

فلسفہ علم کلام

نوشتہ

ہری اوستریں لفسن

ترجمہ

احمد آرام



این اثر ترجمه‌ای است از کتاب:

The Philosophy of the Kalam
by
Harry Austryn Wolfson
Harvard University Press, 1976
ISBN 0-674-66580-5

انتشارات الهدی
شعبه تهران: خیابان ولی عصر، بالاتر از چهارراه امیراکرم، خیابان شهید هاشمی فر، شماره ۲۹
صندوق پستی: ۴۳۶۳ - ۱۴۱۵۵



فلسفه علم کلام
نوشته هری اوسترین ولفسن
ترجمه احمد آرام

این کتاب برای نخستین بار در زمستان ۱۳۶۸ توسط انتشارات الهدی به تیراژ ۳۰۰۰ نسخه در چاپخانه سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسید.

کلیه حقوق برای انتشارات الهدی محفوظ است.

تقدیم:

به همسر تازه به رحمت ایزدی پیوسته‌ام که با شکیبایی خود فرصت کارهایی از این قبیل را — که امیدوارم مورد قبول و رضای خدای متعال بوده باشد — برایم فراهم آورد.

و به پدر بزرگوارش مرحوم حاج شیخ محمد تقی اعتمادالاسلام، استاد شصت و اند سال پیش من در زبان عربی و فقه و منطق و معانی و بیان در دارالفنون که بیش از هر کس دیگر مرا به زبان قرآن و فهم این گونه مسائل آشنا کرد.

احمد آرام

مقدمه ناشر

بی‌هیچ شبهه، علم کلام یکی از باارزش‌ترین دستاوردهای فرهنگ والای اسلامی است که بنیادهای اندیشه آن از قرآن و سنت گرفته شده است. فرهنگی غنی که بشریت بدان دین فراوان دارد.

جنگهای صلیبی و یا اولین صحنه رویارویی جدی جهان غرب با مسلمانان، زمینه‌ای شد تا اروپاییان به اهمیت میراثی در میان مسلمین پی ببرند که آنان به برکت قرآن و سنت – قرن‌ها – از آن سودها برده بودند. کشف این گنجینه‌های علمی، نهضتی گسترده در ترجمه آثار عربی را به‌مراه داشت و موجب عنایتی متزاید برای شناخت هرچه بیشتر این فرهنگ در نزد غربیان گردید. این فرهنگ از چنان جذابیتی برخوردار بود که تعداد معتنابهی از دانش‌پژوهان آن دیار را معتقد ساخت که وقف عمر در غور و فحص زوایای این فرهنگ کاری عبث نخواهد بود. سیر تطوری این سلسله کنکاشهای علمی، همچنان در بستر تاریخ استمرار یافت و با پیدایی روشهای نوین تحقیق که تسریع در استنتاج و ارتباط منطقی اجزاء مطالعه را به ارمغان آورد، این پژوهشها نیز بر روند تکاملی خود سرعت قابل ملاحظه‌ای بخشیدند.

اهتمام به چنین پژوهشهایی باید از سوی مسلمانان با دقت و وسواس بسیار صورت پذیرد. چرا که ضرورتش بسیار ملحوظ و فوایدش بسیار ملموس بنظر می‌رسد. تحقیقاً آشنایی با آنچه در جهان غرب می‌گذرد و مستقیماً در برداشتهای بسیاری از حقیقت‌جویان عالم مؤثر است بر دانشمندان اسلام ضرورتی غیرقابل انکار می‌نماید. این آشنایی اگر هدف‌مند باشد، بی‌تردید دستاوردهای بزرگی را به تفکر اسلامی اهداء خواهد نمود. از یک سو آشنایی با آخرین پیشرفتهای روش تحقیق در علوم انسانی بخصوص آنچه با فرهنگ اسلامی مربوط است، رهگشای این دانشمندان در پیگیری تحقیقاتشان خواهد بود و بکارگیری این روشها در حفظ مفاهیم اصیل فرهنگی دستاوردهای علمی مسلمانان را جلوه‌ای دیگر خواهد بخشید و از دیگر سو، مسؤولیت این دانشمندان در ارائهٔ چهرهٔ نورانی اسلام — همانطور که هست — مقتضی است تا ایشان با پیگیری مستمر و از نزدیک درصدد بر خوردی صحیح با آن پژوهشها باشند. در هر حال، با پیدایش شرائط تازه‌ای در نگرش و بینشهای فکری مردم در سراسر جهان لازم است تا پیشروان نشر فرهنگ اسلامی نیز با دستاویزی به ریسمان محکم معارف ریشه‌دار اسلامی، درصدد پاسخگویی به نیازهایی باشند که — براساس مقتضیات روز — با شکلهایی متفاوت از صورتهای گذشته مطرح می‌شوند و طبیعتاً پاسخگویی به آنها نیز بایستی با شکلهای متعارف گذشته متفاوت باشد.

در این راستا، انتشارات الهدی — شعبهٔ تهران — رشدهی و بالنده‌سازی زمینه‌های مستعد تفکر اسلامی را در سرلوحه مسؤولیت‌های خود قرار داده است و با نشر آثار و مؤلفاتی که هر یک در شناساندن جنبه‌ای از جنبه‌های معارف اسلامی می‌کوشد، سعی

در پرده برداری از زوایای ناشناخته این فرهنگ دارد که تا کنون چندان بدان توجه نشده بود. جنبه های مختلفی از قبیل تفسیر، تاریخ، کلام، فلسفه، عرفان، فقه و اصول و نیز مباحث دیگری که امروزه در پهنه علوم مطرحند، مانند جامعه شناسی، روانشناسی و... موضوعات اهتمام کاری این مؤسسه را تشکیل می دهند که البته با عنایت به اختلاف دیدگاهها، در معرض نظر خوانندگان قرار داده می شوند.

کلام نیز یکی از همین مباحث مهم است که اهتمام بیشتری می طلبد. این فرع عقلی از علوم اسلامی که اصولاً در دفاع از اصول بنیادی دین مبین طرح ریزی شده، شاهد تطورات بسیاری در طول تاریخ خود بوده است که بدان شایستگی می بخشد تا مورد تدقیق هر چه روزافزون تر پژوهشگران قرار گیرد. خصوصاً که متکلمین اسلامی با یافتن ملکه های تئوری سازی، اعتماد به نفس و همچنین رهایی از هراسهای بی اساس عقائدی توانستند با آفرینش نقطه های عطفی در تاریخ تفکر اسلامی، نقش مهمی را در این صحنه برعهده گیرند.

در حقیقت یکی از مهمترین فرازهای علم کلام را بایستی در علل و عواملی جست که موجبات پیدایش آنرا در میان مسلمین فراهم آورده اند. همچنین منابع و مراجعی که در شکل گیری این علم جدید مورد استفاده قرار گرفته اند نیز در مطالعات کلامی از جایگاه ویژه ای برخوردارند، چنانچه بحث و بررسی دقیق در این علم بدون معرفت این مسائل تمام نخواهد بود.

طبیعی بود که جریانهای فکری بالنده ای که در ابتدای قرن دوم هجری — و حتی قبل از آن — سراسر جهان اسلام را فرا گرفت، در بسیاری از موارد متأثر از روشهای بی پروای اندیشه در

نزد قدمای یونان باشد، که در نزد مسلمین رواج می‌یافت، و این امر با مذاق و مشرب پای‌بندان به اصول لایتغیر دین حنیف چندان سازگاری نداشت. همین ناسازگاری انگیزه‌ای قوی شد تا اینان نیز در تفنید عقائد خصم به قالبهای استدلالی و شیوه‌های عقلانی روی آور شوند. این اقتباس فکر استدلالی از سوی ایشان — آگاهانه یا ناآگاهانه — نتایج مهمی را در برداشت که یکی از مهمترین این نتایج نضج‌یابی و عمق‌دار شدن مقالات فلسفی بود، زیرا که در رد حجتهای کلامی جز تکامل‌بخشی به موضوع علم خود چاره دیگری نمی‌یافتند. استفاده متکلمین از روشهای برهانی در بحثها — که در حقیقت آنها را نیز از تأثیر تفکرات ارسطویی بی‌بهره نگذارد — سرانجام باعث پیدایش علمی جدید گردید که با بهره‌گیری از شیوه‌های بحث دیگران و محتوای اسلامی و با هدف حراست از اصول ثابت عقیدتی، تشخص یافته بود.

کتاب حاضر — درحقیقت — بیان بخش مهمی از علم و تاریخ کلام را برعهده دارد و علی‌رغم اینکه وفات و لفسن آنرا از آخرین نظرات اصلاحی او محروم ساخته ولی در همان حال چون خامه استادی مجرب و جامع آنرا به جهان تحقیق عرضه نموده، از اهمیت شایانی بهره دارد که حتماً شیوه بحث مقارنه‌ای که در مطاوی این اثر جایگاه خود را یافته، بر این اهمیت می‌افزاید. جامعیت خود کتاب نیز، آنرا به دائرةالمعارفی کلامی تبدیل ساخته است که خود خواننده را در آفاقی بس دورتر از آنچه در تصور است به سیر و سیاحت می‌برد. آفاقی که نه تنها چشم اندازهای جدیدی از جهان کلام اسلامی را فراروی مان قرار می‌دهد، بلکه دریچه‌های بسته‌ای از آنچه که ممکن است در دیگر ادیان نیز کلام نامیده شود را بر روی مان می‌گشاید.

