



سہ فلسیوف مسلمان لیران

شیخ اشراق، ملا صدرا، علامہ طباطبائی

نوشتہ

مسعود امید

امید، مسعود، ۱۳۴۵ -

سه فیلسوف مسلمان: شیخ اشراق، حکیم ملاصدرا، علامه طباطبائی
نوشته مسعود امید. - تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴.

ISBN 964-7472-60-9

شش، ۲۹۸ ص.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه بصورت زیر نویس.

۱. فیلسوفان اسلامی. ۲. مهروردی، یحیی بن حبیب، ۵۴۹ - ۵۸۷. ۳. صدرالدین شیرازی،
محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. ۴. طباطبائی، محمد حسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. ۵. عرفان. ۶.
فلسفه اسلامی. ۷. عرفان. ۸. فیلسوفان ایرانی. الف. بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ب. عنوان.
ج. عنوان: شیخ اشراق، حکیم ملاصدرا، علامه طباطبائی.

۹ س ۸ الف / BBR ۱۲ / ۱۸۹/۱

۱۳۸۴

۸۴ - ۲۰۱۵۱ م

کتابخانه ملی ایران

سه فیلسوف مسلمان

(شیخ اشراق، ملاصدرا، علامه طباطبائی)

نوشته

دکتر مسعود امید

چاپ اول؛ تابستان ۱۳۸۴؛ ۲۰۰۰ نسخه

نشانی: تهران، بزرگراه رسالت، روبروی ضلع شمالی مصلای بزرگ تهران؛

مجمع امام خمینی (ره)، بنیاد حکمت اسلامی صدرا

صندوق پستی: ۱۵۸۷۵/۶۹۱۹، تلفن: ۸۸۱۵۳۵۹۴ و ۸۸۱۵۳۲۱۰، دورنگار: ۸۸۸۳۱۸۱۷

کلیه حقوق متعلق به بنیاد حکمت اسلامی صدرا است.

ISBN: 964-7472-60-9

شابک: ۹۶۴-۷۴۷۲-۶۰-۹

فهرست مطالب

سه فیلسوف مسلمان (شیخ اشراق، ملاصدرا، علامه طباطبائی)	۱
مقدمه‌ای بر تاریخ فلسفه اسلامی	۳
مباحثی در باب فلسفه اسلامی	۵
عوامل پیدایش اندیشه‌ها و مکاتب کلامی و فلسفی در جهان اسلام	۸
۱. متون اسلامی و سخنان اولیاء دین:	۹
۲. جریانهای سیاسی و اجتماعی	۲۱
۳. گفتگوها و مباحثات اقوام و ملل مختلف با مسلمین	۲۲
۴. ترجمه آثار ملل مختلف	۲۴
۵. دفاع از آراء دینی	۲۶
جریانها و حرکت‌های زمینه‌ساز	۲۷
شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق)	۳۵
احوال، آثار و حکمت شیخ اشراق	۳۷
معرفت‌شناسی شیخ اشراق	۷۱
منطق‌شناسی شیخ اشراق	۱۰۸
هستی‌شناسی شیخ اشراق	۱۲۵
مفهوم نور	۱۲۵
حقیقت نور	۱۳۷
مراتب حقیقت یا هستی	۱۴۵

۱۶۵	صدرا المتألهین شیرازی (ملا صدرا)
۱۶۷	أحوال، آثار و فلسفه صدرا المتألهین
۱۸۲	معرفت شناسی صدرا المتألهین
۱۹۱	هستی شناسی صدرا المتألهین
۲۱۵	مبدأ شناسی (الهیات) صدرا المتألهین
۲۱۸	معاد شناسی صدرا المتألهین
۲۲۳	نفس شناسی (علم النفس) صدرا المتألهین
۲۳۵	سید محمد حسین طباطبائی (علامه طباطبائی)
۲۳۷	أحوال، آثار و شخصیت علامه طباطبائی
۲۴۷	معرفت شناسی علامه طباطبائی
۲۶۴	فلسفه شناسی علامه طباطبائی
۲۷۶	عرفان شناسی علامه طباطبائی
۲۸۲	دین شناسی علامه طباطبائی
۲۸۷	اخلاق شناسی علامه طباطبائی
۲۹۰	ایمان شناسی علامه طباطبائی
۲۹۴	قرآن شناسی علامه طباطبائی

* * *

سه فیلسوف مسلمان
(شیخ اشراق، حکیم ملا صدرا، علامہ طباطبائی)

مقدمه‌ای بر تاریخ فلسفه اسلامی

برای ورود به مباحث تاریخ فلسفه و طرح آراء و افکار فیلسوفان مسلمان، نخست لازم است تا یک سلسله مباحث مقدماتی مطرح شده و آنگاه پس از اشاره به آنها به نظرات فلاسفه پرداخته شود. مسائلی از قبیل معنای تاریخ فلسفه، تعریف فلسفه، عوامل پیدایی اندیشه‌های عقلانی و فلسفی و کلامی، مکاتب کلامی و... از جمله همین مباحث مقدماتی بشمار می‌آید. این سلسله مباحث را می‌توان بعنوان «مدخل تاریخ فلسفه اسلامی» تلقی نمود.

تاریخ فلسفه چیست؟ تاریخ فلسفه بعنوان یک نوع معرفت و دانش، عبارت از تحقیق و بررسی آراء و افکار و نظریات فلسفی متفکران و فیلسوفان پیشین و یا معاصر می‌باشد.

فلسفه چیست؟ از جهتی می‌توان برای فلسفه دو معنی در نظر گرفت: در معنی نخست، مراد از فلسفه عبارتست از تأمل و تحقیق عقلانی و پیشین در باب موضوعات خاصی از قبیل خدا، شناخت، هستی، اخلاق، انسان، ذهن، جامعه و...؛ در این معنی، فلسفه بعنوان دانشی با موضوع خاص مطرح می‌باشد که فراتر از آن نمی‌رود. برای مثال، فلسفه نزد ابن‌سینا و یا ملاصدرا یعنی علم به وجود، و اوصاف آن، یا نزد کانت فلسفه یعنی تأمل عقلانی در باب شناخت و معرفت انسان، و یا فلسفه نزد ویتگنشتاین یعنی تحقیق و تأمل در باب زبان و...؛ در چنین تلقیی، فلسفه در معنایی محدود بکار می‌رود و در محدوده خاصی محصور می‌شود. در

معنای دوم، فلسفه یعنی مطلق تأمل عقلانی و پیشین در باب معقولات متعدد اعم از خدا، جهان، شناخت، زبان، انسان و...، در این معنا فلسفه، مفهومی عام می‌یابد و حوزه وسیعی را دربرمی‌گردد بگونه‌ایکه تمام حوزه‌های محدودی را که هر فیلسوف برای خود در نظر گرفته است، شامل می‌گردد. حال، آنچه از فلسفه در عنوان «تاریخ فلسفه» مراد است، همانا معنی دوم از معانی سابق می‌باشد زیرا آنچه با عنوان تاریخ فلسفه مورد بررسی واقع شده و می‌شود طیف گسترده‌ای از مباحث فلسفی اعم از هستی، خدا، جهان، انسان، اخلاق، معرفت و... را شامل می‌گردد.

اهمیت تاریخ فلسفه: چرا باید تاریخ فلسفه را آموخت؟ چه ضرورتی برای یک پژوهشگر فلسفه وجود دارد که باید تاریخ فلسفه را بیاموزد و در آن غور کند؟ بنظر می‌رسد بتوان ضرورت مطالعه تاریخ فلسفه را بدین ترتیب برشمرد:

۱. پژوهشگر فلسفه اساساً بدنبال تحقیقات و تأملات فلسفی در موضوعات مختلف است، از اینرو تاریخ فلسفه، عین مطلوب چنین شخصی است، چرا که این تاریخ، مملو از آراء، تحلیل‌ات و تأملات فلسفی درباره مسائل متعدد می‌باشد. بتعبیری می‌توان گفت که تاریخ فلسفه همان خود فلسفه است لافل از این جهات که اولاً، پرسشهای تاریخی فلسفه همچنان پابرجا هستند، ثانیاً، تاریخ فلسفه، تاریخ بکارگیری و استفاده از روش فلسفی و عقلانی است، ثالثاً، تاریخ فلسفه حاوی اندیشه‌های فلسفی و عقلانی و نیز محتوی تفکرات بکر و دست‌نخورده و کلیدی برای حل معضلات عقلانی و فلسفی است، و بعبارت خلاصه، تاریخ فلسفه پر از مضمون و محتوای فلسفی است. ۲. آشنایی با تاریخ فلسفه، زمینه آگاهی از مسیر اندیشه‌ها و تحولات آنها را در بستر زمان فراهم می‌آورد و براین اساس درک عمیق و متمایز آنها را مهیا می‌سازد، بدین معنی که اندیشه‌هایی که امروز مورد مطالعه قرار می‌گیرند آنگاه که سابقه تکوین و تحول آنها نیز روشن گردد بسیار عمیقتر و دقیقتر دریافت می‌شوند و خود نظریه و مرزها و تمایزات و یا بتعبیری وجوه تشابه و تمایز

مقدمه‌ای بر تاریخ فلسفه اسلامی..... ۵

آن با دیگر آراء متناظر، روشنفکر و آشکارتر می‌گردد. ۳. تاریخ فلسفه عبارت از تکاپوی درازمدت انسانی برای کشف حقیقت و تحلیل آن است و همانا نوعی تحلیل واقعیت یا واقعیات از زوایای متعدد محسوب می‌شود، بنابراین از این حیث، فی‌نفسه امری جذاب و مطلوب است. ۴. از آنجا که پژوهشگر فلسفه ملزم به انجام تحقیقات اختیاری یا اجباری دریاب آراء فلسفی متفکران می‌باشد از اینرو آشنایی با طیف وسیع فلاسفه و آراء و آثار آنها در حد لزوم، ضروری است.

مباحثی در باب فلسفه اسلامی

در باب فلسفه اسلامی پرسشهای متعددی مطرح شده است که در اینجا به برخی از مهمترین آنها اشاره می‌شود:

الف) آیا چیزی بنام «فلسفه اسلامی» وجود دارد؟

قطعاً پاسخ این پرسش مثبت است. آثار فلسفی بسیاری که از فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و... موجود است، مؤید این ادعا می‌باشد، هرچند که باید در خود مفهوم «فلسفه اسلامی» به تأمل پرداخت، چنانکه پس از این خواهد آمد.

ب) آیا فلسفه اسلامی واکنشی نژادی و ناسیونالیستی در برابر اعراب بوده است؟ پاسخ این پرسش منفی است چرا که قول و فعل فلاسفه مسلمان اعم از مشائی یا اشراقی یا...، بهیچوجه این تصور را فراهم نمی‌آورد، بعلاوه برخی از فلاسفه اسلامی، عرب بوده‌اند، مانند الکندی و... حکیمان به حکم ضرورت، فلسفه‌های افلاطون و ارسطو را بازاندیشی و بازسازی کردند. از اینجاست که هیچیک از شروح آنان بر افکار یونانی، شرح توضیحی نیست، بلکه شرح انتقادی یا ابتکاری است. بیگمان همین وضع باعث شد که حکیمان ایرانی از برآاستن نظامهای مستقل فکری (در قرون اولیه) باز مانند و ذهن نازک‌اندیش ایشان اسیر لاطائلات مزاحم و گران‌جان شود و بر اثر آن، سره با ناسره درآمیزد.^۱

ج) مراد از پسوند «اسلامی» در عنوان «فلسفه اسلامی» چیست؟

بنظر می‌رسد با تأمل در اقوال و تلاش معرفتی فلاسفه و افکار آنها، می‌توان گفت که اولاً فلسفه اسلامی با پسوند «اسلامی» در ردیف علومى مانند فقه، تفسیر و... قرار نمی‌گیرد. بعبارت دیگر وقتی ما از علوم اسلامی بمعنای خاص سخن می‌گوییم، منظور ما علومى هستند که بیواسطه و یا باواسطه از متون مقدس دینی برآمده‌اند و فلسفه اسلامی بدین معنی جزو علوم اسلامی محسوب نمی‌شود، چرا که برآمده از متون مقدس دینی اسلام نمی‌باشد، پس مراد از پسوند اسلامی این نیست که فلسفه اسلامی همانند فقه، تفسیر و... است. ثانیاً اگر در پی تعبیر و تبیین پسوند «اسلامی» باشیم بنظر می‌رسد بتوان گفت: این پسوند ناظر به دو فعالیت خاص است که فلاسفه مسلمان در امر فلسفه‌ورزی خود بدان عنایت و توجه داشته و آنرا بکار می‌بردند، این دو فعالیت عبارتند از: ۱. الهامگیری از متون مقدس اسلامی و کسب مواد خاص معرفتی از آن، ۲. تلاش برای سازگارسازی فلسفه و دین اسلام.

خلاصه، فلاسفه اسلامی در عین تقید به روش، قواعد و مواد فلسفی و عقلانی، نسبت به متون دین اسلام و مسئله سازگاری بین دین مبین و فلسفه نیز عنایت و توجه داشتند. از نظر ایشان این امر، هم عینیت و واقعنمایی فلسفه و هم تقید به روش و اصول و مواد فلسفی و هم اغراض دینی را توأماً با هم تأمین می‌کرد. برای مثال، برخی از پرسشهای فیلسوف مسلمان متأثر از متون مقدس است، مثلاً اینکه آیا واجب‌الوجودی در جهان وجود دارد؟ این واجب‌الوجود، واحد است یا متعدد؟ چه صفاتی دارد؟ آیا آفرینش را پایان و نهایی هست یا نه؟ آیا روح موجود است؟ و...، از طرف دیگر فیلسوف با تقید به روشها، قواعد و مواد، خود درصدد کشف پاسخ این پرسشها برمی‌آید و در این فرآیند مطمئن است که اصول و حقایقی وجود دارند که وی می‌تواند با کشف آنها مبنایی برای اثبات آنچه با دین سازگار

است بیابد، و در این راه حداکثر تلاش خود را می‌کند. از این بیان می‌توان به نتیجه‌ای کلی نیز رسید و آن اینکه هر فیلسوف مسلمانی که چنین قاعده‌ای را عملی سازد یعنی در عین تقید به روشها، قواعد و محتوای فلسفی، دغدغه سازگاری با دین و نیز الهامگیری از متون اسلامی را در حدّ موضوع مورد بحث خود داشته باشد، حاصل کار او فلسفه‌ای اسلامی است. ۱. براین اساس، فیلسوفی مانند اقبال لاهوری، یک فیلسوف اسلامی بوده و حاصل کار او در محدوده فلسفه اسلامی قرار می‌گیرد، هر چند که فلسفه او با فلسفه سنتی مسلمین متفاوت است. این سخن، فهم و پذیرش این مطلب را لازم می‌آورد که می‌توان نظامها و دستگاههای مختلفی در فلسفه پرداخت که اسلامی نیز باشند. بیقین در میان این نظامها، نظام و دستگاهی مقبولیت و توجه بیشتر متفکران اسلامی را بخود جلب خواهد کرد که بتواند علاوه بر اینکه تقید آن به روشها، قواعد و محتوای فلسفی و عینی بیشتر باشد، محتوای بیشتری از متون و اغراض دینی و عمق فزونتری از آنها را در خود منعکس سازد و سازگاری بیشتری با اسلام داشته باشد. (برخی اسلامی بودن فلسفه اسلامی را - با تفکیک مقام شکار و داوری در دانشها- مربوط به مقام شکار می‌دانند. بیان دیگر، اسلامی بودن فلسفه اسلامی یعنی استفاده و بهره‌وری از متون و محتوای اسلامی در مقام شکار و گردآوری؛ در این حالت، مقام داوری، مقامی ورای تأثیر و تأثرات دینی و... می‌باشد، و مرحله‌ای منفک و جدا از این قیود محسوب می‌شود، و در تمام فلسفه‌ها اعم از اسلامی، مسیحی، یهودی و... بصورت ثابت است. مقام داوری نیز در این دیدگاه، بیشتر ناظر به جنبه روشی می‌باشد). علمی را که بدین طریق حاصل می‌شود، می‌توان علم اسلامی بمعنای عام قلمداد کرد.

(د) آیا می‌توان فلسفه‌ای اسلامی همدیف فقه و تفسیر داشت؟

بنظر می‌رسد می‌توان وجوهی را در نظر گرفت که در آنها، فلسفه‌ای

همردیف تفسیر و فقه، حاصل شود. برخی از این وجوه را می توان چنین برشمرد:

۱. متون مقدس دینی در اسلام دارای پیشفرضها و مبادی فلسفی خاصی هستند. برای مثال بنظر برخی، متن مقدس قرآن مبتنی بر اصل رئالیسم، تحقق یافته است یعنی پذیرش واقعیت و نفی پندارگرایی، یا می توان پیشفرضهای معرفت شناسی و انسان شناسی فلسفی و... را در قرآن ردیابی کرد. حال اگر برآیند و مجموعه این گزاره ها را در نظر بگیریم، به یک مجموعه معرفتی که کاملاً فلسفی است، دست می یابیم. ۲. اساساً متون دینی اسلامی، حاوی گزاره های فلسفی است، حال اگر ما مجموعه مباحث و مسائل و گزاره های فلسفی متون مقدس را جمع آوری کنیم و دسته بندی نماییم آنگاه به مجموعه ای فلسفی که متخذ از خود متون مقدس است، دست می یابیم. ۳. یک دستگاه فلسفی، مرکب از مبادی تصویری و تصدیقی فلسفی، و آنگاه مسائل و قضایای متخذ و استنتاج شده از این مبادی می باشد. حال اگر ما مبادی تصویری و تصدیقی را از متون مقدس اسلامی بدست آوریم یا آنها را در متون مقدس کشف کنیم و آنگاه آنها را بعینه، بعنوان مبادی لحاظ کرده و قضایایی را استنتاج نماییم تا دستگاهی فلسفی تشکیل گردد، به فلسفه ای اسلامی دست یافته ایم. برای مثال، می توانیم مبادی تصویری: خدا، توحید، معاد، و مبادی تصدیقی: خداوند موجود است، خداوند واحد است، معاد وجود دارد و... را در نظر بگیریم و با روش استنتاج منطقی به تشکیل دستگاه فلسفی بپردازیم.

عوامل پیدایش اندیشه ها و مکاتب کلامی و فلسفی در جهان اسلام

تکوین کلام و فلسفه اسلامی نیز مانند هر پدیده دیگر، زمینه ها، عوامل و شرایطی داشته است. بطور قطع این امر تدریجاً مراحل جرقه زدن، بذرافشانی، جوانه زنی و... را پشت سر گذاشته تا بصورت متعین و خاص خویش درآمده است. حال باید دید مایه ها و جرقه های اولیه و نخستین منابع و سرچشمه هایی که القاء کننده اندیشه های نظری و فلسفی بوده اند، کدامند؟ و کدامین عوامل زمینه را

برای پیدایش و تحقق مکاتب و جریانهای کلامی و عقلانی و فلسفی آماده ساخته‌اند؟

۱. متون اسلامی و سخنان اولیاء دین

الف) قرآن: قرآن بعنوان محور اندیشه و احساس و عمل دینی مسلمین، حاوی مباحثی عقلانی و فلسفی است، مباحثی در هستی‌شناسی، خداشناسی و امثال آن؛ برخی از این مسائل که ضمن آیات قرآن کریم مطرح شده‌اند، بدین‌قرارند:

۱- طرح وجود یک موجود برین که خالق جهان است: «ذلکم اللّٰه ربکم لا إله إلا هو خالق کل شیء»: انعام، ۱۰۲.

۲- واحد بودن خداوند: «إِنَّمَا إِلَهُکُم إِلَهٌ وَاحِدٌ»: انبیاء، ۱۰۸؛ «لا إله إلا هو»: بقره، ۱۶۳ و ۲۵۵.

۳- فطری بودن معرفت به خداوند: «فطر اللّٰه التّٰی فطر النّٰس علیها»: روم، ۳۰.

۴- استدلال بر توحید: «لو کان فیهما آلّٰهة إلا اللّٰه لَفَسَدَتَا»، انبیاء، ۲۲.

۵- اوصاف الهی: قدرت، علم، حیات.

۶- نفی شبیه یا مثل برای خداوند: «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ»: شوری، ۱۱.

۷- حضور گسترده الهی در هستی: «أَیْنَمَا تَوَلَّوْا فَجْهَ اللّٰهِ»: بقره، ۱۱۵.

۸- ارتباط عمیق و ظریف خدا با آفرینش: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ»: حدید، ۳.

۹- معیت خدا با اشیاء: «هُوَ مَعْکُمْ أَیْنَمَا کُنْتُمْ»: حدید، ۴.

۱۰- خزائن الهی و منابع و سرچشمه‌های تکوین اشیاء: «وَإِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»: حجر، ۲۱.

۱۱- گستردگی اراده الهی: «یَمْحُوا اللّٰهُ مَا یَشَاءُ وَیُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أَمُّ الْکِتَابِ»:

رعد، ۳۹.

برخی از رئوس و سرفصلهای مباحث مطرح شده در قرآن را می توان چنین برشمرد:

اسماء الهی، وجه الهی، نور الهی، علم الهی، وحدانیت، معبودیت، ربوبیت و خالقیت، مالکیت، ولایت، گستره خلقت، هدف خلقت، ماده اولیه خلقت، تدبیر، عرش، دخالت ملائکه در تدبیر، شمول تدبیر، تقدیر، چگونگی تقدیر اشیاء، خزائن اشیاء و نزول آنها، کتاب مبین و خزائن غیب، اراده و مشیت الهی و مقدرات و نصیب اشیاء، تقدیر و سرنوشت، تقدیر مرگ، تقدیر رزق، قضای الهی و اختیار انسان، سنتهای الهی در جوامع، چگونگی خلقت آسمانها و زمین، نظام آفرینش، پایان جهان و...^۱ می توان افزود که اساساً سبب نزول برخی از آیات، پرسشهایی نظری بوده است که از طرف مردم در برخورد با آراء دین جدید، از رسول خدا ﷺ صورت می گرفت، قرآن نیز در مقابل این پرسشها موضع منفی و سکوت اختیار نفرمود و پاسخهایی اجمالی را مطرح ساخت، آیاتی مانند: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾: (اسراء، ۸۵) و آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾: (اعراف، ۱۸۷) از این قبیل هستند.^۲

(ب) سخنان و مباحث پیامبر اکرم ﷺ: علاوه بر قرآن کریم، سخنان پیامبر و مباحثات ایشان حاوی نکاتی فلسفی و عقلی است؛ برای مثال برخی از مباحثات پیامبر که با یهود و نصارا دهریه و... صورت گرفته است، از این قبیل هستند. در مباحثه ای یهودیان عزیر پیغمبر را پسر خدا می دانند و مسیحیان، عیسی بن مریم ﷺ را، و دهریون نیز قائل می شوند که جهان قدیم است. پیامبر در پاسخ یهود و نصارا می فرمایند و در پاسخ دهریون چنین می فرمایند که آیا ازلی و ابدی بودن جهان را دیده اید؟ (به آن علم یقینی دارید؟)، پس چون دلیل کافی ندارید نباید به

۱. علامه طباطبائی، المیزان، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، سال ۶۷؛ مفتاح المیزان، ج ۳.

۲. محمد باقر حجتی، اسباب النزول، دفتر فرهنگ و نشر اسلامی، سال ۷۲، ص ۶۲ و ۶۳.

یک طرف. حکم کنید و باید لا‌إداری باشید نه آنکه حکم کنید باینکه جز طبیعت و جهان چیزی نیست و جهان ازلی و ابدی است.^۱

(ج) بیانات حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه: یکی از بخشهای اساسی نهج البلاغه، مسائل مربوط به الهیات و ماوراء الطبیعه است. از مجموع خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار، در حدود چهل نوبت درباره این مطالب و مباحث بحث شده است. البته بعضی از این موارد جملاتی کوتاه است ولی غالباً "چند سطر و احیاناً" چند صفحه را شامل می‌شود. در نهج البلاغه، مسائل الهی به دو گونه مطرح شده است:

۱. در یک گونه آن، جهان محسوس با نظامهایی که در آن بکار رفته بعنوان آینه‌ای که آگاهی و کمال پدیدآورنده خود را ارائه می‌دهد مورد تأمل و جستجو قرار گرفته است ۲. در گونه دیگر، اندیشه‌های تعقلی محض و محاسبات فلسفی خالص، وارد عمل گردیده است. بیشترین بحثهای الهی نهج البلاغه را تفکرات عقلی محض و محاسبات فلسفی خالص تشکیل می‌دهد. درباره شئون و صفات کمالیه و جلالیه ذات حق، در این کتاب شریف تنها از شیوه دوم استفاده شده است. بیشتر بحثهای نهج البلاغه درباره توحید، بحثهای تعقلی و فلسفی است. در بحثهای توحیدی - تعقلی نهج البلاغه، آنچه اساس و محور و تکیه‌گاه همه بحثها و اسنادالها و استنتاجها قرار گرفته، اطلاق و لاحدّی احاطه ذاتی و قیومی حق است. علاوه بر این، مباحث دیگری نیز در اینباره مطرح شده است، مانند: مسئله بساطت مطلق حق و نفی هرگونه کثرت و تجزّی و نفی هرگونه مغایرت صفات حق با ذات حق، و اولیّت حق در عین آخریّت او، ظاهریت او در عین باطنیتش، تقدم او بر زمان و بر عدد (یعنی اینکه قدمت او زمانی و وحدت او عددی نیست)، علو و تسلط و غنای ذاتی حق، مُبدعیت او، اینکه شأنی او را از شأن دیگر باز نمی‌دارد، عینیت کلام و فعل خدا،

۱۲..... سه فیلسوف مسلمان
حدود توانایی عقول بر ادراک او، سلب جسمیت و حرکت و سکون و تغییر و مکان
و زمان، نفی مثل و ضد و شریک و شبیه و استخدام آلت و ابزار، سلب محدودیت و
محدودیت از او و...^۱

نکاتی در باب بیانات حضرت علی علیه السلام

۱. شخصیت فلسفی علی علیه السلام: براساس تصویری که از نهج البلاغه ارائه شد
روشن می شود که یکی از ابعاد شخصیت علی علیه السلام، بُعد فلسفی و عقلانی اوست. از
بیانات خود آنحضرت و نیز توضیحاتی که از طرف برخی از فلاسفه و متفکران در
مورد سخنان ایشان بعمل آمده، پرواضحست که جنبه فلسفی شخصیت ایشان
بسیار متبلور بوده است. برای مثال به سخن برخی از فلسفی اندیشان می توان توجه
داشت:

الف) ابن سینا طی گفتاری چنین بیان می کند: شریفترین انسان و عزیزترین
انبیاء و خاتم رسل، مرکز دایره حکمت و فلک حقیقت و خزانه عقل به
امیرالمؤمنین علی علیه السلام گفت که یا علی، چون مردمان اندر کثرت عبادت رنج برند تو
اندر ادراک معقول رنج بر، تا بر همه سبقت بگیری! و اینچنین خطاب جز با چون او
بزرگی، راست نامدی که اندر میان خلق همچنان بود که معقول اندر میان محسوس،
لاجرم علی علیه السلام چون به دیده بصیرت عقلی، مدرک اسرار گشت، همه حقایق را اندر
یافت و معقول را نیز اندر یافت...^۲

ب) علامه طباطبایی نیز می نویسد: پاره ای از سخنان علی علیه السلام در چنان
سطح علمی قرار دارد که تفسیر و توجیه آنها از حوصله علوم عقلی، که بین فلاسفه
و متکلمین اسلامی زمانهای گذشته معمول بوده، خارج می باشد، تا اینکه گره

۱. مرتضی مطهری، میری در نهج البلاغه، انتشارات صدرا، سال ۵۴، ص ۳۵، ۳۷، ۳۸ و ۴۵؛ نهج البلاغه،
خطبه های ۴۹، ۱۰۸، ۱۵۲ و ۱۸۵.

۲. ابوعلی سینا، مقدمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، معراج نامه، سال ۶۶، بنیاد پژوهشهای
اسلامی آستان قدس رضوی، ص ۹۴.

بسیاری از مسائل مشکل فلسفه الهی در پرتو بیانات آن حضرت در این اواخر حل شده است.^۱

ج) استاد مطهری می‌نویسد: اینها مباحثی است که در این کتاب شگفت مطرح است و یک فیلسوف وارد در عقاید و افکار فلاسفه قدیم و جدید را سخت در اعیاج می‌کند. ایشان می‌افزایند مباحث فلسفی نهج البلاغه در میان عرب و حتی یونان سابقه نداشته است.^۲

۲. غنای کمی و کیفی مباحث فلسفی در سخنان علی (علیه السلام): بنظر می‌رسد در میان متون اسلامی، نخستین و بیشترین سهم در طرح کمی و کیفی مباحث عقلانی و فلسفی، از آن علی (علیه السلام) و نهج البلاغه است. در مورد این نکته به سخنان سه تن از صاحب‌نظران اشاره می‌شود:

الف) علامه طباطبایی می‌گوید: اصولاً آنچه در مورد معارف الهی از اصحاب پیامبر برای ما باقی مانده، چیزی نیست جز یک سلسله اخبار در زمینه تجسیم و یا احیاناً تنزیه باری تعالی، پاره‌ای نیز شامل معلومات بسیار سطحی و ساده و عوامانه است در حالیکه تعداد و شمار صحابه‌ای که ترجمه و شرح حال آنان در کتب تراجم و رجال آمده، بالغ بر دوازده هزار نفر می‌باشد و مسلمانان هم، در نقل احادیث و ضبط اخبار ایشان کوتاهی و قصور نکرده‌اند (پس آنچه از اصحاب در باب فلسفه الهی نقل شده چشمگیر نیست)، مگر سخنان امام علی بن ابی طالب (علیه السلام) که از معارف الهی می‌جوشد و بر حیرت و شگفتی عاشقان فلسفه الهی می‌افزاید و افکار والای جویندگان حقیقت را در اقیانوس بیکران الوهیت به منتهای اوج و ترقی می‌رساند. تا آنجا که همگی خسته و کوفته از پیشرفت باز می‌مانند اما امام علی بن ابی طالب (علیه السلام) مثل بارز و اعلای الهی است که بتنهایی پیش می‌رود و کسی به گرد او نمی‌رسد.^۳

۱. مرتضی مطهری، علی (علیه السلام) و فلسفه الهی، ص ۳۰ - ۴۵.

۲. میری در نهج البلاغه، ص ۳۸ و ۴۴.

۳. علی (علیه السلام) و فلسفه الهی، ص ۲۷.

ب) استاد مطهری می‌نویسد: قطعاً و مسلماً اول کسی که در مسائل عقلی اسلامی به تجزیه و تحلیل پرداخت و مسائلی مانند قدم و حدوث، متناهی و غیرمتناهی، جبر و اختیار، بساطت و ترکیب، و امثال آنها را مطرح کرد امیرالمومنین علی (علیه السلام) است.^۱

ج) ابن ابی الحدید معتزلی (۵۸۶ - ۶۵۵) که اهل تسنن می‌باشد، در شرح معروفش بر نهج البلاغه، ضمن شرح خطبه ۸۳ می‌نویسد: بدان که توحید و عدل و مباحث شریف الهی شناخته نشده است جز از طریق کلام این مرد - علی ابن ابی طالب (علیه السلام) -، و گفتار دیگران از اکابر صحابه اصلاً دربردارنده چیزی از معارف و علوم الهی نیست و آنها مرد این میدان نبوده‌اند تا این معارف و مباحث را تصور کنند، زیرا اگر تصور می‌کردند بزبان می‌آوردند و این فضیلت نزد من، بزرگترین فضیلت علی (علیه السلام) است.^۲

۳. تقدم اندیشه‌های فلسفی علی (علیه السلام) بر جریانهای فکری دیگر: اندیشه‌های عقلانی و فلسفی علی (علیه السلام) مقدم بر اندیشه‌های دیگر نحله‌ها و جریانهای فکری و کلامی و... مانند معتزلی و اشعری - و یا اندیشه‌های یونانی در جامعه اسلامی بوده است. یکی از محققین در اینباره می‌نویسد: مورخین فلسفه عموماً کلام معتزلی را نخستین اندیشه‌های عقلی پیرامون دین می‌دانند، لیکن بی‌یقین باید گفت که اندیشه‌های شیعه، مقدم بر اندیشه‌های معتزله است و حتی باید گفت معتزله کاملاً در سیر عقلی خود تحت تأثیر اندیشه‌هایی هستند که در نهج البلاغه مطرح شده است.^۳ اساساً معتزله در اواخر قرن اول هجری و یا اوایل قرن دوم تکوین یافته‌اند و مکتب اشعری نیز در اواخر قرن سوم تأسیس شده است، و اندیشه‌های فلسفی یونان نیز بطور عمده پس از نهضت ترجمه یعنی نیمه دوم قرن دوم، رواج یافته،

۱. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، انجمن اسلامی مهندسين، ص ۶۹۹.

۲. لطف الله صافی گلپایگانی، الهیات در نهج البلاغه، سال ۶۱، بنیاد نهج البلاغه، ص ۲۲.

۳. میری در نهج البلاغه.

در حالیکه مباحث عقلی و نظری حضرت علی علیه السلام، سابق بر همه این جریانات فکری، مربوط به نیمه اول قرن اول هجری است.

۴. تفاوت سلوک عقلانی نهج البلاغه با جریانات فکری دیگر: برخی از محققین، با تأمل در متون نهج البلاغه و آثار فلسفی و معتزلی و اشعری، بر این باورند که اساساً "بین سلوک نظری و مبانی عقلی در نهج البلاغه با دیگر جریانات فکری، تفاوت‌های آشکاری را می‌توان یافت و بر این اساس است که حکم به استقلال نهج البلاغه و تفاوت آن با دیگر جریانات نموده‌اند. برای مثال در آراء کلامی مربوط به بحث رابطه صفات با ذات، اشاعره طرفدار صفات زائد بر ذات یا زیادت صفات بر ذاتند، و معتزله هرگونه صفاتی را از ذات حق نفی می‌کنند و ذات را به نیابت از صفات منی‌پذیرند، لیکن در نهج البلاغه نظر به نفی صفات محدود از ذات و اثبات وجود صفات نامحدود، که عین ذاتند، می‌باشد. علاوه بر این، مسئله حسن و قبح عقلی یا شرعی، که آثار معتزله و اشاعره (و حتی شیعه) مملو از آن است، در نهج البلاغه جایی ندارد.^۱ از طرف دیگر، در آراء فلسفی نیز می‌توان تفاوت‌های اساسی بین رأی آنها و رأی نهج البلاغه بدست آورد. در استدلال‌های فلاسفه پیشین - از قبیل فارابی، بوعلی و خواجه نصیر - درباره مباحث مربوط به ذات و صفات و شئون حق تعالی، وحدت و بساطت و غنای ذاتی و علم و قدرت و مشیت و غیره در مورد ذات مقدس او، از وجوب وجود استنتاج می‌گردد؛ لیکن آنچه در نهج البلاغه پایه و اساس همه بحث‌ها درباره ذات حق قرار گرفته، اینست که «او هستی مطلق و نامحدود است، قید و حدّ در او راه ندارد، هیچ مکان و زمان و هیچ شبی از او خالی نیست، او با همه چیز است ولی هیچ چیز با او نیست».^۲ از اینرو باید گفت صفات و اسماء الهی، از اطلاق و عدم تناهی و لاحدی وجود او، حاصل می‌شود.

۵. دلیل توجه بیشتر شیعه به مباحث عقلی و فلسفی: بنظر می‌رسد بتوان یکی

از عوامل مهم توجه بیشتر شیعه به مباحث عقلی و فلسفی را در عنایت و توجه علی علیه السلام و اولاد پاک او به این مباحث جو یا شد. یکی از محققین در این باره چنین می گوید: «دقیقاً بسبب طرح مباحث عقلی و توجه خاص ائمه معصومین علیهم السلام و بویژه حضرت علی علیه السلام به مباحث عقلی است که طرفداران و شیعیان آنان به چنین مباحثی روی آورده اند، یعنی این تمایل را ائمه شیعه علیهم السلام ایجاد کرده اند.^۱ و در جای دیگری چنین می گویند:

طرح مباحث الهیات بوسیله ائمه اهل بیت علیهم السلام و تجزیه و تحلیل آن مسائل، که در صدر آنها نهج البلاغه است، سبب شد که عقل شیعی از قدیم الایام بصورت عقل فلسفی درآید. ولی البته این یک بدعت و چیز تازه در اسلام نبود، راهی است که خود قرآن پیش پای مسلمانان نهاده است و ائمه اطهار بتبع تعلیمات قرآنی و بعنوان تفسیر قرآن، آن حقایق را ابراز و اظهار نمودند. اگر توبیخی هست متوجه دیگران است، که این راه را نرفتند و این وسیله را از دست دادند.^۲ اولاد پاک حضرت علی علیه السلام نیز بدین امر اهتمام داشتند (البته با در نظر گرفتن دو نکته: نخست اینکه علی علیه السلام و اولاد او بقدر اقتضای شرایط و احوال بدین مسائل می پرداختند و دوم، اهتمام صرف بدین مسائل نداشتند بلکه به حقایق و معارف دیگری نیز توجه و عنایت می فرمودند). برای مثال می توان به امام رضا علیه السلام اشاره داشت؛ یکی از خطبه هایی که ایشان در باب حقیقت توحید بیان داشته اند مملو از فرازهای فلسفی و عقلانی است. در این خطبه با عناوین و مفاهیمی از قبیل حدوث، ازلیت، تشبیه، تنزیه، علت، معلول، تناهی و...

۲. میری در نهج البلاغه، ص ۴۰.

۱. خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۶۹۹.

توضیح برخی از آنها مواجه می‌شویم.^۱ علاوه بر این، مناظرات ایشان نیز برخی صبغه فلسفی دارند.^۲ نزد امام صادق علیه السلام نیز می‌توان فرازاها و مناظرات فلسفی را جست.^۳

نکاتی در مورد عقل‌گرایی شیعه

درباره عقل‌گرایی شیعه باید توجه داشت: نخست، این عقل‌گرایی، متضمن یا مستلزم محتوای خاص غیرقابل تغییر یا غیرقابل افزایش نیست یعنی عقل‌گرایی شیعی لازم نمی‌آورد که ضرورتاً فقط در باب موضوع و مباحث خاصی، کار عقلانی و فلسفی صورت گیرد، بلکه باب تأمل عقلی و فلسفی نسبت به تمام موضوعات مبتلابه ضروری و حقیقی، باز است. اگر در گذشته تأمل فلسفی معطوف به حدود و قدم واجب و ممکن و... بوده است، می‌توان علاوه بر آنها، عینک فلسفه و تعقل و استدلال را بطرف مسئله شناخت، اخلاق، جامعه و دهها مسئله دیگر متوجه ساخت؛ ائمه معصومین علیهم السلام بنا بر اقتضای زمان خود و پرسشهای آن دوره، مباحثی فلسفی را طرح نموده‌اند، لیکن باب تعقل را در همان موضوعات مسدود نساخته‌اند. عبارت دیگر تعقل را در شیعه نباید بدیده «محتوایی» نگریست، بلکه عمدتاً باید از موضع «روش» به مسئله تعقل نگاه کرد. دوم، در اندیشه اسلامی راه عقلی تنها راه نیست بلکه اسلام راههای دیگری را نیز برای کشف حقیقت و بیان آن معتبر می‌داند، مانند راه «ارشاد مولوی» (متون دینی یا راه نقلی) و راه «کشف و ولایت»، پس راه استدلال و بیان منطقی یکی از راههای معتبر می‌باشد نه همه آن.^۴ و حتی اساساً باید دانست، از آنجا که اسلام دین حقیقت و حقیقت دوستی است از اینرو می‌توان بطور قطع گفت که اسلام هر راهی را که می‌تواند منجر به کشف

۱. ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، توحید صدوق، مجموعه آثار نخستین کنگره جهانی حضرت رضا علیه السلام، سال ۶۵، ص ۱۲۳-۲۵۲.

۲. محمدی ری شهری، مناظره در باب مسائل ایدئولوژیکی، سال ۵۷، دار الفکر، ص ۱۲۳-۱۲۷.

۳. همان، مناظره اول، دوم، چهارم و دوازدهم.

۴. علامه طباطبائی، رسالت تشیع در دنیای امروز، سال ۷۰، دفتر نشر فرهنگ اسلامی ص ۴۰ و ۴۱.

حقیقتی شود و بشر را از گرداب جهل و خرافات رها سازد و او را هدایت کند و باری از مشکلات نظری و عملی طریق کمال او بردارد، تأیید می‌کند. براین اساس، بفرض اگر انسانها بتوانند فراتر از این سه راه مشهور (نقلی، عقلی و شهودی)، راههای دیگری مانند راهی در عرض آنها و یا تلفیقی از آنها را بدست آورند، تأیید اسلام (و بتبع آن تأیید تفکر شیعی) را بدنبال خواهند داشت. سوم، از میان این راهها که هر سه مورد نظر اسلام است عمده نظر متوجه طریق مشاهده و کشف، یعنی حیات معنوی اسلام است.^۱ چهارم، از تأکیدی که بر فعالیت عقلانی و استدلالی توسط ائمه علیهم السلام صورت پذیرفته نباید این نتیجه را گرفت که آنان فیلسوفانی حرفه‌ای بوده‌اند، بلکه یکی از تلاشهای حضرات معصومین علیهم السلام تلاش عقلانی و فلسفی بوده است. حیات نظری و عملی ایشان گواه صادقی است بر اینکه آن حضرات در عرصه‌های مختلفی وارد شده‌اند مانند: عرصه عرفان، سیاست، علوم مختلف طبیعی و...، بعلاوه چنانکه ذکر شد نمی‌توان از تأکیدی که بر روش عقلانی از طرف این بزرگان صورت گرفته، بر صرف محتوای معرفتی خاصی، که در آن دوره مطرح شده است، استدلال کرد و نیز هرگز نمی‌توان براین اساس مانع از ابداع روشهای جدید پژوهش و یا تعاریف جدید از عقلانیت گردید. پنجم، مباحث کلامی و فلسفی ائمه معصومین علیهم السلام در قالب دستگاههای رایج کلامی و فلسفی نیست، بلکه سخنان ایشان مجموعه‌ای از مباحثات و بیانات مختلف در باب مسائل کلامی و فلسفی را شامل می‌شود.

اقبال لاهوری و رابطه دین و عقلی‌گری

برای اثبات اینکه دین، خود یکی از عوامل زمینه‌ساز پیدایش تفکر عقلانی و فلسفی است، شواهدی از متن اسلام و وحی الهی مطرح شد تا نشان داده شود که اساساً دین، خود می‌تواند جرقه‌هایی را فراهم آورد و زمینه‌های مثبتی را ایجاد کند.

در همین راستا (تأثیر دین در عقل‌گرایی و عقلی‌اندیشی)، اقبال لاهوری از زاویه‌ای دیگر، سخن درخور توجهی دارد؛^۱ ایشان می‌نویسد: منکر این هم نمی‌توان شد که ایمان چیزی بیش از احساس محض است، چیزی شبیه یک جوهر معرفتی؛ و وجود فرقه‌های متعارض با یکدیگر-مدرسی و عرفانی باطنی- در تاریخ دین نشان می‌دهد که فکر و اندیشه، عنصر حیاتی دین است. از این گذشته دین از جنبه اعتقادی، بدانگونه که استاد و ابتهد تعریف کرده، «دستگاهی از حقایق کلی است که چون صادقانه آنها را بپذیرند و بصورت صحیح فهم کنند، اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن آشکار می‌شود». از آنجا که تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است، با کمال وضوح معلوم می‌شود آن حقایق کلی که دین آنها را مجسم می‌سازد نباید نامعین و استقرار نیافته بماند. هیچ‌کس نمی‌خواهد پایه عمل خود را بر اصل اخلاقی مشکوکی قرار دهد. حقیقت این است که دین از لحاظ وظیفه‌ای که برعهده دارد، حتی بیش از جزئیات علمی نیازمند آنست، که اصول اولیه‌اش بر مبنایی کلامی و فلسفی دخیل دانسته و در پی کشف آنها بود. یکی از نویسندگان در اینباره می‌نویسد: هر چند پاره‌ای از اندیشمندان، که به پژوهشهای تاریخی در زمینه علوم اسلامی پرداخته‌اند، حساسیت و تعلق خاطر مسلمانان را به بحث و کنکاش در مقولات دینی، صرفاً ناشی از تأکید قرآن و سنت به تفکر در دین، عقلانیت آموزه‌های دینی، ارزش علم و عالم از دیدگاه اسلام، طرح مباحث عقلی در متون دینی و دعوت بر تدبّر در تکوین و تشریع می‌دانند، اما بنظر می‌رسد که این تأکیدات بعلت ابهام و اجمال امر مورد تأکید، صرفاً انگیزه‌ای مبهم و مجمل برای تحقیق در زمینه امور یاد شده پدید می‌آورند و پرداختن به مباحثی خاص از طرف مسلمین مانند ماهیت کلام الهی، جبر و اختیار، حسن و قبح و... را نمی‌توان با این مبنا توجیه کرد. آن انگیزه کلی که از

۱. اقبال لاهوری، احیای تفکر دینی، ترجمه احمد آرام، کتاب پایا، ص ۵۴.

تأکید بر تفکر پدید می‌آید، نسبتش با همه مباحث عقلی یکسان است و ترجیح و گزینش پاره‌ای از مباحث، دلیل دیگری می‌طلبد، تا آن انگیزه را به موضوعات گزینش شده اختصاص دهد. بویژه اینکه مسائلی از این دست، که در ابتدا موضوع بحث حلقه‌های کلامی و منشأ پیدایش فرقه‌ها و مذاهب گوناگون بوده است، نه تنها مسائل مطرح شده در قرآن و سنت و حتی مهمترین آنهاست، بلکه غور و تعمق در بعضی از این مسائل، مانند قضا و قدر، در متون دینی منع شده و برای اثبات وجود خدا، که مهمترین آنهاست، در قرآن، که اساسیترین منبع مسلمانان است، دلیلی اقامه نشده است. از اینرو باید در جستجوی عوامل دیگری بود، که محرک و مشوق مسلمانان در پرداختن به موضوعات خاص دینی (و یا فلسفی) بوده است. اگر قرار است برای رواج این بحثها، انگیزه‌ای در متون دینی پیدا کنیم، شایسته است بر تأکید این متون بر منطق، استدلال، دعوت به مناظره، دعوت به شنیدن آراء و اقوال دیگران و جدال احسن، انگشت نهیم، که زمینه و بستر فرهنگی و اخلاقی مناسبی را برای تعاطی افکار با بیگانگان و حتی با ملحدان، بوجود می‌آورده و قهراً موضوع مورد بحث بتبع عوامل بیرونی، تعیین و تشخیص می‌یافته است، علاوه بر این، اساساً تفکر و تأمل شخصی و خصوصی، غیر از تفکر و تأملی است که پدید آورنده یک نظام و مکتب فکری مدون از مسائل بعنوان یک رشته علمی است. و تأکید قرآن و سنت بیشتر ناظر به قسم اول است تا قسم دوم.^۱ در باب نظر اقبال نیز می‌توان گفت: بنظر می‌رسد ایمان و دین می‌توانند بنحو اجمالی زمینه‌ای را برای عقل‌گرایی فراهم آورند، لیکن، چنانکه گذشت، این امر نمی‌تواند رجوع گسترده به مباحث عقلی، و حساسیت و تعلق خاطر مسلمین، و نیز نظام‌سازی‌ها و مکتب‌پروریهای ایشان را در باب مباحث کلامی و فلسفی، بتنهایی توجیه کند؛ از اینرو باید به عوامل دیگری نیز، توجه داشت و بدانها بها داد.

۱. ابوالقاسم فنایی، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، سال ۷۵، اشراق، ص ۲۶ و ۲۷.

۲. جریانهای سیاسی و اجتماعی

براساس تأمل در تاریخ، و نیز با توجه بنظر جامعه‌شناسان معروف، از جمله عواملی که میتواند منشأ پیدایش مباحث نظری، اعم از کلامی و فلسفی بوده و با انگیزش لازم را برای پژوهش در این مباحث فراهم آورد، جریانهای اجتماعی و سیاسی و تنشها و برخوردها و حرکتهایی است که در بستر جامعه رخ می‌دهد. در جامعه صدر اسلام نیز، حوادث و رویدادهایی که در هر دوره بوقوع پیوسته است، مباحث و مسائلی را بدنال داشته، که سبب تشدید یا تضعیف مسائلی خاص شده است. در اینجا باجمال، به مرور این حوادث و دوره‌های خاص سیاسی و اجتماعی پرداخته و پی‌آمدهای کلامی و فلسفی آنها مطرح می‌شود:

الف) سقیفه بنی‌ساعده در جریان سقیفه بنی‌ساعده، که پس از رحلت پیامبر ﷺ رخ داد، بحث خلافت و جانشینی آنحضرت و چگونگی تعیین امام مطرح شد.

ب) دوره خلفای راشدین در دوره خلیفه اول و دوم، بطور کلی، بدلیل اشتغال به جنگها فرصت بحثهای نظری و کلامی و فلسفی نبوده است. در دوره خلیفه سوم نیز آنچه بطور جدی پیرامون آن بحث می‌شود، عبارت از «شرایط خلیفه» است. و طرح این بحث هم از مشکلاتی ناشی می‌گشت که عثمان در جامعه فراهم آورده بود. یکی از جریانهای دوره خلفای راشدین، جریان حکمیت است. در جنگ صفین در زمان زمامداری علی علیه السلام، جمعی بعنوان اعتراض علیه کار امام علیه السلام، (یعنی قبول حکمیت، که دراصل، آنها تمحیل بوده است)، در دهکده‌ای بنام «خزواء» جمع شده و فریاد برآوردند که «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»، حکم فقط از آن خداست (و نه کس دیگر)، در اینجا باز مسئله حاکمیت مورد بحث قرار می‌گیرد. و نیز، پس از جنگ نهروان است که «شیعه علی علیه السلام» لفظی مصطلح می‌گردد. بطور خلاصه، نتیجه جنگ در دوره علی علیه السلام، بویژه جنگ صفین، دسته‌بندی‌هایی است که در جامعه رخ

می‌دهد و زمینه را برای بحث‌های متعدد کلامی آماده می‌کند. این دسته‌بندیها باجمال عبارتند از: ۱. شیعه، ۲. بنی‌امیه، ۳. خوارج، ۴: بی‌تفاوتها.

طرح بحثهایی چون جبر و اختیار، قضا و قدر، حکم مرتکب گناه کبیره و...، معلول و محصول تحولات و رویدادهایی است که در این مقطع زمانی رخ داده است.

ج) دورهٔ اموی در دورهٔ اموی مهمترین بحثی که بدان پرداخته می‌شد، بحث جبر و اختیار بود. این بحث اساساً از طرف برخی از گروههای مسلمان مطرح شده بود، لیکن دستگاه و دربار اموی بسبب منافع سیاسی خود بدین بحثها دامن می‌زد و با جانبداری از جبر در این مباحث، به اغراض سیاسی خود دست می‌یافت.^۱

۳. گفتگوها و مباحثات اقوام و ملل مختلف با مسلمین

پیوستن اقوام و ملل مختلف به اسلام با یک سلسله افکار و اندیشه‌ها، و همزیستی مسلمین با ارباب دینان دیگر، از قبیل یهودیان، مسیحیان و مجوسیان، و مجادلات مذهبی که در میان مسلمین و آن فرقه‌ها رخ می‌داد و خصوصاً پیدایش گروهی بنام «زناده» در جهان اسلام، که بطور کلی ضدّ دین بودند، عامل دیگری در پیدایش و گسترش اندیشه‌های کلامی و فلسفی، و تشکیل مکاتب کلامی محسوب می‌شود.^۲

علامه طباطبایی در این مورد می‌نویسد: با وسعت دامنهٔ فتوحات اسلامی، مسلمانان با فِرَق مختلف و دانشمندان مذاهب، اختلاط یافته و طبعاً "بحث‌هایی مربوط به مباحث کلامی، شیوع یافت.^۳ برای مثال یکی از علمای دین مسیح، یحیی دمشقی است که در قرن اوّل و دوم زندگی می‌کرده است، وی مباحثات متعدّدی با

۱. علی محمد ولوی، تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی، ج ۱، سال ۶۷۰، انتشارات بعثت، ص ۸، ۱۷، ۲۳، ۴۵؛ مونتگمری وات، ترجمه ابوالفضل عزتی، فلسفه و کلام اسلامی، سال ۷۰، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ص ۲۶ و ۲۰.

۲. مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی (بخش کلام)، انتشارات اسلامی، ص ۱۴۵.

۳. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱ و ۲، سال ۱۴۱۴ هـ. ق، جامعه مدرسین، ص ۵.

مسلمین داشته و با هم مباحث کلامی و فلسفی مختلفی را به معرض بحث و بررسی گذارده‌اند. در مورد برخی از این مباحثات، مونتگمری وات می‌نویسد:

چندین جدل، در کتاب مباحثه یحیی دمشقی، به پرسشهای قدرت مطلق یا جبروت خدا و اراده آزاد یا اختیار انسان مربوط می‌شود. مرد مسلمان (بنابه روایت یحیی دمشقی) می‌خواهد بگوید تمام اتفاقات در دنیا چه خوب و چه بد از اراده خدا ناشی می‌شود، درحالی‌که طرف مسیحی، فعل خلافت خدا را به نخستین روز خلقت محدود می‌کند. یکی از براهین مرد مسیحی آنست که می‌گوید: اگر خوبی و بدی هر دو از خدا می‌رسد پس باید به سارق و زناکار و قاتل بدلیل تحقق اراده خدا حرمت بگذاریم نه آنکه آنها را عقوبت کنیم...^۱

در اینجا همچنین، از باب نمونه، می‌توان به یکی از مناظرات مختصر بین ابوالهذیل علّاف معتزلی و صالح بن عبدالقدوس ثنوی مسلک، که در باب شکاکیت، صورت گرفته است، اشاره نمود. صالح بن عبدالقدوس ثنوی به ابوالهذیل می‌گوید که کتابی نوشته بنام السلوک که هر کس آنرا بخواند در آنچه وجود دارد بگونه‌ای شک می‌کند که آنرا نیست می‌پندارد و در آنچه نیست بگونه‌ای شک می‌کند که آنرا هست می‌پندارد. ابوالهذیل در پاسخ او (با عنایت باینکه یکی از فرزندان صالح اخیراً درگذشته بود) می‌گوید: پس تو نیز در مرگ فرزندان شک کن و آنگونه عمل کن که گویا نمرده است هر چند که واقعاً مرده باشد و همچنین در این نیز تردید کن و چنین پندار که او آن کتاب - السلوک - را نخوانده است، هر چند درواقع آنرا خوانده باشد.^۲

۱. ویلیام مونتگمری وات، برخورد آراء مسلمانان و مسیحیان، ترجمه حسین آریا، سال ۷۳، دفتر نشر اسلامی، ص ۱۱۸.

۲. هری اوآوسترین ولفسن، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، سال ۶۸، ص ۶۴.

۲۴..... سه فیلسوف مسلمان

این مباحثات و گفتگوها و برخوردها بطور کلی، زمینه‌ساز برداشتها و تأثرهای متعددی نیز بوده است. و لفسن در مورد تأثر مسلمین از اندیشه‌های مسیحی، می‌نویسد: با وجود این، همهٔ مورخان جدید فلسفهٔ غربی و نیز مورخان جدید اسلام بصورت کلی در این نکته با هم توافق دارند که نفوذی مسیحی بر کلام اسلامی وجود داشته است، ولی نفوذ و تأثیری که اینان از آن سخن می‌گویند، نفوذ مسیحی بر براهین متکلمان بر ضد فلاسفه یا بر ضد یکدیگر نبوده، بلکه بیشتر نفوذ مسیحی بر تشکیل بعضی از اعتقادات مسلمانان بوده است که پس از آن، موضوع اختلاف کلمهٔ میان متکلمان شده است.^۱

۴. ترجمهٔ آثار ملل مختلف

از عوامل بسیار مهم که در پیدایی و تکوین جریانها و مکاتب فکری نقش عمده‌ای داشته، همانا ترجمهٔ آثار ملل و مکاتب مختلف یونانی، هندی، ایرانی، سریانی و... بوده است. بطور کلی عصر ترجمه و انتقال میراث علمی ملل غیرمسلمان تأثیر شگرفی در دانش و بینش مسلمین داشت. می‌توان گفت عصر ترجمه تقریباً از نیمهٔ دوم قرن اول هجری آغاز شد. به نوشتهٔ ابراهیم مذکور:

مسلمانان مدت سه قرن به ترجمهٔ آثار علمی، فلسفی و ادبی که ملل دیگر برای آنها به ارث گذاشته بودند، پرداختند. مسلمانان این میراث عظیم انسانی را از شش زبان عربی، سریانی، پهلوی، هندی، لاتینی و بالاخره یونانی گرفتند. ترجمه بزبان عربی از اواخر قرن هفتم مسیحی آغاز شد ولی در اواخر قرن هشتم رونق یافت و در اواخر قرن نهم هجری به حد اعلای خود رسید. بدیهی است که ترجمه‌های اولیه مستقیماً شامل موضوعاتی علمی مانند طب و حساب و کیمیا بود،

۱. عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ترجمهٔ حسین صابری، آستان قدس رضوی، سال ۷۳، ص ۱۴۵-۱۴۶.

ولی کوشش مترجمان، منحصر به این چند رشته نگردید بلکه به علوم دیگر و معارف نظری چون علوم طبیعی و مابعدالطبیعه و دین نیز پرداخته شد. ترجمه تورات و اناجیل و نیز ترجمه کتب مانوی و مزدکی، جزو آثار عصر ترجمه است. مسلمانان در نجوم و حساب و سیاست، کتبی را از هندی و پهلوی ترجمه کردند، همچنین مهمترین کتبی که توجه ایشان را جلب می‌کرد، کتب طبّی و فلسفی بود.

مؤلفان کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلام در مورد تأثیر نهضت ترجمه در جهان اسلام چنین می‌نویسند: ترجمه‌هایی که به ذکر آنها پرداختیم در جهان اسلام و عرب موجب چنان انقلاب فکری، فرهنگی و لغوی گردید که در تمام تاریخ بشری بینظیر بود، حتی بر رنسانس اروپا در قرن یازدهم میلادی نیز برتری داشت. اعراب صدر اسلام و در عهد امویان، جز به علوم قرآن و فروع آن چون علم فقه و کلام و حدیث و لغت، توجهی نداشتند اما از علوم دخیله یا علوم اوائل (بتعبیر نویسندگان مسلمان) چون طب، هیئت، ریاضیات، طبیعیات، کیمیا، موسیقی، فلسفه و فروع آن بینصیب بودند، تا آنجا که باید گفت بیشتر این علوم برای آنان مجهول بود. سریانیان و صابثین و حرّانیان در نقل این علوم بزبان عربی و انتشار آن در جهان اسلام، سهم بسزایی داشتند، تا آنجا که فرهنگ اسلامی در قرون وسطی و پیش از عصر رنسانس، ببرکت این کوششها، نمونه کامل تمدن نوع بشر بود. این علوم دخیله که مسلمین از راه این ترجمه‌ها بدان آشنایی یافتند، در همه نواحی فکر اسلامی، حتی در مسائل دینی، تأثیر عمیق داشت، زیرا برخورد مسلمانان با فرهنگها و فلسفه‌های بیگانه (از طریق ترجمه‌ها) آنها را وادار می‌کرد تا هر چه را به تعبد فراگرفته بودند به محک عقل بسنجند و از اینجا بود که فرق مختلف پیدا شدند. شاید اولین نتیجه بارز برخورد مسلمانان با علوم بیگانگان خروج آنها از فطرت نخستین و ایمان ساده خود بود، تا آنجا که گروه کثیری چون بدیده عقل

۲۶..... سه فیلسوف مسلمان

نگریستند در آنچه بیچون و چرا پذیرفته بودند، تردید کردند. و عقل در همه مناقشات و مباحثات مقام اول را بدست آورد و حاکم بیمنازع شد که باید از آن پس در پرتو آن قدم برداشت و به نور آن راه جست. بکارگرفتن عقل در امور دین، در پاره‌ای افراد، موجب الحاد و زندقه و انکار نبوت و معجزات شد، معجزاتی که مسلمانان اولیه بدون آنکه بخواهند علل و اسباب آنرا کشف کنند، می‌پذیرفتند.^۱

۵. دفاع از آراء دینی

مسئله دفاع از آراء دینی را نیز می‌توان از جمله عوامل مؤثر در ظهور و شکوفایی اندیشه‌ها و جریانهای فکری و نظری دانست. دفاع از آراء دینی در دو قالب صورت می‌گرفت: نخست، دفاع از موضع فرقه دینی خود در برابر سایر فرقه‌های هم‌دین و مسلمان، و دوم دفاع از آراء دینی اسلامی در برابر غیرمسلمانان و ادیان و مکاتب دیگر. در مورد قسمت اول، می‌توان گفت فِرَقی که بعلل مختلف سیاسی و... پدید می‌آمدند بتدریج برای اثبات حقانیت خود و ابطال دلایل خصم مجبور می‌شدند با مکاتب فلسفی و استدلالهای منطقی آشنا شوند^۲ و در مورد قسمت دوم نیز باید اظهار داشت که وقتی اسلام از مهد خود قدم بیرون نهاد و با تمدنهای دیگر برخورد کرد مبارزه میان دین جدید و عناصری که وجود او را تهدید می‌کرد، آغاز گردید. خود علم کلام اساساً بسبب دفاع از اسلام بر ضد این عناصر ویرانگر پدید آمد. حداقل بخشی از علاقه مسلمین نسبت به فلسفه یونان و آراء فلسفی و منطقی آنها به استفاده تدافعی از آن علوم مربوط می‌شد. ازاینرو آنچه را از ترشحات فلسفی و منطقی علوم عقلی یونانی بود، بجان پذیرا شدند و این معارف در عالم اسلام رواجی بیمانند یافت.^۳ باید افزود که حتی متکلمین مسلمان برای نقد و رد آراء دسته‌ای از متفکران یونان که مورد قبول آنها نبودند، به آراء دسته

۱. حناالفاخوری و خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۲، ترجمه عبدالحمید آیتی، سال ۵۸، کتاب

زمان، ص ۳۳۲-۳۳۵، ۳۴۲-۳۴۳.

۲. همان، ص ۳۴۲.

۳. همان، ص ۴۴۸-۴۴۷.

دیگری از یونانیان تمسک می‌جستند. در اینباره مذکور می‌نویسد: «متکلمین اسلام برای بطلان ادله فلسفه ارسطو از روش استدلال شگاکان استفاده می‌کردند».^۱

جریانها و حرکتهای زمینه‌ساز

فِرَق، مکاتب و جریانهای کلامی و فلسفی در جهان اسلام، بتدریج با پیدایش و زمینه‌سازی گروهها و دسته‌های اولیه و آنگاه شکل‌گیری تدریجی و بسط اندیشه‌ها و سازماندهی اجتماعی این گروهها تشکیل یافته است. در اینجا به برخی از مهمترین این گروهها و جریانهای اندیشه‌ساز که نطفه‌ها و بذره‌های مکاتب فکری و نظری آینده را در جهان اسلام فراهم آورده‌اند، اشاره می‌شود.

شیعه: بنظر می‌رسد می‌توان شیعه را نخستین فرقه و گروه در تاریخ اسلام قلمداد کرد.^۲ ظهور شیعه اساساً مربوط است به خود زمان حیات رسول اکرم (ص) و این لفظ (شیعه) برگرفته از فرمایش خود ایشان با اشاره به علی علیه السلام است، اما تبلور و ظهور خاص آن مربوط است به زمان وفات حضرت نبی اکرم (ص) و حوادث پس از آن؛ هواخواهان و پیروان علی علیه السلام نظر به مقام و منزلتی که آنحضرت نزد پیغمبر اکرم (ص) و صحابه و مسلمانان داشت، مسلم می‌دانستند که خلافت و مرجعیت پس از رحلت پیغمبر اکرم (ص) از آن علی علیه السلام است، ولی برخلاف انتظار آنان، درست درحالیکه پیغمبر اکرم (ص) تازه رحلت فرموده بودند و هنوز جسد مطهرشان دفن نشده بود و اهل بیت و عده‌ای از اصحاب، سرگرم تجهیز تدفین ایشان بودند، خبر یافتند که عده‌ای دیگر برخلاف نص صریح رسول‌الله (ص) در غدیر خم، با کمال عجله و بی‌آنکه حداقل با اهل بیت و خویشاوندان پیغمبر اکرم (ص) که بهترین اصحاب ایشان بودند، مشورت کنند و حتی کمترین اطلاعی بدهند از پیش خود، در قیافه خبرخواهی برای مسلمانان، خلیفه معین

۱. همان، ص ۲۳۵.

۲. ابی‌خلف اشعری، المقالات والفرق، سال ۶۱، مرکز انتشارات فرهنگی و علمی، ص ۱۵.

نموده‌اند و علی و یارانش را در مقابل کار انجام یافته قرار داده‌اند. علی و هواداران او مانند: عباس، زبیر، سلمان، مقداد، ابوذر و عمار، پس از فراغت از دفن پیامبر و اطلاع از جریان امر، در مقام انتقاد بر آمده، به خلافت انتخابی و کارگردانان آن اعتراض کردند و اجتماعاتی نیز برپا نمودند، ولی پاسخ شنیدند که صلاح مسلمین در همین بود. این انتقاد و اعتراض، اقلیتی را از اکثریت جدا کرد و پیروان علی علیه السلام را بهمین نام شیعه علی علیه السلام به جامعه شناسانید. در حقیقت شیعه از همان روزهای نخستین، محکوم سیاست و وقت شد و نتوانست بمجود اعتراض کاری از پیش ببرد. علی علیه السلام نیز بمنظور رعایت مصلحت اسلام و مسلمین و نداشتن نیروی کافی و لازم، دست به قیام نزد ولی جمعیت معترضین از جهت عقیده، تسلیم اکثریت نشدند و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) و مرجعیت علمی و عملی را حق مطلق علی علیه السلام دانستند و مراجعه علمی و معنوی را تنها به آنحضرت روا دیدند و بسوی او دعوت کردند.^۱ حاصل آنکه، شیعه عمدتاً بر مسئله خاصی بنام «امامت» تأکید داشته و آنرا سرلوحه و محور تفکر و عمل، از جمله عمل سیاسی خود قرار داده است.

خوارج: در زمان علی علیه السلام خوارج ابتدا بصورت یک جنبش صرفاً سیاسی مطرح شدند اما بتدریج بسبب برداشتهایی که از اسلام داشتند، اصول عقاید خاصی را مطرح کردند که از جمله مهمترین آنها می‌توان به چند مورد زیر اشاره کرد:

۱. امامت و رهبری در صلاحیت هر کسی است که عامل و عالم به کتاب و سنت است و هر قوم و نژادی که این شرایط را داشته باشد می‌تواند خلیفه و رهبر باشد. پس امامت مختص یک شخص یا یک قوم خاص نیست.^۲
۲. قیام مسلحانه علیه حاکم ظالم، واجب است.^۳

۱. علامه طباطبائی، شیعه در اسلام، سال ۵۴، کتابخانه بزرگ اسلامی، ص ۲۸ و ۳۶.

۲. المقالات والفرق، ص ۸ و ۱۳۰.

۳. عبدالقادر بغدادی، الفرق بین الفرق، ترجمه محمد جواد مشکور، سال ۶۷، اشراق، ص ۴۲.

۳. اعمال، جزء مکمل ایمان است و کسی که گناه کبیره انجام دهد کافر است.^۱

جبر یون (مجبّره): عده‌ای از مسلمانان بر اثر توقف در ظواهر برخی از آیات قرآن و عدم تدبّر و تعمق در آن، و در نتیجه عقیده به قضای لازم و قدر حتمی، که از نظر ظاهر بینان التزام به نوعی جبر است، جامعه اسلامی را آماده تحمل ظلم، بنام رضا به قضا و قدر الهی ساخته و به مسلمانان تلقین کرده بودند که خداوند تمام امور عالم، از جمله افعال و سرنوشت بنی آدم را از خیر و شرّ، از پیش تقدیر فرموده، بنحویکه تغییر و تبدّل نمی‌یابد و دگرگون نمی‌شود و جز تسلیم و رضا چاره‌ای نیست، و هرگونه اظهار کراهت و شکایت، حکایت از عدم رضا به قضا و قدر الهی است، که نارواست. باید افزود چون معاویه به خلافت رسید، از این عقیده و بینش حمایت و استفاده سیاسی کرد، و آنرا وسیله توجیه اعمال خود و پاسخگویی به اعتراضات و انتقادات مردم قرار داد. و تلقین و تأکید نمود که باید به حکومت وی، که قضای الهی است، راضی باشند و شکوه و شکایت نکنند.^۲ جبریه عقیده داشتند که بندگان خدا صاحب افعال خود نیستند. و همه افعال را بخداوند نسبت داده و نسبت آنرا به انسان امری مجازی می‌پنداشتند.^۳

قدر یون (قدریّه): پیدایش قدریه در برابر جبریه بود. جبری‌گری دستاویزی برای دستگاه اموی شده بود. تا با استناد به آیاتی از قبیل «قُلْ إِنْ أَلَّهَ يَضِلْ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ» (رعد ۲۷) و «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر، ۲۹)، به توجیه اعمال خود بپردازند. اما مسلمانان آگاه، ظلم‌دیده و زجر کشیده، عقیده آنها را ناصواب و اعمالشان را برخلاف عدل الهی و روح دادگستری اسلام تشخیص دادند و بنحوی بتفسیر آیات مذکور پرداختند که با عدالت خداوند

۱. تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی، ج ۲، ص ۲۹۱.

۲. فصلنامه معارف، سال ۶۷، شماره ۱، ص ۸.

۳. محمد جواد مشکور، سیر کلام در فرق اسلام، سال ۶۸، انتشارات شرق، ص ۱۵.

۳۰..... سه فیلسوف مسلمان

سازگار آید. و در مقابل، به آیات دیگری که دلالت بر استطاعت و قدرت مؤثر انسان در گفتار و کردار او - یعنی اختیار - دارد، تمسک جستند، مانند آیات: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (کهف، ۲۹) و ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت، ۴۰). این عده در برابر جبریه نهضتی بوجود آوردند که باید آنرا نهضت «عدلیه» خواند ولی از سوی مخالفان، قدریه نام گرفتند. آنها در برابر عقاید نادرست برخی مسلمانان و ظلم و ستم خلفا و حکام جائز اموی، استقامت ورزیدند و در تبلیغ عقاید خود باکمال شهامت پایداری کردند و دلیرانه شربت شهادت نوشیدند.^۱ برخی از عقاید این گروه عبارت بود از:

۱. اینان در مقابل قائلین به جبر، قائل به نوعی اختیار بودند و در نتیجه انسان را مسئول اعمال خود می شناختند و قضا و قدر را به معنایی که سلب اختیار و رفع مسئولیت کند، مردود می دانستند و با این عقیده رایج زمانشان - که هر چه بوده و هست واقع شده و می شود، قضا و قدر، لابد و ناگزیر الهی و قسمت انسان است و باید بدان راضی بود، گردن نهاد و دم بر نیآورد - بسختی مخالفت می ورزیدند.^۲ خلاصه ایشان معتقد بودند که هرکسی مسئول رفتار و کردار خویش است و خداوند افعال بندگان را بخودشان وا گذاشته است.^۳

۲. تکلیف مالا یطاق جایز نیست.

۳. حسن و قبح افعال، عقلی است.

۴. امر بمعروف و نهی از منکر، بدی و عملی و قیام به سیف جایز است.^۴ مرجئه: ریشه مرجئه از ارجاء به معنی تأخیر انداختن است. افرادی در جنگ جمل و صفین حاضر به حمایت از هیچیک از طرفین نشدند و بعوض قیام، قعود کرده و با عنوان «قاعدین» شناخته شدند، اینان با کناره گیری خود، بنحوی از

۱. فصلنامه معارف، سال ۶۷، شماره ۱، ص ۷. ۲. همان، ص ۸.

۳. سیرکلام در فرق اسلام، ص ۱۵. ۴. فصلنامه معارف، سال ۶۷، شماره ۱، ص ۸.

قضاوت صریح دربارهٔ جنگهای حضرت علی علیه السلام خودداری کردند و بتعبیری داوری در مورد این جریانها را به خدا واگذار نمودند تا در قیامت و یا ... روشن شود. پس از این جریان، افرادی از این اقدام یک نظریهٔ کلامی ساخته و آنرا توسعه دادند. حسن بن محمد حنفیه (متوفی ۹۵ هـ.ق) کتابی در ارجاء نوشته و در آن بیان نموده که ما کار خلفایی را، که بعد از عمر آمده‌اند، بخدا موکول می‌کنیم. برخی از آراء مرجئه بدین ترتیب است:

۱. نخستین اندیشه‌های ارجاء، تنها بمعنای عدم شهادت بر مُخطی یا مُصیب بودن کسانی است که در فتنه افتاده و با یکدیگر به جنگ پرداختند و بیان دیگر، لزوم سکوت در برابر مسلمانانی که در جنگ هستند.

۲. جدایی ایمان از عمل یا تفکیک ایمان و عمل: مرجئه بعدها مجبور شدند برای این سکوت و توقف خود در قبال برخی خلفا، یک توجیه کلامی نیز درست کنند و آن همانا جدایی ایمان از عمل است.

۳. ایمان مرتکب کبیره: مرجئه با اصرار بر استقلال ایمان از عمل، مرتکب کبیره را داخل در حوزهٔ ایمان کردند و او را فاسق نامیدند.

۴. مرجئه برخی جبری بودند و برخی قدری. برخی از عقاید مرجئه نیز مورد استفادهٔ حکام اموی قرار گرفت، مانند مسئلهٔ تفکیک ایمان از عمل؛ دستگاه اموی از مرجئیان حمایت می‌کرد و با سقوط بنی‌امیه، این مکتب نیز رو به زوال گذاشت.^۱

اهل حدیث و قیاس: یک سلسله‌گرایشهای روش‌شناختی نیز، که محصول معارف درون‌دینی بود، بین مسلمین مطرح شد. این گرایشها و مباحث، در فقه یا احکام عملی اسلامی مطرح گردید، لیکن پیامدهای کلامی و نظری خاصی را نیز بدنبال داشت. در میان اهل تستن دو سیستم فقهی بوجود آمد، سیستم اهل

حدیث، که بیشتر میان فقهای مدینه (حجاز) معمول بود، و سیستم رأی و قیاس، که بیشتر میان فقهای عراق تداول داشت. روش اهل حدیث این بود که در مسائل، در درجه اول به قرآن رجوع می کردند، اگر حکم مسئله را در قرآن نمی یافتند به حدیث پیغمبر مراجعه می نمودند، اگر در احادیث اختلاف بود، به ترجیح احادیث از نظر راویان سند می پرداختند، اگر در حدیث نمی یافتند و یا ترجیحی در میان احادیث مختلف بدست نمی آوردند، به اقوال و فتاوی صحابه رجوع می کردند. و اگر از این هم طرفی نمی بستند، کوشش می کردند بنحوی از اشاراتی که در نصوص هست، استفاده کنند و بندرت اتفاق می افتاد که به رأی و قیاس (تمثیل) متوسل شوند.^۱ خلاصه، این گروه تلاش داشت پا را فراتر از متون دینی نگذارد و در هر مسئله مطابق آنچه که در حدیث می یافتند، فتوی می دادند و بندرت و پس از درماندگی، به قیاس دست می زدند. ایشان در برابر ظواهر نصوص باز می ایستادند و درباره علل آنها بحث نمی کردند و بندرت با رأی خود فتوی می دادند. اهل حدیث منابع فقه را در اسلام سه چیز می دانستند: کتاب، سنت و اجماع. پیشوای اهل حدیث، مالک بن انس بود (متوفی ۱۷۹ هـ). اما روش اهل قیاس فرق داشت. آنها اگر حکمی را در قرآن یا سنت قطعی نمی یافتند، به احادیث منقولہ چندان توجهی نمی کردند، زیرا آنها را غالباً مجعول یا تحریف شده می دانستند، در عوض معتقد بودند که یک فقیه در اثر ممارست در مقررات قطعی اسلامی، با روح قوانین اسلامی آشنا می شود و از روی مشابهاات می تواند حکم مورد نظر را اکتشاف کند. اهل رأی و قیاس معتقد بودند که عدالت و مصلحت می تواند راهنمای بهتری برای فقیه باشد. در اینجا بود که فقیه، خود را موظف می دید که درباره آنچه مقتضای عدالت است و آنچه مصلحت اقتضا می کند، بیندیشد. اصطلاحاتی از قبیل استحسان یا استصلاح از همینجا پیدا شد. این گروه، معنی شریعت را معقول و قابل فهم می دانستند و

برای آن اصولی قائل بودند که فهم شریعت به آن اصول بازمی‌گشت. (و احکام شرع، از آن اصول و علل و مصالح نشئت می‌گرفت). پس اینان با اهل حدیث در عمل به قرآن و سنت قابل دسترسی، تفاوتی نداشتند و لیکن چون معقولیت شریعت و مبتنی بودن آنرا بر اصول محکم بدست آمده از کتاب و سنت می‌پذیرفتند، لذا از فتوی دادن به رأی خودشان در موردی که نصی درباره آن نمی‌جستند، خودداری نمی‌ورزیدند و از علل احکام و ربط مسائل به یکدیگر بحث می‌کردند. اهل رأی در مورد منابع فقه، علاوه بر سه منبع کتاب، سنت و اجماع، به منبع چهارم یعنی رأی و قیاس هم معتقد بودند. از بزرگان اهل رأی می‌توان از ابراهیم بن یزید نخعی (قرن دوم هجری) و ابوحنیفه (قرن دوم هجری) نام برد. اهل حدیث، روش قیاس را نوعی افراط در رجوع به عقل و نوعی کوتاهی در اخذ به حدیث و بعبارت دیگر نوعی سطحی‌نگری در کشف مصالح واقعی تلقی می‌کردند و می‌گفتند بنای کار اصول شرع از سطوح عقول عادی بدور است؛ عقل را نرسد که ساده پنداری کرده و خیال کند که می‌تواند به ریشه و روح احکام برسد. متقابلاً اهل قیاس، اهل حدیث را متهم به جمود و تحجر و ظاهرنگری می‌کردند.^۱ البته روش قیاس یا تمثیل مختص فقه نبوده و در مباحث خارج از فقه نیز بکار می‌رفته است. ولفسن در این مورد معتقد است: مسلمین علاوه بر اینکه در فقه از روش قیاس و شباهت و تمثیل سود می‌بردند، در مباحث کلامی و ایمانی نیز از آن بهره می‌جستند و در این مقام از متن قرآن و حدیث استفاده می‌کردند. مسلمین این روش را از فقه بعاریت گرفته بودند، بعبارت دیگر برخی از مسلمین در تفسیر آیات تشبیهی، به شباهت نه همه‌جانبه و از همه جهات، میان خدا و موجودات بشری قائل شدند، مثلاً مسلمین در مسئله آیات تشبیهی، این آیات را با فرمول «جسمی نه

۱. مرتضی مطهری، عدل الهی، انتشارات، صدرا، ص ۳۱-۳۲؛ مصطفی عبدالرزاق، زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه فتحعلی اکبری، نشر پرستش، سال ۶۸، ص ۲۲۹-۲۳۱.

چون جسمها» تفسیر می‌کردند (یا بینایی نه مانند بینایی‌ها). از خصوصیات عمده این روش قیاسی، هم در فقه و هم در کلام، یکی اینست که تنها بر پایه شباهت بنا شده و دیگر اینکه اساس استدلال در آن، استناد به سنت و روایت است.^۱ البته باید توجه داشت که در فقه و کلام شیعی، عقل و استدلال عقلی اصالت دارد و از این نحوه قیاس و تشبیه و تمثیلات و اینگونه تفسیر سنت و روایت، بعنوان امری مردود و ممنوع شناخته شده است.
