

فصل دوم جنبش های اجتماعی  
**تثنت و اختلاف**  
از آغاز  
**همزاد اسلام بود**  
احسان طبری

در ایران تحت تأثیر خلفای عباسی بسیاری از سلطانان غزنوی و سلجوقی میدان را بر معتزله و شیعه تنگ گرفتند و اشعریت به "کلام" رسمی مذاهب سه گانه، حنبلی و شافعی و حنفی مبدل گردید و قبول و رواجی فراوان یافت.

همانطور که در شماره گذشته وعده داده بودیم، از این شماره و با پایان کتاب شیرین و بسیار ابتکاری و خواندنی احسان طبری بنام "چهره خانه"، انتشار فصل دوم کتاب جنبش های اجتماعی وی را آغاز می کنیم. فصل اول این کتاب قبلاً در راه توده منتشر شده که امیدواریم مسئولین فنی سایت، این مجموعه را به گونه ای تنظیم و کنار و یا در ادامه هم قرار دهند که دریافت کننده پیام ها و سئوالات خوانندگان برای پیدا کردن مطالب گذشته نباشیم. ضمناً امیدواریم رفقای بخش فنی، هرچه سریع تر جایی برای عنوان کتاب "چهره خانه" در بخش دوم صفحه اول نشریه پیدا کنند تا دسترسی به آن آسان شود. نخستین بخش از فصل دوم این کتاب، نقد فلسفه است، اما نگاهی به تاریخ اسلام نیز هست و به همین دلیل ما عنوان این بخش را برای انتشار در راه توده "تثنت و اختلاف در اسلام" انتخاب کردیم. در عین حال که عنوان خود طبری نیز در ابتدای نوشته وی حفظ شده است. با هم بخوانیم:

"ابلیس از آن جهت توانست فیلسوفان را بفریبد که این فیلسوفان به نظر و خرد خویش اکتفا جستند و سخنان خود را بر بنیاد خیالات خویش مبتنی کردند و به کلام پیمبران توجهی نکردند. آنها فی المثل آفریدگار را انکار نمودند و بسیاری از آنان ثابت کردند که عالم را علتی قدیم است. لذا به قدم عالم معتقد شدند و زمین را ستاره ای در فلك پنداشتند و مدعی شدند که هر ستاره ای مانند زمین عالمی است و حتی برخی به نبودن آفریدگار جهان معتقد شدند... آنان رستاخیز بدن و عودت ارواح را انکار کردند و منکر بهشت و دوزخ جسمانی گردیدند و مدعی شدند که این سخنان را برای عوام گفته اند تا ثواب و عقاب روحانی را در یابند... (تلییس ابلیس- از جمال الدین ابوالفجر بن الجوزی بغدادی، چاپ مصر- سال ۱۳۴۷ صفحات ۴۵-۵۰)

## متکلمین و نقد فلسفه

### کلام و مراحل آن

دو عامل، یکی عینی و اجتماعی، دیگری ذهنی و فکری در درون ایدئولوژی اسلام که می خواست اندیشه پیوند دهنده برای همه مسلمین باشد، **تثنت و اختلاف** ایجاد کرد. عامل عینی و اجتماعی، بغرنج شدن جامعه اسلامی از هر بابت است. جامعه ی دوران خلفا اموی و سپس بویژه عباسی، شباهتی به جامعه-ی دوران محمد و خلفای راشدین نداشت. آن ایدئولوژی مذهبی که در شرایط "جاهلیت" پدید شده بود، در شرایط بسط تمدن برده داری- فنودال ادوار بعد می بایست کوشش زیادی برای انطباق خویش به کار ببرد. در کنار این عامل عینی و اجتماعی، عامل ذهنی و فکری نیز در پیدایش تثنت و تفرق در ایدئولوژی واحد مذهبی نقش داشت و آن رخنه علوم و معارف از غرب و شرق جزیره العرب بود. رم،

یونان، اسکندریه، ایران، هند در این زمینه جدی ترین و فعال ترین وارد کننده گان ایده ها بودند. از آن هنگام که بنی عباس بغداد را که جز امپراطوری ساسانی و محصور با سنن و تمدن آن بود پایتخت ساخته و سیاست "استعجام" را در پیش گرفتند، خود را علی رغم خویش در فضای مادی و معنوی نویی غرقه ساختند و دیگر ایدئولوژی مذهبی آن ها از تأثیر این فضای نوین و نیرومند رستنی نبود اسلام می بایست خود را با این واردات فکری جدید، مقولات و مفاهیم، احکام و قضاوت ها ذوق ها و سلیقه های نو ظهور نیز انطباق دهد. با آنکه خلفای اموی و عباسی (بجز عده ی معدودی از آن ها) به همراه روحانیون قشری و حدیث پرست کوشیدند تا از رخنه ی بدعت در دژ عقاید مذهبی اسلامی جلوگیری بعمل آورند ولی این کار آنان از پیش نرفت. حتی یکی دو تن از خلفای اموی تا حدی، و برخی از خلفای عباسی (بویژه مأمون و معتصم و واثق) تا حدود جدی به بدعت گزاران تمایل یافتند. بحث درباره احادیث و تفسیر آیات قرآنی و پرداختن به مسائل صرف و نحو زبان ارادی نیست بلکه در پس آن شخصیت و جهان بینی و سمت یابی و سیستم منافع و دستگاه عواطف شخصی قرار دارد.

دانش روانشناسی معاصر بویژه براساس نظریات پاولف ماهیت روانی اراده ی بشری چنین توضیح می دهد:

دماغ انسانی طبق اصل "دستگاه دوم علامات" (مانند زبان) که با "دستگاه نخستین علامات" (تأثیرات بلاواسطه خارجی) ارتباط مستقیم دار، عمل می کند و به برکت این - "دستگاه ثانوی علامات" نه تنها اشیایی که بلاواسطه بر حواس تأثیر می کنند بلکه حتی تصاویر انتزاعی و تعمیمی این اشیا (که کلمات و الفاظ حاکی از آن هاست و به صورت سخن درونی (تفکر) و سخن برونی (بیان) تر می آید) نیز نقش محرك ایفا می نماید. بدین سبب این امکان پدید می آید که از تجارب گذشته که در محفوظات انسانی است برای تعیین هدف هایی که از حدود حواس و ادراکات خارج است، استفاده شود. از آنجائی که این هدف ها گاه از آنچه که بلاواسطه انعکاس می یابد بسی عقب می ماند می تواند پندار مستقل بودن آن ها از جهان خارج پدید آید. به هر جهت حرکات ارادی حرکاتی است که به نحو مستقیم یا غیر مستقیم تحت تأثیر نیازمندی های حیاتی قرار گرفته است.

طبق این تعاریف اراده يك نیروی ربانی و اسرار آمیز نیست که بتواند در وراء علل و اسباب که از دور و نزدیک، از گذشته تا آینده در آن مؤثر است، عمل کند. لنین در دفتر فلسفی (چاپ سال ۱۹۴۷ بروسی، صفحات ۱۶۲-۱۶۳) می نویسد:

"در واقع هدف های انسان مولود جهان عینی است و این هدف ها جهان عینی را بمثابه معلوم و موجود در نظر می گیرد و آنرا مفروض می کند ولی به نظر آدمی چنین می رسد که هدف های وی از وراء جهان گرفته شده و از این جهان مجزاست."

و نیز می گوید ( کلیات آثار-چاپ چهارم، جلد ۱ صفحه ی ۱۴۲):

" اندیشه جبر (دترمینیسم) که ضروری بودن رفتار انسان را مقرر می دارد، و افسانه ی بی معنای " آزادی اراده " را رد می کند بهیچوجه نه عقل و نه وجدان انسان و نه ضرورت ارزیابی اعمال وی را رد نمی کند. بر عکس نظریه دترمینیسم ارزیابی اکید و صحیح را میسر می شمرد و نه تحمیل همه چیز بر " اراده ی آزاد ".

انگلس در اثر معروف خود " آنتی دورینگ " مسئله ی حدود آزادی اراده ی انسانی را بدین نحو مطرح می سازد:

" آزادی، در وجود يك نوع استقلال پنداری و خیالی از قوانین طبیعت نیست بلکه در معرفت این قوانین و در امکان آنست که قوانین طبیعت را طبق نقشه و براساس این معرفت و ادار سازیم تا برای هدف های معین عمل کند ... لذا اراده ی آزاد چیزی نیست جز امکان انطباق تصمیمات با وقوف بر امر."

از آنچه که گفته شد می توان نتایج زیرین را گرفت:  
مسئله ی جبر و اختیار بمعنای آزاد یا آزاد نبودن انسان در عمل خود که قدمای ما سعی کردند آن را حل کنند مسئله ی واقعا پیچیده ایست که بدون کشفیات امروزی طرز کار سلسله ی اعصاب و مغز انسانی که از جمله پاولف آنرا در آموزش " دستگاه نخستین و دومین علامات " بیان داشته، حل صحیح آن میسر نبود.

موافق این حل روشن می شود که اراده ی انسانی بدان معنی که برخی قدریون و اختیارپون تصور می کردند آزاد نیست و در چنبره ی قوانین طبیعی و اجتماعی، قوانین ساختمان جسمی و روحی انسان، و مقررات و موازین جامعه ی موجود محدود است. از آنجائیکه حرکت جهان طبیعی و جامعه (بمثابه جزئی از این جهان طبیعی) قانونمند است، لذا در آن جبر و دترمینیسم حکمرواست. جبری بودن حیات اجتماعی پایه علم است، پایه ی پیش بینی علمی است ولی معنی این سخن آن نیست که مسیر تاریخ را قدرتی ازلی از پیش در "لوح محفوظ" معین کرده است و آن مشیت با ناگزیری تقدیر آمیزی اجرا می گردد. ابا. اکثر قوانین اجتماعی تکامل، قوانین گرایش مانند هستند که خط اساسی تکامل جامعه را معین می کنند و نه فعالیت بینهایت متنوع هر فردی را. نتیجه ی هر پروسه ی اجتماعی معین، تنها به کیفیت قوانین اجتماعی که آن پروسه را موجد و موجب هستند مربوط نیست، لذا در زندگی اجتماعی دائما امکانات مختلف و گرایشهای گوناگون مطرح است و هر يك از این امکانات که صورت عمل بخود میگیرد، به فعالیت آگاهانه ی خلق بستگی دارد. جبر یعنی قبول وجود و تأثیر قوانین دیر پای طبیعی و اجتماعی، نه تنها آزادی عمل انسانی را نفی نمی کند، بلکه این آزادی بنحو سرشتی و ذاتی در اشتراط عقلی، یعنی در ذیعلت و سبب مند بودن پدیده های اجتماعی وارد است.

