین منصور (خطی).
۲۲. درباره او رک: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، جلال‌الدین دوانی، فیلسوف ذوق التأمه.
۲۳. برای موافقت‌های ملاصدرا با سید سند در بحث اصالت وجود رک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۵۹؛ در بحث وجود ذهنی رک: همان، ص ۳۱۵؛ در بحث مجعولیت وجود رک:



همان، ص ۴۱۵؛ در قول به ترکیب اتحادی بین ماده و صورت رک: همان، ج ۵، ص ۲۸۲؛ در بحث توحید و برهان صدیقین رک: همان، ج ۶، ص ۸۱. در مقابل هر جا ملاصدرا از دوانی یاد میکند، به نقد او میپردازد. برای مثال در بحث وجود ذهنی او را به توهم مستهم میکند. (همان، ج ۱، ص ۳۰۹، ۳۱۸) و معتقد است او مذهب اشراقیین را نفهمیده است (همان، ص ۳۹۹) یا اینکه نظر او را در توحید که به ذوق تاله معروف شده است، سست و ضعیف میداند (همان، ص ۶۸). همچنین برای اطلاع بیشتر رک: کاکایی، قاسم، «آشنایی با مکتب شیراز: میرسیدصدرالدین دشتکی» خردنامه صدر، ش ۳.

۲۴. کاکایی، قاسم، «آشنایی با مکتب شیراز: میر غیاث الدین منصور دشتکی»، خردنامه صدر، ش ۵ و ۷.
۲۵. همو، «آشنایی با مکتب شیراز: محقق خفزی»، خردنامه صدر، ش ۴. همچنین رک: دانش پژوه، محمدتقی، «رسالة فی اثبات الواجب» «محقق خفزی»؛ درباره زندگینامه او رک: ساعتچیان، فیروزه، «خفزی، شمس الدین محمد بن احمد»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۱۵، ص ۷۵۶-۷۵۸. این مدخل اصلاً به دیدگاههای فلسفی وی اشاره‌ی نکرده و تنها به زندگینامه و آثار او پرداخته است.

۲۶. درباره وی رک: دیباجی، ابراهیم، «بحرانی، ماجد بن هاشم»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲، ص ۳۱۳ و ۳۱۴.

۲۷. اعیان الشیعة، ج ۶، ص ۳۹۶؛ لجنة علمی مؤسسه امام صادق(ع)، موسوعة طبقات الفقهاء، باشراف جعفر سبحانی، ج ۱۰، ص ۱۶۵.

۲۸. صدر، سید حسین، تکمله امل الأمل، ص ۲۰۳.

۲۹. اعیان الشیعة، ج ۶، ص ۵۶ و ۶۶.

۳۰. همان، ص ۶۳.

۳۱. در اینباره و همچنین درباره توجه وی به علم حدیث به گزارش نظام‌الدین قریشی شاگرد شیخ بهایی درباره او رک: همان، ج ۶، ص ۵۷.

۳۲. عبدالصمد، حسین بن، وصول الاختیار الی اصول الاخبار، ص ۲۸.

۳۳. اعیان الشیعة، ص ۱۹۳.

۳۴. مجلسی، محمدتقی، لواعص صاحبقرانی، ج ۱، ص ۹.

۳۵. همان، ص ۴۷.

۳۶. درباره این فهرست رک: خدایاری، علی نقی؛ پورا کبیر، الیاس، تاریخ حدیث شیعه در سده‌های هشتم تا یازدهم، ص ۳۳۱.

۳۷. درباره روش فقهی و گرایش علامه مجلسی رک: ملکی میانجی، علی، علامه مجلسی اخباری یا اصولی؟

۳۸. در اینباره میتوان به ابواب معرفة الاجمالية ضرورية موهوبية فطرية لا کسبية، وجوب الرجوع الی الأدلة الثقلية فی تحصیل المعارف التفصیلیة و عدم جواز العمل فی الاعتقادات بالظنون و الاهواء و العقول الناقصة

مراجعه کرد. رک: شیخ حرعاملی، محمد بن حسن، اثبات الهداة، ج ۱، ص ۶۴-۹۷.

۳۹. محمد معصوم شیرازی، طرائق الحقائق، تصحیح محمدجعفر محجوب، ج ۱، ص ۲۸۱.

۴۰. بحار الانوار، ج ۱۰۲، ص ۷۹.

