

فلسفه در دام ایدئولوژی

□ میرزا حسین نظری

چکیده

غزالی آموزگار تفکر ایدئولوژیک و نقاد فلسفه است. اگر مراد از نقد و نقادی رسیدگی به آراء و نظرهای فلسفی است، این رسیدگی مسبوق به تحقیق و فهم دقیق است. جدالی غزالی اما جدالی فلسفی نیست بلکه جدال ایدئولوژیک است. ایدئولوژی تفکر نیست و کسب معلومات از نزاع‌های ایدئولوژیک برای مسلمانان راه‌گشا و ره‌آموز نیست. می‌توان از مشعل تفکر گذشته نوری برگرفت و پیش پای خود را روشن کرد اما وقتی این تفکر به نزاع‌های ایدئولوژیک تاویل می‌رود، دیگر ضرورت پرداختن به آن منتفی می‌شود چرا که اصحاب ایدئولوژی سخن‌گویان عصر و زمان خود نیستند. نقد غزالی از فلسفه هرچند با زبان دین صورت گرفته اما به میزان زیادی از سوفسطائیان یونان متأثر بوده است. نسبت سوفسطائیان و غزالی هنوز مورد تأمل قرار نگرفته و اکنون هم برای ما امکان تحقیق این موضوع وجود ندارد. اما روش غزالی همان روش سوفسطائیان است. از منظر تاریخ اندیشه، هر دوی این نقادی‌ها را می‌توان برخاسته از یک خاستگاه دانست. شالوده‌نظری هر دوی این نقدها سود و سوداگری و بنابراین سفسطی‌گری است. صرف نظر از اینکه ادغام و تلفیق ایدئولوژی و تفکر خالی از ابهام و اشکال و دشواری نیست، غفلت از خاستگاه این نظریه نشان می‌دهد که این نظریه نااندیشیده مانده است. سخن و نظریه، غیر از خاستگاه سخن است و اشاره به خاستگاه آن، اگر نه در فهم بهتر، دست‌کم در ایجاد تصویر مناسب‌تر از آن کمک می‌کند. از این‌رو، در این مقاله از جدال غزالی با فلاسفه و خاستگاه آن، سخن می‌گوییم.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، ایدئولوژی، گفتمان غزالی، تفکر التقاطی، گسست گفتمانی.

مقدمه

فلسفه در دام ایدئولوژی، گفتارهایی در باب بحران فلسفه و عقل در فرهنگ اسلامی است. عقل، نیروی رهایی‌بخش است به شرط اینکه انسان همواره از بحران‌های که در کمین نشسته است، آگاه بوده و توان رویارویی با آنها را داشته باشد. در این میان شبه‌عقل همواره به جای عقل نقش بازی کرده و پیوسته، وجوهی از عقلانیت تلاش کرده است که خود را مطلق سازد. البته خطر و بحران اصلی که پیوسته در کمین عقل است، نه مطلق شدن عقل همگانی است و نه ظهور ناعقلانیت در قالب گفتارهای ایدئولوژیک و شبه‌عقلانی، بلکه از کف رفتن توانایی عقل و عقلانیت در رویارویی با این وضعیت است. جدال فلسفه با ایدئولوژی رویداد فرهنگی - تمدنی پیچیده‌ای است. عصر ما، تنها عصر سیطره ایدئولوژی و التجا به خطابه و گفتارهای ایدئولوژیک نیست، بلکه سرکوب فلسفه و عقل نیز هست. سرگذشت جدال غزالی با فلسفه، حکایتی پیچیده از سرکوب عقل به مدد شبه‌عقل است. جنگ و جدال غزالی با فلسفه، هیچ ارزش فلسفی ندارد و به نیت کسب قدرت برای خویش یا تخریب قدرت سیاسی رقیب‌شان انجام شده است. او مدافع دستگاه خلافت و برای دستگاه خلافت ایدئولوژی می‌سازد و بنابراین، به نیت کسب قدرت و به اقتضای سیاست سخن گفته است.

صرف نظر از الزامات ایدئولوژیک قدرت در عهد غزالی، این وضعیت می‌تواند نمایانگر وضعیت کلی فلسفه و عقل در جهان اسلام باشد. مسئله و سوال اصلی این است که چرا عقل و فلسفه در تمدن اسلامی دچار بحران شده و مآلاً به حاشیه رانده شد؟ ریشه و منشاء این به حاشیه رانده‌شدگی چیست؟ طرح این پرسش بار دیگر ما را با رویداد ظهور و زوال عقلانیت و مآلاً بحران عقل رویاروی می‌کند. بدین‌سان، بازگشت به فلسفه و عقل، چیزی جز تامل در سرشت بحران عقل نیست. تعقل وضع اکنون از مجرای بازگشت به عقل و فلسفه و در نهایت، تامل در بحران‌های آن ممکن نیست، مگر اینکه در گام نخست روشن شود که از حیث تاریخی در کجاست که کمیت عقل لنگ می‌شود و عقل میدان را به گفتارهای خطابی و اقناعی واگذار می‌کند. تا معضل عقل و فلسفه از حیث تاریخی به درستی فهمیده نشود، بازگشت به عقل و فلسفه، خود، شعار ایدئولوژیک بیش نبوده نمی‌تواند و راه تامل در سرشت بحران مسدود می‌ماند. شاید در فردیت یک شخص، امکان بازگشت به موضع عقلانی - فلسفی ممکن باشد، اما جامعه، ساختارها و نهادهای قدرت، در موضع

سرکوب عقل و فلسفه قرار دارند. همانا اقتضای قدرت، قربانی کردن حقیقت به پای اعتبار و ذبح فلسفه و عقل در آستانه ایدئولوژی است.

طرح و تبیین مسئله

مسئله و پرسش اساسی این نیست که چطور به موضع فلسفی - عقلانی بازگردیم، سوال و پرسش اصلی این است که وقتی شبه عقل با پیچیده ترین اشکال، عقل و فلسفه را به مسلخ می برد، آیا از فلسفه و عقل، حتی عقلانیت خودبنیاد و انتقادی، کاری ساخته است؟ این گونه است که امکان عقل به مسئله ای برای عقل تبدیل می شود. بحثی را که پیرامون فلسفه و ایدئولوژی آوردیم، تنها سرکوب سخن فلسفی به مدد ایدئولوژی نیست، بلکه معضل عقل و فلسفه را در شرایط سیطره ایدئولوژی نیز نشان می دهد. نخستین رسالت فلسفه و عقل، نشان دادن دشواری های خودش است. پس از جدال غزالی با فلسفه، هیچ مشکلی با سرانگشت عقل و فلسفه حل نمی شود. فلسفه و عقل در معرض بیهودگی و بی معنایی قرار گرفته و در جهان اسلام به امر تعلیمی بدل شده است. در تاریخ های رسمی فلسفه اسلامی، غزالی سردمدار و سرآغاز تفکر ایدئولوژیک و مخالف فلسفه ارسطویی درک شده است.

مفاهیم و تمهیدات نظری

الف) فلسفه و ایدئولوژی با دو منطق متفاوت

ایدئولوژی و فلسفه، دو نوع سخن است؛ سخن هستی و سخن قدرت. ایدئولوژی سخن قدرت است یعنی نظام حقیقتی است که قدرت می سازد و به وسیله توجیه، تبلیغ، زور و سرکوب بر دیگران تحمیل می کند. سخن ایدئولوژیک، دیگر بنیاد است و منطق آن از بیرون می آید و در مناسبات سیال قدرت ریشه دارد. سخن فلسفی، خود بنیاد است. منطق آن در درونش نهفته است و خود را از درون متعین می کند و چونان واقعیتی مستقر می سازد یعنی سخن فلسفی، قدرت، عظمت و اعتبار خود را از خودش می گیرد. بدین سان، فلسفه همواره می تواند یعنی استعداد و قوت آن را دارد که سخن زمان در هر زمانه باشد. هر زمانه ای،

گوشش به سخن فلسفه باز نیست، اما سخن فلسفی برای هر زمان درس دارد. ایدئولوژی هم من پیوسته به این موضوع اندیشیده‌ام و همواره این پرسش برایم مطرح بوده است که چطور می‌توان به نوعی موضع عقلانی بازگشت که به موجب آن بتوان اشیا و امور مربوط به خویش را در یک سامان اندیشگی استوار اندیشید و از این رهگذر، به نسبت موقعیت و محدودیت خود با آن، پیوسته، نوعی آگاهی پیدا کرد و به لوازم و توابع آن ملتزم شد؟ از آنجا که پاسخ به این پرسش مستلزم آگاهی از سرشت تاریخی عقل است، پرسش یادشده، ما را با فراز و فرود عقلانیت و مآلا بحران فلسفه و عقل رویاروی می‌کند. بدین‌سان، بازخوانی گفتار غزالی، چیزی جز اندیشیدن به بحران فلسفه و عقل نیست. مباحث مطرح‌شده در این دفتر، روی هم رفته مشتمل بر دو موضوع اساسی است، اما هر دو موضوع دست به دست هم داده است تا معضل فلسفه و عقل را به گونه‌ای مطرح کند. برای اینکه مباحث با همدیگر و در نهایت، نسبت آن در کلیت خود با موضوع فلسفه و عقل روشن شود، توضیحی درباره هر یک از این موضوعات لازم است. بخش اول یکسره به مفهوم‌شناسی اختصاص دارد. این بحث در چارچوب سخن فلسفی و ایدئولوژی جای می‌گیرد.

این اشارات، نه تاریخ فلسفه است و نه تلاش برای تثبیت مجدد آن به عنوان یک معیار و متدولوژی، بلکه تلاشی است برای سنجش وضعیت عقل و فلسفه و بنابراین به سهم خود، کوششی است برای تعلیق تاریخ و امکان دادن به ذات تاریخی عقل و فلسفه تا در آگاهی خواننده، خود را پدیدار کند. بخش دوم به دشواری‌های عقل و فلسفه از زوایای گوناگون پرداخته است. توجه به سرگذشت تاریخی عقل و فلسفه به صورت انضمامی، در فرهنگ اسلامی، تنها ما را با فهم زوال و ظهور تاریخی آن رویاروی نمی‌کند، بلکه با اشکال پیچیده‌تری از چالش مواجه می‌کند که این‌جا از آن به جدال غزالی با فلسفه ارسطویی یاد می‌کنیم. این مقاله معضل عقل و فلسفه را از منظر نسبت فلسفه و ایدئولوژی به بحث می‌گذارد. ایدئولوژی را از آنجا که حجاب عقل است، می‌توان شبه‌فلسفه یا فلسفه دروغین دانست. نخست بایستی به اجمال توضیح بدهیم که فلسفه چیست و ایدئولوژی کدام است؟ با چه معیاری، تفکر « الف » را ایدئولوژی و تفکر و اندیشه شخص « ب » را فلسفه

می خوانیم؟ در بندهای بعدی این مقاله بایستی تلاش کنیم تا به پاسخ این پرسش‌ها دست یابیم.

