

## ماهیت فلسفه در دوره سلجوقی: وجوه فلسفه محوری و فلسفه ستیزی\*

کریم فرجی<sup>۱</sup> / میلاد پرنیانی<sup>۲</sup> / مهراب حاتمی<sup>۳</sup>

### چکیده

گرایش فلسفی - سیاسی در دوران اسلامی، عمدتاً از اواخر قرن سوم هجری و در راستای تداوم سیر تفکر و به ویژه با تعمق در مسائل کلامی به وجود آمد. این گرایش تحت تأثیر منابع اصیل و عمیق اسلامی و مبانی قرآنی و دینی، و نیز ترغیب مسلمانان از یکسو به سیاست و از دیگر سوی به تعقل سیاسی بود. شاید بتوان فلسفه اسلامی را اولین بارقه‌های آزادی بیان در چارچوب علمی در عالم اسلام دانست. کار ویژه اصلی فلسفه اسلامی، هستی‌شناختی به سبک نوافلاطونی و تفسیر اسطوره‌های جهان می‌باشد. در دوران سلجوقی گفتمان و بنیان‌های فکری جدیدی وارد فلسفه اسلامی شد. بر این اساس هدف پژوهش پیش رو در حقیقت همان هدف فلسفه است. اینکه چه اتفاقی افتاد، چگونه اتفاق افتاد و چه پیامدی داشت؟ به عبارت دیگر، کشف حقایق تاریخی درباره تحولات فلسفه اسلامی در دوره سلجوقی و نیز اثبات ریشه این تحولات هدف اساسی تحقیق پیش رو است. با توجه به ماهیت موضوع، روش تحقیق در این پژوهش توصیفی - تحلیلی خواهد بود. پژوهشگر ابتدا می‌کوشد به صورت روشمند و منسجم موضوع مورد بحث را توصیف و تشریح کند و سپس به شکل نظام‌یافته و مبتنی بر روابط علی، مطالب را ارائه می‌دهد.

واژگای کلیدی: فلسفه محوری، فلسفه ستیزی، سلجوقیان، عباسیان، گرایش‌های فکری.

### The Nature of Philosophy During the Seljuks Period: Philosophy as Axial and Apposition Against the Philosophy

Karim Faraji<sup>4</sup> / Milad Parniani<sup>5</sup> / Mehrab Hatami<sup>6</sup>

#### Abstract

The political philosophic trends in the Islamic period, were created mostly from the late third century AD, for continuation of thinking process and especially to ponder on theological issues. This trend is influenced by the authentic principles of Islam and the Quran and profound religious and encouraged the Muslims, to the politics and the political thinking. Perhaps it was the first spark of expression freedom within the scientific framework of Islamic philosophy in the world of Islam. The main special work of Islamic philosophy is ontology new Platonic style and mythical interpretation of the world. In Seljuk era, a new dialogue and intellectual foundation entered to Islamic philosophy. In this regard, in fact, the aim of that, is the same goal of philosophy. That what is happened, how is happened, which results would it have, In other words, our basic goal is the discovery of historical facts the developments of Islamic philosophy in Seljuk period and also prove the objective root of these developments. Depending on nature of the subject, the methods will be descriptive analytical. The researcher firstly attempts to systematically and consistently to describe and explain the issue and then submit subjects in orderly form and on the basis of the best relationship.

**Keywords:** Philosophy as axial, Opposition against the philosophy, The Seljuks, The Abbasids, Caprice.

\*. محققین سپاسگذاری خود را از دکتر داوود اصفهانیان به خاطر بازبینی مقاله و ارائه پیشنهادات مفید ابراز

می‌دارند.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شبستر.

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شبستر.

۳. دانشجوی دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شبستر.

4. PHD student of Islamic Azad University, Shabestar branch. Email:

farajik13@yahoo.com

5. PHD student of Islamic Azad University, Shabestar branch. Email:

m.parniyani@gmail.com

6. PHD student of Islamic Azad University, Shabestar branch. Email:

f.hatami91@yahoo.com

## مقدمه

توجه به فلسفه و حکمت، سابقهٔ زیادی در تاریخ ایران دارد، به طوری که از دوران باستان می‌توان این موضوع را به طور جدی پی گرفت. روابط و مراودات مختلف با سرزمین‌های بین النهرین، آسیای صغیر و یونان که فلسفه در آنها رواج زیادی داشت، می‌توانست کمک فراوانی به این جریان کند. به دلیل کاربرد زیاد این دانش در ایران بود که اسکندر در حمله خود به این سرزمین، کتب حکمت و فلسفه و منطق و مجسطی و هیأت و غیر از آن هر چه اعتباری داشت، از ایران به روم فرستاد و باقی را سوزاند و آن علوم از این مملکت برچیده شد.<sup>۷</sup> او با این کار امیدوار بود که تفکر یونانی را مانند امتعه و کالاهای یونانی در سراسر شرق منتشر نماید.<sup>۸</sup> در همین راستا، بعد از مرگ اسکندر جانشینان ایشان به حفظ و نگهداری خطه خود پرداختند و جنگ میان یکدیگر را رها کردند و معمولاً مباحثات ادبی و فلسفی میان یکدیگر طرح می‌کردند.<sup>۹</sup>

در ایران باستان، فره ایزدی که برای پادشاهان هخامنشی و ساسانی نوعی سند مشروعیت تلقی می‌شد، از فلسفه زردشتی نشأت گرفته بود. این موضوع به قدری گیرا بود که حتی بعد از اسلام، ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرد. برای مثال، سهروردی فیلسوف قرن ششم هجری می‌گوید: «هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، چنانکه گفتیم او را خره کیانی بدهند و فر نورانی ببخشند و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بها ببوشاند، و رئیس طبیعی شود عالم راه، و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد.»<sup>۱۰</sup> با وجود این، دوران خسرو انوشیروان ساسانی را می‌توان دوران شکوه تمدن ادبی و فلسفی در نظر گرفت. حمایت او از حکما و فیلسوفان، نظیر فیلسوفانی

۷. حمدالله مستوفی قزوینی، تاریخ گزیده، تحقیق عبدالحسین نوایی، چ ۳ (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴)، ص ۹۷؛ ابوسعید عبدالحی بن ضحاک گردیزی، تاریخ گردیزی، تحقیق عبدالحی حبیبی (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳)، ص ۵۹.  
۸. مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۱، چ ۲ (تهران: نگاه، ۱۳۸۲)، ص ۳۷۲.  
۹. ابوحنیفه احمد بن داود دینوری، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چ ۴ (تهران: نشر نی، ۱۳۷۱)، ص

۱۰. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، به تصحیح سید حسن نصر (تهران:

که از روم به ایران مهاجرت کردند، تاثیر زیادی در این امر داشت.<sup>۱۱</sup> در کل، طبق نظر ابن خلدون ایرانیان بر شیوه‌ای بودند که به علوم عقلی اهمیت زیادی می‌دادند و دایره آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود.<sup>۱۲</sup> بنابراین، آنچه را که مسلمانان روی هم رفته از حکمت ایرانی و هندی<sup>۱۳</sup> گرفتند، بسیار مهم‌تر از تمام حکمتی بود که از فرهنگ سامی به ارث بردند.<sup>۱۴</sup>

در اسلام مسائل سیاسی مثل موضوع خلافت، منجر به ایجاد فرق مختلف گردید و این فرق هم با آنکه در ابتدای امر فقط بر سر یک موضوع ساده غیر فلسفی با یکدیگر مناقشه و مجادله داشته‌اند، به زودی متوجه مسائل اصولی متعدد گردیده و محتاج به استعانت از فلسفه شده‌اند.<sup>۱۵</sup> یکی از خاصیت‌های فلسفه این است که دایره نظر و امکان بینش را وسیع‌تر می‌کند.<sup>۱۶</sup> به همین منظور مسلمانان برای اینکه بینشی وسیع داشته باشند، به طوری که بتوانند از پس پرسش‌های جریانات فکری دیگر برآیند، سراغ فلسفه پردازي رفتند. مطالعات فلسفی قرن دوم هجری که در دست مسیحیان سریانی بود، باعث شد که این سؤال برای مسلمان به وجود آید که چرا مسیحیان باید بدانند و ما ندانیم؟ به همین منظور خلیفه وقت دست به ترجمه نوشته‌های یونانی به عربی زد.<sup>۱۷</sup> در همین زمان، کندی، فیلسوف عرب ظهور کرد. او زبان یونانی را فراگرفت و به زبان سریانی تسلط کامل یافت و برخی ترجمه‌های عربی کتب یونان منسوب به اوست.<sup>۱۸</sup>

---

۱۱. آرتور کریستین سن، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، چ ۶ (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۸)، ص

۵۴۶.