شاید از مهمترین جنبه‌های این اثر ولفسن، شیوه تحقیق او باشد که در پیوند اطلاعات پراکنده و جزئیات متفرق، ابداعی بس شکیلی به حساب می‌آید و طرح این روش از سوی او بعنوان ابتکاری تازه در پژوهشهای کلامی، می‌تواند راهنمای مناسبی در تحقیقات دیگر از این دست باشد. بطور خلاصه مروری با دقت به این کار، حاوی دستاوردهای بسیار خواهد بود که کام علاقه‌مندان را شیرینی خواهد بخشید. از همین جا است که به ایستگاههای مهم کلامی نظیر ذات و صفات باری، حدوث و قدم، جبر و اختیار می‌رسیم. ولفسن با توقف عالمانه‌ای در آنها ریزنگاریهای تازه‌تری را عرضه نموده است. البته آنچه گفتنش در اینجا ضروری می‌نماید، آنکه خواننده کتاب خود را تنها در برابر واژه کلام و مشتقاتش نمی‌یابد، بلکه واژه‌های دیگری نیز که اهمیت درخور خود را حائزند همانند فلسفه بر ابهت و بهاء این کتاب می‌افزاید. از همین رو طالبان فلسفه نیز قادر خواهند بود تا از این زمین حاصلخیز با کاشت بذر فکر و تدبیر، محصولاتی راضی‌کننده بگیرند. ناگفته نماند که مساعی دانشمند گرانمایه و خادم پرسابقه فرهنگ آقای احمد آرام، ترجمه‌ای روان را عرضه می‌دارد که خواننده را بدور از هرگونه ملالت به دنباله‌گیری سیر کتاب می‌انگیزد.

اعتقاد ما بر آن است که این کتاب گام مؤثری در تشویق فکر انسان برای به فعلیت رساندن استعدادهایش خواهد بود. آن سلسله از استعدادها که سکون در رکودشان جز خسارت بر تمدن بشری نیفزاید. ما در آرزوی روزی هستیم که این آمادگی‌های درونی را شکوفا یابیم.

1

فهرست مندرجات

فصل اول

- کلام ۱
- ۱ - اصطلاح کلام ۱
 معنی کلام بدان گونه که از کاربرد آن در ترجمه عربی از یونانی فهمیده می‌شود ۱. — معنی جدید آن حاکی از دستگاه خاصی از اندیشه در اسلام، ۲.
۲. کلام بنا بر نظر شهرستانی و ابن خلدون ۳
 . سلف، ۳، فقه و کلام، ۴. — چگونه کلام آغاز شد، ۵. — دو مسئله پیش از معتزلی کلام: (۲) تشبیه: (۱) نگرش «مسلمانان سلف» ۹. — (۲) نگرش دو گروه از «مبتدعان»، ۱۱. — منشأ فورمول «جسمی نه چون اجسام دیگر» و مدرک تأییدی بر این توضیح، ۱۲. — آزادی اراده، ۱۹. — طلوع معتزله، ۲۰. — گفته شهرستانی درباره اعتزالی غیر فلسفی مقدم بر اعتزال فلسفی، ۲۱. — «روش فلاسفه» و «روش کلام»، ۲۲. — نظر ابن خلدون درباره اعتزال غیر فلسفی مقدم بر اعتزال فلسفی، ۲۸. — یکی شمردن کلام با مذهب اعتزال، ۳۱. — محنة، ۳۴. — سه گروه تسننی پس از محنة، ۳۵. — طلوع کلام اشعری، ۳۹. — تغییراتی که پس از آن در کلام اشعری پدید آمده: (الف) به وسیله باقلانی، ۴۳. — (ب) به وسیله غزالی، ۴۴.
- ۳ - کلام بنا بر نظر ابن میمون ۴۷
 گزارش ابن میمون درباره کلام در مقابل گزارشهای شهرستانی و ابن خلدون، ۴۷. — توضیح ابن میمون در این خصوص که چرا درباره کلام بحث می‌کند، ۵۰. — خطوط عمده بحث او: فلسفه مسیحی همچون زمینه دو دستگاه فلسفی کلام رایج در زمان خودش ۵۲. — منشأ فلسفه مسیحی، ۵۴. — چگونه مسلمانان فلسفه مسیحی را شناختند، ۵۵. — چگونه کلام از فلسفه مسیحی انحراف حاصل کرد، ۵۹. — چگونه کلام روش استدلال به دست آمده از فلسفه مسیحی را در مسائل اسلامی محض مورد بهره‌برداری قرار داد، ۶۰. — چگونه دستگاه اندیشه خود

ابن میمون با دستگاه کلام تفاوت دارد، ۶۲.

۴ — نفوذها ۶۳

۱ — مسیحیت ۶۳
پرسش در این خصوص که آیا هیچ نفوذ مسیحی بر کلام برضد ابن میمون آشکار شد،
۶۳. — نگرشهای عمومی مربوط به نفوذ مسیحی بر اسلام از لحاظ سه مسئله، ۶۴. — از لحاظ
تقدیر و آزادی اراده، ۶۴. — از لحاظ صفات، ۶۶. — از لحاظ قرآن، ۶۸.

۲ — فلسفه یونانی ۶۹

۳ — دینهای ایرانی و هندی ۷۱

۴ — یهودیت ۷۳

۵ — منشأ، ساختار، گونه‌گونگی ۷۶

در پرسش طرح شده و روش به کاررفته در پاسخ دادن به آنها، ۷۶. — چرا از مسائلی که در علم
کلام مورد بحث قرار می‌گیرد، تنها شش تا برای تحقیق در این کتاب برگزیده شده، ۷۸. — چرا
پنج تا از هشت مفروض قبلی طرح شده به وسیله فیلورا کلام پذیرفت و چگونه آنها مورد بحث
واقع شدند، ۸۰.

۶ — کلام مسیحی و یهودی ۸۵
بحث مقدماتی، ۸۵.

۱ — کلام مسیحی ۸۶
دلیل بر تأثیر نپذیرفتن آن از تعلیمات فلسفی یا خداشناختی کلام اسلامی، ۸۶. — موافقت‌های
لفظی: گروه انشقاقی نسطوریان، ۸۸

۲ — کلام یهودی ۸۹
بیان ابن میمون درباره دوگونه ادبیات فلسفی یهودی به زبان عربی، ۸۹. — بحث درباره گفته
وی، ۹۰. — گفته هالوی درباره قرائیان پیرو کلام، ۹۲. — بحث درباره این گفته،
۹۴. — اشارات نویسندگان دیگر به یهودیان پیرو کلام، ۹۵. — ایستارهای قدیمتر نسبت به فلسفه
در میان یهودیان، ۱۰۰. — پرسش در این خصوص که آیا در میان یهودیان نیز، همچون در میان
مسلمانان، صفاتی و تقدیربرگران و انسانشکلیگران وجود داشته‌اند، ۱۱۵. — خرده گیری یک ربی
بر ابن میمون که انسانشکلیگران را بد دین می‌دانسته است، ۱۱۷.

فصل دوم

صفات ۱۲۲

۱ — صفات اسلامی و تثلیث مسیحی ۱۲۲

در جستجوی دلیلی برای قبول فرض منشأی مسیحی برای آموزه صفات، ۱۲۲. — چگونه به کار بردن الفاظ معنی و صفت برای *attribules* از تأثیر تثلیث مسیحی خبر می‌دهد، ۱۲۴. — چگونه این واقعیت که در همان آغاز تنها دو صفت با ترکیبات گوناگون الفاظ «حیات» و «علم» در بحث صفات به کار می‌رفت و این خود نشانی از تأثیر تثلیث است، ۱۳۱. — مناظره‌ای ساخته و پرداخته خیال میان یک مسلمان و یک مسیحی که بنابر آن فرد مسلمان ناچار شد واقعیت داشتن صفات را بپذیرد، ۱۴۱. — چگونه تعداد صفات افزوده شد، ۱۴۳.

۲ — انکار واقعیت صفات ۱۴۴

دو برهان بر ضد واقعیت صفات؛ قدیم یعنی خدا؛ تاریخ این برهان ۱۴۵. — صفات، رد برهان نخست ۱۴۸. — رد برهان دوم ۱۵۰. — استثنای صفاتی چون علم، اراده و کلام، ۱۵۲.

۳ — صفات آفریده ۱۵۶

نظریه رافضیان، ۱۵۶. — نظریه کرامیه، ۱۵۷.

۴ — احوال ۱۵۹

۱ — معنی بنابر نظر معمر ۱۵۹

گزارشهای گوناگون درباره نظریه معنی معمر، ۱۶۲. — پرسش طرح شده به وسیله معمر و این که چرا آن را طرح کرد، ۱۷۱. — چگونه وی نخستین بار لفظ طبیعت ارسطویی را به عنوان پاسخی برای پرسش فرد به کار برد و چرا سپس به جای آن لفظ معنی را قرار داد، ۱۷۴. — خرده‌گیری بر نظریه معنی معمر در دو زمینه، ۱۷۸. — بحث درباره این مسئله که آیا نظریه معنی معمر در مورد صفات خدا قابل تطبیق است، ۱۷۸. — تحقیق درباره دو تفسیر دیگر نظریه معنی معمر ۱۷۹.

