



ICA
JAKAR
LIBRARY



مقام فلسفه در دورهٔ تاریخ ایران اسلامی

تألیف

رضا داوری اردکانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران ۱۳۷۹

داوری، رضا، ۱۳۱۲ -
مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی / تألیف رضا داوری اردکانی. - تهران:
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
۱۳۶ ص.

ISBN 964 - 426 - 116 - x

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
Reza Davari Ardakani.
ص.ع. به انگلیسی:
Philosophy's Status in the History of Islamic Iran.
ویرایش های قبلی این کتاب با عنوان «مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران»
به ترتیب در سال های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۸ منتشر شده است.
کتابنامه به صورت زیر نویس.
چاپ سوم.
۱. فلسفه اسلامی - تاریخ. ۲. فلسفه ایرانی - تاریخ. الف. پژوهشگاه علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی. ب. عنوان.
B
۱۳۱۸ / ۱۵۹ م
۱۲۸۵ - ۷۸ م
کتابخانه ملی ایران



مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

تألیف: رضا داوری اردکانی

ویراستار: مرتضی افسرده

ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مدیر نشر: حسن فقیه عبداللهی

چاپ اول: ۱۳۵۶؛ چاپ دوم: ۱۳۵۸

چاپ سوم: زمستان ۱۳۷۹

تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

صفحه آرا: فیروزه ریاضت، فاطمه آقاجانی

حروف نگار: اشرف آراسته

ناظر چاپ: سید ابراهیم سیدعلی

چاپ و صحافی: شرکت چاپ بهمن

ردیف انتشار: ۷۹۰۲۴

حق چاپ برای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی محفوظ است

ISBN 964. 426. 116. X

شابک X - ۱۱۶ - ۴۲۶ - ۹۶۴

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۱۹ - ۱۴۱۵۵، تلفن: ۳ - ۸۰۴۶۸۹۱، فاکس: ۸۰۳۶۳۱۷

فهرست

۱	مقدمه چاپ سوم
۱۷	مقدمه چاپ اول
۲۱	درآمد
	فصل اول
۴۵	۱. نظر اجمالی به سیر تفکر عقلی در ایران
۵۲	۲. طرق چهارگانه معرفت
۶۱	۳. پیدایش علم کلام و حوزه‌های کلامی
۶۸	۴. نظر اجمالی به سیر فلسفه در ایران
	فصل دوم
۸۵	اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی
۸۵	۱. نحوه تلقی فرق دینی نسبت به فلسف
۱۱۰	۲. فلسفه و تمدن اسلامی

مقدمه چاپ سوم

در این رساله که تاریخ تألیف آن سال ۱۳۵۴ هـ ش است، به اجمال از جایگاه تاریخی فلسفه در ایران دوره اسلامی بحث شده است. این بحث از جهتی به فلسفه تاریخ باز می‌گردد. وقتی نسبت فلسفه با تاریخ مطرح می‌شود، در واقع می‌خواهیم بدانیم فلسفه در قوام تاریخ چه تأثیری دارد؟ آیا تاریخ ظرفی است که فلسفه، هنر، علم، قانون، قاعده، رسم، دین و به‌طور کلی هر مظهری می‌تواند در آن قرار گیرد؟ این باور که علم، عمل، فلسفه و هنر از جهتی تاریخی است، در چند قرن اخیر پدید آمده است و متقدمان با آن آشنایی چندانی نداشته‌اند. به هر حال آنها از نسبت فلسفه با تاریخ و تأثیر آن دو بر یکدیگر پرسش نکرده‌اند.

منظور ما این نیست که بگوییم از دیدگاه فیلسوفان، فلسفه نوعی تفنن بی‌ثمر بوده است. تنها افلاطون نبود که برقراری نظام مدینه عاده را مشروط به فلسفه می‌دانست؛ بلکه در نظر عموم فیلسوفان یونان سیاست شاخه مهمی از فلسفه بود و پرداختن به آن برای فیلسوف ضروری می‌نمود. اینکه در آن دوران، اندیشه فیلسوفان یونانی تا چه اندازه مؤثر بود و با گسترش فلسفه چه تحولی در سیاست روی داد، یک مطلب است و نسبت میان سیاست و فلسفه در تفکر فیلسوفان دوره جدید مطلبی دیگر.

۲ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

هر چند فیلسوفان یونان طرح و اندیشه سیاسی داشتند، اما به وجود تاریخ به عنوان یک موضوع فکر نمی‌کردند. آنها معتقد بودند - یا لاقلاً افلاطون اعتقاد داشت - که جهان بشری باید بر وفق فلسفه سامان یابد. حتی هنگامی که فلسفه به عالم اسلام راه یافت، تأسیس فلسفه اسلامی با طرح مدینه فاضله افلاطون مقارن بود. فارابی کم‌تر به این معنی می‌اندیشید که فلسفه چه جایگاهی در عالم اسلام پیدا خواهد کرد و منشأ چه دگرگونی‌هایی خواهد شد. او معتقد بود مدینه فاضله باید با فلسفه اداره شود و لازم نیست همه در مدینه فاضله فلسفه بخوانند و فلسفه بدانند و با اندیشه‌های درست آشنا باشند. بلکه باید با آن آراء، نظامی عادلانه تأسیس کرد و از آن محافظت نمود. افلاطون مدینه‌ای را که بعضی از ساکنان آن نظام عدل و عقاید صحیح را می‌شناسند، اما در صدد تحقق آن نیستند، مدینه فاسقه می‌نامید. در طی دو هزار و پانصد سال پس از افلاطون و ارسطو مدینه‌ها همه جاهله و ضالّه و فاسقه بوده و با اینکه در طول این مدت فلاسفه کم‌تر به سیاست پرداخته‌اند و فلسفه بیش‌تر به یک دانش نظری صرف مبدل شده است، درخت فلسفه مخصوصاً از زمان رنسانس بار و برآورده و در قوام سیاست جدید دخیل شده است. اکنون در اینکه سیاست جدید میوه و ثمره درخت پر بار فلسفه است، کم‌تر تردید می‌کنند و به این جهت می‌توان پرسید که آیا پیش از دوره جدید نیز چنین نسبتی بین فلسفه و سیاست وجود داشته است یا خیر؟ و اگر وجود نداشته، آیا نقصی در فلسفه قدیم بوده یا این فلسفه، طبیعتی متفاوت با فلسفه جدید داشته است؟

این پرسشی است که معمولاً سهل انگاشته می‌شود. اما اگر کسی به اهمیت آن پی‌برد، شاید پاسخ آن را بسیار دشوار بیابد. ما چگونه بگوییم افلاطون، ارسطو و فارابی به مدینه فاضله یا دست‌کم به سیاست،

مقدمه چاپ سوم ۳

خردمندان اندیشیدند، اما تفکرشان در سیاست تأثیر نکرد. ولی دکارت که تقریباً در سیاست هیچ چیز نگفت، در تأسیس سیاست جدید پیشرو بود. مدینه یونانی با فلسفه قوام نیافته بود و شاید درست آن باشد که بگوییم وقتی فلسفه به وجود آمد، قوام آن سست شد. چنانکه هگل می گفت که با ظهور فلسفه، گسیختگی در مدینه یونانی پدید آمده است. ولی مشکل این است که پس از فروپاشی مدینه یونانی، فلسفه در تأسیس جامعه و استقرار سیاسی پس از انقراض مدینه، دست کم در ظاهر، دخالتی نداشته است. حتی رومی ها که شاخه ای از فلسفه رواقی را فراگرفتند و آن را بسط دادند و چند تن از حاکمانشان فیلسوف بودند، نظامی بر اساس فلسفه ترتیب ندادند. هرچند که تأثیر فلسفه در تدوین قوانین روم مشخص است. راستی چه شده است که در طول دو هزار سال تاریخ فلسفه با اینکه حتی فیلسوف مقام امپراتوری داشته است و فلسفه در کنار سیاست و حکومت نشسته، با آن یگانه نشده است. می دانیم که همه فیلسوفان بزرگ و مؤسس تا دوره جدید، خواستار این یگانگی بوده اند و چرا فلسفه ای که در ظاهر داعیه تأسیس سیاست نداشته، پس از انقلاب فرانسه به صورت نظام های سیاسی، متحقق شده است؟

تکرار می کنم که تا دوره جدید و پیش از انقلاب فرانسه هیچ نظام اجتماعی و سیاسی، قائم به فلسفه نبوده است. جامعه های قدیم اساس دیگری داشتند و می توانستند مستقل از فلسفه پایدار بمانند. در آن جامعه ها اگر فلسفه راه می یافت، یک شیء خارجی بود. منتهی این شیء خارجی عاطل و متعطل نبود؛ بلکه داعیه داشت و با جان ها درمی آمیخت و گه گاه با نظام و رسم و عادت و ادب جامعه در تعارض قرار می گرفت و چه بسا که قوت و قدرت آن، مایه ضعف سیاست و حکومت می شد. مگر نه اینکه با ظهور فلسفه افلاطون و ارسطو قدرت آتن پایان یافت و

۴ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

تأسیس فلسفه قرون وسطی و تصنیف کتاب مدینه الهی سنت اوگوستن با تقسیم و تجزیه امپراتوری روم مقارن شد؟ و هنگامی که فارابی کتاب آراء اهل مدینه فاضله را می نوشت، در قلمرو خلافت اسلامی، در ایران، مصر و شام حکومت های کم و بیش مقتدری تشکیل شد که به دستگاه خلافت وابسته نبودند و... شاید از این بیان استنباط شود که فلسفه ویرانگر است و در هر جا ظاهر شده، قدرت و وحدت را از میان برده و مایه تفرقه شده است. ولی این برداشت درست نیست.

آنچه می توان گفت، این است که فلسفه نمی تواند با هر نظم سیاسی و حکومتی سازگار باشد و شاید در اثر آن، بعضی قدرت ها نابود شود. اما فلسفه، دشمن همه حکومت ها و نظام ها نیست. همچنین در هر نظم و در هر عالمی فلسفه پدید نمی آید و وارد نمی شود. وقتی فلسفه در یونان به وجود آمد، همه چیز در حال دگرگونی بود و هنگامی که مسلمین فلسفه و علوم یونانی را اخذ کردند، استعداد تحول و تغییر در تمام زمینه ها به وجود آمده بود. پس مهم این است که بدانیم چگونه و در چه شرایطی فلسفه به عالم اسلام راه یافته است. اینکه قبل از آغاز دوره جدید، چه نسبتی با سیاست و قدرت های سیاسی داشته، پرسش بسیار دشواری است و اگر بتوان پاسخی برای آن یافت، درک این پاسخ، مسبوق به این است که بدانیم چرا فلسفه قبل از آغاز اسلام و اسلامی شدن ایران، در عالم غیر یونانی مورد توجه قرار نگرفت و حتی در روم که مدرسه اسکندریه را می شناختند و رومی ها مخصوصاً می توانستند از تعالیم افلوطین بهره مند شوند، بیش تر نفوذ و جلوه فلسفه رواقی را می بینیم و این نفوذ و جلوه نیز در حدی نیست که بتوان گفت فلسفه یونانی در روم نشاط و حیات تازه یافته است.

رومی ها برحسب درک و شناختی که از وجود داشتند و به اقتضای

مقدمه چاپ سوم ۵

وضع عالمی که در آن به سر می بردند، فلسفه رواقی را پذیرفتند و آن را اندکی بسط دادند. اما به تدریج که بنیان عالم رومی سست می شد، فلسفه هم رو به زوال می رفت. آیا این نکته عجیبی نیست که قرون وسطی و فلسفه قرون وسطایی ربط صریحی به علم و فلسفه رومی ندارد و در ظاهر، دنباله آن نیست؟ آیا یک محقق نباید به پاسخ این پرسش بیندیشد که چرا قرون وسطایی ها، آثار ابن سینا و غزالی را به زبان لاتینی ترجمه کردند و تعلیمات آنها را فراگرفتند؟ اما به فلاسفه رومی بی اعتنا ماندند؟ درست است که بیزانس، زمانی مرکز علم بود؛ اما اندیشه ای تازه پدید نیاورد؛ بلکه بیش تر واسطه انتقال علوم از جهان اسلام به غرب شد. عموم شرق شناسان، عالم اسلام را حداکثر نگهبان و نگه دارنده علوم یونانی دانسته اند و دانشمندان مسلمان و دوره اسلامی را به عنوان امانت داران علم یونانی که امانت خود را به صاحبش بازگردانده اند، بزرگ می شمارند. ولی قیاس عالم اسلامی با بیزانس به هیچ وجه درست نیست. مگر در بیزانس علوم یونانی و هندی را ترجمه کرده اند؟ یا در آنجا بزرگانی مانند جابر بن حیان، محمد بن موسی خوارزمی، محمد زکریای رازی، ابن سینا، ابوریحان بیرونی، غزالی طوسی و شهاب الدین سهروردی پرورش یافته اند؟

از طرفی بیزانس واسطه انتقال علوم اسلامی به اروپا بود؛ اما اگر عالم اسلام را هم واسطه بدانیم، باید این وساطت میان اروپای مرکزی و شمالی و یونان صورت گرفته باشد. ولی اگر دانشمندان دوره اسلامی صرفاً نگهبان علم یونانی بودند، اروپاییان که می توانستند مستقیماً به آثار فیلسوفان یونانی مراجعه کنند و مراجعه هم می کردند، چه نیازی داشتند که به صورت عربی یا فارسی آن آثار نیز مراجعه نمایند؟ چرا آلبرت کبیر و توماس که می توانستند مابعدالطبیعه ارسطو را بیاموزند، به کتاب شفا

۶ مقام فلسفه در دورهٔ تاریخ ایران اسلامی

مراجعه کردند؟ حقیقت این است که در کتاب‌ها و آثار مسلمین و محققان دورهٔ اسلامی چیزی بود که در آثار متفکران یونان یافت نمی‌شد.

اکنون پرسش این است که چرا مسلمانان به علم، حکمت و فلسفه تعرض کردند و با این تعرض یک دورهٔ تاریخ علم و فلسفه پدید آمد؟ و چرا بیشتر دانشمندان دورهٔ اسلامی اعم از پزشک، عالم طبیعی و ریاضی، فیلسوف، متکلم، مفسر و حتی نحوی و فقیه ایرانی بوده‌اند؟ قسمت اخیر پرسش دست‌کم از زمان ابن‌خلدون که از موضع خود در مغرب عالم اسلام به این عالم و تاریخ آن نظر انداخت، مطرح بوده است. اما کم‌تر دربارهٔ آن تحقیق شده و در دهه‌های اخیر که طرح آن با علائق قومی در آمیخته، دامنهٔ پژوهش برای یافتن پاسخ نیز به این علائق وابسته شده است.

متقدمان به این نوع پرسش‌ها نمی‌اندیشیدند و اصولاً تاریخی‌انگاشتن وجود بشر و عالم بشری فکر تازه‌ای است که در غرب پدید آمده است؛ پس این پرسش که فلسفه در تاریخ دورهٔ اسلامی چه مقامی داشته است، در متن تاریخ و تفکر غربی مطرح می‌شود. ولی مگر از هر پرسشی که در عالم غربی مطرح شود، باید اعراض کرد؟ ما چه بخواهیم و چه نخواهیم کسانی در غرب، در مورد گذشتهٔ ما پژوهش کرده و آن را به مادهٔ تاریخ خود تبدیل کرده‌اند. اگر ما در پرسش‌های آنان تأمل نکنیم و پاسخ حقیقی آنها را نیابیم، در واقع به آنچه گفته‌اند، تسلیم شده‌ایم. ما برای آزادی و رهایی از استیلای تام غرب، باید به آنجایی که سرآغاز استیلای غرب است، بازگردیم. غرب نه با صرف شمشیر و سیاست، بلکه با اندیشه، علم و فن بر عالم مسلط شده است. غرب ابتدا تمامی شرق و همهٔ عالم غیر غربی را بی‌صورت و بدون منشأیت اثر و محتاج صورت جدید (غربی) یافته و آن را همان‌طور که خود می‌خواسته، مطرح

مقدمه چاپ سوم ۷

کرده است. تا به همه و به ویژه به ساکنان آسیا و مناطق غیر غربی القا کند که آنها باید صورت غربی را نه به عنوان یک صورت تحمیلی بلکه به عنوان یک صورت ضروری و گونه‌ای از کمال بپذیرند. در این وضع اگر مسأله‌ای مطرح شود، پاسخ آن تابع صورت غالب خواهد بود.

ممکن است کسانی استنباط کنند که نگارنده خواسته است قهر تاریخ غرب را اثبات کند و فکر و عمل آدمی را به جبر نسبت دهد؛ ولی من چنین قصدی نداشته‌ام. بلکه می‌خواسته‌ام در عین حفظ حرمت و تصدیق عظمت فلسفه، بیان نمایم که تاریخ جدید غرب نه مثال همه تاریخ‌ها است و نه مرحله کمال تاریخ بشر. در حقیقت من پرسش غربی را به صورتی که در زبان اندیشه غربی بوده است، تکرار نکرده‌ام. اگر پرسش غربی را عیناً تکرار کنیم، اصلاً پرسشی نکرده‌ایم که پاسخ آن را بجویم؛ بلکه پاسخ را هم باید از همان‌جا که پرسش را گرفته‌ایم، اخذ کنیم. بنابراین من نمی‌گویم به دنبال غرب برویم و همان پرسشی را که عنوان کرده است، تکرار کنیم؛ بلکه باید در پرسش غربی تأمل کنیم و ببینیم غرب با این پرسش و پاسخ، با عالم و عالمیان چه‌ها کرده است. به زعم بعضی متفکران غربی، تنها تاریخی که شاخ و برگ و بر علم و عمل مردم آن، از ریشه فلسفه رویده است، تاریخ غربی است و این تاریخ، تاریخ همه جهان شده است.

غرب تمام گذشته بشر را طوری تفسیر کرده است که گویی هر چه بوده، مقدمه تاریخ غربی بوده است و اگر چیزی در این مقدمه نگنجیده، در زمره امور غیر معقول و بی‌ربط یا قبل از تاریخ قرار گرفته است. چنان‌که فی‌المثل بیشتر شرق‌شناسان، تاریخ فلسفه اسلامی را طوری تدوین کردند که می‌توان تمام آن را در این عبارت خلاصه نمود که مسلمین فلسفه یونانی را ترجمه کردند و برخی مطالب آن را به مقتضای ضرورت

۸ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

دین تغییر دادند، تا نوبت به ابن رشد رسید که آشفتگی های آن را نشان داد و آن را تا حدی پیراست و به غرب تحویل داد. یعنی فلسفه اسلامی با تقلید، اخذ و اقتباس از یونان شروع شد و با ظهور ابن رشد که واسطه میان فلسفه اسلامی و فلسفه اروپایی است، پایان یافت. اتفاقی نیست که تا این اواخر شرق شناسان، از فلسفه اشراقی و از حکمت متعالیه چیزی نگفته اند. آنها نمی خواستند بپذیرند که پس از ابن رشد، در عالم اسلام، فلسفه ای وجود داشته است. زیرا در این صورت در مسیری که از یونان آغاز می شد و به غرب جدید می رسید، انحراف هایی پدیدار می گردید.

زمینه این اندیشه در فکر و زبان بعضی از حکمای ما نیز بوده است. البته آنها نمی خواستند فلسفه را ناچیز جلوه دهند. بلکه قصدشان تأکید بر اهمیت حکمت اشراقی و معارف کشفی بوده است. چنانکه قاضی میرحسین میبیدی در فواتح سبعة از زبان ارسطو، فلاسفه اسلام را به چیزی نمی گیرد و امثال ابویزید بسطامی و سهل تستری را متفکران اسلام می شناسد. عین ترجمه میبیدی این است:

ارسطو را در خواب دیدم که مدح و ثنای افلاطون می گفت. پرسیدم که هیچ کس از فلاسفه اسلام به مرتبه او رسید؟ گفت: نه به مرتبه او رسیدند و نه به جزئی از هزار جزء مرتبه او. پس من جمعی را که می شناختم، می شمردم و او ملتفت نمی شد و چون ابویزید بسطامی و ابومحمد سهل بن عبدالله تستری و امثال ایشان را نام بردم، خرم شد و گفت ایشان فلاسفه و حکمای بحقند و از علوم رسمیه گذشته اند و به علم حضوری اتصالی شهودی رسیده اند و به علائق هیولی مشغول نبوده اند. جنبش ایشان از آنجا است که جنبش ما است و سخن ایشان از آنجا است که سخن ما است.

سهروردی در این رؤیا، یک گام از جایی که فارابی و ابن سینا به آنجا رسیده بودند، فراتر گذاشته است. نکات مهم این رؤیا عبارت است از:

۱. ارسطو افلاطون را مدح و ثنا می گفته است.
۲. فلاسفه اسلامی هرگز به مرتبه افلاطون نرسیده بودند. فارابی گفته بود که اگر معاصر ارسطو بودم، در عداد مهم ترین شاگردان او قرار می گرفتم.
۳. ارسطو متفکران حقیقی اسلام را امثال ابویزید بسطامی و سهل تستری دانسته است.
۴. ارسطو تفکر فلسفی خود و اندیشه متفکران اسلام را از یک مبدأ می داند و می گوید سخن ایشان از آنجا است که سخن ما است. مگر چه اهمیتی دارد که ارسطو، افلاطون را مدح کرده و فلاسفه اسلامی را به چیزی نگرفته و عارفان و صوفیانی مثل سهل بن عبدالله تستری را نظیر و شریک خود در تفکر دانسته است؟ باید توجه کنیم که این سخنان، سخن ارسطو نیست. بلکه رؤیای سهروردی است. این سهروردی است که ابویزید بسطامی را از فارابی و ابن سینا، به افلاطون و ارسطو نزدیک تر می داند و این نه تنها مقدمه تأسیس حکمت اشراقی، بلکه مرحله ای از استواری بنای فلسفه در عالم اسلامی است. فلسفه دیگر یک امر بیگانه و وارداتی نیست؛ بلکه از همان چشمه آبشخور عارفان و ارباب معرفت عالم اسلام جوشیده است. نمی گویم این نظر در عالم اسلام مقبول افتاد. این یک حادثه در تاریخ فلسفه عالم اسلام بود که البته با سیاست و حکومت هم ربطی پیدا کرد.
- در زمان سهروردی، صلاح الدین ایوبی با صلیبی ها - که تاریخ استیلای غرب جدید ریشه در جنبش و داعیه آنان دارد - می جنگید. جنگ او با صلیبی ها جنگ اسلام با مسیحیت غربی بود. صلاح الدین در برابر هجوم نظامی مسیحیت غربی ایستاده بود و چنان که می دانیم به فرمان او شیخ اشراق را کشتند. آیا می توان گفت که صلاح الدین در هنگام

۱۰ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

مقابله با عالمی که هنوز قوام نیافته، حمله و هجوم را آغاز کرده، تصور رؤیای اتحاد اسلام و یونانیت را تاب نیاورده و صاحب رؤیا را به قتل رسانده است؟ قتل شیخ مقتول هر چه باشد، مهم این است که با کشتن او فلسفه از میان نرفته، بلکه سهروردی به شیخ شهید شهره گشته و حکمة الاشراق او عنوان حوزه جدیدی در فلسفه قرار گرفته و دوام تاریخ فلسفه اسلامی با آثار او تضمین شده است. اگر فلسفه در عالم اسلام بیگانه بود، چگونه می توانست دوام بیاورد؟ و در مدارس علوم دینی تدریس شود؟ و از آن مهم تر نه تنها در کنار علوم فقه، اصول، حدیث، تفسیر و کلام قرار گیرد، بلکه در وجود علما با علوم دینی، به گونه ای یگانگی و یا لافل همزیستی پیدا کند؟ در حقیقت دشواری ما این است که فلسفه اسلامی را با فلسفه جدید اروپایی قیاس می کنیم و چون آن فلسفه، اساس و ریشه جامعه جدید و متجدد است، تصور می شود فلسفه یونانی و اسلامی هم می بایست همین سمت را می داشتند. حال آنکه می دانیم سقراط، افلاطون و ارسطو در سال های پایانی مدینه یونانی ظهور کرده اند. فلسفه هم در قوام عالم اسلام تأثیر نداشت و فلسفه اسلامی در این عالم پا گرفت و گسترش یافت. فلسفه ای که در یونان پدید آمد، نمی توانست در مدینه محدود بماند؛ حتی شاید بتوان گفت که ظهور فلسفه و فروپاشی نظام مدینه یونانی چندان بی مناسبت و بی ارتباط نبوده است؛ چنان که تجدید عهد فلسفه در مسیحیت و در عالم اسلام نیز شاید با تلقی مسیحیت و اسلام از بشر مناسبت داشته است.

مشکل بزرگ تری که باید با آموزش و تحقیق رفع شود، دوری و بی خبری نسبی اولین مترجمان آثار فلسفه اروپایی، از فلسفه اسلامی و بی اعتنائی استادان فلسفه اسلامی به تاریخ فلسفه و فلسفه جدید است. با وجود این دوری و بی اعتنائی، هم فلسفه جدید بدون جایگاه می گردد و

مقدمه چاپ سوم ۱۱

هم فلسفه اسلامی از اوضاع زمان بی خبر می ماند. اما در ده بیست سال اخیر، به فلسفه بیش تر توجه شده است و مخصوصاً استادان فلسفه اسلامی به مطالعه فلسفه دوره جدید اقبال کرده اند. درست است که علامه طباطبایی و استاد مطهری این راه را گشوده بودند؛ اما آنچه از توجه به فلسفه جدید اروپایی در آثار و کتاب های ایشان ظاهر شد، برکنار از تعلیمات ایدئولوژیک و اعتقادی نبود. به هر حال آنان عالم دین بودند و فلسفه را مستقل از علم دین نیاموخته بودند. بنابراین طبیعی بود که در مقابل تعرضی که به دین می شود، به دفاع برخیزند. پس اگر می بینیم که استادان فلسفه اسلامی در تعرض به فلسفه جدید، بیش تر به رد ماتریالیسم پرداخته اند، کارشان قابل درک است و چنان که می دانیم از این بابت مورد تحسین نیز قرار گرفته اند. اما اینکه ماتریالیسم و مارکسیسم، آن هم به صورتی که احزاب چپ و به خصوص حزب توده نشر داده اند، صورت عمده فلسفه غرب و مهم ترین فلسفه منکر خدا و دین تلقی شد، مسأله ای است که باید در آن تأمل کرد.

فیلسوفان ما به جای مطالعه آثار و اندیشه های دکارت، لایب نیتس، کانت و هگل، با سلاح فلسفه اسلامی به مقابله ایدئولوژی ها رفتند. زیرا تصور می کردند گسترش این ایدئولوژی ها به اعتقادات دینی زیان می رساند. البته از فلسفه های جدید چندان چیزی به فارسی در نیامده بود و هنوز شأن و جایگاه و منشأ اثری نداشت که به آن بپردازند. ما در فلسفه جدید هنوز هم به مقام تحقیق نرسیده ایم و اگر اکنون بتوانیم مترجمان خوبی باشیم، چه بسا در آینده کتاب های ارزشمندی در فلسفه بنویسیم. البته مترجمان قدیم (دوره اول ترجمه در قرون اولیه تاریخ اسلام) در زبان دانی از مترجمان کنونی زبده تر و پیش تر نبوده اند و تمام مفاهیم و معانی را به گونه ای برنگردانده اند که در زبان ترجمه همان معنی

را بدهد که در زبان اصلی درک می شده است. آنان مفاهیم فلسفه را از حوزه فلسفی خارج نمی کردند؛ در صورتی که مترجمان جدید، معانی فلسفی را با مفاهیم فهم همگانی خلط می کنند و حاصل سعی و کوشش خود را بر باد می دهند. آنها شاید قصدشان تعلیم و ترویج فلسفه باشد، اما به مقصود نمی رسند و حتی از آن دور می شوند و دیگران را نیز دور می کنند؛ به خصوص که با کار و اثر آنان، جهل مرکب پدید می آید. ندانستن فلسفه، عیب و عار نیست و ضرورت ندارد که بسیاری از مردم، فلسفه بدانند. اما بدون دانش فلسفه، خود را دانای فلسفه دانستن، بد است. استادان فلسفه اسلامی ما غالباً با مطالعه کتاب هایی که ترجمه آنها دقیق نیست و در اعتبارشان می توان شک کرد، با فلسفه جدید غرب آشنا شده اند. البته آنان بهتر از دیگران و حتی دقیق تر از مترجمان، مقاصد نویسندگان کتاب های فلسفی را در می یابند. اما باید توجه داشت که آنچه ما از فلسفه جدید داریم، بسیار ناچیز است.

در اینجا می خواهم مطلبی بگویم که شاید در نظر بسیاری عجیب باشد و آن، این است که هر فیلسوف باید با زمان تفکر کند و در این صورت نمی تواند به فلسفه عصر بی اعتنا باشد. همه اهل فلسفه، باید فلسفه معاصر را بیاموزند. زیرا مسائل عصر را در فلسفه و اندیشه معاصران می توان یافت. ممکن است پرسید مگر فلسفه مانند علم و تکنیک پیشرفت می کند و در آن طرح های نوین جای طرح های کهن را می گیرد؟ در فلسفه طرح نو جای طرح کهنه را نمی گیرد. افلاطون، ابن سینا، ملاصدرا، بیکن و کانت همیشه فیلسوف و آموزگار تفکرند و هر کس فلسفه می خواند، باید با اندیشه آنان آشنا باشد. علاوه بر این فلسفه بحث در مورد وجود است و همه فیلسوفان از وجود و در باره وجود گفته اند؛ اما همه مطالب به زبان نیامده است. ما وقتی با اندیشه معاصر

مقدمه چاپ سوم ۱۳

آشنا می شویم، از گذشتگان نیز بیش از آنچه فهمیده بودیم، در می یابیم. درست است که فلسفه از سنخ مسائل اجتماعی و سیاسی نیست و ملاحظات و مقتضیات زمان در آن مدخلیت ندارد؛ اما اگر فلسفه بحث وجود است، بسته به اینکه چه نسبتی با وجود داریم، سخن او را می شنویم و این نسبت در زمان و زبان برقرار می شود و با تداوم این زمان، فرهنگ پدید می آید.

اگر اهل فلسفه، افلاطون، ارسطو، ابن سینا، دکارت هگل و... را می خوانند و با اینکه خود ممکن است صاحب نظر باشند، آراء دیگران را بی اهمیت نمی دانند، باید علت و ضرورتی داشته باشد. اگر قرار بود در میان فلسفه ها فقط یکی درست باشد و فلسفه های دیگر نادرست؛ دیگر چه لزومی داشت که نادرست ها را بخوانند. فلسفه کانت چه نسبتی با فلسفه توماس آکوئینی دارد و فیلسوف توماسی از خواندن کتاب کانت چه بهره ای می برد؟ فیلسوف توماسی به جلوه ای از وجود تعلق دارد که فلسفه توماسی وصف و بیان آن است؛ اما چه کسی می تواند ادعا کند که فلسفه های دکارت و کانت، انحراف از طریق درست فلسفه است؟ آنچه ما می توانیم بگوییم این است که ما دکارتی و کانتی نیستیم. اما نمی توانیم اهمیت و عظمت اندیشه و تأثیر دکارت و کانت را منکر شویم. یعنی نمی توانیم مدعی باشیم که نفوذ و تأثیر آنان و اهمیتی که در تاریخ پیدا کرده اند، بی وجه و گزاف است. آیا ممکن است کسی کتاب های پر از سخنان غلط بنویسد و مقام ممتاز در تاریخ فلسفه پیدا کند و نه تنها آنها را بیاموزند؛ بلکه ره آموز فرهنگ و تمدن هم باشد؟ از این گذشته افلاطون، ارسطو و کانت حتی در نظر کسانی که افلاطونی و ارسطویی و کانتی نیستند، متفکران بزرگی به حساب می آیند. نکته مهم تر این است که آشنایی با فلسفه معاصر، بر وسعت درک و عمق فهم ما از فلسفه کانت

۱۴ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

می‌افزاید و نکاتی از این فلسفه آشکار می‌شود که حتی به نظر معاصرانش و حتی قرن نوزدهمی‌ها نمی‌آمد.

آیا نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که فیلسوفان باید با نظر عصری به فلسفه‌های گذشته نگاه کنند؟ و اگر چنین کردند، آیا فلسفه را در زمره عوارض تاریخ تلقی نکرده و به تاریخ‌انگاری تسلیم نشده‌اند؟ مراد از توجه به فلسفه معاصر، این نیست که فلسفه‌ها را با ملاک آن بسنجند. ما خواه ناخواه با مقبولات و مشهورات زمانه خود زندگی می‌کنیم. همه فیلسوفان بزرگ برهم‌زن عادات فکری و مشهورات و مسلمات بوده‌اند؛ اما حقیقت مشهورات و مقبولات هر عصری در فلسفه همان عصر، آشکار می‌شود. به این جهت ما برای رهایی از بندهای زمانه، به هم سخنی با فیلسوفان عصر نیاز داریم؛ نه اینکه ضرورتاً آن فلسفه‌ها را بهتر و درست‌تر از فلسفه‌های دیگر بدانیم. استادان فلسفه اسلامی ما نیز برای اینکه چشم و گوش دانشجویان فلسفه را به روی فلسفه اسلامی بگشایند، باید آنان را از مقبولات و مسلمات عصر آگاه سازند و این مهم بدون آشنایی با فلسفه معاصر و جدید حاصل نمی‌شود. ما حتی پیش از آزاد شدن از مقبولات و مسلمات عصر، به عمق فلسفه اسلامی راه نخواهیم برد.

فلسفه دانشی نیست که ما صرفاً احکام آن را فرا بگیریم و در حافظه خود نگاه داریم. فلسفه چنان‌که ملاصدرا گفته است نحوی صیورت وجود ما است و این صیورت صرفاً با فراگیری بعضی مسائل صورت نمی‌گیرد. یادگرفتن حقیقی فلسفه، رسیدن به اعماق فلسفه و درآمیختن با آن است. ما باید امروز آماده طرح و فهم مسائلی شویم که آینده ما به آنها بستگی دارد. طرح این مطالب جز از طریق آشنایی با وضع کنونی عالم ممکن نیست و البته در حل مسائل باید از استادان تفکر اسلامی مدد گرفت. اگر ما از عهده طرح مسائل عصر و عرضه آن به تفکر معنوی که

مقدمه چاپ سوم ۱۵

امری بسیار مهم و دشوار است، برآیم فلسفه و تفکر اسلامی در وطن تاریخی خود قرار می‌گیرد و دوباره نشاط می‌یابد و ره‌آموز جامعه و سیاست می‌شود. پیدایش آثار نشاط در مباحث معدودی از استادان معاصر فلسفه که کم و بیش به فلسفه جدید توجهی داشته‌اند، گواه درستی مطلب است.

مقدمه چاپ اول

کتابی که اینک در دست شما است، محصول مطالعه نسبتاً کوتاه چند ساله - اما همراه با تعلق خاطر و دلبستگی - در تاریخ تفکر، فرهنگ و تمدن ایران است. اگر می‌بینید در باره مطلبی که محتاج تفصیل است، به اختصار اکتفا کرده‌ام، از آن جهت است که ابتدا می‌باید نحوه طرح مساله را مورد رسیدگی قرار دهم. هر چند از مدت‌ها پیش مطالبی درباره تأثیر فلسفه در فرهنگ و تمدن یا در مورد ارتباط تمدن و تفکر در آثار فضلا و پژوهندگان آمده، اما هرگز این مساله مطرح نشده است که ماهیت فلسفه اسلامی چیست؟ صرفاً گفته‌اند که از یونان آمده است و در مورد چگونگی ورود و انتقال آن بحث نموده و گروهی نیز خلاصه‌ای درست یا نادرست از آراء و افکار به صورت تاریخ فلسفه فراهم کرده‌اند.

من در این رساله به تتبع صرف نپرداخته و به ثبت و ضبط دقایق و نقل آراء نظر نداشته‌ام؛ بلکه می‌خواسته‌ام ماهیت تاریخ ایران دوره اسلامی و نحوه بسط فرهنگ و تمدن این دوره را دریابم و با این دریافت، بر موقع و مقام فلسفه اسلامی وقوف یابم. البته فلسفه در لفظ و معنی یونانی است و یونانیان آن را تأسیس کرده‌اند. اما فلسفه‌ای که در یونان تأسیس شده، تاریخ دارد و فلسفه اسلامی هم مرحله‌ای از تفکر فلسفی است که به

صورت مظهري از مظاهر تاريخ دوره اسلامي ايران - و نه به عنوان جزء زائد خارجي - ظهور کرده و بسط یافته است و نمی توان آن را از وحدت جمعی مظاهر تاريخ که عبارت از فرهنگ است، جدا و منفک دانست. به عبارت دیگر فلسفه در فرهنگ ما جزء زائدي نبوده است که با تمدن مناسبت نداشته باشد و از سر تفنن یا برحسب ملاحظات و مقتضیات فرقه بازی به آن توجه کرده باشند؛ بلکه فلسفه شأنی از شئون تاريخ دوره اسلامي است و نمی توانیم تصور کنیم که اگر فلسفه نبود، تاريخ ما چه صورتی پیدا می کرد.

گمان نمی کنم تعصب شغلي و اشتغال دائمي به فلسفه در پذیرش این اصل دخالت داشته باشد. زیرا در طول سال هایی که به این مسأله فکر می کردم، مدتی متمایل به این قول و نظر بودم که فلسفه در تمدن دوره اسلامي چندان منشأ اثر نبوده و در حاشیه فرهنگ و تمدن ما قرار داشته است. اساس قول مذکور این بود که شریعت عهده دار تنظیم و ترتیب امور معاش و معاد مردم بوده است و عارفان به عنوان متفکران حقیقی دوره اسلامي تاريخ ايران پیوسته نسبت به حقیقت دین که لازمه بقا و بسط شریعت است، متذکر بوده اند. اکنون هم از صورت کلی این حکم عدول نکرده ام و فلسفه را قائم مقام مطلق معرفت نمی دانم و آن دو را با هم خلط نمی کنم و نمی گویم عرفان و معرفت مؤثر نبوده اند و فلسفه اساس و مبنای شریعت شده است؛ بلکه این پرسش برایم مطرح شده است که اگر فلسفه عنصر زائد و عارض بر فرهنگ بود، چگونه توانست صورت غالب تفکر و فرهنگ شود و حتی تصوف و علم کلام را در خود حل سازد.