۱۲. عبدالرحمان ابن خلدون، *مقدمه ابن خلدون*، چ ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران: علمی و

فرهنگی، ۱۳۷۵)، ص ۱۰۳ - ۱۰۲.

۱۳. غزالی از قول ابن مقفع می‌گوید: «ملوک هند را کتب بسیار بودی چنانک پیلان کشیدندی پس بفرمود حکما را تا آن را مختصر کردند.» این تأثیرپذیری فلسفه اسلامی از فلسفه ملل دیگر را می‌رساند و ثابت می‌کند، فلسفه اسلامی همانند تمدن اسلامی یک مجموعه تلفیقی است و فرهنگ باستانی در آن نقش مهمی ایفا می‌کند.

۱۴. ت. ج. دبور، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه عباس شوقی (تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۶۲)، ص ۱۰.

۱۵. ذبیح الله صفا، *تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۱، چ ۸ (تهران: فردوس، ۱۳۷۸)، ص ۸۲.

۱۶. رضا داوری اردکانی، *نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی* (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۷)، ص ۴۱.

۱۷. ابن خلدون، ج ۲، ص ۱۰۰۴ - ۱۰۰۲.

۱۸. میرمحمد شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ترجمه نصرالله پورجوادی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی،

۱۳۶۲)، ص ۵۹۴ - ۵۹۳.

توجه به فلسفه در اسلام و ایران دوران اسلامی، عمدتاً از اواخر قرن سوم هجری و در راستای تداوم سیر تفکر و به ویژه با تعمق در مسائل کلامی به وجود آمده و کم کم شکل گرفت. برخی از فلاسفه قرن چهارم اعتقاد داشتند که شریعت به نادانی‌ها آلوده و به گمراهی‌ها آمیخته شده و برای شستشو و تطهیر آن راهی جز فلسفه نیست. به عقیده اینان، اگر فلسفه یونانی و شریعت عربی به هم بیامیزند، کمال حاصل می‌شود.<sup>۱۹</sup> با روی کار آمدن سلجوقیان تحولات جدید در فلسفه رخ داد. سوالاتی نظیر اینکه: فلسفه نزد حاکمان سلجوقی از چه جایگاهی برخوردار بود؟ تعالیم سیاسی و اجتماعی فیلسوفان مسلمان در این دوران چه بود و چگونه جنبه عملی به خود گرفت؟ فلسفه چه نقشی در مبارزات فرهنگی و سیاسی در این دوران ایفا می‌کرد؟ سوالاتی است که پژوهش حاضر به دنبال پاسخ دادن به آنها خواهد بود.

### پیشینه تحقیق

حنا الفاخوری در بیان ماهیت فلسفه اسلامی در قرن پنجم و ششم هجری، در کتاب *تاریخ فلسفه در جهان اسلام* به این نتیجه می‌رسد، مهم‌ترین مسأله‌ای که ذهن فلاسفه مسلمان را به خود مشغول داشته، وفق دادن دین و فلسفه بوده است. این کتاب دارای ضعف‌های زیادی است. جدا از کلی‌گویی، مهم‌ترین ضعف کار فاخوری اینجاست که وی می‌کوشد تا به فلسفه اسلامی ماهیت عربی بدهد و اساساً فلسفه اسلامی را فلسفه عربی معرفی کند. او در زمینه فلسفه اسلامی، تنها به بررسی نظریات چند فیلسوف خاص پرداخته است. هانری کوربن در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* از دو زاویه درون دینی و برون دینی با ژرف‌نگری و نگاه موشکافانه، فراز و فرودهای فلسفه در سرزمین اسلامی را روایت می‌کند. کوربن سعی دارد که فرود فلسفه به غزالی ربط بدهد. در مقاله حاضر دیدگاه این محقق نقد خواهد شد. البته معرفی و نقد این کتاب (*تاریخ فلسفه اسلامی*)، توسط رضا داوری اردکانی در مجله *راهنمای کتاب*<sup>۲۰</sup> به چاپ رسیده است. ت.ج.دی بور هم در کتاب *تاریخ فلسفه در اسلام*، با این ذهنیت غیر قابل قبول، غزالی را باعث نابودی فلسفه در شرق جهان اسلام می‌داند. محمد شریف در کتابش با عنوان *تاریخ فلسفه در اسلام*، فلسفه را از آغاز تا زمان حاضر در کشورهای اسلامی شرح داده است. این کتاب در

۱۹. ابن العبری، *تاریخ مختصر الدول*، ترجمه عبدالمحمد آیتی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷)، ص ۲۴۸.

۲۰. مجله *راهنمای کتاب* (سال ۸، شماره ۱، زمستان ۱۳۴۴)، ص ۵۸ - ۵۷.

پاکستان و با مشارکت محققانی از سراسر جهان تألیف شده است. وی به موضوعاتی نظیر فلسفه‌های هندی در هند پیش از اسلام، اندیشه‌های چینی، ایرانی، یونانی، سریانی و نیز تفکر عرب پیش از اسلام، تعالیم فلسفی و اخلاقی قرآن، معتزله، مذهب اشعری، طحاویه، ماتریدیه، ظاهریه و نخستین صوفیان و فیلسوفان پرداخته و به موضوع مدنظر ما نپرداخته است. یکی از انتقاداتی که بر این کتاب وارد است، این است که مطالب آن نظم کافی را ندارند و بسیار آشفته بیان شده و منجر به ابهام می‌گردد. به طور کلی، ویژگی همه آثار ذکر شده، علاوه بر کلی‌گویی، این است که به روش «فیلسوف محور» و گاه «مکتب محور» نگاشته شده‌اند و به ندرت به شیوه «موضوع محور» به سیر یک مسأله فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی توجه شده است و موضوع فوق تاکنون به صورت پژوهش مستقل ارائه نشده است.

### نوع نگاه حاکمان سلجوقی به فلسفه

از آنجا که اساس فلسفه، اندیشه و لاجرم تعقل می‌باشد (که بعضاً ممکن است با باورهای دینی سازگار نباشد)، بنابراین، تعقل و خردگرایی نیز می‌تواند مورد هجوم قرار گیرد و مطرود گردد. قبل از پذیرفتن این نظریه، بایستی به بعد زمانی آن توجه شود. روند خردستیزی قبل از آنکه سلاجقه در ایران روی کار بیایند، شروع شده بود. فی الواقع تعقل‌گریزی و خردستیزی در حدود دو قرن قبل از آنکه در ایران ظاهر شود، در بغداد آغاز شده بود. حتی اگر اصراری باشد که بحث را در چارچوب ایران محدود نماییم، باز هم سلاجقه آغازگر نخواهند بود، زیرا غزنویان قبل از آنها در چنین مسیری گام نهاده بودند. اقتدارگرایی، سلطه‌گری و تفکر دوسونگر (سیاه یا سفید دیدن) در دوره غزنوی به شدت وجود داشت. فیلسوفانی که مذهب یا خط فکری مخالف داشتند، اغلب از دست این حکومت در حال فرار بودند. نمونه اش بوعلی سینا بود. قبل از ورود غزنویان، بوعلی سینا به خراسان رفت، اما وقتی سلطان محمود غزنوی به آن نواحی استیلا یافت، دانشمندان آنجا را فراخواند. بوعلی سینا و ابوسهل مسیحی به جهت اختلاف عقیده فرار کردند. ابوسهل مسیحی قصد داشت نزد ابوالعالی قابوس بن وشمگیر برود، ولی اجل مهلت نداد. اما ابن سینا به ری رفت و مورد استقبال مجدالدوله