ایدئولوژی سخن زمان نیست بلکه سخن موقعیت است و برای هر زمان پیام ندارد. ایدئولوژی همواره امر اکنون است، نه گذشته دارد و نه آینده. فلسفه، امر آتی است. پس در اکنونیت خود، گذشته و آینده را به هم پیوند می‌زنند. ایدئولوژی معطوف به قدرت است. در مقابل فلسفه، چنانکه از ارسطو نقل شده، فطرت ثانیه است و فطرت ثانیه با تعلیق امر واقع (فطرت اولی) ممکن است. فلسفه، تعلیق ساحت سود و زیان و تحریر حقیقت و رای امر واقع و سودای ایدئولوژی است. بنابراین، فلسفه مطلقاً سیاست نیست، بلکه چیزی و رای سیاست و هر امر واقع دیگری است. رونق بازار ایدئولوژی، در کل، نشان بحران فلسفه و سستی عقل و عقلانیت است. اما در این میان، هیچ متاعی ایدئولوژیک همانند پارادایم غزالی و تکفیر فلاسفه، در فرجه کردن توهم، قلب واقعیت و مسخ حقیقت بی‌پروا نبوده است. غزالی برای توجیه قدرت خلیفه و دستگاه خلافت، و مآلاً به نیت کسب مواهب و مواید سیاسی ایدئولوژی می‌سازد.

گرچه ابن‌رشد از پایگاه دین، فتوای وجوب اخذ فلسفه را داد، اما بدیهی بود که اعتبار این فتوا به اندازه فتوای حرمت فلسفه و تکفیر فلاسفه می‌توانست برای متشرعان حجت باشد. ابن‌رشد آنگاه که به نسبت فلسفه و شریعت بازگشت، یکسره در زمین فقیهان بازی کرد و با اینکه فتوای او خلاف فتوای غزالی بود، اما هر دو از یک منطق ایمانی متابعت می‌کردند. گفتار دینی هرگز زبان برهان و فلسفه نگشود و در دام گفتار خطابی و جدال ایدئولوژیک هبوط کرد و در جدالی که میان منطق ایمانی و منطق برهانی در همان ایام حیات ابن‌رشد درگرفت، فلسفه هم‌چون مهمان ناخوانده، صحنه را ترک کرد. اگر مشعل عقل و فلسفه در مشرق اسلامی، حتی آمیخته به زیت عرفان و ایدئولوژی، کم و بیش فروزان ماند و شعله افسرده آن در هجوم تندباد قشری‌گرایی، یکسره فرو مرد. یک دلیلش همان رونق متاع ایدئولوژی در این بازار مکاره بود که غزالی ره‌آموز و سخنگوی آن است.

ایدئولوژی تنها یک رجزخوانی ساده نیست که بی‌اعتنا از کنار آن بگذریم. ایدئولوژی، آگاهی کاذب است و به حقیقت آسیب می‌رساند و آن را می‌پوشاند یا مسخ و مبتذل می‌کند.

به اجمال اشاره می‌کنیم که فلسفه و ایدئولوژی یک چیز نیست. ایدئولوژی خواست قدرت است و فلسفه، خواست حقیقت. خواست حقیقت البته عین قدرت نیست، اما مشتمل بر قدرت است. بدیهی است تنها با توصیف تاریخی تفاوت سخن فلسفی و سخن ایدئولوژیک و البته فراز و فرود عقل و عقلانیت، نمی‌توان به وجوه بحران فلسفه آگاه شد، بلکه فهم آن مستلزم تاملات فلسفی - پدیدارشناختی است. بایستی به صراحت یادآوری کنیم که روش ما در این پژوهش، فلسفی - پدیدارشناسانه است. در پدیدارشناسی به اشیا امکان داده می‌شود تا خود را نشان دهند. موضوع بررسی‌های این دفتر، فلسفه و عقل است از آن حیث که در یک بستر فرهنگی، دچار محدودیت، موانع و در نهایت، زوال و نابودی شده است.

بازگشت به عقل و فلسفه نیز به این معناست که بکوشیم به این شوربختی‌ها بیاندیشیم. با روشی که در پیش گرفته شده است، کوشیده‌ایم با توسل به میانجی‌های متعدد، به موضوع پژوهش خود امکان ظهور و پدیدار شدن بدهیم و دقیقاً از همین رهگذر، امکان تقرب خود را به موضوع نیز مهیا کنیم. آنچه در نهایت، خود را آشکار می‌کند، بحران عقل و فلسفه است که از رهگذر بررسی مجدد و در واقع تقلیل‌های ماهوی و پدیدارشناختی نشان داده می‌شود. از گزارش‌های تاریخی می‌دانیم که در مقاطعی از تاریخ فرهنگ، عقل، نیروی الزام‌آوری و اثرگذاری خود را از کف می‌دهد، ولی با گزارش‌های توصیفی نمی‌توان به سر آن پی برد. اینکه عقل، خود را با چه سیماهایی، در تاریخ و فرهنگ اسلامی نشان می‌دهد و پدیدار می‌کند و در فرآیند این پدیدارشدگی چه اندازه تسلیم مسلمات می‌شود، چه چیزهای را نادیده می‌انگارد و چگونه در ورطه تکرار کلیشه‌ها هبوط می‌کند، موضوعی است که این دفتر سعی کرده است آن را به نیت حصول آگاهی از بحران فلسفه و عقل بررسی کند.

مسئله اصلی در تمدن اسلامی، استحاله اشکالی از خردگرایی به صورت‌های متعدد از نابخردی است. فلسفه با زمانه نسبت دارد، اما آیا فلسفه یکسره بازتاب واقعیت‌های زمانه است؟ بایستی نسبت فلسفه و ایدئولوژی روشن باشد تا بتوان به این پرسش به طور نسبی پاسخ درست داد. قرائت ابعاد ایدئولوژیک فلسفه، فرعی بر تبیین نسبت فلسفه و ایدئولوژی است. به راستی، نسبت فلسفه و ایدئولوژی از چه قرار است و با کدام معیاری می‌توان گفت چه کسی فیلسوف است و چه کسی ایدئولوگ؟ فلسفه چیست؟ و ایدئولوژی کدام است؟ ما

اکنون در این نبشته که بر عهده گرفته ایم تا جدال غزالی با فلاسفه یا قرائت غزالی از فلسفه اسلامی را در افق معاصر آزمون کنیم، ناگزیریم که این موضوع را بکاویم و پیش از اینکه این یکی را فیلسوف نام دهیم و بر مسند فلسفه برکشیم و آن دیگری را ایدئولوگ لقب دهیم و بر کرسی ایدئولوژی فرونشانیم، به طور مطلق، در نسبت فلسفه و ایدئولوژی هر چند نه به تفصیل، صرفاً به نحو اشارات و تنبیهات تامل کنیم. می‌دانیم که در ایدئولوژی مقاصد و اغراض و معاملات دنیوی و سیاسی اصالت دارد. اینکه اکنون به سیاست دینی اطلاق ایدئولوژی می‌شود اصطلاح تازه‌ای است و مراد من از ایدئولوژی معنی اصطلاحی آن در زبان فلسفه و علوم انسانی و اجتماعی غربی است. خلاصه کنیم فلسفه و ایدئولوژی، هر دو از جنس سخن و گفتار است، اما با دو منطق متفاوت که از دو منبع متفاوت برگرفته شده است. سرچشمه منطق ایدئولوژی، به مثابه نوعی سخن و گفتار قدرت است و سرچشمه منطق سخن فلسفی، حقیقت وجود است. در پس ایدئولوژی همواره منطق قدرت نهفته است و می‌توان آرایش نیروهای سیاسی یک زمان معین را در ورای آن دید. این اشارات اجمالی، ناچیزتر از آن است که بتواند بر نسبت پیچیده فلسفه و ایدئولوژی پرتو افکند، اما با تمام نقص و کاستی خود می‌تواند زمینه بحث را در باب نسبت ایدئولوژی و فلسفه روشن کند و می‌تواند معیاری به دست دهد تا بتوان به محک آن، پارادایم غزالی را ارزیابی کرد.

پارادایم غزالی نوعی استحاله تدریجی فلسفه در ایدئولوژی است و در نتیجه حذف فلسفه یکی از مفردات اندیشه و پارادایم غزالی است. ابوحامد در تمام حوزه‌های دانش دینی قدم گذاشته و قلم زده اما شخصی دایره‌المعارفی نیست، بلکه بنیانگذار الگوی جدیدی از دانایی است. تفکر اسلامی حداقل در دنیای اهل سنت و جماعت، نه تنها پیکربندی تاریخی اش را به دست او باز می‌یابد بلکه امکان حیات و تداوم حیات خود را نیز مدیون وی است. ابوحامد غزالی پدیدآورنده‌ی گفتار دینی تازه‌ای در جهان اسلام است. در این گفتار جدید، عناصر گفتمانی خاصی برجسته می‌شود و مفاهیم و زبان تازه‌ای ظهور می‌کند. این گفتمان نوین را می‌توان با عنایت به دگرگونی‌های همه‌جانبه‌ای که از آن روزگار می‌دانیم، به معنای آغاز یک دور تاریخی جدید یا ظهور یک تاریخ نو دانست که شالوده‌های آن از مدت‌ها قبل تحکیم شده بود، اما نمی‌توان هیچ نشانی از تامل در سرشت این دوران آکنده از

آشوب و آشفتگی فکری - فلسفی در نوشته‌های پرشمار غزالی پیدا کرد. به نظر نمی‌رسد که غزالی به رغم علم و دانش خود از این دگرگونی‌های گسترده، درک فلسفی داشته است و بدیهی است که عدم این درک هیچ معنایی جز عدم توانایی تفسیر فلسفی از زمان جدید را ندارد. در این پژوهش تلاش خواهیم کرد مقام علمی حجت الاسلام ابوحامد غزالی و در نتیجه زمینه‌ی تاسیس پارادایم جدید را آشکار کنیم، و گسست گفتمانی را که او پدید آورده از گفتمان‌های پیشین نشان دهیم و بدین ترتیب، به تدریج زمینه‌ی گذار از خردگرایی ارسطویی به صوفی‌گرایی را تبیین نماییم؛ گذاری که در تاریخ تحولات فکری - فلسفی از اهمیتی منحصر به فرد برخوردار است. اما، پیش از همه، باید مرور داشته باشیم بر پس‌منظر تاریخی تکوین این گفتمان جدید یعنی دوران که غزالی دست به کار عظیم خود می‌زند؛ چون تنها از این رهگذر است که می‌توان تکوین و شکل‌گیری گفتمان نوین را به درستی فهمید.

