

غزالی و فلسفه اسلامی

رضا داوری اردکانی*

چکیده

ظاهراً جایگاه غزالی در تاریخ فلسفه اسلامی معلوم است. بسیاری کسان، گمان می‌کنند که او با فلسفه مخالفت کرده و آن را از سیر و پیشرفت باز داشته است. در اینکه کتاب *تهافت الفلاسفة*، متضمن مطالب کلامی ضد فلسفه و احکام فقهی مشعر بر انتساب آراء فلاسفه به کفر و بدعت است، تردید نمی‌توان کرد. ولی قبل از غزالی هم، فقیهان بسیاری منطق و فلسفه را زندقه دانسته بودند و اگر تکفیر و تحریم فلاسفه و فلسفه، راه را می‌بست؛ می‌بایست راه فارابی و ابن‌سینا با زندقه دانستن منطق و ادعای کفایت نحو به جای آن بسته شده باشد. کلیدواژه‌ها: غزالی، فلسفه، *تهافت الفلاسفة*، ابن‌رشد، فارابی.

می‌گویند غزالی تنها فتوی نداده، بلکه روشن کرده است که گفته‌های فیلسوفان با اصول دین اسلام منافات دارد؛ و این روشنگری را با صدور فتوی و حکم فقهی اشتباه نباید کرد. من هم با این نظر موافقم اما از آن نتیجه نمی‌گیرم که غزالی دشمن همه انحاء فلسفه بوده است. در این سخن قدری تأمل کنیم، صرف‌نظر از اینکه امثال ابوسعید سیرافی هم اهل بحث و جدل بودند، اگر در ظاهر گفته‌های فارابی و ابن‌سینا نظر کنیم، می‌بینیم که آن آراء، ضدیق با دین ندارد و اگر کسی بخواهد ضدیق آنها با دین را در بحث (و نه در مقام حکم و حکومت) روشن سازد، باید بتواند احکام و

* عضو هیأت علمی دانشگاه تهران E-mail: rdavari@ut.ac.ir

قواعد فلسفه را تحلیل کند و به مبادی و مبانی برسد و غزالی باید از عهده این مهم برآمده باشد.

آیا اگر گفته شود او از عهده این مهم برآمده است، نتیجه می‌گیرید که پس فلسفه با دین منافات دارد؟ هرچه می‌خواهید بگویید؛ فارابی که درصدد برآمده است افلاطون را با ارسطو، و دین را با فلسفه جمع کند؛ نه قصد تبلیغات داشته و نه می‌خواسته است عنصر خارجی را در دین وارد کند. او معتقد بوده است که دین و فلسفه، حقیقت و مضمون واحد دارند و این حقیقت واحد در فلسفه و دین، به دو زبان بیان می‌شود. (به یک اعتبار، فارابی در کتاب *الحروف پیشرو ویتگنشتاین* است). فارابی نظر و دریافت خود را در باب دین و فلسفه بیان کرده است؛ اما غزالی سعی فارابی را در جمع دین و فلسفه کافی ندانسته و حتی آراء فلاسفه را آمیخته به کفر و بدعت یافته است. مع هذا در نظر او اگر فلسفه به کفر و بدعت آمیخته است، در آن چیزهایی مباح و مفید هم می‌توان یافت. اتفاقاً غزالی بسیاری از مباحث فلسفه، از منطق و ریاضی و طبیعی را پذیرفته، و مفید و فراگرفتنی دانسته و همه مشکل او با فلسفه در الهیات است.

غزالی در منطق ارسطو هیچ عیبی نمی‌دید و آن را نه فقط برای دین مضر نمی‌دانست، بلکه آموختنش را سفارش می‌کرد. در مسائل علم طبیعی هم، چیزی که منافات با عقاید دین داشته باشد نمی‌دید. پس کل فلسفه در نظر غزالی مردود نبود؛ حتی سیاست‌یونانی هم در نظر غزالی محل نزاع و اشکال نبود. در الهیات هم، اگر می‌شد آن بیست مطلب را حذف کرد (هفده مطلب بدعت و سه مطلب زندقه)، تمام فلسفه تصویب می‌شد. ولی اگر بیست مطلب از علم الهی حذف شود؛ دیگر از آن، چه باقی می‌ماند؟ وانگهی مگر مطالب فلسفه به هم پیوسته نیست؟ یک فقیه می‌تواند به ظاهر بنگرد و بی‌آنکه به کل و نظام، کاری داشته باشد، اجزاء را یک به یک در نظر آورد و درباره آنها حکم کند. آیا غزالی فقیهانه با فلسفه مواجه شده است؟ حکم به کفر بودن یک قول، کار فقیه است؛ فیلسوف و حتی متکلم، هرچند که با یک قول مخالف باشد، نمی‌تواند و حق ندارد آن را به کفر و بدعت نسبت دهد. از سوی دیگر، غزالی حکم کلی به حرمت یا اباحه اقوال علم الهی نکرده است. او مصادیق و موارد

را یکی یکی با تحلیل و تحقیق، معین کرده و آنها را منافی با عقاید اسلامی یافته است. پس درست نیست که بگوییم غزالی بی‌آنکه ربط و انتظام مباحث و مسائل فلسفه را دریابد؛ با نظر به ظاهر، حکم کرده است.

