

ملاحظاتى در باب فلسفه تطبیقى

دکتر رضاداورى

خوانندگانی که با معارف و فلسفه و کلام اسلامی آشنایی ندارند و در بیرون از عالم اسلام به سر می‌برند آموزنده است و به ایشان اطلاعاتی در باب اصول آراء معتزله و اشاعره و مذهب جزء لایتجزی (اتمیسم) می‌دهد اما در آن حضور اسپینوزا کمتر محسوس است و اگر در جایی رایی یا سخنی از او نقل شود، بی‌تصنع و تکلف نیست. مع‌هذا من نمی‌خواهم بگویم که این قیاس هیچ وجهی ندارد، می‌دانیم که در کتاب «دلالة الحائرين» موسی بن میمون خلاصه دقیقی از آراء اشعریان آمده و پژوهنده‌ای که بداند اسپینوزا آثار موسی بن میمون را خوانده است و سوسه می‌شود که ببیند آراء مزبور چه انعکاسی در فلسفه فیلسوف هلندی داشته است. من همین مطلب را به صورت دیگری بیان می‌کنم. ا. ج. ولفسون (H. A. Wolfson) که نویسنده مقاله به آثار او نظر داشته است، کتابی در باب فلسفه اسپینوزا نوشته و با اطلاع دقیق از آراء اسپینوزا به پژوهش در علم کلام اسلامی پرداخته و کتاب «فلسفه کلام» حاصل مفید این پژوهش است. طبیعی است که ولفسون که مدتی از عمر خود را صرف انس با اسپینوزا کرده است، در آراء کلامی متکلمان نیز مأخذ و مرجع تفکرات فیلسوف را جستجو کند و موارد مشابه را ذکر کند و چه بسا که در بحث از آراء کلامی بی‌اختیار به یاد اسپینوزا بیفتد و مثلاً بگوید که اسپینوزا نظر دیگری دارد و در این مورد با متکلمان موافق نیست. اما اگر این وضع در آثار و نوشته‌های ولفسون طبیعی و پذیرفتنی و حتی معتنم دانسته شود، در مورد کسانی که تسلعی در فلسفه اسپینوزا و در علم کلام اسلامی ندارند و اسپینوزا را با اشعری مقایسه می‌کنند، چه باید گفت؟ باید به عقاید آنها رجوع کنیم و وجه قیاس را بیابیم. قبلاً باید بگویم که من این قیاس را ناروا نمی‌دانم و می‌گویم از يك وجهه نظر (و

در طلب آثار و کتب فلسفه تطبیقی به کتابی برخوردم به نام «فلسفه شرق»، «فلسفه غرب». نویسندگان کتاب شهرتی ندارند، یا لاقل من آنها را نمی‌شناسم اما کتاب از انتشارات دانشگاه اکسفورد (نیویورک) است. فعلاً راجع به تمام مضامین کتاب بحث نمی‌کنم و فقط نکاتی را در باب يك فصل آن که مربوط به کلام اسلامی است، متذکر می‌شوم. می‌دانیم که در فلسفه غرب آراء و افکار شبیه به آراء متکلمان مسلمان زیاد است. فی‌المثل اگر در اروپای جدید (و البته در قرون وسطی) کسانی قائل به اشتراك لفظی وجودند یا به تعبیر دیگر اصالت را به لفظ می‌دهند، ما هم آثار و لوازم و مقارنات این رأی را در کلام اشعری می‌توانیم پیدا کنیم و بعضی از پژوهندگان، نظر دیوید هیوم در باب علیّت را با رأی اشعری در باب چگونگی صدور افعال قیاس کرده و وجوه اشتراك و اختلاف را بررسی کرده‌اند. همچنین بحث حُسن و قبح افعال که اخیراً در بعضی فلسفه‌های تحلیلی به آن پرداخته‌اند، یکی از مسائل مهم کلامی مورد اختلاف معتزله و اشاعره و سایر فرق کلامی بوده است. شاید می‌بایست زودتر بگویم که عنوان فصل مربوط به کلام اسلامی: تطبیق نظر اشعری در باب قضا و قدر با رأی اسپینوزا در خصوص علیّت است صرفنظر از این که مفهوم علیّت در تاریخ فلسفه بسیار تحول یافته است و اشعریان هم (و به‌طور کلی متکلمان) بخصوص بحث علیّت، کاری نداشته‌اند، تطبیق آراء اشعری بر فلسفه اسپینوزا قدری عجیب به نظر می‌رسد. ظاهراً نویسنده مقاله هم متوجه این غرابت بوده و در ابتدای مقاله نوشته است که اگر کتاب جدی نبود، عنوان مقاله را تغییر می‌دادم و به جای آن می‌گذاشتم: «يك مقایسه نادرست میان اشعری و اسپینوزا» که باید با احتیاط و تردید تلقی شود. مقاله، بخصوص برای

نه با وجه نظر نویسنده مقاله) می‌توان بعضی نکات فلسفه اسپینوزا را با آراء معتزلیانی که شعری به ایشان نزدیک بوده است، قیاس کرد. بعضی از پژوهندگان در ایران و مصر فلسفه اسپینوزا و مذهب وحدت موجود او را با وحدت وجود عرفا قیاس کرده‌اند. در مسئله جبر و اختیار هم این قیاس بی‌مورد نیست. من نمی‌گویم اسپینوزا درد مولوی را که در این بیت ظاهر شده، به جان آزموده است:

نه دامی است نه زنجیر همه بسته چراییم

چه بندست چه زنجیر که بریاست خدایا؟
اسپینوزا همه چیز و همه کس را بسته بی‌دام و زنجیر می‌دانسته است، نکته دیگر این که اصولاً مشابهتی میان فلسفه جدید غربی (از بیکن و دکارت تا کنون) و علم کلام وجود دارد. وقتی بدیع‌الملک میرزا... شاهزاده فاضل قاجاری که علاقه‌ای به فلسفه داشته و برای اطلاع از فلسفه غرب به کتابهای فرانسوی مراجعه می‌کرد، با اشاره به بعضی آراء فلاسفه جدید اروپا نظر استادان خود ملاعلی زنوزی و ملاعلی اکبر اردکانی را جویا می‌شود، اردکانی و زنوزی ظاهراً علاقه‌ای به دانستن آراء حکمای فرنگ نشان نمی‌دهند و در آنها مطلب تازه‌ای نمی‌بینند و می‌گویند که نظیر این آراء را متکلمان اظهار کرده‌اند در اینجا می‌توان از آن بزرگان سؤال کرد که چگونه ممکن است رأی و نظر تازه‌ای به مرد حکیم عرضه شود و او به آن اعتنا نکند و مگر کنت دوگوبینو در کتاب ادیان و فلسفه‌ها در آسیای میانه^۱ از «عطش حکمای ایرانی زمان خود برای شناختن فلسفه اسپینوزا و «هگل» سخن نمی‌گوید؟ این حکمای معاصر او چه کسانی بودند؟ دو استادی که نام بردیم در زمان مأموریت گوبینو هنوز جوان بوده‌اند و نمی‌توانسته‌اند که در حلقه بحث گوبینو وارد شوند، شاید مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه که ذوق تتبع و پژوهش داشت، به دانستن آراء حکمای جدید اروپا اظهار علاقه کرده باشد که در هر صورت گوبینو از تعلیم آراء ایشان خودداری کرده و به این عنوان که آن دو فیلسوف نظرهایی شبیه به افکار و آراء فلاسفه ایرانی دارند و نمی‌توانند موجب تحول فکری جدیدی شوند، ترجمه آثارشان را نیز لازم ندانسته و به سراغ کتاب «تقریر در باب روش» دکارت رفته است.

در سخن گوبینو دو نکته قابل تأمل وجود دارد. یکی این که تفکر اسپینوزا و هگل با فلسفه فلاسفه ایران قرابت دارد و حال آن که دکارت اروپایی خالص است و دیگر این که حکمای ایران تشنه آشنایی با فلسفه فرنگ بوده‌اند. برای اثبات نکته دوم هیچ دلیلی در دست نیست و حتی چنانکه اشاره کردیم

فلسفه تطبیقی اگر به مقایسه نظرهایی که فلاسفه در موارد کثیر اظهار کرده‌اند بپردازد و اکتفا کند، شایسته نام فلسفه نیست و فقط یک تتبع و پژوهش است.

بنابراینه‌ای که در فحوای پاسخ دو استاد بزرگ فلسفه یعنی ملاعلی اکبر حکیم و ملاعلی زنوزی به بدیع‌الملک میرزا وجود دارد، تشنگی آشنایی با تفکر غربی وجود نداشته یا شدت و عمومیت نداشته است. اما این مطلب به بحث فعلی ما مربوط نمی‌شود، ما می‌خواهیم بدانیم چه مناسبتی میان فلسفه جدید اروپایی و تفکر اسلامی ایران وجود داشته است. گوبینو به طور کلی از مشابهت سخن می‌گوید و ملاعلی اکبر حکیم اردکانی و ملاعلی زنوزی آراء فلاسفه اروپایی را چیزی نظیر اقوال متکلمان می‌دانند ممکن است با توجه به این که مقصد فلاسفه اروپا با متکلمان یکی نیست و غالباً نتایج تحقیقات و آراءشان با هم مخالفت دارد، این مشابهت و تطبیق را گزاف بدانند و آن را در عداد احکامی قرار دهند که از روی شتابزدگی صادر شده و بر علم و اطلاع و تحقیق مبتنی نیست. حکمای مزبور احتمالاً از نتایج آراء فلاسفه غربی که در اعتقادات و مناسبات و معاملات و سیاست ظاهر می‌شود اطلاع نداشته‌اند ولی اگر نظر این است که فلاسفه اروپایی نظر دینی نداشته‌اند و تحقیقاتشان به اثبات اصول دین کمک نکرده است توجه کنیم که فلاسفه معمولاً متکلمان را حافظان دین نمی‌دانسته‌اند و فهم آنان را از دین تأیید نمی‌کرده‌اند. البته در تعریف، علم کلام، علم اصول دین است که در آن به اثبات اصول و رد شبهات پرداخته می‌شود ولی فلاسفه چه بسا می‌گویند راهی که متکلمان می‌پیمایند به این مقصد نمی‌رسد، وانگهی بعضی از فیلسوفان اروپایی داعیه اثبات وجود الهی و دفع و رفع شبهات دارند. دکارت که کتاب تأملات خود را به علمای علم کلام زمان و استادان سوربن تقدیم کرد، در نامه‌ای خطاب به ایشان نوشت که دلایل او در اثبات وجود الهی از چنان استحکامی برخوردار است که هیچ خدشه و خللی در آن وارد نمی‌توان کرد. مع ذلك من نمی‌خواهم بگویم که غرض دکارت اثبات اصول دین و دفاع از مسیحیت بوده است ولی اگر ملاعلی زنوزی از مضامین تأملات خبر داشت، آیا

1. Comte de Gobineau: Religions et philosophies dans l'Asie centrale Edition d' Aujourd' Hui 1979 P 114

نمی‌توانست بگوید که دکارت هم مثل متکلمان در اثبات وجود خدا کوشش کرده و اگر در دفاع از دین موفق نبوده است از این حیث فرقی با متکلمان ندارد زیرا آنان را هم نمی‌توان چندان موفق دانست و انگهی علائق و احساسات و نیت‌های شخصی در فلسفه اهمیت ندارد.

برگردیم به مطلبی که گویینو گفته بود. او بدان جهت کتاب دکارت را برای ترجمه به زبان فارسی انتخاب کرده بود که دکارت را اروپایی می‌دانست (و با این که خود به آراء دکارت علاقه نداشت می‌خواست فکر او را که «کاملاً اروپایی» می‌انگاشت در ایران وارد کند). اما اسپینوزا و هگل به نظر او آن قدرها اروپایی نبودند. یک شخص آشنا با فلسفه اسلامی وقتی دکارت و اسپینوزا را می‌خواند چه بسا که دکارت را نه فقط قابل قیاس با فلاسفه اسلامی نداند، بلکه قرابت میان او و اسپینوزا را هم در نیابد و در عوض بعضی وجوه مشترک میان اسپینوزا و فلاسفه اسلامی ببیند. شواهد و قرائن هم این دریافت را تأیید می‌کند کسی که چنین دریافتی دارد ممکن است در تأیید دریافت خود شواهد و دلائلی ذکر کند. مانند آن که اسپینوزا با فلسفه اسلامی مثلاً از طریق مطالعه کتاب دلالة‌الحائرین موسی بن میمون آشنا بوده و جزء معدود فلاسفه اروپایی است که در الهیات به تفصیل بحث کرده و خواسته است که بحث اسماء و صفات الهی را که در فلسفه دکارت مسکوت عنه گذاشته شده بود به فلسفه غربی بازگرداند (هر چند که بعد از اسپینوزا رشته این تحقیق رها شد). در ترتیب مسائل و مطالب نیز اسپینوزا بالنسبه به فلاسفه اسلامی نزدیک است و مخصوصاً مانند ایشان سعی کرده است که فرق فلسفه و علم کلام را بیان کند و در مقابل علم کلام جانب فلسفه را بگیرد ولی اگر این نکات درست است و اسپینوزا با فلاسفه اسلامی قرابت فکری دارد و با علم کلام مخالف است، چرا باید او را با اشعری مقایسه کرد؟ آیا آنها که گفتند آراء فلاسفه اروپا به افکار متکلمان شباهت دارد، به یکن و دکارت و مالبرانش نظر داشتند؟ آنها که آشنایی تفصیلی با آراء فلاسفه غرب نداشتند و دریافت شهودی (و البته محققانه) خود را بیان کردند راهی به فلسفه تطبیقی گشودند زیرا دریافت آنها گرچه ناقص بود از بسیاری نتایج که پژوهندگان از تطبیق جزء جزء آراء فلاسفه با یکدیگر به دست می‌آورند خیلی جدی‌تر است. فلسفه تطبیقی اگر به مقایسه نظرهایی که فلاسفه در موارد کثیر اظهار کرده‌اند بپردازد و اکتفا کند شایسته نام فلسفه نیست و فقط یک تتبع و پژوهش است. این که متکلمان به

جزء لایتجزی قائل بودند و دموکریسیس و اپیکورس هم اتمیست بودند، درست است. اما فیلسوف باید تحقیق کند که معانی اتمیسم چه بوده و اعتقاد به جزء لایتجزی در کل مباحث کلامی چه مقامی داشته و در هر مورد چه نتایجی از این نظر منظور بوده یا به دست آمده است. حتی ممکن است فیلسوفی یک نظر را از فیلسوف دیگر اخذ کند و به آن معنی دیگر بدهد. مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه در کتاب موسوم به «سرفات صدر» نشان داده است که ملاصدرای شیرازی عبارات بعضی از اسلاف خود را بدون ذکر مأخذ در کتابهای خود آورده و گاهی عین عبارات و الفاظ چند صفحه از یک کتاب فخر رازی را در ضمن مباحث خود گنجانده است.

مرحوم جلوه تتبع خوبی کرده و مخصوصاً ماده پژوهش خوبی برای مورخ فلسفه اسلامی فراهم آورده، اما از یک نکته مهم غافل مانده است. درست است که ملاصدرای مطالب کتب اسلاف خود را نقل کرده است، اما این مطالب نقل شده در نظام فلسفی او جای خاصی پیدا کرده و غالباً معنای دیگر یافته است. اگر این مطلب تحقیق و اثبات شود (که اثبات آن چندان دشوار نیست) می‌توان از مرحوم جلوه گله کرد که چرا نسبت سرفت به فیلسوف بزرگ داده و حتی نام کتاب خود را «سرفات صدر» قرار داده است. دو فیلسوف ممکن است در مسائل بسیار نظرهایی شبیه به هم داشته باشند و نظر کلی‌شان مختلف و متفاوت باشد گویینو که اسپینوزا و هگل را خوشاوند حکمای ایران اسلامی می‌دانست، می‌بایست توجه کند که اینها به دو عالم تعلق داشتند^۲ و دکارت و اسپینوزا نه فقط متعلق به یک عالم بودند، بلکه اسپینوزا به حوزه فلسفه دکارت تعلق داشت و اگر به نظر او دکارت خیلی اروپایی است - که در این قول حق دارد - اسپینوزا را هم باید خیلی اروپایی دانست. با همه اینها اگر کسی بخواهد فلاسفه و متکلمان اسلامی را در قیاس و نسبت با فلسفه جدید غرب مورد مطالعه قرار دهد شاید اسپینوزا و هگل مناسبترین فیلسوفان برای این تطبیق باشند (به شرط این که دوری و اختلاف عوالم آنها را از نظر دور نداریم) مقاله‌ای که به آن اشاره شد، مسائل علیت و آزادی اراده و اختیار و صدور فعل

۲- گویینو چنانکه در کتاب «ادیان و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی» تصریح کرده است انتقال یک فکر را از یک قوم به قوم دیگر و از یک تمدن به تمدن دیگر آسان نمی‌داند و معتقد است که به صرف این که فکری را نقل کنند چه بسا که ریشه نمی‌کند و پا نمی‌گیرد.

اشعری تا کیدمی کند که هرچه هست مخلوق خداست قدرت بشر در ادای فعل نیز مستثنی نیست. او می گوید قدرت فعل را خداوند در همان لحظه ادای فعل، خلق می کند، یعنی فعل را بشر انجام می دهد و فاعل خداست و بدون ایجاد او هیچ فعلی انجام نمی شود.

توجه به قصد و نیت نویسنده را نیز شرط فهم و دریافت دانسته است در این مورد خاص، قصد و نیت هر دو طرف قیاس، معلوم است. اشعری از فلسفه پرهیز داشته است (گرچه از تأثیر فلسفه بر کنار نمانده است) تا مبادا عنصر خارجی در عقاید و اعتقادات دینی وارد شود. او دیانت را به هیچ وجه نیازمند به فلسفه نمی دانسته است و حال آن که فیلسوفی مثل فارابی با این که در تفکیک علم کلام و فلسفه اصرار داشته فلسفه را برای فهم حقیقت دین ضروری شمرده است) البته اسپینوزا مقصد و مقصود کلامی نداشته و نظر او در باب علم کلام با نظر فارابی و ابن رشد تا حدی قابل قیاس است، با همه اینها نویسنده مقاله مورد بحث حق داشته است که اشعری را با اسپینوزا قیاس کند هر چند که در تطبیق صرفاً به بعضی مطالب و آراء اشاره کرده و مثلاً گفته است که اشعری و اسپینوزا هر دو به بحث علیت اهمیت می دادند، اولی برای این که آن را مطلب مورد نزاع و اختلافی می دانست که وحدت اسلامی و توحید کلمه مسلمانان را به خطر می انداخت و حال آن که فیلسوف هلندی بر اساس علیت می توانست معجزات و اراده و اختیار الهی را منکر شود و ... نویسنده مقاله همچنین می توانست به ذکر اقسام امتناع پردازد و در این مورد بگوید که اسپینوزا مانند معتزله فکر می کرده است. وقتی مقاله را تا به آخر می خوانیم در نمی یابیم که چرا عنوان مقاله مقایسه و تطبیق اشعری و اسپینوزا است. حتی نویسنده در نتیجه گیری خود به جای این که مطالب متفرق را جمع آوری کند و نتیجه بگیرد، می پرسد که آیا اسلام دین قضا و قدر است و پس از آن که جواب می دهد که مسلمانهای متجدد به این پرسش پاسخ منفی می دهند، به این معنی می پردازد که مهمترین نظرها در کلام اسلامی چیست و چرا مسئله قضا و قدر در عداد اولین مسائلی است که در اسلام مطرح شده و گویی نمی توانسته که مطرح نشود، حدس من این است که نویسنده به طور مبهم احساس کرده است که نکته یا نکات

از انسان را که از امهات مباحث کلامی است و در کلام اسلامی مورد تحقیق دقیق قرار گرفته است به اختصار بیان می کند و مخصوصاً نظر اشاعره را باز می گوید و به آراء اسپینوزا نیز به تناسب و مقتضای بحث و تطبیق اشاره ای می کند اگر قرار باشد اسپینوزا را با متفکری از متکلمان اسلام تطبیق کنند آیا باید اشعری را برگزید؟ و فلسفون موسی بن میمون را یا اسپینوزا مقایسه کرده و چنانکه اشاره کردم، در مصر و ایران (و شاید در جاهای دیگر) این فیلسوف را با ابن عربی قیاس کرده اند ولی قیاس اسپینوزا را با یک متکلم (یا یک فیلسوف یا عارف) با یادآوری قول ملاعلی زنوزی در مورد شباهت آراء فیلسوفان فرنگ به عقاید متکلمان می تواند مایه تذکر باشد و به تفکر فراخواند. راستی کسی که از جامعه دینی خود اخراج شد و عهد قدیم را تفسیر به رأی کرد و شأن قدسی آن را نادیده گرفت و انکار کرد و خدا را «طبیعت لاهوتی» و حال در طبیعت دانست با کسی که در همه عمر داعیه دفاع از دین داشته و به تهذیب مباحث و مسائل اصول دین همت گماشته بود، چگونه قیاس و تطبیق می شود؟ با تتبع و با مراعات صرف روش در این راه به جایی نمی توان رسید زیرا گرچه با روش می توان هزار مورد و مسئله را برگزید که در آن فیلسوف و متکلم در آنها با هم اختلاف دارند و شاید زبان یکدیگر را نفهمند و موارد بی اهمیتی را پیدا کرد که در آن مشترک اند مثل آن که: اسپینوزا و اشعری هر دو از حوزه فکری که آن تعلق داشتند، بریدند؛ هر دو به مسئله نسبت فلسفه و کلام علاقه مند و متوجه بوده اند و ... هر کس که باب تفکری می گشاید بسیاری از عادات فکری را ترک می کند، یعنی هیچ فیلسوف و متفکری به ذکر و نقل و تعلیم آنچه آموخته است اکتفا نمی کند. وانگهی بیرون آمدن اسپینوزا از جامعه یهودی و ترک اصول اعتقادی ایشان را با اعراض اشعری از متابعت ابوعلی جبائی معتزلی نباید یکی دانست. اشعری از دین خارج نشد، حتی همه آراء معتزله را مردود ندانست و مهمترین نظر خود را که معروف به «کسب» است، از استادان معتزلی خود آموخت و البته آن را بسط و تفصیل داد و روشنی بخشید. می دانیم که از آغاز ورود فلسفه به عالم اسلام متکلمان با آن مخالف بوده اند و فلاسفه نیز کلام را از حیث شرف پایستر از فلسفه می دانستند و ایشان را حافظ و پاسدار دیانت نمی شناختند. حتی غزالی که خود به اعتباری اهل کلام بود، می گفت که متکلمان مدعی پاسداری طریق دیانت اند و حال آن که راهزنان آن راه اند. شلایرماخر که روش تأویل را برای فهم متون و آراء پیشنهاد کرده است علاوه بر تفسیر، نحوی

درست است که ملاصدرا کتب اسلاف خود را نقل کرده است، اما این مطالب نقل شده در نظام فلسفی او جای خاصی پیدا کرده و غالباً معنای دیگری یافته است.

مهمی در تطبیق اسپینوزا و اشعری وجود دارد هر چند که نتوانسته است آن را با صراحت بیان کند. اگر بخواهیم با بدبینی حکم کنیم او کتاب یا مقاله‌ای را خوانده (شاید یکی از مقالات یا رسالات و فلسون) و مقاله خود را بر اساس آن نوشته است بدون این که روح و جوهر مطلب را اخذ کرده باشد در آخر مقاله که دو نظریه مهم در تفکر اسلامی را اتمیسم و «نظریه» کسب دانسته است، متذکر می‌شود که در این دو باب مسائلی مطرح می‌شود که حتی اسپینوزا هم که به دنبال مسلمانان آمده است، از عهده حل آنها برنیامده است. در اینجا خواننده ممکن است متعجب شود که مگر اسپینوزا، به جزء لایتجزی قائل بوده و افعال آدمیان را کسب شده از قدرت الهی می‌دانسته است؟ نه، اسپینوزا اتمیست نبوده و آدمی را کاسب فعل نمی‌دانسته است اما اشعری هم به معنایی که دموکریتس و اپیکورس، اتمیست بوده‌اند، به این مذهب قائل نبوده و درست بگوییم اتمیسم اشعری یک نظریه کلامی است و مقصود از آن این نیست که عالم مادی است و حوادث در آن برسبیل اتفاق و تصادف یا به ضرورت مکانیکی صورت می‌گیرد، بلکه برعکس اثبات جزء لایتجزی برای اثبات قدرت الهی و ناچیزی و ناپایداری موجودات طبیعی است. اشعری به جوهر فرد قائل می‌شود که ربط و نسبت ذاتی میان چیزها و همچنین نسبت علت معلول و ترتب معلول بر علت را نپذیرد و بتواند بگوید که هر چه هست و می‌شود به قدرت خداست یعنی نه فقط چیزی علت چیزی نیست بلکه ما هم علت افعال خود نیستیم یعنی افعال ما نیز مخلوق خداست اصول مذهب ذره را می‌توان به ترتیب زیر خلاصه و بیان کرد.

۱- هر جسمی در عالم مرکب از ذرات و اجزاء غیر قابل قسمت و مشابه است این اجزاء جوهری است که خداوند خلق می‌کند و نابود می‌سازد.

۲- جزء لایتجزی در خلاء وجود دارد.

۳- زمان مرکب از آنات است و آن، زمان غیر قابل قسمت است.

۴- اعراض به معنای صفات غیر ذاتی چیزها وجود دارد.

۵- اعراض در اتمیسم است و مستقل از آنها وجود ندارد و به عبارت دیگر ذرات و اجزاء لایتجزی موضوع اعراض‌اند.

۶- اعراض در دو زمان (آن) باقی نمی‌مانند (العرض لایبقی زمانین)

۷- اعراض بعضی ثبوتی و بعضی دیگر سلبی است. اعراض ثبوتی مثل علم و حیات و اعراض سلبی مانند سکون و مرگ.

۸- هیچ چیز غیر از ذرات و اجزاء لایتجزی و اعراض آنها وجود ندارد. تفاوت اتمیها نیز جز در اعراض آنها نیست. صور انسانی و حیوانی و نطق و امثال اینها نیز مانند سفیدی و شیرینی عرض است.

۹- عرض موضوع عرض دیگر نمی‌شود و اعراض در جواهر یعنی در اجزاء و ذرات لایتجزی وجود دارد.

۱۰- هر چه که قابل تحلیل باشد ممکن الوجود است.

۱۱- وجود چیزهای نامتناهی ممنوع است.

۱۲- حواس برای رسیدن به یقین قابل اعتماد نیست و برای اثبات حقیقتی به علم و ادراک حسی نمی‌توان تکیه کرد.

در این اصول که نظر می‌کنیم می‌بینیم که این عالم فی‌نفسه هیچ قوامی ندارد. اگر خدا نخواهد یک لحظه دوام نمی‌آورد اتمیها با هم فرق ندارند و تفاوتشان در اعراض است و اعراض را خدا به طور مدام خلق می‌کند و اگر یک لحظه خلق متوقف شود عالم درهم می‌ریزد. این که ما نحوی ثبات می‌بینیم وهم ماست. اشیاء صفت ذاتی ندارند یعنی فی‌المثل آتش می‌سوزاند، سوزاندن صفت ذاتی آتش نیست و ما که آتش را علت سوختن چیزها می‌دانیم عادت الله را نسبت ذاتی و ضروری دانسته‌ایم عادت خدایی است که آتش سوزان و سوزنده باشد و اگر خدا بخواهد که آتش نسوزاند، آن را سرد می‌کند، چنانکه آن را بر ابراهیم سرد کرد. صرفنظر از اشکالاتی که بر این نظر وارد است، ظرافت آن را نمی‌توان منکر شد.

متکلم با توسل به مذهب جزء لایتجزی عالمی را طرح و تصویر می‌کند که چیزی بیش از محل اعمال و ظهور قدرت الهی نیست. ظاهراً این عالم با عالمی که دیوید هیوم آن را توصیف می‌کرد شباهت دارد، با این تفاوت که عالم دیوید هیوم، مخلوق نیست و نیاز به ابقا ندارد. ترتیب و توالی امور را هم دیوید هیوم با رجوع به عاده‌الناس توجیه می‌کند یعنی بشر را به جای خدا می‌گذارد او با این رأی باید بپذیرد که عالم و آنچه در اوست وهم بشر است ولی متکلم که عالم را به خدا

ولی به هر حال اشعری و پیروان او و همه کسانی که اختیار در فعل را منکرند، باید به این پرسش جواب بدهند که وقتی بشر اختیار در فعل نداشته باشد چگونه می‌توان او را مؤاخذه کرد و مگر تکلیف بدون اختیار معنی دارد؟

نسبت می‌دهد به بن‌بست شکاکیت نمی‌رسد آیا می‌توان عالم بی‌قوام و ناچیز متکلم را که در هیچ آنی بی‌نیاز از قدرت الهی نیست با عالم یا طبیعت و ناسوت اسپینوزا قیاس کرد؟ در ناسوت اسپینوزا هیچ چیز ممکن به امکان خاص نیست و همه چیز با ضرورت معین شده است و گردش عالم بر طبق این ضرورت است. ناسوت اسپینوزا هم مثل عالم طبیعی متکلم، بدون لاهوت قوام ندارد منتهی تفاوت را نیز باید در نظر گرفت در نظر اشعری خدا در مواردی مثل معجزه از عادت عدول می‌کند اما عدول و تخلف از ضرورت، در نظر اسپینوزا ممکن نیست، او معجزه را نمی‌تواند تبیین کند و بپذیرد.

این مطلب که هر چه در عالم واقع می‌شود به اراده خداوندی است یا همه چیز در این عالم موجب است و بد مقتضای ضرورت صورت می‌گیرد، با قول به اختیار و آزادی اراده بشر سازگار نیست آنچه اشعری در باب کسب و اکتساب افعال می‌گوید با اتمیسم (مذهب جزء لاینجزی) او مناسبت دارد اگر همه چیز در عالم، فعل خداست، فعل ما هم نمی‌تواند از این قاعده مستثنی باشد. اما اگر فعل، فعل اوست و عدل و وعید (پاداش نیک و عقوبت بدی) چراست و اصلاً شر و گناه چه معنی دارد؟ نقل است که وقتی ابواسحق سفراینی (اشعری مذهب) به یک معتزلی بزرگ رسید، معتزلی گفت سبحان من تزّه عن الفحشاء و مراد او تعریض به اشاعره بود که خدا را سرچشمه همه خوبیها و بدیها می‌دانند و ابواسحق در جواب گفت سبحان من لایجری فی ملکه الّا ما یشاء، یعنی منزّه است خدایی که در ملک او هیچ فرمانروای دیگر نیست و فرمان او در همه جا حاکم است. می‌بینیم که متکلم اشعری به تعریض معتزلی را ملامت می‌کند که برای قدرت خدا شریک قرار داده است او به معترضان خود جواب می‌گوید که هر که را خدا هدایت کند فلیومن و من شاء فلیکفر (سوره کهف آیه ۲۸) و در این که فعل، فعل خداست از قرآن استشهاد می‌کند که: ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی

گر بپرانیم تیر آن نی زماست

ما کمان و تیر اندازش خداست

ولی به هر حال اشعری و پیروان او و همه کسانی که اختیار در فعل را منکرند، باید به این پرسش جواب بدهند که وقتی بشر اختیار در فعل نداشته باشد چگونه می‌توان او را مؤاخذه کرد و مگر تکلیف بدون اختیار معنی دارد؟

به هر حال متکلمان تمام جهد فکری خود را به کار بردند که نشان دهند قدرت مطلقه الهی منافاتی با اختیار فعل و تکلیف ندارد. معتزله که اهل تفویض بودند، به اعتباری نمی‌توانستند قدرت مطلقه خدا را تصدیق کنند و جبرها که اختیاری برای انسان قائل نبودند، اساس تشریح و تکلیف را ویران می‌کردند. اشعری با استفاده از تعلیمات استادان معتزلی خود نظریه کسب را که به اعتقاد او طریق میانه بود، اختیار کرد (این طریق یا امر بین امرین فرق دارد) به این معنی که بشر در ادای فعل مستقل نیست و او را مالک و فاعل فعل نمی‌توان دانست. فاعل خداست، اما بشر در همان حین که خدا فعل را اراده می‌کند آن را کسب می‌کند و انجام می‌دهد. البته در حین ادای فعل، احساس اختیار می‌کند، به عبارت دیگر خداوند قدرت ادای فعل را به بنده می‌دهد. بحث و اختلاف شده است که آیا این قدرت در وقت ادای فعل به بنده داده می‌شود یا قبل از آن. اگر چنانکه بعضی از معتزله قائل بودند، قدرت ادای فعل قبل از فعل به بنده اعطا شده باشد باید پرسید که آیا بنده‌ای که به او قدرت اعطا شده است قدرت ترک فعل را هم دارد یا آن فعل را در وقت مقرر یا هر وقت مقرر یا هر وقتی که بخواهد باید انجام دهد و نمی‌تواند انجام ندهد؟ این که قدرت قبل از ادای فعل به بنده اعطا شده باشد باید پرسید که آیا بنده‌ای که به او قدرت اعطا شده است قدرت ترک فعل را هم دارد یا آن فعل را در وقت مقرر یا هر وقتی که بخواهد باید انجام دهد و نمی‌تواند انجام ندهد این که قدرت قبل از ادای فعل به بنده اعطا شده باشد گرچه در ظاهر به تفویض معتزله نزدیک است اما هیچ مسئله‌ای را حل نمی‌کند.

اشعری تأکید می‌کند که هر چه هست مخلوق خداست قدرت بشر در ادای فعل نیز مستثنی نیست. او می‌گوید قدرت فعل را خداوند در همان لحظه ادای فعل، خلق می‌کند، یعنی فعل را بشر انجام می‌دهد و فاعل خداست و بدون ایجاد او هیچ فعلی انجام نمی‌شود. اما وقتی بشر در ادای فعل استقلال ندارد بلکه قدرت از خداست اگر گفته شود که بنده بی‌قدرت را چگونه می‌توان مؤاخذه کرد و این مؤاخذه با عدل الهی چگونه می‌سازد، اشعری جواب می‌دهد که عدل فعل اوست و هر چه او بکند عدل است و چون و چرا در کار او نباید کرد گرچه در این سخن بیشتر باید بحث کرد، اسبابه طور کلی

می‌توان به اشعری و پیروان او گفت که اگر قرار بود در آخر بحث بگوییم که چون و چرا روا نیست از ابتدا همین را می‌گفتیم اما فعلاً باید ببینیم نظریه کسب اشعری چه مناسبت با آراء اسپینوزا دارد. اسپینوزا مثل بعضی دیگر از دکارتیها بشر را مثل گل کوزه‌گر در دست کوزه‌گری می‌داند و در مواضع مختلف بستگی بشر به خدا را تصدیق می‌کند. اگر اشکال کنند که در فلسفه او بشر آزاد نیست و تا حدّ و مرتبه نباتات و جمادات تنزل کرده است جواب می‌دهد که قدرت و عظمت بشر در تعلق به خداست و کمال او در این تعلق است او در قضیهٔ چهلم کتاب اخلاق (قسمت پنجم) می‌گوید هر چه شیء واجد کمالات بیشتر باشد افعال او بهتر و زحمت او کمتر است و عکس این هم درست است یعنی هر چه بهتر عمل کند کاملتر است و در قضیهٔ چهل و دو می‌گوید سعادت و رستگاری پاداش فضیلت نیست بلکه عین آن است ما به علت این که شهوات خود را محدود می‌کنیم لذت سعادت را در نمی‌یابیم بلکه بر عکس ما اول احساس رستگاری و لذت سعادت می‌کنیم و از آنجاست که می‌توانیم شهوات را زنجیر کنیم. بی‌تردید اسپینوزا نمی‌خواهد بگوید که ما فعل را کسب می‌کنیم و به اراده خدا به بهشت و دوزخ می‌رویم؛ ولی بشر را بستهٔ خدا می‌داند و معتقد است که بشر با تقرب به خدا می‌تواند به رستگاری برسد و قادر می‌شود که شهوات خود را مهار کند و نه بالعکس. آیا این سخنان و مخصوصاً این که سعادت پاداش فضیلت نیست بلکه عین آن است و فضیلت

قدرت است و قدرت، قدرت الهی است شبیه سخنان متکلمان و مخصوصاً شبیه به بعضی اقوال اشعری و اشعریان نیست؟ ظاهراً می‌توان به نویسندهٔ مقاله حق داد که اسپینوزا را با اشعری قیاس کند. استادان فلسفهٔ اسلامی ملا علی زنوزی و ملاعلی اکبر اردکانی نیز با تیزبینی خود دریافته بودند که فلاسفهٔ دورهٔ جدید آرائی شبیه به آراء متکلمان دارند. (البته اگر آن بزرگواران به اختلاف مبانی متجددان با متکلمان توجه کرده بودند چه بسا بر این توجه آثار مهمی مترتب می‌شد ولی در بحث تاریخی «اگر» جایی ندارد) فلاسفهٔ دورهٔ جدید مانند متکلمان به مسائل عملی که بشر در مقابل آن قرار داشت پرداختند و به مقامی که در نظر آنان بشر باید آن برسد، اندیشیدند. منتهی فلاسفهٔ جدید صرف وجود این جهانی بشر را در نظر گرفتند و او را دایرهٔ مدار همه چیز قرار دادند و حتی خدا را به صورت او تصویر کردند. اما متکلمان با اثبات اصول دین و تلقی بشر به عنوان بندهٔ خدا که باید تحت فرمان و تابع قدرت پروردگار خود باشد به مسیر و مآل او و راهی که به این مآل می‌انجامد، توجه کردند. فلسفهٔ تا دورهٔ جدید، بیشتر نظری بود. در دورهٔ جدید که روش غالب شد. عقل عملی بیشتر در کار آمد. در علم کلام هم عقل عملی بیشتر دخالت دارد. برای روش شدن این مطلب باید در بحثهای فلاسفهٔ معاصر و مخصوصاً در hermeneutics وارد شد که در جای دیگر به آن خواهیم پرداخت. □

میرداماد در وصف شاگردش صدر المتألهین چنین می‌گوید:

صدرا، فضلت گرفت اوج از گردون جامع علوم انسانی

بر علم تو داده است خراج افلاطون

در مسند تحقیق نیامد مثلث

یک سر ز گریبان طبیعت بیرون