ب) جدال اصحاب ایدئولوژی با فلسفه

جدال غزالی چنانکه در کلیشه‌هایی رایج تکرار می‌شود، در تقابل با تفکر الحادی نبود، بلکه سنتزی از ایدئولوژی و شریعت بود. پروژه اصلی غزالی تفکیک قاطع میان فلسفه و کلام یا به تعبیر دقیق‌تر، ایجاد مرزی روشن میان فلسفه و شریعت و دفاع از دستگاه خلافت بود. عابد الجابری کوشیده است که برای جدال غزالی بر ضد فلاسفه و به خصوص ابن‌سینا پس‌زمینه‌های ایدئولوژیک مهیا کند. از این رو، او کتاب تهافت الفلاسفه را در زمینه‌ی کتاب فضایح الباطنیة غزالی، که به اشاره‌ای خلیفه عباسی المستظهر بالله نگاشته شد، توضیح می‌دهد. در میان مفسران معاصر فلسفه، محمد عابد الجابری بیش از همه به نحوی شایسته به سرشت التقاطی و جدال ایدئولوژیک غزالی توجه کرده است، آنجا که می‌گوید: «غزالی می‌فهمید که ایدئولوژی باطنی‌گری بر شالوده‌هایی استوار است که ابن‌سینا فلسفه خود را بر آن بنا نهاده است. بنابراین، نابودی نظام مذهب باطنی‌گری مستلزم ویران کردن شالوده‌های فلسفی بود که این نظام بر آن استوار است» (الجابری، غزالی، ۲۰۰۱/ ۱۳۷) به نظر جابری، درست به همین دلیل فلسفه از وضع اصلی خود خارج شده و نیاز بود که کسی مانند ابن‌رشد به تصحیح وضعیت فلسفی، در جهان اسلامی اقدام کند. جدال غزالی و ابن‌سینا

جدالی فلسفی نیست، بلکه جدالی ایدئولوژیک است. غزالی و گروه‌های متعدد کلامی می‌کوشیدند مرز ایمان و غیر ایمان را مشخص و قرائتی از ایمان عرضه کنند. جدالی که در خلال چند سده بر سر ایمان صورت گرفت، خواه ناخواه، نوعی جدال نهفته بر سر منطق فهم دین را نیز با خود همراه داشت. ظهور غزالی مسبوق به رشته‌ای از رویدادها و ظهور سلسله‌ای از چهره‌هاست. این رویدادها، تا جایی که به تکوین تفکر اسلامی به مثابه‌ای یک مکتب و فرایند تکاملی آن باز می‌گردد، می‌تواند به صورت مراحل و گفتمان‌هایی صورت‌بندی شود که هر یک از این مراحل و گفتمان‌ها در تکوین و تکامل الگوی جدید اهمیتی اساسی دارند و به منزله‌ی مرحله‌ای از تاریخ تکامل این پارادایم نوین دانایی به شمار می‌روند. این مراحل که از ورود فلسفه یونانی به خصوص خردگرایی ارسطویی در جهان اسلام شروع و تا تاسیس عقلانیت اسلامی در عهد فارابی ادامه می‌یابند، مراحل تاریخی و گفتمان‌های خاصی هستند که دوران اولیه تفکر را به عهد غزالی متصل می‌سازند.

به نظر می‌رسد پیکار غزالی با فلاسفه با تحولات تاریخی در فلسفه اسلامی و به خصوص بحث و جدل بر سر حدوث عالم نسبت دارد. باری و به هر حال، الگوی دانایی پس از فارابی و ابن‌سینا، به جد دچار تغییر استراتژیک شده است و گفتمان غزالی را باید در پس‌منظر این تغییرات درک کرد. پژوهش حاضر در حد امکان، این تغییرات، دگرگونی‌ها و گسست‌های گفتمانی را نشان می‌دهد اینجا پیش از بسط و تفصیل این گسست گفتمانی بایستی به بحث و جدل بر سر حدوث و قدم عالم به منزله پس‌زمینه تاریخی ظهور گفتمان غزالی اشاره کنیم که نشان‌دهنده تغییر الگوی دانایی از ابن‌سینا تا غزالی است. این جابه‌جایی پارادایمی به رغم اهمیتی که از حیث تاریخ اندیشه دارد، تاکنون مورد التفات قرار نگرفته است. نظریه و گفتمان غزالی حداکثر در حد شرح و گزارش مورد توجه قرار داشته و خاستگاه و شان نزول آن چنانکه باید باز نشده است. درک این گفتمان نوین بدون بازگشت به تاریخ و پس‌زمینه‌های تاریخی گفتمان جدید ممکن نیست. غزالی این گفتمان جدید را در جدال با تعالیم ابن‌سینا طرح کرده و ناظر به حدوث ذاتی ابن‌سیناست. از ابن‌سینا به بعد راجع به حدوث عالم نقض و ابرام صورت گرفته است. صرف نظر از قوت و ضعف استدلال‌های

موافق و مخالف، از نظر فلسفی نسبت مجردات عقلی و امور زمانمند و تاریخی خالی از ابهام، دشواری و اشکال نیست.

بحث و جدل بر سر حدوث و قدم عالم و مآلا نسبت خداوند و جهان، به معرکه‌ی آراء در میان متکلمان و فیلسوفان متاخر بدل شده بود، اما همه این مجادلات کوشیده‌اند که از منظر تحلیلی و منطقی به این نظریه برخورد کنند و هرگز کسی نکوشیده است که خاستگاه تاریخی این نظریه را مورد التفات قرار دهد. پیش از آنکه مکاتب بزرگ کلامی مثل اشاعره و معتزله ظهور کند، رشته مسائلی میان مسلمانان مورد بحث و گفتگو بوده است. واقع این است که بحث و جدل بر سر تصویر سیمای الوهیت و حدوث و قدم عالم، از یکسو معلول شرایط و اوضاع پیچیده اجتماعی و سیاسی دو قرن اول هجری است و از سوی دیگر معلول برداشت‌های متفاوت از آیات مختلف و ظاهرا متناقض قرآن. در این بین، نمی‌توان فشار حوادث را نادیده گرفت و به طریقی در برابر رویدادها واکنش نشان نداد و آنگاه که واکنش صورت گیرد، این واکنش‌ها را نمی‌توان یکسره با مفهوم بدعت و هوا تحلیل کرد. تاکید بسیاری بر تاثیرپذیری فارابی و ابن سینا از فلسفه یونان صورت گرفته، اما اغلب اوقات واکنش ایمانی اصیل آنان در برابر رویدادها از سوی مخالفان نادیده گرفته شده است. برابر گزارش ابن خلدون ریشه اغلب جدال‌ها به آیات قرآن می‌رسد؛ آیات متعددی که برخی به آیات تشبیه و برخی به آیات سلوب مشهورند، سبب این جدال در مورد ذات و صفات خداوند گردیده است. ابن خلدون ظهور جریان اعتزالی‌گری یا خردگرایی را واکنشی به جریان اهل تشبیه می‌داند. او می‌نویسد: « آنگاه پس از آنکه علوم و صنایع توسعه یافت، و مردم شیفته تدوین و بحث در مسائل گوناگون و شیوه‌های مختلف شدند، و متکلمین در موضوع تنزیه به تالیف پرداختند، بدعت معتزله پدید آمد که تنزیه مندرج در آیات سلوب را تعمیم دادند و در نتیجه به نفی صفات معانی از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات بیش از آنچه در احکام آنها بود، حکم کردند. زیرا گمان ایشان بنا بر این صفات تعدد قدیم لازم می‌آید.» (ابن خلدون، ۱۳۷۵ : ۹۴۵) ابن خلدون سخت‌گیری و تشدد معتزله را که نفی صفات از ذات کرده‌اند، سبب ظهور اشاعره میدانند. نظریه خلق و حادث بودن کلام خداوند، یکی از مشهورترین موارد این جدال است. این جدال بیش از هر چیزی ناشی از الزامات

روزگار متفکران این دوره بود. نص‌گرایی اهل حدیث به پیشوایی امام احمد بن حنبل و عقل‌گرایی اهل کلام به سردمداری معتزله، جامعه اسلامی را، از لحاظ فکر دینی، دو قطبی کرده بود. بدیهی است که این فضا در شکل‌گیری جنبش‌های کلامی و بحث و جدل در موضوعات دینی و حتی سمت و سوی بعدی آن اثر داشت و مسائل پراهمیتی چون خلق قرآن و حدوث عالم که کمی بعد به بحث‌های داغ و اصلی در محافل دینی مبدل شد، ریشه در امتزاج و اختلاط فرهنگی و فکری بسیار گسترده‌ای دارد. اما این مسائل به‌رغم اهمیت آن، حکم مقدمات و درآمدی بر ظهور مکتب‌های کلامی اصلی را دارد.

به تدریج جدال میان نص‌گرایان و خردگرایان بالا می‌گیرد و دو جبهه نص‌گرا و خردگرا رویاروی هم قرار می‌گیرند. رویدادهای تاریخی و سیاسی دهه‌های اول اسلام بر وفق یک چارچوب ایمان تعریف شده اتفاق نمی‌افتاد و از شکل و فرم واحد برخوردار نبود، لذا به‌طور مکرر مستلزم اتخاذ یک موقف ایمانی بود. اغلب اصول ایمانی که توسط مکاتب کلامی تدوین شد، ناظر به همین وضع سیاسی و تاریخی بود. بدین‌سان، جدال فرق و گروه‌های اسلامی، هم خاستگاه دینی/قرآنی دارد و هم خاستگاه اجتماعی و سیاسی. تحولات تاریخی قبل از ظهور مکاتب کلامی، به سهم خود اهمیت بسزایی برای درک سرشت دانش دینی دارند. جدال اصحاب پیامبر و پیامدهای کلامی آن، مصداق بارز موضع‌گیری سیاسی و ایدئولوژیک است. این رویدادها سبب شدند که موضوع ایمان و نسبت آن با عمل به کانون مجادلات بدل گردد. با به قدرت رسیدن اموی‌ها در دمشق، ایمان آنان موضوع اصلی بحث و جدل بود. جرج قنواتی در کتابی که در مورد علم کلام اسلامی تالیف کرده می‌نویسد: «در چنین فضایی ناگزیر مباحث عقیدتی، در زندگی عملی تاثیر خود را آشکار میکند، زیرا بعد از شکست علی و سلطه امویان در دمشق، در حاشیه دربارشان یک مشکل جدی ضمیر مومنان را به خود مشغول داشته بود و آن این که آیا آنان مسلمانان حقیقی و واجب‌الاطاعه هستند یا کافرانی‌اند که باید با شمشیر قدرتشان را نابود کرد.» (قنواتی، بی‌تا: ۵۲) مولف مذکور توضیح می‌دهد که اهل شام موضوع اول را اتخاذ کرده بود و در موقف‌شان صادق بودند، در حالی که موقف دوم از آن خوارج بود. این موضوع به ایجاد دو قطب متضاد منجر شد: معتزله و اهل‌الحدیث. واضح است که داوری‌های نحله‌های کلامی خالی از

پیش‌داوری‌های رایج نیست و این گونه داوری‌ها، بیش از آنکه بیان موضع ایمانی یک گروه دینی در برابر رویدادهای زمانه باشد، کوششی است برای زیر سوال بردن مشروعیت فرقه‌های رقیب. کلام اشعری و اهل حدیث به سرعت ترویج و توسعه یافت. قاضی ابوبکر باقلانی و ابوحامد غزالی طوسی، چهره‌های اصلی هستند که در سده بعد از مرگ اشعری، در تهذیب و تکمیل مکتب اشعری نقش بازی کردند و قدم‌های استواری در تبیین، تثبیت و تقریر اصول اشعری برداشتند. بدین‌سان، پارادایم غزالی تحت تاثیر جدل‌های درون‌دینی نفس می‌کشد و در جدال عقل و نقل که میان اهل الحدیث و معتزله معرکه آرا شده بود، جانب نقل را گرفته و برای تدوین نوعی کلام نقلی تلاش می‌کند. اما غزالی کلام اشعری را به تصوف نزدیک کرد یا با وارد کردن تصوف به جهان اسلام سنی، دنیای اهل سنت و جماعت را با تصوف آشتی داد. در ادوار بعدی، مطالعه نظریات کلامی به صورت انتزاعی و به حیث دیدگاه‌های الهیاتی محض رایج گشت و خاستگاه سیاسی، تاریخی و اجتماعی آن نادیده گرفته شد. این امر به شکل‌گیری نوعی راست‌کیشی در جامعه اسلامی انجامید. واقع اما این است که وقوف به شان نزول تاریخی دیدگاه‌های کلامی، نه تنها سبب درک بهتر این دیدگاه‌ها می‌شود، بلکه زمینه تجدید نظر در آن دیدگاه‌ها را بر اساس ضرورت‌های تاریخی تازه الزام می‌کند.

باری و به هر حال، آن جدال جدی که در میان اهل حدیث و اصحاب اعتزال به وجود آمد، به همان شدت و حدت در پارادایم غزالی تداوم یافت. بدیهی است که هر گونه قرائت از این پارادایم منفک از پس‌زمینه‌های تاریخی و الزامات ایدئولوژیک آن، تنها تصویر مخدوشی از آن به دست می‌دهد. جدال غزالی با فلاسفه در تمدن اسلامی را باید در چنین پس‌زمینه تاریخی درک کرد. بدین‌سان، نخستین نطفه‌های گفتمان جدید در جدال نص‌گرایی و خردگرایی بازتاب یافته است.

جدال میان این دو قطب افراط و تفریط، خطی است که در درازای تاریخ امتداد دارد، و غزالی یکی از سخنگویان آن است. ابوحامد غزالی با تاسیس پارادایم جدید، این جدال را یک بار دیگر تایید و برای تثبیت آن تلاش می‌کند. ابوحامد بیشترین بحث و جدل را با ابوعلی داشته است. قلب و هسته مرکزی بحث و جدل این دورا نیز همین بحث حدوث و

قدم عالم و مآلا ترسیم سیمای الوهیت تشکیل می دهد. طرح غزالی ناظر به تعالیم ابن سیناست. دغدغه اصلی ابن سینا پاسخ گویی به مشکلات تاریخی - تمدنی است. غزالی اما، دلواپس تمدن و تفکر نیست دلواپسی های ذهنی غزالی ایمان و رستگاری شخصی است. این گونه بود که غزالی تاریخ و خرد را به شوق مشکات انوار نبوت وداع گفت و بدین سان، آن عنصر تاریخی و خردگرایانه فلسفه در پارادایم غزالی از کف رفت، و در نتیجه جوهر تاریخی تفکر نابود شد. فقدان نگاه تاریخی در پارادایم غزالی، جدی ترین علامت انحطاط و هبوط است و خواننده اهل تامل می تواند هبوط خرد و تکرار بی تذکر را در این پارادایم به نحوی آشکار ببیند. اکنون نمی توان به تفصیل در خصوص تمام وجوه و جوانب طرح التقاطی غزالی بحث کرد، اما بایستی به این نکته اشاره کنیم که همه کوشش های غزالی مصروف نقد خرد و خردگرایی و جایگزین کردن آن با تصوف زاهدانه شده است. مهم اما، میزان درستی یا نادرستی این نقد و انتقادهای نیست، فخر رازی نیز در شرح اشارات شیخ الرئیس را نقد کرده است، مهم منطق انتقادهای غزالی است. در اینجا، اجمالا از جدال غزالی با خردگرایی ارسطویی بحث می کنیم، و خواهیم کوشید که منطق این جدال و انتقادهای را باز نماییم. پیش از بررسی و تامل در سرشت التقاطی پارادایم غزالی خوب است به مسئله جایگاه خردگرایی ارسطویی در تمدن اسلامی رسیدگی کنیم که پارادایم غزالی فرع بر آن مسئله و در واقع حاصل جدال و درگیری با آن است.

پارادایم غزالی قصه دردناک و دراماتیک هبوط فلسفه، درام روح و حکایت بی خانگی و بی وطنی عقل است. غزالی سطح بالاتری از عقل و خرد را مطرح می کند که می توان آن را متافیزیک خرد و عقلانیت دانست. جدال غزالی، خاستگاه اصلی گذار از فلسفه به تصوف است. این گذار یک حادثه است و در این حادثه اما، معنایی مهم نهفته است. تکفیر فیلسوف؛ یا امام و پیشوای تفکر خواندن او، در ذات خود چندان اهمیت ندارد، اما این دو قطب افراط و تفریط، (فلسفه و عرفان) نشان دهنده الزامات حاکم بر تفکر در تمدن اسلامی و جایگاه خردگرایی ارسطویی در این تمدن است و بنابراین اهمیت خاص دارد و بایستی بر آن مکث و درنگ کرد.

مقام فلسفه یونانی در تمدن اسلامی

ارسطو صاحب گفتار فلسفی است. در سخن فلسفی، دو امکان همواره و به ضرورت بایستی وجود داشته باشد؛ نخست اینکه آن سخن امکان‌های بیشتری را در افق و فراروی متعاطی فلسفه قرار دهد؛ دوم اینکه امکان محادته و گفتگوی فلسفی میان آن متن و سخن فلسفی و دیگران؛ دیگرانی که قصد و توانایی شنیدن سخن فلسفی را داشته باشد، به طور حتمی وجود داشته باشد. سخن فلسفی، چنین سخنی است. در سخن فلسفی ارسطو هم امکان‌های بسیاری نهفته و هم امکان گفتگو در آن موجود است. تفکر ارسطویی در ساختار فکر و فرهنگ اسلامی جایگاهی ویژه دارد. تقدیر تفکر فلسفی در تمدن اسلامی با تفکر ارسطویی رقم خورده است و سرگذشت تفکر و خردگرایی ارسطویی تا حدی زیادی می‌تواند این تقدیر را آشکار نماید. سیر و تحول آتی تفکر خردگرا در جهان اسلام، به صورت بسط ایده‌های ارسطویی پیش رفته است و از این حیث بخش اعظمی از تحولات و دگردیسی‌های فکری در تمدن اسلامی، تنها از خلال بحث و بررسی اندیشه ارسطویی فهم پذیر می‌شود.

اندیشه ارسطو، در مدت زمانی بیش از دو هزار سال، بزرگترین مغزهای بشری را به خود مشغول داشته است و هنوز هیچ اهل فلسفه‌ی جدی، خود را از رجوع به فلسفه ارسطویی نیاز نمی‌داند. فلسفه ارسطو از زمان نگارش تا اکنون، پیوسته مورد شرح و تفسیر و مطالعه بوده است. ابراهیم مدکور، فلسفه‌نویس مصری، در این باره می‌گوید: « کتاب متافیزیک ارسطو اثر جاودانه‌ای است، در آتن پدید آمده و وارثان فرهنگ یونانی از رومی و اسکندرانی و عرب و مسیحیان شرقی، اعم از نسطوری‌ها و یعقوبی‌ها و مسیحیان غرب، آن را مورد تحقیق قرار داده‌اند و این تحقیق و بررسی تا امروز ادامه دارد.» (ابراهیم مدکور، ۱۹۶۰: ۵) هیچ فیلسوف جدی را نمی‌شناسیم که کار خود را با نقد ارسطو شروع نکرده باشد و هیچ جریان فرهنگی اصیلی نیست که با موج مطالعات ارسطویی همراه نباشد.

خردگرایی ارسطویی در تمدن اسلامی، تقدیر تفکر فلسفی را در این جهان تمدنی رقم زده است. در واقع جریان خردگرایی با اقتداء به الگوی ارسطویی در جهان اسلام پدید آمد. اما به تدریج خردگرایی ارسطویی از رهگذر پیوندی که با تصوف یافت، از مضمون و محتوای انضمامی و تاریخی خود تهی شد و بدین‌گونه، در آرایش نیروهای فکری در درون تمدن

اسلامی، در ادوار بعدی‌تر، مغلوب عناصر مخالف خود شد و با ضربه‌های قشری‌گرایی و ظاهربینی از پای درآمد. اگر این نتیجه‌گیری درست باشد، می‌توان از چیستی محتوای انضمامی و تاریخی این خردگرایی و چگونگی از دست رفتن آن در تحولات آتی تمدن اسلامی پرسید. می‌بینیم که پرسش از سرنوشت خردگرایی در تمدن اسلامی با سرگذشت این نظام دانایی ارسطویی پیوند خورده است. اکنون می‌کوشیم به اجمال سرگذشت تفکر خردگرا در جهان اسلام را از خلال سرگذشت متافیزیک ارسطو باز نماییم. متافیزیک ارسطو، از صافی اندیشه فارابی و ابن‌سینا، عبور کرده و وارد جهان اسلام شد. از آنجا که فارابی و ابن‌سینا نمایندگان اصلی خردگرایی ارسطویی در تمدن اسلامی هستند، بدیهی است که نقد و نقل فلسفه این دو، خواه ناخواه می‌تواند نشان‌دهنده اندیشه ارسطویی در مورد تحول آتی فلسفه در تمدن اسلامی نیز باشد. گرچه فارابی و ابن‌سینا در شرایطی متفاوت تفکر کردند و با الزامات تازه‌ای مواجه بودند، اما روی هم رفته از الگوی ارسطویی دور نشدند و به یک معنا به تفکر ارسطو در جهان اسلام بسطی دادند که می‌توان آن را به مثابه‌ی نمونه‌ای از جریان خردگرا در جهان اسلام در نظر گرفت. از این حیث می‌توان گفت فلسفه فارابی و ابن‌سینا، مانیفیست پارادایم ارسطویی است. ابن‌سینا به بسط ارسطو پرداخت و در ساختن کاخ بلند فلسفه‌ی خود از مواد و مصالح ارسطویی استفاده کرد. بدین ترتیب، فلسفه اسلامی در چارچوب همان پارادایم ارسطویی شرح و بسط یافته است.

اگر تامل در سرشت دین و دانش را در پیوند با طرح فلسفی فارابی در نظر بگیریم، تاثیر بسیار زیادی از متافیزیک ارسطو و روش ارسطویی در آن می‌بینیم. این بدان معناست که فارابی و ابن‌سینا، توانسته‌اند امر دینی را در چارچوب فلسفه ارسطو تبیین کند و این را نمی‌توان تنها منحصر به دین دانست، بلکه می‌توان آن را تعمیم داد و گفت که فارابی از منظر فلسفه ارسطو به دین، فرهنگ و تاریخ و تمدن خود نگاه کرد و احیانا تبیینی از این منظر از میراث فرهنگی و تاریخی خود ارائه داد. از این حیث فارابی با قرائت فلسفی از شریعت، وفاداری به چارچوب‌های ارسطویی و عدم عدول از الگوی یونانی و معیارهای فلسفی را نشان می‌دهد. پی‌گیری سرگذشت و سرنوشت اندیشه ارسطویی، در واقع بررسی سرگذشت تفکر خردگرا در جهان اسلام نیز است. تامل در سرشت تفکر ارسطویی، از رهگذر پی‌گیری فلسفه فارابی

و ابن سینا ممکن است. فارابی بی تردید، احساس می‌کرد که برای دستیابی به هدف ارسطو، باید جایگاه دانایی متافیزیکی در نظام دانایی یونانی روشن شود. از اشارات فارابی پیداست که متافیزیک چونان دانایی دچار ابهام بوده است. او از خلط دانش توحید و دانش مابعدالطبیعه یاد می‌کند و از ابهام و حیرت معاصران خود در مورد متافیزیک سخن می‌گوید. بنابراین، نخستین هدف او باید تثبیت مابعدالطبیعه به مثابه‌ای گونه‌ای دانش باشد. از این رو، نوشته است: «هدف ما از نوشتن این رساله دستیابی به مقصود ارسطو در این کتاب و تقسیم‌بندی‌های مربوط بدان است. هدف آن است که به معنا و مقصود کتاب و نیز غرض هر مقاله‌ی آن اشارت کنیم؛ بنابراین می‌گوییم برخی علوم جزئی‌اند و برخی کلی...» (فارابی، ۱۹۸۷: ۳۵) چنانکه انتظار می‌رود، فارابی آشکارا بحث را به دسته‌بندی دانش می‌کشد. نکته‌ی جالب، دسته‌بندی فارابی از دانش برای درک مقصود ارسطوست. بحث از دانش بدان معناست که اولاً مابعدالطبیعه برای فارابی چونان دانش مطرح است و ثانیاً، معنا، ماهیت و جایگاه این دانش چندان روشن نیست. فارابی پذیرفت که نخست نوعی دانش و بنابراین نوعی دانایی بودن مابعدالطبیعه را، که الزاماً با خداشناسی یکی نیست، اثبات کند و ثانیاً ویژگی‌ها و مشخصات آن را نشان دهد.

روش فارابی نیت‌کاوی یا نوعی کشف‌المحجوب است و می‌کوشد که با کشف غرض ارسطو، جایگاه این نوع دانش را در نظام فکری ارسطو مشخص کند. بدین ترتیب او صورت مسئله‌ی ارسطو را به مسئله معرفت و معضل دانایی متافیزیکی باز می‌گرداند. فارابی پیش از بیان مقصود ارسطو، می‌کوشد جایگاه دانایی متافیزیکی را در نظام اندیشه ارسطو تعیین کند. از این رو، در بحث از تقسیم‌بندی علوم می‌نویسد: «علوم یا جزئی‌اند یا کلی و موضوعات علوم جزئی بعضی موجودات یا موهومات است... اما دانش کلی آن دانشی است که در چیزی که برای جمیع موجودات عام است، مانند وحدت و وجود، نظر دارد.» (همان، ۱۹۸۷: ۳۵) بدین گونه، فارابی در نظام دانایی جایگاهی برای متافیزیک فراهم و نخست متافیزیک را به مثابه‌ی نوعی دانایی کلی تثبیت می‌کند و آن‌گاه از ویژگی‌های آن و مضامین و محتوایش در کتاب ارسطو سخن می‌گوید و مسایل مورد بحث هر مقاله‌اش را به اجمال بیان می‌نماید.

فارابی و ابن سینا هر کدام کوشیدند ارسطو را در سپهر اندیشه‌ی خود بفهمند و همراه با او به روزگار خود بیاندیشند. فارابی از رهگذر صورت‌بندی دانایی، جایگاهی برای دانایی متافیزیکی فراهم کرد. این بدان معناست که او متافیزیک ارسطو را چونان نوعی دانایی می‌فهمید و بنابراین کوشید متافیزیک را به مثابه‌ای گونه‌ای دانایی تثبیت کند. این فهم راهی را گشود و تقدیری را رقم زد؛ تقدیری که در آن، آینده خود را تعیین می‌بخشد. این فهم سرنوشت آینده تحول نظام دانایی در تمدن اسلامی را معین می‌کند. با توجه به این که تلقی متفکران مسلمان از تفکر ارسطویی سرنوشت فلسفه در جهان اسلام را تعیین کرده است، باید به سرگذشت این تفکر و تفاسیر و برداشت‌های مسلمانان از آن اشاره نمود. خردگرایی ارسطویی تقدیر تفکر در تمدن اسلامی را تعیین کرده است، اما بسط تاریخی تفکر در جهان اسلام مسیری دیگری را پیموده است. به تدریج اما، اندیشه خردگرا دچار افول می‌شود و سیمای دیگری از ارسطو مطرح می‌گردد. خردگرایی ارسطویی امکانات تاریخی خوبی داشت. اما جریان خردگرایی، در نسل‌های متاخر، ادامه نیافت و اندیشه خردگرا بعد از فارابی و ابن سینا در دام تصوف و عرفان سقوط کرد. فارابی و ابن سینا، به گواهی آثارشان، متفکران زمانه‌ی خود بودند. آنان هم به سرشت یک تمدن می‌اندیشیدند و هم به سرنوشت آن و بنابراین، تفکر فلسفی‌شان بالذات تفکر فلسفی - تمدنی است. این که آنان را متفکر زمانه می‌خوانیم از آن روست که گذر زمان نشان داده است مسایلی که فارابی و ابن سینا مطرح کردند، مسایلی روزگارشان بوده و آنان از افقی فلسفی به دگرگونی‌های زمانه و روزگارشان اندیشیده‌اند.

تامل در نسبت وحی و فلسفه، ستون فقرات فلسفه فارابی و ابن سینا را تشکیل می‌دهد و گذر روزگار ثابت کرد که طرح این مسئله، اساسی و یک ناگزیری تاریخی بوده است. تامل در سرشت دانش، دین، زبان و سیاست، که وجهه همت فارابی بود و کم و بیش در حد نیاز، در ابن سینا نیز تداوم یافت، نه تنها نشان از درک روح زمانه داشت بلکه نشان پیوند تاریخ و تفکر بود. فارابی شالوده‌های قرائت فلسفی از اشیاء و امور را محکم کرد و ابن سینا آن را به نقطه‌ی اوج خود رساند. هر یک از فارابی و ابن سینا دست به تدوین منظومه‌ای معرفت زدند و بدین سان، با قدری مسامحه می‌توان گفت طرحی برای اکنون و آینده یک فرهنگ در انداختند.

آنان به شرایط و الزامات دوران تاسیس آشنا بودند، تهدیدها و نگرانی‌ها را می‌شناختند و بدین‌روی طرحی از چشم‌اندازی فلسفی - فرهنگی وسیع در انداختند که در آن، تمام اجزاء و عناصر یک فرهنگ نسبت‌های متوازن، منطقی و تعریف‌شده با همدیگر داشتند. طرح خردگرایی اسطوییی توسط فارابی و ابن‌سینا در تمدن اسلامی با عنایت به واقعیت‌های تاریخی صورت گرفته است اما تردید جدی وجود دارد که متفکرانی مانند غزالی و ابن‌تیمیه، روح فلسفه اسطوییی را فهمیده باشند. در حالی که شیخ‌الرئیس گفتار اسطو را به مثابه‌ای سخن فلسفی درک و تفسیر می‌کرد، غزالی و ابن‌تیمیه روایت شیخ را هرگز فلسفی درک نکردند و در چارچوب سخن فلسفی با آن رویاروی نشدند. بدین‌سان، روایت شیخ‌الرئیس در خودش نابود شد و در عوض این روایت، زمینه‌گذار از تفکر فلسفی به تامل عرفانی را فراهم کرد. به نظر می‌آید تلاش برای مهار همه چیز در چارچوب اسطوییی ریشه در جدل‌های متکلمان و به خصوص حملات غزالی داشته باشد. شیخ‌الرئیس و فارابی در مقام بیان سخن فلسفی تا حدود زیادی اسطوییی بودند و در تفسیر خود از متافیزیک در چارچوب جواهر اسطوییی محدود شده و از حدود اسطو تجاوز نکردند و مآلاً اسطو را بر پایه اصول و ضوابط تفسیر کردند؛ نکته‌ای که در غزالی و ابن‌تیمیه مطلقاً از دست رفت. این‌گونه است که غزالی به سهم خود به میزان زیادی زمینه را برای ظهور صوفی‌گرایی به عنوان یگانه شیوه مشروع اندیشیدن در تمدن اسلامی مهیا کرد.

هنوز به این نکته التفات چندانی نکرده‌ایم اما لازم است به اجمال اشاره کنیم که غزالی و ابن‌تیمیه منطق سخن فارابی و ابن‌سینا را درک نمی‌کردند؛ لذا بیش‌تر به الزامات قدرت زمان خود سخن گفته‌اند تا به منظور درک و مآلاً نقد سنت فلسفی فارابی. غزالی با طرح کردن نوعی عقلانیت هر مسمی - عرفانی، ایده‌هایی را بسط می‌داد که محیط مناسب رشد صوفی‌گرایی را فراهم می‌کرد و در مقابل زمینه‌ی دوری از تفکر ناب اسطوییی را مهیا می‌ساخت. شرح و توضیح دیدگاه‌های غزالی به نظر ما اهمیت خاص دارد و می‌تواند نطفه‌های دگرذیسی در تفکر را نشان دهد. غزالی با بسط نوعی اندیشه‌ی ضد اسطوییی زمینه را برای ظهور فلسفه اشراق مهیا می‌کرد. او چیدمان دانش را به گونه‌ای طراحی و تدوین کرده بود، و معجون و ملغمه‌ای از شریعت، تصوف و باطنی‌گری به وجود آورد که در آینده به

بهترین مسلخ خردگرایی نوپای اسلامی بدل شد. ضربه‌هایی که غزالی بر پیکر ارسطومآبی وارد کرد، زمینه زوال عقل و گسست از عهد خردگرایی مهیا گردید. غزالی با نقد و انتقاد از فلسفه ارسطویی، زهد صوفیانه را جانشین فلسفه می‌کند و این ضربه کمی بر فلسفه نیست. روندی که با غزالی آغاز شده بود، در ابن تیمیه به نقطه کمال خود می‌رسد. با ظهور غزالی، به تدریج، هبوط در هاویه بی‌تاریخی به بی‌معناشدن همه چیز می‌انجامد، و تفکر فلسفی، بی‌جایگاه و بی‌تاریخ می‌شود و عملاً کلام و تصوف جای آن را می‌گیرد. دیدگاه غزالی در تمدن اسلامی، بنای فاخر و باشکوه است، اما خاستگاه آن رستگاری شخصی است و مطلقاً هیچ نسبتی با واقعیت‌های تاریخی ندارد، و از لحاظ دگرذیسی فکر عقلی در اسلام، دارای اهمیتی خاص است. جدل‌های غزالی با فارابی و ابن سینا بر سر عدول از معیارهای اسلامی و متابعت از پارادایم ارسطویی است. این جدال نشان‌دهنده این نکته است که غزالی صورت مسئله ابن سینا را در نیافته است و این «حجت اسلام» مورد به مورد به ابن سینا می‌پیچد و هرگز نمی‌پرسد که چرا ابن سینا ارسطو را این گونه فهمیده و چرا به جای متابعت از ارسطو، او را در راستای افکار خود تفسیر کرده است. غزالی با نقد و انتقاد از فلسفه ارسطویی، تصوف را جانشین فلسفه کرد و این ضربه‌ی کمی بر فلسفه نیست. اما نکته‌ی مهم این است که او منطق ابن سینا را درک نمی‌کرد و صورت مسئله او را نمی‌دانست. هنوز هم ماهیت نقادی غزالی از فلسفه روشن نشده است. پیامدهای نقد فلسفه و خردگرایی ارسطویی هبوط در قشری‌گرایی بود و تاکنون غزالی از این بابت یا ستایش شده است یا نکوهش اما فراموش شده که این نقد و جدال با فلاسفه از منظر دینی صورت گرفته است.

عیب جوایی از غزالی آسان نیست اما به رغم شهرت و عظمت مقام علمی غزالی طرح این پرسش مشروع است که آن منطق دینی و ایمانی نهفته در پس جدال با فلسفه چیست؟ احتمالاً غزالی جزو نخستین کسانی است که امر دینی و فلسفی را با قاطعیت از هم تفکیک کردند. دین هیچگاه فلسفه نیست و فلسفه هیچ‌گاه جای دین را نمی‌گیرد. او در طرح فارابی و ابن سینا خلل‌هایی می‌دید و بحث‌هایش را نیز نباید یکسره انتزاعی و ایدئولوژیک دانست. اگر این بحث‌ها ناظر به مسایل و مباحث واقعی نبود، نمی‌توانست به گوش اخلاف غزالی اثر کند. نقد غزالی موثر و مهم بود و تاثیر آن را تا دیرها در جهان اسلام می‌توان دید، اما این

تاثیر را نمی‌توان دلیل حقانیت این «حجت اسلام» دانست. اکنون خوب است که دیدگاه‌های غزالی را به عنوان نمونه، اندکی به تفصیل مورد بررسی قرار دهیم. جدال غزالی، به درستی، می‌تواند نمونه‌ای برجسته‌ای از دگردیسی‌های فلسفی در تمدن اسلامی باشد.

زوال برهان و التجا به خطابه

برهان ارسطویی نوعی نظریه علم است و بنابراین، حضور و غیبت یا ظهور و زوال آن را می‌توان به عنوان نوعی معیار از حضور و غیبت علم در جامعه درک کرد و فهمید. گفتار ابن‌سینا و تثبیت عقل به مثابه ضابطه‌ای تفسیر شریعت، خالی از دشواری و قربانی هم نبود. منطق، ناگزیر، خود را تثبیت کرد، اما در تحت الزامات جذب و دفع فرهنگ و دین، آن هسته مرکزی خود یعنی برهان را از کف داد. شریعت به دنبال آشتی و سازشی که با منطق کرد، حاضر شد خطابات شرعی به صورت قیاس‌صوری منطقی درآید، اما بدیهی بود که احکام شرع باید مواد استدلال‌ها را تشکیل بدهد و این، بحث از برهان را که یکسره بر بدیهیات استوار بود، منتفی می‌کرد. در بدو ورود فلسفه و منطق یونانی به جهان اسلام، متکلمان مسلمان، از مشهورات و مسلمات به عنوان مواد استدلال استفاده می‌کردند. پس صنعت آنها چیزی جز جدل و خطابه نبود، اما بعدها که متکلمان اشعری تحت تاثیر افکار ابن‌سینا به منطق اقبال نشان دادند، ناگزیر، مواد استدلال خود را از شریعت می‌گرفتند. در نتیجه، منطق در این دوران متاخر در تحولی معنادار و البته پیچیده از برهان به خطابه گذر کرد. این گذار اساسی و استراتژیک است. به نظرم، ریشه این دگرگونی را باید در وضعیت جذب فرهنگی و دفع دینی و اشخاص و چهره‌های جستجو کرد که تجربه این وضعیت را به جان آزموده‌اند. وقتی غزالی نوشت: «بدان که برهان عبارت از گفتاری مخصوصی است که به شیوه‌های مخصوص و به شرطی مخصوص تالیف یافته و از آن رای لازم می‌آید که همان مطلوب ناظر از بحث و نظر است» در واقع روند این استحاله را کلید زد. جدال غزالی با نگاه ارسطویی آشکارا نشان می‌دهد که زمانه تغییر اساسی کرده است در واقع تاریخ جدیدی آغاز شده است و بنابراین، می‌توان گفت تفکری از سنخ دیگر را طلب می‌کرد. غزالی مشهورترین و نامی‌ترین متفکر در تاریخ تفکر اسلامی است. او کلام و اخلاق را تصوف نزدیک کرد و

کتاب اصلی غزالی احیاء علوم دین بازپرداختی از تعالیم دین با اتکا به منابع شرعی و نقلی مانند قرآن و حدیث است. من حدس می‌زنم همانگونه که تهافت الفلاسفه او واکنشی به فلسفه یونانی است، بعید نیست که احیاء علوم دین او نیز واکنش به علوم و معارف یونانی باشد. پروژه‌ی غزالی تجدید تفکر دینی و جدل با ارسطومآبی است. نقطه عزیمت غزالی نظر کردن از منظر شرع در اخذ و تعلیم فلسفه ارسطویی است. نفس همین نقطه عزیمت بر این نکته دلالت دارد که دین و فلسفه دو پدیده متمایزند و به سختی می‌توان از یکی به دیگری راه یافت. غزالی هر جا فرصت کرده، استواری بر طریق شریعت و نصوص دینی را سفارش کرده و از خردگرایی بیم و انذار داده است. از جمله آورده است: « علوم فلسفی باعث شک می‌شود و بسیاری را به دلیل روایح الحاد، که از سخن فلسفی برمی‌خیزد، به سوی الحاد برده است، و اصل این شک و الحاد از آنجاست که اهل فلسفه به آنچه شرایع قانع بودند، قانع نبودند و طلب حقایق کردند و در قوت عقل، درکی از حکمتی که در نزد خداوند است، وجود ندارد. » (غزالی، ۱۹۶۱: ۵۶) بدیهی است که او از چنین مواردی بطلان علوم فلسفی را نتیجه می‌گیرد و تلاش‌های فارابی و ابن سینا را سعی بیهوده و در مسیر ضلال می‌خواند. سخنان غزالی تا حد زیادی مبهم است اما این ابهام را نباید مایه ملامت غزالی قرار داد. ابهام تا حد زیادی از عظمت و پیچیدگی قضیه ناشی می‌شود.

از لحاظ دگرذیسی فکر عقلی، موقعیت غزالی در جهان اسلام آشکارست و نقد او به فلسفه مشائی و منطق ارسطویی، از او چهره‌ای ضد ارسطویی ترسیم کرده است. دل بستگی او به متفکران پیشاسقراطی نیز نشاندهنده‌ی آن است که به نظر او، ارسطو فاسدکننده فرهنگ درخشان اسلامی بوده است. تفکر فلسفی در غزالی به معادشناسی تقلیل یافت. سید یحیی یثربی در خصوص دیدگاه‌های غزالی می‌نویسد: « غزالی چون به روح تعلیمات فلاسفه یونان پی‌برد، بسیاری از آنها را نارسا دید و مخصوصاً با اصول اسلامی ناسازگار یافت و در مقام رد آنها برآمد و صریحاً فتوای به حرمت تعلیم و تعلم فلسفه داد، و اجتناب از آن را واجب دانست و از همین جا وظیفه خود را در آویختن با فلسفه تشخیص داد. » (یثربی، ۱۳۸۴: ۱۹۶) در شرایطی که تفکر فلسفی به علم النفس عرفانی و معادشناسی تقلیل یافته و هبوط خردگرایی چونان وضعیت واقعی و اصیل خود را تثبیت کرده بود، غزالی از فلسفه به نفع

ایمان خویش سود می‌جست. بی‌تردید انتقال فلسفه یونانی در تحول فرهنگ اسلامی اثر عظیم داشته است. معذالک آمدن فلسفه یونانی را نمی‌توان تهاجم فرهنگی یونانیان خواند. رضا داوری یکی از چهره‌های برجسته فکر و فرهنگ می‌گوید: « بعضی از علمای اسلام تعلیم فلسفه و منطق را منع کردند و کسانی منطق را زندقه خواندند و حجت الاسلام احمد غزالی با آن همه وسعت نظر، فیلسوفان را تکفیر کرد.» (داوری، ۱۳۷۹: ۸۰) شاعری مثل خاقانی نهی کرد که:

فلسفه در سخن میامیزید وانگهی نام آن جدل منهد.

قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملل منهد.

این همه مقابله‌ها برای چیست؟ غزالی فلسفه را عنصر بیگانه و مهاجم می‌انگاشت به همین جهت این همه با آن درافتاد. نقد غزالی از فلسفه ارسطویی هر چند با زبان دین صورت گرفته و او با زبان خشن فقهی و شرعی به تکفیر فلاسفه و به خصوص ابن‌سینا و فارابی روی آورده است. غزالی نوشته است: « مجموع آنچه به نقل از فارابی و ابن‌سینا از فلسفه ارسطو برای ما مسلم شده، منحصر به این سه قسم است: ۱- آرائی که موجب تکفیرست؛ ۲- آرائی که موجب تبذیر است؛ یعنی موجب بدعت‌گذاری دانستن فلاسفه است؛ ۳- آرائی که انکار آنها به هیچ روی ضرورت ندارد.» (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۹۶). غزالی با برهم زدن ساختار معرفت فلسفی و ارائه سنتزی از دین، کلام و عرفان و ادبیات هرمسی و باطنی‌گری، زمینه‌ی فکری مناسبی را برای ایده‌های هرمسی‌گری آماده کرده است. سرشت تلفیقی اندیشه غزالی ایجاب می‌کرده است که این « حجت اسلام» عناصر متضاد را در سپهر اندیشه خود گرد آورد و آن را در راستای افکار خود به کار گیرد. هدف ما، اکنون و در اینجا، ردگیری ایده‌های هرمسی‌گری در تفکر غزالی است. در باره ماهیت و هویت اندیشه غزالی از دیرباز بحث‌های گوناگونی وجود داشته است. اما به نظر می‌آید که غزالی نوعی خرد عرفانی - هرمسی را ترویج می‌کرد و تبدیل شدن این نوع خرد و عقلانیت به سکه‌ای رایج تفکر، محیط مناسبی برای ظهور صوفی‌گرایی تدارک دید.

غلام حسین ابراهیمی دینانی، هدف غزالی از پیکار با فلسفه و جریان‌های عقل‌گرا را این‌گونه توضیح می‌دهد: « منظور اصلی غزالی در طرح این مسئله عدم اعتماد به عقل خودبنیاد و

ناصواب بودن راه فلاسفه است. او می‌کوشد راه فلاسفه را در تمسک به عقل خودبنیاد، سست و بی‌اعتبار نشان دهد تا راه تمسک به وحی و طریق پیغمبر روشن‌تر شناخته شود.» (دینانی، ۱۳۷۵: ۳۶). ظهور غزالی در تاریخ تفکر فلسفی به خصوص از حیث نسبت آن با هبوط فلسفه اهمیتی تاریخی دارد. غزالی، فارابی و ابن‌سینا را به دلیل متابعت از فلسفه ارسطو و دوری از معیارهای اسلامی و دینی مورد انتقاد قرار داده و آنان را تکفیر کرده است. او به نام اسلام و ایمان، فلسفه و بنابراین خردگرایی را تضعیف کرد و در تفسیر دیانت، آشکارا از تامل فلسفی به مجادلات کلامی هبوط کرده است. نقادی غزالی خاستگاه کلامی و ایمانی داشت غزالی نوشته است: «من فلاسفه را بر چند قسم دیده‌ام و علوم آنها را بر چند گونه و آنان با وجود بسیار اصناف، همگی در ننگ کفر و الحاد با هم اشتراک دارند، هر چند بین قدما و اقدمین و بین اوایل و اواخر آنان از حیث دوری از حق و نزدیکی به حق تفاوتی است بزرگ.» (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۹۵) او فلسفه را محل ایمان خود می‌دانست و بدتر از آن ایمان خود به مفید بودن فلسفه را از دست داده بود. در نتیجه فلسفه و فلاسفه را یک جا از تیغ تکفیر گذراند. او می‌نویسد: «بنابراین تکفیر حکمای الهی و تکفیر پیروان آنان از فلاسفه اسلامی مانند ابن‌سینا و فارابی و جز آنان نیز واجب. در بین فلاسفه اسلامی هیچ کس همانند این دو فیلسوف به نقل و شرح فلسفه ارسطاطالس قیام نکرده است و آنچه دیگران نقل کرده‌اند خالی از التباس و اختلاط نیست و این اشتباه و اختلاط‌ها خاطر مطالعه‌کننده را مشوش می‌سازد تا آنجا که چیزی از آن در نمی‌یابد و آنچه دریافته نشود چگونه مورد رد و قبول واقع تواند شد.» (غزالی، ۱۶۹). شالوده‌نظری جدال غزالی نوعی ستیزه با نفس و تلاش برای رستگاری شخصی است. منطق جدال غزالی با فلسفه ارسطویی، منطق رستگاری شخصی است. او از منظر نجات از گمراهی (المنقذ من الضلال) به معارف عصر خود نگاه می‌کرد. اسلام برای غزالی، پیش از آنکه مناسبات اجتماعی باشد، ایمان و راه رستگاری فردی بود.

غزالی در مقدمه کتاب المستصفی من علم الاصول نوشته است: «دانش‌ها بر سه قسم است: نخست عقلی محض است که شریعت آن را ترغیب نمی‌کند و مندوب نمی‌شمارد... به آن اعتمادی نیست، به درستی که برخی گمان‌ها گناه است و یا علوم صادقانه که منفعتی ندارد و از

علوم غیر نافع به خدا پناه می‌بریم و منفعت در شهوت‌های حاضر و نعمت‌های فراوانی چون فانی و نابودشونده است، نیست. بلکه نفع اصلی پاداش خانه‌ای آخرت است.» (غزالی، ۲۰۱۱: ۲۰-۲۱). غزالی برای خوشایند و بدآیند این و آن با فلاسفه و به خصوص ابن‌سینا و فارابی در نیفتاد، بلکه چون بید بر سر ایمان خویش می‌لرزید و نقدش منطق ایمانی داشت. غزالی چنانکه می‌دانیم، به قلع و قمع فلسفه ارسطویی و نابودی طرح فارابی و ابن‌سینا کمر بسته بود. او کتاب مقاصد الفلاسفه را به نیت نقد فلسفه ارسطویی نگاشته است و آثار این نیت را در تهافت الفلاسفه می‌یابیم. ابوحامد در مقاصد می‌نویسد: «وقوف به فساد مذهب قبل از احاطه به منابع و مدارک آن محال و در حکم نوعی تیراندازی در تاریکی است. از این رو، مناسب است که پیش از بیان تناقض‌گویی ایشان، سخنی کوتاه در باب مقاصدشان، اعم از منطقی و طبیعی و الهی، بدون توجه به حق و باطل‌شان گفته آید، در واقع من قصدی جز تفهیم غایت‌شان نداشته‌ام.» (غزالی، ۱۹۶۱: ۵). طرح ابن‌سینا و فارابی حفره‌هایی داشت و این حفره‌ها و شکاف‌ها، امکان نقادی غزالی از فلسفه را مهیا می‌کرد. از این جهت، می‌توان غزالی را نیز، در حدی، نماینده روح زمان خودش خواند. او برخی حفره‌ها را در طرح فارابی و ابن‌سینا تشخیص داد، اما علاج آن را در دیانت قشری می‌جست و نمی‌توانست از روایت ارتدوکسی از اسلام فاصله بگیرد.

اقتضای زمان او تعریف مجدد نسبت دین و فلسفه بود، اما خردستیزی می‌توانست به قشریت و ابتذال منجر شود بدیهی است که غزالی منطق سخنان فارابی و ابن‌سینا را درک نکند و بنابراین، صورت مسئله آنان را درنیابد. بحث و جدل‌های او یکسره خاستگاه کلامی دارد و در یک جا اشارتی می‌کند که آشکارا نگاه حذفی و ایدئولوژیک او را نشان می‌دهد. بحث و پیکار غزالی بر سر تصویر سیمای الوهیت است. ایشان بعد از عیب‌جویی‌ها و خرده‌گیری‌های بسیار در باب ابن‌سینا، در مورد استدلال او در باب وجود واجب می‌نویسد: «ابن‌سینا این برهان را در کتاب شفاء به تصویر کشیده و در این کتاب، خلاصه‌ی دیدگاه خودش را آورده و در آن از ارسطو تقلید کرده است، و روش ارسطویی را ذکر کرده است.» (همان، ۱۹۶۱: ۲۸). واضح است کسی که فلسفه را گمراهی و ضلالت از طریق نص و شریعت می‌خواند و فلاسفه را در مجموع به کم‌تر از الحاد و فرعونیت متهم نمی‌کند، هدفی

جز حذف و پاکسازی ندارد. حدوث ذاتی و قدم عالم کانون نقد و انتقاد بر ابن سینا را تشکیل می‌دهد و غزالی در آثارش از نقد و جدل با شیخ‌الرئیس فروگذار نمی‌کند و جوهر تعالیم او را جز الحاد و بددینی نمی‌داند. امام محمد غزالی فارابی و ابن‌سینا را عمدتاً به دلیل متابعت از ارسطو تکفیر می‌کند و می‌گوید: «تکفیر حکمای الهی و پیروان آنان از فلاسفه اسلامی مانند ابن‌سینا و فارابی و جز آنان نیز واجب است. در بین فلاسفه اسلام هیچ کس همانند این دو فیلسوف به نقل و شرح فلسفه ارسطاطالیس قیام نکرده است.» (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۹۷). تعالیم ارسطویی بعد از غزالی در دنیای اسلام طرد و حذف شد و حتی ارسطو به قرائت ابن‌رشد نیز امکان حیات نداشت و بایستی با ماهیت مجعول و تقلبی به حیات خود در تمدنی شریعت‌بنیاد ادامه دهد.

این امر نشان می‌دهد که غزالی قصد نابودی تعالیم ابن‌سینا داشته است و تلاش کرده است که تفکر را در چارچوب نصوص شرعی تبیین کند. سوء تفاهم در باب فلسفه و تفکر خردگرا برای غزالی کم نیست. بدین ترتیب، ما در غزالی با رشته‌ای از بحث و جدل‌های مواجه هستیم. او با تمام قوا تلاش می‌کند سنت را از مضمون واقعی آن تهی سازد و آن را انتزاعی، صوری و زیبایی‌شناختی کند. فلسفه، کلام و دانش‌های عقلی محتوای انضمامی و تاریخی سنت و تفکر اسلامی را تشکیل می‌دهد. او اعتبار تعالیم ابن‌سینا را مردود و مخدوش اعلام می‌کند و کار او را نوعی گمراهی و انحراف از خط شریعت راستین می‌داند. غزالی نوشته است: «بنابراین تکفیر حکمای الهی و تکفیر پیروان آنان از فلاسفه اسلامی مانند ابن‌سینا و فارابی و جز آنان نیز واجب است... پس ما بر آنچه از طریق این دو مرد از آراء ضاله ارسطو به مارسیده تکیه می‌کنیم یعنی به ابطال آنچه از آراء او اختیار کرده‌اند و آنرا درست دانسته‌اند می‌پردازیم.» (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۹۶) از شواهد پیداست که غزالی فرجام ستیزه با خرد را به درستی درک نمی‌کرد. طرحی که او از نسبت عقل و وحی ارائه کرد، یکسره از خاستگاه ایمان شخصی برخاسته بود و کم‌تر می‌توانست نسبتی با سرنوشت یک تمدن داشته باشد.

