

(فلسفه ممزّه و ظنی) هستند، حقیقت به حساب آورند، این مردم به مراتب از حق دورترند (تاکسانی که آن فلسفه را حقیقت می‌پندارند).^۱

باری، هر دینی بر پایه فلسفه‌ای استوار است؛ پایه دین حق، فلسفه یقینی (برهانی) است و اساس دین باطل و فاسد، فلسفه باطل (که در واقع فلسفه نیست).

فارابی در کتاب الحروف به صراحت از برتری و تقدم فلسفه بر دین سخن می‌گوید و به تکرار، امور دینی را مُحاکی‌های حقایق فلسفی و مثال‌های معقول‌ها می‌شمارد، ولی به هیچ وجه مراد او این نیست که دین امر غیر ضروری است بلکه آن را امری لازم و گریزناپذیر برای اجتماع بشری می‌داند.

فارابی بعد از بیان اموری که همه اهل مدینه فاضله باید بدانند می‌گوید: دانستن این امور از دو راه حاصل می‌شود: یا خود این امور همان‌طور که «هستند در جان‌ها نقش می‌بندند یا از راه مناسبت و تمثیل یعنی نقش مثال‌هایی که حکایت‌گر آن امورند در جان‌ها می‌افتد. آنان که خود حقایق را با برهان‌ها و با دیده جان می‌نگرند و می‌شناسند، حکیمان و فیلسوفان شهر نیکویند و در مرتبت بعدی کسانی هستند که در پرتو بینش و نظر حکیمان و به پیروی از آنان و به جهت درست دانستن آراءشان و اعتمادی که به آنان دارند حقایق را همان‌طور که هست می‌شناسند و دیگران، کسانی هستند که حقایق را با نمودارها و مثال‌هایی که حکایت‌گر آن حقایقند می‌شناسند (که البته شناخت مثال‌ها نیز مراتبی دارد ولی این‌ها همه شناخت حقیقت است) جز این که شناخت فیلسوف و حکیم ناگزیر برتر از دریافت‌های دیگران است.^۲

۱ همان، ص ۱۵۴.

۲ آراء اهل المدینه الفاضله، فارابی، دارالعراق، بیروت، ۱۹۹۵ م، صص ۱۰۶-۱۰۷.

صنف‌های دانشمندان و خاصگان در نظر فارابی به حسب ترتیب اعتبار و اهمیت، چنین طبقه‌بندی می‌شوند:

و يُجْعَلُ الْخَوَاصُّ أَوْلَىٰ «و» فِي الْجُودَةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ: الْفَلَاسِفَةُ ثُمَّ
الْجَدَلِيُّونَ وَ السُّوفِسْطَانِيُّونَ ثُمَّ وَاضِعُوا التَّوَامِيْسَ ثُمَّ الْمُتَكَلِّمُونَ
وَ الْفُقَهَاءَ وَ الْعَوَامَّ وَ الْجُمْهُورَ، اولئك الذين حَدَّثَنَا هُمْ...^۱

در میان ویژگیان قوم فیلسوفان از حیث شایستگی و فضیلت مطلقاً در مرتبه نخست‌اند. پس از آنان جدلی‌ها و اهل سفسطه‌اند، آنگاه وضع‌کنندگان نوامیس (قانون‌گذاران) هستند و بعد متکلمان و فقیهان و در آخرین مرتبت عموم مردم و توده‌ها.

به هر حال مقام فیلسوف در نظر فارابی مقام اول است و فلسفه با این که از جهت زمان و عهد استقرار از جدل و خطابه متأخر است، از حیث منزلت و شرف و کمال از آن‌ها پیش است و بر شریعت و دین هم تقدم دارد چرا که فلسفه مغز است و شریعت پوست یا به تعبیر دقیقتر، ملت (دین) ابزاری است در دست فلسفه. به همین جهت نیز در سلسله مراتب ویژگیان قوم، فقیه و متکلم در آخرین مرتبت و البته پیش از عوام قرار می‌گیرند. و فارابی فقیه را «شبه متعقل» می‌داند که تفاوت او با خردورز در مبادی و اصولی است که در اندیشه‌گری به کار می‌برد؛ مبادی و اصول مورد نظر و عمل فقیه، امور و مقدماتی است که از واضع ملت (شارع) گرفته است و آن را در موارد استنباط امور جزئی به کار می‌گیرد. در حالی که مبادی و اصول متعقل، عبارت است از مقدمات مشهور نزد همگان (در جدل و خطابه) یا آنچه خود در اثر تلاش فکری و تجربه عقلانی به دست آورده است (در فلسفه برهانی) و در نتیجه فقیه گرچه از خاصان است اما در میان پیروان دینی خاص و نسبت به آن ملت مخصوص، در حالی که خردورز (متعقل) نسبت به همگان خاص است (نه قوم و ملتی خاص).^۲

و این چنین است که فارابی تکلیف خود را با کسانی که اصل و اساس را

شریعت می‌دانند و عقل را نفی می‌کنند یا دست بالا آن را خدمت‌گزار سربراه برداشت‌های ظاهری خود از متون و منابع لفظی و نقلی می‌خواهند، روشن می‌کند و فلسفه را بر تارک هر می می‌نشانند که علم شریعت در نزدیکترین نقطه به قاعده آن هرم قرار گرفته است. و این همه البته به معنی کوچک شمردن امر دین نیست که دین در نظر فارابی دارای اهمیت بسیار و حرمت فراوان است چرا که حقیقت دین از یک سو همان فلسفه و الامر تبه است و از سوی دیگر بیان نمادین و ساده دین و شریعت، به همان اندازه برای هستی آدمی و نظام و سامان جامعه انسانی لازم است که فلسفه. و فیلسوفان اگر گل‌های سرسبد انسان‌ها هستند، اما فلسفه نیز مثل هر فضیلت دیگر انسانی جز در دل جمع و در متن مدینه امکان بروز و ظهور و شکوفایی ندارد و بدنه اصلی و پایه اساسی جامعه را توده‌های مردم تشکیل می‌دهند که زبان دین، زبان مناسب وضع و حال آنان است تا هم نمادها و مثال‌های حقیقت را به کمک آن دریابند و هم تکلیف خود و سرمشق‌های اخلاقی و رفتاری متناسب با شهر نیکو و مدینه فاضله را بشناسند.

پس فارابی به این پرسش که: نسبت میان دین و فلسفه و وحی و عقل چیست؟ چنین پاسخ می‌دهد که:

فلسفه بیان حقیقت است همان‌طور که هست و دین بیان نمادین و مثالی آن. فلسفه اصل و مغز است و دین مثال و رویه. بیان برهانی بیان درخور و بزرگان قوم است که چندان زیاد هم نیستند و بیان «وحيانی» بیان همه کس فهم است و عمدتاً درخور فهم و مناسب آموزش و پرورش توده مردم.

اما کار فارابی به عنوان فیلسوف مؤسس با این پاسخ و بسط آن پایان نیافته است بلکه می‌باید همچنان مشخص کند که میان «فلسفه» و «عرفان» و «حکمت» و «تصوف» چه مناسبتی وجود دارد.

پیش از این اشارتی رفت که کتاب *فصوص الحکم* فارابی نمایان‌گر گرایش این فیلسوف به نوعی عرفان است و گرچه او راه به سوی حقیقت را نظر و تعقل می‌داند ولی در نگاه او صرف تعقل و تأمل بی آن‌که با نوعی تهذیب

همراه باشد راه به جایی نمی‌برد و جان انسان (که کانون خرد است) نیز همچون تن او حجابی است که باید کنار زده شود تا دیده به دیدار جانان منور شود.

باری، فارابی به صراحت مدد گرفتن از روش اهل معنی را که اساس آن رها نیدن جان از بند بندگی طبیعت است، به عنوان شرط دریافت حقیقت لازم می‌شمارد. اما با این همه عرفان و تصوفی که فارابی به آن نزدیک می‌شود با آنچه در آراء رازآلود و بیان‌های رمزآمیز و احياناً شطحیات نام‌آوران عارف اهل نظر و بزرگان صوفی اهل طریقت و سلوک می‌بینیم متفاوت است. عرفان فارابی نیز همچون شریعت او با حکمت و خرد فلسفی او سازگار است و در اینجا نیز اصل برای او حکمت است، حکمتی استوار بر بنیان برهان. هرچند این برهان در دست کسی کارگر است و او را از راه به در نمی‌برد و به وادی پرشکوه و رازآلود حقیقت می‌رساند که سلوک صوفیانه را آزموده باشد و با بریدن بندهای طبیعت از پای جان بلند پرواز، امکان حضور در عالم قدس معنی و معقول را یافته باشد؛ اما جهان معقول فارابی گرچه نسبت به طبیعت دارای علو بسیار است ولی در جهان‌شناسی فاخر او، اثبات یکی، مستلزم نفی دیگری نیست.

او در بخش فرجامین کتاب آراء اهل المدینه الفاضله رأی صوفیان گزاف‌پرداز را نمونه‌ای از آراء اهل یکی از شهرهای ضد مدینه فاضله می‌داند.