مطلب را به عبارت دیگری بگوییم: کسی که منطق و اعتبار آن را می‌پذیرد، نظم فلسفه را تاحدی پذیرفته است. غزالی با تأیید منطق، امکان فلسفه را قبول کرده است. نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، این است که ابن‌رشد به جای اینکه مستقیماً به نقد آراء فارابی و ابن‌سینا بپردازد، در صدد نقض و ردّ مطالب کتاب *تهافت‌الفلاسفة* غزالی برآمد و در نقد خود که نام آن را *تهافت‌التهافتة* گذاشت، هم غزالی و هم فیلسوفان مورد اعتراض و ردّ غزالی در *التهافتة* را مخفی دانست.

قاعدتاً ابن‌رشد می‌بایست حق را به غزالی بدهد و فارابی و ابن‌سینا را مستحق ملامت‌های غزالی بداند. گفته‌اند و باز هم ممکن است بگویند که ابن‌رشد مخالف درآمیختن فلسفه با دین بود و غزالی بعضی از آراء فلاسفه را منافی و مخالف با دین قلمداد می‌کرد. به عبارت دیگر، غزالی با فلسفه مخالف بود و ابن‌رشد از فلسفه دفاع می‌کرد و آمیختن آن با دین را به زیان دین و فلسفه می‌دانست. در این تلقی، غزالی و ابن‌رشد، هر دو تا حدی محق به نظر می‌رسند. به این معنی که غزالی حق داشته‌است که بعضی آراء فارابی و ابن‌سینا را منافی با شرع بداند و ابن‌رشد می‌خواسته‌است به فارابی بگوید که چرا فلسفه را با دین سنجیده، و این دو را باهم یکی دانسته‌است. اگر این اعتراض را در *تهافت‌التهافتة* ساری بدانیم؛ در حقیقت ابن‌رشد، غزالی را در کنار فارابی قرار داده و هر دو را از این باب که فلسفه و دین را یکی می‌دانند، ملامت کرده است؛ و مگر نه اینکه لازمه مطابق بودن فلسفه با دین، یکی بودن آنهاست؟

غزالی معتقد بود که همه موازین منطق و مفاتیح دانش‌ها را از قرآن مجید می‌توان استخراج کرد و او مدعی بود که خود چنین کرده است. بیان همین یک نکته کافی است که غزالی در عداد فیلسوفان قرارگیرد و مخالفتش با علم‌کلام توجیه شود. غزالی در پاسخ به اعتراضات مخالفان، مدعی شده‌است که هرگز هیچ‌سخن غیر برهانی نگفته‌است. من گمان می‌کنم موافقت ابن‌طفیل - مدافع فلسفه ابن‌سینا - با غزالی نیز

مؤید همین معنی است؛ یعنی ابن طفیل هم، در آراء غزالی فلسفه‌ای می‌دیده‌است که در پی فارابی و ابن‌سینا می‌آمده و می‌کوشیده است ناسازگاری‌های دین و فلسفه را رفع کند تا کسی نتواند در جمع این دو، اشکال کند. گفته‌اند که غزالی در ردّ فلاسفه از یحیی‌نحوی پیروی کرده و به شیوه‌ای که او ارسطو را رد کرده بود، به ردّ فارابی و ابن‌سینا پرداخته‌است. یحیی‌نحوی و فارابی می‌خواستند فلسفه را با مسیحیت و اسلام تطبیق دهند. به فرض اینکه غزالی از یحیی‌نحوی پیروی کرده‌باشد، ثابت‌نمی‌شود که او ضدفلسفه است، زیرا یحیی‌نحوی هم با مطلق فلسفه مخالف نبوده است. من حتی همه اشعریان را مخالف مطلق فلسفه نمی‌دانم که اگر کسی بگوید غزالی یک متکلم - اشعری است و از عهده اثبات این سخن نیز برآید، ناگزیر بپذیریم که پس غزالی مخالف فلسفه است. اصلاً ما چگونه صاحب‌نظری را که به موازنه میان عالم ملک و ملکوت قائل است و مثل ارسطو و فارابی می‌پذیرد که این موازنه در عالم رؤیا برآدمی کشف می‌شود، مخالف فلسفه بدانیم؟ شاید این نکته کسانی را به اشتباه بیندازد که غزالی عالم رؤیا را جزئی از نبوت دانسته و معتقد بوده است که در عالم نبوت، موازنه دو عالم کاملاً آشکار می‌شود. این بیان درحقیقت، اثبات یگانگی فلسفه و دیانت است و مگر فارابی نمی‌خواست بگوید که پیامبر و فیلسوف یک چیز می‌بینند و یک علم دارند؟ غزالی هم به همین معنی قائل بوده است. اگر همه اینها را بپذیریم، غزالی را صاحب‌نظری می‌یابیم که در مقام دفاع از اصول دین‌اسلام با فلاسفه مخالفت کرده و در عین حال بسیاری از آراء ایشان را پذیرفته است.