۴۱. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول، ج ۲، ص ۲۲۲.

۴۲. الدرعیة، ج ۱۲، ص ۲۶۰.

۴۳. همان، ج ۱۱، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.

۴۴. برای مثال رک: العاملی، علی بن محمد، الدر المنظوم من کلام المعصوم، ص ۴۳۴-۴۳۹، ۴۶۴ و ۴۶۵.

۴۵. وی به این کتابش در کتاب الدر المنثور اشاره کرده است. رک: همو، الدر المنثور من المأثور و غیرالمأثور، ج ۲، ص ۲۴۵.

۴۶. الدر المنظوم، ص ۳۸۴-۳۹۴. وی حتی شروطی را که مجتهدان متأخر نیز برای اجتهاد افزوده‌اند، تأیید میکند. (همان، ص ۳۹۳).

۴۷. درباره فهرست کتب وی به مقدمه کتاب الدر المنظوم نوشته محمد حسین درایتی مراجعه کنید. (همان، ص ۲۴-۳۰).

۴۸. الذریعة، ج ۱۱، ص ۲۱۰.

۴۹. هر چند خود خواجه هم در آثار کلامیش مانند تجرید نظرات متکلمان را ترجیح میدهد.

۵۰. متکلمان حله همگی به حدوث عالم معتقد بودند و بطور خاص سخنان فلاسفه را در بحث قدم عالم نقد میکنند. در اینباره رک: ابن میثم، بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۵۱-۶۲؛ علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الاهیات)، تصحیح جعفر سبحانی، ص ۱۰ و ۱۱؛ سیوری، مقدار بن عبدالله، اللوامع الالهیه فی المعارف الالهیه، ص ۴۱۵.

۵۱. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الاهیات)، ص ۱۲.

۵۲. اللوامع الالهیه فی المعارف الالهیه، ص ۳۱۵-۳۱۶.

۵۳. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الاهیات)، ص ۱۰۶؛ اللوامع الالهیه، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

۵۴. متکلمان قدرت را طوری تعریف میکردند که با اختیار خداوند سازگار باشد با این حال تعریف فلاسفه از قدرت این نتیجه را نداشت و اصلاً فلاسفه اشکالی در این نمیدانستند. بگفته لاهیجی که از نظر فلاسفه جانبداری میکند، «لوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار». این بحث همچنین ریشه در حدوث و قدم عالم دارد. درباره دیدگاه متکلمان رک: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الاهیات)، ص ۱۱؛ اللوامع الالهیه، ص ۱۹۶؛ قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۸۲-۸۵ و درباره دیدگاه لاهیجی و توضیح مفصل وی از این بحث و اختلافات متکلمان و فلاسفه رک: لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، ص ۵۰-۵۰۸.

۵۵. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الاهیات)، ص ۸۷ و ۸۸.

۵۶. تقریر فاضل مقدار از اختلاف متکلمان و فلاسفه و نقد وی بر دیدگاه فلاسفه منحصر بفرد است. رک: اللوامع الالهیه، ص ۲۴۱-۲۴۳.

۵۷. متکلمان در این دوره تجرد روح را انکار میکردند و حقیقت انسان را اجزاء اصلیه بدن او میدانستند. رک: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الاهیات)، ص ۲۵۸ و ۲۵۹؛ اللوامع الالهیه، ص ۴۱۸-۴۲۰.

۵۸. برای مثال فاضل مقدار فصلی با این عنوان دارد: «باب يجوز خلق عالم آخر لهذا العالم خلافاً للحکماء». رک: همان، ص ۴۱۳-۴۱۸. برای بحثی مشابه رک: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الاهیات)، ص ۲۴۳ و ۲۴۴.

۵۹. درباره اعتقاد حکما در بحث معاد جسمانی و نقد ادله و مبانی آنها رک: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الاهیات)، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ اللوامع الالهیه، ص ۴۲۸-۴۳۳.

۶۰. این درگیریها در همه کتب مدرسه حله قابل مشاهده است. برای بهترین نمونه میتوان اللوامع الالهیه فاضل مقدار که چکیده و نتیجه دیدگاههای این مدرسه است، رجوع کرد.

۶۱. برای مثال رک: قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۵۹؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الاهیات)، ص ۸۲؛ اللوامع الالهیه، ص ۴۱۵.

۶۲. اوجیبی، علی، میرداماد بنیانگذار حکمت یمانی و همچنین رک: کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۷۸-۴۷۹.

