

از فقه که بحث قضایی در فروع دین است، جدا شد و کلام، به صورت يك جریان تفکلی ولی در خدمت دین، و علیه فلسفه مشاء و به ویژه جهانی از این فلسفه که دین را نگران می ساخت (مانند اعتقاد به قدم عالم و نفی معاد جسمانی) درآمد. در بین متکلمین معتزلی و اشعری، معتزله بدون شك به تعقل فلسفی به مراتب نزدیکتر بودند. کلام معتزله پایه کلام شیعی قرار گرفت. پس از فعل و انفعالات اولیه، که کوشیدیم منظره سخت فشرده‌ای از آن ترسیم کنیم و پس از آنکه از اواسط قرن دوم هجری تا اوایل قرن ششم، نبرد ایدئولوژیک برجوش و خروش گذشت، دوران نوعی رکود، که با رکود اجتماعی همیاست فرا رسید، و این رکود تا قرن اخیر ادامه داشت. در این دوران طولانی جریانانی که از لحاظ کیفی تازه و نو باشد، دیده نمی شود و تمام تغییرات و تحولات، التقاطی است که در اثر ترکیب درونی و تأثیر متقابل جریانات سنتی ایدئولوژیک پدید می گردد. در واقع خلافت عباسی که از همان قرنهای سوم و چهارم هجری دچار خطر سقوط بود، با تکیه بر امیران ترك (که در دفاع از دین رستی و خلافت، تعصب داشتند) موفق شد خود را حفظ کند، و به دست سلاطین غزنوی و شاهان سلجوقی، علیه آزاداندیشی و تسامح دوران سامانی و آل زیار و آل بویه و آل مأمون و دیگر امرای ایرانی واکنشی خونین آغاز نماید. از قرن پنجم، قسرت و سخت گیری مذهبی راه را بر عقل راه گشا، بیش از پیش می بندد و فلسفه را به سازش با کلام، و کلام را به سازش بیشتر با دین، و عرفان را به تبعیت از وضع موجود و سالوسیهای متظاهرانه، و الحاد را به عقب نشینی و سازش کاری وا می دارد. وقتی که تشیع به تدریج و به ویژه در دوران صفوی دین رسمی شد و با الحاد تقطوی و بایبگیری و بهاییگری و آیزوسیون فکری عرفانی و فلسفی رو به رو گردید، او نیز از سختگیری و تعصب و خونریزی برای به گرسی نشانیدن معتقدات خویش، خودداری نکرد.

پژوهنده تاریخ تفکر فلسفی ایران، در این دوران، موظف نیست که درباره مذهب و الحاد و شعب عدیده آن در تاریخ خود مبحثی خاص باز کند، زیرا برخلاف دوران پیش از اسلام، چنانکه اشاره رفت در دوران پس از اسلام يك سلسله ایدئولوژیهای صرفاً فلسفی وجود دارد که موضوع ویژه و اصیل تاریخ فلسفه است، و این ایدئولوژیهای فلسفی عبارت است از فلسفه مشاء و فلسفه اشراق (عرفان) و اندیشه های مادی و آزاداندیشانه و حکمت عقلی، (مسائل اجتماعی و اخلاقی) و اما در مورد کلام، باید گفت که دنبال کردن سیر آن و نشان دادن جزایان در آمیختگی آن با فلسفه، ضروریست؛ ولی مسلماً تاریخ فلسفه نمی تواند و نباید در مباحث کلامی و تاریخ متکلمین غرق شود - متفکرین برجسته که

زندگی و فعالیت معنوی و آثار آنها، باید برای روشن کردن سیر تفکر فلسفی به معنایی که ذکر شد مورد مطالعه قرار گیرد. عبارتند از: ابن مقفع، واصل بن عطاء، جهم بن صفوان، ابونصر فارابی، زکریای رازی، ایرانشهری، ابوریحان بیرونی، ابوسلیمان منطقی سجستانی، گروه إخوان الصفا، ابوعلی سینا، بهمنیار، ابوعلی مسکویه، ناصر خسرو، عمر خیام، عین القضاة همدانی، عراقی، شهاب الدین سهروردی، شهرستانی، سنائی، فریدالدین عطار، فخر رازی، جلال الدین مولوی، مصلح الدین سعدی، نصیرالدین طوسی، افضل الدین کاشانی، سعدالدین تفتازانی، شمس الدین حافظ، قطب الدین شیرازی، محمد شبستری، جلال الدین ذویانی، غیاث الدین منصور دشتکی، میرفندرسکی، میرداماد، صدرالدین شیرازی، عبدالرزاق لاهیجی، ملاهادی سبزواری، میرزا ابوالحسن جلوه، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملکم خان، عبدالرحیم طالیوف، کسروی و دکتر تقی ارانی و عده‌ی دیگر...

برخی از نام‌برداران پیرو مکتب مشاوند با گرایش کمی به فلسفه افلاطونی (مانند فارابی و ابن سینا و بهمنیار)، برخی پیرو مکتب اشراقی (مانند سهروردی، عین القضاة، عطار، مولوی، شبستری)، برخی جزء جریان تفکر مادی، شکاکیت و آزاداندیشند مانند (رازی، ایرانشهری، بیرونی، خیام و حافظ) برخی بیشتر متکلمند، مانند غزالی، فخر رازی، تفتازانی، شهرستانی، برخی بیشتر به حکمت عملی پرداخته‌اند (مانند ابوعلی مسکویه، سعدی)، برخی دست به سازگار کردن کلام و فلسفه (مانند خواجه نصیر) با عرفان و فلسفه (مانند ملاصدرا) زده‌اند.

اهمیت این افراد نیز از حیث نوآوری و خلاقیت و قدرت تأثیر، یکسان نیست.