اگر غزالی یک شخص فاضل معمولی بود (که البته در این صورت در تاریخ نمی‌ماند)، می‌گفتیم در مطالعه خود هر چه را پسندیده، پذیرفته است و چیزهایی را که مغایر با اعتقادات خود یافته، دور انداخته است. صدور این حکم در مورد غزالی روا نیست.

تا آنجا که من می‌فهمم، غزالی یک فیلسوف مدافع دین است؛ اما مگر فارابی و ابن‌سینا مخالف دین بودند؟ نه؛ اینها مخالف‌دین نبودند، اما در کوششی که برای جمع دین و فلسفه کرده بودند، پیروزی‌ها و شکست‌ها داشتند. غزالی پیروزی‌هایشان را شناخته‌بود و می‌خواست شکست‌هایشان را تدارک کند. او می‌بایست مواضع

شکست را معین می‌کرد و کتاب *تهافت الفلاسفه* را برای تعیین این مواضع می‌نوشت. خوب، توجه کنیم که نام کتاب غزالی، *تهافت الفلاسفه* است و نه *تهافت الفلسفه*. قبل از غزالی (مثلاً ابوالحسن عامری) و بعد از او (ابن طفیل)، یعنی کسانی که شهرت متکلم ندارند، کم و بیش به مشکل نسبت میان دین و فلسفه توجه کرده بودند. ما بنا به رسم زمان، از صاحب نظران می‌خواهیم که موضع خود را بیان کنند (برای امروز، سیاست و ایدئولوژی‌ها را ملاک می‌گیریم و ملاک دیروز را آزاداندیشی دینی که آن هم در باطن سیاسی است، قرار می‌دهیم). از غزالی هم می‌خواهیم، بگوید که نظرش نسبت به فلسفه چیست؟ و چرا اشعری بوده و عقل فلاسفه را مطلق عقل ندانسته است؟ از طریق این محاکمه به هیچ‌جا نمی‌توان رسید.

غزالی در برابر پرسش‌های بسیار قرار گرفته بود و مثل بید بر سر ایمان خویش می‌لرزید. مشکل دین و فلسفه چیزی نیست که با بیان یک جمله تمام شود. اگر ما هم به این پرسش بیندیشیم، از برخورد جاهلانه با غزالی منصرف می‌شویم. اگر طرح پرسش را بی‌جا می‌دانیم، مطلب را رها کنیم و به کار دیگری بپردازیم؛ اما اگر به کار و بار غزالی نظر می‌کنیم، نمی‌توانیم از مهم‌ترین مسأله، و مسأله‌ای که تمام فکر و ذکر او را به خود مشغول کرده بود، درگذریم.

طرح اجمالی من از تاریخ فلسفه اسلامی این است که اسلام، افق تازه‌ای برای اقوام مسلمان و بخصوص ایرانیان بازکرد و آنها به علوم سابق و سابقه علوم روکردند و آن علوم را آموختند و در آموخته‌های خود تأمل و تحقیق کردند. افکار و آراء فلسفی، غالباً نسبت مستقیم با عقاید دینی پیدا می‌کرد و گاهی در این نسبت، مغایرت و حتی تضاد می‌نمود. پس می‌بایست برای آن فکری کرد. همه کسانی که در راه این تفکر افتادند، با فلسفه، نظر کم و بیش مساعد داشتند؛ و گرنه کسانی که فلسفه و علوم غیر دینی فرامی‌گرفتند، از غیرمسلمانان چیزی نمی‌گرفتند و نمی‌توانستند و ضرورت نداشت که در این نسبت فکر کنند؛ زیرا می‌گفتند هر چه غیر از دین است، ارزش آموختن ندارد و باید آن را ترک کرد. کسانی که در این نسبت اندیشیدند، بعضی، اصل را فلسفه گرفتند و کوشیدند که دین را با فلسفه تفسیر کنند و گروهی دیگر دین را ملاک و میزان گرفتند و فلسفه را طوری تفسیر کردند که به دین نزدیک شود. در

کار هر دو گروه، کوشش‌های مشترک بود؛ یعنی هر دو، هر دو کار را به عهده گرفته بودند و تأکیدشان بر دین یا فلسفه بود که مایه اختلافشان می‌شد. این سیر فلسفه می‌بایست به جایی برسد که وحدت تصدیق شود و دیدیم که در فلسفه ملاصدرا نه فقط حوزه‌های مشایی و اشراقی، بلکه عرفان و کلام هم، با هم و با فلسفه جمع شدند و فیلسوف به جایی رسید که گفت غایت سیاست، اجرای شریعت است.