۱۳۴



سال سوم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۱

۶۳. البته همایی معتقد است که میرفندرسکی بر خلاف میرداماد در فلسفه اشراق و عرفان تبحر داشته است. ر. ک: لاهیجی، ملا محمدجعفر، شرح المشاعر ملاصدرا، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۹.
۶۴. همان، ص ۴۸۰ و ۴۸۱.
۶۵. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۳.
۶۶. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، اسماء و صفات حق، ص ۸۱-۹۶.
۶۷. الذریعه، ج ۱، ص ۱۰۴.
۶۸. همان، ج ۲، ص ۱۷۷.
۶۹. همان، ج ۱، ص ۷۸.
۷۰. همان، ص ۹۰.
۷۱. همان، ج ۲، ص ۱۹۰.
۷۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ص ۳۳۱ و ۳۳۲.
۷۳. اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۳۴۴.
۷۴. وی رساله‌های دیگری نیز داشته است، از آن جمله میتوان به کلید بهشت، شرح اربعین اشاره کرد. وی در اواخر عمر همه رساله‌هایش را در یک اربعینات جمع کرده است. درباره این کتاب ر. ک: الذریعه، ج ۱، ص ۴۳۶ و ۴۳۷.
۷۵. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۸۷.
۷۶. اینکه متکلمان این دوره اصفهان و حتی در دوره‌های بعد تنها بر کتاب تجربی الاعتقاد خواجه طوسی شرح مینویسند، بسیار مهم است. خواجه نصیرالدین طوسی در دوره کلام حله یک استثناست. هرچند خواجه طوسی نیز هنوز در مسائل بنیادین کلامی یا فلسفه مخالف است، اما گرایشهای فلسفی وی بیشتر از دیگر متکلمان حله است و همچنین او کمتر از شاگردانش به آراء فلسفی خرده میگیرد.
۷۷. برای مثال ر. ک: شوارق الالهام، ج ۲، ص ۴۹۴-۵۰۰، ۵۵۰ و ۵۵۱.
۷۸. این رساله او نیز به‌همراه کتاب آیین دین در یک مجموعه بچاپ رسیده است. ر. ک: عبدالرزاق، حسن بن، سماع الیقین و آیین دین، بتحقیق جعفر پژوم سعیدی، مقدمه جعفر سبحانی، تهران، نشر سایه.
۷۹. این کتاب به همراه چند رساله فارسی دیگرش در یک مجموعه بچاپ رسیده است. ر. ک: عبدالرزاق، حسن بن، رسائل، تصحیح و تحقیق علی صدراپی خویی.
۸۰. درباره کتب وی ر. ک: اعیان الشیعه، ج ۵، ص ۱۲۳.
۸۱. بیدارفر، محسن، مقدمه علم الیقین فی اصول‌الدین، ص ۹؛ بنقل از رساله شرح‌الصدر فیض کاشانی.
۸۲. بخشی از این کلمات از جامی و بخشی از فیضی و بخشی از دیگران گرفته شده است. کشف منابع و مصادر این کلمات به ما این آگاهی را میدهد که آیا فیض مانند ملاصدرا تنها به خط ابن‌عربی در تصوف تمایل داشته یا به جریانات دیگر تصوف نیز ارتباط داشته است؟
۸۳. فیض کاشانی در پایان کتابهایش تاریخ زده و خودش نیز این کتابها را فهرست کرده است. همین نکته میتواند به ما در فهم تحولات فکری او کمک کند. درباره گرایشهای فکری او و تاریخ‌نگاری کتابهایش ر. ک: مقدمه علم الیقین فی اصول‌الدین، ص ۲۰-۲۸. همچنین ر. ک: قلی‌زاده برندق، احد، «اعتقادات شیعه در کلام فیض کاشانی؛ کاوشی بر محور انوار الحکمه»، هفت‌آسمان، ش ۵۲، ص ۵۹-۸۷.
۸۴. منتخباتی از آثار حکما و عرفا از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، ج ۴، ص ۲۲۵.
۸۵. خوانساری، آقاجمال، رسائل، بکوشش علی اکبر زمانی‌نژاد، ص ۱۹۰.