یک تمدن یا یک فرهنگ مجموعه ای از اجزاء نیست که بنابر سلیقه اشخاص یا به خودی خود کم و زیاد شود و هر چیزی از خارج بتواند در آن نفوذ کند؛ بلکه هر فرهنگ و تمدنی عناصر خارجي را یا دفع می کند یا

در خود حل می‌سازد و از این حیث و شاید صرفاً از این حیث، شبیه ارگانیسم زنده باشد. چون در این مختصر فرهنگ را به معنی مجموعه‌ای از معارف، علوم و آداب مراد نکرده و فلسفه را جزئی از اجزاء فرهنگ که منفک از اجزاء دیگر باشد، نینگاشته‌ام، نمی‌توانستم تحت عنوان فلسفه در فرهنگ و تمدن ایران صرفاً به بیان خلاصه‌ای از آراء فلاسفه اکتفا کنم؛ بلکه می‌باید معنی عنوان را دریابم و اگر بتوانم برای خواننده، روشن سازم که فلسفه اسلامی یک صورت انتزاعی تفکر نیست که با فرهنگ قوم ما نسبتی اتفاقی و عارضی پیدا کرده باشد و جهت تحول و سیر و بسط آن را بتوان در نفسانیات فلاسفه و مقتضیات اجتماعی یافت.

تا وقتی به این پرسش پاسخ نداده‌ایم که آیا فلسفه از لوازم فرهنگ اسلامی بوده یا جنبه عرضی و اتفاقی داشته است، بحث از تأثیر و اهمیت فلسفه موردی ندارد. زیرا با توجه به پاسخ این پرسش، نظر ما در باره فلسفه متفاوت می‌شود. اگر گفته شود فلسفه، مجموعه آرائی بوده است که از یونانیان اقتباس کرده بودند (و در این صورت نمی‌توانست از شئون لازم فرهنگ اسلامی باشد)، موقع و مقام آن نیز غیر این نمی‌توانست باشد که به عنوان وسیله و دستاویزی در خدمت فرق، طوایف و ارباب قدرت یا قدرت طلبان درآید و از آن برای پیشبرد مقاصد خاص استفاده شود. اما اگر در فلسفه اسلامی به عنوان مرحله‌ای از تاریخ فلسفه نظر کنند و آن را صرف تقلید از فلسفه یونانی یا شرح آن ندانند، مطلب صورت و جهت دیگری پیدا می‌کند. در این صورت نه تنها فلسفه به عنوان وسیله و دستاویز تلقی نمی‌شود، بلکه ناگزیر باید آن را به عنوان امری که در قوام تاریخی فرهنگ و تمدن اسلامی مدخلیت تام داشته است، اعتبار کرد.

تصریح می‌کنم که من بر مبنای وجهه نظر دوم به تاریخ نگاه کرده‌ام و در مورد تناسب و تعادل شئون فرهنگ و تمدن اصرار دارم. (جز در دوره

۲۰ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

انحطاط که نظم و تعادل به هم می خورد و پریشانی و بی خردی همه جا را می گیرد و حتی کار به جایی می رسد که معانی الفاظ و کلمات دگرگون می شود و همه بسیار می گویند و کم درمی یابند. البته در این مورد هم نحوی تعادل و تناسب هست و آن اینکه همه شئون دستخوش پریشانی است. تاریخ تمام اقوام و تمدن ها مؤید این قول است که در دوره انحطاط، پریشانی در همه شئون ظاهر می شود. و معتقدم که یک تمدن را در تمامیت آن و با توجه به باطنی که دارد، می توان شناخت. اما نمی گویم باید به ظواهر بی اعتنا بود. زیرا آنها نشانه و مظهر هستند و ما در فهم تاریخ چاره ای نداریم جز اینکه به این مظاهر توجه کنیم. حسن این شیوه نظر کردن این است که ما را در برابر مجموعه پراکنده و پریشان ظواهر و امور انتزاعی که معمولاً با نفس الامر اشتباه می شود، قرار نمی دهد و این پرسش را در ما زنده نگاه می دارد که این مظاهر، محل ظهور چه چیز است و وحدتی که در این کثرت وجود دارد، چیست؟ البته این طلب و پرسشی فلسفی است و ممکن است ایراد شود که نباید همه علوم را در فلسفه حل کرد. اما بدون توسل به فلسفه و پرسش فلسفی از ماهیت تمدن یا تمدن هایی که مبتنی بر فلسفه بوده و هست، نمی توان بحث کرد. تاریخ به معنی معمولی لفظ، ظرف زمانی و محل ظهور تمام چیزهایی است که بالقوه در فرهنگ یک قوم وجود دارد و بنابراین اصل، در یک تاریخ هر چه پیش آید، نسبت و ارتباطی با باطن و اصل دارد. به این جهت نمی توان از تاریخ گذشته اعراض کرد.

نمی دانم تا چه اندازه در بیان مقصود توفیق داشته ام. آنچه می دانم این است که رشته ای، تمام مطالب نوشته را به هم می پیوندد و گفتم که این رشته چیست. اگر ابهام و ایجازی وجود دارد و پراکندگی در تحریر و تبویب دیده می شود، جهت آن را باید در پیچیدگی مسائل و قصور نویسنده دانست که نتوانسته است از اجمال به تفصیل رود.

درآمد

تاکنون درباره فلسفه اسلامی کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری نوشته شده است. اما کم‌تر توجه کرده‌اند که فلسفه در تمدن اسلامی چه جایگاهی داشته است. ظاهراً متقدمان، این نوع مباحث را چندان قابل اعتنا نمی‌دانستند. ابن خلدون در قسمتی از مقدمه که تأسیس علم عمران را از ابتکارات خود می‌شمارد و معتقد است کسی پیش از او در این مورد، بحث نکرده است؛ نسبت به آنان مراعات ادب می‌کند و بی‌اهمیت بودن موضوع بحث را عذر بی‌اعتنایی آنها می‌داند. اصولاً هنگامی که قومی از چیزی برخوردار است و با آن تماس جدی دارد، از منشأ وجود و سرچشمه آن پرسش نمی‌کند.

هرچند فلسفه در تمدن اسلامی و مخصوصاً در میان قوم ایرانی پس از ورود، بسط و تفصیل پیدا کرده و در عداد علوم اسلامی در آمده است؛ اما متقدمان لزومی نمی‌دیدند آثار مترتب بر فلسفه را بررسی کنند. آنان این آثار را کم و بیش احساس می‌کرده‌اند و بر اثر همین احساس به تأیید، اثبات یا رد فلسفه می‌پرداخته‌اند. اما از این رد و اثبات نیز مطلب مهمی که اهمیت فلسفه را در تمدن اثبات یا انکار کند، عاید نمی‌شود. به خصوص که مدافعان فلسفه همواره از ادله و براهین دفاع کرده‌اند و سعی در رفع

۲۲ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

شبهات داشته‌اند و با اینکه فقها، متکلمان و مخصوصاً صوفیه اصولاً منکر تفکر فلسفی بوده‌اند، فلاسفه اسلامی کم‌تر از اصل وجود فلسفه دفاع کرده‌اند^۱. به عبارت دیگر فلاسفه، محققان و مدافعان فلسفه اسلامی کم‌تر گفته‌اند که فلسفه اسلامی چرا و چگونه بنا شده و چه وضع و مقامی در تمدن دینی پیدا کرده‌است. آنان حتی اشاراتی را که مؤسسان فلسفه، در این باره نموده‌اند، در نظر نگرفته‌اند و همت خود را مصروف تحقیق در مطالب فلسفه کرده‌اند و منظورشان تشخیص آراء درست از اندیشه‌های نادرست بوده‌است.

مگر مؤسسان فلسفه اسلامی در باره ارتباط فلسفه و تمدن چه گفته‌اند که مورد غفلت و بی‌اعتنایی شاگردان، اتباع و اخلاف آنان قرار گرفته است؟ فارابی که مؤسس و معلم فلاسفه اسلامی است، مدینه و تمدن را قائم به فلسفه نظری و حاکم فاضل و فیلسوف می‌داند و به صراحت می‌گوید که شریعت و تمام احکام مربوط به معاملات و مناسبات مردم باید تابع فلسفه صحیح باشد. آیا حقیقتاً فلسفه اسلامی در تمدن ایرانی^۲ چنین تأثیری داشته است و اخلاف فارابی چون شاهد تأثیر فلسفه

۱. با اینکه فلسفه از ابتدای تأسیس، یعنی از زمان افلاطون، در موضع دفاعی بوده است، فلاسفه بیش‌تر به بسط و اثبات فلسفه پرداخته‌اند و از موجودیت آن دفاع نکرده‌اند. فلسفه تا زمانی که امکانات آن به فعلیت نرسید و در حال گسترش بود، نیازی به دفاع نداشت. فی المثل عکس‌العملی که فلاسفه اسلامی درقبال مخالفان فلسفه نشان داده و آنها را جاهل خوانده‌اند، حکایت از این می‌کند که آنان تشکیک در باب وجود فلسفه روا نمی‌داشته‌اند. مخالفان هم پرسش از ماهیت فلسفه نکرده‌اند. (به استثنای بعضی از متصوفه که این پرسش را از محتوای کلامشان می‌توان استنباط کرد. اما آنان اهل بحث و چون و چرا نبوده‌اند که پرسش را بسط دهند). پرسش از ماهیت فلسفه وقتی می‌توانست، مطرح شود که فلسفه به پایان سیر خود رسیده و بسط تفصیل تام و تمام یافته باشد.

۲. مراد تمدن ایرانی دوره اسلامی است و می‌دانیم که وطن فلسفه اسلامی، ایران بوده است و اقوام مسلمان غیر ایرانی چندان اعتنایی به فلسفه نداشته‌اند.

بوده‌اند، کم‌تر در بارهٔ ارتباط فلسفه و تمدن بحث کرده و بیشتر متوجه فلسفهٔ نظری شده‌اند؟

هنوز زود است که به این پرسش پاسخ دهیم. نخست باید این قسمت از پرسش را بررسی کنیم که چرا پس از فارابی ارتباط و نسبت تمدن با فلسفه مورد بی‌اعتنایی قرار گرفت؟ و چه شده است که ما اکنون نیز این نوع مطالب را کم اهمیت می‌دانیم و حساب تمدن را از تفکر جدا کرده‌ایم؟ به عبارت دقیق‌تر چرا دربارهٔ تمدن و تفکر، اندیشه نمی‌کنیم. البته علت بی‌اعتنایی ما به این نوع مسائل، عین همان دلایلی نیست که فلاسفهٔ اسلامی را به تدریج از توجه جدی به حکمت عملی و مخصوصاً فلسفه مدنی دور نمود و بیشتر متوجه حکمت نظری کرد. ولی ما که به حکمت نظری توجه نداریم چگونه وضع خود را با فلاسفهٔ اسلامی قیاس کنیم. آنها کم‌وبیش با علم، وقوف و توجه، حکمت عملی و مدنی را در فلسفهٔ نظری حل کردند و حتی گفتند حکمت عملی مأخوذ از سخنان انبیا است.

شاید فلاسفهٔ اسلامی کم و بیش می‌دانستند که اثبات مسائل حکمت عملی یونانی ممکن است تا اندازه‌ای به جمع میان دین و فلسفه، زیان برساند و چون در دورهٔ اخیر فلسفهٔ اسلامی، دیانت، فلسفه و تصوف جمع شد، تحقیق در حکمت عملی مورد نداشت و شریعت کافی بود. اما این امر باعث شد که در تاریخ فلسفهٔ اسلامی، این مسأله مورد غفلت قرار گیرد و حتی به ذهن متأخران - که دیگر قوهٔ تصرف چندانی نداشتند و کم‌تر از مسائل و فروع به مبادی و اصول سیر می‌کردند - خطور نکند که چه نسبتی میان نظر و عمل وجود دارد. اما عوامل دیگری نیز با این غفلت ففهری جمع شد.

این عوامل محصول تماس ما با تمدن غربی بود. در این تماس نحوهٔ تلقی ما نسبت به عالم، آدم، موجودات و اشیاء تغییر کرد و به دنبال آن،

آداب، عادات، مناسبات و معاملاتمان نیز صورت دیگری یافت. اگر تاریخ فلسفه ما به تمامیت نرسیده بود، می توانستیم در مورد این تحول تحقیق کنیم و بپرسیم که چگونه تغییر نحوه تفکر، در نظام زندگی، حکومت، رفتار و کردار، تأثیر کرده است؟ ولی ما متعرض این پرسش نشدیم و به آنچه در غرب پیش آمده بود، اهمیت ندادیم. چنانکه در حوزه های علمی اصلاً به غرب اعتنا نشد و از طرفی متجددان نیز بدون تأمل و مطالعه جدی، فتوی دادند که باید بی چون و چرا از غرب تقلید کنیم و اشخاصی مانند ملکم، پروا نداشتند که به صراحت این تقلید کورکورانه را توصیه کنند. هرچند به توصیه ملکم و امثال او نیازی نبود. زیرا زمینه مساعد شده بود که نظر ما نسبت به گذشته، تاریخ، تمدن و فرهنگ تغییر کند و شاید بتوان گفت که در آن موقعیت تاریخی، ما اصلاً نظری نداشتیم و بعدها چه خوب به این نایبایی (یا یک چشم بودن) و بی نظری معنی پسندیده و مستحسن دادیم و آن را عین انصاف و بی تعصبی دانستیم و شرط اصلی پژوهش های علمی قرار دادیم.

آیا ابوعلی مسکویه و ابوالفضل بیهقی بی نظر بودند؟ راستگویی غیر از بی نظری است. چرا لازمه اهل نظر بودن، دروغگویی است^۱. توجه

۱. این قول بدان معنی نیست که باید در تتبع تاریخی اهواء و اغراض را مداخلیت داد. در آنچه مربوط به نقل اقوال و روایت است، مورخ باید امین باشد. اما تاریخ صرف تتبع و پژوهش نیست و مورخ هم نمی تواند به پژوهش اکتفا کند؛ بلکه باید تعلق خاطر نسبت به متعلق پژوهش خود داشته باشد و بتواند گذشته را در تمامیت آن ادراک کند. این اصرار در بی نظری و بی غرضی بهانه ای برای توجیه این معنی شده است که صرف روش پژوهش برای تاریخ نگاری کافی است. اما هر روشی متضمن یک نحوه تلقی است. چنانکه روش مورخان قدیم با نحوه تلقی که نسبت به تاریخ داشتند، مناسبت داشت و روش متداول کنونی هم همین نحوه تلقی ما نسبت به عالم و آدم است. این روش، روش بی نظری و بی غرضی نیست. بلکه چون مقتضی انتزاع حوادث و وقایع است، نتیجه اش این است که اطلاعاتی در باب منافع و مأخذ اقوال به ما بدهد که

کنید که معانی چگونه قلب شده و بی نظری سرپوش جهل، نادانی و دوری از اندیشه و تفکر قرار گرفته است. با این بی نظری چگونه ممکن بود از معنی تمدن اسلامی، تمدن جدید و جایگاه فلسفه در تمدن اسلامی پرسش شود؟ اهل نظر که در دورهٔ اخیر تمدن اسلامی دیگر به این نوع مسائل اعتنایی نداشتند و متجددان هم تاریخ را انبانی از اطلاعات و اخبار پراکنده دربارهٔ گذشته می دانستند و به قول خودشان می خواستند بدانند واقعیت چیست؟ شاید تصور می کردند که با روی هم انباشتن اطلاعات دربارهٔ وقایع به نفس الامر یا به ماهیت تمدن می رسند. اما معمولاً در بند این معانی هم نبودند و صرف تتبع را کافی می دانستند. به عبارت دیگر تتبع هم وسیله و هم هدف بود. پس غفلت از طرح مطالب جدی تاریخی و بی خبری از موقعیت تمدن کنونی، امری تصادفی نبوده است؛ بلکه این غفلت با نحوهٔ تلقی ما از علم، تمدن، فرهنگ و به طور کلی موجودات مناسبت داشته است.

هرچند امروزه این توجهٔ اجمالی به ضرورت حاصل شده است که با اعراض از مآثر قومی، راه به جایی نمی توان برد؛ اما هنوز درست نمی دانیم فرهنگ و مآثر قومی چیست و چگونه می تواند منشأ اثر باشد؟ آنچه محقق است، گسستگی نسبت ما با معارف گذشته است و غالباً بدون تعلق خاطر و از سر تقلید، خود را بدان مشغول می داریم. در قرون وسطی که کلیسا بر مبنای فلسفه، اداره می شد یا لاقلا الهیات و فلسفه جزو ارکان اصلی کلیسا بود، تفکیک نظر از عمل و مبتنی دانستن این بر آن تقریباً در زمرهٔ مسلمات تصور می شد و به نظر بعضی از فیلسوفان متأخر غربی،

→
 احیاناً بتوانیم، روایت درست را از نادرست تمیز دهیم. اما وقتی غرض تمیز و تشخیص روایت درست باشد، فهم تاریخ منتفی می گردد و آنچه حاصل می شود، جز مشتئی اخبار و روایات در باب حوادثی که از متن تاریخ جدا شده است، نیست.

همین امر مقدمهٔ دنیوی شدن تفکر و پیدایش فلسفهٔ جدید گردید. در تمدن جدید غربی نیز، از زمان فرانسیس بیکن و دکارت، این توجه اجمالاً وجود داشته که فرهنگ یا علم نظری اساس تمدن است اما کسی که در این باره تعمق و تحقیق جدی کرد، اشنپنگلر آلمانی بود که در کتاب انحطاط غرب روشن نمود که بین علوم و معارف هر دوره با جزئیات افعال، اعمال و آداب آن دوره، تناسب وجود دارد. اشنپنگلر در مورد تمدن غربی تصریح کرد وقتی در تاریخ یک قوم، فرهنگ تمام شود، انحطاط آغاز می‌گردد. به نظر او فاوست‌گوتته، پایان فرهنگ غربی است و پس از آن در غرب فرهنگ نیست؛ بلکه هر چه هست، تمدن است. و تمدن بدون فرهنگ چگونه ممکن است دوام داشته باشد؟^۱ این تمدن از مایهٔ فرهنگ گذشته بهره می‌برد و شاید یکی از جهات و علل توجهی که غرب از قرن هیجدهم به گذشته و تاریخ خود می‌کند، این احساس مبهم است که فرهنگ او به گذشته تعلق دارد.

تصور تاریخ عمومی عالم از آغاز دورهٔ جدید تمدن غربی، شکل گرفت و البته لازمهٔ این تصور، توجه به گذشتهٔ اقوام بر طبق ملاک‌ها و ارزش‌های غربی بود. این تاریخ به خصوص از هنگامی که فرهنگ غربی به تمامیت و کلیت خود رسید، نمی‌توانست به تتبع تاریخی تبدیل نشود و تاریخ نویسی از روش به اصطلاح علمی، متابعت نکند. معمولاً این امر را

۱. به نظر اشنپنگلر هر تاریخی دوره‌ای دارد و این دوره با ظهور فرهنگ، شروع می‌شود و با پایان یافتن فرهنگ، تا مدتی که تمدن از مایه فرهنگ گذشته نیرو می‌گیرد، دوام می‌آورد؛ اما تمدنی که فرهنگ آن تمام شده است، سیر انحطاط دارد. به نظر اشنپنگلر در هر دورهٔ تاریخی تمام شئون تاریخ با هم مناسبت دارد. نه آنکه مثلاً فلسفه یا علم یا هنری وجود داشته باشد که مناسبت با بقیه شئون نداشته باشد. رفتار و کردار مردم و مناسبات و معاملات مردم با دیانت، علم، فلسفه و خلاصه هرچه که هست، نوعی تناسب دارد و وقتی فرهنگ نباشد، با هیچ سعی و جهدی نمی‌توان جلوی انحطاط را گرفت.

کمال علم تاریخ می‌انگارند و ظاهراً درست می‌گویند. زیرا با نقادی می‌توان اخبار و روایات صحیح را از سقیم تمیز داد و روایات کذب و اخبار مجعول را از آنچه درست و واقعی است، تفکیک کرد. اما آیا هرگز پرسیده‌ایم که این درستی چیست و به گزارش درست وقایع گذشته چه نیازی داریم؟

گفتیم که مورخان گذشته، جاعل و دروغگو نبودند؛ ولی تاریخ را مجموعهٔ اقوال درست نمی‌دانستند. در اینجا مجال آن نیست که به‌طور کلی دربارهٔ تاریخ و تاریخ‌نگاری بحث کنیم؛ همین قدر می‌گوییم که تنها فرهنگ گذشته با گردآوری اخبار، روایات، آراء و اقوال پیشینیان به دست نمی‌آید. وقتی به کتاب‌های تاریخی دورهٔ قبل هم از این وجه نظر نگاه می‌کنیم که روایات و اخبار تا چه اندازه درست است، در حقیقت با فرهنگ تماسی نداریم. یکی از معروف‌ترین کتاب‌های تاریخ ما تاریخ بیهقی است. وجه امتیاز این کتاب از بعضی کتاب‌های تاریخی دیگر چیست؟ پاسخ رایج این است که بیهقی هم در حکایت و روایت امین است و هم زبانی شیرین و سلیس دارد. بدون تردید نثر بیهقی فصیح است. امانت و دقت او نیز قابل انکار نیست. اما علت اصلی اهمیت کتاب تاریخ بیهقی چیز دیگری است که در دورهٔ اخیر کم‌تر مورد توجه بوده است و آن نحوهٔ تلقی مصنف نسبت به تاریخ است.

بیهقی وقایع را از آن جهت نقل می‌کند که مایهٔ اعتبار و عبرت‌آموزی گردد. او وارث مورخانی مانند ابوعلی مسکویه است که به تجارب امم و تعاقب همم نظر داشته‌اند و تحت تأثیر معتزله، شیعه و فلاسفه همواره با نظر عقلی به تاریخ نگریسته‌اند. این نحوهٔ تلقی در کتاب‌های تاریخ عقاید، آراء، ملل و نحل هم منعکس شده است. چنان‌که در مقدمهٔ کتاب ملل و نحل تألیف محمد بن عبدالکریم شهرستانی می‌خوانیم که:

چون توفیق ربانی مرا معاون گشت تا به مطالعهٔ مقالات اهل عالم از ارباب دیانات و ملل و اهل اهواء و نحل فائز آمدم و به

موارد مصادر آن، مطلع شدم و بر آنچه مأنوس طبع و مستکرة خاطر بود، واقف گشتم، خواستم که کتابی بپردازم، مشتمل بر جمیع آنچه متدین به دین‌ها به آن قائل گشته‌اند و جمعی سازم محتوی بر مجموع آنچه منتحل به نحل‌ها به آن ذاهب شده‌اند؛ تا این کتاب من اهل استبصار را عبرتی و ارباب اعتبار را از آن خبرتی تواند بود....

شهرستانی در زمره مورخانی است که آراء اهل ملل و نحل را چنان‌که خود دریافته است، خلاصه نموده و به هیچ وجه متعرض رد و اثبات نشده است و به همین جهت کتاب او را با کتاب‌های امروزی تاریخ فلسفه و تاریخ ادیان قیاس می‌کنند و می‌پندارند که قصد شهرستانی نیز مانند مؤلفان جدید این است که اطلاعاتی از گذشتگان، به خوانندگان بدهد یا گذشته را برای زمان خود تفسیر کند و حال آنکه شهرستانی عقاید ملل، آراء و اهواء نحل را متعلق به گذشته نمی‌داند و در نظر او تمام فرق به استثنای فرقه حقه در عرض یکدیگر قرار دارند. شهرستانی حتی در تاریخ خود، تقدیم و تأخیر زمانی را مراعات نمی‌کند و آنچه را که از نظر او به تقدیم اولی‌تر است، مقدم می‌دارد و آنچه را به تأخیر مناسب‌تر می‌پندارد، متأخر می‌آورد. زیرا می‌خواهد خواننده در کتاب او به نظر اعتبار بنگرد و نه به آن دید که شرح و بیان آراء و اهواء گذشتگان است.

در نظر شهرستانی و امثال او نظر و اندیشه‌ای که به گذشته تعلق داشته و دیگر دوره آن به سرآمده باشد، وجود ندارد و به صرف گذشت زمان چیزی نسخ نمی‌شود. به این اعتبار می‌توانیم کتاب شهرستانی را با قدری مسامحه، تاریخ فرهنگ بدانیم و در مقایسه آن با تاریخ‌های جدید، بگوییم که این کتاب‌ها اگر موجب خیرت شود و اطلاعات پراکنده مفید یا غیر مفید به خواننده بدهد، برای عبرت اهل استبصار و خبرت ارباب اعتبار، نوشته نمی‌شود و بیش‌تر خوانندگان جدید هم طالب خبرت‌اند و

از کتاب‌های قدیم هم بیش از این نمی‌خواهند؛ اما به صرف مطالعه و خواندن کتاب و حتی تحقیق و تألیف نمی‌توان اهل فرهنگ شد و هر کتاب خوانده و فاضلی را نباید اهل فرهنگ پنداشت. این عنوان باید به کسی اطلاق شود که علاوه بر دانش و فضل، دارای درایت و بصیرت هم باشد و بتواند از آنچه می‌بیند و می‌خواند، عبرت بگیرد.

کلمه عبرت صرفاً به معنی تجربه آموختن در امور عملی زندگی روزمره نیست؛ بلکه عبرت به معنی فهم و ادراک عمیق و نفوذ در باطن اشیاء است. منتهی مورخانی که تحت تأثیر فلسفه بوده‌اند، آن را به معنای درس گرفتن و پند آموختن به کار برده‌اند. البته این معانی چندان از هم دور نیست. زیرا تا نکته‌ای را خوب ادراک نکنیم، نمی‌توانیم درسی از آن بگیریم و شاید به همین علت است که شهرستانی به خبرت اهل اعتبار و عبرت ارباب استبصار اهمیت می‌دهد و به خبرت و فضل صرف ارزشی نمی‌نهد.

در اینجا ارتباط تفکر با تاریخ و تاریخ نویسی مطرح می‌شود. در گذشته، تاریخ بخشی از ادبیات بوده و هرگز در عداد علوم حقیقی به شمار نیامده است^۱. تاریخ نویسی جدید هم هرچند عنوان علم پیدا

۱. قدما تاریخ را در عداد علوم حقیقی قرار نداده‌اند. اما مقصودشان تخفیف تاریخ یا بی‌اعتنایی نسبت به آن نبوده است. اگر در دوره جدید تاریخ را علم می‌دانیم، از آن است که معنی و مفهوم علم فرق کرده است. اگر ارسطو نیز همین مفهومی را که ما از علم جدید داریم، داشت، مضایقه نمی‌کرد که تاریخ را هم علم بخواند. متقدمان صرف اطلاع از گذشته را به چیزی نمی‌گرفتند و گذشته را به معنایی که ما مراد می‌کنیم، تلقی نمی‌کردند. تاریخ درس عبرت بود و به همین جهت است که گاهی تاریخ، حکایت و افسانه را خلط می‌کرده‌اند. مثال این خلط را در چهار مقاله عروضی می‌توان یافت و از این بابت نباید نویسنده چهار مقاله را ملامت کرد، چه قصد او بیان معانی و نکات اخلاقی به صورت تاریخ، حکایت و... بوده است، نه تشخیص وقایع و حوادث و روایات درست از نادرست.

کرده؛ اما در حقیقت صورتی از ادبیات است. با این وجود هیچ مورخی بدون استمداد از تفکر، اعم از تفکر فلسفی، دینی و شعری، تاریخ نمی‌نویسد. بنابراین وقتی از جایگاه فلسفه در فرهنگ و تمدن ایران بحث می‌کنیم، باید به ارتباط تاریخ نویسی با فلسفه بپردازیم. اما هنوز معنی فرهنگ را نمی‌دانیم که بتوانیم وارد چنین بحثی بشویم از طرفی اگر بخواهیم نسبت فلسفه را با همه بخش‌های فرهنگ شرح دهیم، صرف نظر از آنکه نوشته مفصل و طولانی می‌گردد، در معرض این خطر نیز خواهیم بود که ممکن است در تجزیهٔ فرهنگ به اجزاء و با بحث جداگانه در هر جزء، مطالب صورت انتزاعی پیدا کند. فرهنگ اصولاً جزء و اجزاء ندارد و کاربرد لفظ جزء با مسامحه است. تاریخ نویسی جزئی از اجزاء فرهنگ نیست، بلکه یکی از مظاهر آن است. به عبارت دیگر هر چیزی را که جزء فرهنگ می‌دانیم، آینه‌ای است که فرهنگ را در جامعیت آن منعکس می‌کند.

فرهنگ چیست؟ هرچند این واژه در زبان ما سابقه دارد؛ اما معنایی که اخیراً از آن مراد می‌شود، به کلی تازه است. البته فرهنگ در گذشته نیز مانند امروز مجموع آداب و معارف اکتسابی بوده است؛ با این تفاوت که مربوط به زندگی عملی می‌شده و به علم نظری ارتباطی نداشته است. به عبارت دیگر قدما آنچه را فرهنگ و ادب می‌نامیده‌اند، آداب عملی و دنیایی یا به اصطلاح از سنخ علوم و ادراکات اعتباری بوده است^۱. ادراکات و علوم اعتباری، برخلاف علم و ادراک حقیقی که به ماهیت اشیاء تعلق می‌گیرد، نوعی ادراک وهمی است که به مقتضای نیازهای عملی برای ما حاصل می‌شود. از همین بیان، می‌توان استنباط کرد که از

۱. البته علوم اعتباری در نظر متقدمان اعم از فرهنگ بوده است. زیرا مثلاً علم فقه را که از علوم اعتباری است، از قبیل فرهنگ و ادب نمی‌دانسته‌اند.

نظر قدما، ادب، فرهنگ و به طور کلی علوم اعتباری، چندان اهمیت نداشته و فرع بر علوم نظری بوده است.

فلاسفه ما متفق القول بودند که فایده و غایت فلسفه، کمال قوه نظری است و کمالی برتر و بالاتر از آن برای آدمی نمی توان تصور کرد. غزالی می گفت اگر در علم مقاصد دنیایی غایت باشد، آن علم، وبال است و قاضی عبدالجبار معتزلی با آنکه خود قاضی القضاات و فقیه بود، علم کلام را برتر از علم فقه می دانست و معتقد بود اگر فقها می توانند علم فقه را وسیله کسب ثروت و حطام دنیا کنند، متکلمان منظور و مقصودی جز خدا ندارند. هرچند غزالی و قاضی عبدالجبار هر دو متشرعند، با این حال علم فقه را که علم اعتباری است، در مرتبه مادون علم نظری قرار می دهند. خواننده دقیق می تواند بگوید که ادب و فرهنگ در دوره جدید نیز در زمره علوم و ادراکات اعتباری است و با عمل روزمره ارتباط دارد و شاید نتیجه بگیرد که میان فرهنگ و ادب قدیم و فرهنگ جدید، از حیث ذات و ماهیت تفاوتی وجود ندارد. البته این قیاس سطحی است. زیرا در دوره جدید آنچه اهمیت و اعتبار دارد، فرهنگ و علوم اعتباری است و به علم نظری و فلسفه چندان اعتنایی نمی شود. وقتی مارکس فتوی داد که اگر تاکنون فلاسفه به تفسیر عالم می پرداختند، اکنون باید عالم را تغییر داد؛ قول و فتوای او صرفاً یک شعار سیاست و عمل نبود؛ بلکه در این قول باید به عنوان یک حکم خبری که بیان واضح و روشنی از ماهیت دوره جدید است، نظر کرد.

در این دوره، بشر کم تر به نظر و بیش تر به عمل توجه دارد و به همین جهت در دوره جدید، فرهنگ به معنی متداول اهمیت جدی پیدا می کند.^۱ اشکالی که در این مورد به نظر می رسد، این است که معمولاً

۱. به نظر مارکس دوره فلسفه برآمده و بشر از فلسفه هگل به خود آگاهی رسیده است.

علم و تکنولوژی یا بهتر بگویم، علم تکنولوژیک جدید را از سنخ فرهنگ نمی‌شمارند و اطلاق فرهنگ به اموری می‌شود که تأثیر آنها در زندگی، روشن و مسلم نیست. یا لاقلاً مشخص نمی‌شود که این امور چه تأثیری در مناسبات و معاملات و نحوه زندگی مردم دارد. ما وقتی واژه فرهنگ را می‌شنویم، معمولاً فلسفه، ادبیات، شعر، موسیقی و وسایل گذران اوقات فراغت را در نظر می‌آوریم.

همه این فنون و معارفی که ذکر شد، به استثنای فلسفه، در نظر متقدمان در زمره علوم اعتباری بوده و با نیاز، طبع، احساسات و انفعالات نفسانی آدمی، ارتباط داشته است و در عصر حاضر و به طور کلی در دوره جدید، فرهنگ، به معنی تفنن و وسیله گذران اوقاف فراغت، تلقی شده است. اما چرا فلسفه را نیز در عداد آنها قرار داده‌اند؟ فلسفه با تفنن چه نسبتی دارد و مردم چگونه می‌توانند با مباحث عقلی تفنن کنند؟ با شعر و موسیقی می‌توان تفنن کرد؛ اما فلسفه را که مردم عادی نمی‌فهمند. پس چگونه آن را شأنی از شئون فرهنگ می‌دانند؟ در واقع اشتباهی میان فلسفه و ادبیات فلسفی روی داده است و فلسفه به معنای حقیقی آن منظور نشده است. فلسفه به این معنی مجموعه یا گزیده اقوالی است که در کتاب‌های تاریخ فلسفه آمده و مطالعه آن می‌تواند ما را قدری از گرفتاری‌های زندگی وارهاند و موجب تسکین خاطر شود.

نکته مهم دیگری که در این مورد باید به آن توجه شود، این است که

→

اما عالم، صورت متناسب با معنا و مقامی که بشر یافته است، ندارد و به این جهت باید عالم را تغییر داد. به نظر مارکس انسان جامع که تمام قوا و استعدادهای او به نحو متناسب رشد کرده و وجود او صرفاً به کار تحویل نشده و برده بازار کار و مصرف نیست و از عارضه بیگانگی و بیگانه گشتن نجات یافته است، پس از این تغییر، تحقق می‌یابد.

چون فلسفه متضمن معانی دشوار است و در ظاهر منشأ اثر و قابل فهم همگان نیست و در عین حال نمی‌توان آن را به کلی نفی کرد؛ برای اینکه وجهی برای ایجاد آن بیابند، آن را نوعی بازی فکر دانسته‌اند و البته این مبتذل‌ترین صورت قول به جدایی و تفکیک نظر از عمل است. نطفه این تصور در ابتدای تاریخ فلسفه هم وجود داشته است و پس از آن عده‌ای فلاسفه را ملامت کرده‌اند که مستغرق در امور انتزاعی و کلی هستند و اقوالی خلاف مسلمات قوم دارند. کالیکلس سوفسطایی در یکی از آثار افلاطون، سقراط را سرزنش می‌کند که چرا در سن کهولت سخنانی می‌گوید که زبیده پیران نیست. کالیکلس اشتغال به فلسفه را در خور جوانان می‌داند.

گرچه نباید نظر سوفسطاییان در مورد فلسفه را با تلقی متداول زمان حاضر یکی دانست. اما تبدیل فلسفه به ادبیات فلسفی نیز بدون غلبه سفسطه نمی‌توانست متحقق شود. به فلسفه ایراد می‌گیرند که هیچ فایده‌ای در زندگی مردم ندارد و به نتایجی که مورد توافق همگان قرار گیرد، نمی‌رسد. این ایراد را قبل از آنکه سفسطه روش همگانی شود، سوفسطاییان یونانی نیز وارد می‌دانستند؛ اما معنایی که از آن مراد می‌کردند، چیز دیگر بود.

سوفسطاییان قدیم در آغاز دوره‌ای قرار داشتند که جدایی نظر از عمل در آن مرحله شروع می‌شد. آنان در برزخ میان دو عالم قرار داشتند: عالمی که در آن هنوز علم نظری به وجود نیامده بود و عالمی که در آن فلسفه ظهور کرده و علم نظری به وجود آمده و به اصطلاح تفکیک علم نظری از علم عملی صورت گرفته بود و اهل نظر از اهل عمل ممتاز شده بودند. اما این تفکیک بدان معنی نبود که نظر و عمل به کلی مستقل از یکدیگر باشند و هیچ نسبتی میان آن دو نباشد؛ بلکه در طی این مرحله

۳۴ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

همواره عمل تابع نظر بوده است. هر چند که در دوره‌ای به عمل به معنی خاصی که در تمدن جدید غربی پیدا کرده است، اهمیت بیشتری می‌دادند. پس طرح این مسأله که آیا فلسفه، اثر و مقامی در تمدن داشته است یا نه؟ و اثر و مقام آن چه بوده است؟ مسبوق به این است که لااقل اشاره‌ای به تفکیک علم و عمل شده باشد.

در انجیل یوحنا می‌خوانیم که ابتدا کلمه بود. در تاریخ فلسفه این قول را همواره به معنی تقدم نظر بر فعل و عمل تفسیر کرده‌اند و تلویحاً یا تصریحاً نظر را مبنای فعل و عمل دانسته‌اند و گفتیم که در دوره جدید، عمل اهمیت پیدا کرده است. بحث در اینکه آیا نظر مقدم بر عمل است یا عمل تقدم بر نظر دارد، مربوط به نزاع‌های ایدئولوژیک دوره جدید است. اما این بحث به کلی بی حاصل نیست و تقابل میان نظر و عمل را منکر نمی‌توان شد. اگر صرفاً به تاریخ غرب نظر داشته باشیم، باید تقابل و نسبت نظر و عمل را باید مطرح کنیم. زیرا در تاریخ غرب که سرآغاز آن ظهور فلسفه در یونان است، تقابل نظر و عمل و نسبت آن دو مبحث اساسی است.

بنابراین اگر پرسش شود که آیا طرح مسأله نسبت میان نظر و عمل در تاریخ فلسفه درست بوده است یا نه؟ پاسخ این است که طرح مسأله بی مورد و بی جا نیست. اما اگر پرسش به این شکل مطرح شود که به طور کلی نظر بر عمل تقدم دارد یا عمل بر نظر مقدم است؟ در آن صورت، طرح پرسش فرع بر آن است که قائل به تقابل میان نظر و عمل در تمام ادوار تاریخ و در همه تمدن‌ها باشیم و این درست نیست. زیرا نظر و عمل با ظهور فلسفه و در طی تاریخ فلسفه از هم تفکیک شده و هریک از آن دو به اعتبار فلسفه، معنی و مورد پیدا کرده‌اند.