هر قدر انسان ها قوانین عینی تکامل جامعه را ژرف تر درک کنند، هر اندازه منافع آنها با مطالبات و مقتضیات این قوانین کامل تر و سازگارتر شود، درجه ی آزادی زیادتر است. بدین ترتیب این سخن بزرگ که اختیار جبر شناخته شده است معنای روشن می یابد. آن دسته از متفکران ما که مانند مولوی اختیار را در نوعی جبر قبول داشته اند و شیعه امامیه که ترکیب این دو مبدأ را قبول کرده ولو در کادر مذهبی و کلامی و یا سکولاستیک به حل صحیح مسئله از مجبوره و قدریه مطلق نزدیکتر بودند.

ولی همچنانکه گفتیم پیروان جبر در ادبیات ایران حرف دیگری دارند. هدف آنها سست کردن پایه مذهب و تشکیک در آن بود. چنانکه معتزله که معتقد به اختیار بوده اند نظر دیگری داشته اند و قصدشان از نسبت " صدور ایجاد " اعمال به انسان، جلب او به مسئولیت و تعلق و احتراز از تعبد و تسلیم صرف در مقابل محدثین و قشریون بود. لذا قضاوت درباره ی این سیستم های عقاید باید قضاوت تاریخی باشد. اگر این قضاوت در شرایط کنکرت تاریخی انجام گیرد معلوم می شود که هم معتزله، هم جبریون، از نوع خیام و حافظ و هم "سانتریست" ها هر کدام با يك داعیه ی منطقی و انگیزه ی گاه نیک و درست وارد عرصه شده بودند. اما انگیزه ی شخصی کافی نیست. باید دید محتوی صحیح دعاوی آنها چه بوده است. محدودیت علمی به قدماء ما اجازه ی حل مسئله را بمعنای امروزی نمیداده است، ولی سعی آنها در طرح آن و دقت در اطراف بسیاری نازک کاریها واقعا در خودر اعجاب و تحسین است (\*).

---

(\* در بیان مطالب مربوط به عقاید متکلمین اسلامی درباره ی جبر و اختیار از جمله از حواشی جالب آقای جلال همائی بر "مصباح الهدایه" و "غزالی نامه" تألیف همین پژوهنده و نیز از "فرهنگ علوم عقلی" دکتر سید جعفر سجادی در کنار منابع دیگر استفاده شده است.

بررسی مباحث منطق زمینه را برای احتجاج و بار انداختن عقل و شك آماده کرد. از زمان اموی نبرد بین فرقه های دینی شیعه و خوارج و مرجئه و بحثهای نظری بین جهمی و جهنیه و اصحاب رائ و اصحاب حدیث آغاز شد و از درون همین بحثهاست که معتزله پدید شدند. در دوران پیدایش و فعالیت معتزله (بویژه قرنهای دوم و سوم هجری)، دیگر مترجمان اولیه، کتب مختلفی را از فلسفه و منطق در اختیار جامعه قرار داده بودند و نطفه ی تفکر تعقلی فلسفی از هر بابت آماده ی بسته شدن بود. معتزله نخستین موج راسیونالیسم فلسفی هستند که هنوز از قید مباحث صرفاً مذهبی آزاد نشده بودند، لذا احتجاجات آنها آمیزه ایست از فلسفه و مذهب، همان چیزی که کلام نام گرفته است و منشأ این نامگذاری می تواند "لوگوس" (logos) یونانی و "منتر" ی اوستائی باشد و یا شاید عنوان کلام از آن جهت به این مباحث اطلاق شده که بحث درباره ی حادث یا قدیم بودن کلام الله و رابطه ی خداوند با کلام خود جای مهمی را در اندیشه پردازی های این عصر داشت. اما علم نو بنیاد کلام که معتزله را معمولاً بنیاد گزار آن می شمرند از سه مرحله می گذرد:

۱- مرحله ی اول : مرحله ی کلام معتزله. در این دوران کلام نوعی جانشین و "ارزاتس" فلسفه است که با الکندی و فارابی و تا حدی زکریای رازی، به معنای اخذ کلمه پدیدار می گردد. وجه تفاوت کلام معتزلی (که بعدها پایه ی کلام شیعی قرار گرفت) جهت متری آن، خواه از لحاظ موضع گیری فکری، خواه از لحاظ موضع گیری اجتماعی است. مثلاً از جهت فکری معتزله "اعاده ی معدوم" را محال می دانستند لذا معاد جسمانی را نفی می کردند، "اتیان بمثل" را در مورد قرآن ممکن می شمرند لذا آنرا کلام خلق می گرفتند به خالق، خدا را قابل رؤیت نمی دانستند لذا از مرحله ی تجسم و بت پرستی فرا می رفتند، تشخیص حسن و قبح را به عقل مربوط می کردند و نقش عقل را بالا می بردند، بوجود "جزء لایجتزی" (البته برای اثبات حدوث عالم و ردّ قدم آن) معتقد بودند و از این بابت در مقابل اشاعره، چنانکه خواهیم دید، فکری بمراتب روشنتر داشتند. از جهت اجتماعی معتزله از اپوزیسیون علویان علیه امویان و عباسیان حمایت می کردند. اینکه مأمون بدانها کاملاً میدان داد و عصر مأمون در واقع عصری بود که يك خلیفه ی معتزلی برمسند حاکمیت بود، بسبب مهری بود که این خلیفه به علویان و ایرانیان داشت تا حدی که رضا را برای رضامندی شیعیان ایرانی ولیعهد خود ساخت. مأمون هر کس را که خلاف نظر معتزله قرآن را حادث نمیدانست و قدیم می شمرد و با "خلق قرآن" مخالفت داشت مجازات می کرد و از آن زمره امام حنبل را که امام اهل تسنن بود. می گویند بنیاد گزار معتزله ابوحنیفه واصل بن عطاء (۸۰-۱۸۱ هجری) ایرانی نژاد بود و همچنین نظام بصری، ابوالهذیل علاف، جاحظ نویسنده ی معروف، ابوسهل هلالی، ضرار بن عمرو از مشاهیر معتزله در عصر عباسیانند.

۲- مرحله ی دوم : مرحله ی کلام اشعری. ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری یعنی متولد سال ۲۶۰ در چهل سالگی (بنا بنقل "وفیات الاعیان" از ابن خلکان) در جامع شهر بصره مردم را از تحولی که در افکارش رخ داد آگاه کرد. وی ابتدا معتزلی بود. اشعری در خطابه ی خوش در جامع بصره گفت که وی در سابق به عقاید معتزله باور داشته و اینک به مذهب احمدبن حنبل گرویده و از اعتزال خود توبه کرده و نظریاتش دگرگونه شده است. اشاعره بر خلاف معتزله معتقد شدند که نیک و بد از خداوند و آدمی مجبور و غیر مختار است، صفات خداوند، بر خلاف آنچه که معتزله می گفتند، عین ذات او نیست بلکه زائد بر ذات اوست و هر صفتی مانند خدا قدیم است و لذا به "قدمای ثمانیه" معتقد شدند که مجموع صفات هشتگانه ی الهی است. تشخیص حسن و قبح به نظر آنها، بر خلاف دعوی معتزله، به عقل نیست بلکه با شرع است که در این باره حکم می کند. خداوند را که معتزله نادیدنی می دانستند، اشاعره قابل رؤیت شمردند و با این آیت قرآن استدلال کردند که: "انکم سترون

ربکم یوم القیامه کماترون القمر فی لیلہ البدر“<sup>(۱)</sup> . اشاعره کلام الله را قدیم می دانستند و اتیان بمثل آنرا محال می شمردند. اعاده ی معدوم به نظر آنها ممکن بود و از این جا معاد جسمانی را اثبات می کردند و غیره و غیره.

بر خلاف خلیفه مأمون که معتزله را بر کشید، خلیفه ی عباسی القادر بالله چنان در این راه تعصب بخرج داد که راهب بنی العباس لقب گرفت. وی در کتاب خود “اعتقاد القادری” به تکفیر معتزله پرداخت و در حق اشاعره همان تعصبی را داشته است که مأمون در حق معتزله. در ایران تحت تأثیر خلفاء عباسی بسیاری از سلطانان غزنوی و سلجوقی میدان را بر معتزله و شیعه تنگ گرفتند و اشعریت به “کلام” رسمی مذاهب سه گانه، حنبلی و شافعی و حنفی مبدل گردید و قبول و رواجی فراوان یافت. البته برخی سلطانان و امراء جداگانه هنوز با اعتزال سرسازگاری نشان می- دادند ولی این امر در این دوران نمونه وار نیست.

واکنش اشعری هنگامی پدید شد که فلسفه به مثابه عالیترین شکل را سیونالیسم عصر چهره ی خویش را نشان داده بود. فلسفه و شیوه ی معتزله حربه ی فکری اپوزیسیون رافضی (امامیه و اسمعیلیه) قرار گرفت و خلفاء عباسی که تکیه گاه خود را از امیران ایرانی به امیران ترک مبدل کرده بودند (و بقول “راحة الصدور” به سخن خداوند کار بستند که به ابوحنیفه گفت: لا زال مذهبک، مادام السیف فی ید الاتراک)، روش تسماح در خبال فلسفه و اعتزال را نیز ره نموده دین و اشعریت را تکیه گاه معنوی خود ساختند و بدینسان در تضعیف و امحاء مخالفان خود کوشیدند.