و مادرش قرار گرفت.<sup>۲۱</sup> محمود، پنجاه خروار از دفتر روافض و باطنیان و فلاسفه، از سراهای ایشان بیرون آورد و سوزاند. غزنویان برای مبارزه با فلسفه سیاسی قرامطه، رنگ اعتقادی به آن می زدند و کتاب‌های قرمطیان را می سوزاندند.<sup>۲۲</sup> البته باید گفت که فلسفه در بیرون از بدنه حکومت، دوران تکوین خود را پشت سر می گذاشت. این مهم با وجود اندیشمندانی چون ابوریحان بیرونی، ابن سینا، بهمنیار بن مرزبان و غیره اتفاق افتاد. اینکه برخی می گویند با روی کار آمدن سلجوقیان به حیثیت فلسفه لطمه زده شد،<sup>۲۳</sup> به نظر عجولانه و غیر واقع بینانه است. باید در نظر داشت که دوره حکومت سلجوقی، به خاطر شرایطی که این حکومت در آن قرار گرفته بود، دوره تغییر نگرش گفتمان و بنیان‌های فکری جدید است. لذا نه تنها در جامعه عصر سلجوقی رکود عقلی ایجاد نشد، بلکه فلسفه در این دوره دچار تحول شد. نباید از نظر دور داشت که در آن روزگاران خلفای فاطمی مصر در سایه تبلیغات استادانه نظریه پردازهای بزرگ خود، شام و بخشی از عربستان را تحت سلطه خود بردند و حتی در مکه و مدینه اذان به طریق شیعه داده می شد. سلاجقه با حضور در بغداد هم به دنبال کسب مشروعیت و هم تثبیت موقعیت خود بودند. این فرآیند، نیازمند به هم تنیدن دو حوزه قدرت و دانش بود. قطب مخالف آنها اسماعیلیان بودند آنها در نظر سلاطین سلجوقی هم خصم مذهبی بودند و هم خصم سیاسی. در بعد مذهبی، سلجوقیان، ناگزیر از تشبث به حربه تکفیر علیه اسماعیلیان بودند. حاکمان سلجوقی برای مهار تهدیدات معرفت شناختی و نظامی اسماعیلیان سیاست نظام مند نمودن علوم دینی و رواج برداشت دولتی از اسلام از طریق مدارس نظامیه را پیش گرفتند.<sup>۲۴</sup> با غلبه مذاهب اهل سنت تحت حمایت سلاطین سلجوقی و خلفای عباسی، پایگاه‌های آموزشی شیعه بیشتر مدارس خصوصی

۲۱. شمس الدین شهرزوری، *کنزالحکمه*، ترجمه ضیاءالدین دری (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹)، ص

۳۴۲.

۲۲. *مجمّل التواریخ و القصص*، تحقیق ملک الشعراء بهار (تهران: کلاله خاور، بی تا)، ص ۴۰۴.

۲۳. هانری کربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبائی (تهران: کویر، ۱۳۷۳)، ص ۲۵۶؛ عبدالحسین زرین

کوب، *کارنامه اسلام* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶)، ص ۱۱۷.

۲۴. ادموند کلیفورد باسورث، *سلسله اسلامی جدید: راهنمای گاهشماری و تبارشناسی*، ترجمه فریدون بدره‌ای

(تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱)، ص ۳۵۹.

یا خانه دانشمندان بود.<sup>۲۵</sup> هرچند نظام الملک به حکم مقتضیات زمان و معتقدات شخصی با شعرا و فلاسفه رابطه خوبی نداشت و مایه‌های دینی و تعصبات شدید مذهبی را با فنون سیاست و رسوم ملکداری درآمیخته بود، اما این دوران، عراق عجم، به جهت موقعیت خاص جغرافیایی در حد فاصل برخورد و تعامل اندیشه‌ها و افکار ملل مختلف بود. لذا تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی و فلسفه نو افلاطونی و برخی از افکار زردشتی بود که متفکرین این سرزمین مضامین فلسفی با عرفان ذوقی را در هم آمیختند و خط فکری جدیدی در تصوف ایجاد کردند. جغرافیای فلسفه همزمان با حرکت سلاجقه به غرب، بعد از خراسان به سمت آذربایجان کشیده می‌شود و در این مسیر از قزوین<sup>۲۶</sup> و زنجان نیز عبور می‌کند.

روابط اجتماعی در جامعه سلجوقی براساس مناسبات عقیدتی بود. مناقشه و مجادله گسترده از ویژگی جامعه ایران در دوره سلجوقی بود. مباحث دینی از جمله مسائل مهمی بود که به واگرایی اجتماعی دامن می‌زد. هر چند که ریشه این مسئله به قبل از دوره سلجوقی برمی‌گردد. مقدسی می‌نویسد: «در ری و قزوین کشاکش‌هایی بر سر مسأله مخلوق بودن قرآن در میان گروه است.»<sup>۲۷</sup> شیعه امامی و فرقه‌های سنی همواره در مناظرات کلامی با یکدیگر درگیر می‌شدند. یکی از این مناظره‌ها را خواجه بونصر هسنجانی شیعه مذهب با عالمای اهل سنت قزوین داشت.<sup>۲۸</sup> با وجود این، شمه‌ای از تسامحات مذهبی و علمی را در نزد برخی از شاهان سلجوقی می‌توان دید. ملکشاه سلجوقی که به نظر اعتقاد به تسامح در امر مذهب داشت، به روایت نخجوانی هنگام ساختن مدرسه اصفهان می‌گوید: «گرچه من حنفی مذهبم اما این خیر از برای خدای تعالی ساخته‌ام قومی را محظوظ و مخصوص کردن و طایفه را محروم داشتن وجهی ندارد.»<sup>۲۹</sup> ابن اثیر نیز می‌نویسد: «ممالک الب ارسلان ... مردم به تحصیل علوم ترغیب

۲۵. نورالله کسایی، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، ج ۳ (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۴)، ص ۱۲۰ - ۹۵.

۲۶. اثیرالدین ابهری، *فیلسوف ایرانی از مردم ابهر قزوین می‌باشد که در قرن ششم در این خطه ظهور کرد*. از آثار او *شرح ایساغوجی* و کتاب *هدایه الحکمه* می‌باشد.

۲۷. ابوعبدالله محمد بن احمد مقدسی، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ج ۲، ترجمه علینقی منزوی (تهران:

شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱)، ص ۵۹۲.

۲۸. عبدالجلیل قزوینی رازی، *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض*، به تصحیح میرجلال الدین

محدث (تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۶۸)، ص ۴۵۲.

۲۹. هندوشاه نخجوانی، *تجارب السلف*، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی (تهران: طهوری، ۱۳۴۴)، ص ۲۷۸.

نمود و فقرا و ضعفا در کنف حمایت او امن و امان می‌زیستند.»<sup>۳۰</sup> از نامه‌های *عین القضاة* چنین بر می‌آید که توجه به بحث‌های فلسفی در جامعه سلجوقی زیاد است.<sup>۳۱</sup> اما در تحلیل نهایی باید گفت که در دوران سلجوقی با بروز جنگ‌های داخلی، وحدت دینی از این قلمرو وسیع رخت بریست. نمونه بارز آن، میدان ندادن به تفکراتی غیر از تفکرات فلسفی مقبول حاکمیت است که از اهداف مهم سلجوقیان در مبارزات عقیدتی بود.

سلجوقیان و خلافت عباسی، فلسفه را به خدمت سیاست درآوردند. به عنوان مثال، سلطان ملکشاه با خیام ارتباط داشت؛<sup>۳۲</sup> نصیر الدین محمود بن مظفر الخوارزمی که در فنون علوم عقلی و نقلی خصوصاً فقه شافعی به غایت متبحر بود، از مقربان سلطان سنجر بود؛<sup>۳۳</sup> رکن الدین سلیمان از پادشاهان بزرگ سلاجقه روم با فیلسوف نامی شهاب الدین سهروردی صاحب حکمت الاشراق رابطه بسیار نزدیک داشت.<sup>۳۴</sup> شاید اگر حاکمان سلجوقی فلسفه را با سیاست می‌آمیختند، در قوام حکومت موفق‌تر می‌شدند. مثل کاری که مأمون در ترویج فلسفه انجام داد و در حفظ خلافت از علوم عقلی استمداد کرد.<sup>۳۵</sup> اساساً عقل راهبر سیاست است. نوع نگاه انسان به عقل و حد توانایی و امکان آن در معرفت اشیاء، میزان و نحوه راهبری عقل برای سیاست را روشن می‌سازد.<sup>۳۶</sup> یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های حکومتی کردن معتزله توسط خلفای عباسی می‌تواند رویارویی فکری با جریاناتی همچون شیعه، خوارج و اسماعیلیه باشد. مبارزه با مانویت،

۳۰. عزالدین علی ابن اثیر، *تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران*، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی (تهران):

مؤسسه مطبوعاتی علمی، (۱۳۷۱)، ص ۲۳۳.

۳۱. *عین القضاة* همدانی، *نامه‌های عین القضاة همدانی*، به اهتمام علینقی منزوی و دیگران (تهران: بنیاد

فرهنگ ایران، ۱۳۸۰)، ص ۷۳.

۳۲. میرزا مهدی نواب تهرانی، *دستور الاعقاب*، به تصحیح سید علی آل داوود (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۷۶)،

ص ۱۳۷.

۳۳. غیاث الدین همام الدین خواندمیر، *تاریخ حبیب السیر*، ج ۲ (تهران: خیام، ۱۳۸۰)، ص ۵۱۵.

۳۴. محمدجواد مشکور، *اخبار سلاجقه روم*، به انضمام مختصر *سلجوقنامه ابن بی‌بی* (تهران: کتابفروشی تهران،

۱۳۵۰)، ص ۹۲.

۳۵. رضا داوری اردکانی، *مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی* (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی، ۱۳۷۹)، ص ۲۸.

۳۶. مهدی ابوطالبی، «جایگاه عقل در فلسفه سیاسی تشیع و نقش آن در نظام سیاسی»، *فصلنامه معرفت سیاسی*

(س ۲، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹)، ص ۱۴۰ - ۱۲۱.



ثنویت و تفکرات دینی ایرانیان قبل از اسلام هم می‌توانسته عامل دیگری باشد.<sup>۳۷</sup> اینکه گفته شود فلسفه ستیزی به معنایی واقعی کلمه در این دوران وجود داشته با واقعیت همخوانی ندارد. بیشتر خلفای عباسی چه برای دلخوشی و چه برای آرایش دربار خویش، فریفته فلسفه بودند.<sup>۳۸</sup> حیات دینی در دوره سلجوقی شامل دو جنبه اصلی بود: یکی توسعه سنی‌گری و دیگری به راه افتادن عقاید شیعی و تصوف؛<sup>۳۹</sup> مورد دوم را بهتر است شیعه صوفی گرایانه نامید. اساس این استدلال که با روی کار آمدن سلجوقیان، یک روند عقل‌گریزی در ایران ظاهر می‌شود، فرار از تحلیل اوضاع پیچیده فلسفه در این دوران است. زیدیان در این دوره در ری مدرسه داشتند.<sup>۴۰</sup> مناظرات مذهبی که نویسنده آثار البلاد به آنها اشاره دارد،<sup>۴۱</sup> خود یکی از عوامل رشد نگاه عقلانی به مباحث بود. ابن اثیر از تأثیر آئی مناظرات بر افکار صحبت می‌کند.<sup>۴۲</sup> در این دوره اسماعیلیه به عنوان یکی از احزاب سیاسی و اجتماعی، از مبانی فلسفی برای یک هدف، یعنی گرفتن حکومت از دست عباسیان و انتقال آن به خاندان علی (ع) سود می‌برد. اگر شعرای چون سنایی و خاقانی شیروانی فلسفه را لعن کردند، از سوی دیگر ما شاعری مانند ناصر خسرو را داریم در کتاب جامع‌الحکمتین در تلفیق بین تعالیم باطنی اسلام و فلسفه تلاش می‌کنند. به هر حال، روش ناصر خسرو و دیگر بزرگان این مکتب مانند ابوحاتم رازی<sup>۴۳</sup> و حمیدالدین کرمانی، نوعی کوشش برای تلفیق بین ساحت باطنی اسلام و فلسفه است. ایشان فلسفه را باطن و حقیقت دین دانسته‌اند. سعی و کوشش این متفکرین سازش شریعت اسلام و فلسفه یونانی بود. بسیاری از سران و پایه‌گذاران فرقه اسماعیلیه در نتیجه مطالعات فلسفی و اجتماعی، و پژوهش

---

۳۷. صادق زیباکلام، *ما چگونه ما شدیم؟ ریشه‌یابی علل عقب ماندگی در ایران*، ج ۸ (تهران: روزنه، ۱۳۷۸)، ص

۲۴۹.

۳۸. دبور، ص ۶.

۳۹. آ. باسانی، «دین در دوره سلجوقی»، *تاریخ ایران پژوهش دانشگاه کمبریج*، به کوشش جی. آ. بویل. ترجمه

تیمور قادری (تهران: مهتاب، ۱۳۹۰)، ص ۱۲۹.

۴۰. قزوینی رازی، ص ۴۵۸.

۴۱. زکریا بن محمد قزوینی، *آثار البلاد*، ترجمه جهانگیر میرزا، به تصحیح میرهاشم محدث (تهران: امیرکبیر،

۱۳۷۳)، ص ۴۴۳.

۴۲. ابن اثیر، ص ۶۰-۵۹.

۴۳. فتح بن علی بنداری اصفهانی، *تاریخ سلسله سلجوقی (زبده النصره و نخبه العصره)*، ترجمه محمد حسین

جلیلی (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۶)، ۷۵ - ۷۴.

دقیق در دین اسلام و مندرجات قرآن، سعی داشتند که اسلام را از صورت مشتی حدود و قیود و احکام و آداب خشک مذهبی دگم خارج کنند<sup>۴۴</sup> و به این کیش، نیروی تحرک و تغییر و صبغه علمی و فلسفی ببخشند. خلیفه فاطمی در ایام معینی از هفته، مجالس دعوت برای مردان و زنان تشکیل می‌داد. این مجالس دعوت نمونه‌ای بود برای تمام مجالس دعوت و یا مجالس بحث و مناظره که اسماعیلیه در نواحی مختلف ممالک اسلامی داشتند.<sup>۴۵</sup> به طور کلی، فلسفه در دوره سلاجقه دارای جایگاه ویژه‌ای بود. موقعیت زمانی که این حکومت در آن قرار داشت، آنها را ناگزیر از توجه به فلسفه می‌کرد. تئوری پردازان اسماعیلیه با استدلال‌های عقلانی خود پایه‌های حکومت سلجوقی را تهدید می‌کردند. لذا این موضوع باعث می‌شد که سلاطین سلجوقی به دنبال افرادی بگردند که با زبان فلسفی به مبارزه با مبانی اعتقادی اسماعیلیه بروند. نمونه بارز این موضوع غزالی بود (بررسی دیدگاه غزالی در ادامه خواهد آمد). به عبارت ساده‌تر، حتی اگر سلاطین سلجوقی فلسفه ستیز هم بودند، به خاطر جبر زمانی و مکانی که در آن واقع شده بودند، نمی‌توانستند از فلسفه و مبانی بگذرند. البته آنهایی که می‌گویند خردگریزی در دوران سلجوقی وجود داشته است، از منظر منابع و نگاه اسماعیلیه به تاریخ آن دوران نگاه می‌کنند. اگر منظور این محققان مبارزه با فلسفه فکری اسماعیلیه باشد، این موضوع با واقعیت هم‌نوا است. حاکمیت سلجوقی از هر حربه‌ای برای مبارزه با اسماعیلیان بهره می‌جست؛ از ایجاد مدارس اسکولاستیک نظامیه گرفته تا میدان دادن به فیلسوفان ضد اسماعیلی. هرچا هم این مؤلف‌ها توان پاسخگویی به دشمن اعتقادی را نداشتند، گزینه نظامی به میدان می‌آمد، همانند کاری که ایوبیان بعد انقراض فاطمیان انجام دادند.<sup>۴۶</sup>

### بررسی اندیشه فیلسوفان در دوره سلجوقی (دوره تحول)

۴۴. نویسنده جامع التواریخ می‌نویسد: «مذهب اسمعیلیان فلسفه است، و حاکم مصر متفلسف است.» (خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی، جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان)، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و محمد مدرسی زنجانی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۸)، ص ۹۷.

۴۵. ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم (تهران: امیرکبیر، ۲۵۳۶)، ص ۲۴۸.

۴۶. محمد سهیل طقوش، دولت ایوبیان، ترجمه عبدالله ناصری طاهری (قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰)،

فیلسوفان این دوره چگونه فکر می‌کردند و این افکار چه کارکردی داشتند؟ اندیشه فیلسوفان اسلامی از حیث نوآوری و خلاقیت و قدرت تأثیر، یکسان نیست. برخی پیرو مکتب مشائیان با کمی گرایش به فلسفه افلاطونی (مانند فارابی و ابن سینا و بهمنیار). تعدادی پیرو مکتب اشراقی (مانند سهروردی، عین القضاة، عطار، مولوی، شبستری). بعضی جزء جریان تفکر مادی، شکاکیت و آزاداندیشند (مانند ابوالعباس ایرانشهری، رازی، بیرونی، خیام و حافظ) و برخی دیگر متکلمند (مانند غزالی، فخر رازی، تفتازانی، شهرستانی). در هر صورت، فلسفه اسلامی از خلال ترکیب فلسفه مشایی ارسطو و حکمت نوافلاطونی پدید آمد.<sup>۴۷</sup>

در قرن ششم هجری ما شاهد تحول در افکار فلاسفه هستیم. اما سؤال اینجاست که چه چیز باعث این تحولات در قرن ششم شد؟ برای پاسخ به این سوال باید شرایط اجتماعی و سیاسی آن دوره تاریخی را بررسی کرد. در این دوره، تسنن اشعری با ترکیب منحصر به فرد غزالی به نظام مندی نهایی خود رسید. یکی متفکرین این دوره، بهمنیار بن مرزبان است که از اهالی آذربایجان و به طریقه مجوس بوده و به اسلام گرویده است. او از شاگردان ابن سیناست.<sup>۴۸</sup> نظامی عروضی، ابن مرزبان را با عنوان «کیارثیس» می‌شناسد. وی مؤلف کتاب *التحصیل* بود که در قرن پنجم و ششم در ردیف کتب فلسفی مهم مورد استفاده طالبان فلسفه بوده است و مانند *نجات* و *شفاء* اساس مطالعات فلسفی بوده است و متأخران به آن استشهاد می‌کرده‌اند.<sup>۴۹</sup> از نظر بهمنیار، بهترین مونس انسان در غربت «عقل» است.<sup>۵۰</sup> دقت نظر در مباحث علوم عقلی و نیز خرده گیری و اعتراض به برخی از مسائل مطروح از سوی ابن سینا، مبین ظرافت نظر در افکار این فیلسوف است.

ابوالعلائی معری یکی دیگر از حکماء این دوران است. افکار او در عقاید و آراء بعضی از متفکرین ایران و جهان اسلامی مؤثر افتاده و به احتمال قوی مردانی چون حکیم عمر خیام

---

۴۷. فضل الرحمان، «تاریخ فلسفه اسلامی»، ترجمه سعید رحیمیان، کتاب *ماه فلسفه* (س ۲، ش ۲۱، خرداد ۱۳۸۸)،

ص ۳۹.

۴۸. شهرزوری، ص ۲۷۹.

۴۹. صفا، ص ۲۸۹.

۵۰. همانجا.

نیشابوری<sup>۵۱</sup> و ناصر خسرو قبادیانی کما بیش تحت تأثیر نظریات فلسفی و اجتماعی او قرار گرفته‌اند.<sup>۵۲</sup>

از دیگر فیلسوفان این عصر، ابوالعباس فضل بن محمد لوکری مروزی است. وی از مشاهیر حکمای عهد خود و مربی چندین تن از دانشمندان و فیلسفهدانان قرن ششم هجری بوده است. لوکری، شاگرد بهمنیار، و بهمنیار شاگرد بوعلی سینا بوده است.<sup>۵۳</sup> او از اشاعه دهندگان فلسفه در خراسان، در عهد خود بود. وی در سال ۴۲۷ قمری، به امر ملکشاه سلجوقی و با همکاری حکیم عمر خیام، به امر اصلاح تقویم و رصدخانه و تاریخ ملکشاهی پرداخت.<sup>۵۴</sup>

ابوالبرکات بغدادی (متوفی ۵۴۷ ق) یکی دیگر از فیلسوفان این دوره بود. او یک یهودی، و در خدمت خلیفه عباسی، المسترشد بالله بود و هنگامی به دست شاهزاده سلجوقی، مسعود به زندان افتاد، اسلام آورد.<sup>۵۵</sup> ابوالبرکات نمونه فیلسوفان متفرد بوده است. او با اینکه کتب فلاسفه را مطالعه کرده بود، ولی چیزی که به آن می‌بالید این بود که جهان هستی (وجود) به او القاء شده است. لذا این فیلسوف جداً معتقد است اصول عقایدی را که اتخاذ کرده است ارتباطی به منقولات فلاسفه ندارد و صرفاً ثمره تحقیقات شخصی اوست.<sup>۵۶</sup> وی در کتابش با عنوان *المعتبر* ادعا می‌کند که معتبرترین حرف‌ها را درباره فلسفه زده و دیدگاه جدیدی ارائه داده است. او مخالف مواضع فکری ارسطو بوده است. وی اعتراضاتی نیز بر بوعلی سینا داشته است.<sup>۵۷</sup> ابوالبرکات در این کتاب در مقدمه علوم وجودی به ذکر علوم منطقی پرداخته است.<sup>۵۸</sup> شکاکیت

۵۱. مصطفی بن عبدالله چلبی و دیگران، ترجمه *تقویم التواریخ*، به تصحیح میرهاشم محدث (تهران: احیاء کتاب، ۱۳۷۶)، ص ۳۳۱.

۵۲. گفته می‌شود که ابوالعلائی معری در سن هفت سالگی چشمان خود را از دست داد و نابینا بود.

۵۳. صفا، ج ۲، ص ۲۹۲.

۵۴. ابوالمظفر اسفزاری، خواجه عبدالرحمان خازنی، میمون بن نجیب واسطی و محمد ابن احمد معموری بیهقی نیز با آنها در این امر همکاری کرده‌اند.

۵۵. باسانی، ص ۱۳۷.

۵۶. هانری کربن، *تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا درگذشت ابن رشد*، ترجمه اسدالله مبشری (تهران: امیرکبیر،

۱۳۵۲)، ص ۲۲۳.

۵۷. صفا، ص ۲۷۸.

۵۸. ابوالبرکات بغدادی، *المعتبر*، ج ۱ (حیدرآباد هند، ۱۳۵۷)، ص ۴.

ابوالبرکات نسبت فلسفه مشاء زمینه ساز نگاه ناقدانه خواجه نصیرالدین طوسی به فلسفه نیز بود.

۵۹

شخصیت ممتاز بعدی عمر خیام (۴۳۹ - ۵۱۷ هـ.ق) بود. وی از پرورده‌های پیش از عصر سلجوقی است و با خواجه نظام الملک دوستی داشت.<sup>۶۰</sup> خیام، در فلسفه پیرو بوعلی سینا بود،<sup>۶۱</sup> چنانکه اعتراضات هیچیک از علما را بر اقوال او نمی‌پذیرفت. عمق مطالعات او به گونه‌ای بود که اعجاب کسانی چون زمخسری و ظهیرالدین بیهقی را برانگیخت.<sup>۶۲</sup> می‌گویند او در علم بسیار بخیل و در تصنیف خسیس بوده است.<sup>۶۳</sup> در دوران خیام، فقه شافعی و کلام اشعری غلبه فکری داشت. از گروه‌های فکری آن زمان، فقها بیشتر تابع اشاعره بودند. خیام خود را موظف می‌دانست از فلسفه مشایی و مکتب بوعلی دفاع کند. از خصوصیات رباعیات خیام دور بودن از تصنع و فصاحت گفتار و بلاغت معانی و الفاظ موجز و استوار و پرمغزی است که شاعر برای بیان اندیشه‌های فلسفی خود به کار برده است. سلطان ملکشاه سلجوقی خیام را محترم می‌داشت و همواره در شمار ندمای مجلس خود قرار می‌داد.

اینکه یک فیلسوف پیرو فلسفه مشاء در دربار سلجوقی است، نشان دهنده آن است که سلاطین سلجوقی با فلسفه به خودی خود مخالف نیستند. وجود خیام و غزالی با دو تفکر متفاوت در دستگاه حکومت، مبین آن است که حاکمیت سلجوقی به تکثرگرایی فکری تا جایی که تبدیل به عامل تهدید کننده نظیر افکار اسماعیلیه نشود، اعتقاد داشت.

---

۵۹. گفته شده است که ابوالبرکات علاوه بر فلسفه، در طبابت هم دستی داشت. او برای معالجه یکی از سلاطین سلجوقی، بغداد را ترک کرد و باعث معالجه سلطان سلجوقی شد. این موضوع باعث شد تا مورد الطاف دربار سلجوقی قرار گیرد.

۶۰. نورالله کسائی، «از نظامیه تا مستنصریه»، گاهنامه مقالات و بررسیها (س ۹، ش ۴۷، ۱۳۶۸)، ص ۱۱۹ - ۹۵.  
۶۱. مشهور است که عمر خیام به خلال طلا، دندان پاک می‌کرد. روزی در اثنای مطالعه الهیات شقای شیخ بوعلی همین که به مبحث «وحدت و کثرت» آن کتاب رسید، خلال را در میانه آن کتاب نهاد و برخاست و متوجه طهارت شد، و بعد از وضو نماز ظهر ادا کرد و بعد از نماز وصیت کرده تا نماز شام هیچ نخورد و نیشامد. بعد از ادای نماز شام و خفتن در سجده رفت و دعایی به زبان عربی خواند که مضمون آن دعا این بود که: ای بار خدایا من تو را به قدر امکان خود شناختم. پس بیامرز مرا! چراکه، شناختن من تو را وسیله من است به سوی تو. و در همان مسجد مرغ روح او از بدنش پرواز کرد.

۶۲. عبدالله نصری، حدیث اندیشه: گفتگوهایی در باب تاریخ فلسفه اسلامی (تهران: سروش، ۱۳۷۹)، ص ۱۶۱.

۶۳. شهرزوری، ص ۲۹۰.

عبدالکریم شهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸ ق) از مقربان سلطان سنجر و وزیرش، نصیرالدین محمود بوده است. وی در مجامع علمی امروز به سبب نگارش کتاب *الملل و النحل* شهرت دارد. این کتاب، مروری است جامع و مفصل بر ادیان، فرق و مکاتب و نحله‌های فلسفی گوناگون. شهرستانی، مشروعیت فلسفه را به مثابه شاخه متعالی حکمت زیر سؤال نمی‌برد. او در نظر دارد با ابن سینا که او را عالمی فوق العاده متبحر در فلسفه می‌داند، در زمینه مربوط به خود و در باب پاره‌ای مسائل خاص، با تأکید بر مطالبی برگرفته از آثار عمده او، به چالش بپردازد و هرچند گاهی به تندی برخی دیدگاه‌ها و تناقضات ابن سینا را به نقد بکشد، اما هیچ‌گاه سخنی از کفر و الحاد او بر زبان نیاورده است.<sup>۶۴</sup> شهرستانی در حال نوشتن تفسیری بر قرآن بود که ظهیرالدین بیهقی سر رسید و گفت: «این طریقه تفسیر خارج از صواب است؛ تفسیر قرآن باید مطابق آراء اقدمین از صحابه و تابعین باشد نه منطبق با فلسفه و براهین.»<sup>۶۵</sup> همزمان با فروپاشی حاکمیت سنجر، مسلماً فضای فکری دربار که مشوق شهرستانی در پیگیری مطالعات فلسفی‌اش بود، از میان رفت. بدین ترتیب، دیگر نتوانست کتاب *مصارعه* را به اتمام برساند.<sup>۶۶</sup>

باید در نظر داشت که فلسفه مشاء نتوانست یک نوع تطابق منسجم آراء با آیات حکیمانه قرآن داشته باشد. این نکته ضعف باعث شد که فیلسوفان دوره سلجوقی با نگاه موشکافانه در یک همگرایی بی‌سابقه به نقد آراء آنها بپردازند. گاهی انتقادات از دایره انصاف خارج می‌شد. هرچند این افراط در نقد توسط فیلسوفان موجب شد تا داده‌هایی برای آنها بی‌شک وجود فلسفه ستیزی در این دوران هستند، فراهم شود. ولی باید گفت اعتراضاتی که به ساختار فلسفه مشاء شد، یک حرکت متحولانه برای تکوین مبانی فلسفی بود. مهمترین نتیجه‌ای که این موضوع داشت، این بود که موجب استحکام فلسفه اسلامی شد. این استحکام بعدها در حکمت متعالیه نمود پیدا کرد.

۶۴ ویلفرد مادلونگ، «شهرستانی، اسماعیلیه و فلسفه»، ترجمه علیرضا رضایت، ماهنامه علمی - تخصصی

*اطلاعات حکمت و معرفت* (سال ۲، شماره ۱۲، اسفند ۱۳۸۷)، ص ۵۹ - ۵۸.

۶۵ شهرزوری، ص ۲۹۹.

۶۶ مادلونگ، ص ۶۱.

## تغییر مسیر فلسفه توسط غزالی

به علت تأثیر انکار ناشدنی افکار و اندیشه‌های غزالی بر فضایی حاکم در دوره سلجوقی، برای واری نقی فلسفه در مبارزات فرهنگی و سیاسی این دوره، بررسی آراء و اندیشه این فیلسوف لازم به نظر می‌رسد. ابوحامد محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ ق) در طوس متولد شد. وی نزد امام الحرمین جوینی در نیشابور به مطالعه فنون جدل و کلام و فلسفه پرداخت. در سال ۴۹۹ قمری از طرف خواجه نظام‌الملک به تدریس در نظامیه بغداد فراخوانده شد. وی با ورود به نظامیه بغداد دوستار دربار عباسی و مجری منویات خواجه نظام‌الملک شد و با اندیشه فلاسفه و باطنیان فاطمی مصر مبارزه کرد.<sup>۶۷</sup> صاحب کتاب *مهمان نامه بخارا* می‌نویسد: «امام ابوحامد غزالی رحمه الله جامع انواع کمالات انسانی و حارز اصناف فضایل نفسانی بوده، در اقسام علوم و حقایق کلک گوهر بارش نتایج و آثار گذاشته که تا انقراض عالم مستفیدان مدارس معارف را ازو منافع است.»<sup>۶۸</sup> غزالی با فعالیت‌هایش توانست از نفوذ فلسفه مشایی در اسلام و به خصوص در محافل اهل سنت جلوگیری کند. او کتاب *فضایح الباطنیه* را به دستور ابو العباس احمد مستظهر بالله (۴۷۸ - ۵۱۲ هـ.ق)، در رد عقاید اسماعیلیان نوشت.<sup>۶۹</sup> عقاید سیاسی غزالی بیشتر حاصل مصلحت‌اندیشی و در توجیه اوضاع موجود است، ولی عقاید فلسفی او حاصل تفکر محض و دریافت خود اوست. تعریف غزالی از خلافت نسبت به گفته‌های پیشینیان کاملاً تازگی و تفاوت دارد. او میان منصب خلافت و منصب حکومت، قائل به تفاوت می‌شود و می‌گوید خلیفه کسی است که به موجب عهد و پیمانی که با جماعت مسلمانان بسته، منصب امامت یا پیشوایی آنان را احراز کرده است.<sup>۷۰</sup>

---

۶۷ جمال‌الدین ابی الفرج عبدالرحمن ابن جوزی، *المنتظم فی تواریخ الملوک و الامم*، ج ۶ سهیل زکا (بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵)، ص ۲۵۵؛ جمال‌الدین ابی المحاسن یوسف ابن تغری بردی، *التجوم الزاهره فی ملوک مصر والقاهره*، ج ۴ (وزاره الثقافیه و الارشاد القومي، ۱۹۶۲)، ص ۲۳۰.

۶۸ فضل الله روزبهان خنجی، *مهمان نامه بخارا*، به تصحیح منوچهر ستوده (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴)،

ص ۳۵۰.

۶۹ خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی، *جامع التواریخ (تاریخ سامانیان و بویهیان و غزنویان)*، به تصحیح محمد روشن (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۶)، ص ۶۲؛ کامل مصطفی الشیبی، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰)، ص ۶۲.

۷۰. خنجی، ص ۵۰.

چند وجهی بودن افکار غزالی، از او شخصیتی پیچیده ساخته است. به همین منظور گاهی در تاریخ با عنوان فیلسوف ضد فلسفه از او یاد می‌شود. او کتب فلسفه و آثار فارابی و ابن سینا و رسائل اخوان‌الصفا را کاملاً مطالعه کرد. غزالی می‌گفت: «خدای تعالی خرد را بر نیکوترین صورتی بیافرید... آنگاه او را گفت در همه عالم نیافریدم چیزی نیکوتر و بزرگوارتر از تو.»<sup>۷۱</sup> انگیزه مخالفت امام محمد غزالی با فلسفه، بیشتر انگیزه دینی است. غزالی علاوه بر دین، نگران از هم گسیختگی اجتماعی بود. دوره او، اوج منازعات سیاسی میان سه سلسله عباسیان، سلجوقیان و فاطمیان بوده است. هگل می‌گوید که با ظهور فلسفه، گسیختگی در مدینه یونانی به وجود آمد. غزالی قبل از هگل این را درباره مدینه اسلامی گفت. بنابراین، باید گفت که غزالی می‌خواست مردم دین را باور کنند.

نکته دیگری که حائز اهمیت است این است که غزالی با فلاسفه یونان مخالفت چندانی نداشته است، چراکه در *نصیحه الملوک* دائم از آنها یاد و داستان‌های حکیمانه نقل می‌کند و پادشاهان را به آن پند می‌دهد. مشکلی که غزالی دارد با فلاسفه مسلمان است که همه آراء یونانیان را می‌پذیرند ولی در اصول اسلامی شک می‌کنند. غزالی پس از آن به گونه‌ای جدی و سیستماتیک به مدت سه سال به مطالعه فلسفه پرداخت. او در سال ۴۸۸ قمری، مهم‌ترین اثر خود به نام *تهافت الفلاسفه* را تألیف نمود. این کتاب کیفرخواست غزالی علیه فلسفه و فیلسوفان اسلامی است.<sup>۷۲</sup> غزالی در *تهافت الفلاسفه*، دلیل نوشتن کتابش را بحران در افکار فیلسوفان مسلمانی می‌داند که بدون تدبّر و درک درست، شیفته اندیشه فلاسفه یونانی می‌شوند.<sup>۷۳</sup> وی تقریباً تنها فیلسوفی است که در تاریخ فلسفه اسلامی، در باب رسیدن به معرفت یقینی، دچار شک و تردید شده است. گرایش‌های تعقلی ابتدا با شک آغاز می‌شود و سپس به نقد و سنجش و بالاخره به فلسفه منجر می‌شود.<sup>۷۴</sup>

۷۱. محمد غزالی، *نصیحه الملوک*، به تصحیح جلال الدین همایی (تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱)، ص ۲۴۷.

۷۲. زیباکلام، ص ۲۶۵.

۷۳. محمد غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی (تهران: جامی، ۱۳۸۲)، ص ۶۱-۶۰.

۷۴. حنا الفاخوری و خلیل الجبر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۱ (تهران: مؤسسه

انتشارات فرانکلین سابق با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۸)، ص ۲۸.



با وجود این، ابن رشد در جایی از کتاب *تهافت الفلاسفه* در جواب غزالی می‌گوید: «گوییم این سخن ابوحامد پاسخی است از جنس منقولات و نه از سنخ معقولات و بنابراین موردی ندارد که در این کتاب آورده شود. فلسفه هر آنچه را که در شریعت آمده است مورد بررسی قرار می‌دهد، اگر آن را ادراک کرد هر دو ادراک برابر می‌شوند و معرفت آن امر مرتبه کامل‌تری پیدا می‌کند. اما اگر آن را نیابد اعلام می‌کند که دست عقل بشر از آن مرتبه کوتاه است و فقط شریعت می‌تواند آن را بشناسد. اعتراض او بر ضد آنها در خصوص لوح و قلم ارتباطی با این مسئله ندارد و آوردن آن نیز بی‌مورد بود و تأویلی هم که ابن سینا درباره علم غیب آورده است مطلب معتناهی نیست و اعتراض عقلانی او بر ابن سینا وارد است.»<sup>۷۵</sup> اینکه هیچ فیلسوفی غیر از ابن رشد در *ردتهافت الفلاسفه* کتابی ننوشته است، جای بحث دارد. شاید کتاب او را مجموعه تذکر تلقی می‌کردند.

بعد از غزالی، شهرستانی کار او را با انگیزه‌های متفاوت‌تر پی می‌گیرد. شهرستانی در سال ۵۴۸ قمری، کتابی در رد فلاسفه نوشت و نام آن را *مصارعه الفلاسفه* گذاشت. تفاوت او با غزالی در این است که غزالی می‌خواست عقاید دینی مردم حفظ شود، ولی شهرستانی موضعی مبارزه‌طلبانه داشت و می‌کوشید فلسفه را شکست دهد.

مسلماً در جامعه‌ای که فلسفه پیوندی ناگزیر با سلطان دارد، فلسفه سیاسی نیز نمی‌تواند قلمروهایی جدای از قدرت سلطانی را هدف تأملات خود قرار دهد. غزالی به این نکته اشاره می‌کند که باید کسی را که خداوند به او پادشاهی و فر ایزدی می‌دهد، دوست داشت. به همین دلیل، رأی به اصالت قدرت و مشروعیت سلاطین سلجوقی که بویی هم از عدالت نبرده‌اند، می‌دهد.

آیا فلسفه همان دین است؟ وجوه تمایز و تشابه بین دین و فلسفه چیست؟ در پاسخ باید گفت آغاز و سیر فلسفه با دین آغاز می‌شود، اما فلسفه و دین همیشه با هم سازگار نبودند. کتاب *تهافت الفلاسفه* غزالی، برای کندن سنگ بنای این سامانه به نگارش درآمده است. وی می‌خواهد ثابت کند که فیلسوفان با سعی در جهت همخوانی

دین و فلسفه، هم به فلسفه و هم به دین بد کردند.<sup>۷۶</sup> سلامت دین و فلسفه در آن است که هر یک از دیگری برکنار باشد و عناصر فلسفی به آموزه‌های دین نسبت داده نشوند و فلسفه رنگ دینی نگیرد، زیرا تا وقتی که دین از آن مردم است و فلسفه از آن یک گروه خاص، می‌باید زبان عالمان دینی از زبان فیلسوفان متفاوت باشد. اما فلسفه اشراقی شهاب‌الدین سهروردی را شاید بتوان اوج توجه به عرفان نظری توسط یک فیلسوف دانست. او اگر از انسان و کرامت انسانی سخن می‌گوید، آن را در انزوای از دنیا و اتصال به نورالانوار می‌داند. خود غزالی سرانجام گفته است که معلم من پیامبر است. کوتاه سخن این‌که، صوفیان شیخ و پیر، اشعریان پیامبر، و فاطمیان و اسماعیلیان و اثنا عشریان امام معصوم را معلم می‌دانند و در اصول و فروع دین پیرو آنها هستند، نه اینکه عقل را به کلی معزول بدانند؛ چنانکه غزالی در قواصم و قسطاس پنداشته است. از مخالفان این اصل تنها فیلسوفان را می‌توان به شمار آورد و تا اندازه‌ای هم معتزلیان.

## کتاب‌نامه

- ابن اثیر، عزالدین علی. **تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران**. ج ۱. ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱.
- ابن تغری بردی، جمال‌الدین ابی‌المحسن یوسف. **النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة**. وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، ۱۹۶۲.
- ابن جوزی، جمال‌الدین ابی‌الفرج عبدالرحمن. **المنتظم من تواریخ الملوک و الامم**. سهیل زکا. بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمان. **مقدمه ابن خلدون**. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ابن رشد، محمد بن احمد. **تهافت التهافت**. ترجمه حسن فتحی. تهران: حکمت، ۱۳۸۷.
- ابن العبری. **تاریخ مختصر الدول**. ترجمه عبدالمحمد آیتی. ج ۱. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.

۷۶. ابراهیم بیومی مدکور، «فیلسوفان مسلمان و همخوانی میان فلسفه و دین»، ترجمه عبدالله امینی پور،

- ابوطالبی، مهدی. «جایگاه عقل در فلسفه سیاسی تشیع و نقش آن در نظام سیاسی»، فصلنامه **معرفت سیاسی**. سال دوم. ش دوم. پاییز و زمستان ۱۳۸۹.
- باسانی، آ. «دین در دوره سلجوقی». **تاریخ ایران پژوهش دانشگاه کمبریج**. به کوشش جی. آ. بویل. ترجمه تیمور قادری. تهران: مهتاب، ۱۳۹۰.
- باسورث، ادموند کلیفود. **سلسله اسلامی جدید: راهنمای گاهشماری و تبارشناسی**. ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱.
- بغدادی، ابوالبرکات. **المعتبر**. حیدرآباد هند، ۱۳۵۷.
- بنداری اصفهانی، فتح بن علی. **تاریخ سلسله سلجوقی (زبده النصره و نخبه العصر)**. ترجمه محمدحسین جلیلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۶.
- بیومی مدکور، ابراهیم. «فیلسوفان مسلمان و همخوانی میان فلسفه و دین». ترجمه عبدالله امینی پور. فصلنامه **نقد و نظر**. س ۱۱، ش ۲۰۱.
- تهرانی، میرزا مهدی نواب. **دستور الاعقاب**. به تصحیح سید علی آل داوود. تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۷۶.
- چلبی، مصطفی بن عبدالله و دیگران. **ترجمه تقویم التواریخ**. به تصحیح میرهاشم محدث. تهران: احیاء کتاب، ۱۳۷۶.
- خواندمیر، غیاث الدین هماد الدین. **تاریخ حبیب السیر**. تهران: خیام، ۱۳۸۰.
- خنجی، فضل الله روزبهان. **مهمان نامه بخارا**. به تصحیح منوچهر ستوده. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- داوری اردکانی، رضا. **مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_ . **نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی**. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
- دبور، ت. ج. **تاریخ فلسفه در اسلام**. ترجمه عباس شوقی. تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۶۲.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. **اخبار الطوال**. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۱.
- راوندی، مرتضی. **تاریخ اجتماعی ایران**. تهران: نگاه، ۱۳۸۲.
- الرحمان، فضل. «تاریخ فلسفه اسلامی». ترجمه سعید رحیمیان. **کتاب ماه فلسفه**. س ۲. ش ۲۱، خرداد ۱۳۸۸.
- زرین کوب، عبدالحسین. **کارنامه اسلام**. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.

- زیباکلام، صادق. *ما چگونه ما شدیم؛ ریشه یابی علل عقب ماندگی در ایران*. تهران: روزنه، ۱۳۷۸.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ج ۳. به تصحیح سید حسن نصر. تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- الشیبی، کامل مصطفی. *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰.
- شریف، میرمحمد. *تاریخ فلسفه در اسلام*. ترجمه نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- شهرزوری، شمس الدین. *کنزالحکمه*. ترجمه ضیاءالدین دری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
- صفا، ذبیح الله. *تاریخ ادبیات در ایران*. تهران: فردوس، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_ . *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم*. تهران: امیرکبیر، ۲۵۳۶.
- طقوش، محمدسهیل. *دولت ایوبیان*. ترجمه عبدالله ناصری طاهری. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰.
- غزالی، محمد بن محمد. *تهافت الفلاسفه*. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: جامی، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_ . *نصیحه الملوک*. به تصحیح جلال الدین همایی. تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: مؤسسه انتشارات فرانکلین سابق با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۸.
- فضل الله همدانی، خواجه رشیدالدین. *جامع التواریخ (تاریخ سامانیان و بویهیان و غزنویان)*. به تصحیح محمد روشن. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_ . *جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان)*. به کوشش محمدتقی دانش پژوه و محمد مدرس زنجانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۸.
- قزوینی، زکریا بن محمد. *آثار البلاد*. ترجمه جهانگیر میرزا. به تصحیح میرهاشم محدث. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل. *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض*. به تصحیح میرجلال الدین محدث. تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۱۸.
- کربن، هانری. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جواد طباطبائی. تهران: کویر، ۱۳۷۳.

\_\_\_\_\_ . **تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا درگذشت ابن رشد**. ترجمه اسدالله مبشری.

تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۲.

کریستین سن، آرتور. **ایران در زمان ساسانیان**، ترجمه ی رشید یاسمی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۸.

کسائی، نورالله. «از نظامیه تا مستنصریه.» گاهنامه **مقالات و بررسیها**. س ۹. ش ۴۷. ۱۳۶۸.

گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک. **تاریخ گردیزی**. تحقیق عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳.

مادلونگ، ویلفرد. «شهرستانی، اسماعیلیه و فلسفه.» ترجمه علیرضا رضایت. ماهنامه علمی - تخصصی **اطلاعات حکمت و معرفت**، س ۲، ش ۱۲، ۱۳۸۷.

**مجمّل التواریخ و القصص**. به تحقیق ملک الشعراء بهار. تهران: کلاله خاور، بی تا.

مستوفی قزوینی، حمدالله. **تاریخ گزیده**. به تحقیق عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.  
مشکور، محمد جواد. **اخبار سلاجقه روم به انضمام مختصر سلجوقنامه ابن بی بی**. تهران: کتابفروشی تهران، ۱۳۵۰.

مقدسی، ابو عبد الله محمد بن احمد. **احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم**. ترجمه علینقی منزوی. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱.

نخجوانی، هندوشاه. **تجارب السلف**. به تصحیح عباس اقبال. تهران: طهوری، ۱۳۴۴.  
نصری، عبدالله. **حدیث اندیشه: گفتگوهایی در باب تاریخ فلسفه اسلامی**. تهران: سروش، ۱۳۷۹.

همدانی، عین القضاة. **نامه‌های عین القضاة همدانی**. به اهتمام علینقی منزوی و دیگران. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۸۰.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی