



پایش‌های مستکبران و فیلسوفان در تمدن اسلامی

حسن انصاری

اشاره

آن‌چه در پی می‌آید، مقدمه تحریری فارسی از مقاله و متن سخنرانی‌ای است که از سوی نویسنده این سطور در کنفرانس بین‌المللی «فلسفه و علم در تمدن اسلامی در سده دهم میلادی» که از سوی مرکز ملی تحقیقات علمی فرانسه (CNRS) در سال ۲۰۰۴ میلادی در پاریس برگزار شد، ارائه و ایراد گردید.

این مقدمه به مناسبت انتشار متن کتاب تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة که نوشته‌ای است از متکلم نامدار معتزلی، محمود الملاحمی (تحقیق ویلفرد مادلونگ و حسن انصاری، تهران / برلین، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۸۷ش)، ارائه می‌گردد. اصل مقاله که به زبان فرانسه است، همراه است با یادداشت‌های مختلف و ذکر منابع و تحقیقات. کل آن مقاله به‌زودی در یک مجموعه مقالات انتشار خواهد یافت.

در این مقدمه، در دو قسمت از آن خلاصه‌ای از تحقیقات مختلف در زمینه مناسبات تاریخی علم کلام و فلسفه که از سوی کسانی مانند ولفسون، پینس، فان اس، جوئل ل. کرمز، ماجد فخری و دیمیتری گوتاس در آثار مختلفشان مطرح شده و البته بخشی از آنها به فارسی هم ترجمه شده (از جمله به کوشش مترجم توانا و دوست دانشمند آقای حنایی کاشانی) با اضافاتی ارائه گردیده و پاره‌ای از نکات کلی، در چند قسمت دیگر افزوده شده است.

یک

سده چهارم و اوایل سده پنجم قمری، دوره کمال علوم عقلی اسلامی است. در این دوره از یک سو شاهد نضج اندیشه‌های کلامی در دو مکتب معتزلی و اشعری هستیم و از دیگر سو از لحاظ علوم فلسفی و بحث و نظر درباره دانش‌های یونانیان و آنچه در مجموع به علوم اوائل شناخته می‌شد، این دوره با توجه به اندیشه‌ها و آثاری که فیلسوفانی مانند فارابی و ابن سینا عرضه کردند، دوره شکوفایی فکر فلسفی قلمداد می‌شود. یکی از جنبه‌هایی که می‌تواند نشان‌دهنده این کمال و شکوفایی باشد، بررسی میزان توفیقی است که علوم و اندیشه‌های عقلی در بومی کردن خود و مشروعیت‌یابی در جامعه و اندیشه دینی معاصر خود می‌توانستند کسب کنند، و در نزاع میان طرفداران خلوص و پاک اندیشی دینی که مرجعیت فکر و اندیشه را در سنت و سلف صالح می‌دانستند و از دیگر سو کسانی که به مرجعیت عقلی هم باور داشتند، راهی را برای توفیق میان عقل و نقل و یا دست کم مشروع بودن تلاش عقلی فراهم کنند. به همین دلیل و هم به این سبب که فلاسفه و متکلمین عموماً از یک مجموعه موضوعات مشترکی بحث می‌کردند، بویژه در دوره مورد سخن ما، عکس‌العمل‌های متنوعی در محافل متکلمین و فلاسفه نسبت به هم وجود داشت که البته ریشه آن به قرن سوم باز می‌گشت؛ کما این که این مناسبات به صورت‌های مختلفی در سده‌های بعدی ادامه یافت؛ به‌ویژه پس از تألیف کتاب تهافت الفلاسفه محمد غزالی.

درباره واکنش‌هایی که نسبت به نهضت ترجمه علوم یونانی و به‌ویژه نسبت به فلسفه یونانی در جامعه اسلامی معاصر این نهضت یعنی در فاصله قرن‌های دوم تا چهارم قمری، وجود داشته، تاکنون تحقیقات متعددی صورت گرفته است. یک بخش از این واکنش‌ها مربوط می‌شود به سنت پاک‌اندیشی و یا سالم اعتقادی اسلامی که درست در فاصله قرن‌های سوم و چهارم یعنی درست معاصر دوره ترجمه و شکل‌گیری اندیشه فلسفی، در حال شکل‌گیری و تثبیت بود. بخشی نیز البته به محافل متکلمان و عمدتاً معتزله مربوط می‌شد. گلدتسیهر از آن جمله درباره واکنش عمومی جامعه اسلامی نسبت به منطق و فلسفه حتی تا قرن‌های متأخرتر بحث کرده است و اخیراً تحلیل وی مورد نکته‌سنجی و نقد دیمتری گوتاس قرار گرفته است. بخشی از نزاع، مربوط می‌شد به نزاع بر سر مشروعیت پذیرش علوم بیگانه در جامعه و اندیشه اسلامی که می‌توان پژوهاک آن را در فی الفلاسفه الاولی ی کندی ملاحظه کرد.

مناسبات میان دین و فلسفه نیز وجهی دیگر از نزاع میان شریعت-مداران و اهل فلسفه را نشان می‌دهد. فیلسوفانی مانند فارابی و ابوسلیمان سجستانی درباره نسبت شریعت و فلسفه و نقش هر یک سخن می‌راندند. البته ریشه این بحث به تلاش‌های فارابی در ارائه برداشتی فلسفی از نبوت و نیز سیاست مدنی باز می‌گردد که هم از سوی محافل اسماعیلی ایران و به‌ویژه اخوان الصفا با زمینه‌های متفاوت پی گرفته می‌شد و هم در محافل رسمی فلسفه در ایران و عراق از آن بحث به میان می‌آمد. بحث در این موضوعات ارتباط استواری با موضوع طبیعت انسان و معنا و حقیقت عقل و نفس آدمی



و پیوند نفس ناطقه با عقل فعال و مسئله صدور/ فیض داشت که دستگاهی متفاوت با منظومه فکری متکلمان اعم از معتزلی و اشعری را تشکیل می‌داد. همین امر موجبات واکنش متکلمان را فراهم می‌کرد.

دو

پیش از هر چیز باید به بحث‌هایی اشاره کنم که در قرن چهارم درباره تفاوت روش و قواعد استدلال‌های کلامی و فلسفی میان متکلمان و فیلسوفان در گرفت. بخشی از این بحث‌ها به فایده منطق ارسطویی و پرسش درباره جهان‌شمولی آن در قیاس با علم نحو مربوط می‌شد. از نقطه نظر متدولوژی استدلال، فلاسفه بر این باور بودند که فلسفه یا ابزارش منطق، قانون کلی استدلال و به تعبیر دقیق‌تر یگانه ابزار و معیار استدلال بشری است، در حالی که برای حداقل برخی متکلمان که با منطق و قواعد استدلال منطق ارسطویی بیگانه بودند، منطق نهایتاً چیزی نبود، جز قواعد زبان یونانی که کارکردی مشابه نحو برای زبان عربی دارد. در این میان درباره محاسن نسبی منطق و نحو و تشابه و تمایز و به طور کلی نسبت میان آن دو، در قرن چهارم میان متکلمان و فیلسوفان بحث‌ها و مناقشات مهمی در گرفت. بحث و مناظره میان ابو بشر متی بن یونس و ابوسعید سیرافی در ۳۲۰ ق در حضور ابن فرات وزیر، یک نمونه است که با آن آشنا هستیم و از سوی محققان مختلف و از جمله از سوی فان اس در مقاله «ساخت منطقی علم کلام اسلامی» و کرمر در دو پژوهش ممتازش درباره سده چهارم قمری پیرامون آن بحث شده است. همانطور که کرمر زمینه این موضوع را تشریح می‌کند، فلاسفه در حقیقت معتقد بودند که عقل دارایی جهان‌شمول بشر و معیار حقیقت است و منطق قانون جهان‌شمول استدلال صحیح است، در حالی که فی المثل سیرافی از این عقیده دفاع می‌کرد که منطق دستور صحیح زبان است و چون منطق، منطق زبان است، بنابر این یک منطق عربی وجود دارد و یک منطق یونانی. ادعای وجود منطق جهان‌شمول بیش از نحو جهان‌شمول یا زبان جهان‌شمول نیست. این بحث دقیقاً مرتبط بود با مسئله تمایز عقل برهانی فیلسوفان و عقل جدلی متکلمان. آن چنان - که می‌دانیم یحیی بن عدی شاگرد متی بن یونس نیز به این بحث با تألیف رساله‌اش درباره تفاوت میان منطق فلسفی و نحو عربی دامن زد. این همه نشان از تلاشی می‌کند که منطقیان سده چهارم در جهت مشروعیت‌دهی به منطق در جامعه خود مبذول می‌داشتند. فارابی هم در همین راستا بود که به گردآوری احادیثی از پیغمبر(ص) پرداخت که ظاهراً در آنها پیروی از منطق سفارش شده بود. همو درباره وجوه تمایز منطق و نحو در احصاء العلوم بحث کرده است.

درباره انتقاد متکلمان از منطق ارسطویی از این نقطه نظر، نمونه‌های متعددی در قرن چهارم قابل اشاره است. ابوهاشم جبابی (درگذشته ۳۲۱ ق)، پیشوای مکتب معتزله بصره، پرسشی را نزد ابوبشر متی بن یونس پیشوای منطقیان بغداد مطرح کرده بود که آیا منطق چیزی بیش از مشتقی از نطق به معنای سخن گفتن است و به دیگر سخن آیا حقیقتاً منطق شایسته عنوان یک فن و علم است

که احتمالاً مراد او این بوده که آیا منطق را نمی‌توان با علم نحو یکی دانست؟

درباره تفاوت منطق ارسطویی با قواعد استدلال جدلی متکلمان که فان اس در مقاله پیش‌گفته خود به شیوه‌ای عالمانه مبانی این بحث را به خوبی شکافته است، باید به این نکته توجه داشت که از نقطه نظر شیوه بحث و نظر و بهره‌وری از روش‌های استدلال، متکلمان منطق ارسطویی را یا معتبر نمی‌دانستند و یا کتاب‌های منطق را معمولاً غیر واضح و غیر قابل استفاده تلقی می‌کردند. در حقیقت روش کلامی در ارائه استدلال با منطق ارسطو تفاوت داشت. ابن خلدون در مقدمه، به این نکته توجه داده است. در کتاب‌های کلامی معتزلی، اشعری و امامی عموماً فصلی مقدماتی درباره «نظر» و ضرورت آن و مباحثی درباره کیفیت استدلال و مباحث مربوط به علم و تعریف و چگونگی حصول آن مطرح می‌شد. شیوه متکلمان در نظر را «آداب الکلام» و یا «آداب الجدل» می‌خواندند و تدوین این شیوه‌ها البته به قدمت خود علم کلام است. ضرار بن عمرو شاگرد غیر وفادار واصل بن عطا کتابی با عنوان آداب المتکلمین نوشته بود. همچنین درباره شیوه متکلمان در بحث و نظر و با تعبیری که خود به کار می‌بردند، یعنی «جدل»، کتاب‌های متعددی از سوی متکلمان مذاهب اسلامی نوشته شد. در قرن چهارم علاوه بر کتاب‌های کلامی که هم اینک می‌شناسیم، در کتاب‌هایی نظیر البدء و التاریخ مطهر بن طاهر مقدسی (فصل نخست) و نیز فقراتی از کتابی که به غلط منسوب به قدامه بن جعفر شده است یعنی کتاب نقد اللثر که همان البرهان فی وجوه البیان ابوالحسین ابن وهب کاتب است، به بحث درباره آداب و قواعد بحث و جدل متکلمان برمی‌خوریم.

چنانکه ابن خلدون هم متذکر شده است، شیوه متفاوت متکلم ریشه در این داشت که یک متکلم برای دفاع از اصول عقاید دینی همیشه درگیر محاجه ذهنی با اندیشه دینی مخالف بود، آن هم به دلیل رد آن عقیده‌ای که آن را مبتدعانه فرض می‌کرد. فان اس در مقاله پیش‌گفته به اندازه کافی درباره تفاوت شیوه متکلمان در «دلیل» و شیوه «برهان» ارسطویی سخن گفته است. وی معتقد است که کلام از ساختار منطقی متفاوتی برخوردار بوده است که متکلمان از آن در کتاب‌های جدل و یا آداب الکلام و مانند آن بحث می‌کرده‌اند. وی با مقایسه قیاس متکلمان (و همچنین در فقه) که در بحث‌های جدلی از آن بهره می‌گرفتند، با قیاس فیلسوفان، این فرضیه را مطرح می‌کند که منطق متکلمان بر شالوده‌ای رواقی استوار شده است. ولفسون نیز در بخش مقدماتی کتابش؛ فلسفه علم کلام، از تفاوت دو شیوه متکلمان و فیلسوفان بحث کرده است. می‌دانیم که فارابی ساختار جدلی متکلمان را مورد انتقاد قرار داده است؛ این نکته را از طریق ردی که گفته می‌شود بر کتاب ادب الجدل ابن راوندی، متکلم عصیان‌گر نامدار نوشته است، می‌توان دانست. ابن راوندی تنها متکلمی است که به نظر می‌رسد فارابی او را توسط ردی صریح مورد توجه قرار داده باشد. فان اس حتی از تأثیر پذیری فارابی از ابن راوندی در فقره مربوط به ویژگی و وظیفه علم کلام در احصاء العلوم سخن به میان آورده است. ابن سینا نیز در رساله‌ای که به چاپ هم



ابن سینا

کتاب جدل، آموزش دیالکتیک فن استدلال بر اساسی نظام‌وار است و برای شخصی که می‌خواهد له یا علیه نظری در روند پرسش و پاسخ میان خود و مخاصمش وارد شود، به کار می‌آید. بنابراین همان‌طور که دیمیتری گوتاس در کتاب تفکر یونانی، فرهنگ عربی که به فارسی هم ترجمه شده به‌خوبی نشان داده است، در دوره مهدی خلیفه عباسی که مجادلات میان متکلمان با مانویان و زنادقه آغاز شد، جدل ارسطو به سفارش این خلیفه در این پیش زمینه ترجمه شد. در بحث‌هایی که میان مسلمانان و مسیحیان نیز در همین دوره در جریان بود، علاوه بر بحث‌ها و شیوه‌هایی که مسلمانان به تأثیر فرا می‌گرفتند و خود موجبات باروری علم کلام شد (و در این مورد ولفسون در فلسفه علم کلام خود به شیوه‌ای کاملاً موشکافانه بحث کرده است)، از جدل و شیوه‌های معمول بحث که در سنت مسیحی وجود داشت، بهره گرفته می‌شد و زمینه را برای انتقال فراهم می‌کرد. بدین ترتیب برخی از محققان معتقدند که نخستین متکلمان معتزلی در مناظره‌های کلامی بر علیه بد دینان از سلاح‌های جدلی استفاده کردند که از آثار ترجمه شده در منطق و دیالکتیک یونانی یافتند. از دیگر سو، در حول و حوش همین مباحث بود که ترجمه طبیعت ارسطو ضروری فرض شد. ما از ترجمه طبیعت ارسطو در اثنای حکومت هارون الرشید و به تشویق برمکیان خبر داریم. البته این احتمال از سوی پاره‌ای از محققان داده شده است که هیچ یک از دو متفکر معتزلی قرن دوم و اوائل قرن سوم ابو الهذیل علاف و ابراهیم نظام به کتاب ارسطو توجهی نداشتند. با این وصف گفته شده که نظام به جعفر برمکی اطلاع داده بوده که ردی بر کتاب ارسطو نوشته و از کتاب ارسطو کاملاً مطلع است. نیز ابن ندیم کتابی در رد بر اصحاب هیولی به او نسبت می‌دهد (نیز رجوع شود به کتاب پیشگفته دیمیتری گوتاس).

این را هم باید در نظر داشته باشیم که در کنار ترجمه متون، از طریق دیگری نیز آرا و اندیشه‌های یونانی توانستند به حیات خویش در اسلام نخستین ادامه دهند و در ساختن نظام‌های اندیشه سهم داشته باشند. این طریق وجود روایات شفاهی بود. فان اس به‌ویژه به این موضوع عنایت کافی نشان داده است. این گونه اندیشه‌ها گرچه مکتوم و نامحسوس بودند، ولی از تأثیر و نفوذ بیشتری برخوردار بودند و زمینه بحثها را تشکیل می‌دادند؛ گرچه به فیلسوفان یونانی نسبت داده نمی‌شدند و در حقیقت جزء ملک عمومی قلمداد می‌شدند و به‌طور ناخودآگاه به کار گرفته می‌شدند. در بحث‌های کلام مشاگره‌ای که با زنادقه در قرن دوم قمری در جریان بود، موضوع جهان‌شناسی که مورد علاقه ثنویان و زنادقه بود، مجال ظهور یافت. این بحث‌های انتزاعی با پرسش‌های نظریه طبیعی، بحث‌هایی درباره اتم‌ها، مکان و خلأ مرتبط بودند و می‌دانیم که فلسفه اتمی در مرکز توجه آنان بود. فان اس در چندین تحقیق خود به‌دقت زمینه این تأثیر پذیری را مورد مطالعه قرار داده است. به عنوان بهترین نمونه باید به مسئله اتمیسم اشاره کنم که در قرن‌های دوم و سوم به عنوان ملاک و معیار در علم کلام قلمداد شد. در محیط بصره و حتی پیش از ترجمه طبیعت ارسطو، متکلمان با توجه به آشنایی با جهان‌شناسی

رسیده، از «قیاس جدلی» انتقاد کرده است.

در نهایت چنانکه می‌دانیم در این نزاع، منطق ارسطویی توانست جای خود را در علم کلام پیدا کند. در حقیقت این غزالی بود که به جای نظام نشان‌ها و قیاس‌های کلامی، منطق ارسطویی را قبول کرد. البته پیش از وی تلاش ابن حزم و تألیف کتاب التقریب لحد المنطق را در همین مورد می‌شناسیم. انگیزه اصلی شاید ایرادهایی بود که بر روش قیاس فقهی از سوی مخالفان قیاس و از جمله ظاهریان و امامیه وارد شده بود. به‌هرحال، کما این که این تمییه نیز به این نکته توجه داده، غزالی نقش اصلی را در این مسئله با تألیف کتاب‌هایی مانند معیار العلم در منطق بر عهده دارد. در این باره و موضع عمومی جامعه اسلامی نسبت به منطق ارسطویی و به‌ویژه موضع متکلمان و نقش کسانی چون ابن حزم و غزالی تاکنون به اندازه کافی بحث شده است و ما هم تنها نتایج تحقیقات نویسندگان پیش گفته و برخی دیگر را در این چند سطر مورد اشاره قرار دادیم.

سه

نزاع‌ها و مخالفت‌های متکلمان و فیلسوفان در قرن چهارم در مورد اندیشه‌های فلسفی ریشه در بحث‌هایی داشت که در همین باره در قرن سوم آغاز شده بود و متکلمان آغازگر آن بودند. چگونگی آشنایی محافل کلامی با فلسفه یونانی در قرن دوم و سوم را تا اندازه ای می‌توانیم بر اساس آثار و اندیشه‌های کلامی در این دو قرن مورد بررسی قرار دهیم. می‌دانیم که در مقابله با گروه‌های ثنویان و مانویان که با عنوان زنادقه و ملحدان در تاریخ اسلام شناخته می‌شوند، متکلمان از قرن دوم قمری به مناظرات مذهبی روی آوردند.

ایرانی می‌توانستند با فلسفه اتمیسم آشنا شوند. در حقیقت به شکل پنهانی و در مسیر احتجاجات جدلی برخی پاره‌های اندیشه طبیعی اتمیسم به عنوان سلاح معارضه بر ضد مخالفین و از جمله ثنویان و ملحدان به کار گرفته می‌شد. به عنوان نمونه مهم باید از ابراهیم نظام نام برد که با وجود این که مقولات ثنویان و مانویان را به عاریت می‌گیرد، ولی این کار را صرفاً به این دلیل انجام می‌دهد تا بهتر بتواند با آنان پیکار کند. برخی از محققان اندیشه‌های نظام را با حکمت رواقی پیوند داده‌اند. روشن است که او با فلسفه رواقی به طور مستقیم آشنا نبوده است، ولی او در محیط دنیای ثنویت ایرانی زندگی می‌کرد که آرا رواقی هم در آن محیط به حیات خویش ادامه می‌داد. همانطور که فان اس نشان می‌دهد، نظام احتمالاً اصطلاحات و تعبیرات خاص خود مانند کمون و مداخله و نیز اصول مهم و اساسی متعارفه، همچون رد نظریه اتمیسم و تعریف جامع و شامل اجسام را از متکلم امامی هشام بن الحکم فرا گرفت که زمانی از وی بهره برده بود. می‌دانیم که هشام با ثنویان و به‌ویژه با شخصی به نام ابوشاکر دیصانی که از دیصانیان ثنوی بود، مناظراتی داشت و قرآینی توسط فان اس ارائه شده که نشان می‌دهد این فرقه می‌توانستند منشأ برخی از اندیشه‌های نظام باشند. هشام بن الحکم متکلم بلند آوازه امامی قرن دوم قمری بود که اواخر عمر در بغداد سکنی داشت و با دربار برمکیان که حامیان فلسفه بودند، ارتباط داشت و برخی گرایش‌های همی نیز از خود نشان می‌داد و کتاب‌هایی در رد بر زنادقه و ثنویان و اصحاب طبایع داشت. او کتابی نیز در رد بر ارسطو در موضوع توحید نوشته بود. گفته شده ردیه او بر فلاسفه، خشم یحیی برمکی را نسبت به وی برانگیخت. در این میان دیمیتری گوتاس بر این باور است که تنها امکان دارد که هدف حمله هشام، طبیعت کتاب هشتم یا کتاب لام مابعدالطبیعه بوده باشد، این در حالی است که خبری درباره ترجمه‌های از مابعدالطبیعه پیش از نخستین دهه‌های قرن سوم وجود ندارد. بنابر این طبیعت منطقی‌تر به نظر می‌رسد. از دیگر سو، دو متکلم معتزلی معمر بن عباد السلمی و ابوالهذیل علاف اتمیسم را پذیرفتند، ولی برعکس از این الگوی مادی برای اثبات وجود خداوند بهره بردند، اما با این وصف این رویکرد معتزلی مورد انتقاد گزایش نوافلاطونی کندی و مترجمان مسیحی‌ای شد که متون افلوطین و پروکلس را انتشار می‌دادند. در حقیقت مابعدالطبیعه جزء لایتجزایی را جز ابراهیم نظام همه متکلمان اسلامی پذیرفتند و البته می‌دانیم که پیش از ابوالهذیل، متکلمانی چون ضرار بن عمرو و یا هشام بن الحکم اساساً فلسفه‌های طبیعی متفاوتی را ارائه می‌کردند و دوگانگی مقبول جوهر و عرض برای آنان مطرح نبوده است. در مورد ضرار حتی گفته شده ردیه‌ای بر ارسطو درباره جوهر و اعراض نوشته بوده است. از دیگر سو، پیش از ابوالهذیل، در مورد جهم بن صفوان و یا جعد بن درهم نیز چنان که از پاره‌هایی از اندیشه آنان که هم اینک در اختیار داریم پیداست، آنان نظریه نوافلاطونی را درباره تنزیه مطلق خداوند را پذیرفتند و متعرض مسئله اتمیسم نشدند. بدین ترتیب ورود تعالیم ثنوی و بنابراین تعالیم جهان‌شناختی اتمی در مناظرات کلامی بود که موجبات ورود طبیعیات ارسطویی را

فراهم کرد. در بستر این مناقشات کلامی که در نیمه دوم قرن دوم و نیمه اول قرن سوم درباره مسئله جهان‌شناسی و اتمیسم در چارچوب بحث از حدوث عالم مطرح بود، طبیعت ارسطو مورد انتقاد قرار گرفت و این خود می‌تواند نقش نهضت ترجمه کتب یونانی در بحث‌ها و شاید برای مقاصد صرفاً کلامی را به شکلی زود هنگام نشان دهد. تخصص میان فلسفه اتمی و فلسفه ارسطویی که می‌دانیم قرن‌ها بر تاریخ اندیشه اسلامی سایه افکنده بود، بدین ترتیب زود شروع شد. بدین ترتیب پیش از قرن چهارم، می‌توان به نمونه‌های دیگری از تقابل فیلسوفان و متکلمان اشاره کرد. به طور مثال، از دیگر متکلمان امامی قرن سوم قمری که جزء طرفداران مکتب کلامی هشام بن الحکم بوده است، باید از فضل بن شاذان یاد کرد که در مورد مسائلی مانند اعراض و جوهر و رد بر ثنویان و مانویان کتاب نوشته بود و در عین حال کتابی بر رد فلاسفه دارد. طوسی این کتاب را به این صورت نام می‌برد: «کتاب رد بر مدعی فلسفه در موضوعات توحید و اعراض و جوهر و جزء». همین‌جا از رساله منتقدانه جاحظ درباره کندی نیز باید یاد کرد.

چهارم

در سده چهارم و نیمه اول سده پنجم قمری، شاهد نمونه‌هایی هستیم که متکلمان معتزلی، اشعری، امامی و ماتریدی در آثار خود و در بیشتر موارد بدون این که حتی از فلاسفه عموماً و یا فیلسوفی خاص نام ببرند، اندیشه‌های فلسفی یونانی و یا سنت‌های شناخته شده فلسفی در تمدن اسلامی را ذکر و یا مورد نقد قرار داده‌اند. کتاب‌های ابوالحسن اشعری، ابن فورک، ابومنصور ماتریدی، باقلانی و برخی کتاب‌های حلقه قاضی عبد الجبار و شاگردانش، شیخ مفید و دو شاگردش شریف مرتضی و شیخ طوسی در تحقیق من مورد مطالعه قرار گرفته‌اند.

در اینجا می‌گوئیم نمونه‌هایی از آشنایی متکلمان قرن چهارم با فلسفه و فیلسوفان و مترجمان فلسفه را ذکر کنیم و در این میان شماری از ردیه‌هایی که از سوی آنان در رد بر فلسفه و منطق در همین دوره زمانی نوشته شده است را برشمارم:

بنا به گزارش یحیی بن عدی، ابوهاشم جبایی، متکلم معاصر بزرگ‌تر فارابی، در التصحیح به رد کلام ارسطو درباره جهان پرداخته بود، ردی که از نظر یحیی بن عدی نشان از جهل او نسبت به اصول منطقی داشت. ما از طریق ابن ندیم می‌دانیم که ابوهاشم جبایی ردی بر کون و فساد ارسطو نوشته بود. دیگر معاصر بزرگ‌تر فارابی، ابوسهل نوبختی متکلم برجسته امامی، مجالس خود را با ثابت بن قره در کتابی جمع کرده بوده است. از دیگر سو می‌دانیم که خویشاوند و معاصر او حسن بن موسی نوبختی متکلم امامی نیز در عین حال که گرایش کلامی داشت، در مورد او، معاصرانش گفته‌اند که فیلسوف نیز بوده است. بنابه گزارش ابن ندیم و شیخ طوسی، گروهی از مترجمان کتاب‌های فلسفی مانند ابو عثمان دمشقی و اسحاق بن حنین و ثابت بن قره در محضر وی جمع می‌شده‌اند. وی در کتاب بزرگ الآراء والادیانات به آراء فیلسوفان نیز پرداخته بوده است که هم‌اینک



۴۳

پاسخ گویی به ردیه‌های متکلمان مسلمان بر مسیحیت اختصاص داشت که در این شمار باید به ردیه او بر ابو عیسی وراق یاد کنیم که خوشبختانه باقی مانده است. او در مهمترین مسایل مورد بحث متکلمان و از جمله جزء لایتجزا و اعراض و شیئیت معدوم رسالاتی نوشته بوده و به رد آراء متکلمان پرداخته بوده است. جالب این که او حتی نظریه کسب را که مورد اعتقاد ابوالحسن اشعری و پیش از وی شماری از متکلمان سنی بود، در رساله ای که به چاپ هم رسیده، مورد رد قرار داده است. با این وصف یحیی بن عدی بحث کردن با متکلمان را بدین جهت بیپهوده می‌دانست که معتقد بود شیوه گفتگوی متکلمان درباره مسائل و اصطلاحاتی که به کار می‌برند، با مفاهیم و اصطلاحات ارسطویی که وی با آنها آشنایی داشت متفاوت است.

شاگرد مسلمان یحیی بن عدی یعنی ابو سلیمان سجستانی فیلسوف نامدار بغداد که محفل پرآوازه‌ای داشت، در گفتگوهای خود با شاگردان و معاصرانش درباره علم کلام و متکلمان و موضوعات کلامی سخن بسیار گفته است که عمده آنها از طریق شاگرد نامدارش ابو حیان توحیدی که خود علایق فلسفی آشکاری داشت و با متکلمان بر سر مهر نبود، نقل شده است. جوئل ل. کرم در این مورد اطلاعات سودمندی در اختیار ما گذارده است. نکته مهم این بود که سجستانی به دلیل اقامت در بغداد و در دوره اوج تلاش‌های متکلمان معتزلی در این شهر، از نزدیک با این متکلمان آشنایی داشت و ما حتی گاه نظرات او درباره آراء متکلمان معاصرش را در اختیار داریم. فی المثل از یک دیدار نه چندان دوستانه ابو عبدالله بصری، متکلم و پیشوای بهشیمان بغداد با سجستانی مطلع هستیم که در آن سجستانی کلام و تعالیم اهل جدل را بیپهوده می‌پندارد. یک

پاره‌هایی مهم از آن را از طریق نسخه نویافته کتاب المعتمد محمود الملاحمی که در دست انتشار است، در اختیار داریم. او کتابی هم درباره ماهیت انسان داشته که در آن درباره نظر کم و بیش موافقش با نظر فیلسوفان درباره ماهیت مجرد نفس سخن گفته بوده است؛ با عنوان کتاب الانسان غیر هذه الجملة. از کتاب‌های او کتاب الرد علی اهل المنطق جالب توجه است. وی کتابی نیز در رد بر ثابت بن قره نوشته بوده است. کتاب دیگر او با عنوان کتاب حجج طبیعیه مستخرجة من کتب ارسطاطالیس در رد بر کسی که گمان می‌کند فلک حی ناطق است، از آشنایی دقیق او با کتاب‌های ارسطو و احتمالاً سماع طبیعی و نفس و آسمان و اختلافات شارحان ارسطو در این باره حکایت دارد. او حتی کتابی درباره آینه‌ها و رویت داشته با عنوان کتاب المرایا و جهة الرؤية فیها. ابن ندیم و طوسی کتابی با عنوان اختصار الکون و الفساد لارسطالیس به او نسبت داده اند.

ابوالقاسم کوفی دانشمند فرق شناس امامی ایرانی (در گذشته سال ۳۵۲ ق در نزدیکی شیراز) با گرایش‌های کلامی ردی بر ارسطو داشته است. وی که دو کتاب نیز درباره نفس و ماهیت آن نوشته بوده، چندین کتاب درباره نظر و استدلال و شیوه‌های آن نوشته بوده است که نشان می‌دهد وی به شیوه استدلالی متکلمان در برابر اهل فلسفه متمایل بوده است. دانشمند امامی دیگر در سده چهارم که پیشتر معتزلی مذهب بوده است، علی بن محمد بن العباس بن فسانجس، چندین کتاب در رد اهل منطق و فلاسفه و منجمین داشته است. شیخ مفید، متکلم نامدار امامی کتابی دارد با عنوان جوابات الفیلسوف فی الاتحاد که احتمالاً ردی است بر یحیی بن عدی. سید مرتضی هم چندین کتاب و رساله و از جمله سه ردیه بر یحیی بن عدی نوشته است. یکی از آن دو در رد اعتراضی است که یحیی بر دلیل موحدین (مقصود: متکلمان) در حدوث اجسام وارد کرده و دیگری رد او در مسئله ای است که یحیی از آن تعبیر به طبیعیه الممكن و در حقیقت شیئیت معدوم کرده بوده است. یکی هم رد بر او در آنچه متناهی و آن چه نامتناهی است که احتمالاً درباره مسئله جزء لایتجزا است.

در مقابل، در مورد مناقشات و ردیه‌های فیلسوفان بر ضد متکلمان در قرن چهارم قمری و شناخت آنان نسبت به متکلمان و اندیشه‌های آنان باید به‌ویژه از فارابی به عنوان فیلسوفی یاد کرد که در کتاب‌های متعدد خود از علم کلام و متکلمین یاد کرده است. نمونه برجسته کتاب احصاء العلوم است. ابو الحسن عامری نیز در کتاب‌های خود و از جمله الاعلام بمنافق الاسلام به موضوعات مورد علاقه متکلمان پرداخته است، خاصه که او با دربار سامانیان پیوند داشت و از نزدیک با محافل سنت‌گرایان آشنایی یافت. عامری البته از شیوه جدلی و مخاصمت برانگیز متکلمان انتقاد می‌کند. یحیی بن عدی فیلسوف مسیحی یعقوبی البته تمایل داشت در مسایل دینی مداخله کند و از وی شماری کتاب و رساله درباره مسایل کلامی هم به صورت تفسیری و هم جدلی باقی مانده است. به ادعای او گوست پریه، او حتی در رسائل کلامی خود در وهله اول و بیش از هر چیز یک فیلسوف بود. بخشی از تلاش او در زمینه مسایل کلامی به

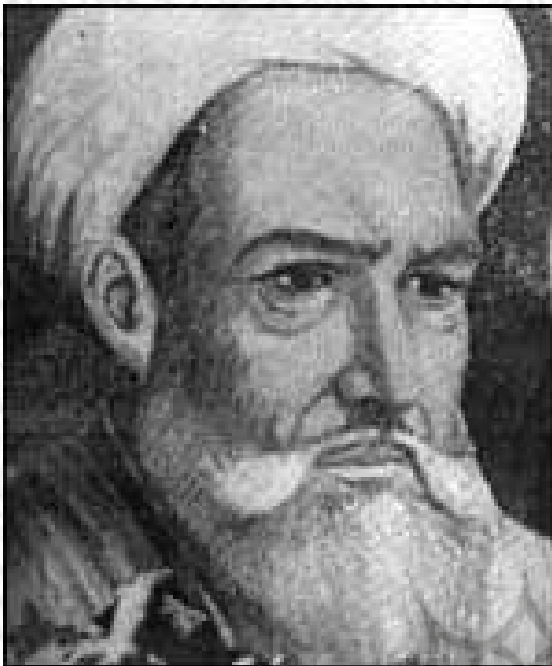


ابن سینا

ابو علی حسن بن سَمح دیگر شاگرد مسیحی یحیی بن عدی، نیز در رساله ای درباره حکم اخباری به بحث می‌پردازد که گروه کثیری از مردم نقل کرده‌اند و بدین ترتیب به یک مسئله مرتبط با بحث‌های متکلمان پرداخته است. در مورد ابوعلی مسکویه باید به شرحی از گفتگوهای وی با ابوحنیفه توحیدی اشاره کنیم که به نام الهوامل و الشوامل در اختیار ماست و در آن به نظرات و انتقادات مسکویه نسبت به برخی آراء کلامی مانند شیئیت معدوم برمی‌خوریم. بالاخره باید از بزرگترین فیلسوف اسلامی شیخ الرئیس ابن سینا در سده چهارم یاد کرد که در کتاب‌ها و رساله‌ها و گفتگوهای خود مکرر از متکلمان و به طور خاص معتزله و آراء آنان و شیوه جدلی آنان انتقاد می‌کند. نمونه‌های این انتقادات را می‌توان در النجات و التعلیقات و المباحثات و الشفاء و برخی رساله‌های کوچک او دید. ابن سینا بی‌اندازه دانش متکلمان (جدلیان) را مورد سرزنش قرار می‌دهد و با شیوه‌ای که خاص اوست آنان را تحقیر می‌کند. البته در برخی موارد هم بدون اینکه از متکلمان و یا معتزله نامی ببرد، آراء آنان را نقد و رد می‌کند. به‌ویژه در مباحث طبیعیات مانند جزء لایتجزا که مورد اختلاف متکلمان و فیلسوفان اسلامی بوده است و یا بحث شیئیت معدوم و یا در برخی مباحث الهیات. با همه این احوال، می‌دانیم که ابن رشد در انتقاداتی که از ابن سینا داشته است، او را در دلیل حدوث جهان و مسئله امکان متأثر از متکلمان می‌داند.

برای اشعریان و با توجه به اعتقاد آنان به قدرت مطلقه و قیومیت خداوند، چنان‌که ابن میمون نیز به درستی تأکید می‌کند، مذهب اصلت ذره تعبیه مناسبی برای تأیید ادعاهای آنان بود و بنابراین در اثبات حدوث جهان و وجود باری و مابعدالطبیعه فعل مخلوق از آن بهره بردند. بدین ترتیب باور به این فلسفه طبیعی جزئی از ایمان تلقی گردید. روشن است که به همین دلیل این بحث به یکی از محورهای اصلی مناقشه میان متکلمان و خاصه اشعریان با فلاسفه تبدیل شد. البته متکلمان در بحث خلق از عدم و نفی قدم عالم که با فلاسفه در نزاعی دیرپا درافتادند، چنان‌که تاکنون مورد بررسی‌های متعدد قرار گرفته، از ردیه‌های یحیی نحوی، شارح و متکلم اسکندرانی و آخرین مدافع بزرگ اندیشه سامی خلق از عدم در روزگار پیش از اسلام، بهره گرفتند؛ کما این‌که فی المثل می‌دانیم غزالی در تهافت الفلاسفه از وی بهره برده بوده است. یحیی نحوی و مخالف اندیشه سنتی یونانی و یونانی‌مآبی ازلیت عالم، که ارسطو و پروکلسوس آن را در تفسیرهای متفاوتی پیش کشیده بودند، بود و ردیه‌های او بر ارسطو و پروکلسوس چنان‌که پیداست، برای مسلمانان شناخته شده بود. اما به طور کلی در مورد مناسبات کلام معتزلی با فلسفه اسلامی، دو نکته حائز اهمیت است: یکی تأثیرات فلسفه بر کلام معتزلی و دیگری انتقاداتی که متکلمین معتزلی بر فلسفه وارد کرده‌اند. در مورد اول باید اشاره‌وار گفت، غزالی در تهافت الفلاسفه و شهرستانی در الملل و النحل به شباهت‌های برخی اندیشه‌های متکلمان معتزلی با فلسفه یونانی و حتی فیلسوفان طبیعی در برخی مسایل مهم توجه داده‌اند. شهرستانی همه جا به مطالعه کتاب‌های فلسفه یونانی از سوی ابوالهذیل علاف و ابراهیم نظام و برخی دیگر

بار هم از مناظره با ابوبکر باقلانی طفره رفت، چرا که معتقد بود آن دو هیچ زمینه مشترکی برای گفتار ندارند و وی با مناظرات متکلمان آشنایی ندارد و متکلمان نیز با مصطلحات و طرق بیان فیلسوفان ناآشنا هستند. سبجستانی عمدتاً از این نقطه نظر متکلمان را نکوهش می‌کند که آنان ایمان ساده مردم عادی را دچار تشویش و شک می‌کنند و این نقطه نظر با تفسیر او از نسبت میان شریعت و فلسفه که از آن به خوبی اطلاع داریم، سازگار بود. شاگردان مسیحی یحیی بن عدی هم به موضوعات کلامی علاقمند بودند. از این شمار جدا از ابوعلی عیسی بن اسحاق بن زرعه منطقی بغدادی که رساله‌هایی با محتوای کلامی داشت، باید از ابوالخیر حسن بن سوار بن خمار یاد کرد که مسیحی نسطوری بود و چنانکه از المقابسات توحیدی پیداست، نسبت به شیوه جدلی متکلمان انتقاد داشت. او در یک رساله که به چاپ هم رسیده، دلیل یحیی نحوی (جان فیلوپونس) بر حدوث عالم را از دلیل متکلمین برتر دانسته و دلیل آنان را دارای مقدمه‌ای جدلی می‌داند. انتقاد او مبتنی بر تفسیر فارابی از فصل هشتم الطبیعه ارسطو دانسته شده است که فارابی در رساله‌اش با عنوان کتاب الموجودات المتغیره مطرح کرده بوده است. این اثر فارابی منبع غیر کلامی مهمی برای بحث ابن میمون از متکلمان در دلاله الحائزین بوده و حتی در اندلس نیز مورد استفاده ابن باجه و ابن رشد قرار گرفته بوده است. فارابی در این اثر، هم دلایل کلامی حدوث زمانی متکلمان و هم تعالیم یحیی نحوی را مورد انتقاد قرار داده بوده است (نیز نک: تحقیقی تازه از مروان راشد در این باره).



قاضی

کلام معتزلی، اشعری و امامی و حتی یهودیان قرایی باید نقش او را در نزدیکی کلام و فلسفه در کلام متأخر مورد مطالعه قرار داد. به‌ویژه این که در سال‌های اخیر کتاب‌های کلامی مهمی از او یا حلقه پیروان وی کشف و منتشر شده و اخیراً هم قطعاتی از کتاب مهم خود او تصفح الادلّه شناسایی و از سوی ویلفرد مادلونگ و زاینه اشمیتکه منتشر شده است. فی‌المثل بررسی نقش مهم ابوالحسین در نقد براهین کلامی متقدم مبتنی بر حدوث اعراض و ارائه براهین متأخر مبتنی بر «امکان» در میان متکلمان از جمله موارد مهمی است که نشان از سابقه این نوع مباحث پیش از امام الحرمین الجوبینی و امثال او دارد.

تاکنون بیشتر جنبه مناقشات جدلی و کلامی متکلمان اشعری بر ضد فلاسفه اسلامی و خصوصاً تهافت الفلاسفه غزالی مورد بررسی محققان قرار می‌گرفت، اما خوشبختانه نسخه خطی کتابی از محمود ملاحمی (درگذشته ۵۳۶ ق)، متکلم معتزلی مشهور و از پیروان ابوالحسین بصری که در حقیقت ردیه‌ای است معتزلی بر ضد فلاسفه و به‌طور مشخص ابن سینا در سال‌های اخیر مورد شناسایی قرار گرفت و هم‌اینک منتشر شده است. نام این کتاب نسبتاً بزرگ تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة است. این کتاب به‌ویژه از این نقطه نظر مهم است که خلاصه‌ای از مناقشات معتزله با فلاسفه را که تا اول قرن ششم در جریان بوده، به تصویر می‌کشد و برای نخستین بار به تفصیل در یک اثر معتزلی به رد آراء ابن سینا و انتقاد از فلسفه وی از نقطه نظر کلام معتزلی می‌پردازد. ملاحمی از آثار ابن سینا مانند الاشارات و المبدأ و المعاد نقل و به رد آن اقدام کرده است. این کتاب گرچه چند دهه پس از تهافت الفلاسفه غزالی نوشته شده، ولی از این جهت که ردیه‌ای معتزلی بر ابن سینا است، کمال اهمیت را دارد. |

از متکلمین معتزلی اشاره می‌کند. درباره ناشی اکبر (قرن سوم) نیز گفته‌اند که به دلیل تمایلات فلسفی آشکار از چشم متکلمان معاصر معتزلیش افتاد. او چنان که منابع ما می‌گویند، دانش خوبی نسبت به منطق داشته و آن را رد نیز می‌کرده است. در این مورد تحقیقات فان اس درباره او حائز اهمیت است. اساساً حتی برخی از کسانی که به هیچ یک از گروه فلاسفه و متکلمین معتزلی مرتبط نبودند، با توجه به اقبالی که معتزله در دوره مأمون پیدا کردند و حمایت مأمون از آنها در کنار حمایت این خلیفه از نهضت ترجمه علوم یونانی، گمان می‌کردند که ارتباطی میان معتزله و کلام جدلی با فلاسفه وجود دارد. این نگرش به‌ویژه در کتاب‌های نویسندگان اصحاب حدیث و طرفداران خلوص دینی سنت به وضوح دیده می‌شود. در مورد فیلسوف عرب، الکندی محققان حتی به پیوندهای افکار فلسفی او با معتزله به تفصیل پرداخته‌اند. از دیگر سو، درباره تفاوت‌های اندیشه‌های کلامی دو مکتب معتزلی بصره و بغداد از نقطه نظر میزان تأثیری که فلسفه اسلامی بر هر یک از آن دو گذاشته است، تحقیقات متعدد و البته ناکافی منتشر شده است. به‌هر حال با توجه به اینکه معتزلیان بغداد یعنی پیروان بشر بن المعتمر از نزدیک شاهد نهضت ترجمه بودند، احتمالاً امکان بیشتری برای اخذ اندیشه‌های فلسفی بغداد داشته‌اند. به عنوان نمونه در مورد ابوالقاسم بلخی، معتزلی برجسته مکتب بغداد، گفته شده که همراه فیلسوف معروف ابوزید بلخی، منطق می‌خوانده است. به هر حال رد پای بسیاری از عقاید و نظریات متکلمان معتزلی را می‌توان در مکاتب فلسفی یونانی و اسکندرانی جستجو کرد؛ کاری که فی‌المثل ولفسون و یا نادر همه جا به آن عنایت داشته‌اند.

تنها در این‌جا اشاره‌ای به مناسبات کلام و فلسفه در دوران کلام متأخر ضروری به نظر می‌رسد: درباره نقش غزالی و فخر رازی در شکل‌گیری «کلام فلسفی» و بهره‌گیری از منطق و برخی باورهای فلسفی در کلام و آنچه ابن خلدون آن را برخلاف شیوه ابوبکر باقلانی و شیوه متقدمان، شیوه متأخران می‌نامد، محققان متعددی بررسی‌هایی انجام داده‌اند. با این وصف به نظر می‌رسد که نقش هیچ‌یک از متکلمین در ایجاد پلی میان فلسفه و کلام به اندازه ابوالحسین بصری (درگذشته ۴۳۶ ق)، شاگرد قاضی عبدالجبار، نبوده است. بنا به گزارش حاکم چشمی (و بالتبع ابن مرتضی) و فقط، وی تمایلات آشکار فلسفی داشت و به تعبیر حاکم چشمی، کلام را با فلسفه آمیخته بود و به همین دلیل هم مورد انتقاد دوستان معتزلی بهشمی خود بود. ابوالحسین با بهره‌گیری و یا تحت تأثیر پاره‌ای از آراء فلاسفه، عقاید کلامی ویژه‌ای را پرورد و از این‌رو بر شماری از مهمترین عقاید کلامی استادش قاضی عبدالجبار و سایر بهسمیان انتقاداتی وارد نمود؛ با این وصف خود او مبانی کلامی متفاوتی با فیلسوفان ارسطویی داشت. درباره تحصیلات فلسفی او نزد برخی از شاگردان مکتب یحیی بن عدی مانند ابن سمح و نقشی که در انتقال میراث فیلسوفان مکتب بغداد؛ و از جمله نسخه کتاب طبیعت ارسطو که همراه با شروح بسیار شارحان اسکندرانی و شارحان ارسطویی مکتب بغداد است، داشته تاکنون تحقیق برجسته‌ای صورت نگرفته است؛ ولی با توجه به نفوذ مکتب کلامی او در آیندگان در شاخه‌های