شاید این نظر قدری تکان دهنده و تعجب‌آور به نظر رسد و خواننده

معتراض گردد که مگر پیش از پیدایش فلسفه، بشر آداب، اعتقادات، اعمال، مناسک و علم نداشته و اگر داشته است، تفکیک و تقابل علم و نظر چه ارتباطی با ظهور و بسط فلسفه دارد؟ اشکال این نوع ایرادها این است که ظاهری بیش از اندازه موجه دارد و در واقع ایراد و اشکال به امور و احکامی است که بطلان آن در نظر مردم بی چون و چرا و مسلم است. به عبارت دیگر این ایرادها و اشکالها مبتنی بر مقبولات و مسلمات قوم است و برای نقض آن باید از چون و چرا در مقبولات و مسلمات آغاز کرد. یکی از این مشهورات و مسلمات این است که انسان همواره ناگزیر از عمل بوده است و از زمانی که به عالم آمده، فی الجمله علم، اطلاع و آگاهی هم داشته است. بنابراین از آغاز خلقت بشر، هیچ کس علم و عمل را با هم اشتباه نمی کرده است. ممکن است پیش از پیدایش فلسفه کسی نپرسیده باشد نظر چیست و چه نسبتی با عمل دارد؟ اما به هر حال نظر و عمل از هم منفک بوده اند؛ نه آنکه فلاسفه آن را طرح کرده باشند و با معنایی که به آن داده اند، به وجود آمده باشد. با این حال می گوییم که نظر و علم نظری دست آورد یونانیان است.

قبل از پیدایش فلسفه، هرچند شعر، دیانت، سحر و میتولوژی بوده است، اما علم به صور، ماهیات و اعیان اشیاء نبوده است. مؤسسان این علم سقراط، افلاطون و ارسطو هستند. بعضی از مورخان فلسفه با توجه به اینکه افلاطون گفته است کسانی که بدی می کنند، نیکی را نمی شناسند و اگر نیکی را بشناسند، عملشان خیر است؛ گمان کرده اند که در تفکر فلسفی افلاطون، نظر منفک از عمل نیست و حال آنکه انفکاک نظر و عمل با همین قول آغاز می شود. افلاطون می گوید عمل خیر و فعل نیک، تابع علم صحیح است و عالم به خیر می تواند مدیر و مدبر مدینه باشد. بنابراین در واقع افلاطون فعل و عمل را تابع علم قرار داده است و در

صورتی که فی المثل اعمال و عبادات انسان مؤمن تابع علم او نیست؛ بلکه عین علم و اعتقاد او است. درست است که دین هم حقیقت دارد و هم شریعت. شریعت نیز فرع بر حقیقت دیانت است؛ اما چنان نیست که متدین نخست وقوف به حقیقت دین پیدا کند و سپس اهل عمل و شریعت گردد؛ بلکه تا وقتی علم دیانت جای حقیقت دین را نگرفته است، عمل او عین تعلق به مبدأ قدسی است و در این تعلق است که او اهل عمل می شود. مبدأ قدسی که اقوام پیش از پیدایش فلسفه، برای آن دست افشانی و پایکوبی می کردند، نه موضوع علم و نظر بود و نه متعلق آن. متدین نسبتی میان خود و آن مبدأ قدسی احساس می کرد و اعمال و مناسک دینی او مظهر این نسبت بود و به همین جهت دین دار حقیقی پیرو هر دین و آیینی که باشد، آنان را ملامت نمی کند که گمراه و نادان بوده اند. اما در طول تاریخ یک قوم و به خصوص پس از ظهور فلسفه، در دیانت نیز نظر از عمل جدا می گردد و اهل اصول و فروع امتیاز پیدا می کنند و فی المثل علم الهی، علم کلام، علم اصول فقه و علم فقه به وجود می آید.

خلاصه آنکه در بحث از نظر، عمل و تفکیک آن دو باید متوجه بود که نظر مستلزم حصول صورت اشیاء در ذهن است. خواه به طریق بحث باشد یا به مدد شهود و اشراق. زیرا چنانکه بعداً اشاره خواهیم کرد، حکمت ذوقی نیز مانند حکمت بحثی از سنخ علم نظری است. این علم نظری با عمل چه نسبتی دارد؟ البته تفکیک نظر از عمل به معنی نفی و انکار هرگونه رابطه میان آنها نیست. درست است که عمل و احکام مربوط به آن نتیجه منطقی علم بحثی و نظری نبوده است؛ اما لازم نیست افلاطونی باشیم تا بگوییم عمل مبتنی بر نظر بوده است. در طول تاریخ فلسفه که عمل و نظر تفکیک شده است، همواره عمل حکم فرع داشته و نظر اصل بوده است. اما ممکن است کلماتی را از فلاسفه و متفکران به

یاد آوریم که در آنها حکم به استقلال عمل از نظر شده باشد و شأن علم را اشرف از آن دانسته باشند که راهنمای عمل گردد.

پیش از این، اقوال دو متکلم ایرانی غزالی و قاضی عبدالجبار معتزلی را آورده ایم. اکنون باید دانست که بی اعتنایی به علوم دنیایی و اعتباری، اختصاص به متفکران معینی ندارد و این نظر مقبول تمام اهل تفکر از دوره یونانی تا پایان قرون وسطی بوده است. ولی این نکته را باید به خوبی متوجه بود که آنان عمل و علم عملی را به معنی امروزی به کار نمی بردند و اگر می گفتند اشرف علوم آن است که سودی بر آن مترتب نباشد؛ مرادشان علم اخلاق، علم تدبیر منزل، علم سیاست و علوم بلاغی نبود؛ بلکه به استقلال علم نظری و علم عملی از حرفه، صنعت و امور معاش نظر داشتند. بنابراین هنگامی که از فعل و عمل بحث می کنیم و می گوئیم نظر از عمل منفک شده است؛ باید معنای عمل را به خوبی روشن سازیم.

در دوره جدید معنایی که از عمل مراد می شود، بیشتر عمل تصرف در طبیعت به قصد بهره وری است و نظر و علم نظری هم معمولاً علم تکنولوژیک انگاشته می شود که تصرف در طبیعت لازمه آن است. در گذشته عمل به معنایی که گفتیم، نسبت مستقیم با علم نظری نداشته است و اگر کسانی به فلسفه ایراد می کنند که آثار، نتایج و فواید معاشی بر آن مترتب نیست، قولشان نادرست نیست؛ اما بی مورد است. اهل فلسفه هرگز مدعی نبوده اند که می خواهند با علم نظری به معاش مردم مدد رسانند. البته آنان به امر معاش بی اعتنا نیز نبوده اند؛ اما اهمیت دادن به امر معاش و حرفه را لایق شأن ارباب نظر نمی دانسته اند. پس چه رخ داده که علم امروز، شرط تصرف در طبیعت شده است و علم و تکنولوژی را نمی توان از یکدیگر جدا کرد؟ پاسخ این است که نمی توان علم جدید را

علم نظری به معنای اصطلاحی آن دانست و اگر چنین عنوانی به آن اطلاق می‌گردد یا با مسامحه است یا از جهل نسبت به ماهیت علم جدید حکایت می‌کند.

درست است که به علوم طبیعی صورت ریاضی داده شده است و این علوم در مدارس و دانشکده‌ها قطع نظر از نتایج عملی و فنی آن تدریس می‌شود و در ظاهر نیز می‌تواند صورت علم نظری صرف داشته باشد؛ اما در حقیقت علم نظری نیست. زیرا درستی و اتقان احکام آن اعتبار تکنیک و تکنولوژیک دارد و به عبارت دیگر درستی احکام علوم طبیعی در این است که می‌توان به مدد آنها صورت اشیاء را تغییر داد و از آن به نفع بشر استفاده کرد. پس این علم جدید را می‌توان به اصطلاح قدما علم اعتباری در مقابل علم حقیقی و علم نظری دانست. چه نسبتی میان علم حقیقی و علم اعتباری وجود دارد؟ علم حقیقی مبنای علم اعتباری است و این حکم به‌طور کلی در طول تاریخ فلسفه صادق است و چون علم جدید نیز علم اعتباری است، یعنی بدون آنکه به ذات و حقیقت اشیاء نظر داشته باشد و موجودات را نه چنان‌که خود هستند؛ بلکه در صورت ریاضی و کمی اعتبار می‌کند، مؤسس بر فلسفه است؛ اما احکام آن از احکام فلسفه استنتاج نمی‌شود.

آیا در قرون وسطی نیز علوم اعتباری تابع فلسفه بوده است؟ پرسش را صریح‌تر مطرح کنیم. آیا آداب، رسوم و معاملات مردم هم تا دورهٔ جدید مؤسس بر اساس فلسفه بوده است؟ این پرسش به قدری اساسی است که تا پاسخ آن مشخص نگردد، تاریخ ما نیز مجموعهٔ اقوال، نقل قول‌های پراکنده و بی‌ارتباط و مبهم خواهد بود. شاید گمان شود که طرح این پرسش‌ها به علم تاریخ ربطی ندارد و مورخ دورهٔ جدید حوادث و وقایع تاریخی را نسبت به اوضاع و احوال خاصی که حوادث در آن اتفاق افتاده

است، شرح و بیان می‌کند و علت هر واقعه را در واقعه دیگر یا در مجموعه‌ای از وقایع و حوادث تاریخ جست و جو می‌نماید.

مورخ از کجا و بر چه اساسی، حادثه یا مجموعه حوادثی را علت واقعه و حادثه تاریخی دیگری می‌داند؟ در واقع او اصل علت را به معنایی که در فلسفه تحصلی مورد قبول و تصدیق است، به عنوان اصل مسلم می‌پذیرد و بدون آنکه تعلق خاطری به فهم نسبت امور داشته باشد، آن واقعه را که از حیث زمان مقدم است، علت می‌داند و حادثه متأخر را معلول می‌شمارد. ولی این معنای علت که از نوع مشهورات است، هیچ گشایشی در گره فهم و درک وقایع و حوادث به وجود نمی‌آورد و فی‌المثل براساس آن هرگز نمی‌توان به درستی دریافت که چگونه فلان وضعیت سیاسی و مدنی موجب پیدایش شعر عروضی می‌شود و اوضاع، شرایط و احوالی دیگر زمینه‌ساز ظهور فلسفه ملاصدرا و اعتقاد او به حرکت جوهری می‌گردد. البته وضعیتی که در قرون چهاردهم و پانزدهم میلادی در ایتالیا وجود داشته، شرط پیدایش رنسانس بوده، اما اگر در تاریخ رنسانس تعمق کنیم، نمی‌توانیم آنچه را که در قرن چهاردهم بوده است، علت ظهور تفکر قرن پانزدهم، یعنی علت تحول و تغییر اساسی در نحوه تفکر و عمل بدانیم.

در واقع مورخانی که خیال می‌کنند با رجوع علت در تاریخ نسبت حوادث را کشف خواهند کرد، دچار وهمند و آنچه آنان علت و معلول می‌دانند، یک نسبت وهمی است. پژوهشگر تاریخ به صرف وصف وقایع و حوادث، حقیقت این نسبت را در نمی‌یابد و اگر خیال می‌کند که آن را دریافته، به جای آنکه به علم برسد، در طریق جهل افتاده است. وقایع و حوادث تاریخی و به‌طور کلی اعمال و افعال مردم صرفاً به اقتضای تأثیر عوامل و شرایط محیط زندگی نیست؛ بلکه این عوامل و شرایط نیز فرع و

تابع اصول و مبانی مورد قبول و متبع در هر دوره است و بسته به اینکه بشر چه نحوه تلقی از موجود، عالم و آدم داشته باشد، فعل و عمل او متفاوت خواهد شد. مأنوس‌ترین مثال این مورد را می‌توان مبارزه مردم مستعمرات برضد ظلم و جور قدرتمندان استعمارگر دانست. تردیدی نیست که این مبارزه موقوف به حصول شرایط خاص است. اما صورت آن تابع شرایط نیست؛ بلکه شیوه تفکر اقوام به این مبارزه شکل می‌دهد.

می‌دانیم که مبارزه اقوام مظلوم برضد قدرتمندان و سوداگران غرب، صرفاً مبارزه اقتصادی و سیاسی بوده و هدفی جز رفع ظلم و تعدی و رهایی از قید استعمار نداشته است. به عبارت دیگر اصول مبانی که موجب پیدایش امپریالیسم و استیلای غرب شده، کم‌تر مورد توجه قرار گرفته و مبارزه برضد امپریالیسم نیز بر همان مبنای قابل قبول غرب، صورت گرفته است. به همین جهت می‌بینیم که این نوع مبارزه‌ها که در جای خود اهمیت بسیار دارد، پس از حصول استقلال صوری، متوقف می‌شود. اما اگر این اقوام می‌توانستند در مبانی تفکر غربی چون و چرا کنند و از قید تقلید غرب خارج گردند، فعل و عمل و مبارزه آنان و به‌طور کلی وقایع تاریخی صورت و معنای دیگر پیدا می‌کرد. این اقوام اگر به تحقیق در مبانی تفکر غرب می‌پرداختند، می‌توانستند به همان قدرتی برسند که غرب رسیده است؛ چنان‌که ژاپن از این راه رفت. آنان اگر می‌توانستند مبارز و متفکر باشند، مدینه و تمدن دیگری جز آنچه هست، تأسیس می‌گردید و گر نه سلب قدرت از گروهی و قدرتمند شدن گروه دیگر، فقط تغییر در ظاهر تمدن است. اما ما به ظاهر و باطن کاری نداریم. تمام اموری که در زندگی اقوام مداخلیت داشته باشد، در یک عرض است و اگر هم شأنی از شئون مهم‌تر انگاشته شود، به هیچ وجه صورت تمدن مطرح نیست. گذران زندگی، معیشت، شعر، ادب، فلسفه، آداب و

رسوم از نظر متبع با هم چندان فرقی ندارد. پس بی جهت نیست که فرهنگ در حکم گذران اوقات فراغت و تفنن زندگی تلقی می شود و شأن عمده آن رفع ملال خستگی است. فرهنگ به این معنی در گذشته نیز وجود داشته، اما فلسفه، دیانت و شعر را شامل نمی شده است. قدما شعر، اندرز، تاریخ و ادب را تعلیم می داده اند و آن را مؤثر در تهذیب نفس، تلطیف ذوق و ظرافت طبع می دانستند. البته واژه یونانی پی دیا که لاتینی ها آن را Culture تعبیر کردند و امروز فرهنگ ترجمه می کنیم؛ معنای امروزی نداشته و وسیله تلطیف ذوق نبوده است. اما معنایی که در دوره لاتینی به آن داده شده است، بی ارتباط با معنی اصلی یونانی آن نیست. چنان که افلاطون فلسفه را اساس تهذیب اخلاق قرار داد و ارسطو شعر را مؤثر در تهذیب نفس دانست؛ به شرط آنکه نپنداریم که مؤسسان فلسفه، شعر و فلسفه را تفنن و وسیله مؤثر در بهبود معاش دانسته اند.

مقصود از این اشاره رد و نادرست انگاشتن تعریف های مرسوم فرهنگ نیست؛ بلکه منظور ما توجه به این نکته است که قسمتی از معنی قدیم فرهنگ در این تعریف ها پنهان است و آن اینکه در تمام این تعریف ها، فرهنگ امر کسبی و اکتسابی است و شامل فلسفه، شعر، آداب، سنن و رسوم می شود. فعلاً به این نکته نمی پردازیم که آیا شعر و فلسفه در ذات خود، اکتسابی است یا خیر؟ بلکه می خواهیم بدانیم که چگونه، آداب، رسوم، سنت، فلسفه و شعر را که از یک سنخ نیستند، می توان فرهنگ دانست. منظور از فرهنگ، علم به همه این امور است یا به عبارت دیگر فرهنگ اطلاع از این امور و نقل و روایت آنها است؟

این فرهنگ که نوعی فضل است، چه رابطه ای با زندگی یک قوم دارد؟ این پرسش وقتی مورد پیدا می کند که میان سنت گذشته و رسوم متداول تعارضی به وجود آمده باشد و برای قراردادن آن سنت در موزه ها تلاش

گردد. البته این وضع هم از مظاهر مرتبه‌ای از مراتب تمدن یک قوم و البته از مراتب انحطاط است.

گذشتگان، در دورهٔ کمال تمدن اسلامی اعتنایی به این علم و فضل نداشتند. چنان‌که غزالی در کتاب احیاء العلوم به متعلمان سفارش می‌کند که اگر معلمی نقل اقوال می‌کند و اهل تصرف نیست، به مجلس درس او نروند. معنی قول غزالی معلوم است. او می‌گوید معلمی که به نقل اقوال اکتفا می‌کند، محقق و مجتهد نیست؛ بلکه مقلد است و مقلد درخور تدریس نیست. پیش از این اشاره کردیم که هر تمدن مبنایی دارد که باطن آن تمدن است و آثار و ظواهر زندگی اقوام، فرع و تابع آن باطن است. اکنون مطلب را آسان‌تر می‌کنیم و می‌گوییم هر قومی به معلمانی احتیاج دارد که آنان چنان‌که غزالی متذکر شده است، اقوال دیگران را نمی‌آموزند و ضرورت ندارد مجلس درس داشته باشند و شغل رسمیشان معلمی باشد؛ بلکه تفکر آنها ره آموز قوم است. به عبارت دیگر در هر تمدن، معلمانی هستند که آن تمدن را راه می‌برند و تعالیم آنها مبنای فعل و عمل مردم است.

در تمدن غربی این مقام از آن فیلسوفان است. در طول تاریخ دو هزار و پانصد سالهٔ غرب، فلسفه در صورت‌های مختلف خود، باطن تمدن غرب بوده است و از ابتدا و در طول گسترش فلسفه، تمام شاخه‌های دیگر تفکر از قبیل تفکر دینی و تفکر شعری در آن حل شده یا به عنوان امر فرعی و تبعی تلقی گردیده است. افلاطون تاج افتخار بر سر شاعران می‌گذارد و آنان را از مدینهٔ خود می‌راند. ارسطو شعر را قیاسی می‌داند که مادهٔ آن مخیلات است و آن را وسیلهٔ تهذیب نفس می‌انگارد و سرانجام در آغاز تمامیت یافتن تفکر غربی، یعنی در فلسفهٔ هگل، شعر و دیانت نسبت به فلسفه مرتبهٔ مادون تحقق روان مطلق است. حتی در

دیانت هم از آن جهت که شریعت لازم وجود آن است، شعر امر فرعی و تبعی است؛ هر چند که زبان کتاب‌های مقدس دینی، زبان شعر یا زبانی نزدیک به زبان شاعرانه باشد.

اصولاً در هر تمدن، بسته به اینکه کدام یک از شاخه‌های تفکر دینی، شعری یا فلسفی اصل و مبنا باشد، شاخه‌های دیگر تفکر، اعتباری تلقی می‌شود. اما در تمدنی که دیانت اصل و اساس است، اگر شعر اعتباری است، فلسفه غالباً مباین با اصل و اساس تمدن انگاشته می‌شود. از آنجا که معمولاً میان شاخه‌های مختلف تفکر، خلط و اشتباه می‌شود و مخصوصاً در کشور ما، از اوایل دوره اسلامی، فلسفه را باطن و حقیقت دین دانسته‌اند، پذیرش این نظر قدری دشوار است و در ابتدا خارق اجماع به نظر می‌آید و اگر خلاف اجماع نباشد لا اقل خلاف عرف و عادت است؛ زیرا احکامی که در عرف عام درست انگاشته می‌شود، هر چند که بالضروره و همواره نادرست نیست، اما ملاک درستی احکام نیز نمی‌تواند باشد و اصولاً تفکر و حتی غالب نتایج تحقیق فلسفی خلاف عرف است. این مطلب و بعضی مطالب دیگر که به اجمال و اشاره ذکر شده است، باید یک‌بار دیگر در جای خود مورد بحث قرار گیرد.

فصل اول

۱. نظر اجمالی به سیر تفکر عقلی در ایران

پس از این مقدمه، اکنون می‌توانیم این پرسش را مطرح سازیم که فلسفه در تمدن اسلامی چه شأنی داشته است؟ اگر در این پرسش دقت نکنیم و در پاسخ آن از شرح پیدایش فلسفه در عالم اسلامی و بسط آن بگوییم، در واقع تاریخ فلسفه اسلام تدوین کرده‌ایم، نه آنکه شأن فلسفه را در تمدن اسلام معلوم کرده باشیم. البته بدون اطلاع از تاریخ فلسفه اسلامی هم به این پرسش نمی‌توان پاسخ داد؛ اما اگر صرفاً به این تاریخ نظر بیندازیم و بخواهیم با توجه به اینکه عموم بزرگان اهل علم در اسلام فیلسوف بوده‌اند یا از فلسفه اطلاع داشته‌اند، حکم کنیم، باید بگوییم که عظمت تمدن اسلامی در فلسفه آن است. حتی با نظر تحقیقی هم که نگاه کنیم، می‌بینیم که اندکی پس از ظهور اسلام، فلسفه یونانی مورد مطالعه، بحث و تحقیق قرار گرفت و کم‌کم معنایی یافت که فلاسفه و بعضی از فرق اسلامی، فلسفه را باطن شریعت دانستند. گمان می‌کنم در این طریق اسماعیلیه پیشقدم بوده‌اند. ناصر خسرو که یکی از اسماعیلیان معتدل و پای‌بند به احکام شریعت محسوب می‌شود، در مقدمه کتاب وجه دین

نوشته است:

چون خردمند اندیشه کند، بداند که هر کار کنی که کار ندانسته کند اندرین عالم، آن کار بر او تاوان کنند و مزدش ندهند و هر که کار به دانش کند از تاوان ببرد و مزد بیابد. پس واجب است بر هر خردمندی که معنی شریعت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله بجوید. آنگه شریعت، به علم کار بندد تا سزاوار مزد کار خویش شود که بهشت است از بیم تاوان که آن دوزخ است، ببرد و چون در مسلمانی این بود که یاد کردیم، واجب دیدیم بر خویشتن این کتاب را تألیف کردن بر شرح بنیادی شریعت از شهادت و طهارت و نماز و روزه و زکوة و حج و جهاد و ولایت و امر و نهی و نام نهادیم مر این کتاب را روی دین^۱

وقتی کتاب را می خوانید، متوجه می شوید که این بنیادها تأویلات اسماعیلی و غالباً فلسفه است. این اعتقاد اسماعیلیان اولیه است و حوزه های علمی وابسته به اسماعیلیه مانند اخوان الصفا آن را با صراحت بیش تری بیان کرده اند. به عبارت دیگر علم و فلسفه را باطن و حقیقت دیانت دانسته اند. فلاسفه، قدم از این نیز فراتر نهاده اند و بدون آنکه خود را ملتزم به وحی الهی بدانند، دینی را که مبتنی بر فلسفه نباشد، مردود خوانده اند. البته دیانت اسلام از ابتدا این استعداد و قابلیت را داشته است که اصول آن جدا و منتزع از فروع، مورد بحث و رسیدگی قرار گیرد و جماعتی به نام متکلمان به بحث در اصول دیانت پردازند و با اینکه غالباً عالم به علم فروع نیز بودند، بحث در فروع را به اندازه بحث در اصول اهمیت ندهند و حتی چنان که قبلاً از قول بعضی از متکلمان بزرگ نقل کردیم، آنان بحث در فروع را وسیله دنیا داری و رسیدن به ریاست و شهرت دانستند و از آن دوره، متکلمان، فقها و فلاسفه به تحقیر یکدیگر

۱. گرچه ناصر خسرو از اسماعیلیان متقدم نیست؛ با این حال آنچه می گوید مبتنی بر اقوال اسلاف او ابوحاتم رازی و حمیدالدین کرمانی است.

نظر اجمالی به سیر تفکر عقلی در ایران ۴۷

پرداختند. هر کدام گروه دیگر را گمراه و مخرب دین یا عامی و جاهل خواند. اما از آنجا که بسیاری از متکلمان فقیه نیز بوده‌اند و بعضی از فقها از طریق علم کلام با فلسفه آشنایی داشته‌اند و علم کلام، فقه اکبر خوانده شده است، گاهی اختلاف میان این گروه‌ها را مهم ندانسته‌اند و توجه نکرده‌اند که تا چه اندازه این اختلاف جدی و اصولی است.

بنابراین برای اینکه مقام و مرتبه فلسفه در نظر طوایف و فرق اهل علم در دوره اسلامی مشخص شود، باید به اختلاف اهل علم در معارف الهی، توجه خاصی داشت و مخصوصاً باید توجه کرد که جمع این معارف و طرق تا چه اندازه با توفیق، قرین بوده و به چه صورت انجام پذیرفته است. فلاسفه و به خصوص محققان متأخر در فلسفه طریق رسیدن به خدا را دو راه دانسته‌اند. راه باطن و راه ظاهر. راه باطن را ملا عبدالرزاق لاهیجی راهی می‌داند که:

جز به پای عجز و نیستی سلوک آن نتوان نمود که مشت خاک را با خالق پاک چه مناسبت... که دست توسل در آن زده متوجه درگاه او توان شد مگر به سلب همه نسبت‌ها که چون نسبت‌ها همه مسلوب گشت و پرده‌های وهم و خیال از پیش نظر برخاست و یأس کلی حاصل شد، نوید امید کلی باشد؛ چه هرگاه گرد نشست و هوا صاف شد، دیدنی دیده شود؛ وجود ممکنات گردی است برخاسته و فضای اندیشه هوایی است غبارآلوده؛ تا گرد ننشیند غیر گرد دیده نشود... و بالجمله راه خدا راهی است باریک و خود به خود این راه پیدا نتوان نمود و به پایمردی عقل این راه سیر نتوان کرد. بلکه به فضل او امیدوار باید بود و او به عنایت خویش این راه را بر بندگان گشاده و انبیا را به نمودن این راه فرستاده، ولی چون راه نموده شد به راه نموده خود باید رفت و با آنکه خود می‌باید رفت تا او نبرد، نمی‌توان رفت. اما راه ظاهر، راه استدلال است و استدلال مقدور

هر عاقلی است که از آثار، پی به مؤثرات برد و راه استدلال مقدم است بر راه سلوک؛ چه تا کسی نداند که منزلی هست، طلب راهی که به منزل برد، نتوان کرد و بعثت انبیا برای ارشاد راه ظاهر و استدلال نیست؛ به این معنی که یافتن این راه موقوف به نمودن پیغمبر باشد... بلکه کار پیغمبران در هدایت این راه از بابت بیدار کردن خفتگان است... و بیدار کننده در دیدن بیدار شده، زیاده از بیدار کردن دخلی نداشته باشد و تواند بود که کسی خود به خود بیدار شود و اشیاء را ببیند؛ چه بیدار شدن البته موقوف به بیدار کردن دیگر نیست.

در آنچه نقل کردیم، لاهیجی راه ظاهر را از راه باطن جدا و مقدم بر آن می‌انگارد و انبیا را معلم و راهنمای طریق بحث و استدلال نمی‌داند؛ بلکه می‌گوید شأن انبیا در این مورد، بیدار کردن است. اما عقل خفته، بی‌مدد انبیا نیز می‌تواند بیدار شود. پس وجود علم بحثی و نظری موقوف به نبوت و وحی الهی نیست. تا اینجا لاهیجی فلسفه را، بالذات، غیر از دیانت و تصوف می‌داند. زیرا در دیانت و در تصوف که طریق آن طریق باطن است، عقل هیچ کس در سلوک مستقل نتواند بود....

پس اگر سیاست شرع و وعد و وعید شارع مردم را قهراً جبراً به این راه نراندی، کس به فکر این راه نیفتادی. چه نهایت سعی عقل، دانستن مفهومات اشیاء است و احکام کلیه آن. اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئی که چه چیز وی را بالخاصیه به خدا نزدیک کند و کدام چیز او را از خدا دور اندازد، مقدور عقل بشری نیست. پس در حکمت الهی واجب باشد ارسال انبیا که بعضی از اشیاء را واجب و مندوب گردانند و آن اشیایی باشد که موجب توجه یا زیادتی توجه به مطلوب حقیقی شوند... و بعضی را حرام و مکروه کنند و آن اشیایی باشند که موجب استغراق یا زیادتی استغراق به غیر مطلوب حقیقی شوند....

باز هم می‌بینیم که لاهیجی در مورد بینونت راه ظاهر و راه باطن تأکید

نظر اجمالی به سیر تفکر عقلی در ایران ۴۹

و تصریح می‌کند؛ اما این بار راه باطن را طریق انبیا و واضعان شریعت می‌داند و ارسال رسل را از آن جهت که واضع شریعت هستند و عقل بشری به حقیقت احکام شریعت پی نتواند برد، واجب می‌داند.

با این بیانات، لاهیجی باید قبول کند که فلسفه امری فرعی است و هرچند که می‌تواند مستقل از دیانت باشد، اما منزلت سلوک راه باطن را ندارد. این نکته را ضمن تفصیل اقسام طرق ظاهر و باطن مورد رسیدگی و تحقیق قرار می‌دهیم و در ضمن شناختن این اقسام نسبت هر یک را با فلسفه معلوم می‌کنیم و روشن می‌سازیم که فلاسفه و متکلمان متأخر، فلسفه را علم حقیقی دانسته و تمام طرق دیگر تفکر و حتی سلوک راه باطن را نیز تابع آن قرار داده‌اند. ظاهراً باید این امر را در حکم غلبه فلسفه بر معارف الهی و تصوف و کلام دانست؛ اما باید در بررسی چگونگی این غلبه، قوت و ضعف فلسفه و میزان تأثیر آن را در تمدن اسلامی باز شناخت. از سرآغاز تاریخ فلسفه اسلامی و در طول گسترش آن، رابطه فلسفه و شریعت چندان واضح و روشن نیست و محل نزاع و اختلاف است و حال آنکه در تمدنی که شریعت ملاک فعل، عمل و معاملات مردم است، فلسفه در صورتی می‌تواند در حکم اساس، مبنا و باطن تمدن قرار گیرد، که این نسبت کاملاً روشن شده باشد. مؤسسان فلسفه اسلامی، نسبت به این امر توجه جدی داشتند؛ چنان‌که فارابی همواره حکمت عملی و اعمال اهل مدینه فاضله را مبتنی بر فلسفه می‌دانست و قواعد عملی را بر اصول و احکام نظری بنا می‌کرد. اما قواعد عملی که او در فلسفه مدنی خود مقرر داشته است، با فروع شریعت مشتبه نمی‌شود.

فارابی علم فقه و به طور کلی علم فروع شریعت را تابع حکمت عملی و فلسفه مدنی می‌دانست؛ اما سیر و گسترش فلسفه اسلامی چنان بود که شرح و تفصیل این قول اجمالی مورد نداشت و به این جهت سعی فلاسفه

۵۰ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

اسلامی، بعد از فارابی، کم‌تر مصروف به حکمت عملی و بیشتر متوجه حکمت نظری شد و عجیب نیست که سرانجام در گوهر مراد لاهیجی این قول صریحاً مورد تصدیق قرار گرفت که معرفت خواص افعال و اعمال جزئیة... مقدور عقل بشری نیست. البته این حکم در ظاهر حاکی از غلبه شریعت یا دست‌کم تفصیل شریعت بر فلسفه است و قول به غلبه شریعت در نظر اول با حکم به استیلای فلسفه منافات دارد.

در اینجا باید مخصوصاً به دو نکته توجه داشت: یکی اینکه لاهیجی در مقام مصنف کتاب در علم کلام قول مذکور را تصدیق کرده و چنان‌که می‌دانیم در فلسفه هم محتاط بوده است و در مقابل آراء استاد خود، ملاصدرا، بیشتر جانب آراء متقدمان را گرفته و در حقیقت محقق فلسفه بوده است و نکته دیگر اینکه اگر به دقت حکم لاهیجی را مورد بررسی قرار دهیم، در آن چیزی نمی‌بینیم که از شأن فلسفه بکاهد و حتی می‌توانیم آن را با صورت اخیر فلسفه اسلامی که در آن عقل، کشف، فلسفه، کلام و تصوف با هم جمع شده است، موافق بدانیم و عقل بشری را به معنی صرف قوه استدلال تلقی کنیم.

با این حال از نظر تاریخی، پرسش در مورد نسبت فلسفه و دیانت و به‌طور کلی مقام و شأن فلسفه در تمدن اسلامی همچنان مطرح است و اگر توجه کنیم که فلسفه در دوره اسلامی پیش از قرون وسطی، تفصیل یافته و هرگز قرون وسطی مسیحی صورت رسمی پیدا نکرده است، می‌توانیم پرسش را دقیق‌تر مطرح کنیم.

هر چند فلسفه اسلامی غالباً در همان مدارسی تدریس می‌شد که فقه، اصول، تفسیر، کلام و... درس می‌دادند؛ اما اتحاد رسمی میان فلسفه و علم منقول حاصل نشد. چون فلسفه و علم مبنای تام و تمام دیانت نبود و شریعت اسلام برخلاف شریعت مسیحی که به تدریج، پس از فلسفه یا با

فلسفه، تدوین شد، قبل از آنکه فلسفه اسلامی تأسیس گردد، صورت مدون پیدا کرده بود و بعداً هم که تفکر عقلی تأثیر کرد، این تأثیر به صورت خلط احکام فلسفی با اصول دیانت - چنانکه در مورد مذهب کاتولیک پیش آمد - نبود. نکته پرمعنی اینکه فارابی فلسفه را از حیث زمان، مقدم بر دیانت می‌داند. چه اگر لازم است که دیانت از علم نظری و فلسفه متابعت کند، دیانت صحیح قبل از فلسفه نمی‌تواند متحقق شود.

در واقع نفوذ جدی تفکر عقلی در دیانت از جایی آغاز شد که متکلمان اسلام سعی در توجیه عقلی اصول دیانت کردند؛ اما خیلی زود این سعی متوجه رد اشکالات و ایرادات مخالفان و معاندان شد. حتی بعضی گمان کرده‌اند علم کلام صرف بحث عقلی به قصد رد آراء منکران و مبتدعان بوده است. البته متکلمان هرگز در سودای تأسیس بنیاد عقلی برای فروع شریعت نبودند و با اعتقاد به اینکه بحث در اصول، اشرف از علم به فروع است، نسبت اصول را با فروع تقریباً مهملاً و مسکوت عنه گذاشتند؛ اما با طرح مباحثی از قبیل عدل الهی و قدرت و اراده بشر، تفسیر عقلی و تأویل آغاز شد و راه نفوذ مباحث عقلی هموار گشت.

مع هذا فلاسفه چنانکه گفتیم، در حکمت عملی به شریعت نمی‌پرداختند و اصول و قواعد عملی را از مبادی و احکام نظری استنتاج می‌کردند. ولی عدم مداخله مستقیم آنان، نه تنها فلسفه را از ورود در نزاع‌های فرقه‌ای دور نگاه می‌داشت و این دوری به بسط فلسفه مدد می‌رساند، بلکه کسانی از فرق مختلف که با تعالیم فلاسفه آشنا می‌شدند از آن برای توجیه اصول و اعتقادات خود استفاده می‌کردند و در حقیقت واسطه نفوذ و دخالت فلسفه در آراء و اقوال و کردار و معاملات قوم بودند.^۱

۱. علاوه بر اینکه بعضی از فرق اسلامی در تفسیر اصول و حتی در تلقی نسبت به فروع

۲. طرق چهارگانهٔ معرفت

اکنون باید بدانیم علم نظری در اسلام چه بوده است و انواع این علم و سیر هر نوع را به اجمال بیان کنیم. معمولاً تمام این انواع را تحت عنوان فلسفه می‌آورند و طبق عادت تفکر را عین فلسفه می‌دانند و به این جهت گاهی می‌شنویم و می‌خوانیم که از فلسفهٔ حافظ و از مابعدالطبیعهٔ بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر و مولوی سخن می‌گویند. این امر جهات و دلایل متنوع دارد و باید دید که این سخن از زبان چه کسی شنیده می‌شود و مقصود از آن چیست؟ اگر متقدمان چنین سخنی می‌گفتند، به این علت نبود که معنای فلسفه را نمی‌دانستند؛ بلکه معنای عام و شاملی از فلسفه مراد می‌کردند و همهٔ معارف را در آن می‌دیدند. البته بعضی از امروزی‌ها نیز با همین مسامحه کلمهٔ فلسفه را می‌آورند و از این جهت نمی‌توان ایرادی بر آنان گرفت. با این حال به دلیل دقتی که داشتند و می‌دانستند چه می‌گویند، به جای اینکه فلسفه را مقسم اقسام تفکر قرار دهند، تعبیر معارف الهی را می‌آوردند و این معارف الهی اعم از فلسفه و کلام و تصوف بود.

بنابراین وقتی از فلسفهٔ اسلامی بحث می‌کنیم، باید روشن سازیم که مرادمان از فلسفه چیست؟ زیرا در اسلام، اهل معارف منحصر به فلاسفه

→

متوسل به فلسفه شدند، در قرون چهارم و پنجم کتاب‌ها و نوشته‌هایی تصنیف و تألیف می‌شد که اختصاص به خواص اهل علم نداشت و مردم متوسط هم می‌توانستند آن نوشته‌ها را بخوانند. این نوشته‌ها متضمن امثال و حکایات و اندرزهایی بود که اجزایی از آن هم احیاناً منبع و مأخذ یونانی داشت. از معروف‌ترین این نوع نوشته‌ها جاویدان خرد ابوعلی مسکویه است که در آن حکم، اندرزها و کلمات قصار یونانی، هندی، عربی و ایرانی نقل شده است. البته این نوع کتاب‌ها در قرون بعد چندان مورد اعتنا نبود؛ اما این کم اعتنایی دال بر عدم تأثیر و نفوذ آن نیست. گاهی هم اتفاق می‌افتد که چون مطالب یک کتاب در همه جا نشر پیدا می‌کند و شایع می‌شود، دیگر به آن کتاب حاجتی نیست.