۳- مرحله ی سوم : در مرحله ی سوم کلام بصورت علمی معتبر درکنار فلسفه رشد می یابد. شکی نیست که سنت معتزله و اشاعره باقی می ماند و کلام اهل تسنن و تشیع اختلافات فراوانی دارد، ولی وجه مشترک، پیدایش متکلمین بزرگ و نضح کلام بصورت یک آموزش مدون و منظم است. قاضی ابوبکر باقلانی، سیف الدین آمدی، امام الحرمین، شمس الدین هراسی، غزالی، نسفی، شهرستانی، امام فخر رازی، قاضی بید اوی، عضد الدین ایجی، تفتازانی و عده ی دیگر به بسط مباحث کلامی می پردازد.

کلام در این دوران مانند تئولوژی در اروپای مسیحی است ولی در این میانه ویژگی هایی برای کلام در شرق وجود دارد. کلام نه فقط بمسائل اختصاصی مانند اثبات صانع و صفات او، مسئله ی معاد و نبوت و اعجاز و غیره دست می زند، بلکه بخاطر مقابله با احتجاجات فلسفه به نقد وسیع و عمیق آن نیز می پردازد رقیب فلسفه می شود. این روش نقادی از مباحث وجود “(انتولوژی)” و “علم” (گنوسولوژی) در فلسفه، کلام را به برخی نظریات بدیع و گاه حتی صحیح می کشانده و لذا کلام محلی در تاریخ تکامل تفکر فلسفی در ایران باز می کند که باید مورد توجه قرار گیرد. از میان مهمترین متکلمین می خواهیم ولو به ایجاز و اشاره از دو تن از آنها در تاریخ گسترش فکری کشور ما جانی بس ارجمند دارنندیاد کنیم، زیرا از دایره ی بررسیهای صرفا کلامی گام را فرا تر نهاده اند و به نقد فلسفی مسائل وجود و معرفت پرداخته اند. مقصد ما حجة الاسلام غزالی و شیخ الاسلام فخر رازی است .

---

(۱) البته آیه ی دیگری در قرآن بااصطلاح “جواز رؤیت” را بفی می کند و آن اینست : “لا یدرک الابصار و هو یدرک الابصار” یعنی دیدگان او را در نمی یابند و او در میبندد ی دیدگانست. بهمین سبب فردوسی شیعی معتزلی مسلک گفت : “به بینندگان آفریننده را نبینی، مرنجان دو بیننده را و میگویند این بیت را در محضر محمود بعنوان دلیل رفض و اعتزال فردوسی ذکر کرده اند. در این بیت حافظ بر عکس اشارتی به جواز رؤیت است، آنجا که می گوید :

## غزالی و فلسفه

حجة الاسلام ابوحامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی در سال ۴۵۰ متولد شد و در سال ۵۰۵ در گذشت. دوران او دوران واکنش سیاسی و فکری، عصر خلافت و مجادلات شدید مذهبی، دوران فعالیت فرهنگی شدید و پیچیده و متناقض است. در این بررسی مجالی برای پرداختن به زندگی و افکار غزالی نیست و در این باره خواه در فارسی و خواه در عربی و خواه در زبانهای اروپائی ویژه نامه های تفصیلی نوشته شده است<sup>(۱)</sup>. مقصد ما در اینجا نظری به برخورد این متفکر بزرگ به ارثیه ی فلسفی است. با آنکه حجة الاسلام غزالی بدفاع از مذهب شافعی و شیوه ی اشعری برخاست ولی از آنجا که سرانجام به عقاید صوفیه گروید و در اثر رشد و نضج فکری آموزش منطق را ضرور می دانست و در مجادلات فلسفی نیز براه تعصب نمی رفت و با شیعه از در دشمنی خشن در نمی آمد و در بسیاری از قضاوت های دینی و عرفانی و فلسفی و کلامی خود بدیع و مستقل و معتدل بود، لذا دشمنی عجیبی را از هر سو برانگیخت تا آنجا که خود بدین نتیجه رسید که "این روزگار سخن مرا احتمال نکند" و هر آنچه می گوید در و دیوار به معادات برمی خیزد". اعتراضات فقهای متعصب قسری آن عصر از قبیل "ابن قیم" و "ابن جوزی" به او نشان می دهد که چه تنگ فکری عجیبی در آن ایام وجود داشته و چه اندازه آزاد اندیشی، هر اندازه هم که محتاطانه و محدود بوده است، خطرات مرگباری را بر می انگیزد. روش التقاطی غزالی احدی را راضی نمی کرد. نه تنها فقیهان بلکه فلاسفه و صوفیان و متکلمین نیز از او خرسند نبودند و پیروان مذاهب اسلامی بر او طعن می کرده اند و حتی کوشیده اند مقام مسلم او را در علم منکر شوند و او را به پیروان احتیال و سرقت ادبی متهم کنند و سرانجام کار به آنجا کشید که فقهای مالکی مذهب حکم به سوزاندن آثارش کرده اند. علی رغم همه ی اینها این شخصیت متناقض بدون تردید از روانهای تابناک و خردهای پرتو افشان است<sup>(۲)</sup>. ما ناپیگیری او را در راسیونالیسم فلسفی و شیوه ی تعقلی عصر نمی پسندیم ولی از بزرگی مقام انسانی و علمی او نمی کاهیم، زیرا وی علی رغم این مقاومت علیه فلسفه، از طرف مخالفان خود، غالباً بحق بدان متهم شد که فلسفه را بیش از دین و کلام در روح خود رسوخ داده است.

در انتقاد از فلسفه، ابوحامد غزالی فلسفه ی یونان را در نظر داشته و فارابی و ابن سینا و اخوان الصفا را بعنوان عرضه دارندگان این فلسفه در تمدن اسلام مورد توجه خاص قرار داده است. وی بر آن بود که باید با شك منطقی به نظریات نزدیک شد و قبل از آنکه نادرستی عقیده و "فساد" يك مذهب ثابت شود برای آنکه انتقاد بمثابه افکندن سنگی از سر نابینائی

(۱) مثلاً مانند "غزالی نامه" اثر آقای جلال الدین همائی (طبع دوم تهران ۱۳۴۲) و نیز: Ghazali, par le bon

carra de vaux (پاریس ۱۹۰۲). کتاب آقای همائی بیشتر زندگی نامه است و بمباحث فکری در آن اینجا اشاراتی شده و گاه توضیحات جالبی عرضه گردیده که البته حاکی از توجه و ورود کامل مؤلف دانشمند است و لی کتاب کاراد ووو جنبه ی بررسی ایده‌تولوژیك عمیقی دارد.

(۲) یکی از مخالفان سرسخت غزالی بنام ابوالولید طرطوشی از فقهای مالکی می‌گوید: "اما راجع به غزالی، من وی را دیدم و با او سخن گفتم. او را چنان یافتم که فضایل بسیاری و عقل و هوش فراوان دارد و در تمام عمرش ممارست در علوم کرده و سپس از طریقه ی علماء برگشته و در طریقه ی صوفیه در آمده و بعلم پشت پا زده و با وساوس شیطانی سروکار پیدا کرده و چون با آراء فلاسفه و اشارات و کنایات حلاج مأنوس شده است، بر فقهای متکلمین طعن می‌زند از این جهت در گیری کفر بی دینی است.

(رس فی العمایه) نباشد باید بر مدارك نظری خصم احاطه ی کامل یافت و سپس آنرا انتقاد کرد. بهمین منظور غزالی نخست کتاب "مقاصد الفلاسفه" را به عنوان تدارك نقادی خود می نویسد و در آن نظریات آنها را بیان می کند. کتاب "تهافت الفلاسفه" مانند "مقاصد" تنها يك برسی نیست، بلکه دیگر يك کتاب رديه است. در این کتاب غزالی انتقاد از فلاسفه را تا حد تکفیر آنان اوج می دهد و از الهیات متکلمین در قبال فلاسفه ی مشاء دفاع می کند. از جمله چنانکه می دانیم فلاسفه هیولای اولی و ماده ی اصلی جهان را قدیم یعنی ازلی و ابدی می دانسته اند لذا بدان- شیوه ی خلق که مذهب مدعی است قائل نبوده اند ولی برای آنکه تقدم ذات خداوند را بر ماده ثابت کنند باین استدلال متوسل می شده اند که محالست که جهان دارای دو مبداء باشد یکی معنوی و دیگری مادی و سپس مدعی شدند که نمی تواند مبداء نخستین جسم یا ماده باشد؛ لذا تقدم ضرورتا با مبدا الهی است و بدینسان باصطلاح خود وجود صانع را اثبات می کرده اند.

غزالی می گوید فلاسفه برای اثبات وجود دو مبدا قدیم برای عالم دلیلی مقنع ندارند و همچنین برای اثبات تقدم مبدا الهی به مبدا مادی فاقد دلایل مقنع هستند. لذا استدلالات آنها منجر بدان می شود که وجود آفریدگار نفی گردد و باین نتیجه برسیم که ماده در زمان ابدیست و خود خالق خویش است، یعنی به عقاید دهریون بپیوندیم.

در واقع غزالی با استفاده از ناپیگیری فلاسفه در ماتریالیسم، از سنگر مذهبی و عرفان بر آنها می تازد و آنان را به يك ایدالیسم پیگیر دعوت می کند یعنی کار را به اینجا می رساند که مبدا مادی ازلی و ابدی نیست بلکه عالم مصنوع و مخلوق خداوند است. جهان فقط دارای يك مبدا قدیم است که آن هم خداست و آن هم موجد ماده از عدم است و سرانجام که صوفی می شود، درك این مبدا و معرفت به خالق را تنها از طریق سیرو سلوک و اشراق میسر می شمرد.<sup>(۱)</sup>

غزالی علاوه بر این نکته، عقیده ی فلاسفه را دائر به انکار معاد جسمانی از دلایل کفر آنها می داند. فلاسفه به معاد روحانی معتقدند زیرا روح را جوهری مفارق از بدن و جاویدان ولی جسم را عرصه ی کون و فساد می شمردند و چون اعاده ی معدوم را محال می شمردند، بر آنند که ماده ی معدوم جسم را نمی توان باز آفرید لذا تنها رستاخیز روان ها ممکن است نه رستاخیز تن ها. غزالی با "اثبات" آنکه بدن دارای "اجزاء اصلی" ایست که مایه ی ثبات و تقرر آن در جریان تحولات زندگی و لذا فناپذیر است، باصطلاح خود معاد جسمانی را ثابت می کند. غزالی با این استدلال عامل رشد و کون و فساد را که مایه ی تغییر هیئت و صورت موجود انسانیت می پذیرد ولی به اتکاء آنکه علی رغم این تغییر، شخصیت افراد با قیست به فرض غلط "اجزاء اصلیه" ثابت می رسد.

یکی دیگر از دلایل غزالی دائر به کفر فلسفه آنست که آن ها علم خداوند را به کلیات می دانستند نه بر جزئیات و غزالی این مطلب را مخالف نصوص صریح مذهب می شمرد و برای علم خداوند احاطه بر کلیات و جزئیات را میسر می دانست و این بحث یکی از مباحث مهم کلامی و فلسفی است و در پیرامون آن سخنان بسیار گفته شده است.

در پاسخ همین کتاب "تهافت الفلاسفه" است که ابن رشد اندلسی مشائی پیگیر کتاب معروف "تهافت التهافت" را نوشته است و در آن هم به اعتراضات کلامی غزالی و هم به روش سازشکارانه ابن سینا در قبال فشار عقاید مذهبی تاخته است و از ارسطو و افکارش با سر سختی دفاع کرده است. ابن رشد سخنان ابوحامد و خود را به اسلوب "قال و اقول" در کنار هم می گذارد و با جوش و حرارت تمام با آن مخالفت می کند.

(۱) سخن اوست که در خطاب به خداوند و در نفی اعتقاد به اخبار و احادیث می گوید:

مرا تو راحت جانی معاینه نه خبر که را معاینه باشد خبر چه سود کند

چنانکه در بررسی دیگری دیده ایم روش نقادانه ی غزالی که در اثرش موسوم به "المنقذ من الضلال" بیان شده، یک نوع سرآغاز فلسفه ی نقد و سنجش ( Criticisme ) است که در قرن جدید بوسیله ی دکارت و بیکن با نغمه ای نو آغاز شد و به فلسفه ی نقادانه ی کانت رسیده است. در واقع نحوه ی برخورد غزالی دائر به عجز فلسفه تعقلی برای اثبات صانع و ضرورت توسل به مبدا اشراقی در این زمینه، غزالی را به سلف کانت در تاریخ فلسفه ی جهان مبدل می سازد.

#### فخر رازی و فلسفه

شیخ الاسلام امام فخرالدین محمدبن عمر رازی ملقب باین الخطیب (۵۴۳-۶۰۶) یکی از فقهای شافعی و متکلمین اشعری و دانشمند بسیار معروف و فوق العاده با نفوذ دوران سلجوقی است که مانند غزالی هوشی سرشار، دانشی وسیع روحی نقاد و بحث داشته تا آنجا که "امام المشککین" لقب گرفته است و لذا باید او را از نمایندگان برجسته ی روش نقدی (کریٹیک) ایرانی دانست<sup>(۱)</sup>. فخر رازی نیز مانند غزالی در برخی آثار خود مانند "محصل افکار المستقدمین و المتأخرین من الحكماء و المتکلمین" یا اثر مهم دیگرش "مباحث المشرقیه" با دقت به بیان نظریات فلاسفه و متکلمین پیشین می پردازد و آنها را مورد واریسی نقادانه قرار می دهد. وی در این نقد می کوشد از افراط و تفریط، رد در بست یا قبول در بست، خود داری ورزد و خود وی این اسلوب خونسردانه و منصفانه ی خویش را در کتاب اخیر تشریح می کند. بر این اساس فخر رازی باکی ندارد که از عقاید ذکر شده پاره ای را بپذیرد، پاره ای را رد کند. کتاب دیگرش بر ضد فلسفه "تعجیز الفلاسفه" نام دارد. روش او بیش از همه ی متکلمین دیگر منطقی و فلسفی است، لذا بیش از دیگر متکلمان توانسته است به جبروت و مسلمیت نظریات ابن سینا آسیب رساند. محیط سیاسی و اجتماعی فخر رازی امکان داد که این نظر خود را تا حد زیادی پیش ببرد و اشاعه دهد، چنانکه اگر بعدها دفاع سرسخت و استادانه ی خواجه نصیرالدین از عقاید ابن سینا نبود (چیزی که از جمله از روی تعصب و علاقه ی مذهبی، شیعی او به ابن سینا برخاسته بود)، باید گفت فلسفه دچار ضعف و بحرانی شده بود<sup>(۲)</sup>. فخر رازی بنا بشیوه ی دقیق و پر وسواس "مدرسی" خود، دو کتاب فلسفی مهم ابن سینا یعنی "الاشارات و التتهیهات" و "عیون الحکمه" را مورد شرح قرار داد. ولی این شروع او، چنانکه گفته اند، جرح بود و عملاً فخر رازی شرح را به حربه ی تشکیک در نظریات ابن سینا بدل ساخت. در این استدلالات ردیه و شکیه، فخر رازی از اسلوب منطقی و از مقولات فلسفی با وسعت و مهارت استفاده می کند و با آنکه در مجموع راسیونالیسم و گرایش ماتریالیستی فلسفه ی مشاء ایرانی از جهان بینی فخر رازی مترقی تر است، نمی توان این حکم را بر همه ی احکام جداگانه و یا مباحث جداگانه صادق دانست و ای چه بسا که در مباحث و احکام معینی حق با فخر رازیست چنانکه در مسئله ی حصول علم و رابط عاقل و معقول یا عالم با معلوم فخر رازی در موضعی منطقی تر از فلاسفه قرار می گیرد و دچار سردرگمی های فلاسفه نمی شود.

(۲) فخر رازی از عراق به خراسان و ماوراءالنهر نزد محمد بن تکش خوارزمشاه رفت و نزد او مقامی عظیم یافت. فخر رازی در دوران فعالیت جوشان اسمعیلی می زیست و بعلت مخالفت آشکاری که با آنها داشت فدائیان اسمعیلی او را تهدید بقتل کردند و او نیز ترسید و دم در کشید. داستان شیرینی در این باب در "جامع التواریخ" (چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صفحات ۱۷۰-۱۷۳) آمده است.

(۱) رجوع کنید بررسی مربوط به خواجه نصیر در این کتاب. در آنجا ربط فلسفه بجزئیانات شیعی توضیح داده شده است.



در پایان این مقال برای آنکه روشنتر شود که چگونه متکلمین گاه بر حسب نیت ذهنی خود که رد نظر فلاسفه بوده است به عقیده ای می رسند که حتی علم امروز آنرا می پذیرد، داستان جزء لایتجزی را که مورد قبول متکلمین معتزلی بود ذکر می کنیم و این داستان برای توضیح نظر ما داستان نمونه وار و شاخصی است.

ارسطو پیروان فلسفه ی مشاء جزء لایتجزی (اتم) را برای آن منکر شدند که باتصال بودن حرکت، زمان و مقدار باور دارند و قبول جزء لایتجزی را که منجر نه انفصالی بودن وجود است در حکم نفی حرکت می شمارند. ارسطو و فلاسفه ی مشاء به ” خلق“ و ایجاد از عدم صرف معتقد نیستند و ماده را قدیم می شمردند و به ” کون و فساد“ معتقدند و موضوع این کون و فساد هیولای ابدیست. متکلمین معتزله با قبول زمینه اتمیستیک آناکساگور و دمکریت و اپیکور، خلقت را اثبات می نمایند. بنظر آنها هر جزئی از هیولی تنها در آنی از زمان می زید. لذا عالم در کار خلق مدام است و جهان اعراضی گذر است بر خواهر ثابته حرکت جهشی است در مکان و زمان و زمان و مکان هم از اجزاء منفصله ای متشکلند و بصورت آنات و نقاطی هستند که در وسط آن خلاء است. محقق تفتازانی متکلم در ”شرح عقاید نسفیه“ می نویسد:

” اگر نپرسند آیا این بحث (یعنی بحث جوهر فرد یا جزء لایتجزی) سودی دارد یا نه. در پاسخ باید گفت آری زیرا با قبول جوهر فرد از مهمات فراوانی که در نزد فلاسفه وجود دارد جلوگیری می شود مانند نظریه ی وجود يك هیولای اولی و صور نوعیه و اعتقاد به ابدیت جهان و نفی معاد جسمانی و ابدیت حرکت افلاک و غیره“<sup>(۲)</sup>

دانش امروز مسئله ی منفصل بودن ماده و خاصیت کوانتیک انرژی را اثبات کرده است. البته مفهوم اتم و ذرات اولیه و کوانت انرژی و غیره در نزد علم معاصر دارای محتوی دیگریست ولی نفس قبول انفصال جهان مادی که در نظریات داهیانه ی اتمیستیک عهد عتیق انعکاس یافته بود و بوسیله ی جمعی از متکلمین مورد تایید قرار گرفته پدیده ی جالبی است<sup>(۱)</sup>. این مثال را برای آن آوردیم که سودمندی برای نقادانه و محققانه ی مباحث کلامی و نقدی که متکلمان از فلسفه کرده اند روشن گردد.

راه توده ۱۶۱ ۱۷،۱۲،۲۰۰۷

(۲) ” شرح عقاید نسفیه“ - صفحه ی ۵۲ بنقل کارا دو وو در کتاب ” الغزالی“ پاریس ۱۹۰۲

(۱) موسی بن میمون که در نزد اروپائیان به maimonide معروفست در رساله ی خویش موسوم به راهنمای گمراهان ” (فصول ۷۱-۷۳) مفصلاً شرح می دهد که بین اتمیستیک اپیکور که آنها را ابدی و معدود می شمرد و اتمیستیک معتزله برای رد ابدیت ماده به این نظریه اپیکور روی آورده اند. دو بوئر (de boer) در ” تاریخ فلسفه ی اسلام“ بر آنست که متکلمین معتزلی اتمیستیک را بصورت تئوری هومومریس homeomeris آناکساگور (انکساگورس) اخذ کردند و حتی برخی اشاعره نیز بدان باور داشتند.