اینکه جمع میان فلسفه‌ها و کلام و عرفان تا چه اندازه موفق بوده است، مطلب دیگری است که به حل مشکل جمع میان دین و فلسفه باز می‌گردد. ما هم به غزالی و مسأله مهم او بازگردیم. او، مثل فارابی، فلسفه و دین را یکی می‌دانست، یا برای اینکه سوء تفاهم نشود و سخن مرا گزافه نخوانید، می‌گویم غزالی می‌خواست فلسفه از سخنانی که با دین نمی‌ساخت پاک شود. این تمنا تا چه اندازه موجه بود؟ پرسش را صریح‌تر مطرح کنیم: آیا حقیقتاً دین و فلسفه یکی هستند و تلقی فیلسوفان اسلامی و بخصوص فارابی و دیگران که در پی او آمدند، در مورد وحدت دین و فلسفه موجه بود؟

تقریباً همه کسانی که در عالم اسلامی از زمان فارابی تا کنون به فلسفه پرداختند نه فقط این پرسش را موجه دانسته، بلکه به آن پاسخ مثبت داده‌اند، و اگر پاسخ مثبت نمی‌دادند چگونه ممکن بود کسانی که اهل فلسفه‌اند مقام و مرجعیت دینی هم داشته باشند.

در تاریخ اسلام، هر جا فلسفه بوده است، فیلسوفان، معمولاً یا غالباً، عالم دینی هم بوده‌اند. اما از زمان ملاصدرا تا کنون، بسیاری از اهل فلسفه نه فقط عالم دین بوده بلکه مقام مرجعیت دینی داشته‌اند. این امر، گواه جمع دین و فلسفه در وجود اشخاص است. البته ممکن است کسی مدعی شود که در وجود این اشخاص، دین و فلسفه در کنار هم قرار گرفته و با هم درنیامیخته است. در مقابل معتقدان به اشکال جمع دین و فلسفه، کسانی هم فکر می‌کنند که این دو، از یک سنخ نیستند؛ بلکه دو راه متفاوت‌اند که درجهایی به هم نزدیک می‌شوند. مسافران این دو راه، یکدیگر را از دور می‌بینند اما راه‌ها به هم نمی‌رسند و البته مقصدشان هم متفاوت است. این سخن که فلسفه مسیحی و فلسفه اسلامی، چیزی نظیر چوب فلزی یا مثلث شش ضلعی

است، سخن مشهوری است و در میان اهل فلسفه قائلان بسیار دارد. من اکنون در اینجا درصدد نیستم که جانب یک رأی را بگیرم و نظر دیگری را رد کنم. مسلم است که کوشش برای جمع دین و فلسفه، از آغاز تاریخ فلسفه یعنی از زمان افلاطون به نحوی شروع شده و در آثار امثال یحیی نحوی اسکندرانی و فارابی و غزالی و . . . به صورت بحث نظری مفصل درآمده است. فرض کنیم که این کوشش موّجه باشد و بتوان دین و فلسفه را با هم جمع کرد، آیا گمان می‌کنیم که این کار آسان است و راه آن را همه‌کس با هر میزان علم و فضل می‌تواند بییماید؟ من این راه را راهی بسیار صعب می‌بینم. این مسأله‌ای نیست که پاسخ آری یا نه داشته باشد. این پرسش، پرسش از حقیقت دین و فلسفه و یکی از مهم‌ترین پرسش‌های فلسفی است و به هر حال فلسفه اسلامی با تفکر درباره آن بسط یافته است. هر منزل و مرحله‌ای از این راه، مشکلات خاص دارد و رهرو باید آنها را رفع کند.

غزالی در پایان قرن پنجم هجری سخنگوی دیندارانی بود که به فلسفه روکرده بودند تا بنای عقلی دین را استوارتر کنند و کوشش فیلسوفان را ناقص و نارسا می‌دیدند. شاید بگویند در تاریخ رسمی فلسفه اسلامی، چنین بحثی وجود ندارد و اگر از فارابی بگذریم، هیچ فیلسوفی پرسش وحدت دین و فلسفه را به صراحت طرح نکرده و برسر این قضیه با اسلاف خود بحث نکرده است. حتی شاید *تهافت/الفلاسفة* غزالی را هم در سیر فلسفه اسلامی مؤثر نداند و با توجه به این‌که فیلسوفان بعد از غزالی تا چندین قرن اشاره و اعتنایی به *تهافت/الفلاسفة* نکرده و به اعتراض‌های او پاسخ نداده‌اند، نه فقط تأثیر غزالی را ناچیز بشمارند، بلکه پرسش از وحدت دین و فلسفه را پرسش فراموش شده بدانند. کسانی دورتر رفته و جریان فلسفه اسلامی پس از ابن‌سینا در ایران را انحراف از راه فلسفه دانسته‌اند.

محمد عابدی الجابری در کتابی به نام «*ما و میراث*» فلسفه مشرقی ابن‌سینا و حکمت اشراقی سهروردی را صورتی از فلسفه قومی تلقی کرده‌است. ابن‌سینا و سهروردی و غزالی نمی‌خواسته‌اند و نمی‌توانسته‌اند مؤید همه آراء افلاطون و ارسطو باشند و به شرح آثار آن دو فیلسوف اکتفا کنند و به این جهت کوشیده‌اند که طرح تازه‌ای دراندازند.

اینکه این طرح، بر اثر غلبه تمایلات و علایق قومی بوده است، سخن عجیبی است و کسانی می‌توانند از آن دم‌زنند و به آن قائل باشند که به تقدم ایدئولوژی و علایق فرهنگی و سیاسی بر تفکر قائل بوده یا لااقل غلبه ایدئولوژی‌ها را بر فلسفه آزموده باشند؛ اما نه زمان ابن‌سینا، زمان ایدئولوژی‌ها بود و نه هیچ نشانی از علایق ایدئولوژیک در آثار ابن‌سینا و اخلاف او می‌یابیم مگر اینکه مسیر ائتلاف و وحدت دین و فلسفه را مسیر فلسفه قومی بدانند. در این صورت، سیر در راه جمع دین و فلسفه را تأیید کرده‌اند، هرچند که نگاهشان نگاه تاریخی نیست و با چشم خطابین و ایدئولوژیک به تاریخ نگاه کرده‌اند. می‌گویند که مخالفت با امکان جمع دین و فلسفه، بالضروره یک نظر ایدئولوژیک نیست. مخالفت با یک فلسفه و یا هر فلسفه‌ای یک امرعادی است؛ اما کسی که فلسفه‌ای را به یک ایدئولوژی یا به علایق خاص نسبت‌دهد، باید از عهده اثبات مدعای خود برآید. اگر الجابری مثل فیلسوف مرادخود، یعنی ابن‌رشد صرفاً با جمع دین و فلسفه مخالفت می‌کرد، بر او باسی نبود، اما می‌گوید ابن‌سینا و غزالی و سهروردی نظر قومی داشته‌اند.

هر متفکری مسائل را نه در تاریخ، بلکه با تاریخ می‌بیند. متفکر جهان اسلام، اگر از آنچه در عالم او می‌گذرد، یا بر عالم او حکمرانی می‌کند بی‌خبر باشد، به فرض اینکه به تفکر و نظری برسد، سخنش فهمیده نمی‌شود؛ یا درست بگوییم، متفکر بیرون افتاده از تاریخ، زبان ندارد که سخن بگوید. فارابی و ابن‌سینا و سهروردی و غزالی در عالم اسلام تفکر کرده‌اند. تفکر اینان مثل هر تفکر دیگری آخرین تفکر، و تفکر تام و تمام نیست و هرچند که راهنمای متفکران پس از آنان بوده، مورد چون و چرا هم قرار گرفته است؛ ولی این که فلسفه مشرقی و اشراقی، ناشی از تمایلات قومی باشد، قیاس نیندیشیده است.

عصر درخشان علم و تفکر اسلامی با دوران غلبه ایدئولوژی‌ها بر جهان رو به توسعه است. وقتی فی‌المثل در جهان امروز، بسیاری از نویسندگان عرب، افکار و آراء را در ظرف زبان و قومیت عربی می‌ریزند، طبیعی است که گمان کنند همه مانند ایشان با فرهنگ و آداب و تفکر و عقاید مواجه می‌شوند و با این گمان است که نتایج روش و رویه خود را نمی‌بینند. پیش از عابدی الحائری، شرق‌شناسان و به تبع

ایشان، بسیاری از پژوهندگان متجدد مآب گفته بودند که فیلسوفان دوره اسلامی ناگزیر به التقاط شده و فلسفه یونانی را با توجه به عقاید اسلامی تعدیل کرده یا چیزهایی از آن کاسته و چیزهایی نیز بر آن افزوده‌اند. این ادعا، ساده و بی‌تکلف و سطحی است و برای کسانی که در فلسفه به مقام تحقیق نرسیده‌اند، موجه می‌نماید. وقتی به کسی که فلسفه نمی‌داند گفته می‌شود که ارسطو به خدای خالق معتقد نبوده و فیلسوفان اسلامی نظر او را چنان تفسیر کرده‌اند که منافی با اصول عقاید اسلام نباشد، چرا نپذیرد که فیلسوفان اسلامی به ملاحظه عقاید جاری در عالم خود، خدای فلسفه ارسطو را به خدای معتقدان به اسلام نزدیک کرده‌اند.