نبوده‌اند. در اسلام چهار طایفه در صدد تحصیل معرفت برآمدند. اگر ترتیب تاریخی را مراعات کنیم، می‌بینیم که اختلاف اهل علم الهی، اختلاف متکلم و حکیم بود و متکلمان هم به دو فرقه معتزلی و اشعری تقسیم شدند. این هر دو دسته، اهل ظاهرند و طریقه آنها استدلال، بحث و نظر است و غرض و غایتی جز حصول علم ندارند با این قید که علم در نظر آنان مستقل از وحی الهی نیست و باید مؤید احکام آن باشد. طایفه دیگر متصوفه‌اند که نه اهل ظاهر و نه پروای استدلال دارند؛ بلکه در راه باطن سلوک می‌کنند و غایتشان وصول به حق است و اگر بعداً فلسفه و علم کلام با تصوف آمیخته شد و تصوف نظری به خصوص پس از ابن عربی به وجود آمد، تصوف در ذات خود، علمی نظری و بحثی نیست. اشتباه میان فلسفه و تصوف بسیار زود در تاریخ تفکر اسلامی پیش آمد. از همان هنگام که فارابی و ابن سینا بیان تصوف و مقامات اولیا را آغاز نمودند، جمعی پنداشتند که فی‌المثل آنچه ابن‌سینا در نمط نهم و دهم اشارات آورده، اصول تصوف است و این صورت تصوف به‌ویژه مورد اعتنای اهل کلام قرار گرفته است. چنان‌که امام فخر رازی در شرح اشارات، این قسمت را اجل و اشرف فصول و ابواب اشارات می‌داند. اما این شکل تصوف در واقع فلسفه آمیخته به اقوال افلوطین (شیخ یونانی) و از سنخ علم نظری است. با این حال، این اشتباه، تصور مردم متوسط است و فلاسفه هرگز میان فلسفه و تصوف اشتباه نکرده‌اند؛ بلکه تصوف را با فلسفه تفسیر کرده و به آن صورت بحثی و نظری داده‌اند. اصلاً به نظر فلاسفه تصوف باید مسبوق به فلسفه و علم نظری باشد. آنان بسیار بحث کرده‌اند که آیا صوفی پیش از آنکه در کلام و فلسفه به کمال رسیده باشد، می‌تواند از مرتبه علم‌الیقین، که حاصل بحث و نظر و استدلال است، به مقام عین‌الیقین ارتقا یابد. گروهی از اهل حکمت و کلام یا به عبارت بهتر

بسیاری از حکما و محققان متأخر که همه معارف الهی را در فلسفه جمع کرده‌اند، قائلند که صوفی ابتدا باید حکیم یا متکلم باشد و پیش از استحکام این دو علم و بدون استکمال طریقه نظری، ادعای تصوف را صیادی و عوام فریبی می‌دانند. به نظر این جماعت، مکاشفاتی که صوفیه مدعی آن هستند، حصول علم نظری بدون نیاز به دلیل و برهان نیست؛ بلکه راه مشاهده نتیجه برهان است که پرده‌های اوهام از روی آن برگرفته شده است.

خلاصه آنکه معلوم به کشف، عیناً معلوم به برهان است و به این طریق هم فیلسوف و متصوف و هم فلسفه و تصوف یکی می‌شود. این بحث موقوف به این است که ماهیت فلسفه و تصوف را بهتر بدانیم. در آن صورت می‌توانیم، حکم کنیم که آیا تصوف حقیقی، همان تصوفی است که مدعیان قول مذکور مراد می‌کنند یا غیر از آن است؟ آنچه پیش از این در مورد تصوف گفتیم و آن را سلوک راه باطن خواندیم، تعریف تصوف نیست؛ به خصوص که حکمت اشراقی و ذوقی هم نوعی سلوک راه باطن به حساب می‌آید. اصولاً تصوف را نمی‌توان تعریف کرد و آنچه درباره تصوف گفته‌اند، در واقع شرح و وصف اسم است؛ مانند آنچه معروف کرخی گفته که تصوف روی آوردن به حقایق است و ناامیدی از خلاق.

این شرح و وصف‌ها نیز در کلمات صوفیه چندان زیاد نیست. آنان بیش‌تر صوفی را وصف کرده‌اند و این کلمات هم بیش‌تر ذکر احوال است و ربطی به تعریف ندارد. بوسه‌ل تستری کسی را صوفی می‌داند که خون خود را هدر و ملک خویش را مباح بیند و از تیرگی صافی شود و از فکر پرگردد و در قرب خدای، از بشر منقطع شود و در چشم او خاک و زر یکسان گردد. همچنین سمنون محب گفته که تصوف آن است که مالک چیزی نباشی و کسی مالک تو نباشد. در این احوال، علم هیچ‌کاره است و

طرق چهارگانه معرفت ۵۵

حتی می تواند حجاب باشد. پس صوفیه را با حکمای اشراقی هم نباید اشتباه کرد که طریقه آنها در حقیقت فقط از طریق تحصیل و اکتساب علم نیست؛ بلکه آنان نیز به اعتباری سالک راه باطنند؛ اما سلوکشان باید مسبوق به راه ظاهر و علم نظری باشد.

اختلاف دیگری هم میان اهل تصوف و حکمای اشراقی وجود دارد و آن اینکه فرقه اول ملتزم وحی و کتاب آسمانی هستند و فرقه دوم گرچه منکر وحی نیستند، خود را ملتزم بدان نمی دانند. پس وجه مشترک میان متصوفه و اهل علم کلام این است که هر دو فرقه ملتزم وحی هستند در صورتی که حکمای مشایی و اشراقی چنین التزامی ندارند. اما وجه مشترک میان تصوف و حکمت اشراقی در نظر اهل فلسفه این گونه بیان شده است که اگر سلوک راه باطن پس از سلوک راه ظاهر، موافق قواعد علم کلام باشد، تصوف است و اگر این سلوک مسبوق به راه ظاهر، موافق قواعد حکمت باشد، حکمت اشراقی است.

بنابراین اگر بخواهیم این چهار فرقه را از حیث نسبتی که با یکدیگر دارند و با توجه به وجوه اشتراک و افتراق تقسیم کنیم، می گوئیم که هریک از این طوایف یا ملتزم به وحی هستند یا پای بندی به آن ندارند. اگر ملتزم به وحی باشند یا متصوفند یا متکلم. اگر ملتزم به وحی نباشند، حکیم اشراقی یا حکیم مشایی هستند. اما اختلاف متکلم و متصوف در این است که یکی اهل باطن و دیگری اهل ظاهر است. صوفی متکلم را تشنیع می کند که به علم رسمی و سلوک ظاهر اکتفا کرده و راه باطن را مهمل گذاشته است. چنانکه ابن عربی در نامه ای به امام فخر این نکته را به او تذکر می دهد و وی را به طریق باطن دعوت می نماید. در مقابل متکلم هم صوفی را ملامت می کند که ظواهر رسوم را ضایع گذاشته و به سیر و سلوک راه باطن اکتفا کرده است. حکمای مشایی و اشراقی نیز امثال این

سخنان را در رد یکدیگر می‌گویند.

علاوه بر این تقسیم‌بندی که ذکر شد، تقسیم دیگری مشهور است و آن اینکه حکمت را به حکمت اشراقی و حکمت مشایی تقسیم می‌کنند و علم کلام و تصوف را طرق دیگری از راه‌های وصول به معرفت که در ذیل اقسام حکمت نمی‌آید، به شمار می‌آورند.

به اعتبار دیگری نیز می‌توان این چهارفرقه را تقسیم کرد؛ به این صورت که اهل سلوک راه ظاهر را از اهل سلوک طریق باطن ممتاز سازیم. به این ترتیب حکیم مشایی و متکلم در یک طرف و حکیم اشراقی و متصوف، در طرف دیگر قرار می‌گیرند. در این تقسیم‌بندی وجه اشتراک حکیم مشایی با متکلم همچنین حکیم اشراقی با متصوف منظور بوده است و حکیم مشایی و متکلم هر دو اهل ظاهر، بحث و نظر هستند و از براهین و قیاسات عقلی برای رسیدن به یقین استفاده می‌کنند. در صورتی که حکیم اشراقی و متصوف به طریق کشف و شهود اعتقاد دارند. بنابراین بار دیگر باید ببینیم که وجه افتراق و غیریت حکیم مشایی از متکلم همچنین حکیم اشراقی از متصوف چیست؟

برای دانستن تفاوت حکمت مشایی و کلام باید نخست حکمت و کلام را تعریف کنیم. از نظر اهل حکمت، عقل در تحصیل معارف استقلال دارد و متوقف بر شرع نیست و به مدد براهین عقلی می‌توان احکامی یقینی درباره اعیان موجودات ثابت کرد و به معرفت حقیقی رسید و این امر منوط به موافقت ادیان و شرایع نیست و با مخالفت آن هم باطل نمی‌شود. زیرا دلایل حکمت مرکب از یقینیاتی است که منتهی به بدیهیات می‌شود و عقل از پذیرش آن ناگزیر است. اما علم کلام در عقاید اهل ایمان بحث و جدل می‌کند؛ به این معنی که متکلم با دلایل مؤلف از مقدمات مسلم و مشهور در میان اهل شریعت، به فهم و اثبات اوضاع و

طرق چهارگانه معرفت ۵۷

احکام شریعت و همچنین به محافظت آن اوضاع اقدام می‌کند. این سخن که در بین اهل فلسفه اسلامی متداول شده است که علم کلام صرفاً از اوضاع شریعت محافظت می‌کند و در پاسخ اعتراضات و شبهات معاندان و منکران تلاش می‌نماید، درست نیست. زیرا از ابتدا، علم کلام صرفاً متصدی چنین امر مهمی نبوده و پس از قرن سوم هجری علم کلام متوجه این مقصود شده است.

با این حال آنچه به عنوان علم کلام قدیم از آن تعبیر شده است، نه در موضوع با حکمت مشارکت دارد و نه در استدلال؛ زیرا موضوع حکمت، اعیان موجودات است در صورتی که موضوع علم کلام، اوضاع شریعت است. هدف اهل فلسفه و حکمت نیز کمال قوه نظری است. یعنی در حکمت، آدمی با اکتساب نظریات و ملکات به استکمال نفس می‌پردازد و به قول صدرالدین شیرازی، عالم معقولی مضاهی عالم عینی و از آنجا مستعد سعادت نهایی می‌شود. اما غایت علم کلام، فهم، درک، محافظت از شریعت، رد و نفی مخالفان و حفظ شریعت از تعرض اهل عناد است؛ اعم از اینکه رد و نفی معاندان متوجه جمیع شرایع و فی‌المثل انکار نبوت باشد یا دین و شریعتی را اثبات کنند و دین و شریعت اسلام را منکر شوند. پس حکمت و علم کلام به صورتی که تعریف شد، از حیث غرض و غایت نیز با فلسفه و حکمت یکی نیست و اینکه گفتیم در دلایل هم اختلاف دارند، به اختلاف در غرض و غایت برمی‌گردد. زیرا فلاسفه از اقسام قیاس، برهان را معتبر می‌دانند و برهان قیاسی است که مقدمات آن یقینی است یا مؤدی و منتهی به یقینیات می‌شود. اما دلایل متکلمان مرکب از مقدمات مسلم و مشهور است و مسلم بودن آن به این علت است که از مصدر وحی نبوی صادر شده است. در صورتی که فلاسفه با این مقدمات، استدلال نمی‌کنند؛ یا پس از آنکه آن را تأویل کردند و

صورت عقلی دادند، به عنوان دلیل ذکر می کنند.

فلاسفه به متکلمان اعتراض می کنند که آنان تسلیم مسلمات شده و به تقلید تن در داده اند. در مقابل این ایراد، فلاسفه هم متهم شده اند که متابعان فلسفه یونانی هستند و پای در گل ولای گمراهی نهاده اند و قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملل زده و نقش فرسوده افلاطون را در طراز بهین حلل نهاده اند^۱. اما این اختلافات و نزاع ها، کم کم و به تدریج کاهش یافت. چون علم کلام از صورت اولیه خود خارج شد و به بحث در اصول دیانت بر طبق قواعد فلسفه پرداخت و روز به روز بیش تر به فلسفه آمیخته شد تا آنجا که در موضوع با فلسفه فرقی نداشت. یعنی مباحث علم کلام هم به جای اینکه مصروف فهم اوضاع شریعت و محافظت آن اوضاع باشد، به صورت بحث در اعیان موجودات درآمد و این اختلاط از مخالفت اهل فلسفه با علم کلام کاست و متکلمان هم دیگر چندان نزاعی با ارباب فلسفه نداشتند و به خصوص در تشیع کار به جایی رسید، که متکلمان شیعه جملگی فیلسوف بودند و متکلمان اشعری هم بسیاری از مطالب و مواد فلسفه را در علم کلام وارد کردند. نگاهی به کتاب شرح مواقف^۲ این نکته را ثابت می کند.

با این حال مخالفت و معاندت میان اهل شریعت و ارباب فلسفه تمام نشده است. اساس این مخالفت و معاندت چه بوده است؟ آیا اهل

۱. فلسفه در سخن میامیزیذ
۲. مناقب هر فلسفی کم از فلسفی است
۳. مرکب دین که زاده عرب است
۴. قفل اسطوره ارسطو را
۵. نقش فرسوده افلاطون را
۶. فرض ورزید و سنت آموزید
۷. وانگهی نام آن جدل منهدید
۸. فلس در کیسه عمل منهدید
۹. داغ یونانش بر کفل منهدید
۱۰. بر در احسن الملل منهدید
۱۱. در طراز بهین حلل منهدید
۱۲. عذر ناکردن از کسل منهدید

۲. مواقف کتابی است در علم کلام که قاضی عضدالدین ایجی تصنیف نموده و میرسد شریف جرجانی آن را شرح کرده است.

طرق چهارگانه معرفت ۵۹

شریعت از آن جهت که نتایج براهین فلسفی، خلاف نص بوده است، با فلاسفه مخالفت کرده‌اند؟ تردید نیست که بعضی اقوال فلاسفه در باب پیدایش عالم، حدوث و قدم و... نمی‌توانسته است مورد تأیید متشرعان باشد و می‌دانیم که غزالی در هفده مسأله، فلاسفه را مبتدع دانسته و سه قول آنان را کفر صریح خوانده است. اما اساس خلاف و اختلاف چیز دیگری است. عجب اینکه فلاسفه متأخر که اثبات شریعت و اظهار پای‌بندی بدان می‌کنند، اعتنایی به این اختلاف نکرده‌اند و حقیقت این است که اگر فلاسفه متقدم، بعضی از نصوص را به این عنوان که از قبیل مسلمات و مشهورات است، در مرتبه‌ای پایین‌تر از یقینات عقلی قرار داده و آن را لایق ندانسته‌اند که مقدمه دلیل باشد، متأخران اختلاف میان فلسفه و دیانت را منتفی دانسته و حتی فلسفه را مثبت دین و مایه تحکیم اصول آن قلمداد کرده‌اند.

در ابتدا حکما با شریعت مخالفت نمی‌کردند؛ بلکه قائل بودند که نصوص دینی نمی‌تواند مقدمه استدلال نمی‌تواند باشد. مثلاً ابن‌سینا اثبات عقلی معاد جسمانی را محال می‌پنداشت؛ اما چون قول نبی مصدق را حجت می‌دانست، لزومی نمی‌دید که در آن چون و چرا کند. چنین قولی در حکم این است که بگوییم فلسفه و دیانت دو طریق متفاوت است. با این حال فلاسفه‌ای که طریق خود را از راه اهل شریعت جدا کرده‌اند، سعی در تأویل احکام دینی و جمع میان فلسفه و دیانت را مهمل نگذاشته‌اند و این سعی از ممیزات فلسفه قرون وسطی است.^۱

۱. فلاسفه اسلامی که سعی در جمع فلسفه و دیانت کرده‌اند، تفاوت ذاتی میان فلسفه و دین قائل نشده‌اند. حتی متکلمانی که با فلسفه مخالفت نموده‌اند، متذکر به این بینونت ذاتی نبوده‌اند. چنان‌که غزالی فلاسفه را ملامت می‌کند که اقوالی مخالف اعتقادات دینی دارند یا درست از عهده اعتقادات دینی بر نیامده‌اند. پس در واقع

۶۰ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

اما در حقیقت جمع میان دین و فلسفه محال است و آنچه جمع دین و فلسفه می خوانیم، تحویل احکام دینی و دیانت به فلسفه و اطلاق صورت فلسفه به آن است. زیرا اگر از دین و فلسفه هر کدام را در حد ذات خود در نظر بگیریم، اختلاف روشن است. فلسفه از آن جهت که بحث عقلی است؛ حتی اگر از فقر ذاتی بشر سخن گوید، سرانجام عرصه اثبات ذات است و حال آنکه دیانت مقام رضا، تسلیم، فقر، نیاز و بندگی است. در دیانت، بندگی بالاتر از علم و دانایی است و حتی علم در مرتبه ای حجاب اکبر است.

کاشکی او آشنا ناموختی تا طمع در نوح و کشتی دوختی
کاشکی او از حیل جاهل بدی تا چو طفلان چنگ در مادر زدی
یا به علم نحو کم بودی ملی علم وحی دل ربودی از ولی
هل سباحه را، رها کن کبر و کین نیست جیحون نیست جو، دریا است این
وانگهان دریای ژرف بی پناه در رباید هفت دریا را چوکاه
این اختلاف در بحث ما اهمیت اساسی دارد؛ ولی آنچه منشأ اثر بوده است، نفس اختلاف نیست؛ بلکه صورت های اختلاف و موقع و مقام فرق و طوایفی است که با هم نزاع داشته اند.

→

غزالی به ذات فلسفه کاری ندارد و حتی منطق را معتبر می داند و آموختن آن را توصیه می کند و متوجه نیست که با قبول منطق، فلسفه را قبول کرده است. اینکه می گویند تهافت الفلاسفه غزالی لطمه ای بزرگ به تفکر عقلی در ایران زده است، صرف و هم متجددان است. پس از غزالی نه تعلیم فلسفه تعطیل شد و نه وقفه ای در سیر وسط فلسفه اسلامی به وجود آمد. هنوز چیزی از مرگ غزالی نگذشته بود که امام فخر رازی اشارات ابن سینا را شرح کرد و به چون و چرا در مباحث آن پرداخت و سهروردی فلسفه اشراقی را تأسیس کرد... حتی می توان گفت که اعتراضات غزالی به فلسفه مقدمه بسط تفکر عقلی در عالم اسلام و سازگاری آن با این عالم بود. چنانکه بسیاری از اعتراضات غزالی به فلاسفه متأخر وارد نیست. ملاصدرا معاد جسمانی را اثبات کرد و به حدوث زمانی عالم قائل شد.

۳. پیدایش علم کلام و حوزه‌های کلامی

یکی از موارد این اختلاف، نزاع میان متکلمان و فلاسفه است. اما متکلمان رسمی هم دو فرقه‌اند: معتزلیان و اشعریان. شیعه نیز کلام و آثار کلامی مهمی دارد. اما کلام شیعه به فلسفه بسیار نزدیک است و چون متکلمان شیعه با فلاسفه اختلاف اساسی ندارند، در این مقام به بحث آن نمی‌پردازیم.) پیشوای معتزله واصل بن عطا است و آغاز کار او در اوایل قرن دوم هجری است. اعتزال به معنای مصطلح، مشهور و متداول، از آنجا به وجود آمد که در مجلس درس حسن بصری میان او و بعضی شاگردانش اختلاف پیدا شد. مسأله این بود که آیا مرتکب گناه کبیره کافر است یا مؤمن؟ واصل معتقد بود مرتکب گناه کبیره نه مؤمن است و نه کافر؛ بلکه منزلتی میان این دو مرتبه دارد و استدلالش این بود که مرتکب گناه کبیره از آن جهت که فاسق است، مستحق مدح نیست و حال آنکه اگر بگوییم مؤمن است، عنوان مؤمن، حکایت از مدح می‌کند. از طرفی او را کافر نیز نمی‌توان دانست؛ زیرا به شهادتین اقرار کرده و بسیاری از افعال خیر از او سرزده است. چنین کسی اگر قبل از توبه بمیرد، تا ابد در جهنم است؛ اما جای او درکات سافل دوزخ نیست. بلکه در مرتبه فوق درکات کافران قرار دارد. عمرو بن عبید نیز رأی او را تأیید کرد و هر دو از مجلس درس حسن بصری کناره گرفتند. حسن بصری پس از شنیدن قول و اصل گفت که او از ما کناره گرفت و اعتزال گزید.

اما بعضی از اهل سنت و جماعت اطلاق عنوان معتزله به واصل بن عطا و دیگران را به این صورت توجیه می‌کنند که آنان از دیگر مسلمانان اعتزال جسته‌اند. با اینکه در اینجا از علل اطلاق عنوان معتزله نمی‌توان بحث کرد، اما ذکر یک نکته اهمیت دارد و آن اینکه دو فرقه به نام معتزله

۶۲ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

وجود داشته‌اند. یکی فرقه معتزله کلامی که به چگونگی پیدایش آن اشاره کردیم و دیگری طایفه معتزله سیاسی که در زمان خلافت علی (ع) خود را از اختلافاتی که پیش آمد، دور نگاه داشتند. یعنی نه حاضر به جنگ با علی (ع) شدند و نه با دشمنان او جنگیدند. آنها گفتند که عبادت و اعتزال را اختیار می‌کنند. ولی البته این اعتزال نیز بدون مبانی نظری نبوده است.

اصول آراء متکلمان معتزلی که تمام معتزله در آن متفق القولند، عبارت است از نفی صفات الهی و قول به قدر، وعد و وعید، امر به معروف، نهی از منکر و تصدیق به منزلت بین دو منزلت. آنان دین را مشتمل بر دو مطلب می‌دانستند: یکی معرفت و دیگری طاعت. معرفت اصل است و طاعت فرع. آنکه در معرفت وارد می‌شود، اصولی است و آنکه در طاعت بحث می‌کند، اهل فروع است. اصول معقول است و با بحث و نظر می‌توان بدان رسید، اما در فروع قیاس و اجتهاد معتبر است. فلاسفه به معتزله بیش‌تر نزدیکند. چون معتزله بحث عقلی می‌کند. منتهی ایراد و اشکال فلاسفه به معتزله این است که آنان دلایل جدلی و غیر برهانی می‌آورند و از آنچه در آثار فلاسفه خوانده‌اند، آرائی را که موافق مسلمات شرع است، اختیار کرده و از غیر مسلمات اعراض نموده‌اند و این اختلاف در واقع مربوط است به اینکه این دو طایفه به عقل معنی واحدی نداده‌اند.

در میان معتزله، فرقه کلامی دیگری ظهور کرد که به نام مؤسس آن ابوالحسن اشعری، به کلام اشعری معروف شد. اشعریان تأویل را رد کردند و ظاهر کتاب و قرآن را حجت گرفتند و غیر آن را بدعت خواندند و طبیعی بود که اشعریان فلسفه را نیز بدعت بدانند. پس اختلاف اساسی میان متکلمان و فلاسفه، اختلاف میان اشعریان با اهل فلسفه است. این

پیدایش علم کلام و حوزه‌های کلامی ۶۳

اختلاف به کجا انجامید؟ برخلاف آنچه شایع است و مورخان فلسفه و پژوهندگان بسیار تکرار کرده‌اند، لطمه بزرگی که اشعریان به فلسفه زدند، از جانب غزالی و به واسطه کتاب تهافت الفلاسفه او وارد نشد؛ بلکه اشعریانی مانند غزالی و امام فخر رازی که خود با فلسفه آشنا بودند، دوره تازه‌ای در علم کلام اشعری آغاز کردند که در آن فلسفه جداً وارد مباحث کلامی شد. غزالی در مسائل قدم عالم، علم خداوند به جزئیات و معاد جسمانی فلسفه را مکفر دانست؛ اما متکلمان شیعه با توسل به فلسفه، مسأله حدوث و قدم عالم و علم الهی به جزئیات را به نحوی حل کردند و صدرالدین شیرازی بر مبنای حرکت جوهری، معاد جسمانی و حدوث عالم را اثبات نمود.

در واقع کتاب تهافت الفلاسفه هرچند که صورت منظم و مرتب مخالفت و ضدیت اشعریان با فلسفه بود؛ اما نباید به عنوان سرآغاز نفوذ و استیلای تفکر اشعری (لااقل در ایران) به حساب آید. امام باقلانی و امام الحرمین جوینی آخرین نمایندگان صاحب نظر و ذی نفوذ اشعری هستند. البته پس از آنان، تفکر اشعری از میان نمی‌رود و به خصوص در نظامیه‌ها جان تازه می‌گیرد. اما از این زمان به تدریج از نفوذ آن در اهل علم و حوزه‌های علمی کاسته می‌شود و در تاریخ کشور ما دیگر قدرت بزرگی در مقابل فلسفه و کلام شیعه به حساب نمی‌آید. باقی ماندن نفوذ اشعریان در دیگر ممالک اسلامی نیز چندان اثری در وضع فلسفه ندارد. زیرا در آن ممالک از ابتدا هم فلسفه کم‌تر نفوذ داشته است. بعد از باقلانی، جوینی و غزالی، به جای اینکه کلام اشعری مانع گسترش فلسفه شود، بیش از پیش تحت تأثیر فلسفه و تابع فلسفه قرار می‌گیرد و عجیب آنکه در همین دوره، بعضی از اهل سنت و جماعت کتاب‌های فلسفی می‌نویسند یا کتاب‌های دیگران را شرح می‌کنند.

این اعتقاد که بر اثر حملات و لطمات غزالی به فلسفه، حوزه فلسفه از مشرق به مغرب اسلامی (اندلس و شمال افریقا) منتقل شد، از اشتباهات پژوهندگان اخیر و مستشرقان است. ابن رشد که او را بزرگ‌ترین فیلسوف مغرب اسلامی می‌دانند، معاصر با سهروردی و امام فخر رازی است. او نه تنها در تاریخ فلسفه اسلامی از حیث شأن و مقام با سهروردی قابل مقایسه نیست^۱، بلکه از امام فخر نیز، که متکلم بود و خود را مخالف فلسفه می‌دانست، در سیر و بسط فلسفه اسلامی کم‌تر تأثیر داشته است. ابن رشد با تفکیک دین و فلسفه از شیوه فلاسفه اسلامی - که فارابی و ابن سینا راه‌هگشیان آن بودند - جدا شد و به روش قبل از فارابی و تا اندازه‌ای به وضعی که کندی در فلسفه داشت، بازگشت.

ابن رشد به ایراد مخالفان فلسفه - که آن را تقلید از یونانیان و وصله ناجور دیانت می‌دانستند - صحنه گذاشت و به ابن خلدون امکان داد که تاریخ فلسفه اسلامی تا آن زمان را دوره خلط و اشتباه و انحراف از فلسفه متقدمان بخواند. غربیانی که در طول دو قرن اخیر، فلسفه اسلامی را تقلیدی خوانده‌اند و اختلاف آن را با فلسفه یونانی ناشی از قصور فهم و انحراف از اصل دانسته‌اند، چیزی از ابن رشد و ابن خلدون یاد گرفته‌اند و به مذاق خود، اقوال این دو مؤلف را تفسیر نموده‌اند.

عده‌ای از مستشرقان تعجب کرده‌اند که چرا در قرون وسطای مسیحی آراء ابن رشد متشرع و قاضی و امام و اقوال پیروان مسیحی او، رده تلقی

۱. فخر رازی را امام المشککین خوانده‌اند. او به نام علم کلام و دیانت با فلسفه مخالفت می‌کرد. اما کتاب حکمة المشرقین او سراسر فلسفه است و قرآن را هم تفسیر فلسفی کرده است. اعتراض و ایراد فخر رازی به نحوه طرح مسائل و اقامه براهین است و گر نه او با تفکر عقلی مخالفتی ندارد و حتی در مال امر آن را اثبات می‌کند. بی‌جهت نیست که مولوی او را مظهر خرد (خرد استدلالی) می‌داند و بر سبیل تعریض می‌گوید: اندرین بحث از خرد ره‌بین بدی فخر رازی رازدان دین بدی

پیدایش علم کلام و حوزه‌های کلامی ۶۵

شده و ابن تیمیه را ملامت می‌کنند که کتاب تهافت التهافت را رد کرده است. اما در مورد بی‌اعتنایی فلاسفه اسلامی ایران به این کتاب و آثار دیگر ابن رشد سکوت می‌کنند. (فلاسفه اسلامی ایران تا آن اندازه به ابن رشد بی‌اعتنا بودند که حتی در موارد معدودی که به او اشاره کرده‌اند، نام وی را ابن رشید نوشته‌اند.) این بی‌اعتنایی هیچ تعجبی ندارد و اگر آن را با وضعیتی که فلسفه ابن رشد در اروپا پیدا کرد، ارتباط دهیم؛ حتی طبیعی و عادی هم به نظر می‌رسد. به عبارت دیگر فلاسفه اسلامی از پیش می‌توانستند آثاری را که برآراء ابن رشد مترتب می‌شود؛ حدس بزنند و دریابند.

در واقع ابن رشد که فلاسفه متقدم را به انحراف متهم کرد، خود از مسیر ومجرای فلسفه اسلامی منحرف شد و آثار او هرچند در اروپا تأثیر کرد. اما در سیر و بسط فلسفه اسلامی چندان مؤثر نشد یا لااقل اثر مستقیم باقی نگذاشت. راقم این سطور در آراء ابن خلدون فقیه و قاضی مصر که کم و بیش تحت تأثیر ابن رشد بوده است، حتی مقدمات جدا شدن صریح و قطعی عقل و دین و دنیایی شدن تفکر را می‌بیند. بسیاری از متکلمان و متشرعان پیش از ابن رشد، به استقلال دین از عقل قائل بودند اما از جدایی عقل و دین چیزی نگفته بودند. آنان در هر صورت اعم از اینکه به حکومت شرعی قائل بودند یا به استیلا و تسلط و حتی به ظلم و جور هر حاکمی گردن می‌نهادند؛ شریعت را ملاک و مناط و ضامن مناسبات و معاملات می‌دانستند و عقل را در ذیل شریعت می‌دیدند و نه در عرض آن. قبول و تصدیق جدایی دین از عقل و استقلال آن دو نسبت به یکدیگر، نمی‌توانست در نهایت، نتیجه‌ای جز آن داشته باشد که متعلم و خواننده یکی از آن دو را انتخاب کند؛ یعنی یا به راه دین برود و از فلسفه

اعراض کند یا به فلسفه تعلق پیدا کند و از طریق دیانت دور گردد^۱. اما این

۱. مقصود از دنیوی شدن تفکر در تمدن جدید این است که احکام و قوانین، اعم از احکام خبری و علمی و احکام و قوانین انشایی و موضوعه، منشأ بشری دارد و تابع عقل، ادراک و وجدان بشر است. اگر مثلاً تا پایان قرون وسطی علم بخشش الهی بوده است و بشر از قوانین شریعت متابعت می‌کرد، در دوره جدید، بازگشت علم به عقل و ادراک، تجربه بشر است و قوانین موضوعه را نیز بشر خود وضع می‌کند. بدون اینکه در این راه پای بندی به وحی، کتاب و احکام آسمانی داشته باشد. البته از این قول نباید نتیجه گرفت که شریعت و احکام آن دیگر وجود ندارد. بلکه مقصود این است که مدار زندگی بشر در تمدن کنونی بر علوم و قوانین بشری است. اما اینکه از میان قرون وسطاییان، ابن رشد و ابن خلدون زمینه این امر را فراهم کردند، احتیاج به تفصیلی دارد و اینجا مجال آن نیست. همین قدر اشاره می‌کنیم که ابن رشد، با اعراض از طریقه فلاسفه شرقی اسلامی که سعی در جمع فلسفه و دیانت داشتند، این دو را از هم جدا دانست و فلسفه را به عنوان نحوه تفکر مستقلی تلقی و قلمداد کرد که بشر باتوسل به آن گویی می‌تواند از شریعت بی نیاز باشد. اگر خود او صریحاً چنین قولی را اظهار نکرد و در حقانیت شریعت تردید نداشت، اتباع اروپایی او به قدری در طریق جدایی دین و فلسفه پیش رفتند که کلیسا آنان را محکوم کرد. من در اینجا وارد این بحث نمی‌شوم که ابن خلدون تا چه اندازه و تا کجا از ابن رشد متابعت کرده است. شاید هم کسانی که ابن خلدون را مخالف فلسفه ابن رشد دانسته‌اند، به اعتباری محق باشند. با این حال ابن رشد می‌توانسته است بسیاری چیزها به ابن خلدون بیاموزد. حتی بعید نیست که ابن خلدون تصور دوری بودن تاریخ را در آراء ابن رشد یافته باشد. هر چند که قول ابن خلدون در این مورد صورتی کاملاً بدیع دارد. اما جدایی دین و دنیا که از اوصاف تمدن جدید است، چه ربطی به ابن رشد و ابن خلدون دارد؟ این دو زمینه این جدایی را مهیا کردند یا بهتر بگوییم نطفه این جدایی در آراء و آثار آنان بود. حتی این معنی را در آثار ابن خلدون که کم‌تر اهل فلسفه و بیش‌تر فقیه و مورخ بود، بیش‌تر می‌یابیم. ابن رشد مدافع فلسفه بود و می‌دانیم که در پاسخ اعتراضات و شبهات غزالی کتاب تهافت التهافت را در رد تهافت الفلاسفه نوشت. اما ابن خلدون خود با فلسفه یا لا اقل با فلاسفه اسلامی، مثل فارابی و ابن سینا، مخالف بود. تعداد کسانی که در نزاع دیانت و فلسفه جانب دیانت را گرفته و با فلسفه مخالفت کرده‌اند، کم نیست. اما ابن خلدون در عداد این طایفه قرار نمی‌گیرد. او فلسفه را رد نکرده است که دیانت را حفظ کند. او مانند متکلمان یا قائلان به مذهب اصالت تجربه در دوره جدید، ضرورت ترتب معلول بر علت را منکر نشده است که علیت عادی را اثبات کند. بلکه علم تازه‌ای به نام علم عمران تأسیس کرده است که نه از سنخ علوم فلسفی و نه ملتزم

پیدایش علم کلام و حوزه‌های کلامی ۶۷

وضع در فلسفه ایران و مشرق اسلام پیش نیامد و فلسفه‌ای که فارابی تأسیس کرده بود، سیر خود را تا مرحله تمامیت ادامه داد و تمام آنچه در ابتدا به صورت بالقوه مطرح بود، به فعلیت رسید و معنای تمامیت یافتن فلسفه نیز همین است.

این مطالب نباید چنان تفسیر شود که گویی علم کلام در عالم اسلام و در میان مسلمانان تأثیر و نفوذ نداشته است. در مطالبی که گذشت، نسبت علم کلام و فلسفه منظور بود و در این نسبت است که می‌بینیم، علم کلام



به تبعیت از احکام وحی است. این علم موضوع و مسائل متفاوت با تمام علوم فلسفی و شرعی دارد و در آن درباره طبیعت انسان بحث و تحقیق عقلی می‌شود. اگر ابن خلدون عقل را به معنایی مراد کرده بود که ارسطو و فلاسفه متأخر از آن مراد کرده بودند، علم عمران صورتی از علم مدنی و مبتنی بر حکمت نظری بود و نمی‌توانست علم مستقلی به شمار آید؛ اما ابن خلدون بدون آنکه از عقل نظری چیزی بگوید به عقل عملی می‌پردازد و آن را مبدأ و اصل اعمال و افعال انسان و عمران می‌داند. به نظر ابن خلدون عقل عملی دو قوه یا دو صورت دارد که یکی را عقل تمیزی و دیگری را عقل تجربی می‌خواند. بشر به مدد عقل تجربی احکام و قواعد اخلاق و سیاست را درک می‌کند و می‌آموزد و به کار می‌برد. اما با عقل تمیزی تشخیص سود و زیان می‌دهد و در اشیاء تصرف می‌کند و به صنعت و هنر می‌پردازد و وضع احکام و قوانین می‌کند. (عقلی که در علم جدید و به‌طور کلی در تمدن کنونی مؤثر است، چیزی شبیه به عقل تمیزی ابن خلدون است.) پس ابن خلدون از فلسفه اسلاف خود اعراض کرده است تا قانون تغییر و تحول عمران را که مناسبت با عقل تمیزی دارد، بیان کند و در این راه خود را هم از عقل نظری و هم از شریعت بی‌نیاز می‌داند و حوادث تاریخی را بدون در نظر گرفتن عنایت و مشیت الهی مطالعه می‌کند. به این ترتیب او نه تنها مؤسس علم تاریخ و فلسفه تاریخ است، بلکه به اعتباری می‌تواند مؤسس علم جدید نیز باشد. گوئی که کم و بیش متوجه این نکته شده است، تعلق ابن خلدون به قوم عرب و تمدن عربی مغرب را انکار می‌کند و تفکر او را از نوع تفکر اروپایی می‌داند. در واقع نیز ابن خلدون به نوعی علم عقلی قائل است که نه تابع فلسفه متقدمان است و نه به دیانت بستگی دارد و حرمت و اعتبار او در نزد متجددان و علمای علوم اجتماعی امروز بدان جهت است که او را به عهد و عصر به خود نزدیک می‌بینند و نسبت به او احساس قرابت می‌کنند.

۶۸ مقام فلسفه در دورهٔ تاریخ ایران اسلامی

معتزلی خیلی زود در فلسفه حل می‌شود و کلام اشعری نیز در نسبتی که با فلسفه پیدا می‌کند، در قلمرو بحث و نظر نمی‌تواند، فلسفه را تضعیف نماید و نه تنها نزاع به زیان فلسفه خاتمه نمی‌پذیرد؛ بلکه در ایران که صحنهٔ این نزاع و جدال بوده است، فلسفه به صورت‌های مختلف غالب می‌شود و آثار مدنی، سیاسی و اجتماعی نیز کم و بیش بر این غلبه ترتب پیدا می‌کند.

۴. نظر اجمالی به سیر فلسفه در ایران

پس از اشاره به علم کلام، لازم است به تاریخ فلسفهٔ اسلامی و ماهیت آن مروری اجمالی کنیم.

فلسفهٔ اسلامی پس از آشنایی مسلمین با آثار فلسفی یونانیان به وجود آمده است. تا زمان فارابی، اهل فلسفه مترجم و شارح بودند و بعضی از اسماعیلیان که به مدد فلسفه اصول و احکام دیانت را تأویل می‌کردند، کم و بیش اهل التقاط بودند. این التقاط را در رسائل اخوان الصفا هم می‌توان دید. تمام این مترجمان و شارحان و حتی اسماعیلیه به وجوه مختلف زمینه را برای تأسیس فلسفهٔ اسلامی آماده کرده‌اند. اما هیچ کدام مؤسس نیستند. اصلاً مقصود از فلسفهٔ اسلامی، فلسفه‌ای نیست که موافق با دیانت باشد؛ زیرا چنین فلسفه‌ای وجود ندارد. مگر آنکه مراد علم کلام باشد. بلکه فلسفهٔ اسلامی به مرحله و دوره‌ای از تاریخ فلسفه تعلق دارد. مسامحتاً می‌توانیم فلسفهٔ اسماعیلیه را که اطلاق علم کلام بر آن مناسب نیست، نوعی فلسفهٔ دینی بدانیم. زیرا آنان سعی کرده‌اند فلسفه را به استخدام اقوال و اعتقادات مذهبی خود درآورند. یا به هر حال آن اقوال به صورت فلسفی و تحت تأثیر فلسفه‌های نوافلاطونی و اسکندرانی وحرانی بیان شده است.

این نوع فلسفه‌ها که آراء، اقوال و اعتقادات فرقه‌ای بر آن مبتنی

می شود، هرگز فلسفه اصیل نیست و همین نوع فلسفه در دوره جدید در غرب صورت و عنوان ایدئولوژی پیدا کرده است. آیا می توان یعقوب بن اسحاق کندی را که معمولاً او را اولین فیلسوف اسلامی خوانده اند، مؤسس فلسفه اسلامی دانست؟ نه؛ کندی مؤسس فلسفه اسلامی نیست. زیرا او به بحث در مسائل فلسفه؛ به طریقی که مرسوم اخلاف یونانی و اسکندرانی او بود، اکتفا کرد و وحی و فلسفه را دو امر مستقل دانست و احکام هر دو را پذیرفت و به اصطلاح اعتقاد به کلمات وحی را در جنب احکام عقل قرار داد و در صدد بر نیامد که یکی را اساس دیگری قرار دهد. به عبارت دیگر کندی مسائل فلسفه یونانی را خوب دریافته و در آن به مقام تحقیق رسیده بود و می توانست در آن فلسفه چون و چرا کند. اما هر محقق فلسفه ای، فیلسوف نیست یا لا اقل نمی تواند فیلسوف مؤسس باشد. فیلسوف که البته باید آشنا به فلسفه ها و حتی دانای فلسفه باشد، از ماهیت اشیاء پرسش می کند. اما کسی که فقط پرسش ها و پاسخ های اسلاف خود را تکرار می کند، فیلسوف نیست. زیرا فیلسوف پرسش اصلی فلسفه را که پرسش وجود و پرسش از وجود است، از سر حیرت و درد مطرح می سازد و پاسخ او به این پرسش - هر چه باشد - نوع مسائل آن فلسفه و نحوه طرح و حل آنها را معین می کند و البته این مسائل مربوط به ماهیات و اعیان اشیاء است. به این جهت فلسفه را تعریف کرده اند که علم به اعیان موجودات است، چنان که هستند؛ به قدر طاقت بشر. یا گفته اند فلسفه علم به ماهیات اشیاء است. این تعریف میان تمام فلسفه ها مشترک است و اختصاص به فلسفه خاصی ندارد. اما در هر دوره ای امور و مسائلی وجود دارد که در ادوار گذشته نبوده و اگر بوده، صورت دیگری داشته است و فیلسوف از ماهیت این امور نیز پرسش می کند. در تمدن اسلامی، کندی علاوه بر مسائلی که در فلسفه یونانی وجود

داشت، پرسش تازه‌ای مطرح نکرد. مثلاً نپرسید حق و حقیقت چیست؟ دیانت چیست؟ مدینه دینی چیست؟ و به‌طور خلاصه در باره مطالب تمدن اسلامی پرسش نکرد. توفیق طرح این مسائل نصیب فارابی شد. درست نیست که بگوییم فارابی آراء افلاطون، ارسطو، افلوپین و به‌طور کلی فلسفه یونانی را درست نفهمید و هر جا در ماند به ملاحظه مقتضیات، تفسیر به رأی کرد.

فارابی و فلاسفه قرون وسطی به‌طور کلی، اگر در آراء و اقوال خود با یونانیان اختلاف دارند، از آن جهت است که وجه و جلوه دیگری از وجود را - غیر از آن که بر یونانیان مکشوف شده بود - دریافتند و با این دریافت توانستند مسائل تازه طرح کنند و به مطالبی که در فلسفه یونان نیز مطرح بود، معنای تازه‌ای بدهند. پیرو همین دریافت بود که مسائل حدوث، قدم، واجب، ممکن، ترکیب ممکن از وجود، ماهیت و... مطرح گردید و مسائلی مانند علت و معلول معنی نوینی پیدا کرد و بحث در امور، علوم و معارف تازه شروع شد. هر چند در بحث از ماهیت دین، مدینه، علوم و معارف اسلامی مشکلاتی پیش آمد، اما به تدریج که فلسفه اسلامی گسترش یافت، بسیاری از این مشکلات نیز به گونه‌ای حل شد و ملاصدرا با تعریف فلسفه، ذات و ماهیت فلسفه اسلامی را مجملأً بیان کرد و گفت فلسفه عبارت است از اینکه انسان سیرکمالی طی کند تا اینکه عالم عقلی مضاهای و مشابه عالم عینی شود. آیا این تعریف اختصاص به فلسفه اسلامی دارد و افلاطون قبل از ملاصدرا، شلینگ و هگل پس از او نمی‌توانستند به این صورت فلسفه را تعریف کنند؟ در فلسفه افلاطون و هگل هم انسان سیرکمالی طی می‌کند و مضاهای عالم عینی می‌شود. با این حال هر سه یا هر چهار فیلسوف، مقاصد متفاوت دارند.

به نظر افلاطون عالم محسوس وطن آدمی نیست و انسان باید با

سیر علمی به عالم معقول که دیار اصلی او است، بازگردد. در فلسفه هگل نیز ذات بشر در آخرین مرحله سیر تاریخی او تحقق می‌یابد. اما در فلسفه ملاصدرا بشر که آخرین حلقه دایره هستی است، ابتدا وجود مادی دارد و به حکم حرکت جوهری در قوس صعود، درجات و مراتب را طی می‌کند و در هر مرتبه عین آن عالم می‌گردد. در این سیر و سفر که صرف سفر علمی نیست، بشر به تدریج از تعلقات و تعینات، دور و مبری می‌شود تا به مرتبه فنا می‌رسد. بنابراین در این سیر، انسان خدا نمی‌شود؛ بلکه همچنان مظهر باقی می‌ماند و حق، خدا است و تنها او است که دایره مدار موجودات است؛ نه آنکه انسان بتواند با این سیر به مقام الوهیت برسد. عالم هم دایره مدار نیست که وقتی انسان مضایق آن شد، دیگر مرتبه‌ای بالاتر از آن نباشد؛ زیرا انسان به هر حال در هر مرتبه‌ای، موجودی ممکن است و فقر او، فقر ذاتی است؛ نه آنکه فقر مربوط به مرتبه‌ای از مراتب وجود او باشد و هنگامی که از آن مرتبه گذشت، دیگر از فقر گذشته باشد.^۱ می‌بینیم که در فلسفه ملاصدرا دیانت و تصوف با فلسفه جمع شده است. گاهی تصور می‌شود که تاریخ فلسفه، صحنه نزاع حوزه‌های مختلف فلسفی است و این نزاع‌ها و اختلافات را نیز به عوامل اجتماعی، نفسانی و... بر می‌گردانند. در صورتی که این اختلافات و نزاع‌ها لازمه بسط فلسفه است. در تاریخ فلسفه اسلامی نیز تقسیم حکمت به حکمت بحثی و حکمت ذوقی یا به اصطلاح حکمت مشاء و حکمت اشراق بدان معنی نیست که این دو حوزه فلسفی، رقیب و متخاصم هستند. سهروردی چنان‌که خود می‌گوید راه خود را از جایی که ابن سینا به آن رسیده است،

۱. مثلاً اگر انسان در فلسفه هگل به مقام دانایی مطلق می‌رسد، در تصوف اسلامی و حتی در فلسفه صدرالدین شیرازی سیر صعودی انسان مستلزم قطع تعلقات و از میان رفتن تعینات است تا آنجا که در حق فانی می‌شود.

آغاز می‌کند. او در حکمت بحثی به درجات رفیع رسیده و اصول و مقاصد اسلاف خود را نیک دریافته است و قبل از آنکه حکمت اشراقی و ذوقی را تأسیس کند، به رفع بسیاری از اشکالات که در کتاب‌ها و اسفار حکمای متقدم وجود داشت، پرداخته بود و آنچه در حکمة الاشراق آورده است، در مجموع منافی با اقوال و آراء فیلسوفان گذشته نیست؛ بلکه باید در حکم بسط آن فلسفه تلقی شود.

اگر در مآخذ و منابع فلسفه سهروردی پژوهش کنیم - که او خود درباره مواد تفکر خود تصریحات بسیار دارد - پژوهش ما باید مسبوق به این پرسش باشد که چرا سهروردی که آثار فلاسفه اسلامی را در اختیار داشته، به جست و جوی فلسفه عتیق برخاسته و از حکمت افلاطونی و حکمت خسروانی نیز استمداد طلبیده؟ اصلاً چه نیازی او را متوجه حکمت عتیق کرده است؟ اگر او به کلی از مدار فلسفه اسلامی خارج شده بود، می‌توانستیم توجه او را به تصادف یا به تعلق خاطر وی به سنن باستانی تعبیر کنیم. اما او نه تنها از مدار فلسفه اسلامی خارج نشد، بلکه از منابع تازه‌ای که بدان رسیده بود، در حل مشکلات فلسفه اسلامی مدد گرفت. مسأله علم و عقول طولی^۱ به صورتی که فارابی و ابن سینا طرح کرده بودند، قدری مغشوش بود و در آن نکات مبهم و قابل تشکیک و اعتراض وجود داشت و حقیقت این است که ابن سینا به خوبی از عهده پاسخ به پرسش‌ها یا اشکالات ابوریحان در مورد علم و ادراک برنیامده بود. اما این بدان معنی نیست که اشکال‌های ابوریحان لاینحل بوده است. زیرا بر مبنای فلسفه اشراقی و مخصوصاً با توجه به حرکت جوهری و اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول در تفکر ملاصدرا می‌توان به آسانی از

۱. مقصود از عقول طولی، عقول دهگانه است. سهروردی و صدرای شیرازی به عقول عرضی و مثل افلاطونی نیز قائلند.

عهده حل این اشکالات برآمد.

به عنوان مثال وقتی ابوریحان بیرونی از ابن سینا می پرسد که آیا عقل فعال، منفعل هم هست یا خیر؟ ابن سینا به این پرسش، پاسخ روشنی نمی دهد و آنچه از پاسخ او استنباط می شود، این است که عقل فعال، منفعل نیست. اما پرسش بیرونی را به صورت دیگری نیز می توان مطرح کرد و پرسید آیا علم از عقول بالا به عقول پایین افاضه می شود؟ پاسخ این است که عقول عشره در حد خود کامل و متضمن قضای الهی هستند، به نحوی که هر آنچه در عقل نهم وجود دارد، در عقل دهم (عقل فعال) نیز هست. پس به این عقول عشره چه نیازی هست و چرا عدد این عقول باید منحصر ده باشد. باید توجه کرد که ردپایی از جهان شناسی یونانی در این رأی وجود دارد. ابن سینا به این عقول، نام ملک و ملائکه داده بود. اما آیا صرف تسمیه چیزی به یک نام، ماهیت آن را تغییر می دهد؟

سهروردی که عقول عرضی و مثل افلاطونی را اثبات کرد، مقصودش طرح یک سیستم فلسفی در برابر فلسفه ابن سینا نبود؛ بلکه می خواست مسائلی را که در آن فلسفه، لاینحل مانده بود، حل کند. او با تفسیر خاص خود از آن اقوال بر بسیاری از مشکلات غلبه کرد؛ نه با پذیرش عین مثل افلاطونی یا آنچه در مطاوی اوستا آمده است. به نظر او اگر در اشیاء و امور عالم قدری پژوهش کنیم، هیچ مؤثر قریب و بعیدی ورای نور نخواهیم یافت. البته با فلاسفه قبل از خود موافق بود که نخستین ذاتی که از ذات احدیت صدور یافت، ملک مقرب اول یا عقل اول بود. این وجود نورانی همان است که سهروردی در جای دیگر، از آن به نام مزدایی بهمن یاد کرده است. این نور نخست که از نور قیوم قهار و مبدأ کمال صادر شده، متصف به سه صفت است؛ شناسایی ذات خداوند، شناسایی وجود خویش، شناسایی نسبت به چیزی که نبوده است؛ یعنی نسبت به لا وجود

و عدمی که در وجود خود او مندرج بوده است.

تا اینجا جز واژه بهمن چیزی اضافه بر قول گذشتگان نمی بینیم. اما سهروردی خیلی زود از طریق اسلاف خود جدا می شود. از نخستین این صفات سه گانه که خاص حضرت حق یعنی راجع به معرفت کمال مطلق است، وجودی پا به عرصه وجود نهاد که سهروردی آن را عبارت از جمال یا زیبایی می داند....

از ثانی این صفات، یعنی معرفتی که صادر اول نسبت به وجود نورانی خود دارد، وجودی دیگر آفریده شد که آن را عشق یا مهر می خوانند. از ثالث این صفات یعنی معرفت این نور نخست نسبت به عدم خود که حجاب وجودی او است، وجود ثالثی به ظهور پیوست که از آن به حزن یا اندوه تعبیر می کنند و این سه وجود یعنی جمال و عشق و حزن... که اصل و منبع وجودی آنها یکی است، سه برادر هستند. ارشد این سه برادر به نظاره خویش پرداخت و لطیف ترین مواهب الهی را درخویشتن یافت و ملاحظت خود را به حد کمال دید. آنگاه لبخندی شیرین بر لبانش نقش بست و از این لبخند نمکین هزاران فرشته به وجود آمد. برادر کوچکش که به نام عشق یا مهر مرسوم بود، چون نگاهش بدو افتاد، محو جمال و شیفته کمال او گردید. دیده از او بر نمی توانست گرفت و دل از او نمی توانست برداشت. بنده وار ملازم خدمت او گردید و سر بر آستان بندگی او نهاد. لیکن عمر وصال زودگذر بود و تندباد فراق، بر آنها وزیدن گرفت و میان آنها جدایی افتاد. در این وقت برادر کوچک تر که حزن یا اندوه نام داشت به عشق یا مهر در آویخت و از این ازدواج و آمیختگی آسمان و زمین قدم به عرصه آفرینش گذاشت.

سهروردی با این تمثیل زیبا مسأله خلق و ابداع را حل نکرده و خود را ملتزم ندانسته است که مطابق شریعت سخن بگوید. بلکه او خواسته

است قدمی در رفع مشکل ربط حادث به قدیم بردارد و این مسأله‌ای بود که فلسفه اسلامی باید آن را به نحوی حل کند. روش اشراقی سهروردی را هم نباید امری در مقابل عقل به حساب آورد. سهروردی استاد مشاییان - ارسطو - را در خواب می‌بیند از او مسائلی می‌پرسد. از جمله در مورد حقیقت علم و ادراک پرسش می‌کند و ارسطو در پاسخ او می‌گوید:

به نفس خود رجوع کن. از مراجعه به نفس خویش و مطالعه دقیق در آن است که می‌توان دریافت که ادراک حقیقی جز به حضور و عدم غیاب متعلق ادراک او برای عین ذات حقیقی و موضوعیت شخص و انانیت جزئی و انیت اصلی خود نفس نیست و نه به تمثل و حصول صورت کلی و منتزع از ماده در نفس. زیرا نفس درحد ذات خود حقیقتی است صرف نور و حیات و شعور به ذات... مختصر آنکه در ادراک حقیقی یعنی در معرفت اشراقی و ادراک صیحدمی، ادراک و موضوع ادراک و مورد و متعلق ادراک هر سه عین یکدیگر و با هم متحد می‌باشند... هروقت که حجاب تعلق مادی از چهره نفس برافکنده شود، چون نفس درحد ذات خود وجودی است نوری، از نفس از این جهت که موضوع شناسنده است، بر مورد شناسایی آن یک اشراق حضور فائض و از برای آن یک حضور اشراقی حاصل می‌گردد^۱.

اعتقاد به اتحاد علم و عالم و معلوم که گسترش فلسفه اسلامی مقتضی اثبات آن بود، جز به مدد فلسفه اشراقی و طریق کشف و شهود محقق نمی‌شد و نباید گمان کرد که چون این معنی در تاسوعات افلوطین و در ائولوژیای منسوب به ارسطو مقتبس از اقوال شیخ یونانی (افلوطین) آمده است، فیلسوف اسلامی هم عیناً به نقل آن پرداخته باشد. ممکن است

۱. کرین، هانری. ۱۳۲۵. روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان. ترجمه احمد فردید و عبدالحمید گلشن. تهران: انجمن ایران‌شناسی. صص ۳۱-۳۲، ۵۳-۵۴.

مشابهت کلمات و عبارات سهروردی با کلمات و عبارات افلوطین این شبهه را تقویت کند؛ با این حال اگر در معانی اقوال افلوطین و سهروردی دقت کنیم، متوجه می شویم که معانی کلمات به ظاهر مشابه این دو فیلسوف، یکی نیست. این اختلاف را مخصوصاً در شیوه بیان و تقریری که صدرالدین شیرازی از اتحاد علم و عالم و معلوم می کند و آن را بر مبنای حرکت جوهری مبتنی می سازد، به خوبی می توان دید.

اگر سهروردی از عهده حل تمام مشکلاتی که در فلسفه فارابی و ابن سینا پیش آمده بود، برنیامد؛ آراء او در محققان پس از وی تأثیر کرد و حتی تفصیل یافت. نصیرالدین طوسی به آن توجه خاص کرد و قطب الدین شیرازی پس از سهروردی دوباره حکمة الاشراق را تفسیر کرد و قول او در اصالت ماهیت، مقبول طبع و نظر جلال الدین دوانی و محققان قرون دهم و یازدهم هجری قرار گرفت؛ تا هنگامی که ملاصدرا، بسیاری از مطالب سهروردی مثل عالم خیال مجرد و برزخ خیالی و اتحاد علم و عالم و معلوم را بر مبنای اصالت وجود و حرکت جوهری اثبات کرد.

نباید بگوییم که ملاصدرا التقاط آراء کرده و حکمت مشاء، حکمت اشراق، تصوف و کلام را درهم آمیخته و به اصطلاح از هرچمن گلی چیده است. طرح مسائل جدید مثل اصالت وجود و حرکت جوهری نه تنها لازمه تمامیت یافتن فلسفه اسلامی و حل معضلات آن است، بلکه اگر این قواعد طرح و اثبات نمی شد، قول به مراتب عقل از قبیل عقل هیولایی، عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و بسیاری دیگر از اقوال فلاسفه بی وجه می ماند. بنابراین چنان نیست که بتوانیم حتی یکی از این مسائل را از فلسفه ملاصدرا حذف کنیم و بقیه مسائل ثابت بماند. حذف اصالت وجود یا حرکت جوهری از این فلسفه، حقیقت علم، ادراک، وجود ذهنی، تجرد نفس و معاد جسمانی... را از صورتی که پیدا کرده است، خارج می کند

و هیئت تألیفی و انتظام مطالب و مسائل فلسفه ملاصدرا را برهم می‌زند. پیدا است که با این اشاره نمی‌توان کیفیت و نحوه بسط فلسفه اسلامی را درست دریافت. حتی ممکن است، از آنچه گفتیم، استنباط شود که فلسفه اسلامی در طریق تطبیق فلسفه با اصول دیانت سیر کرده و در این سیر هرچه پیش‌تر رفته، بیش‌تر تبعیت از اصول دیانت نموده است. این استنباط، هر چند که در ظاهر موجه به نظر می‌رسد، اما درست نیست و حاصل نظر سطحی در تاریخ فلسفه اسلامی است. در فلسفه‌ای که وجود؛ خدا است و خدا عالم، قادر، مرید، متکلم وحی، بصیر و سمیع است و همه موجودات قائم به او و معلوم به قضا و موجود به قدر او است؛ اگر فیلسوف معتقد به تشکیک در حقیقت وجود و قائل به حرکت جوهری نباشد، نسبت وجود حق را با ممکنات و به‌خصوص با کائنات نمی‌تواند، بیان کند و از عهده بیان حقیقت علم و اتحاد نفس با عقل فعال بر نمی‌آید. زیرا در این صورت نفس انسانی دارای مرتبه خاص و حدمعین است و آنچه از ادراکات بر آن وارد می‌شود، در حکم اعراضی است که حصول آن متأخر از وجود نفس است. با قبول این نتیجه طریق اتحاد نفس با عقل فعال مسدود می‌شود و رجوع نهاییات به بدایات و به عبارت دیگر رجوع حقایق به ابدیت وجود محقق نخواهد شد.

علاوه بر این صدرالدین شیرازی متوجه است که بدون استعانت و استمداد از قاعده حرکت جوهری، نمی‌توان حدوث عالم را اثبات کرد و ناگزیر باید قائل به سرمدیت افلاک و اصول عناصر و ازلیت هیولای عالم گردید. چنان‌که فارابی و ابن‌سینا و اتباع آنان تلویحاً یا تصریحاً بر این باور بوده‌اند. همین چند نمونه برای روشن ساختن علت طرح مسائل جدید در فلسفه اسلامی پس از فارابی و ابن‌سینا کافی است؛ اما این قواعدی که به تدریج در فلسفه اسلامی مطرح شده، به صورت بالقوه در ابتدای این

فلسفه وجود داشته و بیان آن موقوف به بسط و تفصیل فلسفه اسلامی و امری تاریخی بوده است و صرفاً به نبوغ و وضع نفسانی اشخاص ارتباط ندارد. این بدان معنی نیست که منکر شأن و مقام محققان و متفکرانی مانند نصیرالدین طوسی و جلال‌الدین دوانی و میرداماد و صدرالدین شیرازی شویم، بلکه مقصود این است که اصول فلسفه اسلامی طرح چنین مسائلی را اقتضا می‌کرد و لازم بود به تدریج بسیاری از اقوالی که عیناً از فلسفه یونانی در آثار فلاسفه مشایی و اشراقی وارد شده بود، صورت مناسب فلسفه اسلامی پیدا کند.

با این بیان مشخص می‌گردد که رأی و نظر پژوهندگانی که تحول فلسفه اسلامی را در جهت نزدیک شدن به دیانت و به قصد تقرب می‌دانند، باطل است. این قبیل اقوال را از جهت دیگری نیز می‌توان بی‌اعتبار دانست و آن اینکه هیچ متفکری در تفکر خود پای‌بند ملاحظات نیست و با رعایت ملاحظات، فلسفه اصیل به وجود نمی‌آید. در مورد نسبت دیانت و فلسفه نمی‌توان منکر شد که بسیاری از فلاسفه با توجه به احکام و قواعد دین و رسوخ در کلمات اولیای دین تفکر کرده‌اند؛ اما فرق است میان تفکر در سایه یک قول و درباره یک قول با تفکر به ملاحظه و مراعات آن قول؛ زیرا اصولاً تفکر به مراعات یک قول محال است. تفکر درباره یک قول و در سایه آن هم بالضروره مودی به تبعیت از آن قول نمی‌شود؛ چنان‌که فلاسفه اسلامی و مخصوصاً متأخران آنان که بیش‌تر متوسل به کلمات قرآنی و احادیث نبوی و اقوال اولیای الهی شده‌اند، نه تنها فلسفه را تابع دیانت قرار نداده‌اند؛ بلکه به دیانت صورت فلسفی اطلاق کرده‌اند؛ تا آنجا که علم کلام و تصوف نیز به فلسفه تبدیل شده است. متکلمان متأخر که در حقیقت اهل فلسفه‌اند، علم کلام را علم به اعیان موجودات بر طبق شرع دانسته‌اند و می‌بینیم که با این تعریف، علم کلام

نظر اجمالی به سیر فلسفه در ایران ۷۹

در موضوع و مسائل با فلسفه شریک می‌شود و اختلافی که میان آن دو می‌ماند، اختلاف در غایت و غرض است که آن هم یک اختلاف ظاهری است. در چنین علم کلامی که نمونه آن آثار نصیرالدین طوسی (کتاب تجرید الاعتقاد و شروح متعدد آن) و عبدالرزاق لاهیجی و حاجی ملاهادی سبزواری است، اوضاع شریعت براساس فلسفه تفسیر می‌شود و به این ترتیب، دیگر علم کلام با فلسفه فرقی ندارد و در آن حل می‌گردد.

درباره تصوف نیز به همین صورت می‌توان حکم کرد. زیرا وقتی در بیان ماهیت تصوف اکتفا می‌کنیم به اینکه بگوییم طریق باطن وصول به معرفت و حق است، غرض و غایت آن را با فلسفه یکی می‌دانیم و تلویحاً می‌پذیریم که در موضوع هم مشارکند و اختلافشان صرفاً در روش نیل به مقصود است. این اختلاف نیز با قول به اینکه کشف و شهود باید مسبوق به حکمت بحثی و علم نظری باشد، منتفی می‌گردد. این نحوه تلقی از تصوف و علم کلام اختصاص به این یا آن مؤلف ندارد؛ بلکه مبین وضع کلام و تصوف از قرن هفتم هجری تا دوره اخیر است؛ از آن هنگام که فلاسفه را بیش‌تر حکیم الهی، عارف ربانی و سالک منازل و مقامات روحانی خوانده‌اند. در واقع علم کلام، تصوف، حکمت مشاء و حکمت اشراق در فلسفه متأخر ایران و مخصوصاً در فلسفه صدرالدین شیرازی جمع شده است و طبیعی است که در این میان، اقوال دینی هم در فلسفه وارد شود. اما ورود این اقوال دلیل غلبه دیانت بر فلسفه نیست.

فهم این نکته از آن جهت دشوار است که گمان می‌کنیم اگر فلسفه تابع دین نشود، بالضروره باید با آن مخالف باشد. در حالی که در آراء حکمای اسلامی نه تنها مخالفتی با دیانت نیست، بلکه سعی در استحکام و تأیید اصول، احکام و قواعد آن نیز شده است. البته فیلسوف اسلامی مخالف با دیانت نیست، ولی در نحوه تلقی که از دیانت دارد، باید دقت کرد.

۸۰ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

چنانکه فلاسفه متأخر و حتی متقدمان با تصوف نیز مخالفت نکرده‌اند؛ اما تصوف را تفسیر نموده‌اند و در این تفسیر، تصوف از حقیقت خود، تا اندازه‌ای دور شده است. اصلاً تصوف به چه صورت می‌توانسته است با فلسفه جمع شود و چه نتیجه‌ای بر این جمع مترتب شده است؟ اصولاً فلسفه که علم بحثی و نظری است، چگونه با تصوف که در آن علم حجاب اکبر، عقل مقلد و بلفضول محسوب می‌شود، جمع می‌گردد؟ از زمانی که تصوف نظری به وجود آمد، حل شدن تصوف در فلسفه آغاز شد. درست است که مثلاً مولوی عقل را مقلد و فلسفه را علم تقلیدی می‌خواند؛ اما معنایی که از تقلیدی بودن فلسفه مراد می‌کند، صرفاً این نیست که فلاسفه اسلامی اتباع یونانیان هستند؛ بلکه عقل را در ذات خود مقلد می‌داند و فلاسفه را ملامت می‌کند که از این معنی بی‌خبرند و تقلید از مقلد می‌کنند، نه اینکه منکر عقل باشد. عقل هیچ‌کاره نیست؛ اما همه کاره هم نباید دانسته شود. معانی بسیاری هست که در حد عقل نمی‌گنجد و:

گر بپرسد عقل چون باشد مرام گو چنانکه تو ندانی و السلام
پس اعتراض و ملامت این است که فیلسوف حد عقل را نمی‌شناسد و به این جهت از عقل می‌لافد و نمی‌داند که:

عقل دو عقل است اول مکسبی	که در آموزی چودر مکتب صبی
از کتاب و اوستا و فکر و ذکر	از معانی و ز علوم خوب و بکر
عقل توافزون شود از دیگران	لیک تو باشی ز حفظ آن گران ^۱
عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمه آن در میان جان بود
چون زسینه آب دانش جوش کرد	نه شود گنده نه دیرینه نه زرد

۱. تعریض به معتزله است که تفاوت عقول را در تحصیل علم می‌دانند و به اختلاف عقول قائل نیستند. این عقلی که با تحصیل افزایش می‌یابد، در نظر مولوی عقل مکسبی و علم اکتسابی است.

ور ره نبغش بود بسته چه غم کو همی جوشد زخانه دم به دم
 عقل تحصیلی مثال جوی‌ها کان رود درخانه‌ای از کوی‌ها
 راه آبش بسته شد، شد بی‌نوا از درون خویشان جو چشمه را
 عقل تحصیلی و حتی عقل نظری فلاسفه در طرح مسائل الهی و چون
 و چرای در آن بلفضول است و از صد تجاوز کرده است. این عقل با
 استمداد از عقلی که بخشش یزدان است، می‌تواند در امور معاش حکم
 کند. پس مولوی عقل هدایت و عقل کل را نکوهش نمی‌کند و هر جا
 طعنی نسبت به عقل دارد، مرادش عقل شیطانی است. او در کتاب فیه مافیه
 می‌نویسد:

عقل چندان خوب است و مطلوب، که تو را بر در پادشاه آورد و
 چون بر در او رسیدی عقل را طلاق ده که این ساعت عقل زیان
 تو است و راهزن تو است. همچنین عقل، بیمار را چندان نیک
 است که او را بر طبیب آرد و بعد از این پس، عقل او دیگر برکار
 نیست و خود را به طبیب تسلیم باید کرد.

اما این امر و موارد دیگری که مورد اختلاف اهل فلسفه و متصوفه
 بود، هرچند که مورد پسند و قبول فلاسفه قرار نگرفت و احیاناً آنان را به
 جدال و نزاع با اهل تصوف برانگیخت - چنانکه میرداماد در شعری به
 تعریضات مولوی جواب داده است - می‌توانست صورت فلسفی پیدا
 کند؛ چنانکه فلاسفه هم عقل بسیط اجمالی را که خلاق صور است، از
 عقل تفصیلی تمیز دادند و آن را مصدر علم و عالم دانستند. فعلاً از آثار
 استیلای فلسفه بر علم کلام و تصوف، چیزی نمی‌گوییم؛ اما باید توجه
 کنیم که اگر فلسفه اسلامی تقلیدی بود، در جنب تفکر اسلامی کم‌کم
 بی‌رنگ می‌شد و از نظر می‌افتاد.

مستشرقان و پژوهندگان امروزی که به تحقیق در اصول و مبادی
 نمی‌پردازند و بیش‌تر در جست و جوی مأخذ و منابع افکار و اقوال هستند

و به صرف فراگرفتن روش و فنون پژوهش، در مباحثی وارد می شوند که به آن آگاهی کافی و تعلق خاطر لازم را ندارند، فلسفه اسلامی را التقاطی و تقلیدی می دانند. نظر این جماعت هرچند که شیوع و رواج دارد و در اذهان تأثیر کرده، از آن جهت که سطحی است، مورد اعتنای اهل نظر قرار نگرفته است. ولی نباید غافل بود که این قول سطحی به اقتضای نحوه تفکر غالب، به وجود آمده است و نمی توان آن را هیچ و پوچ انگاشت. از طرفی اگر گفته شود فلسفه اسلامی التقاطی و تقلیدی است، تنها به چون و چرا در درستی و نادرستی این حکم و اقامه دلیل در رد و اثبات آن نمی توان اکتفا کرد. زیرا اساس و مبنای آن بی اعتقادی به گذشته، تحقیر گذشتگان و لزوم قطع تعلق نسبت به مآثر گذشته است و به این علت به صورتی غیر از آنچه نقل شد، نیز می تواند درآید. چنانکه در سال های اخیر کم تر می بینیم و می شنویم و می خوانیم که بی اعتنایی به گذشته را سفارش کنند. اما تعارفات و تحسین های لفظی را به جای تذکر نسبت به گذشته گذاشته اند. شاید خطر این تعارفات و لفاظی ها خیلی بیش تر از رد و انکار صریح باشد؛ زیرا در رد و انکار صریح نقل مباحث و ذکر مسائل می شود در صورتی که با تبدیل تفکر - اعم از فلسفه، شعر، تصوف و دیانت - به لفاظی و خطابه و خطابیات، موضوع به کلی منتفی می گردد و چیزی که قابل بحث و رسیدگی باشد، باقی نمی ماند.

مقصود از بیان این مطالب، دفاع از وضع کنونی فلسفه اسلامی نیست. ما دیگر فلسفه اسلامی را به عنوان تفکری که می تواند مایه خود آگاهی نسبت به گذشته و راهگشای حال و آینده باشد، تلقی نمی کنیم و به همین جهت کم تر با آن مأنوس می شویم. توجه ما به فلسفه بیش تر به قصد پژوهش های تاریخی یا برای یاد گرفتن احکام و قواعدی است که بسیار زود در حکم مسلمات در می آید و سرانجام وسیله تفنن یا صورتی از

تعیین و اشرافیت فکری می شود. اما فلسفه اسلامی در حقیقت تا هنگامی که به تمامیت و پایان سیر و بسط تاریخی خود رسید، هرگز چنین وضعی نداشت؛ حتی مخالفان فلسفه اسلامی نیز هیچگاه آن را امر تفننی ندانستند. زیرا اگر فلاسفه سعی داشتند تمام علوم، معارف و به طور کلی نظر و عمل را تابع فلسفه سازند، مخالفان و معاندان هم متوجه شده‌اند و مخصوصاً بسیاری از ارباب شریعت، بیمناک بوده‌اند که مبادا دیانت صورت فلسفی پیدا کند. چنان‌که فارابی یکی از اغراض فلسفه را تصحیح دیانت دانست و غزالی بدان جهت فلسفه را رد و ابطال کرد که از استیلای آن بر دیانت نگران بود.^۱

اگر فلسفه اسلامی تقلید صرف از یونانیان بود و هیچ تعلقی به تمدن اسلامی نداشت، از ابتدا صورت امری تفننی پیدا می‌کرد و بسیار زود از میان می‌رفت. زیرا علم - هر علمی که باشد و هر صورتی که داشته باشد - اگر بنا به مصلحت بینی و از روی هوس و به اقتضای ملاحظات، تحصیل گردد، رسوخ در آن محال است. بنابراین دیگر در اصالت فلسفه اسلامی بحث نمی‌کنیم. همین قدر که متقدمان ما در علم یونانی رسوخ کردند و مخصوصاً در فلسفه به درجهٔ اجتهاد رسیدند و سعی آنان در اعطای صورت عقلی به تمام معارف و شئون تمدن تا دورهٔ صفویه منقطع نشد، حاکی از آن است که فلسفه اسلامی جزء زائدی بر تمدن اسلامی نبود که به آسانی بتوان آن را نادیده گرفت.

۱. اگر به دقت در کلمات غزالی نظر کنیم درمی‌یابیم که او فلسفه را رد نکرده، بلکه بعضی آراء فلاسفه را مردود دانسته و بعضی اقوال دیگر آنان را ناتمام خوانده است. اما اینکه کسانی به نام دیانت، فلسفه را رد کرده‌اند؛ قابل بحث است. زیرا اگر فلاسفه دیانت را به صورت فلسفی تفسیر و تأویل کرده‌اند، اهل شریعت نیز به ظاهر کلمات و اقوال دینی نظر کرده و ادراک ظاهری خود را ادراک درست و حقیقی دیانت دانسته‌اند. در واقع معلوم نیست که اهل ظاهر دیانت را بهتر از فیلسوفان شناخته باشند.

فصل دوم

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی

۱. نحوه تلقی فرق دینی نسبت به فلسفه

پس از این اشارات، پرسش خود را به این صورت مطرح کنیم که چه نسبتی میان فلسفه و دیانت اسلامی و تمدن اسلامی وجود داشته است؟ اما قبل از بررسی پرسش و پیش از پاسخ دادن به آن، در باره پرسش دیگری باید تحقیق شود: آیا اصولاً تمدن اسلامی نیازی به فلسفه داشته است؟ پرسش اخیر قدری انتزاعی به نظر می‌رسد و به آسانی نمی‌توان به آن پاسخ داد. زیرا در تمدن اسلامی اخذ و اقتباس علوم و معارف اقوام مختلف و منجمله یونانیان، بسیار زود شروع شد و فلسفه خاصی نیز به وجود آمد. اکنون که به تاریخ و گذشته خود نظر می‌کنیم، درمی‌یابیم که این تاریخ، تاریخ فلسفه نیز هست و تاریخ اسلامی، بدون فلسفه یک صورت خیالی و وهمی است. پس این تصور که اگر فلسفه در عالم اسلام نبود، تمدن اسلامی به چه شکلی در می‌آمد، بسیار دشوار است. شاید از آنجا که فلسفه اسلامی در ایران تأسیس شده و در میان قوم ایرانی

گسترش یافته است، بتوان از قیاس تاریخ و تمدن ایران با دیگر اقوام مسلمان تأثیر فلسفه را باز شناخت. قید شاید در عبارت بالا متضمن نکته‌ای نسبتاً مهم است؛ زیرا در یک تمدن هیچ جزء زائدی وجود ندارد و هر چه هست، مبتنی بر اصول و مبانی و ناشی از آن اصول یا مظهری از مظاهر ذات و باطن تمدن است.

به عبارت دیگر، تمام شئون تمدن به نحوی با هم بستگی دارد که فرض فقدان و انتفای هیچ جزئی و شأنی درست نیست. پس چرا از قیاس تمدن اسلامی ایران با تمدن سایر اقوام مسلمان نتوان به مقام و اهمیت فلسفه پی برد و قید شاید برای چیست؟ اگر فلسفه در نظام و ترتیب مظاهر تمدن ایرانی شأن خاص داشته است، چرا نتوان اختلاف‌های این تمدن با وضع بقیه اقوام مسلمان را مربوط به وجود و تأثیر فلسفه دانست؟ مشکل این است که اولاً اگر پس از ضعف خلافت و انقراض آن، ایران تقریباً مرکز سیاسی فرهنگ اسلامی بوده، سابقه مدنیت ایرانی در این امر تا چه اندازه تأثیر داشته است. ثانیاً هنوز نمی‌دانیم بسط و رواج علم و فلسفه در ایران منشأ چه آثاری در سرزمین‌های اسلامی بوده و چه تغییراتی را موجب شده است. اما نکته در این است که اساس تمدن اسلامی، دین اسلام است و اسلام در حقیقت خود (مراد حقیقت دین در جنب شریعت است) نیازی به فلسفه و معارفی که مأخوذ از منشأ و مصدر وحی نبوده، نداشته است و نفوذ فلسفه با بسط شریعت ارتباط دارد که عبارت از ظاهر دیانت است. پس تمدن اسلامی را نباید با حقیقت دین اشتباه کرد.