فارابی در فصل سی و هفتم کتاب یادشده زیر عنوان «گفتار در باب مدینه‌های جاهلی» ضمن بیان اندیشه‌ها و وهم‌های مردمان شهرهای جاهلی، نکته‌هایی را برمی‌شمرد و نادرست قلمداد می‌کند که با باورهای بسیاری از اهل تصوف مشابهت دارد یا عین آن‌هاست، دست پایین، نفی وجود این جهانی و تلاش برای ابطال آن را با این خیال که از این راه می‌توان به سعادت راستین رسید، مردود و از جمله اندیشه‌های اهل شهر نادانی به حساب می‌آورد.

به نظر فارابی طایفه‌ای از اهل مدینه جاهلی:

... می‌گویند که این موجود طبیعی که امروز آنرا به این‌گونه مشاهده می‌کنیم وجود دیگری دارد که مشاهده نمی‌شود و وجود امروزی (و این جهانی آن) غیر طبیعی بلکه ناسازگار با وجود طبیعی موجود است و آنچه باید مراد و مقصود باشد همان وجود حقیقی طبیعی است و شایسته است که در ابطال این وجود (وجود این جهانی) برای دست‌یابی به وجودی که کمال طبیعی است کوشش به عمل آید، چرا که این وجود مانع کمال است و چون باطل شد کمال فراچنگ خواهد آمد.^۱

و در ادامه:

و گروهی دیگر بر این اندیشه‌اند که وجود (واقعی) موجودات، هم‌اکنون هم برای آنان حاصل است اما آمیخته و آلوده به چیزهای دیگری است که سبب فساد موجودات شده و مانع کارآیی شایسته آن‌ها شده‌اند... و بنا بر هر دو رأی، دست‌یابی به وجود (حقیقی) مستلزم باطل کردن و از میان برداشتن وجود ملموس و مورد مشاهده (این جهانی) است.^۲

و در جای دیگر:

و گروهی بر این رأی هستند که پیوستگی جان به بدن امر طبیعی نیست. انسان عبارت است از جان و پیوند بدن با جان تباه‌کننده آن و دگرگون‌کننده کردارهای (شایسته) آن است و رذیلت‌ها و پلشتی‌ها که از جان سر می‌زند به سبب نزدیکی و همراهی بدن با جان است و کمال جان و فضیلت و والایی آن در این است که از بدن رهایی یابد و برآند که جان در کامروایی و سعادت خود نیازمند بدن نیست... و نیز نیازمند چیزهایی که خارج از بدن است چون دارایی و همسایگان و دوستان و اهل شهر نیست، آنچه به

۱ آراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابی، دارالمراق، بیروت، ۱۹۵۵ م، ص ۱۲۵.

۲ همان، صص ۱۲۵-۱۲۶.

گردهمایی‌های مدنی و دیگر امور خارجی نیازمند است وجود کالبدی است. از این رو به طرح و دور افکندن وجود کالبدی رأی داده‌اند...^۱

فارابی گرچه دارای بینشی عرفانی است، بدان‌سان که می‌توان وی را پایه‌گذار عرفان نظری دانست، اما به هیچ وجه روانیست که راه و رأی او را با کسانی یکی دانست که درک حقیقت را در رهیدن کامل از دنیا می‌دیده‌اند و سعادت را در بریدن از خلق و حق را در انزوای آرام؛ کسانی که هیاهوی دنیاییان را برهم‌زننده خاطر امن وطمأنینه درون می‌دانسته‌اند. بلکه به عکس در نظر بلند فارابی، راه سعادت و نیک‌بختی از درون جمع و متن زندگی پرمشغله در این دنیا می‌گذرد؛ همان‌گونه که در شرح فلسفه مدنی و آراء سیاسی او خواهیم دید.

در عین حال در شرح احوال فارابی، کسانی وی را صوفی‌صفت از دنیارهیده دانسته‌اند که زهد و بی‌اعتنایی به دنیا و گوشه‌گیری از متن جماعت را بر درگیر شدن در مسائل اجتماعی ترجیح می‌داده است و برخلاف بسیاری از بزرگان اهل نظر در جهان اسلام، چه فیلسوفان و چه شریعت‌مدارانی که به عنوان‌ها و مکانت‌های مهمی در جهان سیاست رسیده‌اند، فارابی با همه عزت و حرمتی که احياناً نزد برخی امیران و سیاست‌مداران داشته با پرهیز از سیاست‌مداری، چهره جان را به غبار سیاست‌گری نیالوده است.

عبارت‌های زیر از مرحوم خدیوچم در مقدمه کتاب احصاء العلوم درباره خوی و خصلت فارابی گویاست:

ابونصر، از جنبه اخلاقی هم از اغلب فلاسفه برتر بوده. به قناعت روزگار می‌گذاشته و به خلوت و تنهایی انس بسیار داشته، اغلب در کنار رودخانه به سر می‌برده و به اندک موجود قانع بوده. چنان‌که می‌گویند: هر روز از سیف‌الدوله چهار درهم بیشتر

نمی‌گرفت، مابقی آنچه به دست می‌آورد به فقرا انفاق می‌کرد. ابونصر به تجمل اعتنا نمی‌کرده. سعادت و عظمت فیلسوف را در ترک دنیا می‌دانسته، در مسائل اخلاقی — با این‌که به ارسطو معتقد است — عملاً تابع افلاطون بوده و سعادت نفس را در تجرد و ترکِ علایق و گوشه‌نشینی می‌دانسته است... ظاهراً ابونصر تا اواخر عمر معتقد بوده که انسان اگر بخواهد می‌تواند از راه ریاضتِ نفسانی به عقل فعال متصل گردد. سعادت در نزد ابونصر اتصالِ انسانی به عقل فعال است؛ یعنی مقدمهٔ وصول به این کمال، تهذیب اخلاق و روح آدمی است...^۱

و نیز:

از کتب ابونصر چنان مستفاد می‌شود که وی به تصوف رغبت بسیار داشته است، تعلیمات خود را از راه و رسم متصوفه گرفته، و در زندگانی مانند صوفیان می‌زیسته است. حکایت نماز خواندن سیف‌الدوله بر جنازهٔ او بالباس صوفیانه، این مطلب را تأیید می‌کند.

روی هم‌رفته چنان‌که از کتب ابونصر معلوم است، او به شهرت چندان علاقه‌ای نداشته و حقیقت‌پرستی را بر همه چیز مقدم می‌داشته است — برخلاف بعضی از فلاسفه متأخر که به امور دنیوی راغب شده‌اند —...^۲

در این‌که فارابی زندگی ساده‌ای داشته و رغبت چندان‌ی به دنیا نشان نمی‌داده است و در زندگی مانند بسیاری از صوفیان به سر می‌برده است، شاید تردید روا نباشد، ولی این سخن که وی «تعلیمات خود را از راه و رسم متصوفه گرفته» و صوفی‌گری او را به گوشه‌گیری و پرهیز از امور دنیا واداشته است، درخور چون و چراى جدی است. درست است که

۱ احصاء العلوم، فارابی، ترجمهٔ حسین خدیو‌جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص ۲۹.

۲ همان، ص ۳۰.

رگه‌هایی از آنچه را که بعدها به صورت «حکمت اشراق» چون ستاره‌ای در آسمان اندیشه اسلامی درخشید و به ویژه آنچه را که حدود ۷ قرن بعد در چهره حکمت متعالیه تابندگی بیشتری پیدا کرد در آثار فارابی به خصوص در کتاب *فصوص المحکم* می‌توان دید. ولی هیچ‌گاه معلم دوم از اندیشه‌های بنیادین خود که طبق آن‌ها گرایش‌های صوفیانه را دست‌کم‌گرایش‌های افراطی را، از نمونه‌های اندیشه اهل ضد مدینه فاضله می‌دانست، برنگشت و هرگز نظر خود را نسبت به محوریت حکمت عقلی و خرد فلسفی تغییر نداد و هم‌اوست و عرفان را در پرتو حکمت دریافت و تفسیر می‌کرد. چنین کسی را، به صرف رویگردانی از دنیا، نباید صوفی دانست.

در اینجا نکته‌ای به نظر می‌رسد که هم می‌تواند توجیه‌گر شیوه ویژه زندگانی فارابی باشد و هم بی‌توجهی به آن به نظر ما بی‌توجهی به شأن مهمی از شخصیت والای فیلسوف است؛ شأنی که بدون آن فارابی را هر گونه بشناسیم، او را درست نشناخته‌ایم. و نکته این است که: فارابی عمل را میوه نظر می‌دانست و نظر و عمل در سامان اندیشگی وی با هم پیوندی استوار داشت. در نظر فارابی عمل بی‌نظر موجب تباهی است و نظر بی‌عمل، ابر. فلسفه عملی این فیلسوف از دل فلسفه نظری او استنباط و استخراج می‌شود.

به رأی فارابی، در سیر تکوینی، نظر مقدمه عمل است ولی در مقام ارزش ذاتی، عمل، خادم نظر. نظر، ذاتاً خواستنی است. و مطلوبیت عمل، به خاطر نظر است، چرا که سرچشمه اصلی سعادت و نیک‌بختی، آگاهی و نظر است.