۲ — احوال ابوهاشم ۱۸۲

چگونه نظریه احوال از خرده‌گیری بر نظریه معنی پدید آمد، ۱۸۳. — لفظ احوال به کار رفته به عنوان محمولی برای یک موضوع به سه معنی: (الف) همچون صفات، (ب) همچون اعراض؛ (ج) همچون اجناس و انواع، ۱۸۴. — احوال همچون کلیات، ۱۸۵. — تطبیق احوال در صفات خدا، ۱۸۶. — دو ابداع وارد شده به وسیله احوال در صفات، ۱۹۰. — باقالاتی و جوینی چگونه احوال را پذیرفتند، ۱۹۱.

ضمیمه ۱ — طبقه‌بندی دوگانه و سه‌گانه احوال ۱۹۹

ضمیمه ب — ارتباط نظریه احوال ابوهاشم با نظریه معنی معمر ۲۰۵

ضمیمه ج — لفظ حال ۲۰۹

۳ — معارضه با ابوهاشم ۲۱۴

بیان مقدماتی، ۲۱۴. — براهین معتزله بر ضد احوال، ۲۱۵. — رد معتقدان احوال بر این براهین، ۲۱۸. — براهین صفاتی بر ضد احوال، ۲۲۱.

۵ — جنبه معنیشناختی مسئله صفات ۲۲۲

سه سیمای مسئله صفات، ۲۲۲. — دو صورت سیمای معنیشناختی مسئله، ۲۲۳. — فورمولی که

بنابر آن صفات نه خدا هستند و نه جز خدا: تاریخ و طرز کاربرد آن به وسیله صفاتی، ۲۲۴. چگونه همین فورمول را ابوهاشم به معنی احوال به کار برده است، ۲۲۹. بحث درباره این مسئله که چگونه همین فورمول با اضافه شدن به فورمولی دیگر به توسط اشعری به کار می‌رفت، ۲۲۹. طرز استعمال این دو فورمول به توسط اشاعره، ۲۳۱. چگونه ضد صفاتیان بحث خود را در مسئله صفات با گفتن این که صفات کلمات یا نامهایی بیش نیستند آغاز کردند، ۲۳۵. چگونه این کلمات یا نامها را به معنی افعال یا نفیها به کار می‌بردند ۲۳۶. چگونه فورمولهای مختلف مورد استعمال نظام و ابوالهذیل منعکس کننده اخلاقی در تفسیر جمله ارسطویی «به سبب خودی است»؛ ۲۴۳. مدرکی در تأیید بیان سابق، ۲۴۷. سه ملاحظه درباره فورمولهای مختلف به کار رفته به توسط نظام و ابوالهذیل، ۲۲۹. توضیح گفته‌ای معمایی از اشعری درباره فورمولهای به کار رفته به توسط صفاتیان و ضد صفاتیان، ۲۵۲.

فصل سوم

- قرآن ۲۵۴
- ۱ - قرآن غیر مخلوق ۲۵۴
- ۱ - منشأ مذهب مخلوق بودن قرآن ۲۵۴
- بیان مقدماتی، ۲۵۴. چگونه «کلمه» و «مشیت» صفات واقعی شده است، ۲۵۵. چگونه گفته‌های قرآن درباره خودش بدین معنی است که قرآن از پیش موجود ولی مخلوق است، ۲۵۷. اعتقاد به نامخلوق بودن قرآن از پیش موجود چگونه پیدا شد، ۲۵۸. قدیمترین اشاره به مخالفت با اعتقاد به نامخلوق بودن قرآن، ۲۶۱. به معتقدان به نآفریده بودن قرآن برچسب الحاد و بددینی زده می‌شد، ۲۶۲. چرا قرآن نآفریده را نمی‌توان به عنوان خالق توصیف کرد ۲۶۲.
- ۲ - مسئله طرح نشده کتاب شدن قرآن ۲۶۴
- دو پرسش، ۲۶۴. (۱) پرسشی درباره ارتباط کلمه خدای نآفریده با لوح محفوظ از پیش آفریده، ۲۶۴. (ب) پرسشی مربوط به رابطه میان کلمه خدای نآفریده و قرآن وحی شده که ما به آن همچون مسئله کتابش (= کتاب شدن) اشاره می‌کنیم، ۲۶۵. چگونه نخستین پرسش طرح و به آن پاسخ داده شد، ۲۶۶. چگونه پیش از طرح شدن پرسش دوم، بعضی از گفته‌ها به صورت پاسخی برای چنین پرسش مقدر داده می‌شد، ۲۶۷.
- الف - این کلاب و انکار صورت کتاب پیدا کردن کلام خدا ۲۶۸
- ب - ابن حنبل و تأیید کتاب بودن کلام خدا ۲۷۱
- ج - اشعری حنبلی ۲۷۴
- د - اشعری کلابی و اشاعره ۲۷۶

- ه — ابن حزم حنبلی ۲۷۷
- ۲ — قرآن مخلوق ۲۸۴
- ۱ — انکار قرآن غیر مخلوق و انکار صفات قدیم ۲۸۴
- ۲ — قرآن آفریده همچون قرآنی آسمانی و از پیش موجود ۲۸۵
- توصیف معتزله از قرآن همچون آفریده ای در «محل»، ۲۸۶. — چگونه مخلوق بودن قرآن اعتقاد نخستین مسلمانان بود، ۲۸۷. — چگونه محلی که قرآن در آن آفریده شده خود مخلوق و همان لوح محفوظ بوده است، ۲۸۸. چگونه دو گروه از معتزله در خصوص نگرش‌هایشان نسبت به کتابش قرآن مخلوق از پیش موجود اختلاف داشتند، ۲۹۰. — چگونگی برخورد شهرستانی با این اختلاف، ۲۹۴.
- ۳ — انکار قرآن از پیش موجود و آسمانی ۲۹۶
- نگرش نظام، ۲۷۴. — نگرش معمر، ۲۹۸.
- ۳ — معتقدات رسمی درباره صورت کتاب پیدا کردن کلام خدا ۳۰۱
- بیان مقدماتی ۳۰۱
- ۱ — الوصیه ۳۰۲
- ۲ — نسفی و تفتازانی ۳۰۵
- ۳ — فضالی ۳۱۲
- ۴ — الفاظ مُحدَث و حَدَث و حادث در تطبیق با قرآن ۳۱۴
- بیان مسئله، ۳۱۴. — تطبیق لفظ مُحدَث بر قرآن به توسط ثلحی، ۳۱۵. — تطبیق لفظ مُحدَث بر قرآن به توسط ظاهری، ۳۱۷. — تطبیق لفظ حَدَث بر قرآن به توسط تومنی، ۳۱۹. — تطبیق لفظ حادث بر قرآن به توسط کرامیه، ۳۲۳.

فصل چهارم

- اسلام و مسیحیت ۳۲۷
- ۱ — تثلیث و تجسد در قرآن ۳۲۷
- تثلیث و تجسد چگونه در قرآن معرفی شده است، ۳۲۷. — ردّ این دو آموزه در قرآن، ۳۲۸. — گزارش خود قرآن از ولادت عیسی علیه السلام: (۱) آیاتی که در آنها گزارش متمرکز در اطراف لفظ «روح» است که به دو معنی به کار رفته است، ۳۲۹. — (ب) آیاتی که در آنها گزارش متمرکز در اطراف لفظ «کلمه» است که آن نیز به دو معنی به کار رفته، ۳۳۱. — خلاصه نگرش قرآن درباره ولادت حضرت عیسی (ع)، ۳۳۲.
- ۲ — تثلیث و تجسد در کلام ۳۳۳
- مسلمانان چگونه به وسیله مسیحیان با مفهوم تثلیث آشنا شدند، ۳۳۳. — مسلمانان چگونه به وسیله

مسیحیان با مفهوم تجسد آشنا شدند، ۳۳۴، ۳۳۴. — معارضه مسلمانان با طرز تصور مسیحی نسبت به تثلیث و تجسد، ۳۳۴. — آثاری از تأثیر این طرز تصور جدید نسبت به تثلیث و تجسد در بعضی از فرقه‌های اسلام، ۳۳۷.

۳ — نظر کندی فیلسوف و یحیی بن عدی درباره تثلیث ۳۴۳

مناظرات قدیمتر و جدیدتر میان مسیحیان و مسلمانان، ۳۴۳. — سه برهان کندی بر ضد تثلیث؛ نخستین برهان، ۳۴۶. — رد یحیی، ۳۴۷. — برهان دوم کندی، ۳۴۸. — رد یحیی، ۳۴۹. — برهان سوم کندی، ۳۴۹. — رد یحیی ۳۵۲. — دشواریهای برخاسته از تمثیلهای به کار رفته به توسط یحیی در رد برهان سوم کندی و نیز فقراتی دیگر، ۳۵۶. — حل این دشواریها، ۳۵۸.

۴ — گروهی انشقاقی ناشناخته در میان نسطوریان ۳۶۲

چگونه شهرستانی نسطوریوس را معاصری از مأمون می‌داند و چگونه به نسطوریان فورمول تثلیثی نسبت می‌دهد و آن را شبیه فورمول احوال ابوهاشم می‌داند، ۳۶۲. — اعتراضاتی به گزارش شهرستانی درباره نسطوریگری، ۳۶۶. — حدسی در این خصوص که مقصود شهرستانی از نسطوریان گروهی انشقاقی از ایشان است که در زمان خلافت مأمون در عراق پیدا شدند، ۳۶۷. — بحث درباره این که شهرستانی، ذرعین راست بودن سخنش از نسبت دادن فورمول تثلیثی به نسطوریان، مقایسه این تثلیث به توسط وی با فورمول ابوهاشم درست نیست، ۳۶۷. — معنی حقیقی فورمول تثلیث نسبت داده شده به نسطوریان به توسط ابوهاشم چیست، ۳۶۸. — دلیلی بر این که گروه انشقاقی نسطوریان در ایام خلافت مأمون پیدا شد، ۳۷۳.

۵ — صفات اسلامی در مسیحیت قرون وسطایی ۳۷۵

چگونه در میان پدران کلیسا مسئله صفاتی به معنای وجود شناختی آن وجود نداشت، ۳۷۵. — تلاشهای پراکنده بدون نتیجه در قرون وسطی برای وارد کردن مسئله وجود شناختی صفات در مسیحیت، ۳۷۶. — چگونه لفظ «صفات» و مسئله اسلامی صفات به مینانجیگری ترجمه لاتین کتاب دلالة الحائرين ابن میمون در اوایل قرن هفتم / سیزدهم برای مسیحیان شناخته شد، ۳۷۶. — چگونه در زمان متأخری از قرن هفتم / سیزدهم آلبرت کبیر و هم توماس آکوئیناس لفظ صفات را به کار بردند و سیمای وجود شناختی مسئله صفات را مورد بحث قرار دادند، ۳۷۸. — صفات در آثار دکارت و اسپینوزا، ۳۸۰.

فصل پنجم

آفرینش جهان ۳۸۱

۱ — آفرینش از عدم ۳۸۱

۱ — زمینه تاریخی ۳۸۱

چگونه اعتقاد به آفرینش از عدم در فلسفه و در نزد آباء کلیسا به وجود آمد. ۳۸۱. — چگونه جمله

لاتین و یونانی («از هیچ») در مسیحیت پیدا شد. ۳۸۲. چگونه اعتقاد به آفرینش از عدم در یهودیت ظاهر شد، ۳۸۲. آفرینش در قرآن، ۳۸۳.

۲ - اختلاف نظرهای کلامی دربارهٔ معدوم همچون اختلاف نظرهایی دربارهٔ

۳۸۵ ex nihilo

نگرشهای گوناگون نسبت به منشأ این اختلاف نظر، ۳۸۶. نظری در این خصوص که در زیر اختلاف این مسئله نهفته است که آیا آفرینش از عدم صورت گرفته است یا از ماده‌ای از پیش موجود، ۳۸۸. دلیلی بر این نظر، ۳۹۲. تصور ماده از پیش موجود به صورتی که از ذرات ترکیب نشده باشد، ۳۹۳. تغییر شکل جمله من المعدوم به جمله من لاشئ به عنوان ترجمهٔ عربی ex nihilo ۳۹۳. توضیح منطقی سعدیا برای کاربرد لا من شئ به من لاشئ، ۳۹۸. عبارت بعد العدم، ۴۹۹.

۲ - براهین آفرینش ۴۰۰
بیان مقدماتی، ۴۰۰

۱ - برهان از طریق نهایتها و بازسازی صورت آغازین آن در

یوحنا نحوی ۴۰۱

تحلیل بازگویی سعدیا از این برهان، ۴۰۲. دو پرسش دربارهٔ بازسازی این برهان به توسط سعدیا، ۴۰۲. پاسخ به اولین پرسش، ۴۰۳. پاسخ به دومین پرسش، ۴۰۴. بازسازی صورت نخستین برهان یوحنا نحوی، ۴۰۹. صورت قیاسی بازگویی برهان به توسط سعدیا، ۴۱۰.

۲ - برهان از طریق شباهت چیزها در جهان ۴۱۰

مبنای افلاطونی این برهان، ۴۱۰. بدان گونه که به توسط این کسان معرفی شده: باهلی به نقل شهرستانی، ۴۱۱. ابن میمون که آن را به «یکی از متکلمان» نسبت داده ۴۱۱، ابن رشد که آن را به «متکلمان مسلمان» نسبت داده، ۴۱۲. اسحاق اسرائیلی، ۴۱۳.

۳ - برهان از طریق اجماع و افتراق ذرات ۴۱۴

بدان گونه که به توسط این کسان معرفی شده: اشعری به نقل شهرستانی، ۴۱۴. متکلمان ابن میمون، ۴۱۵. سعدیا، ۴۱۶. بحیه، ۴۱۸. اثبات آن که این برهان مبتنی بر برهانی سه گانه از ابوقره است، ۴۱۹.

۴ - برهان از طریق حادث بودن همهٔ عرضهای اجزاء ترکیب کنندهٔ

جهان ۴۲۱

بدان صورت که به توسط کسان آینده عرضه شده: باقلانی ۴۲۱. ابن سوار آن را به متکلمان نسبت می‌دهد، ۴۲۲. چگونه دو تا از سه خرده‌گیری ابن سوار بر این برهان مبتنی است (الف) بر ردی از ارسطو بر اعتراض آزمایشی اقامه شده به وسیلهٔ خود او بر ازلی بودن عالم و (ب) نگرش خود ارسطو دربارهٔ امکان وجود تسلسل تا بینهایت، ۴۲۴. چگونه جوینی این برهان را، بر ضد یکی از خرده‌گیریهای ابن سوار نسبت به آن، از طریق استدلال بر ضد ارسطو نسبت به محال بودن

بینهایت از طریق تسلسل تقویت کرد ۴۲۵. — ماوردی و یوسف البصیر و یسوعا بن یهودا، ۴۲۶. — شهرستانی آن را به متکلمان نسبت داده و به این مطلب اشاره کرده است که آنان این برهان را با نگرش محال بودن بینهایت از طریق تسلسل تقویت کرده اند، ۴۲۷. — یهودا هالوی آن را به بزرگان کلام نسبت داده و به تقویت ایشان از آن به وسیله نگرش محال بودن بینهایت از طریق تسلسل پرداخته است، ۴۲۸. — ابن رشد آن را به اشاعره و نیز به متکلمان نسبت داده و صریحاً تقویت آنان را از آن با نگرش محال بودن بینهایت تسلسلی بازگو کرده است، ۴۲۹. — ابن میمون آن را به متکلمان نسبت داده و صریحاً تقویت ایشان را از آن با نگرش محال بودن تسلسل بینهایت بازگو کرده است، ۴۳۱. — ابن حزم و یوسف بن صدیق، ۴۳۲. — سعدیا و فارابی، ۴۳۳. — چگونه همه عرض‌های این برهان بر سه گونه است، ۴۳۶. — چگونه این برهان به برهانی آبائی برای آفرینش مبتنی بر اعتراض آزمایشی ارسطو نسبت به ازلیت جهانی است. ۴۳۷. — چگونه می‌توان ثابت کرد که این برهان مستقیماً مبتنی بر اعتراض آزمایشی ارسطو نسبت به ازلیت عالم یا مبتنی بر روایت آیاتی از آن همچون برهانی بر آفرینش است، ۴۳۸.

۵ — برهانی از طریق محال بودن تسلسل ۴۳۹
گفتار مقدماتی، ۴۴۰. — چگونه رد یوحنا نحوی بر نگرش ارسطو درباره امکان تسلسل بینهایت عبارت از دو برهان است که هر یک از آنها مبتنی بر اصلی ارسطویی است، یعنی، (۱) از بینهایت نمی‌توان عبور کرد، (۲) یک بینهایت نمی‌تواند بزرگتر از بینهایت دیگر باشد، ۴۴۱. — چگونه این دو برهان بر ضد تسلسل بینهایت به وسیله اشخاص ذیل بازگو شده: نظام، ۴۴۶. — سعدیا، ۴۴۸. — جوینی، ۴۵۱. — ابن حزم، ۴۵۲. — غزالی، ۴۵۲. — یهودا هالوی، ۴۵۳. — شهرستانی، ۴۵۴. — ابن رشد، ۴۵۵. — ابن میمون، ۴۵۶. — رد ابن رشد بر محال بودن تسلسل بینهایت متکلمان، ۴۵۸. — رد ابن میمون بر محال بودن. ۴۶۲.

۶ — برهان از طریق تخصیص ۴۶۵
بدان صورت که به توسط جوینی در ارشاد عرضه شده، ۴۶۵. — بدان صورت که به توسط او در نظامیه عرضه شده، ۴۶۸. — بدان صورت که به توسط ابن رشد بر مبنای نظامیه نوسازی شده، ۴۶۹. — چگونه این برهان به دو شکل در دست است، ۴۷۰. — چگونه اشخاص ذیل آن را معرفی کرده اند: یهودا هالوی، ۴۷۱. — غزالی، ۴۷۱. — شهرستانی ۴۷۳. — ابن میمون، ۴۷۴.

۷ — برهان از طریق ترجیح هستی بر نیستی ۴۷۶
تحلیل برهان ابن سینا بر ضد آفرینش زمانی عالم که در آن لفظ ترجیح آمده، ۴۷۶. — چگونه در رد غزالی بر ابن سینا و قبول آفرینش زمانی عالم به توسط غزالی لفظ ترجیح به کار رفته است، ۴۷۷. — چگونه برهان از طریق ترجیح به توسط اشخاص ذیل به کار رفته است: شهرستانی، ۴۷۹. — ابن میمون ۴۸۱. — خرده گیری ابن میمون بر برهان، ۴۸۲.

۸ — برهان از طریق جاودانی بودن ارواح و نفوس ۴۸۴
چگونه ابن برهان به توسط ابن میمون عرضه شده، ۴۸۵. — بازسازی تاریخ این برهان بر پایه گفته

ابن سینا در کتابش نجات و گفته غزالی در مقاصد و تهافت، ۴۸۵. — چگونه این برهان به توسط شهرستانی بازگو شده، ۴۸۶. — خرده گیری ابن میمون بر این برهان، ۴۸۷. —

۳ — براهین کلامی بر محدث بودن عالم در آلبرت کبیر و توماس آکوئیناس و بوناوتورا ۴۸۷

سخن مقدماتی، ۴۸۷. — برهان از طریق نفوس جاودانی: به کار رفته به توسط هر سه نفر ایشان و قابل ارجاع به ابن میمون، ۴۸۹. — برهان مبنی بر تناهیا: به کار رفته به توسط توماس آکوئیناس و قابل ارجاع به ابن رشد، ۴۹۱. — برهان از طریق بینهایت تسلسلی: روایتی از آن را آکوئیناس و بوناوتورا به کار برده اند، ۴۹۳. — شرحی بر این برهان، ۴۹۸.

فصل ششم

ذریگیری ۴۹۹

۱ — قبول ذریگیری ۴۹۹

۱ — منشأ ذریگیری در علم کلام ۴۹۹

دلیل بر وجود اصل یونانی آن، ۴۹۹. — چرا ذریگیری در کلام پذیرفته شد، ۵۰۰. — چگونه بر زمینه های دینی دو تغییر عمده به ذریگیری یونانی داده شد، ۵۰۴

۲ — قطعه ای ناشناخته و به غلط منسوب به دموکریتوس و تهی از ابعاد بودن ذره ها در علم کلام ۵۰۵

مسئله بدون بعد بودن ذرات در علم کلام، ۵۰۶. — چگونه گفته ای در خصوص بی بعد بودن اتمها در عقاید نامه های فلاسفه یونان شناخته شده در کلام نیامده، ۵۰۸. — چگونه انتساب این گفته به دموکریتوس به توسط اسرائیلی که اتمها نقطه اند، نقلی از یک کتاب ملل و نحل است، ۵۱۲. — بازسازی آن در ملل و نحل بر مبنای بعضی از بیانات ارسطو در خصوص دموکریتوس، ۵۱۶. — چگونه دانشجویان مسلمان نخستین فلسفه توانستند از آن گفته عقاید نامه ای این نگرش را به دست بیاورند که اتمهای دموکریتوسی بدون بعد است، ۵۱۸

۳ — توصیف یونانی ذرات بدان گونه که در ذریگیری کلام انعکاس یافته است .

۵۲۳

هستی، وضع یا گردش، شکل، ترتیب، یا تماس طرفین، ۵۲۴. — کیفیات، ۵۲۵. — حرکت، ۵۲۵. — میل، ۵۲۶. — قابلیت ادراک، ۵۲۷. — یکنواختی، ۵۲۷. — در ترکیب اجسام، ۵۲۸. — خلأ، ۵۳۰. — اجتماع و افتراق، ۵۳۱. — مکان، زمان، حرکت، ۵۳۱.

۲ — انکار ذریگیری و نظریه های کمون و طفره ۵۳۲

انکار ذریگیری به توسط نظام و قبول قابل تقسیم بودن بینهایت ذرات، ۵۳۲. — قبول طرز تصور ارسطویی طبیعت به عنوان چیزی درونی اشیاء و سبب انتقال یافتن آنها از قوت به امکان به

توسط نظام، ۵۳۴. چگونه این طرز تصور ارسطویی طبیعت را با آموزه آفرینش قرآنی سازگار کرد و چگونه «امکان» و «فعلیت» ارسطویی به عنوان «پنهان» و «آشکار» توصیف شده و چگونه به این نگرش در اینجا همچون نظریه کمون اشاره شده است، ۵۳۵. گزارش خیاط از نظریه کمون نظام، ۵۳۶. گزارش اشعری از نظریه های کمون منسوب به متکلمان مختلف و از جمله ایشان نظام و معمر، ۵۳۷. چگونه از این دو گزارش یکی اشاره به وجود دو نظریه کمون است؛ یکی جامع که از نظام است، و دیگری محدود که از دیگران و از جمله معمر است، ۵۳۹. چرا معمر با نظام درباره نظریه کمون جامع و فراگیر او موافقت نداشت، ۵۳۹. چگونه بغدادی یک منشأ ارسطویی برای نظریه کمون پیشنهاد می کرد، ۵۴۱. به برجستگان ارسطویی نظریه کمون به عنوان ملحد و بد دین نظر می شد، ۵۴۳. چگونه شهرستانی ریشه ای ارسطویی برای نظریه کمون نظام پیشنهاد می کرد، ۵۴۳. زمینه تاریخی برای استعمال الفاظ «کمون و ظهور» برای «امکان» و «فعلیت ارسطویی»، ۵۴۷. زمینه تاریخی برای توضیح نظام درباره شش روز آفرینش به عنوان آفرینش همزمان، ۵۴۹. نتیجه گیری و بازگویی چهار تفسیر دیگر از نظریه کمون نظام، ۵۴۹. چگونه نظریه طهره نظام عنوان جوابی به نخستین برهان زنوبه زد تقسیم پذیر بودن بینهایت مکان داشت، ۵۵۲. چرا نظام پاسخ خود ارسطو را به اعتراض زنوبه کار نبرد، ۵۵۵. شرحی درباره نظریه طهره، ۵۵۵.

فصل هفتم

علیت ۵۵۶

۱ - انکار علیت ۵۵۶

۱ - بقا و فنای چیزها ۵۵۶

چگونه در اوایل قرن دوم/هشتم، در تعارضی با مسیحیت، این انکار در جهان اسلام پیدا شده بود که خدا به میانجیگری علتها بیواسطه عمل می کند، و نظر آن بود که هر فعلی در این جهان مستقیماً به توسط خدا آفریده می شود، ۵۵۶. اسلام چگونه به این اعتقاد رسید، ۵۵۶. چگونه این اعتقاد در کلام، در مورد «دوام» و «فنا»ی چیزهایی که هستی آنها مستقیماً به وسیله خدا آفریده می شود، به هشت نگرش عمده انجامید، ۵۵۹. نمایندگان این هشت نگرش: اشعری و کعبی، ۵۶۱. باقلانی، ۵۶۵. قلانسی، ۵۶۷. ابوالهذیل، ۵۶۹. مکتب بصره مورد تأیید خیاط بغدادی، ۵۷۲. جُبائی و ابن شبیب، ۵۷۶. چگونه این هشت نگرش به صورت سه گروه درآمد و چگونه تعبیر «آفرینش پیوسته» در حق آنها صدق می کند، ۵۸۲.

۲ - نظریه عادت و صورتبندی آن به توسط غزالی ۵۸۴

چگونه اپیکوروسیگری و کلام مواجه با مسئله واحد بودند و چگونه هر یک از آنها این مسئله را حل کرد، ۵۸۴. معنی «عادت» در ارسطو، ۵۸۵. انتساب نظریه عادت به اشاعره یا اشعری،

۵۸۵. چگونه نظریه عادت مورد انتقاد ابن حزم و ابورشید قرار گرفت، ۵۸۷. چگونه صورتبندی غزالی از نظریه عادت از آن انتقاد خلاص شد، ۵۸۸. مقصود غزالی از استدلال به سود توضیح فلاسفه درباره خسوف و کسوف چه بوده است، ۵۸۹. استعمال مترادفی برای «عادت» به توسط غزالی و نیز مترادفی برای «علت» و به کار برده شدن غیر دقیق کلمه «عادت» به وسیله او، ۵۹۰.

۳ — خرده گیری ابن رشد بر انکار علیت و بر نظریه عادت ۵۹۱
بازگویی ابن رشد از انکار علیت در کلام، ۵۹۱. چهار برهان او بر ضد انکار علیت، ۵۹۳. برهان او بر ضد نظریه عادت، ۵۹۶.

۲ — قبول علیت ۶۰۰
اشاره ابن میمون به متکلمان که اصل علیت را قبول می داشتند، ۶۰۰. معمر به عنوان یکی از ایشان، ۶۰۱. دو گزارش ظاهراً متناقض درباره نظام و این که وی معتقد به علیت بوده است، ۶۰۲. عناصر مشترک در نگرشهای نظام و معمر درباره طبیعت و علیت، ۶۰۶. دو اختلاف میان ایشان: نخستین اختلاف، ۶۰۷. اختلاف دوم، ۶۱۱. نگرش نظام در خصوص روش عمل طبیعت و در خصوص معجزه ها، ۶۱۱. نگرش معمر در خصوص روش عمل طبیعت و در خصوص معجزه ها، ۶۱۴. زمینه تاریخی نگرش معمر، ۶۱۶. سه نگرش درباره علیت در کلام، ۶۱۷. خرده گیری شهرستانی و ابن حزم از معمر، ۶۱۹.

۳ — محالها ۶۲۱
زمینه تاریخی، ۶۲۱. مورد بحث قرار گرفته به وسیله اشخاص ذیل: معتزلیان، ۶۲۲. راست اعتقادان (سنیان)، ۶۲۴. اخوان الصفا، ۵۲۵. ابن حزم، ۶۲۷. غزالی، ۶۳۰.

۴ — بازتاب در مسیحیت ۶۳۳
۱ — نظر سن توماس درباره انکار علیت در کلام ۶۳۳
منابع مورد رجوع وی در بازگویی نگرش کلام، ۶۳۳.
۲ — برهان نیکولائوس اوترکوری و غزالی بر ضد علیت ۶۳۸
انکار علیت به توسط نیکولائوس همچون واکنشی بر ضد ابن رشدیگری لاتینی، ۶۳۸. چگونه این پرسش پیدا شد که آیا رد برهانی به سود علیت از نیکولائوس مبتنی بر کتابی از غزالی است ۵۹۴. چگونه به این پرسش پاسخ داده شد، ۶۳۹.

فصل هشتم

تقدیر و آزادی اراده ۶۴۷

آیات حاکی از قضا و قدر یا اختیار (آزادی اراده) در قرآن، ۶۴۷.

۱ — معتقدان به تقدیر ۶۴۸

چگونه نخستین کوشش برای صورتبندی آموزه‌ای دربارهٔ عمل آدمی مبتنی بر آیاتی حاکی از قضا و قدر شد، ۶۴۹. — چرا آیات حاکی از تقدیر بر آیات حاکی از آزادی اراده ترجیح داده می‌شد، ۶۵۴. — چگونه نخستین تقدیریگری که به صورت جبریگری تصور می‌شد به وسیلهٔ تقدیریگران متأخر طرد شد، ۶۵۸. — تقدیریگران چگونه به براهین ضد تقدیریگری پاسخ می‌دادند، ۶۵۹.

۲ — معتقدان به آزادی اراده ۶۶۰

چگونه معتقدان به آزادی اراده، به استثنای بعضی از ایشان، با تقدیریگری در انکار علیت در همه چیز جز در افعال آدمی اتفاق کلمه داشتند و چرا چنین می‌کردند، ۶۶۰. — دو برهان در تأیید آزادی اراده و زمینه‌های تاریخی آنها، ۶۶۳. — چگونه اصطلاح قدریه به معتقدان به آزادی اراده تعلق گرفت، ۶۶۷. — چگونه معتزله لفظ «مُحَدَّث» یا «خالق» را در مورد انسان به کار می‌بردند، ۶۶۸. — اختلاف میان معتقدان به آزادی اراده از لحاظ اعتقاد مشترک ایشان به آزادی عمل در انسان، ۶۷۰.

۳ — خاطران در کلام و نزد غزالی همچون انگیزه‌های قدرت درونی آدمی ۶۷۲

در قرآن فقط به دو قدرت خارجی، خدا و شیطان، به عنوان انگیزندهٔ آدمی به کارهای نیک و بد اشاره شده، ۶۷۳. — ظهور قدرت دیگری در حدیث به صورت فرشته‌ای نیکو و مخالف با شیطان، ۶۷۴. — اشاره به دو قدرت آفریدهٔ انگیزنده، در حدیث، یکی برای کارهای نیک و دیگری برای کارهای بد، بی‌آنکه معلوم شود کدام یک از آنها در بیرون انسان است و کدام یک در درون انسان، ۶۷۵. — دو قدرت انگیزندهٔ درونی انسان بنابر نظر نظام که با هم به صورت خاطران (دو خاطر) برای طاعت و معصیت نامیده شده‌اند، ۶۷۷. — منشأ احتمالی دو خاطر نظام، ۶۸۱. — دو خاطر نظام، در میان معتزله، ۶۸۳. — دو خاطران در میان اهل تسنن: محاسبی ۶۸۷. — غزالی، ۶۹۰.

۴ — آثار تولد یافته (المتولدات) ۶۹۵

طبقه‌بندی معتزله از افعال آدمی، ۶۹۵. — هشت نگرش معتزلی دربارهٔ آثار تولد یافته که به نام این کسان گزارش شده: بشرین المعتمر، ۶۹۷. — ابوالهذیل، ۶۹۸. — پ نظام و معمر، ۶۹۸. — صالح قبه، ۷۰۰. — ثمامه و جاحظ، ۷۰۰. — ضرار، ۶۹۸. — این هشت نگرش در گروه عمده قرار می‌گیرد کخه اختلاف آنها در این است که آیا آثار تولد یافته افعال آزاد انسان است یا نه، ۷۰۵. — چگونه آن معتزلیان که آثار تولد یافته را افعال آزاد انسان تصور نمی‌کردند، مسئولیت داشتن و مستوجب عقاب بودن انسان را در مقابل آنها توجیه کردند، ۷۰۵.

۵ — تناقضهای آزادی اراده ۷۰۶

بحث مقدماتی، ۷۰۶

۱ — آزادی اراده و آیات تقدیری در قرآن ۷۰۷

۲ — آزادی اراده و اجل ۷۰۸

۳ — آزادی اراده و روزی از پیش معین شده ۷۱۲

- ۴ — آزادی اراده و علم قبلی خدا ۷۱۲
 علم قبلی خدا بنابر آنچه در قرآن آمده، ۷۱۲. — دو نگرش اعتزالی: (۱) انکار علم قبلی خدا، ۷۱۳. — (۲) علم قبلی خدا علت نیست، ۷۱۴.
- ۵ — آزادی اراده و قدرت خدا: نظریه کسب ۷۱۶
 الف — کسب پیش از اشعری ۷۱۶
 (۱) سه نظریه کسب — نگرش معتزله درباره ارتباط قدرت خدا، آزادی اراده بنده، ۷۱۶. — نظریه کسب شحام، ۷۱۷. — نظریه کسب ضرار، ۷۱۹. — نظریه کسب نجار، ۷۲۱. — خصوصیت کلی این سه نظریه، ۶۲۴. — نظر هشام بن حکم و ابن کلاب درباره کسب، ۷۲۵. — (۲) گسترش کسب در میان گروهها و افراد معتقد به آزادی اراده — گروهها، ۷۲۷. — افراد: ناشی ۷۲۹. — جبائی، ۷۳۳.
- (۳) کسب در نظر اهل اثبات — چگونه آنان به عنوان تقدیر یگران از ضرار یا نجار پیروی کردند، ب — کسب در آثار اشعری و باقلانی و جوینی ۷۳۵
 چگونه نگرشهای اشعری درباره کسب با نگرشهای نجار هماهنگ است، ۷۳۸. — چرا و چگونه با قلاتی در نگرش اشعری تجدید نظر کرد ۷۴۶. — جوینی چگونه تجدید نظر اشعری را طرد و راه حلی برای دشواری موجود در اشعری به دست داد، ۷۴۸. — تحلیلی از گزارش مربوط به یک طرز تصور تازه و معتدل تقدیریگری به توسط جوینی، ۷۴۹.
- ج — کسبگری در غزالی ۷۵۴
 سه بحث وی درباره کسب: نخستین بحث وی که با پذیرفتن طرز تصور اشعری نسبت به کسب پایان می پذیرد، ۷۵۴. — دومین بحث وی که این بیان پایان می پذیرد که کسب «تنها از یک لحاظ می تواند درست» باشد، ۷۵۸. — بحث سوم وی که با یکی شمردن «آنچه اهل حق» به نام «کسب» می خوانند با طرز تصور وی از انسان به عنوان «محل» چیزی آفریده شده به وسیله خدا در او پایان می پذیرد، و آن را راه حل تضاد میان قدرت خدا و آزادی اراده و بنده می دانست، ۷۶۱.
- د — کسب در ماتریدی ۷۶۷
 تحلیل سه فقره گزارش شده به صورت نقلها، در ترجمه اثری از ماتریدی، ۷۶۷. — چگونه نسبت دادن نظریه کسبی به نجم نسفی ماتریدی به توسط تفتازانی این پرسش را پیش آورد که آیا کسب نسبت داده شده از گونه ضراری است یا از گونه نجاری، ۷۷۰. — چگونه پاسخ این پرسش با اثبات این که توصیف کسب تفتازانی کار حافظ نسفی است که در آن به ماتریدیان نسبت داده شده به دست می آید، ۷۷۲. — نگرش ماتریدیان درباره کسب، بدان گونه که در کتاب حافظ نسفی آمده، در اثر ابو عذبه مشاهده می شود، ۷۷۴.

فصل نهم

۷۷۷ آنچه در علم کلام تازه است.
۷۷۷ ۱ - صفات
۷۸۳ ۳ - آفرینش
۷۸۵ ۴ - ذریگیری
۸۸۷ ۵ - علیت
۷۹۷ نتیجه
۷۹۹ یادداشت کتابشناختی
۸۴۳ کتابنامه
۸۵۵ فهرست ارجاعات.

فصل اول

کلام

۱. اصطلاح کلام

1

اصطلاح کلام، که لفظ به معنی «سخن» یا «واژه» است، در ترجمه‌های عربی آثار فلسفی یونانی، به عنوان معادل عربی لفظ یونانی *لوگوس* در معانی مختلف آن: «کلمه» و «عقل» و «دلیل» به کار رفته است.^۱ این اصطلاح همچنین در آن ترجمه‌های عربی آثار یونانی به معنی هر شاخه خاص از علم، و لفظ *مُتکَلِّمُون* (مفرد آن: متکلم)، برای اشاره کردن به استادان یا نمایندگان هر شعبه خاص از علم آمده است. عبارت یونانی «مباحث مربوط به طبیعت» (*پری فوسئوس لوگوی*، *περί φύσεως λόγους*)^۲ به صورت *أصحابُ الكلامِ الطبيعيّ*^۳ ترجمه شده است. اصطلاح یونانی به معنی دانشمندان طبیعی^۴ *φυσικοί*؛^۵ *φυσιο λόγοι*، گاه به صورت *أصحابُ الكلامِ الطبيعيّ*^۶ و گاه به صورت *المتكلمون في الطبيعيات* آمده است.^۷

به همین گونه، اصطلاح یونانی برای علمای الهیات یا تئولوژی (*θεολόγοι*)^۸ آن آثار به زبان عربی *أصحابُ الكلامِ الإلهي*^۹ یا *المتكلمون في الإلهيات*^{۱۰} ترجمه شده است. احتمالاً در تحت تأثیر همین ترجمه‌های از یونانی به عربی، لغات کلام و متکلم نیز به توسط نویسندگان و مصنفان قدیم عربیزبان

۱- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ویرایش م. بویش، فهرست p, a, D (۲۶۴).

۲- ارسطو، متافیزیک، اول، ۸، a، ۷، ۹۹۰.

۳- ابن رشد، تفسیر، اول، متن ۲۰، ص ۱۰۴، س ۱۶.

۴- متافیزیک، دوازده، ۱۰، b، ۱۰۵۷، ۲۷.

۵- همان منبع، اول، ۸، b، ۹۸۹، ۳۱-۳۰.

۶- ابن رشد، تفسیر، دوازده، متن ۵۷، ص ۱۷۲۸، س ۱۱.

۷- همان کتاب، اول، متن ۱۹، ص ۱۰۱، س ۱۱.

۸- متافیزیک، دوازده، ۱۰، b، ۱۰۷۵، ۲۶؛ ۶، b، ۱۰۷۱، ۲۷.

۹- ابن رشد، تفسیر، دوازده، متن ۵۷، ص ۱۷۲۸، س ۱۱-۱۰.

۱۰- همان منبع، متن ۳۰، ص ۱۵۶۳، س ۹.

2 به همین معنی به کار برده شده است. مثلاً، «یحیی بن عدی از «متکلمون»^{۱۱} مسیحی» سخن گفته است؛ و شهرستانی از «کلام آنباذقلُس»^{۱۲} و «کلام ارسطو»^{۱۳} و «کلام مسیحیان درباره اتحاد کلمه با جسد در تجسد»^{۱۴}؛ و یهوداین لوی»^{۱۵} از مردمان متعلق به «مکتب واحد متکلمون... همچون مکتب فیثاغورسیان و مکتب آمپدو کلیسیان (آنباذقلُسیان) و مکتب ارسطو و مکتب افلاطون یا افراد دیگر فلاسفه همچون رواقیان^{۱۶} و مشائیان سخن گفته است که این آخری همان مکتب ارسطو است»؛^{۱۷} ابن رشد از «متکلمان دین خودمان و از متکلمان مسیحی»^{۱۸} یا از «متکلمان سه دینی که امروز وجود دارد»^{۱۹} یاد کرده است؛ ابن میمون از «نخستین متکلمان برخاسته از میان یونانیان مسیحی شده و برخاسته از میان مسلمانان»^{۲۰} سخن گفته است؛ ابن خلدون از «کلام فلاسفه درباره طبیعت (فیزیک) و مابعدالطبیعه (متافیزیک)»^{۲۱} یاد کرده است. علاوه بر همه اینها، اصطلاح کلام، بدون هیچ قیدی، در مورد نظام اندیشه خاصی به کار می‌رفت که پیش از طلوع فلسفه در اسلام به وجود آمد، و نمایندگان آن را در مقابل کسانی قرار می‌دادند که با کندی (متوفی^۱ در حدود ۸۷۳/۲۶۰) پیدا شدند و آنان را به نام فلاسفه می‌خواندند.

اینکه چگونه این نظام اندیشه که به سادگی به نام کلام خوانده شده به

۱۱- پریه، رساله‌های کوچک احتجاجی یحیی بن عدی، ص ۳۹، س ۴.

۱۲- یلّ، ص ۲۶۲، س ۱.

۱۳- همان کتاب، ص ۲۸۶، س ۷.

۱۴- همان کتاب، ص ۱۷۲، س ۴.

۱۵- خزری، ج ۵، ۱۴، ص ۳۲۸، س ۲۶-۲۳؛ ص ۳۲۹، س ۱۶-۱۳.

۱۷- آن کلمه عربی که در متن چاپ شده به صورت المیطان آمده، احتمالاً تحریفی از

المشاؤون، به عبری ها-هولکیم است. مقایسه کنید با گولدتسیهر در ZDMG، ۴۱:۷۰۵ (۱۸۸۷).

۱۸- ابن رشد، درج دوازدهم متافیزیک، عربی، ص ۱۴۸۹، س ۵-۴؛ متن لاتینی، ص F ۳۰۴.

۱۹- همان کتاب، متن عربی، ص ۱۵۰۳، س ۱۲-۱۱؛ متن لاتینی، ص ۳۰۵.

۲۰- فوره، اول، ۷۱، ص ۱۲۳، س ۱۱-۱۰.

۲۱- مقدمه، سوم، ص ۴۱، س ۸.

وجود آمد، و اینکه خود چه بود، ممکن است از به هم پیوستن قطعات مربوط به تاریخ آن به دست آید که در سه کتاب نوشته شده به زبان عربی موجود است: دو تای از آنها نوشته شهرستانی (۵۴۸ - ۴۷۹/۱۱۵۳ - ۱۰۸۶) و ابن خلدون (۸۰۸ - ۷۳۲/۱۴۰۶ - ۱۳۳۲)، و یکی نوشته ابن میمون یهودی (۵۳۰ - ۶۰۲/۱۲۰۴ - ۱۱۳۵).

۲ کلام بنا بر گفته شهرستانی و ابن خلدون

3

پیشرفت اسلام، در دوره ای که این تحقیق را فرا می گیرد، مشتمل بر دو مرحله است: نخست، طلوع نظام اعتقادی موحّد از تعلیمات گوناگون پراکنده در قرآن؛ دوم، ظهور بددینیه و بدعتها.

مرحله اول در تحت نفوذ کسانی بود که به نام «السلف»^۱ یعنی پیشینیان خوانده می شوند، و اینان یا کسانی هستند که از مصاحبان حضرت محمد (ص) بودند و به نام اصحاب نامیده می شدند، و یا کسانی که پس از اصحاب آمدند و به نام پیروان اصحاب یا تابعان خوانده می شوند.^۲ آنچه این سلف بر آن اتفاق کلمه داشتند، چیزی را می سازد که ممکن است به نام دین اسلام ایام نیکوی گذشته نامیده شود. ما به این سلف یا به نام مسلمانان صدر اسلام و یا به عنوان پیروان صدر اسلام یا به سادگی به نام مسلمانان راست اعتقاد (أورثوڈوکس) به مقتضای متون مختلف اشاره خواهیم کرد.

دین ساخته شده از تعلیمات قرآن، بنا بر نظر ابن خلدون، عبارت از دو گونه تکلیف است: یکی تکالیف بدنی، و دیگری تکالیف قلبی.^۳ گونه اولی

۱ - مقدمه، سوم، ص ۳۷، سن ۲. ۲ - همان منبع، ص ۳۶، س ۱۹.

۳ - همان منبع، دوم، ص ۳۸۶، س ۱۴. همین تمایز به عنوان کارهای دل (اعمال القلوب) و اندامها (الجوارح)، به توسط مُحاسبی در الرعاية لحقوق الله، ص ۴۳۱، س ۱۵، و به توسط غزالی در کتاب شرح عجائب القلب از احیاء، سوم، ص ۴۰، س ۹ و به عنوان تکالیف و واجبات (فرائض) به

عبارت از «آن شرایع الاهی است که بر اعمال همه مسلمانان مکلف فرمان می راند»، و این همان است که «فقه»^۴ خوانده می شود — و آن کلمه ای است که از معنی نخستین خود که «فهم و علم» است عدول کرده و معنی محدود اجتهاد از آن فهمیده می شود، یعنی تلاش کردن و تصمیم گرفتن بنابر داوری شخصی در آن نکته های شرعی مربوط به یک مسئله که سابقه مشابهی نداشته است، ولی بعدها این کلمه فقه معنی جامعتر قضای اسلامی پیدا کرد که مبتنی بر چهار منبع و اصل است: (۱) قرآن؛ (۲) حدیث (سُنَّت)؛ (۳) تمثیل (قیاس)؛ (۴) توافق همگان (اجماع).^۵ گونه اخیر از تکالیف و واجبات مربوط به «ایمان» است که آن را همچون «تصدیق و اعتراف قلبی نسبت به چیزی که با زبان گفته شده»^۶ تعریف کرده اند، و گفته اند که مشتمل بر شش جزء است و بنابر حدیث خود پیامبر (ص) آنها را تعیین کرده بوده است. و آن اجزاء از این قرار است: «اعتقاد (۱) به خدا، (۲) به فرشتگان، (۳) به کتابهای آسمانی او، (۴) به فرستادگان او، (۵) به روز قیامت، و (۶) اعتقاد به سرنوشت (قدر)، خواه خوب باشد خواه بد».^۷ بدین ترتیب کلام به معنی علم الاهی (به انگلیسی theology) می شود، برخلاف فقه که به معنی «علم قانون» یا «علم حقوق» و قضا است. بحث درباره همین اصول عقاید ایمان (العقائد الایمانیة) همان است که بنابر نظر ابن خلدون «علم کلام»^۸ را تشکیل می دهد.

اینکه درست در چه زمان به کاربردن اصطلاح کلام به این معنای فنی آغاز شده، تا آنجا که من می دانم، در هیچ جا به صراحت بیان نشده است. از

→ توسط بَحْيَةِ در الهدایة الی فرائض القلوب، مقدمه، ص ۵ آمده است. نیز رجوع کنید به ارجاعاتی از گولدتسیهر در کتابش به نام مناظره نامه غزالی بر ضد باطنیان، ص ۱۰۹.

۴ — همان جا، س ۱۳.

۵ — رجوع کنید به گولدتسیهر در دایرة المعارف اسلام، ماده فقه (جلد دوم، ص ۱۰۹ و بعد).

۶ — مقدمه، سوم، ص ۳۳، سطر ۱۶ — ۱۵؛ قیاس کنید با ص ۳۵، س ۹ — ۶.

۷ — همان جا، ص ۳۵، س ۱۱ — ۹.

۸ — همان کتاب، سوم، ص ۳۸۶، س ۱۷؛ قیاس کنید با سوم، ص ۳۵، س ۱۲ — ۱۱. لازمه

این گفته ها آن است که این علم خاص از آن جهت به نام «کلام» خوانده شده که با «ایمان» سر و



بیانات شهرستانی چنین نتیجه می توان گرفت که پیش از تأسیس مذهب اعتزال به توسط واصل بن عطاء (متوفی در ۶۸/۷۸۴)^۹ علم کلامی وجود داشته، و اینکه «آغاز شکوفایی علم کلام» در زمان خلافت هارون الرشید (۱۷۰ - ۸۰۹/۱۹۴ - ۷۸۶) بوده است.^{۱۰} وجود کلامی پیش از معتزله را شاید بتوان نتیجه ای از استعمال اصطلاح متکلمون به توسط ابن سعد (متوفی در ۲۳۱/۸۴۵) دانست که وی این کلمه را در مورد کسانی به کار برده است که درباره وضع گناهکاران در اسلام بحث می کردند، و این بحثی بود که فرقه پیش از معتزلی مَرَجَّه^{۱۱} به آن پرداخته بودند، و نیز مایه استناد دیگر استعمال کلمه یَتَكَلَّمُ به وسیله ابن قُتَيْبَه (۲۷۶ - ۸۸۹/۲۱۳ - ۸۲۸) در ارتباط با بحث مسئله آزادی به توسط غیلان پیش از دوران معتزله است.^{۱۲} / به طریق مشابهی، ابن خلدون از ۵ متکلمانی سخن گفته است که پیش از طلوع معتزله نامدار شده بودند.^{۱۳}

علاوه بر این، به وسیله ابن خلدون نه تنها از متکلمان پیش از معتزله آگاهی حاصل می کنیم، بلکه از کلام آن متکلمان و اینکه چگونه بوده است نیز با خبر می شویم. مثلاً در فقره ای مربوط به شرایط دین در اسلام پیش از ظهور معتزلیان، وی می گوید که نخستین مسلمانان، در ضمن بیان کردن اصول عقاید، نخست به ذکر آیاتی از قرآن و گزارشهایی از سنت می پرداختند. بعدها، هنگامی که درباره جزئیات و تفصیل اصول عقاید اختلافاتی پیش آمد، «علاوه بر استناد به مدارک به دست آمده از سنت و روایت، به برهان عقلی نیز پرداختند

→

کار دارد، و «ایمان»، بنابر تعریف ماده و موضوعی از سخن و کلام است. قیاس کنید به پس از این، حاشیه شماره ۱۵۵. به این توضیح درباره معنی اصطلاح کلام در تقنازانی (ص ۱۰، س ۳ تا ص ۱۱، س ۸)، در میان هشت توضیحی که وی درباره معنی کلام در آنجا آورده، اشاره ای نشده است.

۹ - رجوع کنید به پس از این، ص ۲۰ - ۱۹. ۱۰ - میلل، ص ۱۹، س ۱۳ - ۱۲.

۱۱ - رجوع کنید به گولدتسیهر، سخنرانیهای درباره اسلام (۱۹۱۰)، ص ۱۰۰ (ترجمه انگلیسی، ص ۱۰۵).

۱۲ - رجوع کنید به کتاب المعارف (و یرایش ف. ووستفیلد، ۱۸۵۰)، ص ۲۴۴، س ۶، نقل

شده در ترجمه کتاب شهرستانی به توسط هاربروکر، دوم، ص ۳۸۹.

۱۳ - به پس از این، ص ۲۸ - ۲۵، مراجعه شود.

و از همین جا علم کلام آغاز شد». ۱۴ پیدا است که اختلاف عقاید درباره تفصیل اصول و ارکان ایمان، که به گفته ابن خلدون به پیدایش علم کلام انجامید، آشکارا اشاره به مسائلی پیش از معتزلی همچون وضع مرتکبان گناهان کبیره و آزادی اراده که پیشتر ذکر آن گذشت، و مسئله تشبیه یا اعتقاد به انسانشکلیگری در خدا بنابر مدلول بعضی از آیات قرآنی بوده است که پس از این در ضمن بحثهای خود به آن نیز خواهیم پرداخت. انکه مقصود وی از بیان جمله «علاوه بر استناد به مدارک به دست آمده از سنت و روایت، به برهان عقلی نیز پرداختند» که نتیجه آن پیدایش علم کلام بود و بنابراین توسل به برهان عقلی در علم کلام صورت می گرفت چه بوده است، از تمایزی به دست می آید که وی در جای دیگر میان «علوم فلسفی» و «علوم نقلی» ۱۵ قائل شده، و فقه و کلام را در جزء علوم دسته اخیر قرار داده، و گفته است که فقه «ریشه همه علوم نقلی است». ۱۶ درباره علوم فلسفی گفته وی چنین است: «موضوع بحث هریک از این علوم، و مسائلی که درباره آنها به گفتگو برمی خیزند، و روشهای اثباتی که برای حل آن مسائل به کار می برند» همه از عقل انسان که «موجود بشری اندیشنده ای است» سرچشمه می گیرد. ۱۷ و اما در مورد / علوم نقلی، چنین می گوید: «عقل در آنها جایی ندارد، مگر اینکه در ایجاد ارتباطی میان فروع مسائل با اصول آنها به کار برده شود» ۱۸، یعنی «نقل کلی»: ۱۹ ولی نتایج این کاربرد محدود عقل پس از آن به وسیله وی به نام «ادله عقلی» خوانده شده که در علم کلام در مورد موضوعات ایمانی به کار می رود. ۲۰

نتیجه این تقابل میان آن دو دسته علم را، چنانکه از گفته وی بلافاصله پس از گفته ای که درباره علوم نقلی از او در اینجا آورده ایم، و نیز از گفته اش

۱۴ - مقدمه، سوم، ص ۳۶، س ۱۵ - ۱۰.

۱۵ - مقدمه، دوم، ص ۳۸۵، س ۴ - ۱.

۱۶ - همان کتاب، ص ۳۸۵، س ۱۶ تا ص ۳۸۶، س ۱۳، و ص ۳۸۶، س ۱۷ - ۱۴.

۱۷ - همان کتاب، ص ۳۸۵، س ۹ - ۵. ۱۹ - همانجا، س ۱۳.

۱۸ - همان جا، س ۱۲ - ۱۱. ۲۰ - همان کتاب، ص ۳۸۶، س ۱۷.