می‌دانیم که پیش از تأسیس فلسفه اسلامی، حقوق و فقه مدون شده بود و مناط و ملاک مناسبات و معاملات مردم و نحوه حکومت بود. به عبارت دیگر فقه اسلامی مستقل از فلسفه نیز می‌توانست متعهد حفظ نظام زندگی مردم باشد. اما اگر چنین است، چرا بعضی از پژوهندگان در

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۸۷

بیان علل و جهات ورود فلسفه یونانی و قبول آراء و معارف غیر دینی، حاجت و نیاز تمدن اسلامی به این معارف را مورد تأکید قرار داده‌اند. آیا جهت این نیازمندی آن است که در میان اقوامی که اسلام را پذیرفتند، ارباب ملل و نحل مزدایی، زردشتی، مانوی، بودایی، یهودی، نصرانی و دهری با ایراد شبهه‌ها، مانع رواج و ترویج اسلام می‌شدند و اقتضای پیشرفت دین اسلام این بود که به شبهات آنان پاسخ داده شود؟

نگاهی به فصول کتاب المغنی قاضی عبدالجبار معتزلی که صدها صفحه از آن مصروف رد این نوع شبهات شده است، تردیدی باقی نمی‌گذارد که مسلمین به جدل و علم کلام نیاز داشته‌اند؛ ولی رفع شبهات، می‌تواند یک امر فرعی و عرضی باشد و هنگامی که این شبهات منتفی شد، دیگر به پاسخ آن هم نیازی نیست. وانگهی فلسفه هرگز متصدی پاسخ به شبهات و ایرادهای مخالفان و معاندان اسلام نبوده است. آیا در بسط فقه اسلامی نیازی به فلسفه و علم کلام بوده است؟ در طرح و بحث این مسأله که معلومات ما درباره آن بسیار اندک است، باید جانب احتیاط را نگاه داریم. آیا آثار ائمه چهارگانه فقه اهل تسنن (امام ابوحنیفه، امام مالک، امام شافعی و امام احمد بن حنبل) متضمن احکام دین و تکالیف مردم و اصول و قواعد استنباط احکام در موارد خاص و پیش‌بینی نشده بود؟ وجود چهار امام حکایت از اختلاف و لزوم اجتهاد می‌کند و اجتهاد مستلزم این است که کتاب و حدیث بنابر اصولی مورد تفسیر قرار گیرد، هر چند که مفسران و مجتهدان اهل ظاهر باشند.

علاوه بر این، اشکال عمده را در جای دیگر می‌بینیم. هیچ یک از ائمه اربعه اهل سنت با خلفای زمان خود بیعت نکردند و به همین جهت بعضی از آنها زجر کشیدند و آزار دیدند. ابوحنیفه در زندان خلیفه درگذشت و احمد بن حنبل را تازیانه زدند و شافعی گفت که اگر دوستی

آل محمد رفض است، گو ثقلین گواهی دهند که من رافضیم. پس مسأله‌ای که از زمان رحلت رسول اکرم پیش آمده بود، صورت جدی‌تر و عمیق‌تر پیدا کرده و آن مسأله امامت و خلافت بود. کیست که باید مجری احکام اسلام باشد و حقوق مسلمانان را حفظ کند؟ ابن قتیبۀ دینوری در کتاب *السیاسة والامامة* و شاید ابن خلدون هم به متابعت از او، نوشته‌اند که خلافت تا زمان مأمون دایر و برقرار بود و از آن زمان تبدیل به سلطنت و حکومت شد. ولی خلافتی که نه فقط شیعیان بلکه ائمه فقه و حدیث اهل سنت نیز به آن راضی نبودند و تن در نداده بودند، چه خلافتی است؟ مع هذا قول دینوری و ابن خلدون را می‌توان موجه دانست. زیرا مقصود این نیست که فسق خلفا را ثابت کنیم؛ بلکه منظور این است که تا زمان مأمون، خلفا هر چه بودند، قواعدی غیر از احکام دین نداشتند. البته پس از این تاریخ نیز خلفا مدعی زعامت دینی بودند و به نام دین حکومت می‌کردند؛ اما قواعد دیگری پیدا شده بود و به زعم بعضی از مورخان پیدایش همین قواعد بود که خلافت اسلامی را ضعیف و متزلزل و سرانجام نابود کرد.

محسن مهدی که کتابی تحت عنوان *فلسفۀ تاریخ ابن خلدون* نوشته است، قول مذکور را از ابن خلدون به این صورت تفسیر می‌کند:

همین که ایمان باطنی از بین برود و شرع دیگر به عنوان یک نیروی محرک در دل‌ها، وجود نداشته باشد، از آن پس سیاست شرعی نیز به عنوان یک واقعیت جنبش‌آفرین، وجود نخواهد داشت. (و در آن صورت) عصبیت بار دیگر عرض وجود می‌کند و اگر سیاست عقلی جایگزین شریعت نشود، سیاست شرعی حتماً رو به انحطاط نهاده، به فرمانروایی طبیعی تبدیل خواهد شد.^۱

ابن خلدون آداب حکومت، سیاست عقلی و شریعت را شرط لازم

۱. مهدی، محسن. ۱۳۵۲. *فلسفۀ تاریخ ابن خلدون*. ترجمۀ مجید مسعودی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

تحقق دولت نمی‌دانست. به نظر او اگر اینها به عصبيت اضافه شود، به دوام حکومت مدد می‌رساند. ما بدون آنکه متعرض نتایج قول ابن خلدون شویم، می‌توانیم حکم او را، لافل در ظاهر، بپذیریم و متعهد تصدیق و اثبات عصبيت هم به عنوان شرط لازم دولت و حکومت نباشیم. با توجه به آنچه نقل کردیم، می‌توان دانست که به چه معنی در زمان مأمون خلافت به پادشاهی تبدیل شد.

ممکن است تصور شود که شریعت ضعیف شده بود و مأمون به سیاست عقلی و آداب کشورداری متوسل گردید تا بتواند قدرت حکومت را نگاه دارد. نباید پنداشت که شریعت تازه تدوین و تنظیم شده بود و قوت و قدرت لازم را نداشت؛ زیرا تدوین و تنظیم احکام و قواعد معمولاً در دوره‌ای صورت می‌گیرد که تأثیر و نفوذ آن قواعد در دل و جان مردم رو به سستی گذاشته است. در واقع این همه اختلافاتی که پیش آمده بود، از راه یافتن ضعف در ایمان و اعتقاد دینی حکایت می‌کرد^۱.

پس صرف وجود قواعد و احکام دین نمی‌توانست ضامن اداره و نظم و انتظام ممالک وسیع اسلامی باشد و بی‌اعتقادی و بی‌اعتمادی ائمه فقه نسبت به خلفا و حکام نیز تأیید تلویحی این قول است. اما چگونه امکان داشت شریعت را به همان صورتی که بود، تقویت کرد؟ شریعت در صورتی تقویت می‌شد که به باطن آن رجوع کنند و اتفاقاً در همین اوقات باطن دیانت نیز طرح شده بود؛ اما در ماهیت این باطن، اختلاف نظر بود.

۱. نکته‌ای که معمولاً به آن توجه نمی‌شود، این است که کمال هر دیانت در آغاز و صدر آن است و دین در طی تاریخ کمال نمی‌پذیرد. مثلاً اگر اسلام را در نظر بگیریم، این همه علوم و معارفی را که در ممالک اسلامی مخصوصاً در کشور ما بسط پیدا کرد، با حقیقت دیانت اسلام نباید اشتباه کرد. آنچه گسترش یافته است، علوم و معارف و تمدن اسلامی است و حال آنکه در تاریخ دیانت هرچه از صدر دور می‌شویم، چه بسا که نسبت به حقیقت دین فاصله بگیریم. منتهی ممکن است که این دوری با تجدید عهد تدارک شود.

شاید مأمون هم درصدد توجه به باطن دیانت بود که به سیاست عقلی اعتنا کرد. اما اهتمام مأمون صرفاً مصروف سیاست عقلی نشد. (منظور ابن خلدون از سیاست، سیاست ایرانیان است و واژه عقلی را در برابر شرعی و نقلی آورده است. قول به اینکه سیاست ایرانیان پیش از اسلام عقلی بوده و به شرع تعلقی نداشته است، اگر از روی مسامحه نباشد، شاید و جهش این باشد که این سیاست جدا و مستقل از مبانی دینی آن مورد نظر قرار گرفته است و به هر حال اطلاق عقلی در مقابل نقلی بر آن مانعی ندارد.)

مأمون به آراء معتزله و فلسفه یونانی عنایت خاص نمود تا آنجا که برای اولین بار، در تاریخ خلافت، آراء معتزله را در اصول دیانت به عنوان آراء رسمی اعلام کرد و مخالفان را به پذیرش آن واداشت. علاوه بر آن در ترجمه، نشر و ترویج فلسفه یونانی اهتمام خاص کرد. این توجه از کجا بود؟ او آنقدر گرفتار مشکلات و مسائل حکومت بود که فرصت تفنن نداشت و اصولاً هیچ نهضت و جنبش علمی، فرهنگی و سیاسی مولود طبع و هوس اشخاص متفنن نیست. همچنین علم، فلسفه و هنر به صرف اراده افراد به وجود نمی آید. آیا چنانکه ابن خلدون معتقد است، حکومت عباسی مورد تهدید قرار گرفته بود که مأمون برای حفظ آن ناچار از توسل به آداب موروث از حکما بود؟ آیا شریعت قدرت سابق را نداشت و تنظیم و تدوین و تبویب احکام آن حاکی از پیدایش دوره تازه ای در تاریخ دیانت اسلام بود و اگر این پرسش به جا باشد آیا می توان آن را دوره جدایی ظاهر از باطن خواند؟ اگر چنین وضعی وجود داشت، خلافت نمی توانست دستخوش تزلزل نشود؛ به خصوص که علویان در بسیاری از نقاط نفوذ و قدرت داشتند و تصور آنان از امام و امامت به کلی مغایر و منافی با وضع خلافت و مقام رسمی خلیفه بود.

تدبیر مأمون در تعیین امام رضا علیه السلام به ولیعهدی مؤثر نشد. زیرا هم خاندان عباسی را بیش تر ناراضی کرد هم در جلب رضایت شیعه مؤثر نیفتاد و خطری هم که از جانب اسماعیلیه خلافت عباسی را تهدید می کرد، همچنان برجای بود. اسماعیلیه صریحاً گفتند که بنای شریعت ویران شده است و امام که معلم و هادی قوم است و علم به باطن دارد، باید دیانت را تجدید کند. البته این باطن دیانت که اسماعیلیه امام را عالم به آن می دانستند، صورت کم و بیش التقاطی از آراء یونانیان و حرافیان بود که صبغه اسلامی و دینی گرفته بود. ملک الکتاب در پایان ترجمه فارسی رسائل اخوان الصفا^۱ می نویسد:

این رسائل تألیف شریف علامه فهامه سید احمد بن محمد مکتوم بن اسمعیل بن امام المغارب و المشارق حضرت صادق علیه السلام است... و بعد از شهادت امام رضا علیه السلام مأمون عباسی به علوم فلاسفه یونان ملتفت شد. احمد پنجاه و یک رساله اخوان الصفا را نوشته، بدون نام خود نزد مأمون فرستاد. مأمون دانست که روی زمین از علمای آل محمد خالی نیست.

شاید ملک الکتاب در انتساب رسائل اخوان الصفا به احمد بن محمد مکتوم دچار اشتباه شده باشد. زیرا پژوهندگان با استناد به قول ابو حیان توحیدی افراد دیگری را مؤلف این رسائل می دانند و بعضی از اقوال مندرج در آن را منافی و مخالف با آراء مشهور اسماعیلیه می بینند. مؤلف این رسائل هر کس باشد، در انتساب نویسنده یا نویسندگان آن به اسماعیلیه نباید تردید کرد و تاریخ تصنیف آن هم، اگر در زمان مأمون نباشد، نزدیک به زمان او است. اصلاً به فرض اینکه این رساله در قرن سوم هم نوشته شده باشد، به هر حال آراء و اقوال اسماعیلیه وجود داشته است و چنان نیست که این فرقه به صرف وجود اختلاف و رقابت

۱. چاپ بمبئی. ۱۳۰۴.

خصوصی و شخصی محمد پسر اسماعیل با عموی خود حضرت موسی بن جعفر علیه السلام به وجود آمده باشد؛ بلکه این اختلاف مبنای اصولی و نظری داشته است و اسماعیلیه به صورتی از عرفان و گنوسیسیس رسیده بودند که آنان را از حوزه تفکر شیعه جدا می کرد.

آیا مأمون برای مقابله با نفوذ این عرفان که به انحاء و صور مختلف در سراسر ممالک اسلامی نشر پیدا می کرد و منشأ شورش ها می شد، توجه به منابع اصلی فلسفه نیز یونانی را مهم و لازم دانست؟ در باب التفات و توجه مأمون به فلسفه نیز سخنان بسیار گفته اند و هر مورخی به مذاق خود چیزها گفته است، اما کسی تاکنون نگفته است که مأمون می خواست علم نظری و حکمت و آنچه را که باطن دیانت می خواندند، از انحصار اسماعیلیه خارج سازد و به نوبه خود، از آن در تحکیم قدرت و موقعیت حکومت استفاده کند. به عبارت دیگر در وضعی که اسماعیلیه به قدرت اندیشه و نظر مجهز بودند، مأمون نمی توانست به علم نظری بی اعتنا بماند. ولی این توجه او نادانسته بود، نه آنکه خواسته باشد از فلسفه نتایج فوری و آنی بگیرد؛ حتی شاید نمی دانست که انتشار و رواج فلسفه به مخالفان قدرت خلافت، مدد خواهد رساند.

من به این قول نمی پردازم که آیا قوم عرب ذوق فلسفه داشته است یا خیر؟ حقیقت این است که اهل سنت و جماعت و به طور کلی اهل ظاهر به فلسفه اعتنایی نکردند و خیلی زود حوزه فلسفی بغداد به مراکز منتقل شد که قلمرو نفوذ شیعه بود و بیش تر این مراکز در ایران قرار داشت و ایران خاستگاه فلسفه ای شد که در عهد اسلامی قوام پیدا بود و بیش تر ایرانیان و شیعیان آن را بسط و تفصیل دادند و به کمال منتظر رساندند.

چه فایده ای از فلسفه حاصل شد؟ در اینجا مقصود از فایده، صرف فایده ای نیست که اشخاص و جماعات برای رفع نیاز معینی از چیزی

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۹۳

می‌برند. شاید فلسفه در تأسیس و اقتدار حکومت‌های ایرانی و ایجاد دولت سامانیان و زیاریان و آل‌بویه به صورت غیر مستقیم تأثیر داشته است؛ اما اهمیت بیش‌تر آن در این است که به تمدن اسلامی در مرحله بحرانی سیر آن نشاط و جان تازه داده است ولی اگر بحران را در تفرقه و اختلاف بدانیم ناگزیر باید بپذیریم که فلسفه از تفرقه‌ها کاسته و شاید حتی ظهور فلسفه باعث جدایی‌ها و تفرقه‌های تازه‌ای نیز شده باشد. اما صرف‌نظر از این بحث‌ها اگر دستگاه خلافت عباسی نتوانست از پشتیبانی فلسفه چنان‌که آمد، استفاده کند، به آن جهت بود که فلسفه و معارف عقلی را نمی‌توان از روی قصد و برحسب سلیقه شخصی اقتباس کرد تا از آن در موقعیت‌ها و اوضاع خاص و بنابه مصلحت استفاده شود. بلکه تفکری ظهور کرده بود که می‌بایست اصول و مبانی موجود را تابع خود قرار دهد و در عین حال که موجب تغییراتی در آن می‌شود، به حفظ آن نیز پردازد.

البته غیر از فلسفه، تصوف نیز در حفظ نظام اسلامی مؤثر بود. شاید این نکته قدری نامأنوس و حتی خارق‌اجماع باشد که بگوییم جماعتی حامی اسلام و قرآن شدند و به استحکام شریعت مدد رساندند که همواره متهم به بی‌مبالاتی نسبت به فروع و احکام شریعت بوده‌اند. این طایفه، تماس خود را با حقیقت دین حفظ کردند و هرچند بعضاً در مقامی یا در احوالی سخنان کم و بیش نامساعد در باب شریعت گفته‌اند، منکر شریعت نبوده‌اند؛ بلکه گاهی حجت موجه لزوم و اهمیت آن شده و در حفظ معنای باطن آن مؤثر بوده‌اند. به این ترتیب اگر در میان اهل تشیع و در حوزه‌های متمایل به تشیع، فلسفه موجه شریعت و در حکم اساس نظری آن بود و از این حیث به آن نظر می‌شد، تصوف در میان گروه‌هایی از اهل تسنن همین مقام را داشته است. اینکه بعضی از محققان معاصر،

فلسفه را عین تشیع^۱ دانسته‌اند؛ قولشان محل تأمل است و بعضی شواهد تاریخی خلاف آن نیز می‌توان یافت. این اشتباه از آنجا ناشی شده است که متصوف اهل نظر، در دوره اخیر غالباً شیعه بوده‌اند و این جماعت را حکمای الهی و ربانی می‌خواندند و این حکمت الهی و عرفان ربانی، نوعی تصوف نظری است که از قرن هفتم و مخصوصاً از زمان ملاصدرا در فلسفه وارد شده و صورت فلسفی پیدا کرده است. اما این عرفان حکمت الهی است و البته این حکمت الهی اگر عین تشیع نباشد، با آن مناسبت دارد.

به اصل مطلب برگردیم، اگر کسانی تصوف را باطن شریعت دانسته‌اند، فلاسفه نیز چنین مدعایی در مورد فلسفه داشته‌اند البته پیدا است که تأثیر این دو به یک اندازه و یکسان نبوده و این تأثیر و نسبت میان دین و فلسفه و تصوف کم‌تر مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است. اگر تصوف شریعت را زنده نگاه داشته باشد، در آن چندان تغییری نداده است؛ در صورتی که فلسفه هر چند در دیانت باعث تغییر در قواعد شریعت نشده است، لااقل در استنباط احکام و قواعد مؤثر بوده و باعث شده است که در اصول فقه شیعه، عقل ملاک و مناط اصلی استنباط و اجتهاد باشد^۲. اگر مأمون با ترویج فلسفه تا اندازه‌ای کوشیده باشد که

۱. این حکم در صورتی درست بود که تصوف منحصر به اقوال سعدالدین حموی و عبدالرزاق کاشانی و حیدر آملی باشد وگرنه کدام صوفی از اربعه عدویه و مالک دینار و ابویزید بسطامی گرفته تا ابن عربی و جلال الدین مولوی شیعه بوده‌اند، مگر آنکه مانند حیدر آملی بگوئیم که از متصوف تنها طایفه شیعه آن برحق است. ولی حیدر آملی بیش‌تر فیلسوف است و آثار او مصروف تفسیر فلسفی تصوف شده است.

۲. اصولیین، تقلید در اصول عقاید را بی اعتبار می‌دانند و در اعمال و تکالیف شرعی وقتی به اجماع متوسل می‌شوند که درموردی دلیلی وجود نداشته باشد. حتی وقتی در مقام عمل به ظاهر کلمات متمسک می‌شوند، اگر کسی مدعی شود که حکم و قول

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۹۵

انظار از اسماعیلیه و باطنیه برگردد و کسانی بدون تعلق به فرقه آنان، به علم نظری مشغول شوند، نباید فقط به نتایج سیاسی آن توجه داشت. مأمون علاقه خاصی به معتزله و تعلیمات آنان داشت و از جمله اقوالی که او آن را شرط اسلام دانست، مخلوق بودن قرآن بود و معتصم نیز راه برادر را دنبال کرد. حتی بیش تر سختگیری نمود تا آنجا که احمد بن حنبل را به جرم تصدیق نکردن خلق و حدوث قرآن تازیانه زدند. احمد حنبل از آن جهت این قول را تصدیق نکرد که دلیل نقلی در اثبات آن سراغ نداشت و معتزله که آن را اثبات می کردند، با توجیه عقلی به آن رسیده بودند. بنابراین، در واقع نزاع بر می گردد به اینکه آیا عقل را می توان در امر شریعت مداخلیت داد یا خیر؟ جماعتی قائل شدند که اصول دین، عقلی است؛ ولی در فروع دین عقل را نباید دخالت داد. اما طایفه ای حتی بحث عقلی در اصول را نیز جایز نمی دانستند و لاهیجی آنان را ملامت می کند که اگر در فروع که وضعی صرف است، تعقل روا است؛ چگونه در اصول می توان آن را مردود و ممنوع دانست؟ آیا جواز بحث عقلی در اصول، مقدمه قبول دخالت عقل در فروع نبود؟ پاسخ این پرسش هرچه باشد، همین قدر می دانیم که شیعه عقل را در بحث از فروع هم نافذ دانست. اما برای ایجاد تحول و تغییر در نظام تمدن اسلامی، شروع چون و چرا در اصول کافی بود.

اگر تصور کنیم که در معارضات میان حکام در قلمرو اسلامی، تنها شمشیر حاکم بوده است و صرف موجبات اجتماعی و تعلقات منطقه ای و میل به استقلال طلبی موجب و موجد نهضت های ضد خلافت شده

→

معنایی خلاف معنای ظاهری دارد، ادعای او را هیچ و پوچ نمی انگارند. بلکه از او حجت می خواهند.

است و اصول فکری و اعتقادی مدخلیتی نداشته‌اند، تاریخ را درست نفهمیده‌ایم. تردیدی نیست که مثلاً ایرانیان از تسلط اعراب راضی نبودند؛ اما احساسات صرف، آنان را تحریک نکرد تا برضد خلافت قیام کنند. ابومسلم خراسانی نیز که با نظام خلافت اموی در افتاد، بنابر قول شهرستانی در کتاب ملل و نحل:

به امامت ابراهیم نواده محمد حنفیه قائل بود. ابراهیم به مصاحبت ابومسلم صاحب‌الدوله متخصص بود و ابی‌مسلم به امامت او قائل بود و خلائق را به امامت او دعوت می‌کرد و این طایفه در ایام ابی‌مسلم در خراسان ظهور کردند... و گویند ابی‌مسلم بر این مذهب بود و امامت به ابی‌مسلم هم منساق گشت و گفتند او را حظی در امامت هست و به زعم باطل و رای عاقل گفتند روح الهی در ابومسلم حلول کرده بود و از این جهت بر بنی‌امیه مظفر گشت و به تناسخ ارواح قائلند و مقنع که دعوی الوهیت کرد و باطیل فاسده و تصاویر خامده ظاهر کرد، اول بر این مذهب بود و این طایفه صنفی از خرمیه‌اند که به ترک فرایض قائلند و گویند دین معرفت امام است تنها و بعضی گویند اساس دین بر دو امر است. معرفت امام و ادای امانت و هرکه را این دو امر حاصل باشد، به کمال رسیده باشد و تکلیف از او برخیزد^۱.

البته ابومسلم و امثال او اهل تعقل و تدبیر بودند و ملاحظات را مراعات می‌کردند. اما تدابیر و ملاحظات آنان، بنابر اصولی بود که پنهان و پوشیده هم نبوده است. چنان‌که وقتی ابومسلم می‌خواست بر بنی‌امیه خروج کند، نامه به امام جعفر صادق (ع) نوشت و دست توسل به دامن او دراز کرد و امام به دو جهت آن تقاضا را نپذیرفت: یکی آنکه فرمود زمان،

۱. شهرستانی، محمد بن عبد‌الکریم. ۱۳۵۰. الملل والنحل. ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی. به تصحیح و تحشیه محمد رضا جلالی نائینی. تهران: اقبال. صص ۱۱۳-۱۱۴.

زمان ما نیست و دیگر آنکه تو، یعنی ابومسلم از ما نیستی. یعنی در اصول از ما متابعت نمی‌کنی.

از آنچه گفته شد، نباید استنباط شود که در تاریخ کشور ما فلسفه و علم خادم اهواء و اغراض قدرت‌مندان بوده‌اند و هرگاه فرصت مقتضی بود از آنها استفاده می‌کرده‌اند. بلکه علم و نظر حجت موجه اعمال قدرت آنان بوده است و طغیان برضد حکومتی که کتاب و سنت را دلیل وجود خود می‌دانسته و داعیه حفظ و حراست از آن دو را داشته است، بدون توسل به اصول نظری که امامت، خلافت، ریاست و تدبیر امور برطبق آن به صورتی تازه تفسیر گردد، میسر نبوده و معنی و مورد هم نداشته است. مباحثات و چون و چراهای کلامی با، تأسیس خلافت بنی‌امیه مقارن شد. اما در ابتدا به تقویت آن مددی نرساند و سرانجام در تضعیف و سقوط آن مؤثر شد. بیان اجمالی مطالب این است که بعضی از صحابه پیغمبر و تابعان به عذر آنکه شرایط و موقعیت مقتضی امر به معروف و نهی از منکر نیست، به حکومت فسق و ظلم بنی‌امیه تن در دادند. (قبلاً اشاره کردیم که جماعتی اعتزال‌گزیدند و در اختلاف میان علی (ع) و مخالفانش دخالت نکردند.) آنان حکومت و خلافت را از امور دنیایی شمردند و قابل اعتنا ندانستند و نتیجه آن شد که اهل سنت و جماعت قیام علیه حکومت غاصب و جابر را مجاز ندانند و به عذر جلوگیری از فتنه و فساد و خونریزی، برظلم و اعتساف را تحمل کنند. اما معتزله و مخصوصاً شیعه، خلافت و امامت را از جمله اصول دین می‌دانستند^۱ و می‌گویند زید بن علی از واصل بن عطا آموخته بود که شرط احراز امامت، قیام به شمشیر است که قیام کرد و شهید شد (و البته لازم نبود او این را از واصل

۱. بعضی از معتزله در این بحث به جایی رسیده‌اند که قائل به وجوب نصب امام نیستند.

بیاموزد. او از خاندان قیام و شهادت و ایثار و شجاعت بود.

پیش از شهادت زید، مختار که از پیروان و اشیاع محمد حنفیه بود، در کوفه به خونخواهی حسین بن علی علیه السلام برخاست و سرانجام ابومسلم به نام عباسیان که در امامت خود را وارثان محمد حنفیه می دانستند، سلسله اموی را برانداخت و از آن هنگام ایرانیان در تدبیر امور، مقامی بلند یافتند و هرچند که خلفا بسیاری از بزرگان ایرانی را که از آنان بیمناک بودند یا اصول و آراء آنان را منافی با شریعت و مضر به حال قدرت خلافت می دانستند، از میان بردند، اما این نفوذ در قلمرو نظر دائماً افزایش یافت.

درست است که منصور، ابومسلم را کشت و هارون حکم به قتل عام برمکیان داد؛ اما باز مأمون به مدد ایرانیان به خلافت رسید. اختلاف مأمون و امین صرفاً ناشی از وسوسه کسب قدرت نبود و به اصطلاح ابن خلدون، عصبیت ایرانی در مقابل عصبیت عربی قرار نگرفت. (طاهر ذوالیمینین ظاهراً به هیچ وجه عصبیت ایرانی نداشته است و از تکلم به زبان دری خودداری می ورزیده و دیگران را نیز از تکلم به آن منع می کرده است) بلکه نزاع بر سر نحوه خلافت و امامت بود و اگر هم عصبیتی وجود داشت، تحت الشعاع اعتقاد دینی بود^۱. ابن خلدون درباره این تحول می نویسد:

معانی خلافت از قبیل تحری دین و شیوه های آن و عمل کردن بر وفق موازین آن به حال خود باقی ماند و هیچ گونه تغییری در آن

۱. با توجه به این مطالب و اشاراتی که به نظام حکومت در ایران دوره اسلامی خواهد شد، رأی هگل در مورد استبداد شرقی، بی اساس به نظر می رسد. زیرا به خلاف نظر او، حکومت های ایرانی همواره تابع قواعد و احکام بوده اند. اهمیت منصب قضا هم دلیلی دیگر بر پطالان مدعای هگل است. اما استنباطی که مارکس از قول هگل می کند، چیز دیگری است که با بحث ما هیچ مناسبتی ندارد.

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۹۹

راه نیافت جز حاکم و رادع که نخست دین بود، آنگاه به عصیبت و شمشیر مبدل گردید و وضع خلافت در عهد معاویه و مروان و پسرش عبدالملک و آغاز خلافت عباسیان تا روزگار رشید و بعضی فرزندان او بر این شیوه بود. سپس معانی خلافت به کلی از میان رفت و به جز اسمی از آنها باقی نماند و خلافت به کلی به سلطنت محض تبدیل یافت و طبیعت قدرت طلبی و جهان گشایی به مرحله نهایی آن رسید... و فقط نام خلافت در میان ایشان به علت بقای عصیبت عرب به جای مانده بود و دو مرحله خلافت و پادشاهی به یکدیگر مشتبه می شدند.^۱

در قسمتی که نقل شد، ابن خلدون با دقت تاریخ خلافت را مورد رسیدگی قرار داده است. شاید این دقت را اسلاف او هم کرده بودند و ابن خلدون برای توجیه فلسفه تاریخ خود و اثبات عصیبت؛ قول آنان را پذیرفته است. در اینکه خلافت از زمان معاویه صورت دیگری پیدا کرد و دوباره در زمان مأمون در آن تغییراتی به وجود آمد، تردید نیست. اما آیا این تغییر ناشی از غلبه عصیبت بود؟ مأمون که خلافت را به پادشاهی تبدیل کرد، چه عصیبتی داشت؟ ابن خلدون پادشاهی را نوعی عصیبت می داند؛ عصیبتی که:

پادشاه بدان همه رعیت را مسخر فرمان خود سازد و به خراج ستانی اموال همت گمارد و لشکریانی تشکیل دهد و مرزها را حفظ کند و برتر از نیروی او، قدرت قاهری موجود نباشد و این است معنی و حقیقت پادشاه برحسب مفهومی که مشهور است.^۲

آیا مقصود این است که مأمون به خراج ستانی و لشکرداری و اعمال قدرت اکتفا کرد؟ در صورتی که به زعم ابن خلدون، دیندار، متعبد، متأدب

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن. ۱۳۴۵. مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ص ۳۶۰.
۲. همان کتاب. ص ۳۹۹.

۱۰۰ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

و مؤدب به آداب دین بود، دیانت را در امر تدبیر امور دولت و حکومت دخالت نداد؟

من در صدد تفسیر رأی ابن خلدون نیستم. او عالم و فقیه سنی مالکی است و چون اهل ظاهر است، دیانت را صرف ظاهر می دانست و احساس می کرد و در تاریخ ها خوانده بود که مردم و حتی فقیهان در پای بندی به شریعت سستی می کنند. (در فهم نظرات ابن خلدون این پرسش بسیار اهمیت دارد که آیا خود او با اظهار تعلقی که به شریعت دارد، تا چه اندازه در این پای بندی راسخ بوده است؟) قدرت عرفی که قدرت حکام و امیران و شاهان است، غلبه دارد و حکومت دین، پایان یافته است و اعاده آن ممکن نیست و سعی و مجاهدت در این طریق مورد ندارد. اظهار این قبیل اقوال که امروز دیگر تازگی ندارد، تا اندازه ای فرع بر بی اعتقادی اهل سنت و جماعت به حکمت عملی و علم مدنی به اصطلاح یونانی و قرارداد دادن امامت و خلافت در زمره فروع دین است. با این حال قول به فرع بودن امر امامت، به تنهایی مودی به نتایجی که ابن خلدون گرفته، نمی شود. چنان که ماوردی قاضی شافعی در کتاب احکام سلطانی نظیر این معانی را اثبات کرده و هرگز در صدد برنیامده است که برای دولت و حکومت مبنایی جز شریعت بیان کند. پس در آراء ابن خلدون عنصر دیگری هست که با آن مبانی شرعی، فلسفی و نظری حکومت منتفی می شود بی آنکه متوجه شوند که در اثبات این مقصود، گاهی اقوال ضد و نقیض به زبان می آورند.

پیش از این، قول ابن خلدون را در باره توجه مأمون به سیاست عقلی، نقل کرده ایم. اکنون می بینیم که از این قول عدول می کند و تاریخ، دولت، حکومت و شاهی را براساس علم عمران تفسیر می نماید که مدار آن عصبيت است. اگر در زمان مأمون عصبيت ضعیف شد و مأمون به قواعد

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۰۱

عقلی تکیه کرد، دیگر چگونه بگوییم که در زمان او خلافت به سلطنت تبدیل گردید. شاید توجیه شود که در نظر ابن خلدون، علم عمران، ملاک و ضابطه تمیز اخبار درست از نادرست است. زیرا ابن خلدون روایات تاریخی، اخبار و احادیث را با این ملاک می‌سنجد و مقبول یا مردود می‌شمارد. اما با قدری تأمل متوجه می‌شویم که اگر علم عمران صرفاً ملاک صحت اخبار و روایات است، تاریخ، وقایع تاریخی، پیدایش و تأسیس مدینه‌ها، انحطاط و انقراض آنها هم باید تابع احکام این علم باشد و به عبارت دیگر علم عمران مبنا و اساس تاریخ و تمدن بشر می‌شود.^۱

ابن خلدون با این قول، نه تنها فلسفه را بی‌اثر می‌خواند؛ بلکه اثر شریعت را هم منافی می‌داند و به این جهت شاید گاهی این تردید در ذهن خواننده مقدمه، پدید آید که مبدا قاضی مصر اصولاً اهمیت چندانی برای فقه و شریعت در نظام حکومت قائل نبوده است.^۲ امروزی‌ها تمایل دارند که اظهارات ابن خلدون را بر واقع بینی حمل کنند. ولی این واقع بینی در حقیقت، ظاهرینی است. البته شریعت ضعیف شده بود؛ اما چنان نبود که جایش را عصبيت گرفته باشد. این قول به عصبيت بيش‌تر به مخالفت ابن خلدون با فلسفه و حکمت عملی و سياست عقلی و حکومت‌های ایرانی مربوط است. او با قبول صورت و معنایی از عقل، در

۱. جدا کردن حکم روش از احکام مربوط به اصول و مقاصد، فریب و خطر تفکر امروزی ما است.

۲. در جای دیگر گفته‌ایم که ابن خلدون در تأسیس علم عمران و رسیدگی به حوادث تاریخی و سیر تاریخ مشیت الهی را دخالت نمی‌دهد؛ اما در اینکه کسانی او را آزاد فکر و آزاد اندیش خوانده‌اند، جای تردید است. (معمولاً به فلاسفه قرن هجدهم که قطع تعلق از دیانت را لازمه فهم و درک درست مسائل می‌دانستند، آزاد اندیش اطلاق می‌شود و لفظ آزاد و آزادی در اینجا به معنی آزاد و آزادی از دیانت است.) او قاضی سختگیری بود و ظاهراً پای‌بندی شدید به وظایف و فرائض دینی (لااقل در اواخر عمر) داشته، ولی قائل نبوده است که دیانت و شریعت شرط لازم تمام تمدن‌ها باشد.

بحث از معنای دولت و مدینه نه واقعی به علوم فلسفی می‌گذارد و نه اعتنایی به علوم شرعی دارد، نه حکمت را مبنای تمدن و مدینه می‌داند و نه شریعت را. اما مراد او، تأکید بر عصبيت است و گرنه دیانت را شرط لازم تأسیس حکومت‌های بزرگ و مقتدر به شمار می‌آورد و تصریح می‌کند اگر عصبيت در دین نباشد، قدرت پایدار نمی‌ماند^۱.

شاید اگر ابن‌خلدون می‌شنید که او را به خاطر تأکید بر عصبيت ملامت می‌کنند، پاسخ می‌داد که عصبيت در مقابل دین و شریعت نیست. عصبيت در دین هم لازم است. یعنی به صرف اینکه احکام در کتاب‌ها موجود باشد، آن احکام منشأ اثر نمی‌شود. به عبارت دیگر اگر اعتقاد و تعلق نباشد، چه چیز حفظ قدرت حکومت و حاکمیت دین را تضمین می‌کند. با این حال گمان نمی‌کنم بحث او دربارهٔ آمیختن فلسفه یا دیانت و طعن نسبت به بانیان این خلط و آمیختگی، به قصد بازگرداندن دیانت و فلسفه به مقام حقیقی خود باشد؛ زیرا اگر چنین قصدی داشت، چرا در صدد برنیامد که علم مدنی را از خلط‌هایی که به رغم او و سلفش ابن رشد، فلاسفهٔ اسلامی در آن وارد کرده بودند، دور سازد و آن را مبنای سیاست قرار دهد.

مخالفت ابن‌خلدون با فلسفه و فلاسفهٔ اسلامی، حاکی از قدرت تأثیر این فلسفه است و گرنه اصلاً لزومی نداشت که یک فیلسوف تاریخ، متعرض آن شود. او احساس کرده است که فلسفه در تمدن اسلامی تأثیر کرده و به ظهور قدرت‌های سیاسی بزرگ، خاصه در ایران، مصر، یمن و بحرین مدد رسانده است و مرادش از سستی شریعت نیز، همین تغییر و

۱. چگونه می‌شود دیانتی به وجود آید که عصبيت در آن نباشد؟ اصلاً چرا ابن‌خلدون عصبيت را به صورت انتزاعی طرح کرده است؟ شاید می‌خواسته است بگوید عصبيت صرفاً تعلق به دیانت پیدا نمی‌کند. در این قول باید جداً تأمل کرد که تعیین مقام ابن‌خلدون منوط و موقوف به تأمل در این قبیل آراء و افکار او است.

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۰۳

تحول آن است. با این حال با طرح علم عمران، این احساس خود را انکار می‌کند و علم عمران را که در ذات با حکمت عملی و علم خطابه و سیاست مدنی، تفاوت دارد و خود مؤسس آن است، مدخل تاریخ و اساس تمدن قرار می‌دهد.

آنچه در نظر ابن خلدون اهمیت دارد، قدرت سیاسی است^۱. او به این قدرت چنان می‌نگرد که اطاعت از دولت ظالم را هم واجب می‌داند. حکم این دولت، همه جا روان است و خود تابع هیچ حکمی نیست مگر حکم علم عمران. پس چرا این همه درباره علوم تفصیل داده است؟ علوم مبنای مدینه و دولت نیست؛ بلکه از آثار و نتایج یا از لوازم علم عمران است و حکام و امیران می‌توانند آن را برای مقاصد خود، اخذ کنند و اگر آن مضر یافتند، نظر از آن بردارند یا با تحقیر و تخفیف در آن بنگرند. ظاهراً با این بیان، ابن خلدون می‌خواهد اقوال ظاهراً ناسازگار خود را توجیه نماید و فی‌المثل بگوید فلسفه و علوم فلسفی هرگز ربطی به اساس حکومت نداشته است و مأمون و امثال او نیز در توسل به علوم، غرضی جز نیل به مقاصد خود نداشته‌اند و این علوم وسیله صرف بوده و بیش از این اهمیتی نداشته است. شاید اقبال و اعتنایی که متجددان به ابن خلدون می‌کنند، از آن است که آراء او قدری با شیوه فکری دوره جدید مناسبت دارد^۲.

متجددان هم معمولاً اختلافات اصولی را در حوزه‌های بحث اهل علم و نظر محدود می‌کنند و آن را در زندگی عامه مردم مؤثر نمی‌دانند. این قول درست نیست. مخصوصاً چون بی توجهی به علم نظری را توجیه می‌کند، مضر و خطرناک است. البته شمشیر یعقوب لیث و نظم و دلیری

۱. اظهار این قول یکی از موارد قرابت ابن خلدون با متجددان است.

۲. ابن خلدون در توصیف علم عمران راه گشای چیزی که بعدها جامعه‌شناسی خوانده شد، نیز بوده است.

سپاهیان دیلمی و سامانی لازم بود تا قدرت خلافت ضعیف شود و کم‌کم از بین برود. اما این شمشیرها وقتی می‌توانست از نیام کشیده شود که وجه و جهت آن معلوم باشد و با اصولی توجیه شود. چنان‌که اگر فتوای اهل سنت و جماعت همواره و در همه جا معتبر انگاشته می‌شد، هیچ یک از این جنبش‌ها و طغیان‌ها و تحولات به وجود نمی‌آمد.

می‌دانیم که اهل سنت و جماعت، امامت و حکومت را در زمرهٔ فروع دین می‌انگاشتند و حتی شارح مقاصد می‌نویسد که اگر متکلمان از امامت بحث کرده‌اند از آن جهت است که خوارج و روافض دربارهٔ امامت، اعتقادات فاسد رواج داده بودند. آنان معتقد نبودند که بقای دین، موقوف به وجود امام است. آنان امام را متصدی نظام امور دنیایی مسلمین می‌دانستند و حتی گروهی اعتقاد داشتند که اگر به شکلی این امور منتظم گردد، اصلاً به امام حاجتی نیست. معتزله که واجبات دین را عقلی می‌دانستند، به ضرورت عقلی وجود امام معتقد نبودند و بعضی از آنان مانند ابوعلی جبایی، قیام و خروج به شمشیر را شرط امامت می‌دانستند و شواهدی در دست است که واصل بن عطا نیز معتقد به این نظر بوده است. این اعتقاد آنان هرچند با آنچه شیعه دربارهٔ امامت معتقد است، تفاوت دارد؛ اما با رأی مختار اهل سنت و جماعت کاملاً و جداً منافی است. زیرا اهل سنت و جماعت که علم و عدل را شرط امامت نمی‌دانستند، تسلیم به قهر و غلبه و ظلم را توجیه می‌کردند و به استیلای هر قاهر و غالبی تن در می‌دادند و دستاویز و بهانهٔ آنان حفظ مصالح عمومی مسلمین و جلوگیری از خونریزی بود. آنان از خونریزی محمود غزنوی و طغرل سلجوقی سخن نمی‌گفتند. اما امام فخر رازی، شیخ مفید را نکوهش و ملامت می‌کرد که گروهی را به هلاکت رساند. محمود چون از برای خلیفه... انگشت در همه جهان در کرده بود و قرمطی می‌جست،

مغفوبود^۱.

بر سلجوقیان هم باسی نبود که به قول صاحب راحة الصدور در حمایت ایشان دین و علم و تقوی خاصه در خراسان رونق تمام داشت و کفر، الحاد، تشیع، فلسفه، دهریت و تناسخ از میان برداشته شده بود. زیرا غزنویان و سلجوقیان به هر حال با فلسفه مخالف بودند و تا موقعی از اهل علم حمایت می کردند که به علوم ظاهری پردازند.

از زمان متوکل تا انقراض خلافت عباسی، هیچ یک از فلاسفه در دستگاه خلفا یا در نزد حکام سنی مذهب تقریبی نداشته اند. برخورد محمود غزنوی را با ابن سینا و بیرونی می دانیم. (گمان می کنم رفتن بیرونی نزد محمود، بی ارتباط با تردید و تزلزل وی در پذیرش فلسفه و مبانی فلسفی نبوده است.) می گویند محمود شعرا، علما و فلاسفه رادوست نمی داشت؛ بلکه می خواست مستظهر به علم و شعر آنان باشد و چون به آنان دست می یافت و می فهمید که آنها رافضی یا منتسب به رافضیان بوده و در نزد آنان عزت و حرمت داشته اند، در آزارشان قصور نمی کرد.

در دوره سلجوقیان هم بیش تر به علوم ظاهر توجه شد و در مدارس نظامیه فقه، حدیث، کلام اشعری، نجوم و ریاضیات تدریس می شد. وضع نظام الملک در تأسیس نظامیه ها را می توان با وضع مأمون قیاس کرد. این هر دو مروج علم بودند. هر دو از اسماعیلیان بیم داشتند و از جانب آنان احساس خطر می کردند. با این تفاوت که مأمون در ترویج فلسفه

۱. در هر حال توجه کنیم که محمود برای سرباززدن از حکم خلیفه می گوید «بدین خلیفه خرف شده نباید نشست که من از بهر قدر عباسیان انگشت در کرده ام در همه جهان و قرمطی می جویم و آنچه نافذ آید و درست گردد، بردار می کنند و اگر مرا درست شدی که حسنک قرمطی است، خبر به امیرالمومنین رسیدی که در باب وی چه رفتی ... اگر وی قرمطی است، من هم قرمطی باشم ...»، ع: بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین. ۱۳۵۶. تاریخ بیهقی. تصحیح علی اکبر فیاض. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد. ص ۲۲۷.

کوشید و در حفظ خلافت از علوم عقلی استمداد کرد و حال آنکه نظام‌الملک دفع خطر را در تقویت رسمی شریعت و رد و نفی علوم و تکفیر فلاسفه می‌دید. اما کاربرد تصوف در خدمت شریعت را منع نمی‌کرد.

آیا نظام‌الملک طوسی که سیاستمداری بزرگ و مدبری لایق بود، به صرف علم دوستی و تقید به شریعت، مدارس نظامیه را تأسیس نمود و به دروسی خاص اهمیت داد؟ و مدرسان معینی را به تدریس در آن مدارس گماشت؟ از علم دوستی و پای‌بندی نظام‌الملک به شریعت چیزی نمی‌گوییم. آنچه در مورد او و اقداماتش باید ذکر شود، این است که او دست‌کم به نحو ابهام و اجمال دریافته بود که حکومت، سلطنت و حتی دستار وزارتش به علم ظاهری بسته است و باطنیان، شیعیان و فلاسفه خطری بزرگ هستند^۱. آیا ترس وزیر سیاستمدار بزرگ از فلسفه که شاید نسبت به آن خود آگاه نبوده یا به آن توجه اجمالی داشته است، دال بر تأثیر فلسفه نیست؟ این تأثیر از چه طریق است؟ پیش از آنکه به بحث در این مسئله بسیار مشکل پردازیم، آنچه را تاکنون در مورد ارتباط نظام مدینه و حکومت با علم نظری و بحثی گفته‌ایم، خلاصه می‌کنیم.

۱. پس از مأمون و معتصم، خلفا و حکام سنی و به‌طور کلی اهل سنت و جماعت با فلسفه مخالفت کرده، آن را به حال شریعت مضر دانسته‌اند و ای بسا که در آن خطری برای قدرت و حکومت دیده باشند.

۲. نهضت‌ها و قیام‌هایی که از ابتدای عصر عباسی در سراسر قلمرو خلافت و مخصوصاً در ایران به وجود آمد، غالباً تعلقی به یکی از فرقه‌های شیعه داشتند و اصحاب و یاران ائمه شیعه در زمره اولین کسانی بودند که با آراء فلسفی آشنا شدند و به خصوص جماعاتی از اتباع آنان که منشأ شورش و جنبش بودند، به کفر و زندقه متهم شده‌اند و البته که در

۱. همین باطنیان در مصر مدرسه بزرگی تأسیس کرده بودند.

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۰۷

میان آنان فرق و جماعتی بوده‌اند که تفسیرهای غریب از دیانت کرده‌اند و در قیام به واجبات شریعت، اهمال می‌کرده یا اصلاً به آن پای‌بند نبوده‌اند. ۳. در اینکه قیام‌ها و نهضت‌های ایرانیان بی‌ارتباط با احساسات و علائق قومی و میل به تجدید عظمت گذشته نبوده است، تردید نیست. چنان‌که بسیاری از امرا اصرار داشته‌اند که نسبت خود را به ساسانیان برسانند و خود را وارث آنان بدانند. اما این وضع به‌صورتی نبوده است که در تفسیرهای سطحی دوره اخیر می‌بینیم. زیرا آن نهضت‌ها بدون استثنا صورت دینی داشته یا به نام اعتقادات دینی آمیخته با آراء فلسفی صورت گرفته است. حتی این نکته هم قابل تأمل است که فردوسی را رافضی خوانده‌اند و اگر در مطاوی شاهنامه تأمل کنیم، این نسبت بی‌اساس نبوده است.

بنابراین جهت پیدایش و توفیق آن نهضت‌ها و نفوذ پیشوایان آن را در مردم باید تا اندازه‌ای در تعلق به حوزه‌های اهل نظر دانست. ایرانیان از روی حيله تشیع را قبول نکردند که انتقام شکست از عرب را بگیرند. کسانی که صرفاً به مفاخر قومی توجه می‌کنند و چنین سخنانی می‌گویند، نمی‌دانند که سخن مخالفان نهضت‌های قومی را تکرار می‌کنند و غرض این مخالفان جز این نبوده است که این نهضت را سطحی و بلهوسانه و ناشی از احساسات صرف بدانند. مرحوم عباس اقبال آشتیانی از قول ابن حزم و مقریزی نقل می‌کند که:

ایرانی‌ها قومی بودند دارای مملکتی وسیع و نفوذ و قدرت بر سایر اقوام و شوکت ذاتی تا آنجا که خود را ابناء احرار (آزادگان) و سایرین را بنده می‌خواندند. چون به رنج زوال دولت خود به دست عرب که پیش‌ایشان بی‌قدرترین اقوام بودند، دچار گردیدند؛ این پیش‌آمد را بس ناگوار یافتند و این مصیبت را عظیم دیدند. ابتدا به قصد اسلام به جنگ برخاستند و به

ریاست امثال سنباد و استاسیس و مقنع قیام کردند و چون دیدند که این تدبیر مؤثر نیفتاد، گروهی از ایشان اظهار اسلام کردند و با ابراز محبت نسبت به خاندان رسول الله به تشیع گرویدند و ظلمی را که به علی بن ابی طالب وارد آمده بود، شنیع شمردند و شیعه را به راه‌های مختلف بردند تا ایشان را از اسلام خارج کردند...^۱.

اما مقریزی و ابن حزم هر دو متعصبند. ایرانیان برخلاف گفته آنان با مکر، حيله و فریب، شیعه را به راه‌های مختلف نبردند؛ بلکه در سایه اسلام تفکر کردند و این تفکر کمک کرد تا استعداد قیام و نهضت که در بین ایرانیان وجود داشت، اساس و مبنای اصولی پیدا کند و سرانجام به فعلیت برسد. البته جماعات کثیری از ایرانیان در بسط تفکر شیعه سعی و اهتمام کرده و مبحث امامت و تئوکراسی را اساس قول و فعل خود قرار داده‌اند؛ ولی مغرضانه در این راه قدم نگذاشته‌اند و اسلام را وسیله نکرده‌اند. البته این اتهام بعضی از علمای اهل سنت و جماعت هم ناروا است که شیعه دین را به دنیا آلوده است. اساس این تهمت این است که خلافت امر دنیایی است و علاقه مفراط شیعه به این مسأله و اینکه شیعیان امامت را اصل دین دانسته‌اند، نوعی علاقه به دنیا تلقی شده است. در صورتی که این اتهام را می‌توان به خود آنان برگرداند.

اهل حدیث و ائمه اهل سنت و جماعت حق داشتند که بعثت انبیا را صرفاً ناظر به اصلاح معیشت مردم ندانند. اما آنان دیانت را با صرف شریعت اشتباه کردند و ندانستند که شریعت یعنی احکام ظاهر دیانت یا لا اقل قسمت اعظم شریعت، تعلق به امور دنیایی دارد و با این اشتباه ربط اصول و فروع را هم مهمل گذاشتند؛ در صورتی که شیعیان تا وقتی که تشیع به شریعت، صرف تبدیل شد، (و دیگر اختلافی میان شیعه و اهل

۱. اقبال آشتیانی، عباس. ۱۳۵۷. خاندان نبوتی. تهران: طهوری. مقدمه. ص. یج.

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۰۹

سنت و جماعت باقی نماند) بیش تر نظر به حقیقت و باطن دیانت داشتند و معتقد بودند که نصب امام از آن جهت واجب است که او عالم به باطن و حقیقت دیانت و مظهر و حافظ آن است. شیعه امام را عالم به بطون کلام الهی، وارث علم نبی و معصوم می داند و اختلاف اصولیش با اهل تسنن، در همین است و سایر اختلافات که در فروع میان شیعه و سنی وجود داشته، مربوط به همین اختلاف اساسی است و چون در عصر ما یا علیه سکولاریسم این اختلاف تا حدی منتفی شده است، شعار سیاسی نزدیکی شیعه و سنی تا آنجا که مربوط به اختلافات فقهی و شرعی است، با مخالفت چندان مواجه نمی شود.

۴. شیعه در اصول به معتزله نزدیک است (معتزله عقلی مذهب اند) و بر اثر همین نزدیکی بود که به علوم عقلی اقبال کردند و سرانجام بعضی از فلاسفه، حقیقت دین را فلسفه و علم امام را کمابیش عین فلسفه دانستند یا دست کم نحوه حصول آن را بر طبق فلسفه توجیه کردند. حیدر آملی اعتراض یکی از مشایخ را در مورد انحصار ائمه به دوازده امام نقل می کند و با لحنی به رد آن می پردازد که خواننده ممکن است تصور کند که رسائل اخوان الصفا یا آثار بعضی اسماعیلیان را می خواند. اما اهل تصوف با اینکه نظر خاصی در مورد ولایت و امامت داشتند، در نزاع ها و خلاف ها وارد نشدند و به فتاوی امثال باقلانی که تسلیم شدن به حکومت ظلم و جور را مجاز دانستند، اعتنایی نکردند و اگر ظاهر اقوالشان چنان است که گویی به اشعریان نزدیکند، در حقیقت چنین نیست. می دانیم که متصوفه تا قرون اخیر کم تر شیعه بوده اند، آنها عقل را عقال می دانسته اند و به عنوان قشر و پوست به آن نظر می کرده اند. مگر آنکه بگوییم در تفکر شیعه وقتی از عقل سخن به میان می آید، مقصود عقلِ عقل است و این معنی محل بحث و نظر است. متفکری مثل مولوی به صراحت از عقلِ عقل

سخن گفته است:

عقلِ عقلت مغز و عقلت هست پوست معدۀ حیوان همیشه پوست جوست
زین خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانگی باید زدن
عارف و صوفی حقیقی عقل وزیرکی را به ذره‌ای حیرانی می فروشد و
از عقل ظاهر به عقلِ عقل می‌رود. در تشیع نیز می‌توان اعتقاد به امامت را
نظیر قول به عقلِ عقل دانست.

۲. فلسفه و تمدن اسلامی

اکنون وقت آن است که به ارتباط فلسفه و تمدن و به تعبیر دیگر ارتباط فلسفه با شریعت بپردازیم. فارابی دین را دارای دو جزء نظری و عملی می‌داند که جزء نظری آن تابع فلسفه نظری و قسمت عملی تابع علم مدنی است. چون این فیلسوف علم مدنی را مبتنی بر علم نظری می‌داند، بالضرورة این نتیجه حاصل می‌شود که هر دو جزء شریعت، تابع فلسفه است و شاید جهت توجه و اعتنای تام او به علم مدنی آن است که در مدینه به شریعت نمی‌توان بی‌اعتنا بود. اما اخلاف فارابی هرچند از مقصد خلف خود اعراض نکردند، اما به تکرار اقوال او نیز پرداختند و بیش‌تر به علم نظری اعتنا نمودند.

آیا هرگز پرسیده‌ایم که چرا از زمان ابن‌سینا، تقریباً مباحث اخلاقی و مدنی از نظر افتاد و یکی دو کتاب که در علم اخلاق و حکمت عملی تألیف شد، در واقع ترجمه آثار فارابی و ابن‌مسکویه بود و به تقلید از آنان تدوین گردید؟ جهت این امر، آن است که تأثیر فلسفه در تمدن از طریق علم عملی ممکن است که در آن ارزش‌ها و احکام مربوط به مناسبات و معاملات مردم بیان می‌شود. اما در تمدن اسلامی که قواعد و احکام شرعی، قبل از پیدایش فلسفه اسلامی معین و مدون شده بود، حکمت عملی چه اهمیت و مقامی می‌توانست داشته باشد؟

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۱۱

بعضی از فلاسفه اسلامی صریحاً گفتند که با وجود شریعت، نیازی به حکمت عملی نیست و گروهی دیگر با وجود اطلاع از مأخذ اصل حکمت عملی و مدنی، آن را مجموعه‌ای از اقوال و کلمات انبیای سلف دانستند تا وجهی برای حفظ آن داشته باشند. این فلاسفه در حکم خود ریا نکردند و خدعه و حيله هم به کار نبردند؛ بلکه در نظرشان جمع دین و فلسفه امری مسلم بود و حقیقتاً تبانی میان شریعت و حکمت عملی نمی‌دیدند. اختلاف و نزاع آنان با اهل شریعت و متشرعان ظاهر بین را نباید بر مخالفت آنان با دیانت حمل کرد؛ بلکه این نزاع، اختلافی میان مسلمانان و فرق اسلامی و در داخل تمدن اسلامی بود^۱.

بعضی از فقهای اهل سنت و جماعت فلاسفه را تکفیر کردند و فلسفه را کفر دانستند. اما فرق شیعه کم و بیش از فلسفه در تفسیر و تأویل اصول و احکام فرعی استفاده کردند. فلاسفه اسلامی هم که مقلد صرف حکمای یونانی نبودند، مسائل اصلی و اساسی حکمت عملی را در ضمن مباحث نظری آوردند و اهل تشیع که به فلسفه نظر داشتند، عدل و امامت را در شمار اصول دین قرار دادند و نظر و عمل را به وجهی با هم جمع کردند. بر خلاف نظر بعضی از محققان، این امر به معنی گذشت از تفکیک نظر و عمل نبود؛ بلکه لااقل در آنچه مربوط به تاریخ فلسفه می‌شود، به تحکیم مبانی علم نظری و حفظ حکمت عملی در حوزه‌های بحث و نظر مودی شد. با این حال فلاسفه اسلامی پس از فارابی، چندان عنایتی به حکمت عملی نداشته‌اند و این بی‌توجهی را نقص فلسفه

۱. در نزاع و اختلافی که احياناً میان بعضی از متشرعان با این فلسفه پیش آمده است، نمی‌توان حکم کرد که حقیقت و باطن اسلام فلسفه است. اما آنان که صرفاً به ظاهر کلمات دینی نظر داشته‌اند، از ایشان به دیانت نزدیک‌تر نبوده‌اند و ملامت آنان نسبت به اهل فلسفه بی‌وجه است.

اسلامی نباید دانست^۱.

پیش از این گفتیم که در تمدن اسلامی حاجت نبود و امکان نداشت که قواعد عملی و تکالیف از فلسفهٔ نظری استنتاج شود یا براساس آن وضع گردد. حتی شاید آنچه فارابی در مورد تبعیت جزء افعال دین از حکمت مدنی گفته بود، کاملاً در دورهٔ اسلامی تاریخ ایران تحقق نیافت؛ زیرا علم اخلاف و به طور کلی علم مدنی هرگز به اندازهٔ علم نظری بسط و تفصیل پیدا نکرد؛ به نحوی که اخلاق ناصری و اخلاق جلالی تقریباً ترجمهٔ کتاب تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه است و بخش سیاست مدن اخلاق ناصری هم متقرب از آثار فارابی است. البته باید متوجه باشیم که بسیاری از مسائل حکمت عملی در ضمن مسائل عمل نظری آمده و قسمتی از آن شده است و این مسائل را در کتاب‌های فلسفه و کلام در ابواب نبوت، امامت، جبر و اختیار می‌توان یافت.

از طرفی چون در نظر فلاسفه، موضوع هر علمی در علم اعلی مورد بحث قرار می‌گیرد، ماهیت حسن و قبح در فلسفه و کلام همواره مطرح بوده است و چون در آن مورد میان فلاسفه و معتزله از یک سو و اشاعره و اهل سنت و جماعت از سوی دیگر نزاع و اختلاف بوده، مورد دقت و رسیدگی کافی قرار گرفته است و اگر بخواهیم تأثیر علم اخلاق را در تمدن اسلامی بدانیم، از رجوع به این مبحث بی‌نیاز نیستیم. در نظر اهل سنت و جماعت که حسن و قبح را شرعی می‌دانستند، علم اخلاق و حکمت مدنی چیزی جز مجموعهٔ قواعد شریعت نبود؛ اما شیعه و معتزله که به

۱. چنان‌که فلاسفهٔ جدید هم کم‌تر بحث مستقل در علم عملی کرده و اخلاق و سیاست را در ضمن حکمت نظری آورده‌اند و نمی‌توان منکر شد که ارزش‌های حاکم بر مناسبات و معاملات در تمدن غربی مبتنی بر فلسفه است. مثلاً وقتی کانت عالم و آدم را تعریف می‌کند، در واقع عمل و تکلیف عملی او را هم معین کرده است. این حکم را در مورد تمام فلسفه‌ها می‌توان تعمیم داد.

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۱۳

حسن و قبح عقلی قائل بودند، به علم اخلاق بی اعتنا نماندند و این نکته، بسیار پرمعنا است که دو کتاب نسبتاً معتبر در حکمت عملی، یعنی اخلاق ناصری و اخلاق جلالی به درخواست دو حکمران شیعی مذهب نوشته شده است.

نصیرالدین طوسی اخلاق ناصری را برای ناصرالدین محتشم قهستانی نوشته که این ناصرالدین، اسماعیلی بوده است (خواجه نصیرالدین در اخلاق ناصری تجدید نظر کرده و تعریضی که در آن نسبت به اسماعیلیه می‌بینیم، بعداً وارد شده است.) و جلال‌الدین دوانی، اخلاق جلالی^۱ را برای اوزون حسن آق قوینلو که حامی جنید صفوی و معارض و دشمن سلاطین عثمانی بود، نوشته است. پیدا است که ناصرالدین و اوزون حسن مطاوی این کتاب‌ها را تمام و کمال راهنمای فعل و عمل خود قرار نداده و نسخه و دستور عمل از دو محقق معاصر خود نخواستہ بودند. با این حال توجه آنان به علم مدنی موافق زمینه فکری و متناسب با آراء و اعتقادات و نیات آنان بوده و صرفاً قصد تفنن نداشته‌اند. چنان‌که شارلمانی هم که همواره کتاب مدینه خدای سنت اگوستین را بر بالین خود داشت، در صدد تحقق بخشیدن به مدینه الهی نبود؛ بلکه بیش‌تر از آن جهت مدینه خدا را می‌خواند که ببیند آیا می‌تواند به نحوی توجیه وضع خود را در تلو کلمات و در تفصیل کتاب باز یابد یا نه؟

درباره اینکه این کتاب‌ها در فعل و عمل و آراء امیران و ارباب قدرت

۱. از زمان ابوعلی مسکویه تا صفویه در حکمت عملی به اصطلاح یونانی کم‌تر کتاب نوشته‌اند و مشهورترین این کتاب‌ها همین دو کتاب یاد شده است. البته اگر اندرز نامه‌ها و کتاب‌های اخلاقی متکلمان و مترعران و آثار نظیر قابوسنامه و سیاست‌نامه... و به طور کلی کتاب‌های اخلاقی را در نظر می‌داشتیم، عدد آن به صدها کتاب می‌رسید. ولی این کتاب‌ها متضمن حکمت عملی مبتنی و مؤسس بر اصول و آراء و علم نظری فلاسفه نبوده است.

چه تأثیری داشته و آنان در اقبال خود به این کتاب‌ها ناظر به چه مقاصدی بوده و چه چیز موجب علاقهٔ آنان به حکمت عملی و مدنی شده است، بدون تأمل نمی‌توان حکم کرد. من با توجه به بعضی اطلاعات تاریخی و در قیاس وضع گذشتگان با تلقی متجددان که غالباً این نوع قیاس‌ها نیز باطل و گمراه کننده است، با احتیاط بسیار می‌گویم که توجه به حکمت عملی، وجوه مختلف دارد. شاید در بعضی از حکام که مذهب اباحه داشته‌اند، حکمت عملی را به جای شریعت و حتی موجه اباحی بودن خود قرار داده باشند؛ چنان‌که امروزی‌ها نیز بی‌مبالاتی نسبت به شریعت و دیانت را به نام اخلاق و کلمات و عباراتی نظیر «می‌بخور منبرسوزان مردم آزاری مکن» توجیه می‌کنند. تأکید می‌کنم که این قول را باید با احتیاط بیان کرد؛ زیرا وضع شریعت و ارزش‌های اخلاقی در دورهٔ جدید نسبت به عصر ناصرالدین اسماعیلی و اوزون حسن آق قوینلو تغییر کلی کرده است.

اگر این وسواس و احتیاط را داشته باشیم، می‌توانیم دربارهٔ بعضی قیاس‌های دیگر نیز تأمل کنیم. قبل از اینکه ارزش‌های اخلاقی تمدن غرب بی‌ارزش گردد، اروپاییان سعی در بیان ارزش‌های اخلاقی مستقل از دیانت کردند. (و البته مقصودشان از دیانت به‌طور کلی تفکر قرون وسطایی بود.) و دانسته و ندانسته، ما بعدالطبیعه و فلسفه را اساس اخلاق قرار دادند و این اخلاق واسطهٔ میان فلسفه و علم حقوق بود. به عبارت دیگر علم حقوق تابع اخلاق بود و آثار فلسفه نیز از طریق اخلاق در احکام و قواعد مربوط به حقوق فردی، عمومی، مناسبات و معاملات مردم انعکاس پیدا می‌کرد. آیا در دورهٔ اسلامی هم حکمت مدنی، حکم واسطه میان فلسفه و علم کلام و شریعت را داشته است؟ مؤسسان فلسفهٔ اسلامی امکان این امر را از نظر دور نداشته و بعضی از آنان سعی کرده‌اند

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۱۵

علم مدنی به چنین موقع و مقامی برسد. اگر این معنی مسلم نبود، راقم سطور نتیجه پژوهش‌های یک جامعه‌شناس امروزی را با رأی و نظر فلاسفه اسلامی که مبانی تفکرشان به کلی متفاوت است، قیاس نمی‌کرد؛ به خصوص که ظاهراً این قیاس بی‌وجه می‌نماید و اولین ایراد و اشکالی که بدان وارد می‌شود، این است که اگر می‌بایست فلسفه به واسطه حکمت عملی، در اعمال و افعال مردم و تمدن و شریعت، تأثیر کند، بی‌توجهی نسبی فلاسفه و مخصوصاً متأخران آنان به حکمت مدنی را برچه چیز باید حمل کرد. در این قیاس قدری تأمل لازم است.

در دوره جدید، بشر خود واضع ارزش‌ها است و اگر اخلاق مبتنی بر فلسفه جای اخلاق دینی را می‌گیرد، بدان سبب است که فلسفه از ابتدا حاوی صورتی از مذهب اصالت بشر بوده است. اما ظهور این صورت در تفکر و فلسفه اسلامی موجب تعارضات بسیار گردید و تفکر اسلامی که در سیر خود باید از این تعارضات بگذرد، نمی‌توانست اعتنای چندانی به حکمت عملی به صورت صرفاً یونانی آن داشته باشد. توضیح مطلب از این قرار است که از یک سو واضع ارزش‌ها (شریعت) خدا است و عقل از عهده تقدیر دقیق اعمال و افعال بر نمی‌آید و از سوی دیگر حسن و قبح عقلی است. اگر قول به حسن و قبح عقلی را به این معنی بگیریم که حسن و قبح ذاتی اشیاء و امور است و عقل ما می‌تواند آن را تشخیص دهد و بر مبنای این تشخیص، دستور و قاعده عمل را معین کند، دیگر نمی‌توان پذیرفت که تقدیر اعمال و افعال از حد قدرت عقل خارج است. این تعارض را چگونه باید رفع کرد؟ پاسخ داده‌اند که عقل در معرفت حسن و قبح در تمام افعال استقلال ندارد؛ بلکه افعال مشتمل بر جهات حسن و قبح است و عقل این جهات را گاهی به استقلال و زمانی به مدد شرع می‌شناسد. اما با این بیان تعارض رفع نمی‌شود و صرفاً کوشش برای

اثبات موافقت عقل و شرع یا بهتر بگوییم توجیه عقلی شریعت و اعطای صورت عقلی به آن است؛ چنانکه افعال واجب، حرام، مندوب، مباح و مکروه را از اقسام حسن و قبح دانسته و وجه عقلی برای آن ذکر کرده‌اند. با این حال قائل بودن به وجه عقلی این قبیل احکام، اصلی دارد و آن این است که احکام الهی، احکام عقلی است؛ زیرا حسن از خدا واجب است و غیر حسن از او نمی‌تواند صادر شود. پس در واقع عقل هر صفتی را که در خود کمال داند، خالق و صانع را نیز به طریق اتم و اولی متصف به آن صفت و منزله از صفت نقص می‌شمارد. اختلاف بزرگ معتزله و اشاعره در همین بود که آیا قیاس بشر با خدا روا است؟

معتزله در عین اینکه اهل توحید و تنزیه بودند، قدرت الهی را محدود می‌دانستند و فلاسفه اصل عدم تناقض را چنان عام و شامل می‌دانند که معتقدند قدرت الهی نیز از آن تخلف نمی‌کند و خلاصه تمام امور جهت عقلی دارد. پس دیگر تعارضی میان عقلی بودن حسن و قبح و وجوب متابعت از احکام شرع باقی نمی‌ماند. زیرا آن احکام هرچند که در فهم و درک ما نگنجد، به مقتضای لطف و نظام خیر که عبارت از نظام معقول باشد، وضع شده است و حال آنکه حد عقل عملی، ادراک نیازها و مقتضیات زندگی بشری است. پس در فلسفه اسلامی نیز از جهت قیاس خدا با انسان به نحوی مذهب اصالت بشر به صورت خفی وجود دارد^۱.

۱. مذهب اصالت بشر را با بشر دوستی نباید اشتباه کرد. اگر می‌گوییم این مذهب به صورت خفی در تفکر فلسفی اسلامی وجود داشته است، مقصود این نیست که این تفکر ضد بشر بوده است. در تفکر متصوفه اسلام، مذهب اصالت بشر مطرح نیست و متصوفه اصالت را به بشر نمی‌دهند. حتی در فلسفه ملاصدرا هم مایه‌های ضعیف اصالت بشر که در فلسفه وجود دارد، ضعیف‌تر می‌شود. اما متصوفه و ملاصدرا دشمنی با بشر را تعلیم ندادند؛ بلکه از این تصور که بشر دایره مدار موجودات می‌باشد، دور بوده‌اند. فلسفه و تفکر فلسفی جدید متضمن مذهب اصالت بشر است.

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۱۷

به همین جهت است که حکمت عملی و شریعت به هم نزدیک می‌شوند و وجود شریعت و تفسیر عقلی آن، ما را از حکمت عملی بی‌نیاز ساخته است و این حکمت عملی، واسطه در وضع احکام نیست؛ بلکه در فهم و تأویل احکام می‌توان از آن مدد گرفت و در اینجا است که نحوه ارتباط اصول دین و فروع پیش می‌آید. البته نمی‌توان فروع دین را از اصول استنتاج کرد، چنان‌که قواعد حکمت عملی هم از اصول و احکام حکمت نظری استنتاج نمی‌شود. فلاسفه اسلامی هم با بحث در اصول، علت وضع احکام را بیان کرده‌اند و چون این بیان در علم کلام و در ضمن مسائل نظری صورت گرفته است، به تفصیل در مباحث و مسائل حکمت عملی محتاج نشده‌اند. پس این مسأله که شریعت منشأ الهی دارد و اخلاق مبتنی بر فلسفه و حکمت نظری است و مغایرتی از این حیث باید میان اخلاق و شریعت باشد، مطرح نشده و دست کم در نظر فلاسفه موجب خاصی برای اعراض از حکمت عملی وجود نداشته است. وقتی از امام فخر رازی می‌پرسند که آیا تهذیب اخلاق سبب سعادت است یا نه؟ پاسخ می‌دهد که:

سبب نجات است، اما سبب سعادت نیست. زیرا که تأثیر علم اخلاق بیش از آن نیست که نفس را تعلق‌های بد پیدا نشود و دفع مضرت کردن سبب لذت نباشد، لکن سبب دفع خلط‌های موزی شود... و اینجا نیز به واسطه این علم نفس خلاص یابد از هیأت نفسانی موزیه لکن سعادت او جز به عمل‌های شریف و اتصال به روحانیات نبود و الله اعلم^۱.

اما اتصال به روحانیات چگونه میسر می‌شود؟ به نظر فلاسفه و

→

اما گاهی می‌بینیم که نتیجه این قول نه تنها بشردوستی نیست؛ بلکه احیاناً به صورت دشمنی با بشر ظاهر می‌شود.

۱. فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۳۴۶. جامع العلوم. به کوشش محمدحسین تسبیحی. تهران: اسدی. صص ۲۰۳-۲۰۴.

متکلمان شیعه تا وقتی که قوه شهوت معارض قوه عقلی است، انسان مستعد تحصیل معرفت الهی و مستحق قرب حق نمی‌گردد؛ پس ضبط قوای شهویه لازم است و ضبط این قوا مقدور عقل بشر نیست و اگر تکلیف الهی نباشد، انسان به گمان حقیقی و سعادت نمی‌رسد و اتصال به روحانیات پیدا نمی‌کند.

در واقع می‌بینیم که نه تنها از حکمت عملی اعراض نشده، بلکه اطاعت اوامر و نواهی و تکالیف الهی شرط نیل به کمال اخلاق و فضیلت، و کمال اخلاق، لازمه سعادت تلقی شده است و اگر در آثار ملاصدرا و محققان پس از او نظر کنیم، اخلاق قسمی از اقسام توجه نفس به باطن و یا از ابواب دخول نفس به باطن است و مقاماتی به این شرح دارد: صبر و رضا و شکر و حیا و صدق و ایثار و خلق و تواضع و فتوت و انبساط و به هر حال اخلاق شرط عبادت و عبودت است.

پیش از این اخلاق متصوفه و حتی کتاب‌های اندرز، آداب و رسوم و قواعد تدبیر ملک را از علم مدنی یونانی، مستقل و مجزا دانستیم و گفتیم که مسلمین در حکمت عملی به اندازه حکمت نظری غور و تفحص نکرده و صاحب رأی و نظر مستقل نبوده‌اند. ولی در پایان فلسفه اسلامی که تصوف هم در آن حل می‌گردد، بحث در سلوک و منازل و مقامات، جزء مباحث اصلی می‌شود و در ذیل عنوان علم اخلاق می‌آید. این همه که درباره نسبت فلسفه و علم مدنی و شریعت گفتیم، برای روشن ساختن وضع و موقع و مقام فلسفه اعم از حکمت نظری و حکمت عملی در تمدن اسلامی است؛ چه تمدن اسلامی بر مبنای شریعت بنا شده است، به قسمی که اعمال و رفتار افراد و اشخاص و مناسبات و معاملات آنان بر طبق آن صورت می‌گرفته و به عبارت دیگر شریعت ضامن حفظ نظام و انتظام امور مدنی در مدینه اسلامی بوده است و تمدن چیزی جز این

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۱۹

مناسبات، معاملات، نظم و انتظام امور مدنی نیست. منتهی صورت آن در ادوار تاریخی مختلف، متفاوت می شود.

اگر در دوره جدید و در تمدن غربی وضعی پیش آمده است که در هیچ تمدنی سابقه نداشته و بشر تنها در این تمدن توانسته است در عالم و آدم تصرف کند، این امر بی ارتباط با نوع وظایف و حقوق او نیست و اساس این حدود و حقوق و تکالیف بر مبنای فلسفه معین شده است و به طور کلی تمدن غربی و نحوه مناسبات و معاملات در غرب مبنای فلسفی دارد. اما در مورد تمدن اسلامی چه باید گفت که پیش از آنکه فلسفه در آن تأسیس شود، شریعت مستقل از علم بحثی و نظری وجود داشته است.

به قول فارابی و اتباع او اشاره کرده ایم که دیانت و شریعت را از حیث زمان، متأخر از فلسفه دانسته اند و حال آنکه فلسفه اسلامی تقدم زمانی بر شریعت اسلام ندارد و جزئیات این شریعت در زمانی که فلسفه اسلامی تأسیس می شد، به صورت مدون وجود داشت. تردید نیست که فارابی نیز این نکته بدیهی را می دانسته است. پس مقصود او چیست؟ مقصودش این است که نبی و واضع الشریعه، فیلسوف است و اگر فیلسوف نباشد و به نحوی اتصال با عقل فعال نداشته باشد، شریعت هم نمی تواند وضع کند. علم نظری چه ربطی به شریعت دارد؟ اگر این ارتباط روشن شود، می توان دانست که فلسفه در تمدن اسلامی چه مقامی داشته است. آیا نسبت فلسفه اسلامی و شریعت عین نسبیتی است که میان فلسفه غربی و علم به معنی جدید لفظ وجود دارد؟ استاد معاصر فلسفه اسلامی علامه طباطبایی، بدون اینکه متذکر چنین قیاسی باشد، علم و ادراک را به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم کرده و علم اعتباری را مؤسس بر علم حقیقی دانسته است. علم و ادراک حقیقی فلسفه، علم نظری و بحثی است و ادراک اعتباری مشتمل بر شعر، قانون، حقوق، تکالیف، حسن و

قبح، مفید و مضر... است.

در کتاب اخلاق نیکوماک هم در موضعی که از حسن و قبح، فضایل عقلی، عادات، رسوم و نوامیس مدنی بحث شده است، اختلاف علم حقیقی و علم اعتباری را می‌توان استنباط کرد. ولی ارسطو به صراحت اموری را که از سنخ تکالیف شرعی و مدنی و کلمات شعری است، در زمرهٔ ادراکات اعتباری قرار نداده است. شاید استاد محترم در این تقسیم به اصول فقه هم نظری داشته‌اند یا علم و اطلاع معظم‌له در اصول فقه به ایشان مدد رسانیده است. به هر حال ادراکات اعتباری از آن جهت که تعلق به مصالح، منافع و مقتضیات زندگی مردم دارد و به قید باید و شاید، دعا و خواهش و بیم و امید، مقید است، فهم و درک آن بر عهدهٔ عقل عملی است. زیرا عقل نظری اشیاء را چنان‌که هست، می‌شناسد و علم به چیزها چنان‌که باید باشد، متعلق عقل عملی است.

مقدمان وقتی از علم عملی بحث می‌کردند، مرادشان علم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن بود و فارابی علم فقه را هم در عداد علوم عملی ذکر کرده و چنان‌که گفته‌ایم آن را تابع علم نظری قرار داده است. این تبعیت به چه صورت است؟ تا آنجا که من می‌دانم و تفحص کرده‌ام این تحقیق به صورت نسبتاً مفصل از آن استاد علامه سید محمدحسین طباطبایی است که استاد شهید آقای مطهری نیز بر آن حواشی نوشته‌اند^۱. اگر تقسیم علم و ادراک به علم و ادراک حقیقی و اعتباری نسبت فلسفه

۱. مؤلف و محشی محترم در بحث خود می‌توانستند به این نتیجه برسند که علم جدید غربی از سنخ ادراکات اعتباری و قائم مقام شریعت در تمدن غربی است. البته فهم، درک و قبول اینکه علم جدید، علم اعتباری است، آسان نیست. ولی اگر در اوصاف ادراکات اعتباری دقت کنیم و آن را با صفات ذاتی علم جدید قیاس کنیم، این دشواری قدری کاهش می‌یابد. فعلاً چون بحث از ماهیت علم جدید در این مقال نمی‌گنجد، دربارهٔ آن بیش از این چیزی نمی‌گوییم.

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۲۱

و تمدن را روشن می‌کند، ببینیم اوصاف ادراکات و معانی اعتباری (در مقابل معانی حقیقی) چیست؟

۱. معانی اعتباری وهمی است و در ظرف خارج مطابق ندارد. بلکه مطابق آن در ظرف توهم است.

۲. مصادیق وهمی و اعتباری تا وقتی معتبر است که دواعی آن موجود باشد و با از میان رفتن دواعی، این مصادیق هم منتفی می‌شود.

۳. این معانی وهمی اعتباری هرچند که ما بازای خارجی و واقعی ندارد، اما در خارج منشأ اثر است تا آنجا که اگر یکی از این معانی اثر متناسب با اسباب و عوامل وجود خود نداشته باشد، از نوع این معانی نیست و لغو و بی‌اثر خواهد بود.

۴. وقتی می‌گوییم این معانی وهمی است، نباید تصور شود که ادراکات اعتباری مبتنی بر حقیقتی نباشد؛ بلکه هر حد وهمی که به مصداقی می‌دهیم، متناظر با یک مصداق واقعی است.

این حدود و معانی وهمی اعتباری چگونه حاصل می‌شود؟ حصول این معانی به این وجه است که با تعقل و پس از توجه به مقتضیات و حوایج و عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگر بدهیم؛ به نحوی که آثار متناسب با آن حوایج و عوامل احساسی بر آن مترتب شود. پس نمی‌توان به صرف ادراک اشیاء چنانکه هستند، معانی اعتباری را به دست آورد و به عبارت دیگر یک حکم فقهی و حقوقی یا یک عبارت شعری با برهان قابل اثبات نیست. پس این معانی به بدیهی، نظری، ضروری، محال، ممکن و امثال آن هم تقسیم نمی‌شود. اما بعضی از احکام اعتباری از احکام دیگر نتیجه می‌شود. هرچند که نوع و نحوه این انتاج با آنچه در علم نظری می‌شناسیم، تفاوت داشته باشد^۱.

۱. معنی علیت در علوم اعتباری قریب به معنی علیت در علم جدید و در نزد فلاسفه تجربی مذهب است.

در هر حال از این معانی وهمی می‌توان معانی وهمی دیگری استنباط کرد و با تحلیل و ترکیب، کثرتی در آن به وجود آورد. علامه طباطبایی در این مورد می‌نویسد:

ممکن است انسان یا هر موجود زندهٔ دیگر (به اندازهٔ شعور غریزی خود)، در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسلهٔ احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی، نتایج مطلوبه زائل و مبتدل شود.

در حاشیهٔ همین مطلب می‌خوانیم که:

مفاهیم اعتباری از آن جهت که فرضی و قراردادی است و ما بازاری خارجی ندارد، صرفاً ابداعی و اختراعی نیست و اذهان با قدرت خلاقهٔ مخصوص این معانی را وضع و خلق نمی‌کند... زیرا قوهٔ مدرکه چنین قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد. اعم از آنکه آن تصویر مصداق خارجی داشته یا نداشته باشد و خلاصه آنکه هیچ یک از ادراکات اعتباری عناصر جدید و تازه‌ای در مقابل ادراکات حقیقی نیست که عارض ذهن شده باشد و ما ناچار باشیم راه ورود آنها را به ذهن توجیه کنیم؛ بلکه این ادراکات اعتباری مبتنی بر حقیقتی است که ما برای وصول به منظور و مقصودهای عملی خود در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم. به عبارت دیگر ذهن در ادراکات حقیقی به اقتضای تمایلات درونی و احتیاجات زندگی تصرفاتی می‌کند و گرنه رابطهٔ میان موضوعات و محمولات در امور اعتباری فرضی و وضعی و قراردادی است و هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی یا با یک مفهوم اعتباری دیگر، رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد و ما نمی‌توانیم با دلیلی که اجزای آن را حقایق تشکیل داده است، یک مدعی

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۲۳

اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده، حقیقتی از حقایق را اثبات نماییم. چنان‌که از مقدمات اعتباری هم نمی‌توانیم ترتیب برهان بدهیم و یک امر اعتباری را نتیجه بگیریم. زیرا میان این قبیل موضوعات و محمولات نسبت ذاتیت و ضرورت و کلیت وجود ندارد و تنها مقیاس عقلانی که در این موارد به کار برده می‌شود، ملاک لغوی و عدم لغویت است. البته میان اعتباریات برحسب نوع اعتبار و شخص اعتبار کننده اختلاف و تفاوت وجود دارد. چنان‌که اعتبارات خیالی و وهمی با اعتبارات عقلی تفاوت دارد و اعتبارات قانونی بشر هم با اعتباراتی که از طریق وحی الهی تعیین می‌شود، متفاوت است. ولی در این جهت فرقی نیست که هرکس و هر چیز و هر فرد و هر دسته که چیزی را اعتبار کند، غایت و مقصودی در اعتبار خود دارد و وصول به آن غایت را مقصد قرار می‌دهد و اگر چیزی را برای مقصود خاص اعتبار کرد، ممکن نیست که عین آن قوه اعتبار کننده چیزی دیگری را اعتبار کند که او را از وصول به مقصود دور سازد.^۱

این مطالب چه مددی به ما می‌رساند که بتوانیم پرسش خود را در باره نسبت فلسفه و تمدن اسلامی پاسخ دهیم؟ آیا نکته تازه‌ای در آن هست که قبلاً به آن متذکر نبوده‌ایم؟ اولاً تفکیک میان نظر و عمل که پیش از این گفتیم با پیدایش فلسفه آغاز می‌شود، در این مقال تصریح شده است. فلسفه نحوی ادراک و علم است و علوم عملی نحوی دیگر. (اگر متجددان دین و فلسفه را به عنوان دو جزء فرهنگ اعتبار می‌کنند، می‌بینیم که سابقه آن در آراء قدما هم بوده است با این تفاوت که متقدمان از اهل فلسفه معتقد بوده‌اند که یک جزء مستقل از جزء دیگر نیست.)

۱. طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۳۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم. با مقدمه و پاوری مرتضی مطهری. قم: صدرا. صص ۱۴۸-۱۶۰ و حواشی آن.

ثانیاً نحوهٔ مؤسس بودن ادراکات اعتباری بر ادراکات حقیقی روشن‌تر شده است. زیرا اگر مثلاً فارابی گفته بود که دین و احکام دیانت صورت تمثلی دارد و مثال‌ات فلسفه است و نبی به مدد قوهٔ تخیل به آن مثال‌ات می‌رسد، در آنچه نقل کردیم، نحوهٔ پیدایش این تمثلات و ارتباط آن با تصورات حقیقی مفصل‌تر عنوان شده و شبههٔ ابداعی و اختراعی بودن آن رفع گردیده است. ثالثاً موجه شده است که چرا نمی‌توان یک مدعای اعتباری را با دلیل عقلی اثبات کرد. رابعاً در این مطالب شأنی از شریعت منظور شده است که ارتباط با مصالح و نظام معیشت مردم دارد و آسان‌تر می‌توان در آن ارتباط فلسفه و تمدن را دریافت. خلاصه آنکه در این مقاله بدون آنکه توجهی به تاریخی بودن علم نظری شده باشد، مناسبت میان عقل نظری و عقل عملی و همچنین رابطهٔ مصداق یک حکم حقیقی با حکم اعتباری مورد تصدیق قرار گرفته است؛ به قسمی که بدون اطلاع و وقوف بر علم حقیقی تقدیر اعمال و افعال و معرفت حسن و قبح اشیاء میسر نیست. خلاصه آنکه تمدن بدون ادراک حقیقی و علم نظری به وجود نمی‌آید^۱ و هر چه از باید و نباید و مصلحت و مفسدت تمیز و تشخیص داده شود، مسبوق به علم حقیقی است. ولی تأثیر علم حقیقی یعنی فلسفه در احکام اعتباری (که تمدن مجموعه‌ای از آن احکام و آثار آن است) در تمدن اسلامی چه بوده و چه ارتباطی میان این تمدن و فلسفه وجود داشته است؟ آیا می‌توان گفت که تشریع بر اساس قواعد فلسفی صورت گرفته است؟ اگر فلاسفهٔ اسلامی سعی در اثبات موافقت حکمت و شریعت کرده‌اند و حقیقت شریعت را در نفس‌الامر، محقق به برهان عقلی دانسته

۱. در این حکم اگر به جای ادراک حقیقی و علم نظری تفکر را قرار دهیم که اعم از فلسفه، دین و شعر است، از هر جهت درست به نظر می‌آید. زیرا تمدن بدون فکر نمی‌تواند پدید آید.

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۲۵

و حتی شریعت و تهذیب اخلاق را شرط قرب و وصول به خدا پنداشته‌اند، قولشان مودی به این امر نمی‌شود که شریعت مؤسس بر فلسفه است.^۱

در اشاره‌ای که به آراء ابن رشد کردیم، این امر تا اندازه‌ای روشن شد. زیرا گفتیم که ابن رشد دین و فلسفه را دو چهره متفاوت از یک حقیقت می‌دانست و جز این مناسبتی میان آن دو قائل نمی‌شد. در صورتی که روش فلاسفه اسلامی، طریق دیگری بود و حتی فارابی که آثارش مورد اعتنای جدی ابن رشد بوده، دیانت را طریقه‌ای مستقل و جدا از فلسفه ندانسته است. با این حال هیچ یک از فلاسفه نمی‌توانسته‌اند بگویند که شریعت اسلامی از نتایج فلسفه است یا بر طبق آن تأسیس شده است. اینکه قانون و شریعت نتیجه فلسفه باشد، مدعای نادرستی است و کسی چنین ادعایی نکرده است؛ اما تأسیس شریعت و انشای قوانین و نوامیس بر طبق فلسفه و بر اساس آن نه تنها در فلسفه جدید، بلکه در فلسفه اسلامی نیز تا اندازه‌ای مطمح نظر بوده است.

در صفحه‌های پیشین، قول فارابی را در این مورد نقل کردیم. اکنون به بیان یکی از متأخران توجه کنیم. عبدالرزاق لاهیجی که قبلاً نظر او را در

۱. به نظر فلاسفه اسلامی و متکلمان متأخر اگر شرع موافق حکمت نباشد، باید تأویل گردد و اگر نتوان قاعده‌ای از قواعد حکمت را تأویل کرد، باید دید آیا آن قاعده و مسأله حکمت، موقوف علیه مسلمات شرع است و اثبات آن با اصول دیانت منافات دارد یا خیر؟ اگر منافات دارد، باید دید که چه خللی در استدلال وجود دارد. مثلاً وقتی فیلسوف، علم خدا نسبت به جزئیات را نفی می‌کند، این نفی مودی به انکار نبوت می‌شود. زیرا لازمه نبوت این است که نبی از منبع وحی، علم غیب و آینده را فرا گیرد. در این مورد می‌بینیم که حکما در باره علم خدا به جزئیات، اتفاق رأی ندارند و نمی‌توانند اتفاق داشته باشند. اما در حکمت مسائلی وجود دارد که اثبات مسلمات شرع موقوف بر آن نیست. مثلاً مسأله حدوث یا قدم زمانی عالم، مانند پذیرش حدوث ذاتی و قدم زمانی، در شریعت خللی به وجود نمی‌آورد.

باره موافقت حکمت و شریعت آوردیم، هر شریعتی را مشتمل بر دو نوع از امور می‌داند. یکی امور متعلق به اصول توحید و تحصیل معارف که غایت حکمت نظری است و دیگری امور متعلق به تهذیب اخلاق و رعایت قوانین سیاست. نوع دوم را محتاج به دو چیز می‌داند: یکی به وضع و تعلیم و دیگری به اجرا و تنفیذ. امر اول را سیاست گویند و امر دوم را ملک و سلطنت.

چنان‌که تعلیم اصول و توحید و معارف را هم دونوع می‌داند: یکی تعلیم بر وجه ظاهر و دیگر تعلیم بر وجه تحقیق. اول طریقه جدل و علم کلام است و دوم طریقه حکمت و فلسفه. به نظر لاهیجی و بسیاری از متکلمان سلف و خلف او هیچ یک از انبیا، غیر از نبی ما، سالک طریقه تحقیق نبوده‌اند؛ بلکه دعوت ایشان منحصر در طریق ظاهر بوده و به همین جهت جماعت دیگری خوض در اصول و... می‌نموده‌اند و جمع میان ظاهر، باطن، جدل، برهان، حکمت و کلام مخصوص پیغمبر ما است.

مقصود از نقل قول لاهیجی این بود که به مدد آن یکی از مشکلات مربوط به ارتباط فلسفه و شریعت را مورد رسیدگی قرار دهیم. گفتیم که فلسفه اسلامی بعد از تدوین شریعت، تأسیس شده و شریعت که بر آن مقدم بوده، نمی‌توانسته است، مؤسس بر فلسفه باشد. فارابی اشاره کرده بود که فلسفه از حیث زمان بر دیانت مقدم است. قول لاهیجی شرح کلام فارابی است: انبیای سلف منحصراً در طریق ظاهر دعوت می‌کرده‌اند و خوض در اصول به عهده فلاسفه بوده است. بنابر این قبل از بعثت محمد (ص) بحث در اصول اختصاص به فلاسفه داشته است و این جماعت متصدی تعلیم اصول بر وجه تحقیق بوده‌اند. اما اگر فلسفه اسلامی هم دیر تأسیس شده است، از این بابت، باکی نیست؛ زیرا پیغمبر ما جامع کلام و فلسفه و... بوده است. پس هیچ مانعی ندارد که شریعت را مبتنی بر

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۲۷

فلسفه بدانیم؛ زیرا رسول هم پس از آنکه در علم نظری به کمال رسیده به تشریع آغاز کرده است. علاوه بر این، نکات دیگری هم در کلمات منقول از لاهیجی هست که باید مورد تأمل قرار گیرد.

۱. شریعت را به شریعت ظاهری و شریعت باطنی^۱ تقسیم می‌کند. به عبارت دیگر شریعت را دارای ظاهر و باطن می‌داند و هر یک از این ظاهر و باطن به وجهی خاص قابل تعلیم است. باطن شریعت را فلاسفه یا انبیا جامع حکمت، کلام، ظاهر و باطن (یعنی انبیای فیلسوف) تعلیم می‌کنند؛ اما تعلیم ظاهر آن، اختصاص به یک پیغمبر ندارد؛ بلکه همگی معلم ظاهر بوده‌اند.

۲. از آنجا که شریعت باید وضع، تعلیم، اجرا و تنفیذ شود، سیاست، ملک و سلطنت مورد حاجت است. اطلاق عنوان سیاست بر وضع و تعلیم شریعت بر حسب تضاد یا بر سبیل مسامحه نیست. وضع و تعلیم اختصاص به رئیس اول مدینه دارد و جانشینان او اگر واجد اوصاف رئیس اول نباشند، حق وضع و تعلیم ندارند؛ بلکه مأمور حفظ و تنفیذ و اجرای احکام و رعایت قوانین سیاست هستند.

فارابی آن را به صورتی صریح‌تر بیان کرده بود و بعضی از پژوهندگان با توجه به قول وی، او را شیعی مذهب دانسته و رئیس اول را بر نبی و امام تطبیق کرده و رئیس دوم را خلفای آنان دانسته‌اند. اگر این تطبیق درست هم نباشد و فارابی رئیس اول و امام را اسم و عنوان نبی قرار داده باشد و متصدیان تنفیذ و اجرا در نظر او خلفای نبی باشند، تردید نیست که لاهیجی فیلسوف و متکلم شیعی مذهب نبی را واضع و امام را معلم

۱. بهتر آن است که دیانت را به دیانت ظاهری و دیانت حقیقی تقسیم کنیم و بگوییم شریعت ظاهر دیانت است به شرط اینکه توجه داشته باشیم که ظاهر و باطن باهم هستند و باطن بی‌ظاهر هیچ است.

شریعت (و البته شریعت حقیقی) می خواند و سیاست، ملک و سلطنت را از آن آنان می دانست.

به عبارت دیگر ملک لازمه نبوت و امامت بلکه حق منحصر نبی و امام است. به همین جهت تا زمان صفویه شیعیان همواره مخالف حکومت های موجود بوده اند و از فلسفه برای بسط آراء خود در بحث از اصول و مخصوصاً در امامت، سیاست و ملک فایده برده اند.

در تاریخ کشور ما تا زمانی که دیانت به شریعت صرف تبدیل شد و صورت تمدن غربی شروع به غلبه کرد، نسبت دیانت و ملک منتفی نبود و امامت به عنوان یکی از اصول مذهب تشیع ضامن نسبت میان اصول، فروغ، باطن، ظاهر، نظر، عمل، تعلیم، تنفیذ، فرهنگ و تمدن بود. ولی اهل ظاهر از پیروان مذهب تسنن نه حقیقت دیانت را طرح می کردند و نه امامت را در زمره اصول دین می دانستند و به همین جهت نه تنها به فلسفه نیاز نداشتند و با آن مخالفت می کردند؛ بلکه بحث از سیاست، ملک و مدینه نیز در نظر آنان اهمیتی نداشت و شیعه را که در نحوه اجرا و تنفیذ احکام الهی چون و چرا می کرد و قائل بود که باید اعلم، اعدل و اتقی متصدی امر تعلیم و تنفیذ حکم الهی باشد، متهم می کردند که بیش از اندازه، اعتنا به امور دنیا دارند. گویی از یاد برده بودند که شریعت بالذات متوجه دنیا و حیات دنیوی نیز هست.

هر عالم دین حق دارد بگوید که غرض از بعثت انبیا صرف حفظ نظام زندگی نیست. اما این امر از توابع و لوازم بعثت نبی و نبوت است و متکلمان شیعه نیز غیر از این نگفته اند. چنانکه از قول مذکور در بالا هم جز این مستفاد نمی شود. اما غیر از وجه ظاهری و تحقیقی که ذکر کردیم، لاهیجی از وجه سومی هم یاد می کند که آن وجه باطن و سلوک راه باطن است و دیانت حقیقی را همین طریق می داند و بر این اساس مرتبه معرفت

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۲۹

را بالاتر از مرتبه حکمت و مطلب عرفا را عزیزتر از مطلب حکما و این هر دو را بالاتر از مطلب زهاد قرار می دهد. تا اینجا اشکالی در بحث نیست.

در فلسفه اسلامی علم ظاهر و باطن با هم جمع شده و فلسفه بر این ظاهر و باطن و حقیقت غلبه پیدا کرده است. از آنچه در مورد ادراکات اعتباری گفتیم، بر می آید که شریعت هم باید مبتنی بر علم نظری باشد. اما همین لاهیجی که در آراء او فلسفه مآل و مرجع هر علم و عملی است، تصریح می کند که معرفت خواص، افعال و اعمال مقدور عقل بشر نیست و حتی تحصیل ملکه عدالت یعنی توسط در جمیع اقوال و اعمال را موقوف بر معرفت تأثیر هر فعلی در نفس به حسب کمیت و کیفیت می داند. این تأثیر شناخته نمی شود مگر به تعلیم و تعریف الهی که حاصل بعثت انبیا و رسل و وضع قوانین کلیه است.

متکلمان اولیه هم می گفتند که اصول عقلی است؛ اما تقدیر احکام فروع، و رای حد عقل است. آیا متکلم قرن یازدهم هم قول اسلاف خود را تکرار کرده است و باید از آن نتیجه بگیریم که عقل و فلسفه در شرع که وضعی صرف است، تأثیر و مداخلیت نداشته است؟ وقتی می بینیم که در اصول دیانت، میان فرق اسلامی اختلاف نظر وجود دارد، چگونه بگوییم که تفسیر و تأویل در فروع مؤثر نبوده است؟ معمولاً می گویند اختلاف کلی میان فقه شیعه و فقه ائمه چهارگانه اهل سنت و جماعت وجود ندارد و به خصوص فقه شافعی را نزدیک به فقه شیعه می دانند. از جهات این قرابت بحث نمی کنیم و ورود در جزئیات این مسائل هم از عهده من بر نمی آید. همین قدر متذکر می شوم که اختلاف فقه شیعه با فقه اهل سنت و جماعت را نباید به مواردی مانند کیفیت وضو گرفتن، حرمت و مباح بودن متعه و... محدود دانست؛ بلکه این اختلاف در کلیات فقه و در روح آن است. اینکه فقه اسلامی تا چه اندازه تحت تأثیر حقوق رومی و اخلاق

۱۳۰ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

رواقتی بوده است و معلمین تا چه اندازه قواعد و رسوم رومی مربوط به مالکیت و معاملات را اقتباس کرده‌اند، نمی‌تواند مورد بحث این مقال باشد. اما اگر این اقتباس به صورتی که مثلاً مورد ادعای اولیری در کتاب انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی است، وجهی داشته باشد، استنباط یا اختیار قواعد و قوانین طبق ضوابط و اصولی بوده است که یکی از آنها عقل است و ضابطه عقل مخصوصاً در اصول فقه شیعه اهمیت بیش‌تر یافته است. مطلب این نیست که فقها نصوص اسلامی را تغییر داده باشند. آنها نصوص را تفسیر کرده و تفصیل داده‌اند و هر جا نص صریح یا خفی نبوده است، اجتهاد کرده و در اجتهاد خود از رأی (نظر ابوحنیفه) و عقل (شیعه) مدد گرفته‌اند و در نتیجه بسیاری از حرام‌ها در نظر بعضی از فقها حلال و بعضی از حلال‌ها در نظر طایفه دیگر حرام شده است.

پیدا است که اگر بخواهیم تأثیر بی‌واسطه عقل و فلسفه را در شریعت و تمدن اثبات کنیم، سعی بیهوده و عبث کرده‌ایم^۱. هیچ یکی از اقوال فلاسفه که تاکنون نقل شده است، مشعر به این تأثیر بی‌واسطه نیست. یعنی از فارابی تا ملاصدرا و محققان دوره اخیر کسی مدعی نشده است که مقاصد احکام شرع و به‌طور کلی نوامیس مدنی را بتوان با فکر و عقل دریافت و از اصول و مبادی فلسفه استنباط کرد و اینکه لاهیجی گفته است که معرفت خواص افعال و اعمال مقدور نیست، منافاتی با قول به موافقت فلسفه و شریعت ندارد و مودی به نفی فلسفه و انکار اثر آن نمی‌شود.

تمدن، یک مجموعه متناسب است و هر جزء آن یا بهتر بگوییم

۱. شاید دوره جدید و تاریخ اخیر غرب مستثنی باشد که نفوذ فلسفه در آن آشکار است. مع‌هذا در تاریخ غربی هم حقوق و سیاست و اقتصاد و... از فلسفه استخراج نشده است. تفاوتی که تاریخ جدید غربی با تاریخ‌های دیگر دارد، این است که اینها نیازی به فلسفه نداشته‌اند اما بنای غرب بر اساس فلسفه استوار است.

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۳۱

هریک از شئون آن با شئون دیگر تناسب و توافق دارد؛ نه آنکه یکی اصل باشد و بقیه از آن متفرع شود. آیا می‌توان فلسفه را یکی از شئون تمدن اسلامی دانست؟ فلسفه از شئون تمدن نیست؛ زیرا تمدن محدود به حدود اعمال، افعال، مناسبات عملی و معاملات مردم است و حال آنکه فلسفه علم بحثی و نظری است و می‌توان آن را فرهنگ (به معنایی که اسپنگلر از فرهنگ مراد می‌کند) دانست. مناسبت فرهنگ با تمدن چیست؟ فرهنگ نسبت به تمدن در حکم ریشه و اصل نسبت به شاخه و برگ و بر است و تمدن بی‌فرهنگ و فرهنگ بی‌تمدن وجود ندارد. منتهی تمدن پیدا است اما ریشه و اصل را که در خاک است، نمی‌توان دید. با توجه به این تمثیل، تمدن یک امر مستقل و قائم به ذات نیست؛ بلکه اصل و مبنایی دارد. در تاریخ کشور ما که شریعت ضامن ترتیب نظام زندگی بوده است، این اصل نمی‌توانست صرف فلسفه باشد؛ بلکه فلسفه با آن پیوند یافته و براین پیوند آثاری مترتب شده است. اگر جز این بود، فلسفه اصلاً مورد اعتنا قرار نمی‌گرفت یا به صورت امر تفننی در می‌آمد و این اندازه بسط نمی‌یافت. البته اگر تاریخ، فرهنگ و تمدن اقوام را مجموعه‌ای از امور و وقایع نامربوط و بی‌ارتباط بدانیم، دیگر این مشکلات مطرح نمی‌شود و اصلاً لزومی ندارد که فی‌المثل فلسفه را در نسبتی که با تاریخ دارد، مورد مطالعه قرار دهیم. به این ترتیب تاریخ فلسفه، نقل روایت بدون اقوال فلاسفه برحسب ترتیب زمانی، با داعیه بی‌نظری و بی‌غرضی است. البته بی‌نظری و بی‌غرضی درجای خود ضرورت دارد.

بی‌نظری و بی‌غرضی گاهی هم الفاظی فریب‌دهنده است. بی‌نظری و بی‌غرضی یعنی دلبسته نبودن به چیزی. چگونه می‌توان امری را تحقیق کرد و به آن دلبسته نبود؟ شاید این بی‌نظری و بی‌غرضی موجه اعراض از تفکر و حتی تحقیق است. زیرا در تحقیق که باید حقیقت چیزها معلوم

۱۳۲ مقام فلسفه در دورهٔ تاریخ ایران اسلامی

شود، تعلق خاطر هم ضرورت دارد. تسلیم حق بودن لازمهٔ فهم درست و درایت است. ولی به معنی نقل اقوال و حوادث بدون فهم حقیقت آنها و نسبتی که میانشان وجود دارد، نیست.

از زمانی که استیلای فرهنگ جدید، همهٔ فرهنگ‌ها من جمله فرهنگ و تمدن اسلامی را در حاشیهٔ تاریخ قرار داده است، غالب کسانی که به گذشتهٔ این تمدن و فرهنگ نظر کرده‌اند به کل و تمامیت آن بی‌اعتنا بوده‌اند و با انتزاع جزء یا اجزائی از کل، به آنها صورت موهوم داده و ما را از گذشته دورتر ساخته‌اند. درست مثل آنکه خواسته باشند آثار حیات، حرکات و سکانات ماهی را در خشکی مطالعه کنند. البته تاریخ سیاسی، تاریخ فلسفه، تاریخ هنر و امثال آن می‌توان نوشت؛ اما اگر مورخ، سیاست و تدبیر ملک و حوادث مربوط به آن را بدون درک ماهیت تمدن و بی‌توجه به نظم و انتظامی که سیاست، وقایع و حوادث در متن آن واقع شده است، توصیف و نقل کند، مورخ حقیقی نیست. اخیراً برای اینکه از این اشکال مصون بمانند، اوضاع اجتماعی و فرهنگی هر دوره‌ای را به عنوان مقدمه در هر تاریخی اعم از تاریخ سیاسی، تاریخ فلسفه، تاریخ علم، هنر و... ذکر می‌کنند؛ اما در واقع حوادث متفرقی را در کنار حوادث متفرق دیگر می‌گذارند و بر پریشانی می‌افزایند. تاریخ تحقق امر واحد است و این همه کثرتی که در شئون آن وجود دارد، اعم از فرهنگ، تمدن، وقایع و حوادث، همگی به آن امر واحد باز می‌گردد. به عبارت دیگر وقایع و حوادث مظهر تمدن و تمدن مظهر فرهنگ و فرهنگ مظهر تاریخ است.

من خواسته‌ام بر این اساس به تاریخ ایران دورهٔ اسلامی نظر کنم و مقصودم اثبات اهمیت فلسفه و یا نفی آن نبوده است. بلکه فلسفه را به عنوان مظهري از مظاهر این دورهٔ تاریخی گرفته و سعی کرده‌ام مقام این مظهر و نحوهٔ مظهریت آن را تا آنجا که توانسته‌ام، مورد رسیدگی قرار

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۳۳

دهم. شکوه و شکایت نکنیم که در مورد تاریخ قبل از اسلام مجهولات بسیار داریم. تاریخ دوره اسلامی کشور ما هم هنوز نوشته نشده است. ما کم‌تر تأمل می‌کنیم که چگونه دین اسلام در میان قومی که تمدن بزرگ نداشت، ظهور کرد و خیلی زود ارکان دو امپراتوری بزرگ عصر را متزلزل نمود. ما نمی‌دانیم چه شد که قوم ایرانی، اسلام را قبول کرد و این همه اختلاف و نزاع بین فرق چه بود و چه معنی داشت و سرانجام اسلام به چه صورت قبول شد و از آن پس علوم، معارف و تمدن ایرانی در چه طریقی افتاد و چگونه بسط پیدا کرد و در چه موقع به تمامیت و کمال خود رسید. اگر اینها را ندانیم از وضع فعلی خود در برابر غرب، بی‌خبر می‌مانیم. زیرا صرف اطلاع بر آنچه در گذشته، رفته است، (به فرض اینکه این اطلاعات به صورت دقیق هم فراهم شود) کاشف وضع ما در برابر گذشته و نسبت به تمدن غربی نیست و چون بنای آن بر بی‌اعتنایی نسبت به اصول است، باعث می‌شود که به اصول و مبانی تمدن غرب هم اعتنا نکنیم و در نتیجه تاریخمان، تاریخ پریشانی، سرگردانی، تفرقه خاطر و گسسته‌خردی باشد. زیرا بازگشت به تمدن گذشته اسلامی دیگر مورد و معنی ندارد و اگر از غرب هم بمانیم، چه کنیم؟

برخلاف آنچه می‌گویند تذکر تاریخی نسبت به وضع کنونی به معنی غرب‌ستیزی نیست. بلکه بر هم زن وضع تقلید ما از غرب است و این نکته ظریفی است که معمولاً در مورد آن اشتباه می‌کنند. مگر متفکران اسلامی ایران و حتی امثال سهروردی که به آراء و اعتقادات ایران باستان التفات نمودند، با اسلام مخالفت کردند و آن را دین خارجی و بیگانه دانستند. آنان اسلام را درک کردند و به جان پذیرفتند و تمدن به این نحو قوام یافت و صورت خاص پیدا کرد.

گاهی این ظن و سودا برای من پیش آمده است که شاید بعضی از فرق

اسلامی مثل اسماعیلیه و ابومسلمیه و خرمیه، مسلمان نبوده‌اند. در واقع اینان اعتنای چندانی به شریعت اسلام نداشته و بعضی از آنان خود را بدان مقید ندانسته‌اند. اما همین فرق هم سعی در فهم و درک اصول اسلام داشته‌اند و چنان‌که گفته‌ام مخالفتشان با قدرت‌های موجود زمان، مربوط به اختلاف در اصول بوده است. اگر در فهم و درک اصول دین سعی نمی‌شد و فلسفه و علم کلام به وجود نمی‌آمد، معلوم نبود که تاریخ ما چه صورتی پیدا می‌کرد. در این مورد هیچ چیز نمی‌توان گفت جز اینکه تاریخ ما در این صورت با آنچه تحقق یافته است، متفاوت می‌بود. موقع تاریخی و اهمیت فلسفه را از این حیث باید درک کرد و منشأیت اثر آن را در جمع متناسب و متناسقی که در فرهنگ و تمدن اسلامی صورت گرفت، مورد مطالعه قرار داد.

اگر فلسفه اسلامی را با فلسفه جدید قیاس کنیم و بگوییم حقوق و قوانین در غرب مؤسس بر فلسفه است و حال آنکه شریعت حاصل وحی نبوی و بی‌نیاز از فلسفه بوده است و نتیجه بگیریم که فلسفه اسلامی منشأیت اثر فلسفه غربی را نداشته است، قیاس مع الفارق کرده‌ایم. زیرا فلسفه جدید، به مسائل دینی کاری ندارد و آن را مطرح نمی‌کند. اما در فلسفه اسلامی، وحی توجیه و اثبات شده است و فلاسفه میان عقل و وحی جمع کرده‌اند. به نحوی که بدون توجه به این جمع، ماهیت فلسفه اسلامی معلوم نمی‌شود.

به عبارت دیگر سعی در جمع وحی و عقل، تفننی و به مراعات مقتضیات نبوده، بلکه فلسفه اسلامی در ذات خود، اقتضای چنین سعی و جهدی داشته است. اگر در فلسفه جدید بشر متصدی ترتیب و نظام زندگی خود و واضع احکام و قوانین است و نطفه این قول از ابتدای تأسیس فلسفه در بطن آن به نحو کمون و خفا، وجود داشته است؛ در

اهمیت و شأن فلسفه در تمدن ایرانی دوره اسلامی ۱۳۵

فلسفه اسلامی، که همه چیز قائم به وجود، علم، قدرت، اراده، حیات و... خداوند است و جایی برای مذهب اصالت بشر (که البته ربطی به بشر دوستی و حفظ حرمت بشر ندارد) نبوده، معارضه با شریعت هم مورد نداشته است.

مسئله نسبتی که میان فلسفه جدید و نظام زندگی متجدد وجود دارد، هرگز میان فلسفه اسلامی و احکام شریعت وجود نداشته است. اما اگر فلسفه اسلامی از حیث نحوه منشائیت اثر با فلسفه غربی تفاوت داشته است، نمی‌توان آن را بی‌اثر دانست. اگر این قیاس معتبر بود، فلسفه در تمدن اسلامی، امری زائد و عارضی بود؛ ولی این قیاس درست نیست و دو صورت مختلف فلسفه، در دو تمدن مختلف، نمی‌تواند از حیث موقع و مقام عین یکدیگر باشد. فلسفه اسلامی نه نقش فرسوده افلاطون است که آن را در طراز بهترین حل قرار داده باشند و نه قفل اسطوره ارسطو است. اصلاً نه در طراز دیانت قرار گرفته و نه موقع و مقام وحی و دیانت را به خود اختصاص داده است.

فلسفه در نظام و در ساختار تاریخ ایران با سایر مظاهر جمع شده و از آنجا که تمدن امری منفک از این نظام جامع مظاهر (که می‌توان آن را فرهنگ دانست) نیست، از تأثیر فلسفه هم برکنار نبوده است. شاید فلسفه در آراء و اقوال معتزله و حتی در آثار فلاسفه قرون چهارم و پنجم موجب ایجاد مشکلات و تعارضاتی بوده است؛ اما کم‌کم و به تدریج که علم کلام و تصوف در فلسفه حل می‌شود، نه تنها مشکلات و تعارضات تا اندازه‌ای رفع می‌گردد، بلکه جمع فلسفه و دیانت نیز به نحوی تحقق می‌یابد که شاید بتوان گفت تاریخ فلسفه اسلامی، تاریخ جمع فلسفه و دیانت است. در این صورت چگونه می‌توانیم بگوییم که اساس تمدن ما صرف صورت انتزاعی شریعت است؟ عامه مردم تابع احکام شریعت بوده و

۱۳۶ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی

بسیاری از فقیهان اعتنایی جز به علم شریعت نداشته و از علم شریعت نیز بیشتر به فروع توجه کرده‌اند؛ اما متابعت مردم از صرف شریعت و بی‌اعتنایی بعضی از فقها به حکمت و فلسفه و حتی مخالفت و ضدیت آنان، منافاتی با منشائیت اثر فلسفه ندارد. زیرا لازم نیست همگان و حتی تمام طوایف جماعات اهل علم، بدانند و متذکر باشند که فلسفه با دیانت و شریعت چه نسبتی دارد. تعداد متفکران همواره اندک بوده است و همین تعداد اندک کافی است. اصلاً تعداد اهمیت ندارد. تفکر باید باشد و اگر نباشد، تمدن پریشان و متزلزل می‌شود و زندگی عادی قوم به خطر می‌افتد. می‌دانم که آنچه گفته شد، بسیار مجمل است. جز این هم نمی‌توانست باشد. زیرا غرض این نبود که کتابی در تاریخ فلسفه و فرهنگ اسلامی ایران نوشته شود. این کتاب اگر متضمن طرح مجمل تاریخ فرهنگ و تمدن ایران دوره اسلامی باشد، اهل نظر با مطالعه آن اتلاف وقت نکرده‌اند. اگر نقایص و معایب آن هم کم نیست، عذر این است که قبلاً کسی در این طریق وارد نشده و سابقه‌ای نبوده است. نه؛ عذر نمی‌آورم. در آنچه نوشته‌ام باز هم تأمل می‌کنم و هرکس نقصی از نقایص آن را تذکر دهد، بر من منت گذاشته است. والسلام.

Philosophy's Status in the History of Islamic Iran

by

Reṣā Dāvarī Ardakānī



**Institute for Humanities
and
Cultural Studies**

Tehrān 2001