چنین بینشی سبب می‌شود که حکیم مسلمان نیز، همانند فیلسوفان بزرگ یونانی، سیاست را جدی و مهم تلقی کند و آن را در کانون اندیشه و نظر خود قرار دهد. کتاب‌های فارابی در باب سیاست — که در عین حال دربردارنده مبادی و پایه‌های فلسفه مابعدالطبیعه نیز هست — اگر نگوییم مهم‌ترین آثار او، دست‌کم از مهم‌ترین آن‌هاست.

و همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم، بعد از فارابی، به علی که در جای

خود به خواست خدا بدان خواهیم پرداخت، نظر و عمل از هم جدا شد و نظر نیز در انزوا و شوربختی خود بدون این که نقش بنیادین و مستقیمی در سرنوشت جامعه داشته باشد، دچار عسرت شد و بی نظران و گاه کج اندیشان میدان دار ساحت عمل شدند و اهل نظر نیز با پذیرش تصریحی یا تلویحی جدایی نظر و عمل هر چند در گوشه کتابخانه و در عزلت خود، نظرهای بلند و سنگینی داشتند، ولی همین که به صحنه اجتماع می آمدند، جامه نظر را از اندام شخصیت خود می کنند و همچون همه بی نظران و سطحی نگران، دنیا طلبانه یا دست کم واقع بینانه، در خدمت سلطانی که بیشتر گاه از فضیلت عدل و عقل تهی و محکوم نیروی خشم و شهوت بود، در می آمدند. ولی فارابی، فیلسوف بزرگی که مؤسس فلسفه اسلامی بود، نمی توانست از اصول و ارزش های اساسی فلسفه خود، به ملاحظه ای یا مصلحتی، چشم پپوشد و چون میدان عمل صالح را بسته می دید، خود را به عمل ناصالحان نمی آلود، بی آن که همچون بسیاری از متصوفان و مدعیان عرفان، توجیه گر بی عملی و گریز از مسؤولیت باشد.

حکایتی که در مقدمه کتاب احصاء العلوم به نقل از وفیات الاعیان «ابن خلکان» آمده، نشانگر روح بلند فیلسوف و شاهدهی است بر صحت مدعای پیش گفته ما. و اگر درستی این حکایت هم ثابت نشده باشد، در سراسر آثار و زندگی فارابی نشانه های کافی برای تأیید ادعای مزبور وجود دارد:

فارابی به مجلس سیف الدوله وارد شد، امیر به او اجازه جلوس داد، فارابی گفت: کجا بنشینم؟ جایی که می خواهم، یا جایی که تو می گویی؟ امیر گفت: هر جا که خواهی بنشین، فارابی روی دست و شانه مردم پا گذاشت تا بر مسند سیف الدوله نشست. سیف الدوله به زبان مخصوص که با غلامان خود داشت، به آنان گفت: مرد بی ادبی به نظر می آید. فارابی به همان زبان گفت: اندکی تأمل باید کرد. سیف الدوله تعجب نموده پرسید: مگر این زبان را می دانی؟ گفت: قریب هفتاد زبان می دانم. پس از آن مباحثه علمی

شروع شد. فارابی بر همهٔ علما غلبه کرد. تا این‌که دفترها از جیب‌ها درآوردند و کلمات فارابی را بر آن تعلیق کردند. پس از آن مجلس سماع پیش آمد. فارابی در آن اظهار نظر کرد. سیف‌الدوله گفت: مگر از این هم آگاهی؟ فیلسوف اسبابی از جیب خود درآورد و چنان نواخت که همه خندیدند، سپس وضع آن را به هم زد و لحنی چنان ساز کرد که همه گریستند، دوباره وضع آن را تغییر داد و به راه دیگر چنان نواخت که همه خفتند.^۱

جایی که فیلسوف از دنیا رهیده و زاهد برای نشستن به میل خود برمی‌گزیند مسند سیف‌الدوله است؛ یعنی مسند حکمروایی را درخور فیلسوفان می‌داند، ولی این‌که تقدیر روزگار وضع دیگری را پدید آورده است و زور و تغلب پایهٔ قدرت سیاست است، فیلسوف راستین اگر آنچه را می‌گوید باور دارد، چگونه می‌تواند در خدمت خودکامگی و تغلب درآید. پس می‌توان حدس زد کناره‌گیری فارابی در واقع امری است که برخلاف میل درون، بر او تحمیل شده است فارابی، خود را اهل شهر نیکو و مدینهٔ فاضله می‌داند در حالی که بر همهٔ زمین، همه جا، شهرهایی مستقرند که ضد مدینهٔ فاضله‌اند و در جامعهٔ جاهلان و شهرگمراهان و نادانان، شخصی مثل فارابی «نابت» و علف خودرویی است که سنخیتی با اهل آن شهرها و پندارها و باورهای آنان ندارد.

سیف‌الدوله گرچه اهل فضل و نیز فضل‌پرور است و هوای شهر او در قیاس با فضاها و نفس‌گیر شهرهای دیگر باصفا تر است، ولی مدینه‌ای که سیف‌الدوله نیز بر آن حاکم است، دارای خصوصیت‌ها و شرط‌های شهر فاضل نیست و در آنجا هم فارابی بیگانه است؛ هرچند درد غربت او در اینجا از آنچه در بغداد فتنه‌زده و تعصب‌آلود احساس می‌کرد کمتر است.

باری، فیلسوف بزرگ مسلمان در پاسخ به مهم‌ترین پرسش زمانه طرح نظامی فاخر افکنده است که چارچوب اصلی همان چیزی است که به

«فلسفه اسلامی» مشهور شده است.

درست است که سنت فلسفه فارابی به خصوص وجهه‌مثنایی آن، در اندیشه گشاده و پرژرفای بوعلی‌سینا راه کمال را پیمود و به وادی‌های تازه‌ای وارد شد که برای فارابی امکان یا مجال حضور در آن‌ها نبود اما نبوغ بوعلی از مقدماتی که معلم دوم بر نهاد، نتیجه‌های نو را استخراج و استنباط کرد. و در واقع آنچه حاصل شد میوه‌هایی بود که از درختی برآمد که فارابی آن را غرس کرده بود. و آنچه درخور توجه فراوان است این که بوعلی با همه بزرگی حتی زحمت تأمل فلسفی در سیاست را به خود نداد، شاید از آن جهت که هوش‌مندانه دریافت که تحقق سیاست درست ناممکن است و از این که در بنیاد تغلب حاکم تغییری پدید آید نومید بود و شاید او نیز چون دیگر بزرگان اندیشه اسلامی می‌پنداشت آنچه هست، حکم تقدیر است و از آن‌گریزی نیست. از این‌رو جز اشاراتی بسیار کوتاه که در قیاس با انبوه مطالب او در ابواب دیگر فلسفه می‌توان کاملاً آن‌را نادیده انگاشت بحثی درباره سیاست ندارد. ابن‌سینا اندیشه توانای خود را به منطق معطوف کرد و فلسفه را یکسره به حوزه بی‌کران طبیعیات و الهیات راند و اگر از اخلاق هم غفلت نکرد بیشتر به اخلاق فلسفی فردی پرداخت، و نه اخلاق ناظر به وجود مدینه.

در دوران استیلای تغلب (هرچند تغلب بویهیان به جهاتی قابل تحمل‌تر از متغلبان متشرع‌نمای متعصب بود، اما به هر حال تغلب بود) بوعلی عملاً وارد دنیای سیاست شد. و نمی‌دانیم آیا لحظه‌ای به این نکته دل مشغول داشته است که آیا سیاست جاری، که او نیز در آن جایگاهی داشته است، با مبادی و اصولی که در مابعدالطبیعه برگزیده ناسازگار است یا نه؟

بوعلی با جدا کردن عالم نظر از عالم عمل، امکان ورود به صحنه عمل را که با نظر فیلسوف ناسازگار بوده است فراهم آورد و این ناسازگاری یا مورد تأمل او قرار نگرفته یا به ملاحظاتی از آن تغافل کرده است.

و غزالی نام‌آور دیگر در عرصه اندیشه و تمدن اسلامی نیز که با عنوان پرابهت «حجة الاسلام» فتواگر بزرگ دستگاه خلافت و مورد عنایت

سلجوقیان شد، واقع‌گرایی را بر آرمان‌خواهی که هیچ‌گاه هم کاملاً از آن دست بر نداشت ترجیح داد و بر ضد فلسفه به پا خاست و ابتدا نظر را در پای شکوه ظاهر شریعت قربانی کرد و در نهایت نیز تشنگی روح ناآرام خود را که نه با خردورزی فلسفی و نه با ظواهر خشک تشریح‌مآبی سطحی سازگار بود، با نوعی تصوف فرونشاند؛ تصوفی که در شکل افراطی آن خود را به سیاست نفی‌آلود اما نه از آن رو که در جست‌وجوی سیاستی نیکو و مدینه‌ای فاضل در زمین و در میان جامعه بشری بود بلکه از آن رو که سیاست را امر زمینی به حساب می‌آورد و صوفی با نفی زمین به اثبات حقیقت می‌پرداخت و گریز از جامعه را راه رسیدن به حق می‌دانست.