مکاتب فلسفی در جریان‌های نوظهور سیر تفکر فلسفی در هزاره پس از تسلط عرب و اسلام، در واقع نبرد پرشوری بین روندهای فلسفی، ماهیتاً مختلف

و متضاد، بین ماتریالیسم و ایدئالیسم بین آن‌نیسم و مذهب، بین طرز تفکر متافیزیک و شیوه تفکر دیالکتیک، بین راسیونالیسم و ایراسیونالیسم جریان داشته است. جای کمترین تردید نیست که نه تنها، دهریان و طباعیان و اصحاب هیولی که بنا به شهادت جمعی کثیر از مؤلفین مانند جاحظ، بصری، ابوالعلاء معری و غزالی و شمعانی و شهرستانی و ناصر خسرو و ابن جوزی بغدادی و عده‌ای دیگر دارای عقاید مادی بوده‌اند بلکه عناصر تفکر مادی در مکتب مشائون ایرانی، به ویژه ابوعلی سینا و درانتیستیک معتزله نیز فراوان است و اصولاً از فلسفه و منطق یونان و ضرورت استاد به براهین عقلی و

احتجاجات مُستدل، برای درك واقعیات و اثبات احکام (در قبال نفی آن که تنها براهین نقلی و ذکر احادیث و اخبار را کافی می‌شمرد) از قشرها و افراد مترقی عصر، حمایت می‌کردند. و اما آنه نیسم به صورت آزاداندیشی و شکاکیت و شیوه زندگی خوشباشی و خراباتی‌گری، و توسل به جبر برای سست کردن پایه‌های مذهب و حشر و نشر و بهشت و دوزخ (به ویژه در افکار ختّام و حاقظ) بروز می‌کرده است.

عناصّر دیالکتیک، در عقاید عرفانی و وحدت وجودی از آن جمله در اندیشه مولوی، و در فلسفه ملاصدرای شیرازی (که به حرکت جوهری استکمالی معتقد بود...) آشکار است... در کشور ما علاوه بر عرفان و الحاد، فلسفه و منطق و بطور کلی راسیونالیسم (و از این جهت حتی کلام) نیز، در فتن چنین مبارزاتی بوده، لذا نه تنها کشف تضاد فکری در سیر تفکر فلسفی بلکه یافتن آستر طبقاتی آن، یعنی رزمهای دهقانان و مستمندان شهر علیه اشراف فئودال، نبردهای ایرانیان مغلوب علیه اعراب و خلافت و امیران و سلطانان دست‌نشانده خلافت، نیز وظیفه پژوهنده است و تنها با یافتن اتصال واقعی (و نه جعلی و پنداری) آن نبرد فکری، با این نبرد اجتماعی است که تاریخ فلسفه در ایران می‌تواند، به یک مبحث علمی و به علم بدل شود، و از صورت توده‌ای از اسامی اشخاص و آثار و مثنی عقاید و مقولات پراکنده بیرون آید.

بهترین طریقه حل وظیفه بزرگ و بُغرنج نگارش تاریخ تفکر فلسفی در ایران، نگارش تدریجی، ایجاد تکرارهای جداگانه، بررسی تدریجی منابع اولیه، رجال، ادوار، مکاتب و جریانات فکری، جدا جداست تا پس از گرد آمدن به انداز کافی مدارک تحلیلی به اندازه کافی استنتاج، و روشن شدن منظره - این تاریخ چنانکه در خور محتوی غنی آن است فراهم گردد.

سیر تفکر سه هزار ساله در کشور ما نشان می‌دهد، که خلقهایی که در فلات ایران می‌زیستند به نوبه خود نبردی کرده‌اند که هرگز آسان و هموار نبود. دهها تن از متفکرین در این راه سِر خود را نهادند و جان خود را باختند. جمعی دیگر بلایای بسیار و مصایب دشواری را به خاطر عقاید خویش متحمل شدند این سیر، داستانی است دل‌انگیز، پرشور، سرشار از قهرمانیها و فداکاریها که تنها می‌تواند و باید مُشوق ما به ادامه نبرد سخت در راه حقیقت، و مُحَرِّک ما در تقویت و تشدید مبارزه بُت‌شکنانه و ضلالت برانداز مردم ایران باشد...^۱

مهمترین فرّوق
جریانات فکری
در جهان اسلامی

به عقیده براون مهم‌ترین فرّوق مذهبی که از اسلام منشعب شد یکی فرقه شیعه است که امامت و حکومت را از حقوق مسلم خاندان رسالت می‌دانستند و دیگری فرقه جمهوری خواه و آزادمنش خوارج است که برخلاف شیعیان، معتقد بودند که هر فرد مسلمانی در صورتی که اهلیت داشته باشد می‌تواند به مقام امامت و خلافت برگزیده شود. به نظر براون «خوارج» در امور مذهبی مظهر تمایلات دموکرات منشانه تازیان، و شیعیان مظهر تمایلات سلطنت خواهانه ایرانیان بوده‌اند، فرقه سوم فرقه مُرجئه است که جنبه سیاسی آن غلبه داشت، و فرقه چهارم که بیشتر دارای جنبه دینی و تفکرات فلسفی بود قدریه یا معتزله می‌باشد... مُرجئه مأخوذ است از ریشه «ارجاء» به معنای «به تأخیر انداختن» و بدان سبب این قوم را مُرجئه گویند که معتقد بودند کفر مسلمین گناه کار، تا روز قیامت به تأخیر افتد و هیچ مؤمنی را ولو اینکه هر معصیتی مرتکب شده باشد نباید ملعون داشت. این گروه مسلمین، برخلاف شیعیان و خوارج، تسلیم خلافت بنی‌امیه شدند. این جماعت عقیده داشتند که هیچ مؤمن مسلمانی الی‌الابد در جهنم نخواهد ماند... بدیع الزمان فروزانفر می‌نویسد: «نزد مُرجئه ایمان عبارت است از قول لاله الا لله، محمد رسول الله، و عمل جزء ایمان نیست، بنابراین کسی که ادای شهادتین کند مؤمن است اگرچه عمل به مقتضای ایمان نکند و از این جهت مرتکبین کبائر را مؤمن می‌خواندند و درباره مرتکب کبیره می‌گفتند نرجی امره الی الله. برخلاف خوارج که مرتکب کبیره را کافر می‌دانستند و عقیده مرجئه، چنانکه اشاره کردیم، با وضع دینی خلفای فاسد بنی‌امیه که از هیچ گناه کبیره‌یی احتراز نداشتند مناسب بود و از این جهت آن طایفه را تقویت می‌کردند...» براون می‌نویسد مُرجئه نظرهای خود را ظاهراً با محیط دربار اموی که با روح هیچ یک از شیعیان واقعی و خوارج به هیچ وجه سازگار نبود تطبیق می‌کردند که جز عنوان این‌الوقت و بوقلمون صفتی به سخنی می‌توان عنوان دیگری برای آنها قائل شد. پس از سقوط بنی‌امیه این فرقه، استقلال خود را از دست داد ولی ابوحنیفه مؤسس یکی از چهار مذهب تسنن که تا امروز نیز نام او مانده است از میان همین جماعت برخاست.