المجاری به این قول ساده عوامانه، نقاب فلسفه یا ایدئولوژی می‌زند و می‌گوید این کار به حکم علایق قومی انجام شده است. اختلافی که میان دو قول وجود دارد، بیشتر مربوط به نیت و قصد صاحبان آنهاست و گرنه هر دو قول سطحی‌اند؛ نه اینکه یکی غیرفلسفی و دیگری فلسفی باشد. یکی می‌گوید فیلسوفان دوره اسلامی ملاحظه‌کاری کرده و مطالب ناموافق با دیانت اسلام را پوشانده یا طوری تفسیر کرده‌اند که حقیقت و باطن آن، در نظر مسلمانان آشکار نباشد. به عبارت دیگر، صاحبان این قول، دانسته و ندانسته فیلسوفان را فریبکار و رهنز اندیشه و عقل دانسته‌اند. در قول دیگر، فیلسوفان خود فریب خورده و به راهی که احساسات قومی اقتضا می‌کرده است، رفته‌اند. در اینکه نویسندگان فریبکار و فریب‌خورده وجود دارند یا ندارند، بحث نمی‌کنیم؛ اما در اینکه فلسفه متضمن فریب یا ناشی از فریب‌خوردگی باشد، تأمل باید کرد. تفکری که در فضای قرن‌های سوم و چهارم و پنجم و ششم هجری، در عالم اسلامی صورت می‌گرفت، نمی‌توانست تکرار تفکری باشد که در قرون پنجم و چهارم قبل از میلاد در آتن پدید آمده بود و اگر تکراری بود، ماندگار نمی‌شد.

نزدیک شدن فلسفه به الهیات و پدید آمدن صورتی از ایدئولوژی، تابع علایق شخصی و قومی نبوده و ملاحظات سیاسی و اجتماعی هم در آن دخالت نداشته است. اگر نیاکان ما می‌خواستند فلسفه را دستکاری کنند، اصلاً به آن رو نمی‌کردند. جای تأمل دارد که چرا پژوهندگان تاریخ فلسفه حادثه مهم یا مهم‌تر را مهمل می‌-

گذارند و به اموری که کمتر اهمیت دارد، می‌پردازند.

در تاریخ جهان اسلام، روکردن به فلسفه، نه فقط مهم است، بلکه حادثه‌ای عجیب به نظر می‌رسد. این رویکرد مستلزم همتی بزرگ بود. بجای اینکه بپرسند این همت چه بود و از کجا آمد، ورود فلسفه به جهان اسلام را یک امر عادی می‌گیرند و می‌پندارند این امر عادی بازیچه کسانی شده است که آراء و افکار را در قالب عقاید و پندارهای خود می‌ریخته‌اند. در این ماجرا باید دید فلسفه از کجا آمد و چه کسانی آن را آوردند و چرا آوردند؟ فلسفه کالای مصرفی نبود که همه طالبش باشند. فهمیدن و فراگرفتنش هم دشوار بود و یونانیان که بنیانگذاران آن بودند، تقریباً فراموشش کرده بودند. گویی گنجینه‌ای بود که در خزائن بعضی شهرهای دور (نسبت به خراسان و ماوراءالنهر و بغداد) مثل اسکندریه نگهداری می‌شد. کسانی که به سمت طب و نجوم و فلسفه یونانی رفتند، صاحب فهمی بودند که قدر دانش و دانایی را می‌شناختند و کسی که قدر دانش و دانایی را می‌شناسد آن را بازیچه دستکاری‌های خود نمی‌سازد. می‌گویند پس چرا فیلسوفان جهان اسلام، فلسفه را به همان صورت که بود نگاه نداشتند و آن را با عقاید اسلامی درآمیختند؟ این پرسش موجه نیست و در آن، به صراحت، فلسفه اسلامی مجموعه‌ای از افکار التقاطی تلقی شده است. اهل فلسفه، فلسفه را فرا نمی‌گیرند که الفاظ و عبارات آن را تکرار کنند؛ آنها فلسفه‌ها را می‌آموزند، تا به مدد آن، در راه تفکر قدم بگذارند و در آن راه پیش بروند. فلسفه، علمی نیست که آن را یاد بگیرند و تکرار کنند. اگر فیلسوفانی مثل فارابی و ابن سینا همان‌ها را می‌گفتند که افلاطون و ارسطو گفته‌اند، چه نیاز بود که فلسفه از اسکندریه خارج شود؟ وانگهی کوشش برای جمع دین و فلسفه، پیش از دوران فلسفه اسلامی آغاز شده بود و امثال یحیی‌نحوی آثاری در تقابل دین و فلسفه نوشته بودند. در این شرایط چگونه ممکن بود فلسفه به عالم دین وارد شود و فیلسوف نپرسد که چه مناسبتی میان دین و فلسفه وجود دارد؟ دریافت فارابی این بود که فلسفه عین دین است و اگر اختلافی در آنها می‌بینیم اختلاف در زبان است یعنی فلسفه زبانی دارد و زبان دین دیگر است و گرنه این دو در باطن و مضمون یگانه‌اند و البته این سخنی نبود که اهل فلسفه به سادگی آن را بپذیرند. حتی به نظر می‌رسد که ابن سینا طرح

فارابی را تعدیل کرد و بی‌آنکه به صراحت از آن چیزی بگوید، او هم با پیش آوردن حکمت مشرقی، زمینه را برای تحقق وحدت دین و فلسفه، کم و بیش مهیا کرد. غزالی این سعی را قرین توفیق نیافته و نارسایی‌های آن را نشان داده است. مسائل فلسفی از سنخ مسائلی نیست که یکی بیاید آن را به نحوی حل کند و پس از مدتی مسأله منتفی شود، یا مثل مسائل علوم آن را کنار بگذارند. مسائل فلسفی وجوه بسیار دارد و گرچه فیلسوفان به وجه یا وجوهی از آن پاسخ می‌گویند و پاسخ‌هایشان در قوام و تحکیم عالمی که در آن به سر می‌برند، موثر می‌افتد باز چیزی از مسائل باقی می‌ماند که متفکران دیگر باید به آن بپردازند. این متفکران در پاسخ‌های اسلاف خود تأمل و چون و چرا می‌کنند و این چون و چرا کردن، و موافقت و مخالفت، جزئی از تاریخ فلسفه است.