ستیز با فلسفه

در فلسفه اسلامی — که فارابی مؤسس آن است — دین با فلسفه سازگار است، چرا که فلسفه، بیان حقیقت هستی است و دین نیز متکفل بیان حقیقت کائنات و تکلیف آدمی در عرصه هستی است، و دین حق لا جرم با فلسفه حقیقی یکی است، منتها فلسفه به خواص تعلق دارد در حالی که بیان دینی درخور فهم همگان است.

این رأی و اندیشه گرچه با بیان‌های مختلف و با گرایش‌های گوناگون اظهار شده است و صاحبان آن گاه بیشتر جانب دین را نگاه داشته‌اند و گاه دیگر فلسفه را، اما آنچه در سراسر تاریخ فلسفه اسلامی وجود دارد چیزی جز بسط و تبیین و تعمیق نظر فارابی و کامل کردن آن و زدودن برخی کاستی‌ها و مطالبی که موجب طعن و ایراد پسینیان مؤسس فلسفه اسلامی قرار گرفته است نیست. پیروان فارابی کوشیده‌اند جوهر بیان وی را در قالبی بریزند که از گزند و ایراد مستشکلان مصون بماند. با وجود این، فلسفه به همین معنی نیز هیچ‌گاه مقبولیت تام و عام نیافت؛ چرا که از سویی ذهن و فهم توده مردم و حتی اهل تحصیل متوسط از درک ژرفای فلسفه ناتوان بود و در نتیجه، رغبت عمومی حتی میان اهل فضل و علم به سوی فلسفه نسبت به دیگر رشته‌های معرفت کمتر بود و از دیگر سو، بیشتر متشرعان و

عالمان دینی که با ظواهر شریعت انس داشتند (یا اگر ژرف‌نگری هم داشتند، به جهاتی) فلسفه را برای دیانت خطر به حساب می‌آوردند، نه تنها از فلسفه روی‌گردان شدند بلکه در بسیاری از موارد، در برابر آن به عنوان جریان فکری ویران‌گر و نکوهیده ایستادند و به همین جهت فلسفه در میان جامعه مسلمانان چندان جدی تلقی نشد؛ گرچه کسانی که اساساً به آن پرداختند، آن را سرآمد همه معرفت‌ها و شریفترین آن‌ها و بسیار جدی تلقی کردند ولی چنین اشخاصی نه چندان زیاد بودند و نه به خاطر اشتغال به فلسفه در جامعه، چندان مورد اقبال. و بیشتر در عسرت و دربدری به سر می‌بردند و یا با پناه بردن به دربار امیری که به جهاتی فلسفه و دانش‌های عقلی را حمایت می‌کرد، به فلسفه‌آموزی و تصنیف و تألیف در این باب می‌پرداختند. و چون مبنای زندگی و نظام جامعه چیزی جز فلسفه بود، طبعاً فلسفه نقش بنیادین نداشت و عملاً به آن احساس نیاز نمی‌شد. باری، جریان فاخر، وزین و استوار فلسفه اسلامی گرچه یکسره مطرود نشد ولی در حاشیه باقی ماند. و امروز ژرفا، تنوع و انسجام فلسفه مسلمانان را در مقایسه آن با الهیات فلسفی مسیحی که خود وام‌دار تلقی خاصی از فلسفه در جهان اسلام است می‌توان دریافت. و در واقع همین فلسفه بود که توانست تا حدود زیادی میدان را از خردگرایی دین‌ستیز بگیرد و اگر نه در میان عوام، دست‌کم نزد بسیاری از خواص، مورد احترام و اهتمام واقع شود.

فلسفه خردگرایی مسلمانان از همان آغاز ظهور با دو رقیب نیرومند و مؤثر در جامعه اسلامی روبه‌رو شد. یکی، تلقی متسرعه از دین و عقل، و دیگری، رأی و آیین متصوفان و عرفان‌گرایان در جهان اسلام. ضعف پایگاه فلسفه در تمدن اسلامی را از جمله در قوت اجتماعی و رسمی رقیبان آن می‌توان جست‌وجو کرد. و محمد غزالی را می‌توان نام‌آورترین و ناآرام‌ترین قهرمان در هر دو میدان رویارویی با فلسفه دانست.

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، جریان مهمی که تاریخ و تمدن مسلمانان را به شدت تحت تأثیر قرار داد و اوضاع و احوال زمانه نیز با آن یار شد، جریانی بود که به نام دفاع از دیانت و پاسداری از شریعت به مخالفت و مبارزه با

فلسفه و تأمل عقلانی در عالم و آدم برخاست. این جریان گرچه از آغاز روی آوری برخی از مسلمانان و متکلمان به خرد و داوری‌های آن وجود داشت و به خصوص با ورود دانش‌های یونانی به جهان اسلامی تشدید شد، ولی توسط ابوالحسن اشعری به صورت مکتبی منسجم درآمد و حوزه کلام اسلامی - سنی را تحت تأثیر نمایان خود قرار داد.

رأی و راه اشعری در مقابل مقالات و ادعاهای معتزله بود ولی با تأسیس فلسفه اسلامی و سپس بسط و تعمیق آن توسط ابن‌سینا، رویارویی با خردورزی فلسفی میدان گسترده‌تری پیدا کرد و در نتیجه، میدان‌دار ورزیده‌تری را می‌طلبید و امام محمد غزالی مرد این میدان بود.

غزالی در کتاب مهم تهافت الفلاسفه می‌نویسد:

... گروهی را که به برتری خویش بر هم‌سالان و همتایان خود به افزونی زیرکی و هوش‌مندی باور دارند دیدم که وظیفه‌های اسلام چون عبادت‌ها را پس پشت افکنده و رمزها و نشانه‌های دینی یعنی پای‌بندی به نمازها و پرهیزگاری از ناشایست‌ها را کوچک می‌شمرند و در سرسپردگی‌های شرع و مرزهای آن سستی روا می‌دارند و بندهای آنرا از پا برمی‌دارند و از توقفگاههای آن می‌گذرند بلکه به گونه‌هایی از پندارها یک‌باره کمند دین را به دور افکنده، پیروی از دسته‌ای می‌کنند که راه خدا را می‌بندند و آنرا کج می‌خواهند و اینان به روز بازپسین کافرند. و پشتوانه کفرشان چیزی جز گردن نهادن به شنیده‌هایی که بدان دل‌بستگی پیدا کرده‌اند نیست همانند جهودان و ترسایان که به عادت، پای‌بند دینی جز اسلام‌اند؛ دینی که بر آن زاده و در آن برآمده‌اند و پدران‌شان نیز بر آن بوده‌اند. و نیز تکیه‌گاهشان جز دیدگاهی نیست که در اثر فروافتادن در دامن شبهه‌های بازدارنده از راه درست و فریفتگی از پندارهای فریبنده چون سراب درخشنده، حاصل شده است. همان‌گونه که گروهی از بدعت‌گزاران هوس‌ران که به بحث در باورها و اندیشه می‌پرداخته

بدان گرفتار آمدند.^۱

غزالی به حق از رواج بی‌دینی و بداعتقادی و لاابالی‌گری و سستی گرفتن ایمان در دل‌ها نگران است و در پی یافتن سبب پدیده است، اما به جای این‌که ریشه را در پیشامدهای اجتماعی، به ویژه بدهنجاری سیاست و حکومت‌های موجود و قدرت‌مداری و هوس‌پرستی دنیاداران و نیز ناتوانی ظاهرگرایی دینی در اقناع ذهن‌های جست‌وجوگر بجوید، یا دست‌کم به این عامل نیز توجه کند، همه نگاه خود را به فلسفه می‌دوزد که البته مخالفان آیین نیز کوشیده‌اند تا با تکیه بر آن، گرایش و بینش خود را توجیه کنند.

گرچه در عصر غزالی و پیش از آن، کسانی بوده‌اند که در اثر آشنایی با فلسفه و دانش‌های پیشینیان و به کارگیری سفسطه و مجادله، به پندارهای خود رنگ علمی و منطقی می‌داده‌اند، ولی سستی ارکان دین‌داری پاره‌ای از مردمان پیش از ورود فلسفه به جهان اسلام آغاز شده بود. و بسیاری از افراد از مجادله‌های کلامی که منجر به درگیری‌ها و آشوب‌های اجتماعی و خونریزی‌ها می‌شد و بیشتر از آن در اثر ستیزهای سیاسی و نحوه رفتار حاکمان متغلب که با زور و فریب قدرت را به دست گرفته بودند و برای نگهداری آن از هیچ کاری خودداری نمی‌کردند، دلزده شده بودند و دلزدگی خود را از جمله با اظهار بی‌دینی و طعن در دین نشان می‌دادند. چرا که آنچه رخ می‌داد به نام دین بود. و غیر منتظره نیست اگر کسانی چنین می‌پنداشتند که ریشه نابسامانی‌ها و آشوب‌ها در خود دین است. و همچنین نباید از تأثیر خشک‌اندیشی و تنگ‌نظری ظاهرینان که برداشت سطحی و انعطاف‌ناپذیر خود را عین دین می‌دانستند و هیچ اندیشه مخالفی را بر نمی‌تافتند در پیدایش این وضع غافل بود.