۸۶. همان، ص ۲۸۳-۲۸۸.
۸۷. همان، ص ۱۷۸-۱۸۱.
۸۸. همان، ص ۱۸۳ و ۱۸۴.
۸۹. همان، ص ۱۶۷-۱۶۹.
۹۰. همان، رساله شرح اخبار طینت.
۹۱. این نظرات او در حالی است که پدر وی آقا حسین خوانساری از فلاسفه مشایی اصفهان بشمار میرود.
۹۲. خواجویی، محمداسماعیل، *الرسائل الاعتقادیة*، تحقیق مهدی رجایی، ج ۲، ص ۵۰۰-۵۰۱.
۹۳. وی وحدت وجود عرفا و صوفیه را نقد میکند و وحدت شهود را میپذیرد. رک: همو، *رساله وحدت وجود*، تحقیق مهدی رجایی. این رساله را در رد وحدت وجود نگاشته شده است.
۹۴. همو، *جامع الشتات*، تحقیق مهدی رجایی، ص ۵۷-۶۰. وی در این عبارت شدت به انتقاد از شیخ بهایی و فیض کاشانی در پذیرش این مسئله پرداخته است. او در این قسمت شدت به تأویلات فلاسفه و حکما خرده میگیرد.
۹۵. برای نمونه تقریر وی از وحدت وجود بنوعی که به وحدت شهود برگردد، نقد تقریرهای فلسفی و عرفانی در این زمینه خواندنی است. رک: *رساله وحدت وجود*.
۹۶. *جامع الشتات*، ص ۱۷۹.
۹۷. وی در این بحث با شیخ صدوق، ابو ولید و کلینی هم‌نظر است. رک: خواجویی، محمد اسماعیل، رساله *سهو النبئی*، تحقیق سیدمهدی رجائی.
۹۸. خواجویی، محمداسماعیل، *تبصرة الاخوان فی معرفة اکبریة القرآن*، مخطوط. این کتاب از سوی برخی از عالمان دوره‌های بعد نقد شده است. برای مثال کتاب *روح الايمان و الاسلام* نوشته میرزا یحیی بیدآبادی مستوفی (مخطوط) در نقد این کتاب نوشته شده است.
۹۹. وی در این بحث به اشکالات متکلمان مانند تناسخ و ... پاسخ میدهد و اصلاً معرفت را «صنع الله» میداند. برای مثال درباره معرفت فطری رک: همو، *مفتاح الفلاح و مصباح النجاح*، ص ۴۳ و درباره عالم ذر رک: *جامع الشتات*، ص ۷۱.

منابع:

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸.
۲. دیباجی، ابراهیم، «بحرانی، ماجد بن هاشم»، در *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۲، ۱۳۸۶.
۳. ۱۳۶ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *اسماء و صفات حق*، تهران، نشر اهل قلم، ۱۳۷۵.
۴. _____، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶-۱۳۷۹.
۵. _____، *جلال‌الدین دوانی، فیلسوف ذوق التائه*، تهران، نشر هرمس، ۱۳۹۰.
۶. افندی اصفهانی، عبدالله، *تعلیقه اهل الأمل*، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ق.
۷. اوجبی، علی، *میرداماد بنیانگذار حکمت یمنی*، تهران، نشر ساخت، ۱۳۸۲.
۸. بحرانی، ابن میثم، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
۹. تهرانی، آقابرگ، *الدریعه الی تصانیف الشیعه*، قم، اسماعیلیان و کتابخانه اسلامی تهران، ۱۴۰۸ق.



۱۰. جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، تهران، نشر علم، ۱۳۹۰.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، امل الآمل، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۳۶۲.
۱۲. _____ اثیاء الهداة، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۲۲ق.
۱۳. عبدالرزاق، حسن بن، رسائل، تصحیح و تحقیق علی صدرایی خوبی، تهران، نشر قبله، ۱۳۷۵.
۱۴. _____ شمع الیقین و آئینه دین، تحقیق جعفر یزوم سعیدی، مقدمه جعفر سبحانی، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۷.
۱۵. عبدالصمد، حسین بن، وصول الاخبار الی اصول الاخبار، قم، مجمع الذخائر الاسلامیة، ۱۴۰۱ق.
۱۶. حلی، حسن بن سلیمان، مختصر البصائر، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
۱۷. حمصی رازی، سدیدالدین، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۱۸. خدایاری، علی نقی؛ الیاس یوزاکبر، تاریخ حدیث شیعه در سده‌های هشتم تا یازدهم، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۵.
۱۹. خواجویی، محمد اسماعیل، الرسائل الاعتقادیة، تحقیق مهدی رجایی، قم، دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۱۱ق.
۲۰. _____ مفتاح الفلاح و مصباح النجاح، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۴ق.
۲۱. _____ رساله وحدت وجود، تحقیق مهدی رجایی، اصفهان، انتشارات الزهراء، ۱۳۸۳.
۲۲. _____ مفتاح الفلاح و مصباح النجاح، تحقیق مهدی رجایی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۴ق.
۲۳. _____ جامع الشتات، تحقیق مهدی رجایی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۸ق.
۲۴. _____ رساله سهولتنبی، در میراث حوزه اصفهان، تحقیق سیدمهدی رجانی، اصفهان، مؤسسة الزهراء، ج ۱، ۱۳۸۳.
۲۵. خوانساری، آقاجمال، رسائل، بکوشش علی اکبر زمانی نژاد، قم، کنگره آقا حسین خوانساری، ۱۳۷۸.
۲۶. دانش یزوه، محمدنقی، «رسالة فی اثبات الواجب» محقق خفزی، «مجله جاویدان خرد»، ۱۳۵۴.
۲۷. ساعتچیان، فیروزه، «خفزی، شمس الدین محمد بن احمد»، در دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۱۵، ۱۳۹۰.
۲۸. سبحانی، محمد تقی، «شهادتین در کشاکش دو جریان مدرسه حله»، مجله نقد و نظر، شماره ۵۶، ۱۳۸۸.
۲۹. _____ «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، سرچشمه حکمت، بکوشش علی نقی خدایاری، تهران، انتشارات نیا، ۱۳۸۸.
۳۰. سید محسن، امین، اعیان الشیعة، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۳۱. سوری، فاضل مقداد، اللوامع الالهیة فی المعارف الالهیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۳۲. شیرازی، محمد معصوم، طرائق الحقایق، تصحیح محمد جعفر محجوب، تهران، کتابخانه سنایی، ۱۳۱۶.
۳۳. صدر، سید حسین، تکملة امل الآمل، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
۳۴. طاوس، سید بن، کشف المحجة لثمره المهجة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۵. العاملی، علی بن محمد، الدر المنظوم من کلام المعصوم، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۴.
۳۶. _____ الدر المنثور من المأثور و غیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۹۸ق.
۳۷. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، تصحیح جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۲.
۳۸. فیض کاشانی، محمد محسن، علم الیقین فی اصول الدین، مقدمه و تعلیقه از محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۷.

۳۹. قلی‌زاده برندق، احد، «اعتقادات شیعه در کلام فیض کاشانی؛ کاوشی بر محور انوار الحکمة»، هفت‌آسمان، ش ۵۲، ۱۳۹۰.
۴۰. کاکایی، قاسم، «آشنایی با مکتب شیراز»، خردنامه صدرا، ش ۳، ۱۳۷۵.
۴۱. _____ «آشنایی با مکتب شیراز: محقق خفری»، خردنامه صدرا، ش ۴، ۱۳۷۵.
۴۲. _____ «آشنایی با مکتب شیراز: میر غیاث‌الدین منصور دشتکی» (قسمت اول)، خردنامه صدرا، ش ۵ و ۶، ۱۳۷۵.
۴۳. _____ «آشنایی با مکتب شیراز: میر غیاث‌الدین منصور دشتکی» (قسمت دوم)، خردنامه صدرا، ش ۷، ۱۳۷۶.
۴۴. کرین، هانزی، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۷.
۴۵. لاهیجی، عبدالرزاق، سوارق الالهام، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی‌تا.
۴۶. لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق، شرح مشاعر، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی‌تا.
۴۷. لجنه علمی مؤسسه امام صادق(ع)، موسوعة طبقات الفقهاء، باشراف جعفر سبحانی، قم، مؤسسه الامام‌الصادق، ۱۴۱۸ق.
۴۸. مادلونگ، ویلفرد، «ترکیب کلام، فلسفه و عرفان در مسلک ابن ابی‌جمهور احسایی»، در مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، انتشارات آستان قدس، ۱۳۸۷.
۴۹. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ق.
۵۰. _____ مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۵۱. مجلسی، محمد تقی، لوامع صاحبقرانی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق.
۵۲. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۲.
۵۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۵۴. ملکی میانجی، علی، علامه مجلسی اخباری یا اصولی؟، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۵.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی