

# معرفت و تمدن

## علل پیدایش تشریفات الفلاسفه

نجیب مایل هروی

را نمی‌توان با برهان درک کرد. زیرا این امر بر حسب نسبت واحدی نیست و شریعت بر حق محمدی آن را برای ما بطور مبسوط یاد کرده و بایسته است که برای درک معاد جسمانی به گفتار شارع بنگریم و در خصوص احوال آن به شرع مراجعه کنیم.»<sup>(۱)</sup>

اما از آنجا که مباحث مربوط به الهیات در تمدن اسلامی خواه ناخواه پیوندی میان فلسفه و دین را عنوان می‌کند، آمیزش شناخت تشریحی و عقلی رخ می‌نماید که همین آمیزش با توجه به عوارض اجتماعی-سیاسی، فلسفه ستیزی در تمدن اسلامی را مطرح کرده است که ما در این گفتار گوشه‌ای از ستیهندگی با فلسفه و علل و تأثیر غزالی را بر بینش مزبور نشان می‌دهیم.

بظاهر چنین می‌نماید که یکی از دلایل اجتماعی که

آنچه مسلم می‌نماید این است که بینش دینی با بینش فلسفی فرق دارد. فلسفی در پی آنست که احوال عالم-اعم از حسی و ماورای حسی را از طریق نظریات فکری و قیاسهای عقلی دریابد، و آنکه از نظرگاه دین به شناخت احوال عالم می‌پردازد، اهتمامش بر «روایت و نقل» است که مجموع اصول این نوع شناخت را نمی‌توان با فکر و قیاس فلسفی موشکافی کرد، هر چند که پاره‌ای از اصول مزبور از طریق قیاسهای فلسفی بهتر شناخته می‌شود.

این مطلب از فحوای سخنان بعضی از فلاسفه نیز بر می‌آید. چنانچه اگر به بحث معاد روحانی و جسمانی در آثار حکمای متاله بنگریم، خواهیم دید که آنان معاد روحانی و احوال آن را با براهین عقلی و قیاسی نموده‌اند، ولی چنانکه ابن سینا گفته است «معاد جسمانی و احوال آن

یافته و یا آثار فلاسفه همگانی‌تر شده و شیوع پیدا کرده است عده‌ای - رسمی و غیررسمی - علیه آن علم شده‌اند و به رد و طرد آن پرداخته‌اند.

این نکته که در گذشته از خصیصه‌های فرهنگ اجتماعی در تمدن اسلامی بوده است، مسأله‌ای است طبیعی و بدیهی، زیرا می‌دانیم که شناخت عقلی و نیز دریافتن مسائل حسی و ماورای حسی از طریق قیاسات عقلانی تعلق به طایفه‌ای خاص داشته و جوامع اسلامی عالم حسی و ماورای حسی را با توجه به موازین و اصول شرعی می‌شناخته‌اند و بدان حرمت می‌گذارده‌اند. و اگر وقتی در مجامع دینی به مسائلی توجه داده می‌شد که مثکی بر دریافت‌های انتزاعی و تجربیدی عقلی می‌بود، خواه ناخواه مشکلاتی و تردیدهایی رنج‌آور در جامعه اسلامی عنوان می‌کرد. چنانچه در سده هفتم در همدان واعظی در مجلسی عمومی از خداشناسی سخن می‌گفت و آیه‌هایی را که به تشبیه تعلق داشت تفسیر می‌کرد و معنای آیات را به روش «مشبیه» باز گو می‌نمود و می‌گفت: وای بر آن کسی که خدای را بدین صفت تشبیه نکند و بدین صورت نداند. چون مجلس به پایان رسید و یکی از مجلسیان به خانه برگشت سر بر زانو نهاد و کودکانش را بنزد و برانند، زنش پرسان شد، آن مرد گفت: چه کنم ما را عاجز کردند، به جان آوردند، آن هفته آن عالم گفت: خدای را بر عرش دانید... این هفته عالمی دیگر بر تخت رفت که هر که خدای را بر عرش گوید... عمل او قبول نیست ایمان او قبول نیست... اکنون ما کدام گیریم؟ بر چه زیمیم؟ بر چه میریم؟ عاجز شدیم؟» (۵)

مشکلی از نوع داستان مذکور، بی‌شک در تمامی دوران تاریخ اجتماعی در عالم اسلام بگرات و مراتب روی داده است و این مسأله که همواره پس از رواج و شیوع عام و تام فلسفه و اندیشه‌های فلسفی مطرح می‌شده از دیدگاه عده‌ای که مصالح امور شرعی و اخلاقی جوامع اسلامی را در نظر داشته‌اند و حفظ ناموس شرع را وظیفه خویش می‌دانسته‌اند، یا به صورت غیررسمی و یا با مدد گرفتن از دستگاه‌های رسمی، به رد فلسفه و به طرد فلاسفه می‌پرداخته‌اند.

البته فلاسفه و یاران آنان خود متوجه این مشکل

در فلسفه‌زدایی و فلسفی‌ستیزی، در تمدن اسلامی اثر گذارده، مسأله «یونانی‌مآبی» در بینش فلسفی در برخی از ادوار تاریخ فرهنگ اسلامی بوده است. این مسأله سبب شده تا بسیاری از دانشمندان دیدمور در تاریخ تمدن اسلامی از خصیصه‌های اسلامی «فلسفه اسلامی» چشم ببوشند و نهضت فکری فلاسفه جهان اسلام را در رأی و روش، گام بگام تقلید از حکمای یونان بدانند (۲) که البته نکته مزبور در باره عده‌ای چون ابویوسف یعقوب بن اسحاق الکندی (۲۶۰م) - که ارسطو را ملهم و معلم حقیقی خود می‌دانستند - گزاف و نادرست هم نبوده است.

در نظر آریم که پس از پیوندی که در سده معاصر بین مدنیت اسلامی و اروپائی پیش آمد و بر اثر افراط و تفریط‌هایی که در مسائلی عنوان شد، خواه ناخواه نوعی حسن ستیزه‌جویی - خواه شدید و خواه ضعیف و نیز گاه درست و گاه نادرست در مقابل مدنیت غرب بوجود آورد و عده‌ای را در زمینه تمدن غربی به تردید واداشت و آراء و اندیشه‌هایی را مثلاً در میان فارسی زبانان تحت عنوان «غرب‌گرایی و غرب زدگی» مطرح کرد. همین بینش را نیز می‌توانیم در نخستین دوره تمدن اسلامی درباره یونان و یونانی‌مآبی مورد تأمل قرار دهیم که پس از راه یافتن آراء حکمای یونان باستان در منطقه اسلامی بی‌تردید مسائلی از قبیل قیاس‌هایی که میان موازین شرعی با اصول عقلی در میان عده‌ای از فلاسفه و یا احياناً شاگردان و متبعان ناپخته فلسفه عنوان می‌شده بطور بدیهی و طبیعی نوعی خصومت با فلسفه و فلاسفه را تشدید کرده بوده است، تا جایی که «الکندی» که در بیشترینه اسناد تاریخی، او را مسلمانی عرب اصیل دانسته‌اند، یهودی خوانده می‌شده (۳) و خواجه عبدالله انصاری - پیرهری - بر اثر ستیز با علوم یونانی، اسماعیل پزشک را که جهت مداوای او بر بالینش آمده بود نمی‌پذیرفته است. (۴)

دیگر از اسبابی که مسأله ستیز با فلسفه را در تمدن اسلامی به گرهی کور تبدیل کرده، بردن آن است بر مجالس تذکیر و یا تدریس در مجامع عمومی. از اینجاست که در هر دورهای که تدریس فلسفه رواج و روایی بیشتر

بوده، و مسلم و بدیهی است که همچنانکه در عصر ما بر خورده‌های افراط‌آمیز و تفریط‌انگیز نسبت به پدیده غرب‌زدگی پیش آمده، در جامعه آن روزگار نیز یونانی‌مآبی انگیزه‌های دشمنی و خصومت با فلسفه و آرای فلسفی را- که بهره چشمگیر آن صیغه یونانی داشت- بر خیزاند و در کوب فلاسفه و فلسفه اثر گذارد. ©

باری ابو حامد غزالی- با آنکه بقولی تاپایان عمر نتوانست بینش فلسفی را از خود دور کند، و نیز نتوانست

\* ابن طفیل (م ۵۸۰) در این داستان دو جزیره را به توصیف آورده است که در یک جزیره مردمی با شناخت تشریحی می‌زیستند، یکی از اهالی آن جزیره به نام اِسال که به شناخت‌های عقلی نیز رسیده بود و در میان آن مردم جایگاهی نداشت رهسپر جزیره ای می‌شود که در آنجا حی بن یقظان با شناخت ماورای طور عقل نیز آشنا بود. وقتی اِسال از چوئی و چندی شناخت مردم جزیره خود با حی سخن گفت، حی به غرض اندرز و راهنمایی به جزیره اِسال رفت، اندکی بعد دریافت که رسانیدن آنان به شناخت عقلی میسر و مقدر نیست. زیرا «رشته امورشان و حریم روش آنان از هم می‌گسلد و از آنچه دارند باز می‌مانند». رک: زنده بیدار، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۵، ص ۱۵۲.

بعضی از قداما نیز به عدم امکان بهم آمیختن این دو بینش و شناخت قائل شده‌اند و آن را امری ناشدنی دانسته‌اند. چنانچه ابو حیان در پاسخ به سؤالی که در خصوص رسائل اخوان الصفاء و بهم آمیختن شریعت اسلامی با فلسفه یونانی از او کرده بودند، گفته است: «تعب بسیار کشیده و فایده‌های نیکشیده‌اند... تا خواهی ساز نواختند اما ظریبی حاصل نشده، آری گیسوان کلام را مفلقل نمودند و لیکن طلب امری کردند که شدنی نه، پنداشتند که فلسفه و منطق را در شریعت داخل می‌توان کرد و این دو را به یکدیگر مخلوط و مربوط می‌توان ساخت. و این خود مطلوبی است ناممکن. قسطی، تاریخ الحکماء (ترجمه) به کوشش بهین دارائی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۱۱۹.

© لازم به تذکر است که به قولی پیش از غزالی، نوبختیان بر رد فلاسفه کتاب نوشته بودند که تا سده ششم آن کتابها در کتابخانه‌های بزرگ شیعیان در دسترس بوده است- رک: عبدالجلیل رازی قزوینی، نقض، تصحیح و تعلیق میر جلال الدین محدث ارموی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۸، ص ۴۲.

و نیز گفته‌اند: یحیی فیلوپونس- یحیی النحوی- در رد بر فلس و آرای حکمی او کتابی داشته و آن بنا به قول شهر زوری ماخذ غزالی در نهافت الافلاسفه بوده است. رک: عبدالحسین زرین کوب، فرار از مدرسه، تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۳۴. نیز به: جلال‌الدین همائی، غزالی نامه، تهران، چاپ دوم، بدون تاریخ، ص ۴۱۱، که بر قول شهر زوری تردید کرده است. و دانش پژوه، ستهندگی غزالی، که کتاب الدقائق محمد باقلانی را از ماخذ غزالی در تألیف نهافت دانسته است. رک: مجله زمینه ایران شناسی، ش ۱، ص ۱۳۶۴، ص ۲۰۱.

بوده‌اند، و حتی در حفظ حریم شناخت غیر عقلی در جوامع اسلامی کوشیده‌اند و داستانهای رمزی مانند «حی بن یقظان» را در همین مایه نوشته‌اند\* تا لزوم شناخت بر اساس موازین شرعی و حفظ حریم آن را به گوش عده‌ای از متتبعان فلسفه که در مجالس عمومی به درس فلسفه می‌پرداخته‌اند برسانند، اما همیشه پای‌بند به این اصل نبوده‌اند. زیرا بعضی از متتبعان فلسفه نه تنها دوشناخت شرعی و عقلی را یکی دانسته و بهم آمیخته‌اند- که البته مطلوبی است ناممکن- بلکه با این تصور که عرصه دریافت‌های عقلی را می‌توان پهناور و دراز دامن کرد به تدریس و تبلیغ فلسفه در حوزہ‌ها و مجالس عمومی پرداخته‌اند. این شیوه تبلیغ و تدریس فلسفه زمانی واکنش جامعه را به صورت غیر رسمی برانگیخته و به خصومت و دشمنی با فلسفه و فلاسفه واداشته، و وقتی نیز تصرف و دخالت دستگاه‌های رسمی و دیوانی را با ستهندگی توده مردم توأمان کرده و اسباب رنجش و کدورت فلاسفه و در تنگنا قرار گرفتن تبعات و تأملات فلسفی را فراهم آورده است.

\*

در روزگار ابو حامد غزالی با آنکه عقل ستیزی- با رسمیت یافتن اشاعره و کوبیدن اهل اعتزال- وجهه سیاسی داشت، ولی رد تناقض گوئیهای فلاسفه از سوی غزالی و طرد اهل فلسفه، صیغه رسمی و سیاسی- که آشکارا بنماید- نداشت بلکه انگیزه‌های عقیدتی و اجتماعی، غزالی را واداشت تا به رد و طرد آراء و عقاید فلاسفه بپردازد و تهافت آنان را بنمایاند. چنانچه این نکته از مقدمه او بر آن کتاب برمی‌آید که در زمانی که فاتحه و خاتمه هرسختی همراه با «قال الله» و «قال رسول الله» نبود نامسموع و نامقبول می‌نمود، عده‌ای بسا بردن «نامهای بزرگ و دهشتناک چون سقراط و بقراط و افلاطون و ارسطو بر توده مردم برتری می‌جستند» و شعائر دین و حدود آن را خوار می‌پنداشتند<sup>(۶)</sup> و به تعبیری دیگر «یونانی مآبی» را در جهان اسلام و در میان توده مردم دستمایه برترنگری و برتری می‌دانستند، به شیوه‌ای که در دو سه دهه اخیر در روزگار ما «غرب‌زدگی» و مسایل مربوط به آن عنوان

می‌شدند و از انعامهای او محظوظ می‌گردیدند و به القابی چون اولیاء و جلساء الله از سوی او مفتخر می‌بودند» (۹). در حالی که در همین دوره گروهی که به تدریس علوم عقلی اهتمامی داشتند و دمی و نفسی از فلسفه می‌زدند مانند صدرالدین محمد اشنسی (م بعد از ۶۵۰) و شهاب‌الدین توره پشته (۶۶۱م) و عزالدین ابراهیم، در تنگنا قرار می‌گرفتند و به دستور ابابکر مذکور در پیرانصری از شیراز رانده می‌شدند. (۱۰) و در سده دهم که فلسفهدانی در ماوراءالنهر رونقی داشت «روزبهان خنجی» در قانون‌نامه‌اش بر عبیدالله خان و قضات دستگاه وی واجب می‌دانست که «اگر کسی را دانند که به تعلیم و تعلم علوم فلاسفه مشغول است او را منع کنند و از وظایف (= حقوق) مدارس اسلام و منافع مصالح مسلمین او را محروم سازند و در ایذاء و تحقیر او مبالغتی لایق بنمایند» (۱۱).

به هر تقدیر فلسفه‌زدایی و فلسفی‌ستیزی که در روزگار غزالی به نام ستیهندگی با یونانی‌مآبی و فلسفه

\* ابوبکر بن العربی درباره اینکه غزالی هرگز نتوانسته است از بطن فلسفه بدرآید گفته است: «شیخنا ابوحماد دخل فی بطون الفلاسفة ثم اراد أن یخرج منهم فما قدر». رک: ابن تیمیه، نقض المنطق، قاهره، ۱۹۵۱، ص ۵۶. نیز به: عبدالرحمن بدوی، الغزالی و مصادره الیونانیة، که تأثر غزالی را در دوره سوم حیاتش - یعنی پس از ۴۸۸ که فلسفه‌ستیزی کرده بود- و بازهم به آثار فلسفی یونانی توجه داشته است نشان داده. رک: دورالعرب، کویت، الطبعة الثانیة، ۱۹۷۸، ص ۱۹۰-۲۰۶.

○ از تأثیر تهافت الفلاسفة در کتاب «فلسفه‌زدایی در تمدن اسلامی» که بزودی عرضه خواهد شد بتفصیل یاد کرده‌ام، در اینجا می‌افزایم که پس از انتشار کتاب «شمشیر ایمان» از ریخوند و سارتن پاشنکال مهمترین نظریه‌اش را «رهن آخرت» بر اساس آرای غزالی در احیاء علوم‌الدین (چاپ دمشق، ۳/۳۶۵) عرضه داشت. رک: عبدالرحمن بدوی، دورالعرب فی تکوین الفکر الاروبی، کویت ۱۹۷۹، ص ۲۷.

○ تبعید شدن گروه مزبور به تحریک خواجه امام جاری مکنی به ابی‌نصر، امام اتابک ابوبکر زنگی بوده است که حکمت و فلسفه را مخالف با عقاید دینی می‌دانست و «در خاطر اتابک بنشانند که گروهی از علما و طلبه که در علوم حکمت و اصول مهارتی دارند درس و دور ایشان خلاف سنت است و سبب اضلال و بی‌اعتقادی عوام شیراز است، اتابک به اخراج آن طایفه از شیراز حکم فرمود». زرکوب شیرازی: شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظ‌زاده، تهران ۱۳۵۴، ص ۸۱-۸۲.

تا پایان عمر از آبخورهای فکر یونانی دور گردد\* - با چنین انگیزه‌ای بر آن شد تا پرده از صحنه تناقض‌گوییها و تهافت فلاسفه برگیرد. برای نیل به این مقصود هرچند که در بسیاری از نگاشته‌هایش چونان «المنقذ من الضلال» و رساله «حماقة اهل الاباحة» از فلسفه و فلسفی به بدی یاد کرده بود، اما کتابی مستقل به نام «تهافت الفلاسفه» را محصور در این مطلوب کرد که از پس او خصمان فلسفه را در هدم و انعدام آرای فلسفی بکار آمد و موافقان فلسفه را در روشنگریهای آرای حکمتی فارابی و ابن‌سینا و نیز یافته‌های فلسفی حکمای یونان باستان مؤثر افتاد.

تهافت غزالی پس از تألیف - یعنی پس از ۴۸۸ - در تمدن اسلامی تأثیری شگرف و کاری و نیز در مواردی دست و پاگیر بر جای گذارد. چنانچه در نیمه دوم از سده ششم متکلمی عارف به نام شمس‌الدین محمد بن عبدالملک دیلمی بر اثر غزالی «تخجیل الفلاسفة» و «التجريد فی رد مقاصد الفلاسفة» را ساخت، و نیز همو در دیگر رسائلش مانند «مهمات الواصلین» فلاسفه را نکوهش کرد، و مقبولیت شهود علمی را بر علوم عقلی بنمود (۱۲) و تلمیذ او «تاج‌الدین محمود اشنوی» به پیروی از او پاره‌ای از آرای فلاسفه را در زمینه «مکان» تنقید کرد (۱۳).

دیری نپایید که فلسفه‌ستیزی غزالی از مجالس و عطف و تذکیر و حلقه‌های علمی و فرهنگی فراتر رفت و به دست سیاستمداران و حاکمان افتاد و آنان از بینش فلسفه‌زدایی غزالی به عنوان مستمسکی از برای کوب دیدمهوران بهره بردند، و کسانی چون شیخ عبدالسلام گیلانی را، به حکم فلسفهدانی در بغداد زجر و حبس کردند.

از آنگاه که ستیهیدن با فلسفه و آرای فلسفی در تمدن اسلامی چهره سیاسی گرفت - یعنی از اواخر سده ششم به بعد - کوب فلسفه یونانی وسیله‌ای شد از برای عقل‌زدایی که جایش را در بعضی از دوره‌ها با درویشی و درویش‌گرایی پر کردند. چنانچه در سده هفتم «ابوبکر بن سعد زنگی (۶۲۳-۶۵۸) که رغبتی به زهد و درویشی داشت بسیاری از زرقان و ریاکاران در زی‌این لباس

از صدسال به فارسی نیز ترجمه شد و ما در شماره‌های قبلی همین مجله درباره آن سخن گفتیم.

• فلسفه‌ستیزی با دید و بینش غزالی و بدور از دخالت‌های نظام‌های سیاسی در دوره‌های بعد نیز جریان داشته است. چنانچه شیخ علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۶) نیز به پیروی از غزالی و با روح عصری خودش به رفا فلسفه و طرد فلسفی پرداخته است. رک: ن. مایل هروی، پیر بیابانک (نقدحال و آثار علاءالدوله سمنانی).

یونانی و به شیوه فرهنگی-اجتماعی شروع شده بود\* در سده ششم نظام‌های سیاسی را نیز به یاری طلبید، بطوری که در نیمه نخست از سده هفتم بر مبنای تهاافت غزالی شخصیتی غزالی گونه به نام شهاب الدین سهروردی به دستورالناصر الدین السله عباسی (۵۷۵-۶۲۲) وارد عرصه ستیهندگی با فلسفه و فلاسفه شد و کتابی به نام رشف النصائح الایمانیه فی کشف الفصائح الیونانیه نوشت، که پس

### یادداشتها

- ۱- رک: ابن سینا، مبدأ و معاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۴، نیز به: ابن خلدون، مقدمه، ترجمه پروین گنابادی، تهران، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۰۹۷.
- ۲- ابن خلدون، مقدمه، پیشین، ج ۲/ ص ۱۰۹۱. نیز به ملاحظه، اصل، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، ۱۳۴۰، ص ۴۲، که از بعضی تقلیدهای محض ابن سینا از ارسطو یاد کرده است.
- ۳- رک: نظامی عروضی، چهار مقاله، تصحیح و تعلیق محمد معین، تهران، ۱۳۳۲، ص ۹۰-۹۱.
- ۴- ایضا همان مأخذ، ص ۱۲۹.
- ۵- شمس الدین تبریزی، مقالات، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۹۰ به بعد.
- ۶- رک: ابوحامد غزالی تهاافت الفلاسفة، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۴، ص ۴۱-۴۳.
- ۷- رک: الطرازی، فهرس المخطوطات دارالکتب الظاهرية، قاهره ۱۹۶۶ م، ج ۲، ص ۷۹۷. نیز به: حاج خلیفه، کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۶۹. نیز به: ن. مایل هروی: مقدمه مجموعه آثار فارسی، اشنوی، ش ۱، تهران، زیرچاپ.
- ۸- رک: تاج الدین اشنوی، غایة الامکان فی درایة الزمان و المكان، به اهتمام نذر صابری، پاکستان، ۱۴۰۱ ق، ص ۶۸.
- ۹- محمد آیتی: تحریر تاریخ و صاف، تهران، ۱۳۵۴، ص ۹۰.
- ۱۰- رک: روزبهان خنجی، سلوک الملوک، تصحیح محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۴، ص ۹۳ و ۳۱۵. نیز به: عبدالواسع نظامی در مقامات جامی، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، زیرچاپ، بند ۸۹.