مجادله‌های کلامی، ستیزهای خون‌بار سیاسی و تنگ‌نظری داعیه‌داران تولیت شریعت، همگی در جای خود بسیاری از مردمان، به خصوص آنان

۱ تهافت الفلاسفه، ابو حامد محمد الغزالی، دارالمشرق، بیروت، چاپ چهارم، ۱۹۹۰.

را که ژرف‌تر به امور می‌نگریستند، دل‌زده می‌کرد و شبهه‌های روزافزون که در اثر تماس بیشتر مسلمانان با اقوام صاحب آیین‌هایی غیر از اسلام و دارای سابقه زندگی و تمدن پدید می‌آمد و احیاناً ناتوانی برداشت سطحی رایج از دین، از یافتن پاسخ به پرسش‌ها و راه رفع نیازها و توسل به خشونت برای تثبیت و پایدار کردن همین برداشت در جامعه به عنوان تمام دین، نیز مزید بر علت بود. در چنین فضایی، بنیان‌گذار فلسفه مسلمانان و پیروان او راهی را گشودند و پیمودند و در عین وفاداری به جوهر دین و پای‌بندی به موازین آن کوشیدند تا افق‌های تازه‌ای را به روی اندیشه آدمی بگشایند و اگر آن راه به جد از سوی مسلمانان پیموده می‌شد و آن اندیشه در متن جامعه و تمدن اسلامی جدی‌تر گرفته می‌شد، شاید آیین با توان بیشتری قادر به رویارویی با مشکلات و پرسش‌ها بود و تمدن و فرهنگ اسلامی سرشت و سرنوشت دیگری داشت.

به هر حال، رویگردانی از دین در بخش‌هایی از جامعه و شیوع دگراندیشی نسبت به اصل دین و نیز نسبت به برداشتی که برای غزالی — دست‌کم در دورانی طولانی از عمر فکری و اجتماعی او — برداشت درست و مطلوب به حساب می‌آمده است، ریشه‌هایی داشته است که بسیاری از آن‌ها از نگاه تیز غزالی پوشیده مانده است و او با یکسونگری، ریشه اصلی و سبب مهم بحران دینی را شیوع اندیشه فلسفی می‌داند و می‌گوید:

... سرچشمه کفر آنان (دین‌گریزان لاابالی که غزالی پیش‌تر به آنان اشاره کرد) چیزی نیست جز:

۱. شنیدن نام‌ها و عنوان‌های بزرگ (دهان‌پرکن) چون سقراط و بقراط و افلاطون و ارسطاطالیس و همانند آنان.
۲. زیاده‌گویی دسته‌هایی از پیروان و همراه‌شدگان آنان در وصف خرد این نام‌داران و نیکویی بنیادهای فکری و درستی و دقت دانش‌های آنان در هندسه و منطق و طبیعیات و الهیات.
۳. خودرایی و یکدندگی در استخراج و استنباط این امور پنهانی (در علوم مختلف) با هوش مندی و زیرکی فراوان.

۴. حکایت این ویژگی که آنان با همه استواری خرد و فراوانی فضل، منکر شریعت‌ها و آیین‌ها بوده‌اند و دین‌ها و ملت‌ها را یکسره رد می‌کرده‌اند و بر این باور بوده‌اند که نوامیس شریعت قانون‌هایی است به هم‌بافته و نیرنگ‌هایی زیور یافته.

پس چون این (نام‌ها و آوازه‌ها) گوششان را نواخت، از آثار آنان (فیلسوفان) هر چه با طبعشان موافق افتاد (آنرا برگرفتند و خود را) با باور کفر آراستند تا گران‌سر از همراهی و همگامی با توده‌های مردم عادی، به گمان خود در جمع انبوه فاضلان درآیند و پای در راه آنان نهند و از بسندگی به آیین پدران سر برتابند. و پنداشتند که زیرکی نمودن در دل‌کندن از پیروی حق و گام نهادن در دام باطل، کاری نیکو است، غافل از آن‌که انتقال از گونه‌ای تقلید به گونه‌ای دیگر، عین کوتاه‌فکری و بی‌خردی است.^۱

غزالی در این سخن به جماعت یا افرادی اشاره دارد که از فلسفه در توجیه باورهای ضد دینی و انکار خود نسبت به اصول و موازین شرعی بهره گرفته‌اند؛ به عبارت دیگر بی‌دینی خود را توجیه فلسفی کرده‌اند. و همان‌گونه که بیان شد، از آنچه به کسانی چون «ابن‌راوندی» و «رازی» منسوب است، برمی‌آید که اینان اندیشه‌های فلسفی را در برابر باورهای دینی می‌نهادند. اما فیلسوفانی چون «فارابی» نه تنها از فلسفه به انکار دین و شریعت نرسیده‌اند بلکه با تفسیر عقلانی دین و برداشت خردمندانه از آیین، کوشیده‌اند تا به آن انعطافی فراوان بخشند بدان‌سان که در کشاکش‌های فکری و بحران‌های اجتماعی پایدار بماند و این فیلسوفان به همان شدت در برابر آراء کسانی که بر پایه فلسفه با دین معارضه کرده‌اند ایستاده‌اند که متشرعان.

غزالی اگر امکان بهره‌گیری از فلسفه در ردّ دین را بهانه ستیز با فلسفه قرار داده، می‌توانسته است به این واقعیت متفطن شود که حتی از دین نیز

چه بسا بهره‌گیری‌های ناروا و سوء شده است. کم نبوده‌اند خلیفگان و امیران و حتی عالمان و فقیهانی که دین را وسیله دنیا قرار داده‌اند و به بهانه جانب‌داری از شرع و دیانت به سرکوب و نابودی مخالفان «جباریت» و «تنگ‌نظری» پرداخته‌اند و چه بسا راست‌کردارترین دین‌داران را کشته‌اند یا به کیفرهای سخت محکوم کرده‌اند. و مسلماً غزالی نمونه‌های بسیاری از این کسان را در زمان خود و پیش از آن شناخته است و نیز بدون تردید بی‌دینی‌ها، عشرت‌گری‌ها، زن‌باره‌گی‌ها، شراب‌خواری‌ها، بیدادها و آدم‌کشی‌های بی‌حساب بسیاری از خلیفگان و وابستگان به آنان، که غزالی نیز دست‌کم برخی از عمر خود را در خدمت و همگامی با آنان به سر آورده است، از غزالی پنهان نبوده است. از سوی دیگر پارسایی و پای‌بندی به آیین و اهتمام به تکلیف‌های شرعی از سوی بسیاری از فیلسوفان و مشتغلان به فلسفه از نظر هوش‌مندی چون غزالی دور نمی‌مانده است. بنابراین بهره‌گیری سوء از فلسفه توسط عده‌ای و تأثیر آن در ایجاد تردید و انکار نسبت به دین در پاره‌ای از اذهان اگر می‌توانست دستاویزی برای رد فلسفه باشد چرا سوء استفاده عده‌ای بیشتر از دیانت، توجیه‌گر رویگردانی بعضی اهل نظر از دین نباشد؟ واقعیت هر چه باشد، داوری درباره انگیزه غزالی در معارضه با فلسفه دشوار است و چه بهتر که به جای پرداختن به نیت و انگیزه صاحب‌نظران به بررسی اندیشه آنان پردازیم و حق این است که:

اولاً، در موضوع مورد بحث، داوری درباره گرایش و رفتار افراد و جماعات به داوری درباره جوهر دین و فلسفه برگردانده شود.

ثانیاً، با پذیرش امکان خطا در برداشت از دین از یک سو و از فلسفه از سوی دیگر، راه اصلاح و نقد آراء و اعتقادات گشوده شود نه این‌که به بی‌اعتباری اصل خرد یا دین فتوی داده شود.

باری، غزالی می‌گوید:

چون این رگ کم‌خردی را در این نادانان تپان دیدم؛ در رد فیلسوفان پیشین و بیان آشفتگی باور و تناقض سخنانشان در باب

الهیات برای نگاشتن این کتاب در خود احساس رسالت کردم...^۱ شایان گفتن است که غزالی پیش از این کتاب، مقاصد الفلاسفه را نگاشت تا آشکار کند بعد از آگاهی بر فلسفه و درک مقاصد فیلسوفان به نقد و رد آن پرداخته است و مبادا متهم شود که به رد و انکار چیزی پرداخته که آن را غی دانسته است.

