

شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی

مدرسه حله

محمد تقی سبحانی*

چکیده

شهید اول و شهید ثانی در فرهنگ ما همواره به دانش فقه مشهور بوده‌اند و ابعاد فکری و کلامی آن دو چنان که باید مورد تحقیق قرار نگرفته است. شهیدین از منظر فقهی کاملاً همسو و هماهنگ نشان می‌دهند و شهید ثانی در قالب و قامت شارح و مفسر بزرگ اندیشه‌های فقهی شهید اول نمودار می‌شود. اما از منظر کلامی و اعتقادی میان آنان تفاوتی چشمگیر وجود دارد که جز با رجوع به میراث کلامی شیعه در گذشته‌های دورتر قابل شناسایی نیست. این مقاله با گذر به عمق تاریخ تفکر شیعه و بازنمود اختلافات کلامی مدرسه قم و بغداد و سپس در مدرسه حله، نشان داده است که این واگرایی به مبانی معرفت‌شناختی کلام اسلامی باز می‌گردد.

کلید واژه‌ها

کلام شیعی، مدرسه حله، شهید اول، شهید ثانی.



دو شخصیت نامدار شیعه معروف به «شهید اول» و «شهید ثانی»، بیش از هر چیز به فقه و فقاہت مشهور و شناخته‌اند. البته، این شهرت بی‌سبب نیست و با جایگاه واقعی ایشان در تاریخ فرهنگ و دانش‌های شیعه کاملاً هم‌خوانی و هم‌سوئی دارد. شهید اول پایه‌گذار مدرسه علمی شیعه در جبل عامل در قرن هشتم و آغازگر مرحله تازه‌ای از تکامل فقه شیعه بود و شهید ثانی را می‌توان به‌عنوان بزرگ‌ترین شارح اندیشه‌های فقهی او و نقطه اوج این مکتب فقهی به‌شمار آورد. این نکته را از تعداد آثار فقهی این دو و مقایسه با دیگر نوشته‌های ایشان که خوشبختانه امروز بخش اعظم آن بر جای مانده است، به‌روشنی می‌توان دریافت. افزون بر این، میزان تحصیلات و تدریس‌ها - که از طریق سال‌های آموزش و شمار استادان و شاگردان تا اندازه‌ای قابل اندازه‌گیری است - نیز خود گویای حجم بالا و بسیار تلاش‌های فقهی آن دو بزرگوار در مقایسه با فعالیت‌های کلامی و اعتقادی است. این پیشینه دراز فقهی و اصولی چنان پررنگ و مایه است که در طول سده‌های اخیر، کمتر کسی ایشان را در شمار متکلمان و فیلسوفان نام برده است.

اما با این همه نباید از یاد برد که شخصیت کلامی شهیدین از ابعاد چندی دارای اهمیت و قابل بررسی و پژوهش بیشتر است. در این نوشتار برآنیم تا شاید برای نخستین بار، این وجوه علمی و فرهنگی را از منظری تازه و آکاوی و رونمایی کنیم. البته، به‌رغم تلاش‌های فراوانی که برای دستیابی به اسناد و مدارک مربوط به زندگانی ایشان صورت گرفته هنوز هم نکته‌های ناشناخته کم نیستند. این پژوهش بی‌گمان با تحقیقات جدیدتر و اسناد نویافته به هدف اصلی خود که روشنایی بخشیدن به زاویه تاریکی از تاریخ تفکر شیعی است، نزدیک‌تر خواهد شد.

جست‌وجو در کارنامه علمی شهیدین هر پژوهشگری را به این حقیقت رهنمون می‌شود که پی‌جویی مباحث کلامی و تلاش برای پاسخ‌گویی به نیازهای فکری و اعتقادی، یکی از دغدغه‌های جدی برای هر دو بوده است. این نکته را نه تنها از نگاه‌های کلامی آنها و کوشش بسیار برای فراگیری متون کلامی و عقلی می‌توان به‌دست آورد؛ بلکه از لابلای نگاه‌های فقهی و پاره‌ای از دست‌نوشته‌ها و اجازه‌نامه‌ها نیز پیداست که به هر مناسبت دقیقه‌ای از مباحث معقول را بیش از آن که از یک فقیه و مجتهد انتظار می‌رود، مطرح می‌کنند. البته، اشاره خواهیم کرد که در این جهت شهید ثانی هم از نظر مقدار و تنوع تحصیلات و هم از جهت شمار آثار، بر سلف خویش برتری محسوسی دارد.



از این گذشته، رویکرد عقلانی هر دو بزرگوار را به‌خوبی می‌توان از ذهنیت نظام‌مند ایشان در سازماندهی و صورت‌بندی به ابواب و مباحث فقهی دریافت.

با این وصف، باید اذعان کرد که بر خلاف آنچه در سده‌های اخیر مشهور شده است، شهیدین را باید در شمار سلسله اهل معقول به حساب آورد و بی‌هیچ چون و چرا می‌توان عنوان «متکلم» را بر هر دو اطلاق کرد. حتی اگر نوآوری‌های علمی را معیار بدانیم، از این جهت نیز می‌توان آن دو شهید را در زمره متکلمان عصر خویش به حساب آورد. هر چند خواهیم دید که این نوآوری‌ها چنان نیست که ایشان را صاحب یک دستگاه یا مکتب کلامی مستقل و متمایز بنماید، اما آن اندازه هم هست که توان‌مندی والا و عمق اندیشه‌های کلامی ایشان را باز نماید و آنان را در کنار بسیاری از متکلمان معروف که حتی تا همین اندازه هم دارای پیشینه تحصیلی و آثار علمی نیستند، بنشانند.

البته، هدف اصلی این مقاله نه نشان‌دادن این مدعا بلکه رونمایی از بُعد دیگری از شخصیت کلامی شهیدین است. این بُعد همانا نقش تاریخی آنان در انتقال میراث‌های متنوع معرفتی شیعه از مدرسه‌گرانسنگ حله و نشر آن در جبل‌عامل و نقاط دوردست‌تر و کمک به پایایی سنت‌های مدرسه کلامی حله است. از رهگذر این پژوهش به نکته تازه‌ای دست یافته‌ایم که آن دو بزرگوار برخلاف مشی همگون فقهی، اما در عرصه کلامی از یک روش و مسلک واحد برخوردار بوده و هر چند در آغاز از یک بستر مشترک کلامی برخاستند، ولی در پایان به یک نقطه واحد نرسیده‌اند. خواهیم گفت که این تفاوت و تنوع فکری میان شهیدین، خود ریشه در میراث گرانسنگ حله دارد و شاهد دیگری است بر اهمیت و ضرورت بازخوانی مدرسه حله که متأسفانه چنان‌که باید به‌صورت جامع مورد توجه قرار نگرفته است. شرح این ماجرا تا اندازه‌ای که تنگی فضای یک مقاله مجال می‌دهد، هدف اصلی این پژوهش است.

از مدرسه قم تا مدرسه حله

بنابر آنچه گفته شد، برای شناخت دقیق‌تر جایگاه شهیدین در تاریخ کلام شیعه باید اندکی به گذشته‌تر باز گردیم و پیشینه این اندیشه‌ها را در سرچشمه‌های نخستین آن بازجویم. ردپای اندیشه‌های شهیدین را بیش از هر جای دیگر در مدرسه عظیم و پر بار حله می‌یابیم، جایی که از سده ششم تا هشتم هجری آغوش خویش را با روی گشاده بر همه میراث‌های علمی شیعه و غیر





شیعه گشود و با پذیرایی از بزرگ‌ترین متکلمان و فیلسوفان عصر خویش، نه تنها به حفظ و نگهداری از دستاوردها و اندوخته‌های پراکنده و متنوع پیشینیان در اقصا نقاط جهان اسلام همت گمارد، بلکه با بهره‌مندی از فضای بحث و گفت‌وگوی علمی، به گسترش و هم‌افزایی دانش کلام مدد رساند و سرآغاز یکی از مراحل مهم و حساس در تاریخ این دانش دینی گردید.

آری، همین فضای پرنشاط علمی بود که سدیدالدین محمود حمصی (متوفای اوایل قرن ششم) بزرگ‌ترین متکلم و اصولی شیعه در نیمه‌های قرن هفتم را که در ری اقامت داشت، در بازگشت از سفر حج در حله پایند کرد و سبب شد که وی به خواهش بزرگان آن دیار، کرسی تدریس کلام را برقرار سازد و یکی از مهم‌ترین کتاب‌های کلامی شیعه در آن دوره را به نام المنقذ من التقليد بنگارد (حمصی، ۱۴۱۲هـ.ق، ج ۱، ص ۱۷-۱۸). هم‌این چنین بود که میثم بحرانی (۶۳۶-۶۹۹هـ.ق) متکلم و فیلسوف بحرین از شهر و دیار خویش بدین مدرسه پا گذاشت و آثار گرانسنگی در این رشته از خود برجای گذاشت و متکلمان بزرگی چون علامه حلّی را تربیت نمود.

در همین ایام بود که خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲هـ.ق) از شرق جهان اسلام به بغداد آمد و با آن که وزیر و صاحب‌منصب عالی حکومتی بود، اما به سبب شهرت بی‌چون حله یکسره به آنجا آمد و روابط علمی خویش را تا پایان با این شهر و علمای آن برقرار داشت. حضور کسانی چون قطب‌الدین رازی، کاتبی قزوینی و سیف‌الدین آمدی که از بزرگ‌ترین متکلمان و فیلسوفان عصر خویش بودند خود به تنهایی نشان‌دهنده جایگاه این شهر در عرصه دانش‌های معقول بود. از یاد نبریم که حتی برخی از دانشمندان بزرگ شیعه (همچون خاندان ابن‌طاووس) با آن که اغلب در بغداد اقامت داشتند، اما پایگاه علمی خود در حله را همواره محفوظ می‌داشتند. اهمیت حله در عرصه دانش چنان بود که بغداد با همه عظمت و آزادی‌های علمی و مذهبی‌اش، در کنار حله بسی خُرد و ناچیز می‌نمود.

ریشه‌های مدرسه حله در قم و بغداد

اما پیش از اینها باید به یاد داشت که جان‌مایه و پیشینه دانش‌های شیعه در حله به دو مدرسه بزرگ متقدم - یعنی بغداد و قم - باز می‌گردد. در زمان رونق این دو مدرسه در قرن چهارم و پنجم هجری، شیعه شاهد یکی از درخشان‌ترین دوره‌های شکوفایی علمی در عرصه کلام و فقه

بود. قماز دیرباز، مرکز تولید و نشر معارف حدیثی امامیه بود و این مهم در سده سوم و چهارم با ظهور شخصیت‌هایی چون احمد ابن محمد بن عیسی، ابراهیم بن هاشم، سعد بن عبدالله و محمد بن الولید به اوج و اقتدار رسید. بغداد نیز به عنوان 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، به تدریج به یکی از پایگاه‌های رسمی امامیه تبدیل شد. اما رونق دانش‌های شیعی و به‌ویژه توسعه علم کلام در آن دیار را تا اندازه زیادی باید مرهون شکل‌گیری دولت شیعی آل‌بویه در ایران و گسترش دامنه آن تا بغداد دانست.

در این دوره تاریخی که عمدتاً به اواخر قرن چهارم و نیمه نخست قرن پنجم بازمی‌گردد، دانش کلام شیعه به دست شخصیت‌های نامداری چون شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳هـ.ق) و سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶هـ.ق) و شاگردان آن‌دو به‌ویژه شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰هـ.ق) به یک منظومه معرفتی جامع و روزآمد دست یافت که پیش از آن تا بدین پایه سابقه نداشت. حتی می‌توان ادعا کرد شهرت و نفوذ مدرسه قم نیز به پشتیبانی و مساعدت‌های سیاسی آل‌بویه حاصل شد که برجسته‌ترین نمود آن فراخوانی شیخ صدوق به ری و انتصاب او به یکی از مقامات عالی دینی بود.

به هر حال، طایفه امامیه در این روزگار پس از پشت سر گذاشتن یک دوره سخت و جانکاه، هم‌زمان دارای یک قدرت سیاسی پرنفوذ و دو پایگاه معرفتی و علمی شده بود که توان رقابت با بزرگ‌ترین مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی را داشت. این دو مرکز البته از دو گرایش مختلف علمی و دینی برخوردار بودند و این اختلاف گاه تا سر حد نقدها و اتهامات سنگین عقیدتی از هر دو سوی این ماجرا هم پیش می‌رفت. نقد مشایخ قم نسبت به متکلمان بغداد بیشتر بر استفاده بی‌رویه آنان از عقل‌نظری و توسل به تأویل و توجیه‌های نادرست از آیات و روایات و در نتیجه دور شدن از منابع اصیل دینی در فرایند فهم معارف اعتقادی بود. از آن سوی، نقد متکلمان بغداد بیشتر به نص‌گرایی محدثان قم و فقدان تعمق کافی در مباحث عقلی از سوی آنان که در نهایت، به پذیرش اندیشه‌هایی که احیاناً سر از تشبیه و جبر درمی‌آورد، بازمی‌گشت. همین‌جا یادآور شویم که مدرسه بغداد نیز به دلایل معرفتی و روش‌شناختی و هم به دلایل سیاسی و فضای اجتماعی و فرهنگی، بیشتر دوام آورد و به سرعت مناطق بزرگی از جهان اسلام را تحت تأثیر قرار داد و در واقع، به عنوان قرائت رسمی از تشیع امامی جای خویش را در محافل فرهنگی گشود. با این حال، مدرسه قم نیز در سایه نگاهداشت میراث حدیثی شیعه آهسته و در حاشیه، به





انتقال داشته‌ها و برداشت‌های اعتقادی خود استمرار می‌بخشید.^۲

عوامل گوناگونی دست به دست هم داد تا این دو کانون معرفت رو به ضعف و زوال گرایید و در نیمه دوم قرن پنجم تقریباً هیچ اثری از آن شکوه و شوکت باقی نماند. هرچند در شرایط کنونی به دلیل نبود پژوهش‌های قابل اعتماد، به صورت قاطع نمی‌توان بر همه عوامل این اضمحلال فرهنگی انگشت گذاشت، ولی در عین حال نمی‌توان از یک عامل مهم سیاسی و اجتماعی که همان سقوط دولت آل‌بویه (در سال ۴۴۸ هـ.ق) و پراکندگی عالمان شیعه به سایر بلاد دور و نزدیک بود، چشم فروپوشید. ترکان سلجوقی که خود را هم‌پیمان عالمان سنی و وفادار به خلافت عباسی نشان داده بودند از ضعف درونی حاکمیت آل‌بویه سود جستند و به تدریج سرزمین‌های تحت نفوذ آنان را از شرق به تصرف درآوردند و سرانجام (در سال ۴۴۷) به فرماندهی طغرل‌بیگ به بغداد وارد شدند و بنای فشار و تحدید بر شیعیان و علمای شیعه را گذاشتند (فقیهی، ۱۳۶۶، ص ۳۲۵ و پیش از آن). این تنگی‌ها و تهدیدها تا بدان جا رسید که یکی از عالمان شیعه در فتنه‌های معروف کرخ به شهادت رسید و شیخ طوسی - رئیس مدرسه بغداد و بزرگ‌ترین شخصیت کلامی و فقهی شیعه - مجبور به جلائی وطن شد و به دنبال آن، اکثر شخصیت‌های علمی امامیه نیز این شهر را ترک کردند یا گوشه انزوا و عزلت گزیدند.

هرچند شیخ طوسی به نجف در جوار مرقد امیرالمؤمنین علیه السلام پناه برد، اما شرایط نجف به گونه‌ای نبود که به جایگزین مناسبی برای بغداد بدل شود. باری، سرنوشت آن بود که به تدریج شهر ری به‌عنوان مهم‌ترین پایگاه تفکر کلامی امامیه پس از بغداد به منصه ظهور رسد. البته، محیط‌های محدودتر دیگری چون نیشابور، حلب، طرابلس، قزوین، بحرین و مانند آن پس از بغداد فعال شدند اما هیچ‌کدام موقعیت و اهمیت ری را پیدا نکردند. شواهد و قرائن فراوانی وجود دارد که شهر بزرگ و پررونق ری در میانه قرن پنجم و حتی پیشتر از آن با پذیرایی از شاگردان و میراث‌بران مدرسه بغداد، دامان خویش را برای رویش و پرورش یک نهضت جدید علمی شیعی آماده می‌کرد.

می‌دانیم که ری، خود از سده سوم و چهارم هجری دارای یک حوزه نسبتاً توانمند حدیثی بود و در همین دوران با میزبانی از محدثان بزرگ قم و کوفه گام به گام بر اندوخته‌های حدیثی و معارفی خود افزود. این پیشینه همراه با آنچه از مدرسه کلامی بغداد به ارمغان آمد، ری را به سرآمد شهرهای علمی شیعه در آن روزگار تبدیل کرد. به این ترتیب مدرسه ری به کانونی بدل

شد که هم به وفور به درس و تحقیق در سنت کلامی- فقهی بغداد می پرداخت و هم شاگردان گرانمایه‌ای را در سنت اعتقادی- حدیثی قم پروراند.

مدرسه ری تنها به شرح و بسط اندیشه‌های کلامی بغداد بسنده نکرد؛ بلکه با بهره‌مندی بیشتر از پیشرفت‌هایی که در دانش کلام معتزلی و اشعری رخ داده بود به توسعه و تحول در بخش‌هایی از علم کلام امامیه همت گمارد. این تحول علمی را می‌توان با یک پژوهش مقایسه‌ای میان دو اثر استوار سید مرتضی، یعنی الذخیره و المحصل که گویای آخرین دستاوردهای نوین کلامی متکلمان ما در بغداد است، با کتاب گرانسنگ المنقذ من التقليد از حمصی رازی که بی‌گمان عصاره دستگاه کلامی مدرسه ری به‌شمار می‌آید، به‌خوبی روشن ساخت. این تحول به‌ویژه در مباحث مربوط به بخش دقیق الکلام یا لطیف الکلام که مبادی عقلی را برای متکلم در تبیین و توجیه باورهای دینی فراهم می‌کند، کاملاً مشهود است.

طرفه آن که در ری هم‌زمان با جد و جهد متکلمان عقل‌گرایی که بی‌محابا به دستاوردهای نظری متکلمان معتزلی چنگ می‌زدند و آن را دانش مجاز بشری می‌شمردند، شاهد رواج و رشد اندیشمندانی هستیم که همچون مشایخ قم نه‌تنها به بهره‌گیری از روش‌های مرسوم کلامی روی خوش نشان نمی‌دهند، بلکه بر ناکارآمدی و گاهی واگرایی آنها از معارف و حیاتی اصرار می‌ورزند. نمونه‌ای از این دست را در آثار قطب راوندی و فرزندش می‌توان یافت. با این وصف، ری توانست با آغوشی گشاده هر دو مدرسه قم و بغداد را یک‌جا جمع کند و آن‌را تا اندازه‌ای کمال بخشد.

پیش‌تر اشاره کردیم که مدرسه کلامی حله را پس از ری باید بزرگ‌ترین مدرسه کلامی شیعه به‌شمار آورد و حتی شایسته‌تر آن است که حله را هم از نظر گستره و تنوع و هم از جهت فراوری و نوآوری‌های کلامی در کنار بغداد و برتر از ری رده‌بندی کرد. در شهر حله، کلام شیعه نه‌تنها درون‌مایه‌های گوناگون خویش را یک‌بار دیگر به نمایش گذاشت، بلکه با درآمیختن کلام با فلسفه مرحله تازه‌ای از تاریخ کلام شیعه را رقم زد.

دو رویکرد ناهمگون در مدرسه حله

شهر حله از آغاز بر بنیاد تشیع پی‌ریزی شد و شهری اصالتاً شیعی بود. آن‌گاه که سیف‌الدوله امیر خاندان شیعی بنی مزید شهر حله را (در سال ۴۹۵ق) پایه‌گذاری می‌کرد، شاید کمتر کسی





گمان می‌کرد که روزگاری این مکان پناهگاه بزرگ‌ترین اندیشمندان امامی و پدیدآورنده اندیشه‌ها و آثار فقهی و کلامی سترگی باشد که تا قرن‌ها علوم شیعی بلکه سایر علوم در حوزه‌های اسلامی را تحت تأثیر قرار دهد. تا آن‌جا که به این مقاله ارتباط می‌یابد، ما در حله شاهد دو رویکرد مختلف به دانش کلام هستیم که هرچند همان دو مدرسه قم و ری را نمایندگی می‌کند، اما در این‌جا به تکامل و وضوحی افزون‌تر دست می‌یابد.

شکل‌گیری حوزه حله در قرن ششم با رویکردی اساساً فقهی همراه بود و دانش‌های عقلی چندان جایگاهی نداشت. البته، این به معنای بی‌اعتنایی به علم کلام نبود؛ فقه شیعه از مدرسه بغداد با علم کلام گره خورده بود و کلام را «علم اصول دین» می‌نامیدند که با علم اصول فقه دو دانش توأمان بودند و آن دو را «اصولین» می‌خواندند. این اصطلاح که حکایت از نزدیکی دانش فقه و کلام داشت در حله نیز کاملاً مورد توجه بود. تا آن‌جا که می‌دانیم علم کلام در دوره نخست از مدرسه حله چیزی بیش از شرح و بسط اندیشه‌های سید مرتضی نبود. اما در عین حال به دلایلی که برخی از آنها هنوز بر ما معلوم نیست در آغاز راه در حله دانش کلام بیشتر به یک موضوع جنبی و فرعی می‌ماند و متخصصان برجسته و نوآور کمتر به ظهور رسیدند و تعداد آثاری که در این دوره به نگارش درآمد چندان زیاد نبود. اما رقابت‌های مذهبی و انتقادهای مکرر مخالفان از یک‌سو و نیازمندی طبیعی فقه و اصول به علم کلام از سوی دیگر، دانشمندان شیعه را به فکر تقویت دانش‌های عقلی در حله انداخت.

از نظر تاریخی شواهد متعددی بر این گفته می‌توان آورد؛ سدیدالدین حمصی (متوفی در حدود ۶۰۰هـ.ق) خود نقل می‌کند که وی در هنگام مراجعت از مکه به درخواست برخی از علمای حله در آن‌جا به تدریس کلام مشغول شده و کتاب المنفذ من التقلید و المرشد الی التوحید یا همان التعلیق العراقي را برای گروهی از جویندگان این علم املاء کرده است (حمصی، ۱۴۱۲هـ.ق، ج ۱، ص ۱۷-۱۸). پس از اوست که متکلمان بزرگی همچون سدیدالدین ابن وشاح حلی که استاد کلام محقق حلی (۶۰۲-۶۷۶هـ.ق) و سید بن طاووس (متوفی ۶۶۴هـ.ق) بود (افندی، ج ۲، ص ۴۱۲؛ آغاز بزرگ طهرانی، ج ۳، ص ۷۱) و یا مفیدالدین محمد بن جهیم اسدی (متوفی ۶۸۰هـ.ق) و پدر علامه 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، با عنوان «اعلمهم بالاصولین» معرفی کرده، (مجلسی، ۱۴۰۶هـ.ق، ج ۱۰۷، ص ۶۰؛ و نک: شیخ حر عاملی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۵۴) در حله پا به میدان کلام گذاشتند.

شواهد چندی در دست است که نشان می‌دهد این گروه از متکلمان حله برخلاف اسلاف خویش به گرایش نوینی در کلام باور داشتند که بر خلاف پیروان سید مرتضی از اندیشه‌های کلامی معتزله متاخر بهره‌مند و متأثر بود.^۴ عنوان «معتزله متأخر» به پیروان ابوالحسین بصری و شاگرد او ملاحمی خوارزمی گفته می‌شود که با گذر از اعتزال بصری، با علاقه بیشتری به قواعد و اصطلاحات فلسفی روی آوردند و کلام را گامی جلوتر به سوی فلسفه راندند (نک: رحمتی، ۱۳۸۷، ص ۱۳ به بعد).

اما علم کلام در مدرسه حله در مرحله قبل از آن، شاهد رخداد دیگری هم بود که سرنوشت کلام امامیه را سخت دگرگون ساخت. این رخداد که حضور رسمی فلسفه مشاء را در کلام شیعه نوید می‌داد، در واقع، با حضور دو شخصیت بزرگ شیعی، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی و علی بن میثم بحرانی در شهر حله گره خورده است. طوسی با نگارش کتاب تجرید العقائد و بحرانی با کتاب قواعد المرام در حقیقت چارچوب کلام متاخر امامیه را بنیان نهادند و تا سه قرن به‌عنوان بزرگ‌ترین جریان کلامی امامیه در سراسر جهان اسلام شناخته شدند.

البته، این علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ ه.ق) بود که با شاگردی نزد هر دو بزرگوار 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. به جرأت می‌توان گفت که تا دو قرن بعد، کلام شیعه در این نحله فکری تقریباً هیچ چیز تازه‌ای بر اندیشه‌های علامه نیفزود و همت خویش را بیشتر مصروف توضیح و دفاع از محتوا و مضمون آن کرد. باری، چنان‌که باز خواهیم گفت، همین آثار بود که بعدها به دست شهید اول و شهید ثانی و دیگر بزرگان مدرسه جبل عامل افتاد و زیربنای اندیشه کلامی آن را ساخت.

غالباً گمان می‌شود که جریان نامبرده تنها سنت کلامی حله در آن روزگار بود؛ حال آن‌که می‌دانیم گروهی دیگر از دانشمندان شیعی نه تنها با این رویکرد همراه نبودند، بلکه گاه به‌سختی با دعای آن به مقابله می‌پرداختند. به یک معنا می‌توان گفت که محدثان بزرگ حله که بیشتر به مشایخ قم و ری نسب می‌بردند، در این گروه اخیر دسته‌بندی می‌شوند. از این گروه به‌طور مشخص می‌توان از خاندان ابن طاووس و به‌ویژه شخصیت برجسته و پرنفوذ آن یعنی جمال‌الدین سید علی بن طاووس یاد کرد که آشکارتر از دیگران به روش مرسوم کلام تاختند. پیش‌تر یاد کردیم که سید بن طاووس بخشی از کتاب مناہج یا منهج نوشته ابن وشاح حلی را نزد خود او





خواند. هرچند از تحصیلات کلامی سید بیش از این اطلاعاتی در دست نداریم، اما از شواهد دیگر نظیر مطالب کلامی که در آثارش نقل کرده و نیز حجم کتاب‌های کلامی که در کتابخانه او موجود بوده است، می‌توان تا اندازه‌ای به آشنایی او به زوایای این دانش پی برد (نک: کلبرگ، ۱۳۷۱).

سید خود را بیش از هر کس تحت تأثیر پدر و جد مادری‌اش، یعنی ورام بن ابی فراس (متوفی ۶۰۵ هـ.ق) می‌داند. از پدرش هیچ آگاهی روشنی در دست نداریم، ولی ورام را از روی برخی از نقل قول‌ها و نیز با استفاده از تنها اثر بازمانده از وی تشبیه الخواطر و نزهة النواظر که به «مجموعه ورام»^۳ معروف شده است، می‌شناسیم. این اثر هرچند یک اثر روایی به حساب می‌آید، ولی تا اندازه‌ای از سویه‌های فکری صاحبش حکایت‌ها دارد. ورام هرچند خود یکی از ملازمان سدیدالدین حمصی بوده و به احتمال بسیار از میزبانان او در حله به‌شمار می‌آمده است، ولی در اندیشه‌های اعتقادی با مشی رایج متکلمان در آن زمان کاملاً همراهی نداشته است. حتی اگر در مورد ورام با تقریب و احتمال سخن گفته شود، اما در باب سید بن طاووس این نکته به وضوح قابل درک است.

در این جا برای اختصار تنها به اثر معروف سید بن طاووس با نام کشف المحجة لثمرة المهجة اشاره می‌کنیم که از قضا در بحث کنونی ما در باب شهیدین هم تأثیر فراوان دارد. سید که این کتاب را در سال ۶۴۹ قمری - در سن شصت و یک سالگی - (سید ابن طاووس، کشف المحجة لثمرة المهجة، ص ۴۴) و در قالب وصیت‌نامه‌ای به فرزندش نگاهشته است، پیش از سفارش‌های اخلاقی، به بیان مبانی و رویکردهای فکری خود با بیانی ساده و شیوا پرداخته است. آنچه در این میان شایان توجه است، تلقی و برداشت او از وضعیت دانش کلام در آن زمانه و ارائه یک تحلیل انتقادی از روش‌شناسی کلام رایج در آن روزگار است. او خود آشکارا می‌گوید که آنچه در این کتاب آورده است از روی ناآگاهی نسبت به دانش کلام نبوده است؛ زیرا به‌قدر نیاز کتاب‌های متعددی را خوانده و آموخته است و مدت‌ها عمر خود را با این روش و رویه گذرانده است، وی می‌نویسد:

اننی ما قلت هذا جهلاً بعلم الکلام وما فيه من السؤال والجواب، بل قد عرفت ما قد كنت احتاج الی معرفته منه وقرأت منه کتباً ثم رایت ما اغنی عنه وقد ذكرت فی خطبة کتاب (البهجة المرضیه لثمرة المهجة) کیف اشتغلت فيه وعلی من اشتغلت فی

معاینه، وما الذی صرفنی عن ضیاع عمری فی موافقه طالبیه.^۶

بر خلاف گمان بسیاری که مخالفت با کلام یا علوم معهود عقلی را لزوماً با خردگریزی برابر می‌دانند و بی‌درنگ مخالفان را در زمره اخباریان دسته‌بندی می‌کنند، سید بن طاووس نه تنها عقل را به کناری نمی‌نهد بلکه بر این باور است که آنچه او در نقد دانش کلام می‌گوید از «مواهب عقلیه»، «معرفت صادر از تنبیهات عقلیه و نقلیه» (همان، ص ۵۴) و «عقول مستقیمه و قلوب سلیمه» (همان، ص ۷۰) است. او نه تنها برای اثبات ذات باری تعالی و شاید اصول عقاید از دلایل عقلی بهره می‌برد و آن‌را مقدم بر عمل به تکلیف دینی می‌داند، بلکه برای این منظور از چپش دقیق ادله بهره می‌گیرد و از مقدمات عقلی مورد نیاز برای یک دلیل کامل غافل نیست.^۷ پس باید پرسید که با این وصف، سید به‌طور دقیق به چه جهتی با علم کلام به مخالفت برخاسته است؟ نزاع او در شیوه به‌کارگیری عقل و «طریق»ی است که در دست‌یابی به معرفت باید بدان توسل جست.^۸ عمده اشکال او بر متکلمان این است که آنچه را خداوند و رسولش برای معرفی مولا و مالک آنها تسهیل کرده است، بر مردم تنگ و سخت کرده‌اند: (قد ضیقوا علی الانام ما کان سهله الله جل جلاله ورسوله...) (همان، ص ۴۸). وی این راه سهل را از سنخ دلایل عقلی روشن و یقین‌آوری می‌داند که با تنبیه بر امور فطری حاصل می‌شود.

سید بن طاووس کلام در معنای رایج در آن زمان را اساساً کار معتزلیان می‌داند که با پیش‌آوردن «الفاظ حادثه» (همان، ص ۵۱ و ۶۸) نه تنها به «طریقه بعیده از یقین» توسل جست‌ه‌اند، بلکه با درگیر کردن افراد با شبهات معترضین، اکثر آنها را از سلوک اهل دین باز می‌دارند (همان، ص ۵۱). البته سید به نقد معتزله بسنده نمی‌کند، بلکه به «تابعین آنها» از میان دانشمندان شیعه هم خرده می‌گیرد و برای این منظور به سراغ بزرگ‌ترین و معروف‌ترین متکلمان شیعه در بغداد، یعنی شیخ مفید و سیدمرتضی می‌رود و به رساله‌ای از قطب‌الدین راوندی استناد می‌کند که در آن به نود و پنج مسئله از علم اصول (عقائد) که بین آن دو اختلاف رخ داده، اشاره شده است و در پایان آورده است که «اگر به موارد بیشتری می‌پرداختم، کتاب به درازا می‌کشید» سید بن طاووس این را شاهدهی بر دوربودن راه کلام می‌داند و می‌گوید: «و هذا یدلک علی انه طریق بعید فی معرفه رب الارباب» (همان، ص ۶۴). از همین اثر نیک پیداست که این مسئله یکی از دغدغه‌های اصلی او به‌شمار می‌رفته و با دوستان متکلم خود هم در این باب به بحث و مناظره می‌پرداخته است (همان، ص ۵۵).





البته، سید به این اندازه بسنده نکرده است؛ بلکه به زعم خویش، با دلایل عقلی و نقلی بر این ادعای خود استدلال کرده است. او بر این باور است که روش متکلمان با شیوه قرآن شریف و علوم خاتم الانبیاء و سایر انبیاء الاهی متفاوت است و علمای مسلمین از صدر اول تا اواخر ایام حضور ائمه علیهم السلام بر همان منوال مشی می کرده‌اند (همان، ص ۴۸-۴۹) و او این روش را «التنبیهاث علی الدلالات علی معرفة مولاهم و مالک دنیاهم، محدث الحادثات و مغیر المتغیرات و مقلب الاوقات» می خوانند (همان، ص ۴۸ و ۵۰) و آن را از روش متکلمان که «نظر در جوهر و جسم و عرض و ترکیب آنها به صورتی که کثیری از مردم به رغم تلاش فراوان از درک آن عاجز هستند» (همان، ص ۵۲). و تنها با «طول فکرت» حاصل می آید، ممتاز می کند. سید نه تنها شیوه خود را در قالب دلایل تنبیهی عقلی بیان می کند، (همان، ص ۴۹ به بعد). بلکه با ذکر روایاتی که از سوی اهل بیت علیهم السلام در مذمت «کلام» و «اصحاب کلام» آمده است، (همان، از ص ۶۰ به بعد) بر این رویکرد خود در نقد کلام صحه می گذارد.

چنان که نیک پیداست، سید دلیل عقلی را ارجح می نهد ولی بر آن است که ریشه این ادراکات عقلی در «فطرتی که آدمیان بر آن متولد شده‌اند» وجود دارد. سید در کارزار کهنی که میان متکلمان با محدثان بر سر اکتسابی یا ضروری بودن معارف الاهی وجود داشت، آشکارا در برابر متکلمان موضع می گیرد و معرفت را «مجرد کسب و نظر انسان‌ها» نمی داند و محصول «اجتهاد و همت آدمی» نمی داند، بلکه آن را «جود» و بخشش خداوند می داند. به گونه‌ای که بنده ناتوان را به شناخت چیزی که از فهم آن قاصر است راه می برد.^۱

البته سید راه خود را از کسانی که به تحریم علم کلام می پرداختند، جدا می کند و تصریح می کند که مقصود او از این سخنان آن نیست که نظر در جواهر و اعراض جایز نیست و یا این که هیچ راهی به معرفت نمی گشاید، بلکه روش‌های کلامی را از جمله «روش‌های طولانی و راه‌های پر خطر» توصیف می کند که «در مجموع از آن نمی توان به سلامت خارج شد» (همان، ص ۵۵). وی با ذکر مثال‌هایی سعی می کند که خواننده را به تفاوت راه خویش با آنچه متکلمان رفته‌اند، واقف سازد. سید ابن طاووس در جایی می نویسد: مثال شیوخ معتزله و انبیاء، مثال مردی است که می خواهد به دیگران بیاموزد که در دنیا آتش وجود دارد؛ با آن که همه در خانه خویش آتش را دیده‌اند، ولی او اصرار دارد که برای شناختن آتش به فراهم آوردن مقدمات بسیار نیاز است و پس از تلاش فراوان در صورتی که موفق شود همان چیزی را به مردم معرفی

می‌کند که می‌توانست به سادگی برای آنان معلوم گردد. وی در ادامه می‌نویسد:

کل من عدل عن التعریف عن الامر المکشوف الی الامر الخفی، فهو حقیق ان
یقال: قد اضل، ولا یقال: قد هدی ولا قد احسن فیما استدل؛ یعنی هر آن کس که
برای روشن ساختن چیزی آشکار به امور پنهان باز می‌گردد، سزاوار است که او را
گمراه کننده بنامیم و نه هدایت‌گر و بی‌گمان او در استدلال خویش به نیکویی
عمل نکرده است (سید ابن طاووس، کشف المحجبة لثمره المهجة، ص ۶۵).

دیدگاه سید را از آن رو با تفصیل بیشتری باز گفتیم تا دانسته شود که در مدرسه حله همزمان
اندیشه‌های کلامی رویاروی هم صف‌آرایی می‌کردند و در میان شخصیت‌هایی که در کنار
یک‌دیگر با کمال ادب و احترام به تلاش علمی مشغول بودند و غالباً استاد و شاگرد و یا
هم‌درس به‌شمار می‌آمدند، تا چه اندازه در شیوه‌های کلامی و نظری اختلاف و ناهمگونی دیده
می‌شد. فراموش نکنیم که سید و هم‌سلکان او در زمانی این رویکرد را ترویج می‌کردند که
شیوه کلامی معتزلیان متأخر کاملاً در حله دامن گسترانده بود و روش کلامی-فلسفی خواجه
طوسی و ابن میثم بحرانی به آستانه اندیشه عالمان شیعه نزدیک و نزدیک‌تر می‌شد.

شهید اول؛ وارث کلام متأخر حله

کلام شیعه در حله با شخصیت بزرگی چون علامه حلی به کمال و گسترش بی‌مانندی رسید و
همین میراث گرانسنگ از طریق فرزندش فخر المحققین (۶۸۲-۷۷۱ هـ.ق) و سایر شاگردان او به
شمس الدین محمد بن مکی معروف به شهید اول (۷۳۴-۷۸۶ هـ.ق) رسید. از تاریخ ورود شهید به
حله اطلاع دقیقی در دست نیست، ولی می‌دانیم که او در سال ۷۵۱ هـ.ق در حله از فخر المحققین
اجازه گرفته است. شهید علاوه بر فخر، نزد دو شاگرد دیگر علامه که خواهرزادگان او نیز
بودند؛ یعنی سید عمیدالدین و سید ضیاءالدین، به تعلم پرداخته است.

فخر المحققین در یکی از اجازه‌های خود به شهید - علاوه بر کتاب‌های خویش - همه
کتاب‌های پدرش در معقول و منقول و فروع و اصول را به او اجازه داده است (مجلسی، ۱۴۰۶ هـ.ق،
ج ۱۰۷، ص ۱۷۷-۱۷۸). او در سال‌های بعد در سال ۷۶۶ در دمشق از قطب‌الدین رازی بهره برده
است و البته، در همان سال بود که قطب وفات کرد. شهید در اجازه خود به ابن خازن او را به
اوصاف بلندی ستوده و می‌نویسد: «واستفدت من انفاسه واجاز لی جمیع مولفاته فی المعقول





والمقول» (همان، ص ۱۸۸) و در همین جا تصریح می کند که قطب از شاگردان خاص علامه حلی بوده است. شیخ بهایی هم قطب رازی را به عنوان صاحب محاکمات و شرح مطالع وصف کرده و می نویسد که قطب در نزد علامه کتاب قواعد الاحکام را درس گرفته است (محدث نوری، ۱۴۱۵هـ، ج ۲۰، ص ۳۵۴).

از اینها که بگذریم، کسان دیگری را نمی شناسیم که شهید به طور مشخص نزد آنها درس کلام و معقول خوانده باشد. آری از میان اساتید سنی مذهب او می توان به قاضی القضاة عزالدین عبدالعزیز بن جماعه اشاره کرد که شهید در مدینه الرسول ﷺ در سال ۷۵۴ از او کتاب کشاف زمخشری را روایت کرده و او در طی یک «اجازه عامه» به «جمیع معقول و منقولی که او بدان تلفظ کرده» اجازه داده است (مجلسی، ۱۴۰۶هـ، ج ۱۰۹، ص ۷۰).

در مجموع می توان داوری کرد که شهید اول به عرصه فقه گرایش بسیار بیشتری نشان داده است و به هر دلیل، چهره فقهی او بر شخصیت علمی اش چنان سایه افکنده است که از همان دیرباز کمتر کسی او را با وصف متکلم و صاحب علم معقول وصف کرده است (نک: مختاری، ۱۳۸۴، ص ۴۳ به بعد). اما نباید پنداشت که شهید به کلی از کلام فاصله گرفته و این شاخه علمی را به سویی نهاده است. قرائن و شواهدی در دست است که نشان می دهد شهید همواره در کنار فقه به تلاش های کلامی هم مشغول بوده است. این نکته را از آثار کلامی و نیز از برخی شاگردان و یا از تدریس های او می توان دریافت.

از شهید به طور مشخص چهار رساله کلامی شناخته شده که خوشبختانه همه آنها باقی مانده است. این آثار که مجموعاً حجم اندکی را تشکیل می دهد عبارت است از: المقالة التکلیفیه، العقیده الکافیة، الاربعینة و تفسیر الباقیات الصالحات.^{۱۱} در ظاهر این رساله ها از همان زمان مورد توجه قرار گرفته و در بلاد شیعه انتشار یافته است، به طوری که هم اکنون نیز از آنها (به جز الاربعینة) نسخه های متعددی در کتابخانه های مختلف وجود دارد (نک: الشهید الاول، ۱۴۲۳هـ، ص ۱۲-۱۵). از شرحی که علامه بیاضی بر المقالة التکلیفیه و الباقیات الصالحات نوشته نیز می توان به شهرت آثار کلامی شهید پی برد. باری، هر چند از لابه لای آثار فقهی ایشان هم نشانه هایی از آرای اعتقادی او می توان مشاهده کرد، ولی همان رساله های کلامی کافی است تا ما گرایش فکری شهید را بازشناسیم.

از میان شاگردان شهید که شمار آنها کم هم نیستند، به مواردی بر می خوریم که بازتاب

اندیشه‌های شهید را به‌خوبی به نمایش می‌گذارند. در رأس آنها باید به جمال‌الدین مقداد بن عبدالله السیوری (متوفی ۸۲۶هـ.ق) معروف به «فاضل مقداد» اشاره کرد که نه تنها بیشترین بهره را از او برده است، بلکه تا پیش از اقامت در بلاد شام همواره همراه و ملازم او بوده است. اگر به یاد آوریم که فاضل مقداد یکی از پرکارترین و بزرگ‌ترین شارحان اندیشه کلامی مدرسه حله است و به احتمال بسیار، بیشترین بهره علمی خود را از شهید اول برده است، می‌توان به اهمیت شهید در انتقال میراث کلامی حله پی برد.^{۱۲}

از دیگر شاگردان کلامی شهید، حسن بن سلیمان حلی عاملی (صاحب مختصر بصائر الدرجات) را می‌توان نام برد که علاوه بر دانش حدیث، دست کم کتاب انوار الملکوت را - در سال ۷۵۶هـ.ق - نزد او تلمذ کرده و شهید در پایان کتاب با خط خود، این مطلب را شهادت داده است (نسخه خطی انوار الملکوت، آستان قدس، شماره ۳۲). البته، این زمان شهید در حله بوده و با آن که هنوز به فراگیری علوم در نزد اساتید خود مشغول بوده ولی از اساتید برجسته حله به‌شمار می‌آمده است (مختاری، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

از دیگر شاگردان کلامی شهید اول می‌توان به ابن نجده (شمس‌الدین ابوجعفر محمد بن تاج‌الدین بن نجده) اشاره کرد که به تصریح شهید، کتاب‌های المناهج فی علم الکلام، شرح النظم فی علم الکلام، شرح الیاقوت و نهج المسترشدين که همه از آثار علامه حلی هستند را نزد او خوانده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۶هـ.ق، ج ۱۰۷، ص ۱۹۴).^{۱۳} در اجازه‌ای که شهید برای ابن نجده در سال ۷۷۰هـ.ق نگاشته، در ضمن به او کتاب‌های خود که از جمله آنها رساله التکلیف است و نیز کتاب‌های ابوالمکارم ابن‌زهره حلی را که به‌ویژه کتاب الغنیه (غنیة النزوع فی علم الاصولین) و کتاب نقض شبه الفلاسفه را تصریح نموده، اجازه کرده است (همان، ص ۱۹۸).

سند مهم دیگری که در اختیار داریم، اجازه‌ای است که شهید به علی ابن‌خازن حائری در دمشق داده است. این اجازه به سال ۷۸۴هـ.ق یعنی دو سال پیش از شهادتش صادر شده و نشان می‌دهد که ایشان نه تنها همچنان به تعلیم و نشر معرفت کلامی اهتمام می‌ورزیده است، بلکه حتی در همان زمان هم تألیف آثار تازه در این زمینه را در سر می‌پرورانده است. او در این نوشته ضمن آن که رساله التکلیف را به ابن‌خازن اجازه کرده است، یادآور می‌شود که کتاب‌هایی را در فقه و کلام و ادبیات عرب آغاز کرده است.^{۱۴}

با توجه به مطالب پیش‌گفته و تاریخ تألیف برخی از کتاب‌های شهید، می‌توان با اطمینان





گفت که شهید از آغاز تا پایان عمر، در اندیشه اعتقادی خویش به همان مدرسه متأخر حله که در شخصیت علامه حلی تبلور یافته بود، وفادار مانده و در این راه کوچک‌ترین زاویه‌ای با آرا و مبانی آن نشان نداده است. در مضمون آثار او نیز هیچ تمایلی به هیچ‌یک از دو دیدگاه دیگر در حله که در میان متقدمان از متکلمان حله از حمصی تا محقق حلی و نیز در سید ابن طاووس و خاندان او تجلی داشت، نشان نمی‌دهد.

شهید ثانی و بازگشت از چارچوب کلام حله

شهید ثانی تحصیلات خویش را در جبل عامل و در مدرسه‌ای آغاز کرد که پایه‌های اساسی آن را شهید اول گذاشته و با رنج و سختی فراوان برپا داشته بود. بی‌گمان مدرسه جبل عامل محصول مستقیم مدرسه حله بود. این مدرسه توانست با فراگیری میراث فقهی و کلامی حله، نه تنها به نگاهداشت آن دستاورد بزرگ علمی مدد رساند، بلکه با تربیت اساطین بزرگی در علوم مختلف اسلامی تا سال‌ها، غرب و شرق جهان اسلام را از دستاوردهای علمی و معرفتی سیراب و سرشار سازد. فراموش نکنیم دولت صفویه آن‌گاه که برای پی‌ریزی پایه‌های مشروعیت خود نیاز به دانش و دانشمندان شیعی داشت و ایران و عراق را تهی از چنین ظرفیت آماده و گسترده‌ای یافت، دست نیاز به مدرسه جبل عامل گشود و با فراخوان آن میراث به استحکام دولت شیعی همت گماشت (مهاجر، ۱۴۱۰هـ.ق، ص ۱۰۵ به بعد).

باری، شهید ثانی (۹۱۱-۹۶۵هـ.ق) آموزش‌های فقهی خویش را در زادگاه خود (جَبَّع) نزد پدر با فقه مدرسه حله که در آن روزگار بر محور الشراعی محقق حلی دور می‌زد و نیز مهم‌ترین متن فقهی شهید اول یعنی لمعه دمشقیه آغاز کرد و سپس تعلیمات فقهی را به همین طریق در شهر میس نزد شیخ علی بن العالی - تا سن بیست و دو سالگی - ادامه داد. شهید نه تنها از ناحیه اساتیدش به مدرسه حله نَسَب می‌برد، بلکه دانش خاندان او از دیرباز مرهون آن دیار بود. تصریح کرده‌اند که جدّ اعلای او شیخ صالح بن مشرف طاووسی از شاگردان علامه حلی بوده است (موسوی خوانساری، ۱۳۹۱هـ.ق، ج ۳، ص ۳۵۲).

به نظر می‌رسد که وی تا آن زمان هنوز به آموختن دانش کلام به صورت جدّی نپرداخته بود؛ چرا که در زندگینامه خودنوشت او از هیچ کتاب کلامی‌ای که در این دوره از استاد درس گرفته باشد، نام نبرده است. بنا بر این سند مهم تاریخی، شهید در همین زمان به کرک نوح سفر

کرد تا نزد سیدحسن که یکی از علما و نویسندگان ذوفنون بوده است، به تحصیل فقه، اصول و نحو و از جمله علم کلام پرداد؛ وی در این جا کتاب قواعد المرام ابن میثم بحرانی را که از مهم ترین آثار کلامی مدرسه حله به شمار می آید، نزد استادش فراگرفت (الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۵۹).^{۱۵}

شهید ثانی پس از بازگشت به جبع و اقامت یک دوره سه ساله در سال ۹۳۷هـ ق به دمشق رفت و جدی تر از گذشته، دانش های معقول آن عصر را آموخت. در این جاست که علم طب و هیئت را به خوبی نزد محمد بن مکی که شهید او را «الشیخ الفاضل المحقق الفیلسوف شمس الدین» می خواند، درس می گیرد و در ضمن به فراگیری فلسفه نیز مشتاق می شود و بخشی از حکمة الاشراق سهروردی را نزد این استاد فرامی گیرد (همان، ص ۱۵۹). شهید در سال ۹۴۲هـ ق از دمشق عازم مصر می شود و در آن جا نیز به تکمیل دانش خود از بزرگان اهل سنت می پردازد. ابن عودی که از شاگردان خاص و ملازمان او تا دمشق بوده و این زندگینامه خودنوشت را از شهید برای ما به یادگار گذاشته است، از قول او کرامات و الطاف الاهی را که برایش در طول سفر رخ داده است، نقل می کند. در مصر هم شوق شدید او به علم کلام و سایر علوم عقلی مشهود است. شهید می نویسد که نزد شیخ شهاب الدین احمد رملی شافعی علاوه بر فقه و اصول شافعی، کتاب های فراوانی در فنون عربی و عقلی و غیر آن دو، سماع کرده و کتاب شرح تجرید الاعتقاد ملاعلی قوشجی با حواشی ملاجلال الدین دوانی را به همراه کتاب هایی در هندسه و هیئت نزد ملاحسین جرجانی قرائت کرده و مقداری از علم معانی را از ملامحمد گیلانی سماع کرده است.

وی همچنین نزد ناصرالدین اللقانی المالکی که خود تصریح می کند «در دیار مصر از او افضل در علوم عقلی و عربیت ندیدم»، شاگردی کرده است. از دیگر موارد جالب در علم آموزی شهید در مصر، تکمیل تحصیلات ریاضی است که برای مثال تعلم کتاب های متعدد در انواع مختلف علم حساب و جبر و مقابله است (همان، ص ۱۵۹ به بعد).

جالب آن که فعالیت کلامی او در این دوره به تعلم و فراگیری ختم نشده، بلکه در مناظرات و احتجاجات کلامی وارد شده است. از جمله ابن عودی گزارش می کند که شهید در غزه با شیخ محیی الدین عبدالقادر بن ابی الخیر ملاقات می کند و میان او و شیخ «احتجاجات و مباحثات» رخ می دهد و در پایان مجلس، شهید ثانی یک اجازه عامه از او دریافت می کند و





جالب این که وقتی شیخ از شهید می‌خواهد که کتابی را با انتخاب خود از کتابخانه او به هدیه بردارد، به صورت اتفاقی کتابی از علامه حلی به دست او می‌آید.

هم‌چنین شهید نقل می‌کند که هنگام عزیمت استاد سنی‌اش شیخ ابوالحسن بکری از مصر به سوی حج، با او همراه شده تا در بین راه به بحث پردازد و حتی یک مناظره‌اش را با استاد که مربوط به یکی از مهم‌ترین مبانی کلامی در آن دوره بود، با جزئیات نقل کرده است (همان، ص ۱۶۴-۱۶۵). این مباحثه در مورد «وجوب نظر» است که بنا بر دیدگاه متکلمان، هر کس مکلف است که در مورد اصول عقاید خود به تفکر و استدلال پردازد. شهید این اشکال را مطرح می‌کند که ما در میان عوام و علما از طایفه‌های گوناگون کسان بسیاری را می‌شناسیم که در مورد آرا و اندیشه‌های دیگر فرقه‌ها تحقیق نکرده‌اند و تنها با اتکا به بزرگان همان مذهب به اعتقادی گرویده‌اند و با این حال، حکم آنان در نزد خداوند چگونه است و آیا خداوند از آنان راضی است؟

این پرسش و مناظره با پاسخ معنادار شیخ ابوالحسن که «لیست هذا اول قارورة کسرت فی الاسلام» پایان پذیرفت. ولی شاید همین پاسخ که نشان از دشواری‌های معرفت‌شناختی کلام داشت، سرآغاز اندیشه‌های تازه‌ای در مورد جایگاه علم کلام برای شهید ثانی بوده است. پیش‌تر یاد کردیم که نقطه جدایی دو رویکرد اصلی در مدرسه حله میان سید بن طاووس و همفکران او از یک سو، و متکلمان بزرگی چون سدیدالدین حمصی، خواجه طوسی و ابن میثم بحرانی از سوی دیگر، در شیوه‌ها و منابع راهیابی انسان به معرفت دینی بود. به تدریج خواهیم دید که نقطه عزیمت شهید ثانی از مدرسه کلامی حله به سمت جریان معرفتی منتقد کلام، درست از همین مسئله «وجوب نظر» قابل ردگیری است.

در خصوص تعلیم دانش کلام نیز شواهدی وجود دارد که دلالت می‌کند که شهید ثانی در کنار تدریس فقه، از کلام نیز غافل نبوده است. نواده شهید (صاحب الدر المنتور) دست کم از دو شاگرد او یاد کرده است که دروس معقول را نزد او خوانده‌اند.^{۱۶} هم‌چنین شهید در اجازه مفصلی که برای شیخ عبدالصمد، پدر شیخ بهایی، در سال ۹۴۱ هـ.ق نوشته است، یادآور می‌شود که او کتاب‌های بسیاری در فقه، اصولین (علم اصول فقه و علم اصول دین یا کلام) و منطق را نزد او فرا گرفته است. این اجازه‌نامه خود حاوی اطلاعات مفیدی از میزان و عمق دانش و معرفت شهید نسبت به علم کلام نیز هست.^{۱۷}

در یک مقایسه کوتاه میان شخصیت کلامی شهید اول و شهید ثانی به جرأت می توان گفت که هرچند دانش کلام برای هر دو، یک تخصص جانبی در کنار فقه به حساب می آید، ولی در این میان، شهید ثانی بیش از سلف خود به دانش های عقلی که شامل کلام، فلسفه، ریاضیات، هیئت و نجوم بودند، علاقه نشان داده و دغدغه بیشتری را در حوزه اندیشه کلامی در خود پرورانده است.

اما نکته مهم تر در این مقایسه آن است که شهید اول در سراسر عمر از ثبات و استمرار فکری برخوردار بوده است و کاملاً به اندیشه کلامی مدرسه حله وفادار مانده است، ولی شهید ثانی که با کلام حله آغاز کرده و با آموزش های فلسفی و منطقی آن را تقویت کرده بود، به تدریج به دانش کلام بدگمان گشت و به اردوگاه رقیب پیوست.

دیدگاه شهید ثانی در باب علم کلام و فلسفه

برای دریافت دیدگاه های شهید درباره کلام و نیز اعتقاد او در باب فلسفه و تعلیم و تعلم آن، بهترین راه، مراجعه به آثار مکتوب اوست که به صراحت و روشنی دیدگاه های او را بازتاب می دهد. پیش از شروع به قرائت متن های بازمانده از وی، بد نیست به سال شمار تألیفات ایشان اشاره ای داشته باشیم؛ چرا که این موضوع می تواند سیر تحول اندیشه او را در گذر از کلام رایج در آن روزگار تا اندازه ای نشان دهد.

به یمن زندگی نامه ای که ابن عودی از زندگی استاد خویش تهیه و تدوین کرده و به دلیل دقت و ظرافتی که خود شهید در بیان پاره ای از خصوصیات تألیفاتش در مقدمه آثارش به خرج داده است، ما امروزه می توانیم سیر فعالیت فرهنگی او را تا حدودی ردیابی کنیم. به اختصار می توان گفت که شهید پس از آن که در سن سی و سه سالگی (۹۴۴هـ.ق) مراحل آموزش در علوم مختلف را تا عالی ترین مراتب نزد علمای فریقین در جبل عامل، شام و مصر به پایان رساند، از آن پس به اجتهاد در علوم گوناگون پرداخت و هم زمان با تدریس در بعلبک و در خلال سفرهای زیارتی به حج و عتبات در عراق و نیز سفرهای علمی و تبلیغی به شهرهایی چون حلب و قسطنطنیه، به نگاشتن اندیشه ها و آرای خویش روی آورد. به این ترتیب، گمان می بریم که کلیه آثار او مربوط به همین سال های پس از ۹۴۴هـ.ق باشد. این نکته را ابن عودی نیز به روشنی حکایت کرده و افزوده است که او حتی در آغاز این مرحله تا سال ۹۴۸هـ.ق که دانش او بر



همگان روشن گشته است، از آشکار کردن نوشته‌هایش پرهیز داشته است (الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۸۳).

طرفه آن که شهید در زیست‌نامه خود که آن را در سال ۹۵۵ هـ ق نگاشته به هیچ‌یک از تألیفاتش اشاره‌ای نکرده است، اما در عوض در پایان کتاب‌هایش غالباً با دقت به زمان نگارش آنها اشاره می‌کند. در این سیر تاریخی، نخستین منبعی که در آن به صراحت از موضوع ما بحث کرده است، رساله تقلید میت است که در شوال ۹۴۹ هـ ق به رشته تحریر در آمد. در این اثر، او ضمن ترغیب طلاب به فراگیری فقه و روش اجتهاد، یادآور می‌شود که امروزه بسیاری از طلاب عجم (ایرانی) عمر خویش را صرف تحصیل علوم حکمت؛ نظیر منطق، فلسفه و نظایر آن می‌کنند که یا این کار به خودی خود حرام است و یا به دلیل آن که با یک واجب (تحصیل اجتهاد) منافات دارد، حرام می‌باشد. شهید ثانی این کار را «عظیم‌ترین محنت» و «بزرگترین مصیبت» خوانده است.^{۱۸}

شهید در کتاب منیة المرید که در سال ۹۵۴ هـ ق آن را تمام کرده است، به صراحت از حرمت «بعض فلسفه» در کنار سحر و شعبده یاد می‌کند و آن را مایه برانگیختن شبهات می‌داند و می‌گوید: «وبقی علوم اخر بعضها محرم مطلقاً کالسحر و الشعبدہ و بعض الفلسفہ و کل ما یترتب علیه آثاره الشکوک...» (شهید ثانی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۱). چنان که ملاحظه می‌شود موضع شهید در مقابل فلسفه، قاطع و تردیدناپذیر است، اما او در این کتاب، در مقابل علم کلام، موضعی مردد یا توأم با احتیاط دارد. برای مثال، در همین کتاب (منیة المرید) در بیان «اقسام علوم شرعیة اصلیه»^{۱۹} آنها را به چهار مورد محدود می‌سازد و قبل از همه از دانش کلام نام می‌برد و اضافه می‌کند که این دانش که آن را «اصول دین» هم می‌گویند، «اساس علوم شرعی و قاعده آن است»؛ چرا که شناخت خدا و رسول و خلیفه او بدان بستگی دارد و آرای درست و نادرست با آن شناخته می‌شود و در کتاب و سنت بدان ترغیب شده است. وی در همین جا ضمن نقل آیات و روایاتی که دلالت بر اهمیت معارف توحیدی و ترغیب به کسب معارف دارد، در نهایت، خواننده را به کتاب توحید کلینی و صدوق ارجاع می‌دهد (همان، ص ۳۶۵ به بعد).

اما در همین فصل آن‌گاه که در صدد بیان «علوم فرعی» یعنی «آنچه شناخت علوم شرعی بر آن توقف دارد» بر می‌آید، در همان‌جا که بنا به قاعده باید به علوم فرعی علم کلام اشاره کند نه تنها نامی از کلام نمی‌برد، بلکه به صراحت بیان می‌کند که معرفت خداوند و دیگر عقاید، نیاز



به هیچ علمی ندارد، بلکه «مجرد نظر» و تفکر که «بر هر مکلفی عقلاً لازم است» کفایت می‌کند. البته، ایشان ادامه می‌دهد که برای ورود در این گونه مباحث و دفع شبهه مبطلین به برخی از علوم مثل منطق و غیر آن نیاز هست (همان، ص ۳۷۷). جالب این جاست که شهید ثانی حتی در همین جا هم وجوب نظر را «اول الواجبات» می‌داند؛ این همان نکته‌ای است که پیش‌تر در ذیل گفت‌وگو با شیخ ابوالحسن مصری یادآوری کردیم و سپس‌تر هم به آن باز خواهیم گشت.

از این جا روشن می‌شود که شهید میان وظیفه انسان‌های عادی و عالمان در باب دانش کلام فرق می‌گذارد و بر خلاف انگاره متکلمان که این علم را برای آموزش به مردم و تصحیح عقاید آنان لازم می‌شمارند، ایشان فقط برای دفع شبهه معاندان مفید می‌داند. از همین روی، عجیب نیست که ایشان در پایان کتاب منیه المرید، هنگام بحث درباره ترتیب علوم از نظر تعلم، دانش کلام را پس از قرآن‌آموزی و علوم عربیت، بر دیگر علوم مقدم می‌دارد و می‌نویسد: «ثم ينتقل منه الى علم الکلام ویتدرج فيه كذلك ويطلع علی طبيعياته ليحصل له بذلك ملكة البحث والاطلاع علی مزايا العوالم وخواصها» (همان، ص ۳۸۶).

چنان که پیداست، ایشان علم کلام را نه برای تحصیل عقاید دینی، بلکه برای بحث و مناظره با مخالفان و آگاهی نسبت به امور جهان و ویژگی‌های عوالم می‌داند. به این ترتیب، ناهماهنگی‌های اولیه‌ای که در عبارات منیه المرید دیده می‌شود تا اندازه‌ای حل و فصل می‌شود؛ البته، نباید از یاد ببریم که این کتاب برای طلاب علوم دینی نگاشته شده و به کاربردهای علوم اسلامی متناسب با رسالت یک عالم دینی توجه کرده است.

در میان دو اثر نامبرده، شهید ثانی آثار دیگری را نگاشته و به مجموعه‌ای از پرسش‌های عالمان معاصر خود پاسخ گفته است؛ از این اطلاعات و اسناد برمی‌آید که مسئله شیوه دستیابی به معارف دین و جایگاه علم کلام نه تنها برای خود او یک دل‌مشغولی جدی بوده است، بلکه برای بسیاری از عالمان هم عصر او نیز به‌عنوان یک پرسش مهم و کاربردی مطرح بوده است. این نکته را به خوبی می‌توان از تکرار این پرسش به تعابیر مختلف از سوی مخاطبان شهید، دریافت. مضامین نوشته‌های یادشده با دو کتابی که از آنها یاد کردیم، کاملاً همسویی دارد. در این جا به کتاب المقاصد العلیة و چند جوابیه شهید ثانی می‌پردازیم.

کتاب المقاصد العلیة در سال ۹۵۰ هـ ق به تحریر درآمده است. این کتاب شرحی بر رساله الفیه شهید اول است که در باب احکام صلاة نوشته شده است؛ شهید اول درباره شرط صحت نماز



می نویسد:

ويشترط في صحتها الاسلام لا في وجوبها ويجب امام فعلها معرفة الله تعالى وما
يصح عليه ويمتنع وعدله وحكمته و... كل ذلك بالدليل لا بالتقليد والعلم المتكفل
بذلك علم الكلام (همان، ص ۹۲-۹۳).

چنان که پیداست، شهید اول شرط صحت نماز را اسلام می داند و شناخت خداوند و اوصاف و
افعال او را ضروری می شمارد و تأکید دارد که همه این معارف باید با «دلیل» از طریق «علم
کلام» حاصل گردد. شهید ثانی در شرح این عبارت مطالبی را با تفصیل بیشتر آورده است که از
جمله نکاتی است که بر مطالب پیش گفته مهر تأیید می زند. مطالب این کتاب از آن رو اهمیت
دارد که امکان مقایسه با آرای شهید اول را هم به دست می دهد.

نخست شهید ثانی در ذیل تعبیر «بالدلیل لا بالتقليد» دلیل را به «ترتیب ما تطمئن به النفس من
الامور الموجبة لاثبات المعارف والجزم بها بای ترتیب اتفق» تعریف می کند و تقلید را با قید
«محض» همراه می کند و آن را «الاخذ بقول الغير من غير حجة» معنا می کند. این عبارت نشان
می دهد که: اولاً، شهید ثانی به معنای معهود در علم کلام از «دلیل» پای بند نیست و بر خلاف
شهید اول و متکلمان مدرسه حله، دلیل را منحصر در استدلال عقلی و کلامی نمی داند. او به
جای دلیل ذهنی، اطمینان و جزم به معارف را معتبر می شمارد و تأکید می ورزد که این اطمینان
از هر طریق که حاصل می آید باکی نیست.

ثانیاً، شهید به یک اصطلاح معرفت شناختی مهم و مرسوم میان متکلمان نیز تعریض دارد و
واژه تقلید را که در کلام شهید اول به طور کلی در حوزه عقاید نفی شده است، به «تقلید محض»
تغییر می دهد. شهید ثانی بر آن است که تقلید به خودی خود مذموم نیست، بلکه آن گاه ناپسند
است که «بدون حجت» به قول دیگری تمسک شود و اگر نه در حوزه اندیشه، به آراء و
اندیشه های دیگران می توان استناد جست مشروط بر آن که سخن آنها عقلاً و شرعاً حجت و
پذیرفته باشد (همان، ص ۹۵).

ایشان اندکی بعد به روشنی نشان می دهد که استدلال از آن سنخ که در فلسفه و کلام گفته
می شود را لازم نمی داند و حصول اطمینان را بدون آن ممکن می شمارد:

ولا ينحصر الدليل على هذه المعارف فيما ذكره العلماء بل لا يشترط ترتيب مقدماته
على الوجه المعتبر في الانتاج عند اهل الحد والبرهان وانما الواجب علينا من ذلك



اقامه ما تظمنن به النفس بحسب استعدادها ويسكن اليه القلب بحيث يمنع من تطرق الشبهة عن عقيدة المكلف ويخرج عن التقليد البحت والعمى الصرف كدليل العجز وغيرها؛ دليل بر این دسته از معارف به آنچه علما گفته‌اند منحصر نیست، بلکه ترتیب و تنظیم مقدمات استدلال به صورتی که نزد منطقیین برای نتیجه‌گیری معتبر است، لازم نیست؛ تنها همان مقداری واجب است که نفس به حسب استعدادش بدان عقیده اطمینان ورزد و قلب او آرام گیرد، به گونه‌ای که از بروز شبهه در عقیده مکلف باز دارد و او را از تقلید صرف و کوری محض بیرون آورد (همان، ص ۱۰۲).

از همین جا به تدریج شاهد واگرایی دیدگاه ایشان از شهید اول هستیم؛ چرا که دلیل را به «هر آنچه در نفس اطمینان آورد» تعریف می‌کند و ادله در اصطلاح متکلمان را لازم و ضروری نمی‌داند. به نظر ایشان، دلیل آوری مقوله‌ای است که متناسب با هر فرد و استعداد تفاوت می‌کند و حتی پیرزنی که با دستگاه نخ‌ریسی بر وجود خداوند استدلال می‌کند، از یک حجت معتبر برخوردار است. از این رو، شهید در همین جا نیز تأکید می‌کند که دانش کلام را تنها یک واجب کفایی می‌داند که به «رد شبهه خصوم» و «حراست مذهب از تسلط خصم بر آن» پردازد و از این رو کافی است که در هر منطقه یک عالم به فنون کلام آشنا باشد تا دست‌رسی بدان آسان باشد. البته، وی اضافه می‌کند که اگر کسی گرفتار شبهه شده است به همان اندازه باید به مطالعه ادله تفصیلی پردازد.

نکته دیگری که تلقی شهید ثانی را از معنا و مفهوم دلیل نشان می‌دهد این است که ایشان تحصیل این اعتقادات را برای هر کس در «زمان سیر» ممکن می‌داند (همان، ص ۹۶-۹۷). او به روشنی بیان می‌کند که برخلاف آنچه در آغاز برخی از کتاب‌های اعتقادی و کلامی آمده که اگر کسی به همه عقایدی که در آن کتاب‌ها نیامده اعتقاد نداشته باشد کافر است، اصل معرفت به خداوند و نبوت را بدون اوصاف و خصوصیات بیشتر کافی می‌داند (همان، ص ۱۰۱).

البته، باید گفت که شهید ثانی در المقاصد العلیة هنوز بر این باور است که «وجوب نظر» بر همگان تکلیف است و وجوب نظر «نخستین واجب» به شمار می‌آید (همان، ص ۹۷). اما بنابر آنچه گفته شد، مفهوم نظر از دیدگاه او با آنچه شهید اول و سایر متکلمان پیشین گفته بودند، تفاوت اساسی داشت.





چنان که پیشتر از ابن عودی گزارش کردیم، فضل و دانش شهید پس از سال ۹۴۸ هـ ق شهرت یافت به گونه‌ای که پرسش‌های فراوانی از سوی شخصیت‌های مختلف متوجه ایشان شد. یکی از مضامینی که مکرر در این پرسش‌نامه‌ها بر جای مانده همین مسئله مورد نظر ما است. برای مثال، در مجموعه پرسش‌هایی که شکر بن حمدان به سال ۹۵۲ هـ ق از شهید پرسیده است (اجوبه مسائل شکر بن حمدان)، می‌خوانیم که آشنایی به چه میزان از عقاید و با چه روشی، سبب ایمان و نجات می‌شود. او در پاسخ، همان تعابیر نقل شده در بالا را آورده و عبارتی را می‌افزاید که اهمیت بسیار دارد: «والاغلب فی عامة الناس ان معارفهم مستندة الی دلیل لکن لا یمكنهم التعبير، والعبارة غیر شرط» (شهید ثانی، ۱۴۲۱ هـ ق، ج ۱، ص ۵۵۸-۵۵۹). شهید ثانی در این جا اغلب عوام مردم را در عقایدشان دارای دلیل می‌داند که توان تعبیر و واگویی آن را ندارند، وی برای مدلل بودن عقیده، صورت‌بندی‌های کلامی و یا عبارت‌پردازی را شرط نمی‌شمارد.

در همین مجموعه، شکر بن حمدان پرسش دیگری مطرح می‌کند که از جهاتی مهم‌تر است. او می‌پرسد که اگر کسی به اصول دین از روی تقلید چنان باور جزمی دارد که از آنها بر نمی‌گردد و در عین حال نمی‌تواند برای عقایدش دلیل اقامه کند و اصلاً ادله را نمی‌شناسد - با آن که قادر بر نظر و تفکر است - آیا چنین کسی مؤمن به حساب می‌آید و مأجور است یا خیر؟ شهید در این جا نیز می‌نویسد:

اقامة الدلیل اللفظی غیر شرط فی الایمان، بل یکفی انقداحه فی النفس بحیث تظمن الی مدلوله بای وجه اتفق کدلیل العجور وغیره. واما التقلید المحض فغیر مجز ولا موجب للایمان (همان، ص ۵۶۳).

از این پاسخ نیک پیدا است که او حتی برای کسانی که قادر بر نظر و تحصیل ادله تفصیلی هستند، یادگیری ادله کلامی و به‌طریق اولی، فراگیری دانش کلام را ضروری نمی‌داند و آن را شرط ایمان و ثواب نمی‌شمارد. به این ترتیب معلوم می‌شود که هر چند شهید بر وجوب نظر تاکید دارد ولی تلقی و تعریف‌اش از نظر و تفکر با آنچه متکلمان می‌گفتند، فاصله‌ای عمیق دارد. شهید بر این باور است که مردم به‌صورت عادی برای عقاید خویش دلیل دارند، بی‌آن که بتوانند استدلال خود را بیان کنند. او تصریح می‌کند که دلیل واقعی همان چیزی است که در نفس انسان قرار می‌گیرد و او را به مضمونش مطمئن می‌سازد و در این راستا هیچ شکل و ترتیب خاصی لازم نیست و از هر جا و به هر گونه رخ دهد، پذیرفته است.

این پرسش و پاسخ در فضایی دیگر در پرسش نامه‌ای که سید بن طراد الحسینی مطرح کرده است، وجود دارد؛ اما در این جا احساس می‌شود که شهید اندکی کمتر از گذشته در لزوم داشتن «دلیل» سخت‌گیری می‌کند. او در پاسخ به این پرسش که «اقل مراتب معرفت» چیست و اگر کسی استدلال بر آنها را نمی‌داند و به سفر می‌رود، آیا سفرش معصیت است یا خیر، ضمن بیان معرفت خداوند و صفات الهی به عنوان کمترین مرتبه معرفت، می‌نویسد:

وان لم یقم علی کل مسألة دلیلاً لعسر ذالک علی اکثر الناس وما کان النبی ﷺ یكلف الناس غیر ذالک... وهذا أمر سهل یمکن حصوله فی ساعة واحدة (همان، ج ۱، ص ۵۸۷-۵۸۸).

چنان که پیداست در این جا - برخلاف مطالب پیشین - شهید از ضرورت دلیل حتی برای مواردی که معرفت به آنها واجب است، عدول کرده است و با این بیان که دلیل بر همه عقاید بر بیشترین مردم سخت و دشوار است، آن را برای همه عقاید لازم نمی‌شمارد. وی بر آن است که پیامبر اکرم ﷺ از مؤمنان چیزی بیش از باور به این عقاید را نخواسته است و این مقدار هم تنها در یک ساعت قابل تحصیل است. در همین مجموعه، در پاسخ به پرسش دیگری، بر همین موضوع تأکید می‌شود که اقامه دلیل واجب کفایی است و بر همگان واجب نیست: «... واما اقامة الدلیل علی ذالک فهو فرض کفایة علی اهل القطر لتقویة الضعفاء وازاحة الشبهة العارضة ومقاومة الخصم بالحجة ان اتفق» (همان، ص ۵۸۹).

در این جا شهید توضیح نداده است که با این وصف، مسئله «وجوب نظر» و این که نخستین واجب است، چگونه خواهد شد. اما نیک روشن است که او در این مرحله، دیگر با همان شدت از این اصل کلامی دفاع نمی‌کند. اما مهم‌ترین و شاید آخرین اثری که شهید در این موضوع از خویش برجای گذاشته، الاقتصاد والارشاد است. در این رساله مختصر، وی به صراحت تمام، اندیشه خویش را در باب روش‌شناسی رایج در علم کلام باز گفته و آن را به زیر تیغ نقد و انتقاد می‌کشد و در مقابل، دیدگاه خود را تبیین می‌کند. در این جا شهید برای نخستین بار از سید بن طاووس که رقیب جدی متکلمان در مدرسه حله بود، یاد می‌کند و حتی عبارات او را در نقد روش کلامی و اثبات روش پیامبران الهی یادآور می‌شود.

در این اثر مطالبی وجود دارد که هر چند در دیگر آثار شهید ثانی هم بدان اشاره شده، اما با





این صراحت و شدت از ایشان دیده نشده است. برای مثال، در الاقتصاد والارشاد درباره فلسفه این گونه تعبیر کرده است: «... وانما تنشأ هذه الحالة للانسان من الانس بترهات الملاحظة والالف بمزخرفات الفلاسفة» (شهید ثانی، ۱۴۲۱هـ.ق، ج ۲، ص ۷۵۶). از دیگر ویژگی‌های این رساله، اثبات عدم نیاز به منطق و علم اصول است. دلایلی که برای بی‌فایده بودن روش اقامه کرده در نوع خود جالب توجه است (همان، ص ۷۶۲-۷۶۷). اما از همه مهم‌تر برای بحث کنونی ما ارائه دلایل بی‌نیازی یا نادرستی طریق متکلمان است.

تا آن‌جا که می‌دانیم، در انتساب کتاب الاقتصاد والارشاد به شهید ثانی تردیدی نکرده‌اند؛ اما در فهرستی که ابن‌عودی از آثار او گردآورده است و صاحب‌الدر المنثور آن را تکمیل کرده است، نشانه‌ای از این کتاب پیدا نیست. البته، در همین کتاب بلافاصله می‌نویسد که از برخی از مشایخ خود شنیدم که عناوین کتاب‌های شهید را تا شخصت عنوان می‌دانست (الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۸۹). شیخ حر عاملی از رساله‌ای در اجتهاد نام می‌برد که صاحب‌روضات الجنات آن را بر الاقتصاد والارشاد تطبیق می‌کند؛ وی نسخه‌ای از کتاب را در اختیار داشته و اظهار می‌دارد که سید صدرالدین قمی نیز کتاب را به شهید نسبت می‌داده است (موسوی خوانساری، ۱۳۹۱هـ.ق، ج ۳، ص ۳۷۹).

به هر روی، چنان‌که از نام کامل این اثر (الاقتصاد والارشاد الی طریق الاجتهاد فی المبدء والمعاد و احکام افعال العباد) پیداست، نویسنده به روش اجتهاد به‌عنوان شیوه‌ای برای دستیابی به اصول و فروع دین، به یکسان نظر دارد. ایشان در مرتبه نخست با تمسک به آیه فطرت و روایت معروف نبوی (کل مولود یولد علی الفطرة...) فطرت را بر قوه استدلال و تفکر تطبیق می‌کند و معتقد است که هر عاقلی به حسب فطرت استدلال‌گراست (فثبت ان کل عاقل مستدل بالطبع، مکتسب للمجهولات بحسب الفطرة، لیس لها معلم فی بدء الامر و اول الانتقال) (الشهید الثانی، ۱۴۲۱هـ.ق، ج ۲، ص ۷۵۳).

با این وصف، ایشان هرگز با استدلال و فکر مخالفت نمی‌ورزد، بلکه آن را یکی از راه‌های مهم و مطمئن می‌داند. تفاوت دیدگاه وی در این زمینه با متکلمان در دو جهت اصلی است: یکی آن‌که ایشان «جزم و اذعان» را در ایمان معتبر می‌داند و راه رسیدن به آن را لزوماً استدلال نمی‌بیند:

والحاصل ان المعتبر في الايمان الشرعى هو العزم والاذعان، وله اسباب مختلفة من الالهام والكشف والتعلم والاستدلال. والضابط هو حصول العزم باى طريق اتفق، والطرق الله بعدد انفاس الخلائق (همان، ص ۷۵۷).

بنابراین، از نظر ایشان، راه‌های دیگری چون الهام، کشف و تعلم از دیگران هم می‌تواند جایگزین استدلال باشد مشروط به آن‌که انسان را به «عزم و اذعان» رهنمون شود. اما تفاوت دیگر در این است که شهید ثانی در همان روش استدلالی هم بر این عقیده است که نیاز به آموختن هیچ علم مدونی (از منطوق و علم کلام تا سایر علوم عقلی) نیست و با «اشارات و تنبیهات شرعی» نسبت به عقل فطری، می‌توان به معرفت مورد نیاز دست یافت:

فظهر ان تحصيل الايمان لا يتوقف على تعلم علم الكلام ولا المنطق ولا غيرها من العلوم المدونة، بل يكفي مجرد الفطرة الانسانية على اختلاف مراتبها، والتنبيهات الشرعية من الكتاب والسنة المتواترة او الشائعة المشهورة بحيث يحصل من العلم بها بالمسائل المذكورة» (همان، ص ۷۵۸).

ایشان در ادامه سخن، سه دلیل بر بی‌نیازی از علم کلام اقامه می‌کند که همان بیانات سید بن طاووس را تداعی می‌کند (همان، ص ۷۵۳-۷۵۴). شهید ثانی در باب مستغنی از مخاطرات علم کلام سخن می‌گوید و می‌نویسد که علم کلام «علمی اسلامی» است که متکلمان آن را برای شناخت صنایع و صفات او وضع کرده‌اند و گمان می‌کنند که راه منحصر بدان است یا اقرب طرق است. حال آن‌که دورترین و دشوارترین و پرخطرترین راه‌هاست (والحق انه بعدها و اصعبها واكثرها خوفاً و خطراً) است (همان، ص ۷۵۹). شهید برای اثبات این مدعا بهتر می‌بیند که از روایاتی که بر نهی از علم کلام وارد شده سود جوید و از رهگذر مقایسه علم کلام در زمان حضور ائمه: با آنچه در زمان او وجود دارد، بر مخاطرات علم کلام تأکیدی دوباره بنماید:

هذا حال الكلام الذي كان في اول الاسلام، ولا شك انه ما كان بهذه المثابة من البحث والخصومة، فما ظنك بهذه المباحثات والخصومات الشائعة في زماننا؛ يعني اعتراضات ائمه عليهم السلام نسبت به متکلمان زمان خودشان بود و چه باید گفت نسبت به مباحثات و خصومت‌هایی که در زمان ما در بین متکلمان رواج یافته است (همان، ص ۷۶۱).

در این بخش‌ها، کتاب الاقتصاد و الارشاد کاملاً از عبارات و اندیشه‌های سید ابن طاووس رنگ





می‌گیرد و شهید بی‌هیچ پرده‌پوشی سخن خود را به او مستند می‌سازد.

خلاصه آن‌که رویکرد شهید ثانی برخلاف شهید اول، از آغاز تا پایان، تغییر و تحول یافته و به تدریج از مدرسه کلامی حله دورتر می‌شود و به مدرسه معرفتی- حدیثی حله که شاخص آن سید بن طاووس است، نزدیک‌تر می‌شود. در این مقاله تلاش کردیم نشان دهیم که آنچه شهید در الاقتصاد و الارشاد آورده است، هرچند از صراحت و قاطعیتی برخوردار است که پیشتر در آثار او کمتر می‌توان سراغ گرفت، اما اصل نگرش ایشان به دانش کلام و سایر علوم عقلی - اعتقادی چیزی است که در طول زمان و در یک فرایند طبیعی حاصل آمده است، در نهایت، این امر سبب شد که به‌رغم نزدیکی فکری میان این دو بزرگوار در عرصه‌های فقهی، در حوزه دانش‌های عقلی، با یک واگرایی میان آنان روبه‌رو هستیم. این درحالی است که شهید ثانی بی‌گمان نه تنها در فراگیری علوم عقلی از سلف خویش برتری دارد، بلکه دغدغه‌های او در حوزه عقاید و معارف بسی فزونی است. شواهد و قرائن بسیاری وجود دارد که این گرایش شهید ثانی در نسل‌های بعدی این خاندان هم بی‌تأثیر نبوده و نوادگان او که تا بیش از یک قرن در صحنه دانش‌های دینی در جبل عامل کاملاً فعال بودند، غالباً بر همین روش گام برمی‌داشتند که البته این موضوع خود نیاز به پژوهشی مستقل دارد.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

پی‌نوشت‌ها

۱. مجموعه آثار بازیافته شهیدین در قالب دو موسوعه جداگانه (موسوعه الشهيد الاول و موسوعه الشهيد الثاني) از سوی مرکز احیای آثار اسلامی (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) در دست انتشار است.
۲. برای اطلاع بیشتر نک: (محمدتقی سبحانی، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام شیعه»، نقدونظر، ش ۳ و ۴).
۳. قطب الدین راوندی رساله‌ای در بیان اختلاف‌های کلامی شیخ مفید و شاگردش سید مرتضی نگاشت و آن را شاهدهی بر بی‌اعتمادی به روش‌شناسی کلام دانست (به نقل از کشف المحجبه لثمرة المهجعة، ص ۶۱). و برای فرزندش به کتاب زیر و شرح احوال و آثار او نک: راوندی، محمد بن سعید بن هبة الله (ظهر الدین) (۱۹۹۸) عجلة المعرفة فی اصول الدین، قم: انتشارات آل البيت لاحیاء التراث، قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۴. محقق حلی به‌عنوان یکی از شاگردان این مکتب کلامی، این نکته را به‌خوبی بازتاب داده است. وی در آغاز کتاب المسلك فی اصول الدین می‌نویسد: «... و لما كان الطرق الي ذالك مختلفة والوسائل اليه منكرة ومعرفه،

و جب ان نسلک اتمها تحقیقا و اوضحها مسلکاً و طریقاً، وهو المنهج الذى سلکته متأخر والمعتزله. رایت ان املسى مختصراً...» (همان، ص ۳۳-۳۴). لازم به یاد آوری است که مصحح فاضل کتاب المسلك فى اصول الدین در توضیح معتزله متأخر، این گروه را قاضی عبدالجبار و معاصران و پیروان او دانسته‌اند که بی گمان اشتباه است و قاضی را باید از آخرین بقایای معتزله بصره بدانیم و اعتزال متأخر از شاگرد او ابوالحسین که بر اندیشه‌های استاد خود شورید آغاز شد (نک: ابن مرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۱۲ و ۱۱۸).

۵. ورام بن ابی فراس، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، بیروت: دارصعب و دارالتعارف.
 ۶. هر چند سید در این عبارت تصریح کرده است که در مقدمه کشف المحجّة از آموزش‌های کلامی و اسانید خود سخن گفته است، ولی در نسخه‌های موجود از کتاب چنین مطلبی یافت نمی‌شود (سید ابن طاووس، کشف المحجّة لثمرة المهجّة، ص ۵۹).

۷. برای مثال، پس از آن که بر حدوث اجسام از طریق «زیادات اجسام» استدلال می‌کند بلافاصله یاد آور می‌شود که این دلیل جز با «ثبوت تماثل اجسام تمام نیست و از این رو با استفاده از خاصیت «مولف بودن جسم» این مقدمه را هم به اثبات می‌رساند (کشف المحجّة لثمرة المهجّة، ص ۶۵-۶۶).

۸. سید در این کتاب دائماً بر تفاوت خویش با متکلمان از این جهت تأکید دارد و این تعبیر «طریق» را بارها به کار برده است. (برای نمونه نک: همان، ص ۴۳ و ۵۱ و ۵۳).

۹. سید در همین جا و در بخش‌های دیگر از کتاب‌هایش به تعریف و تفسیری از آیه معروف «فطرت» هم پرداخته است. (برای نمونه نک: همان، ص ۵۲ و ۵۴).

۱۰. انما الله جلّ جلاله یسلک بالعبد الضعیف الی التعریف تسلیکاً بقصر فهمه عنه (سید ابن طاووس، کشف المحجّة لثمرة المهجّة، ص ۵۴ و ۵۵).

۱۱. هر چهار اثر در مجموعه زیر تحقیق و چاپ شده است: رسائل الشهد الاول، قم، انتشارات بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.

۱۲. فاضل مقداد نه تنها بر کتاب‌های کلامی علامه حلی همچون نهج المسترشدين، باب حادی عشر و واجب الاعتقاد شروحي نگاشته بلکه رساله الفصول خواجه طوسی را شرح کرده است.

۱۳. اجازه شهید به ابن نجده در (مجلسی، ج ۱۴۰۶، ح ۱۰۷، ص ۱۹۴).

۱۴. و کتب شرع فیها یرجى اتمامها فی الفقه و الکلام و العربیة. ان شاء الله. (مجلسی ۱۴۰۶، ح ۱۰۷، ص ۱۸۸).

۱۵. لازم به یاد آوری است که به رغم شهرت ابن میثم به عنوان یک متکلم و دانشمند علوم عقلی، شهید ثانی در آثارش به برخی از اقوال فقهی او اشاره می‌کند و آن را تأیید می‌کند. (برای مثال، نک: شرح لمعه، ج ۲، ص ۱۷۱)؛ شهید در شرح شرایع همین قول را به «بعض الافاضل» منسوب می‌کند.

۱۶. در الدر المنثور از ابن دو شاگردش یاد می‌کند که نزد او «جملة من العلوم العقلیة» و یا «جملة نافعة من العلوم فی المعقول و المنقول» را تلمذ کرده‌اند (عاملی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۹۳).





۱۷. از جمله می‌نویسد: «بل اجزت له روايه جميع ما صنفه ورواه والقه علماؤنا الماضون وسلفنا الصالحون من جميع العلوم النقلية والعقلية والادبية و العربية بالطرق التي لى اليهم» (مجلسی، ۱۴۰۶هـ.ق، ج ۱۰۸، ص ۱۴۹).
۱۸. «واعظم من هذا محنه واكبر مصيبة وواجب على مرتكبه اثماً، ما يتداوله كثير من المتسمين بالعلم من اهل بلاد العجم وما ناسبها من غيرهم في هذا الزمان؛ حيث يصرفون عمرهم ويقضون دهرهم على تحصيل علوم الحكمة كعلم المنطق و الفلسفه وغيرهما مما يحرم لذاته او لمنافاته للواجب ...» (شهید ثانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۵۵).
۱۹. البته، ایشان در جای دیگر یادآوری می‌کند که اطلاق علوم شرعی به کلام، به اصطلاح برخی علما است وگرنه بعضی دیگر، تنها همان سه علم اخیر (علم کتاب، علم حدیث و علم فقه) را از علوم شرعی می‌دانند که از نظر شهید، این نام‌گذاری چندان اهمیتی ندارد (شهید ثانی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۳).



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتابنامه

۱. افندی، میرزا عبدالله، (۱۴۰۱هـ.ق) ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، قم.
۲. حر عاملی، شیخ محمد بن الحسن، (۱۳۶۲)، امل الآمل، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۳. حمصی رازی، سدید الدین محمود، (۱۴۱۲هـ.ق) المنقذ من التقليد، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۴. رحمتی، محمد کاظم، (۱۳۸۷) فرقه‌های اسلامی در ایران، تهران: بصیرت.
۵. سید ابن طاووس، رضی الدین سید علی، (۱۴۱۷هـ.ق) کشف المحججه لثمره المهججه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۲۳هـ.ق/۱۳۸۱) رسائل الشهد الاول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. _____، (۱۳۸۰) اربع رسائل کلامیه، قم: بوستان کتاب قم.
۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۳۸۷) مبنیة المرید: فی ادب المفید و المستفید، قم: بوستان کتاب.
۹. _____، (۱۴۲۱هـ.ق/۱۳۷۹) رسائل الشهد الثانی، ج ۱ و ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. _____، (۱۴۲۲هـ.ق/۱۳۸۰) المصنفات الاربعه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. طهرانی، شیخ آغا بزگ، (بی تا) طبقات اعلام الشیعه، جلد ۲ و ۳، قم: اسماعیلیان.
۱۲. عاملی، علی بن محمد بن الحسن بن زین الدین، (۱۳۹۸هـ.ق) الدر المنثور، قم: (بی جا).
۱۳. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله السیوری الحلّی، (۱۴۲۲هـ.ق/۱۳۸۰) اللوامع الالهیه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. فقیهی، علی اصغر، (۱۳۶۶) آل بویه نخستین سلسله قدرتمند شیعی، تهران: نشر صبا.
۱۵. کلبرگ، اتان، (۱۳۷۱) کتابخانه ابن طاووس و احوال او، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
۱۶. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۶هـ.ق) بحار الانوار، جلد ۱۰۷ و ۲۰۸، طهران: المکتبه الاسلامیه.
۱۷. محدث نوری، میرزا حسین، (۱۴۱۵هـ.ق) خاتمه مستدرک الوسائل، قم: تحقیق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
۱۸. محقق حلّی، (۱۴۱۴هـ.ق) المسلك فی اصول الدین، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۱۹. مختاری، رضا، (۱۴۲۶هـ.ق/۱۳۸۴) الشهد الاول حیاته و آثاره، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. موسوی خوانساری، محمد باقر، (۱۳۹۱هـ.ق) روضات الجنات، قم: اسماعیلیان.
۲۱. مهاجر، جعفر، (۱۴۱۰هـ.ق/۱۹۸۹م) الهجرة العاملیه الی ایران فی العصر الصفوی، بیروت: دارالروضة.

