



اختلاط و رقابت کلام و فلسفه در مدرسه حله با تأکید بر دیدگاه‌های علامه حلی

محمدجعفر رضایی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۷

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۰۷

چکیده

کلام امامیه از قرن هفتم به بعد به آرامی با شخصیت‌هایی مانند خواجه طوسی و علامه حلی تعاملات گسترده‌تری با فلسفه پیدا کرد. این ارتباط و حتی اختلاط کلام و فلسفه سبب شده است که برخی، کلام این دوره را به طور مطلق کلام فلسفی بخوانند. در این مقاله، با بررسی اندیشه‌های علامه حلی به طور خاص، نشان داده شد که ایشان در بخش الهیات بالمعنی الاخص در اختلافات اصلی کلام و فلسفه، مانند تبیین صفت قدرت و اراده، اغلب مباحث متفرع بر حسن و قبح عقلی، مانند مباحث اصلی عدل، نبوت، امامت و معاد جسمانی بر مواضع کلامی پافشاری کرده و در الهیات بالمعنی الاعم نیز در مواردی مانند انکار یا اثبات جزء لایتجزی، حقیقت نفس، هیولی، ماهیت زمان، حدوث و قدم عالم نظرات متکلمان را پذیرفته و به نقد اندیشه‌های فلسفی پرداخته و در مواردی همچون کاربرد اصطلاحات امکان و وجوب و علت و معلول، با وجود پذیرش ادبیات و اصطلاحات فلسفی، تغییراتی در مفاهیم داده است که با اندیشه‌های اصلی علم کلام در تعارض نباشد. بنابراین بهتر آن است که کلام علامه حلی را تجلی اختلاط و رقابت کلام و فلسفه بدانیم، نه فلسفی شدن علم کلام.

واژگان کلیدی

علامه حلی، کلام، فلسفه، تاریخ کلام، مدرسه حله.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم‌السلام) پژوهشگاه قرآن و حدیث و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه (Jafarzaei61@gmail.com).

مقدمه

کلام امامیه از قرن هفتم به بعد، آرام آرام تعاملات بیشتری با فلسفه مشاء پیدا کرد. این تعاملات تا حدّ زیادی تحت تأثیر کتاب‌های فخررازی و خواجه طوسی بود. پیش‌تر در مقاله‌ای نشان داده‌ایم که این تعاملات بیش از آن‌که در محتوای مباحث کلامی باشد، در الهیات بالمعنی الاعم و ادبیات کلامی بوده است و متکلمان این دوران همچنان بر آموزه‌های کلامی در مقابل فلسفه پای می‌فشرده (رک: رضایی، ۱۳۹۹: ۱۵-۱۸). علامه حلّی به‌عنوان شاخص‌ترین متکلم این دوره نیز همین روش را داشته است. مروری بر آثار علامه حلّی به‌خوبی نشان می‌دهد که ایشان در اختلافات اصلی کلام و فلسفه در حوزه الهیات بالمعنی الابخص اندیشه‌های کلامی را تأیید و دیدگاه‌های فلاسفه را نقد کرده است. این مقاله، به‌طور خاص در صدد بررسی اندیشه‌های علامه حلّی است و نشان می‌دهد که ایشان در اختلافات اصلی متکلمان و فلاسفه جانب متکلمان را گرفته و در مقابل فلاسفه ایستاده است.

پیش از این، مقاله‌ای با عنوان «علامه حلّی، متکلم یا فیلسوف» توسط مرتضی پویان نوشته و دیدگاهی برخلاف این نظریه مطرح شده است. نویسنده در این مقاله، آرای کلامی و فلسفی علامه را بیان کرده و در مجموع ادعا کرده است که علامه حلّی بیش از آن‌که یک متکلم باشد، یک فیلسوف است و اگر در جایی هم نظرات متکلمان را مقدم کرده است نه به دلیل تبعیت ایشان از متکلمان، بلکه به علت وجود این اختلافات بین فیلسوفان است. در این نوشتار، به نقد این دیدگاه نیز پرداخته خواهد شد و نشان داده می‌شود که اولاً نویسنده مقاله مذکور بخش بسیار مهمی از مباحث علم کلام را نادیده گرفته و به اختلافات علامه حلّی با فلاسفه در این حوزه‌ها توجهی نکرده است؛ برای مثال، می‌توان به کل باب عدل الهی و قواعد متفرّع بر حسن و قبح عقلی که حتی در بحث نبوت و امامت نیز جاری است و مباحث مرتبط با قدرت اشاره کرد؛ همچنین در الهیات بالمعنی الاعم می‌توان از پذیرش جوهر فرد و نقد ادله فلاسفه در این بحث یاد کرد. دوم این‌که در مصادیق مذکور، گاه دچار اشتباه در فهم و تحلیل نظرات متکلمان و همچنین علامه حلّی شده است. سوم این‌که عدم تفکیک بین مباحث الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الابخص سبب شده است که ایشان از اختلاط در ادبیات کلام و فلسفه در این دوره غافل شده و گمان کند علامه حلّی، متکلم نیست. این در حالی است که ادعای اصلی ما آن است که متکلمان حله هرچند از ادبیات و برخی مباحث فلسفی در علم کلام بهره گرفتند، ولی در مباحث الهیات بالمعنی الابخص همچنان بر مواضع کلامی تأکید داشتند.

برای اثبات این مدعا، مباحث در دو بخش اصلی تدوین خواهد شد:

- ۱- در بخش نخست به الهیات بالمعنی الاعم پرداخته خواهد شد و نشان داده می‌شود که علامه حلی با وجود آن‌که از ادبیات فلسفی بهره گرفته است، ولی دست به گزینش زده و گاه با برخی از مباحث فلسفی مخالفت کرده و گاه نیز مفاهیم این اصطلاحات را به گونه‌ای تغییر داده است که با اندیشه‌های اصلی کلامی در حوزه الهیات بالمعنی الاخص تعارضی نداشته باشد. با توجه به این‌که این بخش خود نیازمند پژوهشی مستقل و تفصیلی است، تنها برخی از موارد به‌عنوان مثال بیان خواهد شد؛ همچنین باید متذکر شد که تأثیرپذیری متکلمان حله از ادبیات فلسفی امری طبیعی است و ملاک متکلم یا فیلسوف بودن یک فرد در این بخش از علم کلام نیست، بلکه اختلافات مهم و بنیادین بین کلام و فلسفه به مباحث الهیات بالمعنی الاخص اختصاص دارد.
- ۲- در بخش دوم، به اختلافات اصلی علامه حلی با فلاسفه در الهیات بالمعنی الاخص پرداخته خواهد شد و نشان داده می‌شود که نویسنده مقاله مذکور استقرایی ناقص داشته و بسیاری از اختلافات علامه حلی با فلاسفه را بیان نکرده است.

۱. الهیات بالمعنی الاعم

علم کلام از دو بخش اصلی تشکیل شده است. در دوره نخست تدوین علم کلام، از این دو بخش با عنوان دقیق الکلام و جلیل الکلام تعبیر می‌شد. دقیق الکلام یا لطیف الکلام مباحثی بود که به طور مستقیم، به مباحث اصلی علم کلام مربوط نمی‌شد و مقدمه‌ای برای آن‌ها بود؛ برای مثال، مباحث مربوط به جهان‌شناسی مانند تعریف جوهر، عرض، جسم و مانند آن و انسان‌شناسی مانند تعریف انسان و حقیقت آن و همچنین تعریف همه اصطلاحات خاص کلامی در این بخش مطرح می‌شد (رک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۹۵-۱۴۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۶۳-۹۳). جلیل الکلام نیز به مباحث اصلی علم کلام مانند اثبات خدا، صفات الهی، عدل الهی، نبوت، امامت و معاد اطلاق می‌شد.

در کتاب‌های کلامی امامیه نیز این دو بخش وجود دارد و متکلمان امامیه نیز در این باره، کتاب‌هایی را تألیف کرده‌اند؛ برای مثال می‌توان به *اوائیل المقالات* شیخ مفید اشاره کرد که بخشی را به طور جداگانه به لطیف الکلام اختصاص داده است؛ همچنین *المقدمه فی علم الکلام* شیخ طوسی که به طور کلی به مباحث لطیف الکلام اختصاص دارد. کتاب‌های مشابه دیگری نیز از متکلمان امامیه به جا مانده است.

از قرن ششم و هفتم با ظهور متکلمانی مانند فخر رازی و خواجه طوسی تحوّل جدی در مباحث دقیق الکلام به وجود آمد. این تحوّلات تحت تأثیر فلسفه مشاء و به طور خاص، آثار ابن سینا ایجاد شد. در حقیقت، اندیشه متکلمان این دوره، در دو بخش نسبت به گذشتگان خود تطوّر پیدا کرد: ۱- در روش استدلال که منطق را جایگزین روش پیشین کلام کردند (رک: سامی نشار، ۱۳۶۷، ۱۳۰-۱۳۷) و ۲- در ادبیات و نظام واژگانی علم کلام و برخی مباحث مقدماتی آن؛ برای مثال می‌توان به ورود مباحث وجودشناسی فلسفی مانند وجود و ماهیت^۱ تقسیمات وجود مانند ممکن الوجود، واجب الوجود و ممتنع الوجود (حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۵)، علّت و معلول و تقسیم موجود به جوهر و اعراض نه‌گانه اشاره کرد. از این مباحث در کتاب‌های کلامی این دوره، به الهیات بالمعنی الاعم تعبیر شده است، البته این تأثیرپذیری تا حدّی بود که مباحث و دیدگاه‌های اصلی کلامی را دچار تغییر جدی نکنند.^۲ به همین دلیل، نباید بدون توجّه و بررسی دقیق اختلافات علامه در این مباحث با فلاسفه به صرف شباهت‌های بدوی در عناوین و اصطلاحات گمان کرد که کلام این دوره کاملاً در فلسفه استحاله شده است. در ادامه، به مهم‌ترین مخالفت‌ها و همچنین دخل و تصرف‌های علامه حلی در مباحث فلسفی اشاره خواهیم کرد.

۱-۱. وجودی یا عدمی بودن امکان، وجوب و امتناع

یکی از اختلاف‌های بین متکلمان و فلاسفه، عدمی یا ثبوتی بودن امکان است. علامه حلی همچون دیگر متکلمان این دوره، این نسبت‌ها را اعتباری و ذهنی می‌داند. فلاسفه در مقابل، این نسبت‌ها را وجودی و ثبوتی می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۴۱). این اختلاف، تأثیراتی جدی در مباحث فلسفی و کلامی دیگر دارد؛ برای مثال، یکی از قواعد مهم فلسفی این است که هر حادثی، مسبوق به مادّه و زمان است. به همین دلیل، اغلب فلاسفه به قدیم بودن مادّه (هیولی) و زمان معتقد هستند. دلیل فلاسفه بر این ادّعا آن است که هر حادثی، ممکن است و امکان، یک امر ثبوتی است و نیازمند محلی است که مستعد پذیرش آن باشد. این محلّ نمی‌تواند معدوم باشد؛ پس باید امری ثبوتی باشد که خودش حادث نیست. فلاسفه آن را مادّه می‌نامند (همان).

۱. خواجه طوسی در ابتدای تجرید، یک فصل را به مباحث وجود و یک فصل را به مباحث ماهیت اختصاص داده است.

۲. در ادامه به برخی از مخالفت‌های علامه نسبت به مباحث فلسفی در این بخش اشاره خواهیم کرد.

علامه حلی به این دلیل که امکان را امری ذهنی، اعتباری و عدمی می‌داند، معتقد است که امکان به محلی نیاز ندارد و به همین دلیل ماده فلسفی را انکار می‌کند (حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۲۳-۱۲۴). این بحث در کیفیت رابطه روح و بدن و همچنین در ادله فلاسفه در انکار تناسخ نیز تأثیر جدی دارد و علامه حلی به همین دلیل در برخی کتاب‌هایش آن را نیز رد کرده است (حلی، ۱۴۰۴ق: ۹۰؛ حلی، ۱۳۸۶: ۵۶۸-۵۶۹)؛ همچنین در بحث از این‌که نفوس باقی هستند یا زمانی فانی می‌شوند، بحث از عدمی یا ثبوتی بودن امکان تأثیر جدی دارد و علامه به همین دلیل، دیدگاه فلاسفه مبنی بر بقای نفوس را رد کرده است (حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۳۲).

۲-۱. قاعده فلسفی کل حادث مسبوق بالماده و المدة

یکی از قواعد فلسفی که مورد اتفاق اغلب فلاسفه جهان اسلام بوده است، همین قاعده است. بنا به دیدگاه فلاسفه، هر موجودی که در صحنه عالم پدید می‌آید، مسبوق به ماده و زمان است؛ چراکه هر حادثی، ممکن است و امکان آن بر او پیشی دارد. این امکان، عرض است و نیازمند محلی است که در آن حلول کند. این محل در ادبیات فلسفی، «ماده» نامیده می‌شود. هرچند تقریباً همه فلاسفه سرشناس، این اصل و قاعده را پذیرفته‌اند، اما متکلمان در برابر آن موضع گرفته و آن را نقد کرده‌اند؛ برای مثال، فخر رازی پذیرش این اصل را مستلزم تسلسل می‌داند؛ چراکه آن ماده نیز ممکن است و امکان آن مقدم بر آن است و در نتیجه، این امکان نیازمند محلی غیر از خودش، یعنی ماده دیگری است؛ سپس همین سؤال نسبت به این ماده مطرح شده و همین‌طور تسلسل پیدا خواهد کرد. همه آنچه گفته شد، نسبت به مدت نیز قابل طرح است (رازی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۴-۸۵؛ همان، ۴: ۱۷۰؛ رازی، ۱۹۸۶م، ۱: ۸۰). خواجه طوسی و علامه حلی نیز همچون متکلمان دیگر، این اصل را نپذیرفته و آن را نقد کرده‌اند. عبارت خواجه طوسی چنین است: «و لا یفتقرُ الحادثُ إلى المدة و المادة و الّا لزم التسلسلُ» (حلی، ۱۴۱۳: ۸۳). آنان همچنین وجود هیولی را نیز به همین دلیل انکار کرده‌اند: «و لا یقتضی ذلك ثبوتُ مادةٍ سِوی الجِسمِ لِاستِحالةِ التسلسلِ و وجود ما لا یتناهی» (همان: ۱۵۰).

۳-۱. جوهر فرد

یکی از مباحث بنیادی متکلمان، بحث از جوهر فرد یا جزء لایتجزی بوده است. این مسئله، بنیان بسیاری از اندیشه‌های کلامی مانند اثبات حدوث عالم است که مقدمه اصلی برهان حدوث و قدم است؛ همچنین مباحث مهمی مانند قدرت و علم خداوند، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی

به آن وابسته است. از نظر متکلمان، جهان از اجسام و اعراض تشکیل شده است و اجسام نیز از اجزای تقسیم‌ناپذیری ترکیب شده‌اند که طول، عرض و عمق ندارند و تعدادشان متناهی است. جواهر فرد، مؤلفه‌های اجسام هستند نه خود آن‌ها (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۶۷-۶۸).

نظریه جزء لایتجزی به آرامی با نزدیک شدن کلام و فلسفه در قرون میانی (از قرن ششم به بعد) تحت تأثیر نقادی‌های فلاسفه قرار گرفت و متکلمان را با تردیدهای جدی در پذیرش یا انکار آن مواجه کرد؛ برای مثال، فخر رازی با وجود پذیرش این دیدگاه، در موارد متعدّد با چالش‌های جدی نسبت به آن مواجه شده است (رازی، ۱۴۰۷، ۶: ۱۱۵-۱۲۷). خواجه طوسی آشکارا این نظریه را در *تجريد الاعتقاد* انکار می‌کند (حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۴۳-۱۴۴). با این حال، علامه حلی و برخی متکلمان حله هر چند گاهی در پذیرش یا رد آن مردّد بوده‌اند (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۱۲۹). در مواردی، این نظریه را پذیرفته و در مواردی انکار کرده‌اند؛ برای مثال، علامه حلی در *کشف المراد*، به تبع خواجه طوسی، جوهر فرد را انکار کرده (حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۴۳)^۱ و در *انوار الملکوت*، به تبع نوبختی آن را پذیرفته است (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۹). با این حال، ایشان در کتاب‌هایی که خودش نوشته است، با تفصیل بیشتری وارد این بحث و بیان و نقد ادله طرفین شده است. علامه در برخی از این کتاب‌ها تنها به بیان ادله اثبات‌کنندگان و انکارکنندگان این نظریه اکتفا کرده و گاه برخی از ادله طرفین را نقد کرده است؛ ولی در نهایت، معلوم نیست که کدام دیدگاه را پذیرفته است (حلی، ۱۴۲۶ق: ۴۷-۵۰؛ حلی، ۱۴۱۵ق: ۷۷-۸۱). شاید بتوان تفصیلی‌ترین مباحث وی را در این بحث در *اسرار الخفیة* و *نهایة المرام* پی گرفت. علامه در *اسرار الخفیة*، پس از بیان تفصیلی دیدگاه طرفین و ادله آن‌ها، هرچند برخی از ادله متکلمان را نیز رد می‌کند، ولی در نهایت، دیدگاه آنان را ترجیح می‌دهد (حلی، ۱۳۸۷: ۲۲۸-۲۳۵)؛ همچنین در *نهایة المرام* نیز جوهر فرد را پذیرفته است (حلی، ۱۴۱۹ق: ۲: ۴۱۶-۴۳۹).

۴-۱. قاعده الواحد

یکی دیگر از اندیشه‌های فلسفی، پذیرش قاعده الواحد است. بنا به این قاعده، موجودی که

۱. با توجه به این‌که علامه در این کتاب، تفصیل مباحث را به *اسرار الخفیة* ارجاع می‌دهد (حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۴۸)، باید بپذیریم که مطالب این کتاب، بر مباحث *کشف المراد* هستند و در صورت وجود اختلاف بین آن‌ها باید *اسرار الخفیة* را مقدّم بدانیم.

از جمیع جهات واحد است، محال است که منشأ صدور کثرات باشد؛ بنابراین از چنین موجودی، تنها یک موجود صادر می‌شود. این قاعده در اغلب نوشته‌های فلاسفه مورد بحث قرار گرفته و مفاد آن را پذیرفته‌اند. در مقابل، متکلمان اغلب با آن مخالف بوده و این قاعده را با قدرت و اختیار الهی ناسازگار می‌دانند. گذشته از آن، ادله فلاسفه را در اثبات این قاعده مخدوش می‌دانند. برای مثال می‌توان به اشکالات فخر رازی به این قاعده اشاره کرد (رازی، ۱۴۱۱ق: ۳۳۴-۳۳۵؛ رازی، ۱۴۰۷ق، ۴: ۳۷۳-۳۸۱).

علامه حلی نیز در این بحث با فلاسفه مخالف کرده و هم‌نظر متکلمان است. به گفته علامه، این قاعده نسبت به فاعل موجب، صادق است، نه فاعل مختار. ایشان در کشف المراد، مخالفت خود را با خواجه طوسی درباره این قاعده ابراز کرده است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۱۶). مهم‌ترین نقد علامه حلی بر ادله این قاعده آن است که نسبت تأثیر و صدور، امری وجودی نیست که سبب کثرت در علت شود، بلکه این نسبت‌ها از امور اعتباری هستند (همان). وی همچنین معتقد است که بر فرض آن‌که از این اشکال‌ها چشم‌پوشی کنیم، این قاعده نسبت به فاعل موجب، صادق است، نه فاعل مختار.

۱-۵. عقول مجرد

یکی از نتایج قاعده الواحد، پذیرش وجودات مجردی است که در فلسفه از آن‌ها به عقل تعبیر شده است. اغلب فلاسفه به دلیل پذیرش این قاعده، عقول مجرد را نیز پذیرفته‌اند. در مقابل، متکلمان به دلیل اشکالاتی که به قاعده الواحد داشتند و همچنین نقد بقیه ادله وجود عالم عقول مجرد، وجود این عقول مجرد را انکار کرده‌اند. علامه حلی نیز در کتاب‌هایش به نقد عقول مجرد پرداخته و وجود آن‌ها را نپذیرفته است. وی در این بحث نیز به نقد ادله مربوط به قاعده الواحد پرداخته و در نهایت می‌گوید: «در صورت پذیرش این ادله، محتوای آن تنها درباره فاعل مجبور، صادق است نه فاعل مختار» (همان: ۱۷۷-۱۷۹).

۱-۶. چیستی زمان

یکی از مباحث اختلافی بین متکلمان و فلاسفه، ماهیت زمان است. متکلمان در اغلب موارد، زمان را اعتباری عقلی می‌دانند و در مقابل، فلاسفه معتقدند که زمان، وجودی عینی دارد و آن را کمّ متصل غیرفازّ الذات می‌دانند. علامه حلی نیز بحثی مفصل در این باره در نهاییه المرام مطرح کرده و به اثبات نظر متکلمان و ردّ نظرات حکما پرداخته است. ایشان دو فرض

برای وجود زمان مطرح و هر دو را رد می‌کند: ۱. این‌که زمان، کمّ متصل قارّ الذات باشد. پذیرش چنین فرضی برای زمان پذیرفتنی نیست؛ چراکه مستلزم آن است که اجزای زمان در آن واحد با هم موجود باشند؛ در حالی‌که می‌دانیم زمان گذشته و آینده الان موجود نیست و ۲. این‌که زمان، کمّ متصل غیرقارّ الذات باشد. این فرض نیز قابل پذیرش نیست؛ چراکه کمّ متصل غیر قارّ الذات به عرضی می‌گویند که اجزایش، بقا ندارند و با از بین رفتن هر جزیی، جزء دیگر جایگزین آن می‌شود؛ بنابراین اجزای پیشین در زمان گذشته بوده و اجزای پسین در زمان آینده. پس هر جز از زمان، قبل و بعد دارد. لازمه این امر، وقوع زمان در زمان است و اگر آن زمان نیز وجودی باشد، منجر به تسلسل خواهد شد (حلی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۳۳۷-۳۳۸). علامه حلی در آثار دیگر خود نیز به این اشکال اشاره کرده و زمان را اعتباری عقلی می‌داند. به گفته ایشان، زمان نه قدیم است و نه حادث (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۷۵)، بلکه تنها اعتباری عقلی برای پدیده‌ها و تحولات عالم ماده است (حلی، ۱۳۸۷: ۲۵۶-۲۶۱).

۷-۱. تجرد یا عدم تجرد نفس

هرچند در بین متکلمان نیز برخی به تجرد نفس باور داشته‌اند، ولی مخالفت با تجرد نفس قطعاً تقابلی و مخالفت با فلاسفه به حساب می‌آید؛ چراکه کسی از فلاسفه مسلمان، تجرد نفس را انکار نکرده است. علامه حلی هرچند موضع روشن و یکسانی در این بحث ندارد، ولی می‌توان از مجموع آثار او چنین برداشت کرد که ادله اثبات و انکار تجرد نفس را نپذیرفته و گویی در این مسئله سکوت کرده است (حلی، ۱۳۸۷: ۳۶۴-۳۶۶؛ حلی، ۱۴۱۵: ۲۲۷-۲۲۸). اگرچه علامه حلی در کشف المراد، ادله خواجه طوسی را در اثبات تجرد نفس توضیح داده و به جز یک مورد به نقد آن‌ها پرداخته است، ولی در کتاب‌های دیگرش که نوشته خود او است، نه شرح کتابی دیگر، ادله‌ای که در کشف المراد نقل کرده را رد کرده است و آن را نمی‌پذیرد (حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۲۷-۲۲۸؛ حلی، ۱۳۸۶: ۵۳۴-۵۴۴). وی همچنین در کشف المراد، در مباحث معاد دو دیدگاه مذکور (پذیرش نفس مجرد و انکار آن) را بیان کرده است و بدون جانب‌داری از هیچ‌یک آن‌ها، مبتنی بر هر دو مبنا، مباحث معاد را توضیح داده است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۰۶). بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که دیدگاه اصلی علامه حلی همان است که در مناہج الیقین و اسرار الخفیه بیان کرده است. وی در این دو کتاب، ادله نفی و اثبات تجرد را رد کرده و در نهایت، در جمع‌بندی در این مسئله سکوت کرده است. این دیدگاه علامه قطعاً در تقابل با اندیشه فلاسفه در حقیقت نفس است.

۸-۱. بقای نفس

در مسئله پیشین گفته شد که علامه در پذیرش نفس مجرد دچار تردید جدی است. بر فرض که ایشان نفس مجرد را بپذیرد، اختلافاتی نیز در مباحث دیگر نفس با فلاسفه دارد. یکی از این اختلافات، قول به بقای نفس یا پذیرش امکان فنای نفس است. بنا به دیدگاه فلاسفه، هرآنچه قابلیت پذیرش عدم را داشته باشد، مرکب از ماده و صورت است و با توجه به این که نفس، مرکب نیست، عدم آن محال است. دلیل اثبات صغری چنین بیان شده است: قابل (نفس) باید با مقبول (عدم آن) موجود شود. ممکن نیست که شیء با عدم آن جمع شود. پس نیازمند محلی است که پذیرای امکان عدم باشد. این محل همان ماده است. بنابراین شیء مجرد که ماده و صورت ندارد، امکان عدم نیز ندارد. مهم‌ترین اشکال علامه به این استدلال، به اثبات صغری برمی‌گردد. همان‌طور که گفته شد، ایشان امکان را امر عدمی می‌دانند. بنابراین پذیرش امکان عدم برای یک شیء، مستلزم پذیرش محل (ماده یا هیولی) برای آن نیست (حلی، ۱۳۸۷: ۴۰۱-۴۰۲؛ حلی، ۱۳۸۶: ۵۴۸؛ حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۳۲).

۹-۱. حدوث یا قدم عالم

مهم‌ترین اختلاف بین فلاسفه و متکلمان را می‌توان همین مسئله دانست. دیدگاه علامه در این باره در بیشتر کتاب‌های ایشان موجود است و ایشان به صراحت در این مسئله با فلاسفه مخالفت کرده است (حلی، ۱۳۸۷: ۵۳۲-۵۴۰). شاید کامل‌ترین بیان در این مسئله، در نهاییه المرام آمده باشد. علامه حلی در این کتاب، شش دلیل در اثبات حدوث عالم بیان کرده است و در نهایت، به ۲۲ مورد از شبهات فلاسفه در این مسئله اشاره کرده و پاسخ داده است (حلی، ۱۴۱۹ق: ۳: ۱۵-۱۸۴). نویسنده مقاله مذکور نیز خود به این دیدگاه علامه اشاره کرده‌اند. تنها نکته‌ای که ایشان مطرح کرده است، عبارتی از علامه حلی در *انوار الملکوت* است که بنا بر آن، ایشان معتقد بوده است که این اختلاف بین متکلمان و فلاسفه، اختلاف لفظی است. پیش از بیان آن عبارت و توضیح آن، بیان این نکته لازم است که علامه و دیگر متکلمان، این اختلاف را مهم‌ترین اختلاف بین دو گروه در بحث اثبات صانع می‌دانند (حلی، ۱۴۰۴ق: ۳۸). ضمن این که کم‌ترین آشنایی با مباحث کلامی و فلسفی نشان می‌دهد که این اختلاف، صرف یک اختلاف لفظی نیست و حتی متکلمان، گاه به این دلیل فلاسفه را تکفیر کرده‌اند. بنابراین لازم است عبارت *انوار الملکوت* بار دیگر بررسی شود تا مقصود علامه معلوم گردد:

«المسألة الرابعة في أنّ القديم لا يستند إلى المؤثر قال: القديم لا يستند إلى الفاعل إن كان مختاراً و يستند إليه إن كان موجباً أقول: الذي يجري في الكتب أنّ هذه المسألة مما وقع فيها الخلاف بين المسلمين و الفلاسفة و ليس كذلك لأنّ المسلمين جوّزوا استناد القديم إلى قديم موجب لا يفعل بواسطة القصد و أحوالوا استناده إلى المختار لأنّ المختار إنما يفعل بواسطة القصد و هو لا يتجه إلى الموجود بل إلى شيء معدوم و الفلاسفة سلّموا هذين فلا منازعة بينهما في الحقيقة نعم المتكلمون لما أبطلوا الموجب لزم أن يكون حادثاً و أيضاً منعوا من كون القديم يسمى مفعولاً و الأوائل جوّزوه فالمنازعة لفظية» (حلی، ۱۳۶۳: ۵۱).

همان طور که از عبارت مشخص است، موضوع عبارت فوق، حدوث یا قدم عالم نیست، بلکه بحث درباره این است که آیا موجود قدیم نیازمند مؤثر است یا خیر؟ به گفته علامه حلی در بیشتر کتاب‌های کلامی، این مسئله از اختلاف‌های متکلمان و فلاسفه قلمداد شده است و گفته می‌شود که متکلمان معتقدند که موجود قدیم، نیازمند فاعل نیست و فلاسفه با آن مخالف هستند. ایشان با این ادعا مخالفت می‌کند و معتقد است که در این بحث، اختلافی وجود ندارد؛ چرا که متکلمان مسلمان با این که موجود قدیم، فاعل قدیم و مجبور داشته باشد، مخالفتی ندارند و تنها معتقدند که محال است فاعل موجود قدیم، مختار باشد؛ چرا که فاعل مختار به واسطه قصد و غرض، افعالش را انجام می‌دهد و قصد و غرض نیز به امر معدوم تعلق می‌گیرد، نه موجود. به گفته علامه حلی فلاسفه با این دو گزاره مخالفتی ندارند. تنها تفاوت در دو چیز است:

۱. این که متکلمان چون خداوند را مختار می‌دانند، لازم می‌دانند عالم حادث باشد و
۲. متکلمان، موجود قدیم را مفعول نمی‌دانند و فلاسفه، آن را مفعول می‌دانند؛ پس منازعه لفظی است.

بنابراین نمی‌توان پذیرفت که علامه حلی، اختلاف متکلمان و فلاسفه را در بحث حدوث یا قدم عالم دعوی لفظی می‌داند، بلکه این که موجود قدیم را می‌توان مفعول نامید یا نه، اختلافی لفظی است. افزون بر این، علامه تصریح می‌کند که متکلمان به این دلیل که خداوند را مختار می‌دانند، به حدوث عالم معتقدند. در مقابل، فلاسفه به این دلیل که خداوند را فاعل غرض مند و مختار نمی‌دانند، مشکلی با قدم عالم ندارند؛ همچنین علامه حلی در بخش دیگری از *انوار الملکوت*، به طور خاص به بحث حدوث و قدم عالم و ادله متکلمان پرداخته و به شبهات فلاسفه در مخالفت با آن نیز پاسخ داده است (حلی، ۱۳۶۳: ۲۸-۴۱).

۲. الهیات بالمعنی الاخص

مهم‌ترین اختلاف بین متکلمان و فیلسوفان را باید در مباحث اصلی علم کلام جستجو کرد. همان‌طور که گفتیم علامه حلی علی‌رغم پذیرش ادبیات و روش‌شناسی فلسفی در آموزه‌های اعتقادی همچنان بر اندیشه‌های کلامی در مقابل فلاسفه استوار بود. در ادامه به بررسی اختلافات اصلی علامه با فلاسفه خواهیم پرداخت.

۲-۱. قدرت الهی

مسئله دیگری که در ادامه بحث از حدوث و قدم عالم مطرح می‌شود، قادر بودن خداوند است. علامه حلی در کتاب‌های مختلف خود به این بحث اشاره کرده و یکی از اختلاف‌های متکلمان و فلاسفه را همین می‌داند؛ هرچند در اصل قدرت بین متکلمان و فلاسفه اختلافی نیست، ولی در اندیشه فلاسفه، قدرت با ضرورت و وجوب یکی از دو طرف فعل سازگار است و قدرت الهی نباید با امکان همراه باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۰)؛ در حالی که در اندیشه متکلمان، قدرت با امکان فعل و ترک همراه است و قادر کسی است که امکان دو طرف را داشته باشد. با توجه به همین اختلاف، فلاسفه قادر را چنین تعریف کرده‌اند: «أَنَّهُ إِذَا شَاءَ أَنْ يَفْعَلَ فَعَلَ وَإِذَا شَاءَ أَنْ يَتَرَكَ تَرَكَ». در حقیقت، در قضیه شرطیه اگر همیشه هم یک طرف قضیه صادق باشد، به صدق کلی آن اشکالی وارد نمی‌کند. این در حالی است که متکلمان، قادر را چنین تعریف می‌کنند: «مَنْ يَصِحُّ مِنْهُ الْفِعْلُ وَ التَّرَكُّ». در حقیقت، در نگاه این گروه، قدرت با ضرورت و وجوب یک طرف سازگار نیست (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۶۲؛ حلی، ۱۳۸۷: ۵۲۵). مقدمه مهم متکلمان برای اثبات دیدگاه‌شان، حدوث عالم است؛ چنانکه در ادامه می‌آید:

مقدمه اول: عالم، حادث است.

مقدمه دوم: اگر فاعل، عالم مجبور باشد، مستلزم آن است که یا عالم قدیم باشد یا فاعل عالم حادث باشد. فرض اول که خلاف مقدمه نخست است و فرض دوم نیز به تسلسل می‌انجامد و با براهین اثبات واجب‌الوجود سازگار نیست (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۱).

اختلاف دیگر در این مسئله، آن که فلاسفه، علم را اصل می‌دانند و قدرت را به آن برمی‌گردانند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۰۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۹). در حقیقت، فلاسفه هم قدرت و هم اراده را به علم برمی‌گردانند. به گفته ابن‌سینا، قدرت در خداوند، همان علم خداوند به ذات خود و نظام اکمل و احسن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۰۱). این در

حالی است که علامه حلّی به صراحت، این دو صفت را متمایز می‌داند و حتّی به این اختلاف تصریح کرده است (حلّی، ۱۴۰۴ق: ۴۰).

۲-۲. علم الهی

متکلمان و فلاسفه، بر عالم بودن خداوند اتفاق نظر دارند. با این حال، اختلافاتی نیز در این بحث وجود دارد. اگر از نظریّه خاصّ ابن‌سینا درباره کیفیت علم خداوند و عدم علم خداوند به جزئیات صرف نظر کنیم، باید به اختلاف ایشان در ادلّه اثبات علم اشاره کرد. هرچند علامه در کشف المراد، در شرح عبارات خواجه طوسی، استدلال به تجرّد را برای اثبات علم الهی از قول فلاسفه نقل کرده، ولی در کتاب‌های دیگرش این دلیل را نقد کرده است. در حقیقت، علامه حلّی در این بحث، اغلب اشکالات فخر رازی را در ردّ دیدگاه فلاسفه پذیرفته است. وی همچنین نظرات ابن‌سینا را در علم خداوند به جزئیات انکار و نقد کرده است (حلّی، ۱۳۸۷: ۵۶۲-۵۶۶).

۲-۳. اراده الهی

متکلمان حلّه برخلاف پیشینیان خود، از نظریّه حدوث اراده دست کشیده و اراده الهی را همان داعی بر انجام فعل (علم به مصلحت فعل) دانسته‌اند. علامه حلّی حتّی اراده را از صفات ذات می‌داند (حلّی، ۱۴۱۵ق: ۲۸۰-۲۸۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۱۸). به طور مسلم، این دیدگاه تا حدّ زیادی به نظریّه فلاسفه درباره اراده نزدیک است. فلاسفه نیز اراده الهی را چیزی به جز علم خداوند به نظام احسن نمی‌دانستند. با این حال، نمی‌توان این دو دیدگاه را یکی دانست. علامه حلّی خودش به تمایز این دو نظریّه تصریح کرده است. به گفته علامه حلّی، فلاسفه معتقدند که مرید بودن مستلزم آن است که فایده فعل به فاعل برسد. این که فعل به خودی خود مصلحت داشته باشد، برای مرید بودن کفایت نمی‌کند. بنابراین خداوند مرید نیست؛ چراکه لازمه مرید بودن، مستفید و ناقص بودن است. این در حالی است که علامه حلّی چنین اشکالی را نمی‌پذیرد و تخصیص افعال را در زمان خاص یا کیفیت خاص به واسطه اراده خداوند می‌داند. از دیدگاه ایشان، اراده همان داعی (علم به مصلحت) است و داعی موجب تخصیص فعل خواهد بود.

۲-۴. لذّت

فلاسفه معتقدند که ادراک کمال، موجب لذّت خواهد بود و به هر میزان که ادراک و مدرک بزرگ‌تر باشد، لذّت بیشتری حاصل خواهد شد. با توجّه به این که خداوند مدرک کامل‌ترین

موجودات (ذات خودش) است، پس واجد کامل‌ترین لذت است. علامه حلی در کشف المراد، اطلاق لذت را بر خداوند مُجاز نمی‌داند و معتقد است که چنین اطلاقی نیازمند اذن شرعی است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۹۵-۲۹۶) و در اسرار الخفیه به کبرای این استدلال اشکال کرده است. به گفته وی، چه دلیلی وجود دارد که ادراک کمال مستلزم لذت باشد. اگر دلیل این امر را استقرا بدانند، به دلیل این که استقرای تامّ در چنین جایی ممکن نیست، چنین استدلالی نیز یقین‌آور نخواهد بود (حلی، ۱۳۸۷: ۵۲۹-۵۳۰).

۲-۵. جود

متکلمان و فلاسفه، جود را برای خداوند اثبات کرده‌اند. تمایزی که بین دیدگاه این دو گروه وجود دارد، آن است که متکلمان این صفت را همراه با غرض معنا می‌کنند. به تعبیر ایشان، خداوند به موجودات دیگر، بدون طلب عوض فایده می‌رساند؛ در حالی که این افاده غرض‌مند است. فلاسفه در مقابل معتقدند که این افاده بدون غرض است و لازمه ذات واجب‌الوجود است. در حقیقت افاضه وجود به ممکنات لازمه ذات واجب است نه این که خداوند با غرض و اراده این فعل را انجام داده باشد. علامه حلی نیز به این تفاوت اشاره و نظر فلاسفه را رد کرده است (حلی، ۱۳۸۷: ۵۳۱، ۵۴۰-۵۴۱).

۲-۶. حسن و قبح

یکی از مباحث مهم علم کلام، حسن و قبح ذاتی و عقلی و قواعد و مسائل کلامی متفرّع بر آن در باب عدل الهی است. متکلمان معتزلی و امامی، حسن و قبح افعال را ذاتی می‌دانند. به عبارت دیگر، هر فعلی ذاتاً حسن یا قبیح است. در مقابل، اشاعره معتقد بودند که حسن و قبح افعال به جعل الهی است. به دیگر سخن، هیچ فعلی ذاتاً حسن یا قبیح نیست و خواست و جعل خداوند این دو عنوان را ایجاد می‌کند. دیدگاه فلاسفه نیز بیشتر به نظریه اشاعره نزدیک است. آنان نیز حسن و قبح را ذاتی نمی‌دانستند و معتقد بودند که حسن و قبح اعتباری است. متکلمان معتزلی و امامی، حسن و قبح را در مباحث کلامی (به طور خاص، مباحث مرتبط با افعال الهی)، عقلی می‌دانستند. به عبارت دیگر، نه تنها حسن و قبح ذاتی است و هر فعلی به خودی خود حسن یا قبیح است، عقل نیز در حوزه افعال الهی توانایی شناخت حسن و قبح را دارد و عدل الهی نیز معنایی جز این ندارد که خداوند هیچ فعل قبیحی را انجام نمی‌دهد و همه افعالش حسن است. فلاسفه در مقابل معتقد بودند که قضایای مرتبط با حسن و قبح از

مشهورات است و استدلال‌های مبتنی بر آن برهان نیستند. علامه حلّی در این بحث همچون بقیه متکلمان، حسن و قبح را ذاتی و عقلی می‌داند و به اختلاف خود با فلاسفه اشاره کرده است (حلّی، ۱۳۸۶: ۴۰۰؛ حلّی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۷-۳۵۸).

اختلاف در مسئله حسن و قبح بسیار تأثیرگذار است و تبعات کلامی بسیاری بین متکلمان و فلاسفه در بردارد. در حقیقت، کل مباحث باب عدل الهی و بخش اعظم مباحث نبوت، امامت و مباحث عقلی معاد در علم کلام امامی و اعتزالی، از دیدگاه فلاسفه یقین‌آور نیست و ارزش برهانی ندارد؛ به همین دلیل یا آن‌ها را طرح نمی‌کنند یا اگر آن مباحث را مطرح کنند، از روش‌ها و ادله دیگری برای اثبات آن‌ها استفاده می‌کنند. برای مثال می‌توان به قاعده لطف، مباحث مربوط به تکلیف، بحث وجوب معرفت‌الله و نظر و استدلال برای شناخت خداوند، آجال، اسعار، ارزاق، آلام، وجوب بعثت انبیاء، وجوب نصب امام، ضرورت عصمت، وعد و وعید و ضرورت معاد اشاره کرد. در همه این مباحث، پایه اصلی استدلال‌های متکلمان بر حسن و قبح و مدرکات عقل عملی بنا شده است. این در حالی است که فلاسفه از ادله دیگری برای این مباحث استفاده کرده‌اند.

۷-۲. معاد جسمانی یا روحانی

یکی از مهم‌ترین اختلافات متکلمان و فلاسفه بحث بر سر جسمانی بودن معاد است. همه متکلمان بر جسمانی بودن معاد اتفاق نظر دارند. گروهی که انسان را مرکب از روح مجرد و بدن می‌دانند، معاد را جسمانی و روحانی می‌دانند و گروهی که منکر روح مجرد هستند، معاد را تنها جسمانی می‌دانند. در مقابل، فلاسفه معاد را تنها روحانی می‌دانند.^۱ از نظر آنان، روح پس از مفارقت از بدن و از بین رفتن بدن امکان بازگشت به بدن را ندارد. اصول عقلی متعددی در اندیشه فلاسفه چنین نتایجی را به همراه دارد. از آن جمله می‌توان به امتناع تناسخ، نفی اعاده معدوم، شبهه آکل و مأكول و بحث قوه و فعل اشاره کرد. با توجه به نفی اعاده معدوم ایجاد دوباره بدن معدوم شده ممکن نیست. بدن پوسیده نیز در چرخه طبیعت جذب مواد و حتی ابدان دیگر می‌شود و بازگشت آن به‌عنوان بدن فرد اول عقلاً امکان‌پذیر نیست. اگر فرض شود

۱. مقصود ما فلاسفه تا دوران علامه حلّی است. نظریه خاص ملاصدرا و پیروان ایشان در آن دوره مطرح نبوده است. ضمن اینکه آنچه در ادامه درباره نظرات علامه حلّی خواهیم آورد، با نظریه ملاصدرا نیز متفاوت است. در حقیقت مقصود علامه حلّی از معاد جسمانی همان معاد جسمانی عنصری است نه جسم مثالی.

اجزای اصلیه بدن فرد در دل زمین باقی می‌ماند و از آن‌ها بدنی جدید ساخته می‌شود و روح به آن باز می‌گردد، نیز به دلیل نفی تناسخ محال است که روح به آن بدن برگردد؛ چراکه بنا به تبیین فلاسفه مشاء علت بالعرض حدوث روح، حدوث بدن است. با حدوث بدن جدید، روح جدیدی برای آن حادث می‌شود و به تبع بازگشت روح سابق به این بدن ممکن نخواهد بود؛ چراکه دو روح در یک بدن قرار نمی‌گیرند.

علامه حلی به این مباحث اشاره و شبهات فلاسفه را نسبت به معاد جسمانی مطرح کرده و به همه آن‌ها پاسخ داده است. استدلال ایشان در اثبات معاد جسمانی از دو مقدمه تشکیل شده است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۰۵-۴۰۶): ۱- معاد جسمانی ضروری دین اسلام است و نص قرآن در آیات متعددی بر آن دلالت دارد (مقدمه نقلی). با توجه به این‌که اثبات معاد جسمانی از طریق ادله نقلی مستلزم دور نیست، اشکالی به آن وارد نیست، ۲- معاد جسمانی عقلاً ممکن است و لازم نیست این نصوص تأویل شود. علامه برای اثبات امکان معاد جسمانی به شبهات فلاسفه پاسخ داده است. از آن جمله می‌توان به پاسخ ایشان به شبهه تناسخ (حلی، ۱۳۸۶: ۵۶۷-۵۶۹)، شبهه آکل و مأكول، تناهی قوای جسمانی، تولد بدون توالد از پدر و مادر، دوام حیات با وجود احتراق دائمی در دوزخ و محال بودن انخراق افلاک اشاره کرد (حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۰۶-۴۰۷).

۸-۲. امکان خلق عالم دیگری مثل این عالم

یکی از اختلافات فلاسفه و متکلمان در بحث معاد، امکان خلق عالم دیگری مانند این عالم است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۷۵). علامه حلی در اغلب کتاب‌های خود، به این مسئله و اختلاف فلاسفه و متکلمان در آن اشاره کرده است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۰۰؛ حلی، ۱۴۲۶ق: ۲۱۱؛ حلی، ۱۳۸۶: ۵۵۷؛ حلی، ۱۴۱۹ق: ۳؛ ۲۴۷-۲۵۵). اشکالاتی که علامه در کتب خود بیان کرده و پاسخ داده است، اغلب در عبارات ابن‌سینا مطرح شده است؛ برای مثال می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. وجود عالمی دیگر مستلزم خلأ است و وجود خلأ نیز عقلاً محال است، ۲. وجود چنین عالمی مستلزم آن است که عناصری مانند آتش، آب و مانند آن بنا به طبع خودشان مکان خودشان را طلب کنند و این از دو فرض خارج نیست یا باید همیشه به اجبار آن‌ها را منع کنند یا این‌که طبع آن‌ها متفاوت شود و این هر دو محال است. این دو استدلال در کتاب‌های ابن‌سینا بیان شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۷۵؛ ابن‌سینا، بی‌تا: ۴۲۰-۴۲۳).

علامه حلّی در کتب متعدّد خود به اشکالات فلاسفه پاسخ گفته و این قبیل اشکالات را استبعاداتی می‌داند که امکان خلاف آن وجود دارد؛ برای مثال چرا ممکن نباشد که خداوند طبایع آن عالم را متفاوت با این عالم قرار ندهد یا این که چرا جایز نباشد هر دو مکان برای این عناصر مقتضای طبیعت آن‌ها باشد؟ (حلّی، ۱۴۱۳: ۴۰۰؛ حلّی، ۱۴۲۶ق: ۲۱۱؛ حلّی، ۱۳۸۶: ۵۵۷؛ حلّی، ۱۴۱۹ق: ۱: ۴۰۱-۴۲۹) درباره خلأ نیز علامه در کتب مختلف خود به نقد سخنان فلاسفه پرداخته و امکان وجود خلأ را پذیرفته است (حلّی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۴۰۱-۴۲۹).

نتیجه‌گیری

علامه حلّی به‌عنوان یکی از سرشناس‌ترین متکلمان مدرسه حلّه با وجود آن که از ادبیات فلسفی در علم کلام استفاده کرده و همچون خواجه طوسی تحوّل جدّی در نظام واژگانی علم کلام ایجاد کرده است، ولی در اغلب مباحث اختلافی بین متکلمان و فلاسفه، در مباحث اصلی علم کلام (الهیات بالمعنی الاخص)، نظرات متکلمان را بر فلاسفه ترجیح داده است؛ برای مثال می‌توان به بحث از قدرت الهی، ادله اثبات علم الهی و جزئیات آن، بحث حسن و قبح عقلی و متفرعات آن در بحث عدل الهی و معاد جسمانی اشاره کرد. وی در مباحث الهیات بالمعنی الاعم نیز در برخی از موارد مانند حقیقت نفس، جزء لایتجزی، وجود عقول مفارق و ماهیت زمان، نظر متکلمان را بر فلاسفه مقدم کرده و در برخی مباحث، تغییراتی جدّی در مفاهیم فلسفی داده و سپس آن‌ها را در علم کلام به کار برده است؛ برای مثال می‌توان به مفهوم امکان اشاره کرد که علامه برخلاف فلاسفه آن را انتزاعی و عدمی می‌دانست و تحت تأثیر این تغییر، نظرات فلاسفه را در قدم هیولی و لزوم بقای نفس رد کرد. بنابراین شایسته است که علامه حلّی را تجلّی اختلاط و رقابت کلام و فلسفه بدانیم، نه کلام فلسفی.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح: عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل.
۲. _____، (۱۳۷۶)، *شفاء (الهیات)*، تصحیح: عبدالله حسن‌زاده‌آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. _____، (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۴. _____ (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، تحقیق: عبدالرحمن البدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامي.
۵. _____ (بی تا)، *رسائل*، قم، بیدار.
۶. رازی، فخرالدین، (۱۴۰۷ق)، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، بیروت، دارالکتاب العربی.
۷. _____ (۱۴۱۱ق)، *المحصّل*، تحقیق: حسین آتای، عمان، دار الرازی.
۸. _____ (۱۹۸۶م)، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مكتبة الکلیات الازهریة.
۹. رضایی، محمدجعفر و محمدتقی سبحانی (۱۳۹۹)، «جریان‌های فکری مدرسه کلامی حله»، *فصلنامه تحقیقات کلامی*، ش ۲۸.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، *اوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۴ق)، *مجموعه الرسائل: کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۳. _____ (۱۳۸۷ش)، *الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*، قم، بوستان کتاب.
۱۴. _____ (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۵. _____ (۱۴۱۹ق)، *نهاية المرام فی علم الکلام*، تحقیق: فاضل عرفان، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۶. _____ (۱۳۶۳)، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، تحقیق: نجمی زنجانی، قم، شریف رضی.
۱۷. _____ (۱۳۸۶)، *معارج الفهم فی شرح النظم*، تحقیق: عبدالحلیم حلّی، قم، دلیل ما.
۱۸. _____ (۱۳۸۷)، *الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*، قم، بوستان کتاب، پژوهشگاه دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. _____ (۱۴۱۵ق)، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تحقیق: یعقوب جعفری، تهران، دارالاسوه.
۲۰. _____ (۱۴۲۶ق)، *تسلیک النفس الی حظیره القدس*، تحقیق: فاطمه رمضانی، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
۲۱. سیوری، فاضل مقداد، (۱۴۲۲ق)، *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیة*، تحقیق: قاضی طباطبایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۲. _____، (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، تحقیق: سیدمهدی رجایی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۳. علی، سامی نشار، (۱۳۶۷ق)، مناهج البحث عند مفکری الاسلام، چاپ اول، بیروت، دارالفکر العربی.