غزالی در چهار مقدمه روال گفتار و جهت گیری خود را در کتاب تهافت الفلاسفه مشخص می کند. در مقدمه اول می گوید «که مورد بحث و نقد را اندیشه های پیشوای فیلسوفان و معلم اول، ارسطو، قرار داده است و برای پرهیز از تحریف و تبدیلی که احتمالاً در سخن بعضی از مترجمان حکمت ارسطو بوده است، به دقیق ترین و معتبرترین روایت از آراء فلسفی او که توسط فارابی و ابن سینا صورت گرفته استناد کرده است».^۲

در مقدمه دوم بیان می کند که محور بحث او، اموری است که به گونه ای به اصلی از اصول دین برمی گردد (چون گفتار در حدوث عالم و صفات صانع و حشر بدن ها و...) و از آنچه بیشتر نزاع لفظی است یا اندیشه هایی که به اصول دین زیان نمی زند در می گذرد.^۳

در مقدمه سوم روش خود را در رد و نقد مشخص می کند و می گوید در نشان دادن تناقض گویی و لغزش های فیلسوفان از راه و روش فرقه های گوناگون کلامی بهره می گیرد و خود را پای بند مکتب کلامی خاصی نمی کند و اختلاف او با متکلمان در جزئیات، مانع بهره گیری وی از آراء آنان در رد فلسفه ای که متعرض اصول دین است نخواهد بود.^۴

در مقدمه چهارم اظهار می کند که استحکام احکام و قضایای ریاضی و منطق که بخشی از فلسفه است ربطی به ادعای فیلسوفان مبنی بر درستی و استواری مابعدالطبیعه و الهیات ندارد. در مورد ریاضیات بنا را بر موافقت با حکیمان می گذارد و منطق را نیز دانشی استوار می داند که از فراگرفتن آن

۱ همان، صص ۳۸-۳۹.

۲ همان، ص ۴۰.

۳ همان، صص ۴۱-۴۲.

۴ همان، ص ۴۳.

- گریزی نیست ولی منطق اختصاص به فیلسوفان ندارد و آنان باید جواب‌گوی اشکال‌کنندگان در مسائل خاص الهیات باشند.^۱
- آنگاه می‌کوشد تا تناقض‌گویی و ناستواری اندیشه فیلسوفان را در بیست مسئله به اثبات برساند که عبارتند از:
۱. در ابطال آیین فیلسوفان در ازلیت جهان؛
 ۲. در ابطال آیین فیلسوفان در ابدیت جهان؛
 ۳. در بیان شیطنت فیلسوفان وقتی می‌گویند خدا صانع و فاعل عالم است؛
 ۴. در بیان ناتوانی آنان در اثبات صانع؛
 ۵. در بیان ناتوانی آنان در دلیل آوردن بر محال بودن وجود دو خدا؛
 ۶. در باطل کردن مذهب آنان در نفی صفات؛
 ۷. در باطل کردن گفتارشان در این که ذات اول به جنس و فصل تقسیم نمی‌شود؛
 ۸. در باطل کردن گفتارشان در این که خداوند وجودی بسیط و بی‌ماهیت است؛
 ۹. در بیان ناتوانی آنان در بیان این که خداوند جسم نیست؛
 ۱۰. در بیان این که لازمه گفتارشان پذیرش دهر و نفی صانع است؛
 ۱۱. در بیان ناتوانی آنان از بیان این که خداوند به غیر خود آگاهی دارد؛
 ۱۲. در بیان ناتوانی آنان در این قول که خداوند از ذات خویش آگاه است؛
 ۱۳. در باطل کردن گفتارشان که ذات اول از جزئیات آگاه نیست؛
 ۱۴. درباره گفتارشان که آسمان جانوری است متحرک به اراده؛
 ۱۵. در باطل کردن آنچه درباره انگیزه حرکت بخش به آسمان‌ها گفته‌اند؛
 ۱۶. در باطل کردن گفتارشان به این که جان‌های آسمان‌ها همه جزئیات را می‌دانند؛
 ۱۷. در باطل کردن گفتارشان به محال بودن خرق عادت‌ها؛

۱۸. درباره گفتارشان به این که جان انسان جوهری است ایستاده به خویش و نه جسم است و نه عرض؛

۱۹. در گفتارشان درباره فناپذیری جان‌های بشری؛

۲۰. در باطل کردن انکارشان نسبت به برانگیخته شدن بدن‌ها و شادکامی و تلخ‌کامی آن‌ها در بهشت و جهنم به لذت‌ها و رنج‌های جسمانی.^۱ و بعد از بحث مفصل در همه این موارد کتاب را این چنین به پایان می‌برد: اگر گوینده‌ای بگوید مذهب‌های این قوم را به درستی از هم گشودی آیا به طور جزم بر کفر و وجوب کشتن کسانی که به این اندیشه‌ها باور دارند فتوی می‌دهی؟

می‌گویم: گریزی از کافر دانستن آنان در سه مسئله نیست یکی: مسئله قدم و بی‌آغازی جهان و این که جوهرها همگی بی‌آغازند. دوم: گفتارشان به این که خداوند احاطه علمی به جزئیاتی که از اشخاص سر می‌زند ندارد و سوم: در انکارشان از برانگیختگی و رستاخیز تن‌ها.

این سه مسئله به هیچ وجه با اسلام سازگار نیست و هر کس آن‌ها را باور داشته باشد پیامبران را دروغگو می‌پندارد (و در این پندار است که) آنچه پیامبران گفته‌اند به شیوه مصلحت‌انگاری است و مثال‌ها و نمادهایی است برای تفهیم خلق (نه بیان حقیقت) و این، کفر آشکار است که هیچ یک از فرقه‌های مسلمان آن را باور ندارد.

اما جز این سه مسئله در مورد آنچه در باب صفات الهی و اعتقاد توحید بدان پرداخته‌اند، مذهبشان نزدیک به مذهب معتزله است و راه و رسمشان در لازم دانستن سبب‌های طبیعی، همان است که معتزلیان در پیدایش امور بدان تصریح کرده‌اند و همچنین تمامی آنچه را از آنان نقل کردیم فرقه‌ای از فرقه‌های

اسلامی از آن دم زده‌اند مگر آن سه اصل (که مسلمانان بدان معتقد نیستند) پس اگر کسی اهل بدعت‌ها از فرقه‌های اسلامی را کافر انگارد اینان (فیلسوفان) را نیز تکفیر خواهد کرد و کسی که در آن مسائل از تکفیر خودداری می‌کند چاره‌ای ندارد که در این سه مسئله آنان را کافر به حساب آورد.

ولی ما اینک در اندیشه تکفیر اهل بدعت و بیان این که کدام باورشان درست و کدام نادرست است، نیستیم (زیرا بحث ما بحث علمی است) و نمی‌خواهیم از مقصد و مقصود این کتاب بیرون رویم.^۱

پی بردن به انگیزه غزالی در تاختن به فلسفه دشوار است و چه بسا پرداختن به این امر مکتوم، سبب دور افتادن از فهم درست و داوری منصفانه نسبت به اندیشه‌های صاحب انگیزه و زمینه‌ساز غرق شدن در گرداب نکوهش یا ستایش صاحب اثر، شود و امکان نقد منطقی آراء او را از میان بردارد و در نتیجه به جای ردّ و اثبات منطقی اثر، آدمی در برهوت عشق‌ها و کین‌های کر و کورکننده گرفتار آید. انگیزه این اندیش‌مند هر چه باشد، کار او تأثیر شگفت‌انگیزی در حوزه تفکر اسلامی و بشری داشته است.

هرچند آراء او در تنگ کردن عرصه بر اندیشه آزاد و خردورزی تأثیر نمایان داشته است و نبوغ او به یاری اسباب و شرایط ناگواری آمده است که در جامعه اسلامی امنیت و آرام را از اندیش‌مندان خیرخواه نیز سلب کرده است. اما غزالی اندیش‌مندی است که گرچه با تفکر فلسفی مخالف است اما بی‌فکری را نیز آفت جامعه بشری می‌داند.

غزالی گویند که با فلسفه سر سازش ندارد اما پیش‌تر گفته بود آنچه به نام فلسفه در جهان اسلام رواج یافته تقلیدی است از یونانیان و حجت مطلق انگاشتن آراء آنان به عنوان آخرین سخنی که درباره حقیقت و

معرفت می‌توان گفت. غزالی، اما خردورزی را محکوم نکرده است و از این جهت با قشری‌گرایان ظاهرین که می‌کوشیدند تا با اکتفا به فهم سطحی خود از متون دینی راه را بر روی هر گونه اندیشه‌ای ببندند و ژرف‌نگری در مفاهیم دینی را بکوبند تفاوت آشکار دارد.

او خود می‌گوید:

در معقولات مذهب برهان دارم و آنچه دلیل عقلی اقتضا کند، اما در شرعیات، مذهب قرآن، و هیچ‌کس از ائمه را تقلید نمی‌کنم، نه شافعی بر من حظی دارد و نه ابوحنیفه بر من براتی.^۱

بدین‌سان، اولاً، خردورزی و پیروی از برهان را در معقولات به عنوان یک اصل می‌پذیرد. ثانیاً، خرد را در فهم قرآن — البته با وفاداری به ظاهر آن — به کار می‌گیرد. ثالثاً، تقلید از بزرگان و پیشوایان مذهب‌های تسنن را نیز مردود می‌شمارد. و چنان‌که کمی بعد خواهیم دید علم حقیقی را نه علم ظاهر که علم باطن به حساب می‌آورد.

به هر حال مخالفت غزالی با فلسفه از آن جهت که مخالفت با مطلق کردن نوعی خاص از اندیشه و گشایندهٔ میدانی تازه به روی انواع دیگر تفکر و حتی فتح باب به روی نگرش‌های فلسفی تازه بود، می‌توانست بر باروری اندیشه در جهان اسلامی بیفزاید چنان‌که افزود. یعنی حمله‌های کارساز او به پیش‌مشایی فلسفه و به خصوص اثبات ناتوانی این نوع پیش‌مشایی گشودن بسیاری از پیچیدگی‌ها و پاسخ به بسیاری از پرسش‌ها سبب شد، تأمل‌گران به جست‌وجوی راهها و شیوه‌های تازه پردازند و پیدایش «مکتب اشراق» که خود اعتراض دیگری به مطلق‌گرایی اندیشهٔ مشایی بود بدون تردید از بحث و جدل‌هایی که غزالی برانگیخت، متأثر بوده است. حرکت‌های بعدی در تکمیل اندیشهٔ فلسفهٔ مسلمانان که در آراء صدرالمتألهین به تمامیت رسید، نیز تلاشی بوده است در جهت زدودن نقطه ضعف‌هایی در فلسفه که غزالی هوش‌مندانه بر بسیاری از آنها انگشت نهاده بود.

۱ فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام، به کوشش عباس اقبال، ابن‌سینا، تهران، ۱۳۳۳، ص ۱۲.

روح سرکش غزالی به طور قطع نمی‌توانسته است با ساده‌انگاری و سطحی‌نگری قشریون آرام شود و از این جهت نیز هنگامی که به پندارِ خود پایه‌های بینش فلسفی مثناء را دربارهٔ هستی و جهان لرزاند، به جست‌وجوی چشمه‌هایی دیگر پرداخت تا جان ناآرام خود را که هیچ‌گاه با اقوال و آراء ظاهریان و اهل حدیث و متکلمان اشعری عمیقاً قانع نشده بود با آن سیراب کند و عاقبت بار جان را در منزل عرفان و تصوف که خود نوعی دیگر از تأمل و تفکر دربارهٔ هستی است فرود آورد.

لحن غزالی در نکوهش بسیاری از عالمان غیر فیلسوف و فقیهان، گاه همان گزندگی و تندی را دارد که در خطاب به فیلسوفان داشت و کتاب مهم احیاء علوم الدین را با سرزنش ابناء روزگار و افسوس از تنهایی و عزلتِ حق و دنیازدگی عالم‌غایان و دوری آنان از حقیقت آغاز می‌کند و پس از این که از بلای فراگیر نادانی سخن می‌گوید و راه وصول به حق را ناهموار و مسیر را پرمانع و قاطع می‌شمارد، می‌گوید که راهها و راه‌گشا به سوی سعادت راستین (که زندگی خوب اخروی است)، دانشمندانی هستند که میراث‌داران پیامبرانند. و با سوز و گداز می‌افزاید که:

... زمان از وجود آنان (عالمان راستین) خالی است و جز پاره‌ای ظاهرپرداز تشریفاتی (مترسمون) کسی از آنان برجای نمانده است که بر بیشتر اینان نیز اهریمن چیره شده است و سرکشی، گمراهشان کرده است و هر کدام، به بهرهٔ دنیایی فریفته‌اند، و به چنان حالی گرفتار آمده‌اند که نیکو را زشت و زشت را نیکو می‌پندارند و در نتیجه پرتو دانش دین فرومرده است و مشعلِ راستی و هدایت در سراسر زمین به خاموشی گراییده است و مردم در این پندار افتاده‌اند که دانش، نیست مگر فتوای حکومت که قاضیان و داوران به هنگام درگیری مردمان پست، در بریدن دشمنی از آن مدد می‌گیرند؛ یا جدالی که فخرجویان برای غلبه بر دیگران و ساکت کردن آنان همچون زرهی خود را به آن می‌پوشانند؛ یا گفتارهای موزون و آراسته‌ای که واعظان در رام

کردن توده‌ها به کار می‌گیرند. و این هر سه را دامی برای به چنگ آوردن امور ناروا و توری برای برچیدن لذت پاره‌های دنیا می‌بینند.

اما دانش راه آخرت و آنچه پیشینیان نیک‌رفتار بر آن پا فشردند و خداوند سبحان در کتاب خویش آن را فقه و حکمت و دانش و روشنی و نور و راهیابی و رشد نامیده است، یکسره از میان خلق رخت بر بسته و سخت به فراموشی سپرده شده است. و چون این (وضعیت ناگوار) رخنه‌ای مصیبت‌بار در دین و پیشامدی تاریک و قیرگون است، اهمیت اشتغال به نگارش این کتاب (احیاء العلوم) را دریافتم تا زنده‌کننده دانش دین باشد و پرده‌بردارنده از راه و رسم پیشوایان پیشین و آشکار کننده دانش‌های سودمند و افتخارآفرین نزد پیامبران و پیشینیان نیکوکار.

و آن را در چهار بخش پدید آوردم، بخشی در عبادات، بخشی در عادات و بخشی در مهلکات و بخش چهارم در منجیات.^۱

گویا کتاب احیاء العلوم به هنگامی که غزالی؛ رهیده از عنوان‌های رسمی، از بغداد بیرون آمده و در شام و بیت المقدس و حجاز و طوس به سر می‌برده است یعنی میان سال‌های ۴۹۰ تا ۴۹۵ ه. ق. تألیف شده است؛^۲ یعنی پس از دوران پراضطرابی که غزالی در آن دچار شک شد و در جست‌وجوی حقیقت و یقین از عنوان‌های رسمی درگذشت و راه عزلت و زندگی فارغ از نام و نشان را برگزید. و غزالی حجة الاسلام، فقیه، کلامی و منطقی که در فلسفه و نیز رد آن کتاب نوشته بود و در مقام دفاع از شریعت که رسماً پیشوا و محور و مدار آن بود، با لحنی تند و کلامی آمیخته به دشنام، فیلسوفان را مورد شدیدترین حمله‌های خود قرار داده بود، اینک به انسانی

۱ احیاء علوم الدین، امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۲ ه. ص ۲.

۲ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۵۲۲.

مبدل شده بود در به در، که نام‌ها و نشان‌ها را فروهشته و در انزوا و تنها، به جست‌وجوی حقیقت برآمده بود؛ حقیقتی که سرانجام آن را در نوعی تصوف یافت.

احیاء علوم الدین، بیش از آن‌که تراوش خامه دانشمند رسمی مورد احترام دربار خلافت و مقتدای عوام باشد، اثر دل‌پی‌قرار و جان‌از‌دنیازدگان به تنگ آمده و از گفت‌وگوی اصحاب ظاهر دل‌زده، و از خرد فلسفی کام‌نیافته‌ای است که در جست‌وجوی آخرت است، اما نه از راهی که ظاهرینان متشرع که در همین کتاب بارها مورد ملامت تند قرار گرفته‌اند رفته‌اند و می‌روند. و در عین حال که نمی‌تواند خرد و داوری آن‌را یکسره رها کند، به تکیه‌گاه دیگری نیاز دارد که او را از سرگردانی و سرنگونی‌رهایی بخشد.

غزالی در احیاء علوم الدین صوفی اخلاقی متشرع است که در جای خود از به کارگیری برهان و حجّت عقلی در اثبات مدّعا پرهیز نمی‌کند، اما دانش راستین را دانش راه آخرت می‌داند که بر دو گونه است: علم مکاشفت و علم معاملات. و علم مکاشفت را دانش درون و غایت همه دانش‌ها به حساب می‌آورد^۱، که علم صدیقان و مقربان است.^۲ و نوری است که چون جان از صفت‌های نکوهیده پالوده و پیراسته شد در آسمان دل خواهد تابید.^۳ و علم معاملات را دانش احوال دل می‌داند که پاره‌ای، چون شکیبایی و سپاس‌گزاری، ستوده است^۴ و پاره‌ای دیگر چون ترس از ناداری و ناخشنودی از آنچه در چنگ است و نیز کین و رشک، نکوهیده.^۵ و دانستن حقیقت و حدود این امور و سبب و نتیجه و راه درمان آن‌ها (صفات مذموم)، دانش آخرت است^۶ و همان‌گونه که روی‌گردان از کردارهای ظاهری به فتوای فقیهان دنیا با تیغ شاهان نابود می‌شود، کسی که از امور اخروی روی بگرداند به سطوت شاه شاهان در آخرت از پای

۱ احیاء علوم الدین، ص ۱۹.

۲ همان‌جا.

۳ همان، صص ۱۹-۲۰.

۴ همان، ص ۲۰. ۵ همان، ص ۲۱.

۶ همان‌جا.

درخواهد آمد.^۱

غزالی پیش از این دانش‌های ظاهری را به شرعی و غیر شرعی تقسیم کرده بود و دانش‌های غیر شرعی را پاره‌ای روا و ستوده دانسته بود، چون پزشکی و حساب و آنچه پیوندی با مصلحت‌های امور دنیا دارد و گاه برای گذران امور زندگی فراگرفتن آن واجب کفایی است و برخی دیگر را ناروا و نکوهیده شمرده بود چون جادو و شعبده و...^۲

و اما درباره دانش‌های شرعی که کتاب غزالی در صدد بیان آنهاست، همگی ستوده‌اند جز این که گاه در اثر اشتباه، پاره‌ای امور نکوهیده هم جزو دانش‌های دینی به حساب آمده‌اند. بنابراین اگر دانش‌های شرعی هم به ستوده و نکوهیده تقسیم شده‌اند، مقسّم، دانش‌هایی است که رایج است و به اشتباه دربرگیرنده امور ناروا نیز هست.^۳

اما دانش ستوده دینی در چهار بخش مورد بحث قرار می‌گیرد: اصول، فروع، مقدمات و متممات. اصول عبارت است از کتاب، سنت، اجماع و آثار صحابه. و فروع عبارت است از آنچه از این اصول استنباط می‌شود.^۴ جالب توجه این که به نظر غزالی برای فهم فروع نباید تنها به لفظ و ظاهر بسنده کرد بلکه باید در فهم معانی از خرد نیز مدد گرفت و شریعت را بسی گسترده‌تر از آن چیزی می‌داند که صرفاً از لفظ برآمده است.^۵

فروع نیز به دو شاخه بخش می‌شود، یکی آنچه به مصلحت دنیا نظر دارد، که فقه متکفل آن است و فقیهان دانشمندان دنیا هستند. و دیگر آنچه با مصلحت آخرت وابستگی دارد که عبارت است از علم احوال دل و خوی‌های ستوده و نکوهیده.^۶

غزالی بدین سان فقه را دانش دنیا می‌داند و می‌گوید: مبدأ آدمی خاک است و منتهای او بهشت یا دوزخ، و دنیا پلی میان این مبدأ و آن منتهای، و اگر آدمیان در دنیا به «داد» می‌زیستند، ستیز و دشمنی میانشان پدید نمی‌آمد تا

۱ همان‌جا. ۲ همان، ص ۱۶. ۳ همان‌جا. ۴ همان‌جا.

۵ همان‌جا. ۶ همان‌جا.

به وجود فقیهان نیازی باشد اما انسان در این دنیا دارای شهوت‌ها است که از آن خصومت زاده می‌شود و در نتیجه جامعه بشری نیازمند فرمانروا و سلطان است و سلطان نیازمند قانونی که بر پایه آن جامعه را اداره کند و فقیه قانون سیاست را می‌داند و در اینجا است که در جامعه به فقه و فقیه نیاز پیدا می‌شود. پس:

فقیه کسی است که به قانون سیاست و راه داوری میان مردم که به حکم شهوت‌ها با یکدیگر ستیز می‌کنند، آگاه است؛ پس فقیه آموزگار پادشاه و راهنمای او است به راههای اداره مردم و نگاهداری آنان، تا با پافشاردن در آن راهها، کار دنیاشان سامان گیرد. البته فقه نیز به دین تعلق دارد اما نه مستقیم بلکه به واسطه دنیا. و باید دانست که دنیا کشتزار آخرت است و کار دین جز به دنیا کمال نمی‌یابد.^۱

غزالی در احیاء العلوم نیز همچون نصیحة الملوك تحت تأثیر سنت سیاست ایران شهری است و از این رو گفتار مشهور شاه ساسانی را در اینجا نیز به عنوان پایه گفتار و داوری خود برمی‌گزیند و می‌نویسد:

وَالْمُلْكُ وَالذِّينُ تَوْأَمَانِ، فَالذِّينُ أَضَلُّ وَالسُّلْطَانُ حَارِسٌ وَ مَا لَا أَضَلَّ لَهُ فَمَهْدُومٌ وَ مَا لَأَحَارِسَ لَهُ فَضَائِعٌ وَ لَا يَتِمُّ الْمُلْكُ وَالضَّبْطُ إِلَّا بِالسُّلْطَانِ وَ طَرِيقُ الضَّبْطِ فِي فَضْلِ الْحُكُومَاتِ بِالْفِقْهِ.^۲

پادشاهی و دین به هم بسته‌اند، دین پایه و ریشه است و پادشاه نگاهبان و آن را که ریشه و پایه نیست نابود می‌شود و آنچه نگاهبان و پاسداری ندارد تباه شده است و پادشاهی و سامان بخشی جز به استیلا و سلطه تمامیت نمی‌یابد و راه سامان‌دهی در حل و فصل اختلافات جز به کمک فقه نموده نمی‌شود. باری در نظر غزالی فن فقه نماینده راه سیاست‌مداری و نگاهبانی جامعه است.

و اما علم کلام، به نظر غزالی در درجه اول و به خودی خود نارواست و در عصر اول اسلام از آن نشانی نیست و اهتمام به آن بدعت است اما غزالی می‌گوید که: روزگار او دگرگون و صفا و پاکی عصر اول ناپدید شده و بدعت‌ها چنان فزونی گرفته است که ذهن‌ها را از آنچه مقتضای قرآن و سنت است دور کرده است و لاجرم به حکم ناچاری از پرداختن به دانش کلام برای رویارویی با بدعت‌ها و شبهه‌ها گریزی نیست و در نتیجه همین امر ناروای ناشایست، در زمان غزالی باید به عنوان امری که پرداختن به آن واجب کفایی است به حساب آید.^۱

و اما فلسفه، غزالی می‌گوید فلسفه دانش یگانه‌ای نیست بلکه چهار پاره دارد و هر کدام حکمی:

۱. هندسه و حساب که دانش‌هایی روا و مباح هستند جز برای کسانی که ممکن است از راه آن‌ها به ورطه دانش‌های نکوهیده فروغلتند.
 ۲. منطق که بیان‌گر وجه «دلیل» و «حد» و شروط آن دو است و غزالی دلیل و حد را داخل در علم کلام می‌داند.
 ۳. الهیات که درباره ذات خداوند سبحان و صفات‌های او بحث می‌کند، نیز داخل در علم کلام است و اختصاص به فیلسوفان ندارد. آنچه ویژه فیلسوفان است مذهب‌ها و مکتب‌هایی است که پاره‌ای از آن‌ها کفر و پاره‌ای دیگر بدعت است.
 ۴. طبیعیات که پاره‌ای از آن مخالف شرع و دین حق است، در نتیجه علم نیست بلکه جهل است و بخش دیگر متکفل بحث در صفات اجسام و خواص و دگرگونی‌های آن‌هاست و از این جهت همانند دانش پزشکی است با این تفاوت که پزشک به جسم انسان از حیث بیماری و سلامت نظر دارد و عالم طبیعی به اجسام از حیث دگرگونی و جنبش می‌نگرد.^۲
- نگاه غزالی به فقه در احیاء العلوم درخور توجه و نشانگر اختلاف نظر عمیق او با کسانی است که حقیقت دین را در صورت علوم رسمی دینی و

به خصوص فقه می‌دیده‌اند و عدّه این کسان به خصوص در زمان غزالی کم نبوده است و همواره نیز از موقعیت ممتازی برخوردار بوده‌اند و خود غزالی نیز برای مدّتی با عنوان «حجة الاسلام» ظاهراً در صدر مکانت فقیهان و متکلمان جای داشته است.

به نظر غزالی کلام از جمله صناعت‌هایی است ناپسند که دگرگونی روزگار، مسلمانان را ناچار به پذیرش آن کرده است و در واقع اگر مسلمان کلام را می‌پذیرد، دفع افسد، که بدعت‌های بزرگ و آشفته فکری‌های تباه کننده و شبهه‌های سیاه هستند، به فاسد است که گرچه از ناراستی بدعت تهی نیست، امّا می‌توان به آن بسی از شبهه‌ها و بدعت‌ها را از میان برداشت. به فتوای غزالی فراگیری علم کلام واجب کفایی است تا «باور توده‌های عامی را از گزند آشفته‌گری بدعت‌گذاران نگاه دارد»^۱ و حال متکلم و نقش او حال و نقش «گروهی است که حاجیان آنان را برای پاس داشتن کالاها و مال خود از دستبرد راهزنان در مسیر حج به کار می‌گیرند»^۲. پس: لازم است که متکلم حدّ و پایگاه خود را بشناسد و از آن درنگدرد و وظیفه خود را چون پاسبانان دارایی و امنیت حاجیان، پاسداری از عقاید مردم بداند. و تا آنگاه که حدّ این مقام را نگاه دارد و جودش سودمند است ولی اگر هدف را گم کرد و تنها به مناظره و مباحثه دل خوش کرد و راه آخرت را نیمود و دل را به صلاح و پای‌بندی به حق مشغول نداشت، ابداً نباید او را عالم دین به حساب آورد. متکلم در باورها و رفتارها با مردم عادی یکی است جز این که از مهارت و صنعت جدال و قدرت پاسداری از این عقاید نیز برخوردار است.^۳

و اگر علم حقیقی معرفت حضرت حقّ جلّ و علی است، مبادا کسی بیندارد که آن را از علم کلام می‌توان به دست آورد بلکه کلام می‌تواند حجاب و پرده آن باشد.

«فَأَمَّا مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى وَ صِفَاتُهُ وَ أَعْمَالُهُ وَ جَمِيعَ مَا أَسْرَنَا إِلَيْهِ فِي