اعتراض مهمی که به سخن من می‌شود، این است که غزالی از راه جدل وارد شده و فیلسوفان را ملامت کرده است که آراء آنها با اصول دینانت، منافات دارد. این اعتراض، از نظر عقل انتزاعی موجه می‌نماید. یعنی در تاریخ فلسفه اسلامی، به آسانی نمی‌توان غزالی را در کنار سهروردی قرارداد و او را هم ادامه‌دهنده راه فارابی و ابن‌سینا دانست؛ اما جدل غزالی، جدل با گذشتگان نبود، بلکه ماده تأمل برای فیلسوفانی بود که بعد از او آمدند و در بحث‌های خود اشکال‌های غزالی را در نظر داشتند.

بیا بیا اندکی فکر کنیم که چرا هیچ فیلسوفی در شرق عالم اسلام به غزالی پاسخ نداد و مثل ابن رشد کنابی در ردّ *تهافت‌الفلاسفه* نوشت؟ (و ابن رشد که از مغرب به آن پرداخت، فلسفه اسلامی را در مسیر دیگر انداخت).

فلاسفه جهان اسلام، گرچه پاسخ مستقیم به غزالی ندادند، شاید کتاب او را مجموعه تذکر تلقی کردند و در آن تذکرها اندیشیدند و کوشیدند که فلسفه را چنان با دیانت جمع کنند که آن اشکال‌ها وارد نباشد یا کمتر وارد باشد. پیداست که همچنان می‌توان پرسید که آیا فلسفه بزرگانی چون میرداماد و ملاصدرا و اخلاف ایشان که غالباً علمای دین هم بودند، یکسره با دین مطابق است؟ پیداست که پاسخ قابل قبول همه اهل فلسفه، به این پرسش نمی‌توان داد. ولی مسأله در اینجا این نیست که به‌طور

کلی، دین و فلسفه با هم چه نسبت دارند که کسی بگوید چون این دو، دو چیز متفاوت‌اند، کوشش برای یکی کردن آنها به جایی نمی‌رسد. مسأله حداقل برای من این است که طرح فلسفه اسلامی در آغاز و از آغاز این بوده است که یک انتوتولوژی متعادل و متناسب پدیدآید و این کوشش، بیهوده و بی‌ثمر نبوده است. من گمان می‌کنم این‌رشد که به غزالی پاسخ داد، پیش از سهروردی و نصیرالدین طوسی و جلال‌الدین دوانی و میرداماد و ملاصدرا و . . . به آثار و آراء او توجه و اعتنا نکرد. این‌رشد، طرح مسائل غزالی را بی‌وجه می‌دانست و به این جهت با او به‌کلی مخالف بود. اما فیلسوفان عالم اسلام در طرح کلی فلسفه با غزالی همراه بودند، یعنی همه می‌خواستند به فلسفه‌ای برسند که عین دین باشد. اختلاف در این بود که فیلسوفان، فلسفه خود را معارض با دین نمی‌دانستند و غزالی از این بابت با آنان موافق نبود و سعی‌شان را بی‌تفاوت نمی‌دانست. یعنی غزالی با راه فلسفه و عقل فلسفی مخالف نبود، بلکه می‌گفت که آنها در این راه لغزش‌ها داشته‌اند.

شاید اگر غزالی می‌توانست در قرن یازدهم و دوازدهم هجری آثار میرداماد و ملاصدرا را بخواند، بعضی از لغزش‌های فارابی و ابن‌سینا را در سیر فکری آنان هم می‌دید؛ اما اگر باز هم می‌خواست *تفاوت/فلاسفه* بنویسد آن را به‌صورت دیگری می‌نوشت. ولی نمی‌دانیم اگر غزالی در قرن پنجم هجری آثار خود را نوشته بود، فلسفه اسلامی درست همین مسیری را که می‌شناسیم می‌پیمود یا سیر دیگری پیدا می‌کرد و به مقصد دیگری می‌رسید. این فرض‌ها و اگرها، وهمی است و در آنچه روی داده است اثری ندارد و تغییری نمی‌دهد، اما در فهم تاریخ می‌تواند به ما یاری رساند.