فن کرمر (Van Kriemer) گوید «بسیار جای تأسف است که اطلاعات دقیق و صحیح درباره این فرقه تا این اندازه کم است. منابع عربی اطلاعات مربوط به عصر اموی، بکلی ناپود شده و دچار سرنوشت همان عصر گردیده است و قدیمترین آثاری که مانده است از زمان عباسیان است، بنابراین اطلاعاتی که درباره مُرجئه داریم مبتنی بر اخبار برانگنده‌ای

است که از نویسندگان متأخر عربی به دست آمده است...»^۱

دی بور (De.Boer) خاورشناس نامدار هلند ضمن مطالعه در پیرامون منابع و سرچشمه‌های تفکر و اندیشه فلسفی در اسلام می‌نویسد: «آنچه را مسلمانان روی هم رفته از حکمت هندی و ایرانی سهم و گمک گرفتند بسیار مهمتر از تمام حکمتی بود که از فرهنگ سامی به ارث بردند...»^۲

وی در جای دیگر می‌نویسد: «... فلسفه اسلامی در تمام دوره زندگی خود فلسفه‌یی انتخابی و التقاطی بشمار می‌رود و پایه‌های آن روی ترجمه کتب فلسفی یونان پی‌ریزی شده... با اینکه مسلمانان در عالم فکر و اندیشه، کار ابتکاری و بدیعی نکردند با اینحال فلسفه اسلامی از نظر تاریخی مهمتر از این است که فقط آن را واسطه و میانجی بین فلسفه قدیم و فلسفه مسیحیت بدانیم...»^۳

ایدالیسم و تفکرات عرفانی غیر از زمینه داخلی، از دو راه، یعنی از هندوستان و یونان به جهان اسلامی راه یافت و یکی از مظاهر آن اندیشه نوافلاطونیان است که ما با رعایت اختصار به اصول عقاید و افکار پیروان این مکتب اشاره می‌کنیم:

«تاریخ نوافلاطونیان سخت طولانی و پیچیده است، ولی ما می‌کشیم خلاصه‌ای روشن از این تاریخ تا آنجا که مورد نیازست به دست دهیم. مکتب نوافلاطونی که از قرن سوم میلادی پدید می‌شود و تا قرن ششم میلادی، دوام می‌آورد، یکی از مهمترین و بانفوذترین مکاتب فلسفی جهان کهن است که دارای سه عنصر متشکله است: تعالیم افلاطون، تعالیم ارسطو، و وحدت وجود، که بر وحدت عالم و من، پیوند وجود کل و هستی انسان و امکان آمیزش معنوی این دو معتقد بود.

وظیفه مشترکی که مکاتب سه گانه نوافلاطونیان در برابر خود نهاده بودند، مُتظلم و مُدَوّن کردن آراء افلاطون و ارسطو و آشتی آنها بود. آنها به آنانیم ثلاثه «واحد» و «عقل کل» و «نفس کل» معتقد بودند و در عین وحدت وجود برای آنها مراتب خاصی قایل بودند.

... نوافلاطونیان نظریات ارسطو را درباره هیولا و صورت، قوه و فعل و تمام تعالیم منطقی او را پذیرفته بودند ولی در کنار آن به عرفان و تصوف و علوم غریبه باور داشتند و جهان را نتیجه فیضان از «واحد» می‌دانستند، فلهویون که شاید نوعی از نوافلاطونیان ایرانی بودند در عین اعتقاد به وحدت، درحقیقت وجود، معتقد بر اختلاف مراتب در آن

۱. تاریخ ادبی پروان، ج ۱، ص ۴۱۰.

۲ و ۳. دی بور، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس سوقی، ص ۱۰ و ۳۲.

بودند.