غزالی، نویسنده و متفکر قرن پنجم است. او در مقطعی از تاریخ تفکر جهان اسلام قرار گرفته است که علم کلام و فلسفه و تصوف، در مرحله تازه‌ای وارد شده است. وقوع این تحول بی‌ارتباط با آورده‌های غزالی نیست. درست است که غزالی در مجمع فیلسوفان اسلامی، ساز مخالف می‌نوازد، اما در سیر فلسفه اسلامی مقامی دارد که اگر نداشت می‌توان اندیشید که فلسفه اسلامی جز این که اکنون هست می‌شد. غزالی مظهر مرحله دشواری در تاریخ فلسفه اسلامی است. این منزل و مرحله را فیلسوفان اسلامی می‌بایست طی کنند. غزالی راه را برایشان سخت نکرده است. او سختی راه را

نشان داده است تا روندگان، مهبیای بیمودن آن باشند. تحولی که بعد از غزالی در فلسفه اسلامی پدید آمد، قرینه‌ای است بر اینکه تذکرهاى غزالی بیهوده نبوده است. اهل فلسفه آزرده لحن و محتوای کلام غزالی در *تهافت/الفلاسفة* نباشند. آن زبان و زبان تندتر از آن، همواره بوده است و هست و خواهد بود. اما تفکر، از تندى زبان و بیان اشخاص نمى ترسد و میدان خالی نمى کند و اگر در جایی تفکر نیست، نبودنش وجهی دیگر دارد، نه اینکه کسانی با ناسزاگویی آن را از در رانده باشند.

خلاصه و نتیجه

تاریخ فلسفه اسلامی مراحل و منزل‌هایی دارد که مهم‌ترینشان عبارت است از: ۱- تأسیس و قوام فلسفه اسلامی در تفکر و تحقیق فارابی و ابن‌سینا. ۲- شروع دوره بجران با ظهور غزالی و فخر رازی ۳- این بجران در ایران با ظهور سهروردی و فلسفه اشراقی فروکش می‌کند. ۴- در مغرب عالم اسلام کوشش ابن‌طفیل به جایی نمى رسد و ابن‌رشد راه فلسفه را به سوی غرب باز می‌گرداند. ۵- فلسفه مشاء و اشراق و علم کلام در آثار خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین شیرازی جمع می‌شود و فلسفه به حوزه شیراز انتقال می‌یابد. ۶- فلسفه اسلامی در اصفهان قرن یازدهم به آخرین منزل خود یعنی منزل و مرحله جمع فلسفه مشاء و فلسفه اشراق و علم کلام و تصوف نظری می‌رسد.

یکی از مهم‌ترین منازل ششگانه مذکور، مرحله بجران فلسفه در اواخر قرن پنجم هجری است. بسیاری، این بجران‌را، چنانکه باید نشناختند و پنداشتند که غزالی لطمه‌ای بزرگ به فلسفه وارد کرده و راه آن را بسته است. آنها فکر نکرده‌اند و فکر نمى کنند که اگر راه بسته شده بود، سهروردی و اخلاف او از کدام راه به منازل دیگر رسیدند. درست است که غزالی با فلسفه و فلاسفه مخالفت کرد و حتی فلسفه را به زندقه و بدعت نسبت داد، اما او در کتاب *تهافت/الفلاسفة* صرف یک فقیه و مفتی نیست، بلکه به تحلیل قضایای فلسفه پرداخته و آن‌همه را به مبادی بازگردانده است. این تحلیل، فصلی از فلاسفه اسلامی و در حکم تمهید راه آینده آن بوده است. من این را نکته پرمعنایی می‌دانم که هیچ فیلسوفی در شرق عالم اسلام و در ایران

به غزالی پاسخ نداد و در ردّ تهافت/فلاسفه کتاب نوشت و ابن رشد که در مغرب اسلامی تهافت/فلاسفه نوشت، فلسفه را از یک سو به ارسطو و از سوی دیگر به اروپای زمان خود برگرداند و حواله کرد. او از غزالی پذیرفت که اسلام را با فلسفه یکی نباید دانست و حتی بیش از غزالی در کار جداکردن این دو اهتمام کرد. از اینکه ابن رشد را دو حقیقتی خوانده‌اند معنی‌اش این است که در نظر او، راه دین از راه فلسفه جداست. پس دیگر فلسفه اسلامی در نظر او وجهی نمی‌تواند داشته باشد. هنوز هم این بحث که فلسفه مسیحی یا اسلامی چه معنی دارد، میان اهل نظر ادامه دارد. غزالی مشکلی را دریافت که فارابی و ابن سینا به آن پی برده و کوشیده بودند که به نحوی آن را حل کنند. غزالی نقصان و ناکافی بودن این کوشش را نشان داد. یعنی او این مشکل را در نظر آورد که در فلسفه خلقت (خلقت از عدم) جایی نمی‌تواند داشته باشد. فلاسفه بعد از غزالی کوشیده‌اند مشکل را به نحوی حل کنند. با این کوشش، آنها فلسفه را به کلام و عرفان نزدیک و نزدیک‌تر کردند و این جمع و اتحاد مآل و مصیر فلسفه اسلامی بود.