... شیخ اشراق در آثار خود از «فلسفه خسروانی» و «فهلویون» سخن می‌گوید و کسانی مانند فراشوشتر، جاماسب، کیومرث، جمشید، کیخسرو، و بزرگمهر و دیگران را به مثابه نمایندگان حکمت خسروانی معرفی می‌کند. وطن اندیشه‌های اشراقی، هند است و دراینکه ایران از عهد هخامنشی با هند در ارتباط بوده و در دوره ساسانیان با آوردن کتاب کلبله و دمنه از آن سرزمین، مناسبات فرهنگی بین دو کشور فزونی گرفته است. بعید نیست که غیر از عوامل اجتماعی و اقتصادی که در پیدایش زروانیگری و مانیکری (که نوعی انحراف از فعالیت‌های مثبت اجتماعی است) مؤثر بوده افکار دانشمندان هند، نیز در ظهور و گسترش این افکار تأثیر فراوان داشته‌است. پس از تسلط اعراب و نفوذ اسلام در خاورمیانه متفکرینی مانند رازی، شهروردی و تاحدی مولوی که سخت از جهان‌بینی اسلام دور بودند برای نجات از خریه تکفیر، ناچار بودند، رنگ اسلامی تندی به تفکر خود بپوشانند تا خود را در امان نگاه‌دارند. با این حال، بجهت‌های نظری و فلسفی در دوران خلفای آزاداندیش عباسی و مقدم بر همه آنها مأمون اموی عادی بود. مأمون خوش داشت که نظریات مخالفان اسلام را بشنود و حتی چنانکه از کتاب «گجستگ ابالیس» برمی‌آید دوست می‌داشت که از مناظرات ارباب مذاهب دیگر، که خود با دو طرف مناظره مخالف بود، آگاهی یابد. در همین ایام این مسأله که آیا خیر و شر در جهان، از آن یک مبداء است یا دو مبداء و آیا صواب و خطای انسان به خود است یا نا به خود، یعنی انسان مجبور است یا مختار و آیا عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر (جهان) باهم مربوطند و یا غیرمرتبط و آیا عالم لاهوت (آسمان) و عالم ناسوت (زمین) باهم پیوسته‌اند یا نه و آیا خالق، جهان را از عدم جزوف آفریده است یا جهان فیضان وجود اوست و اینکه جوهر اصلی وجود، کدام است، و آیا اصالت با وجود است یا با ماهیت، مطالب اساسی بجهت‌های فلسفی، دینی، و کلامی این دوران است. با اینکه نظریات ابن‌سینا به مادی‌گری گرایش دارد و نظریات شهروردی به ایدالیسم، معذک بین نظریات آن دو، جسته گریخته وجوه تشابهی به چشم می‌خورد ابن‌سینا در نجات (ص ۳۹۸) می‌نویسد: «إِنَّ وَاجِبَ الوجودِ بِذاتِهِ عَقْلٌ وَ عَاقِلٌ وَ مَعْقُولٌ وَ عَاشِقٌ وَ مَعشُوقٌ...» و شهروردی به جای وَاجِبِ الوجود «نورالانوار» و به جای عَقول «انوار قاهره» می‌گذارد و بین آنها با امتشاسپندان و ملائکه ارتباط برقرار می‌کند.

جهان‌بینیها، که بخشی از تمدن بشری است، مانند نژادها در سیر و سفر و آمیزش

و زایش دایم است. نژاد، تمدن و جهان بینی خالص وجود ندارد. اگر شجره نامه آنها تنظیم گردد. شاخه‌ای به هند، شاخه‌ای به چین، شاخه‌ای به ایران، شاخه‌ای به یونان و شاخه‌ای به مصر یا بابل یا دیگر نقاط می‌رود. در حکمت اشراق سهروردی نیز این تنوع سرچشمه‌های اصلی، دیده می‌شود. انواع مختلف حکمت که در ایران پدید شده، وجوه مشترک فراوان دارند ولی وجوه اختلاف آنها را نمی‌توان ناچیز گرفت. رازی، فارابی، ابن سینا، سهروردی، فخر رازی، محقق طوسی، قطب‌الدین شیرازی و صدرالدین شیرازی هر یک کالای فکری خود را با جلوه‌ی خاص به بازار آوردند، علت این تنوع را باید در مختصات تاریخی و اجتماعی زمان جستجو کرد.

نکته مهمی که در تفاوت به ویژه «حکمت اشراق» و عرفان، باید گفت در آن است که حکمت اشراق، منطق و استدلال منطقی را قبول دارد، و به اصطلاح به دنبال علم الیقین می‌رود. ولی عرفان، چنانکه گفتیم نمی‌خواهد سیستم فلسفی شطرنجی عرضه دارد، و از آن بیزار است، و به اصطلاح به دنبال عین الیقین می‌رود.

عرفا به هیچ وجه مایل نبودند خود را حکمی و فلسفی بخوانند و پای استدلال را به میان آورند، عطار می‌گفت:

جو عقل فلسفی در عِلَّتْ اُنْتَاد زدین مُصْطَفی بی دولت افتاد

لذا عقل گرانی و تفلسف شیخ اشراق با مزاج و مذاق عرفا که شهود و اشراق را امری فطری و وجدانی می‌دانند نه کشتی و استدراکی، سازگار نیست.^۱

بسیاری چیزها، از احکام و امثله و استدلالات در این مکاتب، کهنه و منسوخ، و برای ما و زمان ما دیگر ساده لوحانه و بی‌معنایند ولی اگر در این مکاتب روح جامعه و نبردهای اجتماعی و تلاش انسان برای دریافت حقیقت، و صفات بزرگ نفسانی جویندگان دلیر و جانفشان و شور و فصاحت و طبع سوزان و خلاق آنها، دیده شود، بسیار چیزها در این مکاتب دلپذیر، گیرا و آموختنی است.

از آن جمله آثار سهروردی، که در آن تمثیلات مرموز و لطیف و اندیشه‌های شاعرانه دلکش فراوان است، از جمله این رباعی:^۱

هان تا سر رشته خود گم نکنی خود را ز برای نیک و بد گم نکنی
رهرو تویی راه تویی، منزل تو هشدار که راه خود به خود گم نکنی^۱

۱. ماخوذ از ویژگیها... پیشین، از ص ۲۴۲ به بعد به اختصار.

روش متکلمین را جانشین مذهب نمی‌کنند و تماماً احکام و تعالیم آن را می‌پذیرند، فقط می‌کوشند با دلایل عقلی و نقلی درصدد اثبات آنها برآیند و مایلند ایمان را با ایقان و حکم عقل را با حکم قلب انطباق دهند.

ولی مابین سه جریان کلامی، یعنی معتزله و اشاعره (و از آن جمله ماتریدیّه) و امامیه اختلاف نظرها کم نیست و حتی این نظر، که گویا کلام امامیه با کلام معتزله انطباق کامل دارد نادرست است، گرچه نزدیکی بین آنها بیشتر از نزدیکی کلام امامیه با کلام اشاعره است. کلام امامیه راه احتجاج و استدلال خود را به استقلال پیموده است.

متکلمین، عالم را حادث و مخلوق می‌شمردند، زیرا عالم، بنا به استدلال صدرالدین شیرازی، قادر نیست کیفیتهای مُتکثر را ایجاد کند و این کار تنها کار صانع حکیم است که وجودش امری است معین و معلوم، و این خداوند، به حکم قرآن که می‌گوید: «وَلَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» خدای واحد و یکاست:

یکی از اُتّهات مسائلی که برخی از متکلمین مانند فلاسفه اسلامی بدان پرداخته‌اند مسأله حدوث و قدم و ربط حادث به قدیم است. عده‌یی از متکلمین مانند غزالی و امام فخر رازی و شهرستانی و ابن‌غیلان به «مناقضه و مُصارعه» با ابن‌سینا پرداختند که به پیروی از ارسطو گفته بود هیولای اولی بی‌نهایت است و «مالا نهاییه له، لایوجد» یعنی چیزی که بی‌نهایت است حادث نمی‌شود و قدیم است.

غزالی در کتاب معروف خود «تهافت الفلاسفه» این مسئله قدم هیولی و حادث بودن عالم را از دلایل سه‌گانه کفر فلاسفه می‌داند. متکلمین برآیند که ازلت و بی‌آغازی عالم و حدوث زمانی آن ثابت است و در زمانی که خداوند صلاح دانسته و برحسب اراده خود (که از سبب و علت فارغ است) انقطاع فیض از منبع فیاض انجام گرفته و عالم به وجود آمده است... درحقیقت دانشمندان قرون وسطا بی‌افزار تجربه می‌خواستند تکوین جهان را که در زمان کانت و لاپلاس تا امروز که جهان‌شناسی به مدد وسایل نو، که تمام امواج را در بر می‌گیرد، و محاسبات، پیشرفت شگرفی کرده، و درباره آن بحثهای علمی ادامه دارد يك تنه و به ضرب الفاظ حل کنند.

در کلام، درباره علم و اراده و صفات ازلیه خداوند (مانند قادر و حی و سمیع و نصیر و مُرید و مُتکلم) و در این که علم و اراده الهی حادث است یا قدیم و این که علم خداوند بر جزئیات (و به اصطلاح تفصیلی است) یا فقط به کلیات (و به اصطلاح جمعی است) و صفات او عرَضی است (و یا زائد بر ذات اوست) یا عین ذات اوست بحثی مُشبع انجام

می‌گیرد. از معتزله ابو‌هذیل عَلاف می‌گفت، درک صفاتی در داخل ذات، ولی در وراه آن ممکن نیست، لذا صفات عین ذات است و سید مرتضی از جمله به عرضی بودن صفات صانع معتقد است تا ذات از شائبه تَکَثُّر و تَنَوُّع که صفات می‌توانند ایجاد کنند، آزاد بماند. یکی از مسائل مورد بحث کلام، مسئله امکان رؤیت خداوند است زیرا در قرآن آیات مختلفی در این باره آمده است. حدیثی وجود دارد دایر بر جواز رؤیت که می‌گوید: «انکم شترون ریکم یوم القیامه کما ترون القمر لیلۃ البدر» (یعنی روز رستاخیز پروردگار خویش را چنان می‌بیند که ماه را در شب چهاردهم).

و این حدیث مبتنی است بر این آیه قرآن «وَجِئُوا یَوْمَئِذٍ بِحُجْرٍ»^۱ و آیه خلاف این هم وجود دارد که می‌گوید: «وَلَا یُدرِکُهُ الابصار و هو یدرک الابصار»^۲. کلام اشعری هوادار امکان رؤیت بود. ولی کلام امامیه آن را رد می‌کرده زیرا به حق می‌پنداشته است که این امر با مجرد محض وجود باری، از کلیته مختصات هیولایی تنافی دارد و باعث نکث در وحدت و موجب شُرک است و البته در این سخن پی‌گیری منطقی بیش تری است.

مسئله عدالت «عدل» و قدرت یا عدم قدرت خدا بر خلق «شر» نیز از مباحث مهم مربوط به صفات الهی مورد بحث بود، و کلام امامیه بر آن است که البته قدرت خداوند به ایجاد شر هست، ولی شر قبیح است و عمل قبیح از خداوند سر نمی‌زند و شر امر عدمی است و امر عدمی را به خداوند نسبت نتوان داد (زیرا شر یعنی لاخیر) ولی «بداء» و تغییر رأی برای خداوند ممکن است چنان که در مورد قربانی اسمعیل به دست پدرش ابراهیم، (بداء) حاصل شد و ندا از آسمان رسید. لطف و تفضل الهی شامل بندگان است و بر او واجب است که به بنده خوب خود کمک کند.

مبحث عدالت در الهیات مسیحی نیز جای مهمی را اشغال می‌کند و به هر جهت حکم آن است که «لیس فی الامکان ابداع تماکان» اندرین ملک جو طاووس به کار است مگش.

... یکی از مباحث دیگر عمده و بردامنه کلام، مسأله جبر و اختیار است که چون علم و اراده خالق مطلق است، آیا محلی برای آزادی اراده مخلوق باقی می‌ماند، و اگر مخلوق مجبور است، آیا از او رفع تکلیف نمی‌شود و آیا ثواب و عقاب به سخن لغو بدل نمی‌گردد؟ برخی محققین بر آنند که اندیشه «جبر» و مجبور بودن انسان یک اندیشه ایرانی

۱. حافظ می‌گوید: این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست روزی رخسار بیستم و تسلیم وی کنم

۲. فردوسی گوید: به پستدگان آفریننده را نینی مر نجان دو بیننده را

(رزوانی و مانوی) است که در قرآن و اسلام رخنه کرده و حال آنکه اندیشه آزاد و مختار بودن آدمی در افعال خود يك اندیشه مسیحی است که آنهم در قرآن رخنه کرده. و لذا از همان آغاز، بحث‌هایی را برانگیخته است.

کلام امامیه در زمینه جبر و اختیار، قبول همان حکم معروف است که «لا جبر ولا تفویض، بلی الأمر بین الامرین» و می‌گفتند اسباب و علل قریبها، تحت اختیار انسان است ولی اسباب و علل بعید تحت اختیار او نیست... مثلاً اگر کسی خنجر می‌برد به کسی هدیه کند و سپس آن کس که هدیه را دریافت داشته با آن خنجر کسی را به قتل برساند، هدیه‌کننده را نمی‌توان قاتل شمرد. در خود قرآن آیاتی وجود دارد که صریحاً دلیل مجبور بودن انسان است مانند «قُلْ لَا أَمْلِكُ نَفْسِي ضَرًّا أَوْ نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ».

حافظ که اهل کلام است در تأیید این معنی گوید:

در کوی نیکتاسی، ما را گذر ندادند گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را
گر رنج پیشت آید و گر راحت ای حکیم نسبت مکن به غیر، که این‌ها خدا کند
من اگر خازم اگر گل چمن‌آرایی هست که از آن دست که می‌پروردم، می‌رویم
در قبال استدلال فوق که درباره علت قریب و بعید ذکر کردیم اشاعره و دیگر
طرفداران مجبور بودن انسان می‌گفتند قدرت بشری، قدرت حادث است لذا مستند فعل
نمی‌تواند بود و تنها قدرت قدیم یعنی قدرت الهی است که می‌تواند مستند فعل باشد.^۱

کلام اشعری بر آن بود که مکلف در عمل خود مختار نیست زیرا قبول اختیار مکلف در حکم نفی اختیار کامله الهی است ولی اگر مجبور بودن صرف را هم بپذیریم تکلیف ساقط می‌شود، لذا می‌گوییم که مکلف قوه «کاسبه» دارد و فعل بنا به علت قریب حدود آن فعل، به فاعل منسوب می‌شود و حال آنکه او واسطه اجراست و سر رشته دست خداست و این فعل‌پذیری از طرف انسان در اعمال مؤثر نیست ولی در مکافات‌نهایی این اعمال مؤثر است. شیعه این نظریه را مردود می‌شمرد و می‌گفت طاعت و معصیت و عمل مباح، که سه حالت عمل است کارهایی است که مقدور خدا نیست و مجری و مباشر آن خود انسان است. زیرا موجد و آفریننده فعل است نه کاسب و پذیرنده آن. کلام شیعه به قبول اختیار محدودی برای انسان، سعی می‌کند این بگردد کور جبر و اختیار را بگشاید...^۱

۱. نگاه کنید به نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، بخش نخست، از ص ۲۸۸ تا ۲۹۱ (به اختصار).

علل بروز اختلافات
به نظر علامه شبلی نعمانی پاکستانی، علل و اسباب اختلاف عقاید، گوناگون بود، اول اینکه اقوام عجمی یعنی ملل غیر عرب، اهل موشکافی، خرده بینی و دقت نظر بودند.

دوم اینکه، اقوامی که اسلام آوردند در مذهب قدیم و آیین آنها در باب عقاید، مثل صفات خدا، قضا و قدر، جزا و سزا، افکار و خیالات خاصی وجود داشت. در این خیالات و افکار، آنچه که علناً برخلاف عقاید اسلام بود، مثل تعدد خدایان، شرک و بت پرستی، البته از دل‌های آنها رخت برست ولی در مواردی که آیات یا عقاید و تعلیمات اسلامی چندبهبو و قابل تفسیر و تعبیر بود، پیروان هر مذهبی سعی می‌کرد که آیات و تعالیم اسلامی را به نحوی تفسیر و تعبیر نماید که با دین سابق او مطابقت و هم‌آهنگی داشته باشد. مثلاً خدایی که قوم یهود به آن عقیده داشت کاملاً در پیرایه «یک آدم» مجسم شده بود. چشمانش درد می‌گیرد، فرشتگان از او عیادت می‌کنند، گاهی با پیغمبر کُشنی می‌گیرد و زمین می‌خورد و آسیب می‌بیند و امثال آن.

صاحبان این عقاید وقتی که به اسلام گرویدند طبعاً میل و توجه آنها به طرف آیاتی از قرآن بود که در آنها از دست و گوش و چشم خدا سخن به میان آمده است. آنها برای آنکه مذهب سابق خود را توجیه کنند به معنی ظاهری آیات توجه می‌کردند و می‌گفتند که خدا واقعاً دارای دست و پا و گوش و چشم است.^۱

سوم اینکه بین پیروان آدیان و مذاهب مختلف از دیرباز بر سر جُبُر و اختیار گفتگو بوده؛ بعضی می‌گفتند که انسان در اعمال و کارهای خود کاملاً مختار است و برخی برعکس می‌گفتند که افعال و اراده مردم در اختیار آنها نیست و آیات قرآن طوری دوزجیهین و دوهلوست که می‌توان هر دو معنی را از آن استنباط کرد. مثلاً این آیات حاکی از اختیار آدمی است:

۱. اِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ اِنَّمَا شَاكَرُوا وَاِمَّا كَفَرُوْا

۲. فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ

۳. فَمَنْ يَكْسِبْ اِنْمَا فَاَنَّمَا يَكْسِبْ عَلٰى نَفْسِهٖ

و آیات زیر نیز مؤید این معنی است که انسان در اعمال خود اختیاری ندارد «وَ اِنْ تَصِبْهُمْ خَسَنَةً يَقُولُوْا هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَاِنْ تَصِبْهُمْ سَيِّئَةً يَقُولُوْا هٰذَا مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ».

و در مورد دوزخیان در قرآن چنین آمده است:^۱

۱. تاریخ علم کلام، ترجمه فخر داعی، ص ۷ به بعد.

حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ.
 به این ترتیب از اواخر قرن اول هجری طرفداران جبر و تقدیر یا «مُجْتَبِرَه» و «قدریه»
 در برابر هم صف آرایی کردند و به مشاجره و مخالفت با یکدیگر پرداختند. بنی امیه معبد
 الجهنی و غیلان دیشقی را که به آزادی بشر در اعمال خود معتقد بودند مورد تعقیب قرار
 دادند یعنی غیلان را به امر هشام و معبد را به امر خجاج به طور رقت باری کشتند و
 عده‌ی نیز چون به جبر معتقد بودند از طرف مخالفین از پای درآمدند، چون جهم بن
 صفوان، که در (۱۲۸ هـ) کشته شد.^۱

چهارمین عاملی که موجب بروز اختلاف بین مسلمانان شد، طرز توجیه و نحوه
 شناسایی خداست. به قول علامه شبلی «یک آدم ساده دل، خدا را مالِکُ الْمُلْکِ، فرمانروای
 مطلق، و شاه شاهان می داند و می گوید هیچکس نمی تواند به خدا فرمان بدهد. چیزی بر
 او واجب نیست. فعال مایشاء است و در احکامش کسی را مجال چون و چرا نیست. اگر
 گنهکاران را بیخشد و نیکوکاران را سزا دهد مختار است، اگر اراده کند سنگریزه، کوه و
 شب، روز می شود. همین افکار و اندیشه‌ها به صورت عقاید اشاعره منعکس گردید.
 به عقیده این جماعت، که بعد از شکست معتزله، قرن‌ها با قدرت و استبداد بر
 مسلمین فرمانروایی داشتند، احکام خدا مبتنی بر مصلحت نیست.
 هیچ چیز در عالم، علت چیزی نیست یعنی رابطه علت و معلولی در عالم وجود
 ندارد.

در اشیاء، خواص و تأثیر نیست.

اگر خدا، نیکان را بی جهت کیفر دهد بی انصافی نیست.

انسان را در افعال و کارهای خود قدرت و اختیاری نیست.

فعل نیک و بدی که از انسان صادر می شود هر دو از خداست و بس...»^۲

در حالی که فلاسفه و اهل اعتزال می گفتند:

۱. تمامی احکام و کارهای خدا مبتنی بر مصلحت است و نظام عالم براساس

قوانین خلل ناپذیر قرار گرفته است.

در اشیاء خواص و آثاری است که هیچ وقت از آنها مُنْفَک نمی شود، خدا، انسان را

در افعال خود مسئول و مختار قرار داده است؛ هرگز از خدا، خلاف عدل و انصاف سر

نمی زند.

۱. تاریخ ادبیات دکتر صفا، از ص ۵۲ به بعد.

۲. تاریخ علم کلام، پیشین، از ص ۸ به بعد.

امام فخر رازی در تفسیر کبیر (سوره انعام) از قول شیخ ابوالقاسم انصاری می‌گوید:
«فکر اهل سنت و جماعت (مراد اشعریه است) به طرف وسعت و بسط قدرت خدا رفته -
و نظر معتزله به طرف تعظیم و میرا از عیوب بودن خداست...»^۱

به طور کلی معتزله می‌گفتند: صفات خداوند غیر ذات او نیست یعنی خداوند عالیم و قادر و حی و سمیع و بصیر به ذات است و این صفات زائد بر ذات نیست. معتزله ناچار هر یک از آیات قرآن را که منجر به اثبات صفات زائد بر ذات می‌شد یعنی برای خداوند صفاتی مثل صفات مخلوق اثبات می‌نمود، به نوعی تفسیر و تأویل می‌کردند و مخصوصاً با کسانی که به تجسید واجب (یعنی جسم داشتن خدا) و رؤیت او به نحوی از انحاء معتقد بودند به سختی مخالفت می‌کردند.

۳. دیگر از آراء جالب معتزله اعتقاد به عدل خداوندی و ایمان به قدرت و اختیار آدمی است. به نظر آنها، خداوند خیرخواه بشر است و افعال و اعمال بشر را از خوب و بد خلق نمی‌کند بلکه اراده انسان در انتخاب آنها آزاد و در حقیقت آدمی خالق افعال خویش است و به همین جهت اگر کار خوب کند نتیجه خوب و هرگاه عمل شر و ناصوابی انجام دهد از نتایج بد آن، برخوردار خواهد شد و خداوند در وعده و وعید خود صادق است. به نظر آنها، کسانی هم که گناه کبیره مرتکب می‌شدند تا ابد عِقاب و کیفر نخواهند دید.

۴. دیگر از مبانی مهم معتقدات معتزله عقیده و ایمان آنهاست به حکومت «عقل». به نظر معتزله در مواردی که شرع از امری یا نیک و بد کاری سخن نگفته است باید از عقل مدد جست. یعنی ملاک خوبی و بدی امور، فقط امر و نهی شرعی نیست...»^۲
به قول علامه شبلی پاکستانی، فطرت آدمیان بر دو گونه است:

«عده‌یی از مردم، عقل را در هر امری دخالت می‌دهند و هیچ چیز را تا به محک عقل نیاز مایند باور نمی‌کنند، و جمعی دیگر که در آنها ذوق بحث و چون و چرا نیست، هر وقت حرفی را از یک بزرگی یا از شخص مورد اعتقاد و اعتمادی می‌شنوند، هیچ از جهت و سبب سؤال نمی‌کنند، بلکه سر تسلیم فرود می‌آورند و آمنا و صدقنا می‌گویند، و چون این دو حالت، مقتضای فطرت انسانی است، هیچ زمانی جامعه بشری از این دو گروه خالی نیست. شما حالت صحابه را به نظر آورید: ابوهزیره روایت می‌کند که حضرت رسول (ص) فرمود که خدا مردگان را از گریه و ماتم زنده‌ها عذاب می‌کند ولی عایشه که

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر در مورد اشعریه به صفحه ۴۵ تا ۴۸ تاریخ علم کلام، پیشین، رجوع کنید.

۲. تاریخ علم کلام، پیشین، ص ۱۰ به بعد.

این را می شنود می گوید چنین چیزی نمی شود چه خدا خود فرموده است: «ولا ترورازة و زر أخرى»، (معنی آن این است که گناه یکی را نمی شود از دیگری مواخذه کرد).

يك صحابی از آن حضرت روایت می کند که مردگان می شنوند. باز عایشه می گوید خیر نمی توانند بشنوند، زیرا خدا خودش می گوید: «انك لاتسمع الموتى» (یعنی مردگان نمی شنوند).

ابوهریره از پیغمبر روایت می کند: خوردن چیزی که از آتش پخته شده وضو را باطل می کند. عبدالله مسعود می گوید اگر اینطور باشد باید از استعمال آب گرم تجدید وضو لازم بیاید.

عبدالله بن عباس می گوید: رسول اکرم در لیله معراج خدا را مشاهده نمود. صحابی دیگر صریحاً می گوید هرگز چنین چیزی نیست... در چنین شرایطی دشمنان اسلام ساکت نبودند.

سخن مخالفان
مخالفان اسلام می گفتند بعضی از مطالب و مندرجات قرآن با موازین عقلی سازگار نیست. امام فخر رازی در تفسیر کبیر بعضی از آن اعتراضات را نقل می کند:

مثلاً در قرآن مجید در مورد واقعه یی، از سلیمان و مورچه (سوره نمل آیه ۴۹) و هدهد (سوره نمل آیه ۲۲ و ۲۴ و ۲۵) سخن گفته است. امام فخر رازی در تفسیر کبیر می نویسد که ملاحظه اعتراضاتی بر آن به شرح زیر کرده اند:

۱. هدهد و مورچه چگونه می توانند خردمندانه سخن گویند.
 ۲. سلیمان که در شام می زیست چگونه از آنجا، هدهد، به يك طرفة العین به یمن رسیده و از آنجا برگشته است.
 ۳. درباره سلیمان می گویند که او پادشاه تمام دنیا بوده و حتی بر آنچه هم حکومت داشته و با وجود این، نام و نشان مثل بلقیس حکمرانی هم، بر او معلوم نبوده است!
 ۴. بر هدهد (برنده کوچکی است) چگونه و از کجا این مطلب معلوم شده که سجده کردن بر آفتاب ناروا و موجب کفر است...^۱
- این حزم و سکاکی و دیگر صاحب نظران عالم اسلام، نیز اعتراضات ملحدین و مخالفین اسلام را ذکر کرده اند ولی فخر رازی پیش از دیگران در این زمینه بحث کرده است:

اعتراضات ملاحظه بر قرآن از سه قسم خارج نیست:

۱. در قرآن مجید وقایع و قضایایی مذکور است که برخلاف قانون قدرت می باشد، از قبیل خُرُق عادت: مکالمات و گفتگوی جانوران، تسبیح خوانی جبال (کوهها) و غیره.
۲. در قرآن مطالبی دیده می شود که مبتنی بر اوهام پرستی است، مثل اثر جادو، پیوستن شیطان به آدمی.

۳. بسیاری از مطالب قرآن با تحقیقات علمی مطابقت و هم آهنگی ندارد از قبیل فرو رفتن آفتاب در چشمه، آفریدن دنیا در شش روز، تکوین یا پدید آمدن نقطه در بین سینه و بُشت و غیره که در سوره کَهْف آیه ۸۵ و سوره اعراف آیه ۵۳ و سوره بقره آیه ۲۱ و سوره طارق آیه ۷ و ۸ از آن سخن رفته است.

در جواب این اعتراضات پاسخ فَرَق مختلف متکلمین یکسان نیست: اشاعره وقوع این واقعات را در قرآن مجید، مسلم می دانند و به تفسیر و تعبیر آن می پردازند.

در قرآن راجع به حضرت عیسی مذکور است که «وما قتلوه وما صلیوه ولكن شبه لهم...» یعنی عیسی مقتول و مصلوب نشد بلکه خدا دیگری را به صورت او در آورد و مردم او را عیسی شناخته و به دارش آویختند.

بر این بیان اعتراضاتی چند وارد کرده اند:

۱. اگر صور اشخاص بنا شود به این آسانی تغییر و تبدیل پیدا کند، نسبت به هیچ شخص نمی توان اطمینان پیدا نمود که او همان شخص است که بوده یا شخص دیگر.
۲. اگر خدا می خواست حضرت عیسی را حفظ کند می توانست همینطور حفظ کند، دیگر چه احتیاجی داشت که يك بیگانه را بدینسان به دار بیاویزند...

امام فخر رازی سعی کرده است بنحوی به این اعتراضات پاسخ بدهد به عقیده این خَرَم حضرت عیسی مقتول و مصلوب نشد لیکن مخالفین، مصلوب شدن او را شهرت دادند و لذا حقیقت امر بر عامه مشتبه شده و ندانستند اصل قضیه چیست...

همچنین در قرآن مجید آمده است که حضرت ابراهیم، کیفیت زنده کردن مردگان را از خدا پرسیده و خطاب آمده است که آیا به این امر یقین نداری؟ در جواب گفت چرا، لیکن برای مزید اطمینان می خواهم آن را به من بنمایی، آن وقت خدا این دستور را به او داده است: قال فخذ اربعة من الطیر فیضرن الیک ثم اجعل علی کل جبل منهن جزء ثم ادعهن یتأینک سعياً: خدا گفت چهار پرنده را بگیر، بعد (گوشت) آنها را خرد کرده به هم بیامیز سپس بالای هر کوهی يك حصه آن را بگذار، آن وقت آنها را بخوان همگی به طرف