بدین ترتیب، غزالی آغاز قرائت شخصی و غیرمدنی از دین است و این گونه غزالی هم دین را به زاویه ضمیر شخصی می‌راند و از آن انتظار رستگاری و نجات اخروی داشت و هم به جدل با قرائت فلسفی از شریعت کمر بست. هر دوی این پروژه‌ها در بی‌اعتنایی مطلق به

زمان و واقعیت‌های تاریخی و بیشتر از آن، از فقدان چشم‌اندازی تاریخی و تمدنی برای آینده یک فرهنگ ناشی می‌شد. او فاقد آن مایه‌ی بصیرت تاریخی بود و لذا نمی‌توانست فرجام ذبح خرد را در آستانه عرفان و تصوف بنگرد. نقادی او از فارابی و ابن‌سینا نیز کاملاً غیرتاریخی و از سر غفلت از سرشت یک تمدن صورت گرفته بود. غزالی دست خرد را از دامن دین کوتاه کرد و اعتبار عقل را مخدوش اعلام نمود. بدین‌سان، یکی از بزرگ‌ترین حوزه‌هایی که مناسبات فردی و اجتماعی را سامان می‌داد، راه خودش را از عقل جدا کرد. بیشتر از این، مجال شرح و بسط نیست. غزالی به دلیل مخالفتی که با فلسفه و خردگرایی ارسطویی دارد، تلاش می‌کند مشروعیت دینی پیشوایان و پیشگامان فلسفه را یکسره نابود کند و از این رو، امام و پیشوای اندیشه خردگرا را به کم‌تر از الحاد و کفر متهم نمی‌سازد.

نقد و انتقادهای غزالی بر فلسفه مشائی در جهان اسلام، زمینه را برای ظهور گفتمان تازه‌ای دینی مهیا کرد. این گفتمان جدید از حیث تاریخی رنگ و صبغهی انتقالی دارد، و بنابراین، غزالی در دوران انتقال به سر می‌برد؛ او نه می‌تواند به موضع ابن‌سینا بازگردد، چون آن تعادل و آرایشی که شیخ به وجود آورده بود، برهم خورده است و نه می‌تواند یکسره نگاه حذفی و عرفانی را نادیده بگیرد. امام محمد غزالی دستی در دامن شریعت آویخته و چشمی به ایوان تصوف دوخته، و بنابراین خرد و خردگرایی را با تیغ شریعت در آستانه عرفان و تصوف سلاخی می‌کند. انتقال از خردگرایی ناب ارسطویی به تصوف زاهدانه، یک رویدادی مهم و نشان پارادایم جدید تفکرست. گفتمان غزالی بسی بیش از آنچه ما فکر می‌کنیم اهمیت دارد و می‌تواند گره‌گاه‌های اندیشه و ماجراهای انتقال فکر را از حوزه‌ای به حوزه‌ای دیگر روشن کند. اکنون بازکردن تمام وجوه و جوانب گفتمان انتقالی این امام شریعت، در اینجا ممکن نیست، اما نمی‌توان فرصت نشان‌دادن منطق این گفتمان انتقالی را نادیده گرفت. بایسته است که به منطق این جدال و جدایی از عهد خردگرایی نیز هرچند به اجمال رسیدگی کنیم.

نقد و بررسی گفتار غزالی

اشاره شد که در گفتار غزالی، عقل و فلسفه ویژگی بنیادین و گوهری خود را از دست داده است. پس دیگر قدرت الزام ندارد و خطرناک نیست، بلکه محافظه‌کار و اهل سازش است. مرز عقل و بی‌عقلی از هم پاشیده است و اینک بلاهت، خود را در جامه عقلانیت و

خرد نمایان می‌کند. امروز همگان، از بنیادگرا تا محافظه‌کار و از لیبرال‌مآب خرده‌بورژوا تا رمانتیک، از عقل و خرد داد سخن می‌دهند. بدین ترتیب، عقل به شبحی بدل شده است که همه می‌توانند در عقب آن سنگر بگیرند. در این میان، عقل توان نقد هیچ‌یک از این گفتارهای شبه‌عقلانی را ندارد. این دقیقاً وضع عقل و فلسفه در جغرافیای فرهنگی ماست: حضور عقل به صورت گفتارهای شبه‌عقلانی و خردگرایی‌هایی سطحی و کم‌مایه و غیبت آن به عنوان نیروی برانگیزاننده، ستیهنده، نقاد، ویرانگر و الزام‌آور. در عقل و فلسفه نیرویی وجود دارد که الزام و ناگزیری خلق می‌کند و معضل عقل، در میان ما، تنها این نیست که در کارها و امور به حکم عقل سلیم تن نمی‌دهیم یا در مناسبات و روابط انسانی ما، عقل در مدار روابط انسانی جای ندارد. بدیهی است که همه بی‌عقل نیستند، ولی عقل موجود در همگان موثر نیست و قدرت الزام خود را از دست داده است. اگر بتوانیم آن استحاله‌های تاریخی را که عقل در قلب یک فرهنگ از سر می‌گذارند، به گونه‌ای در خور و مناسب توضیح بدهیم، می‌توان امیدوار بود که مسیر فهم خنثی‌شدن عقل در فرهنگ را بکشاییم. این، سرآغاز بازگرداندن الزام و تاثیر به عقل است. از لحاظ متدلوژی و امکان تامل فلسفی، بحث از گفتمان انتقالی غزالی، و شیوه‌های بحث و جدل، دشواری‌های بسیار دارد و فعلاً حداقل برای ما امکان بررسی و ارزیابی انتقادی آن نیست. اما تا جایی که به سنت فلسفی باز می‌گردد، گفتمان انتقالی غزالی، در تقابل با پارادایم فارابی و ابن‌سینا شکل گرفته است. این گفتمان انتقالی نوعی گسست در سنت فلسفی است و ریشه‌های این گسست گفتمانی و نقطه‌های آغاز آن، نیازمند تحقیقات تاریخی دقیق و مفصل است که مجال دیگری می‌طلبد. اما روی هم رفته، می‌توان گفت که اسلام غزالی اسلام سیاسی است، در حالی که اسلام فارابی و ابن‌سینایی اسلام معرفتی و فرهنگی بود. در کانون گفتمان غزالی ایده‌ی سیاسی قرار دارد که از تفسیر تازه‌ای از امامت برخاسته است. در تفسیر تازه‌ای که از امامت صورت گرفت، بحث و جدل غزالی پیش از هر چیز به گونه‌ای جدال قدرت و بنابراین، اساساً امر سیاسی درک گردید. عصر فارابی و ابن‌سینا، عصر بحران فرهنگ و به طور خاص، گفتار و بیان بود. دین و سیاست به شاخص اصلی زندگی انسانی بدل شده بود و داشتن باور درست و زندگی سالم اهمیت بسیار یافته بود. اما درست در همین زمان هم نظام خلافت دچار بحران

(بحران ناکارآمدی و بحران خودکامگی) بود و هم قرائت ارتدوکسی از دین که به دست اهل شریعت قشری در پیوند با خلافت و به پشتوانه آن انجام شده بود، از بحران ژرف رنج می‌برد. زمانی که فارابی در سرشت مدینه و گفتار حاکم بر روابط گروه‌های دینی و سیاسی روزگار خود، تامل و رسایل منطقی، اخلاقی و سیاسی خود را تدوین می‌کرد، دیری بود که روایت قشری و ارتدوکسی از دین به ایدئولوژی رسمی خلافت و متقابلاً خلافت به پشتیبانی این روایت قشری تبدیل شده بود. پیوند خلافت و شریعت از لحاظ دینی و سیاسی پی‌آمد فاجعه بار داشت. نظام سیاسی دقیقاً به مدینه تغلب و خودکامه تبدیل و کوچکترین اثری از داد و عدل در آن وجود نداشت. روایت قشری هم به نوبت خود، به سردمداری غزالی، در پیکار با خردگرایی کوشش داشت با اتکا به قدرت خلیفه جای پای خود را محکم کند. در نتیجه، در نظام سیاسی از عدالت خبری نبود و در نظام دینی از عقلانیت. بدیهی است سخن گفتن با معنا از این دو (عدالت و عقلانیت) تنها به مدد برهان امکانپذیر است. به دنبال طرح بحث گفتمان انتقالی توسط غزالی، اخلاف او کوشیدند که آشفتگی‌های بحث و جدل او را سامان دهند و به عنوان دکترین اصلی حکومت شرعی، این تئوری را، در حد ممکن، دارای قاعده و قرار و سر و صورت علمی سازند. متفکرین رسمی حکومتی، از یک سو، تلاش کردند که مستندات شرعی و حکومتی این نظریه را تدوین کنند و از دیگر سو، تلاش ورزیدند که بدان صبغه و سیمای استدلالی بدهند و به اصطلاح رنگ و لعاب فلسفی ببخشند. در طول تاریخ تفکر اسلامی، شاهد این دو کوشش موازی بوده‌ایم. شارحان و وارثان غزالی میراث او را بسط و تفصیل کافی دادند، اما به منطق بحث و جدل‌های غزالی وفادار بوده و از حدود و مرزهای او تجاوز نکرده‌اند. این نکته را هم یادآوری کنیم که در نوشته‌های پرشماری که در باب پارادایم غزالی به نشر رسیده است، نه تنها منطق این گسست گفتمانی روشن نشده است که اصلاً به آن توجه جدی نیز صورت نگرفته است. تفکر دینی در گذار از اسلام فرهنگی به اسلام سیاسی، از سیاست قدسی به سیاست عرفی و عقلی گذر نمی‌کند، بلکه از تئوری معرفتی و معنوی به نظریه‌ی سیاست شرعی گذر می‌کند. گفتمان انتقالی شکاف‌های بسیاری دارد و چون و چراهای بسیار می‌توان بر آن کرد، اما صرف نظر از صحت و سقم مدعیات غزالی، گفتمان انتقالی او بیش از آنکه نوعی نظریه فلسفی باشد، برآیند نگاهی حذفی به

آرایش نیروهای فکری در تمدن اسلامی است. مهم نیست که این گفتمان استحکام نظری لازم را ندارد. تا جایی که به بررسی کنونی ما باز می‌گردد، این گفتمان روایت تازه‌ای را در تطور و تحول اندیشه اعلام می‌کند که با توجه به اینکه در ذات و ماهیت خود چیزی جز تاسیس حکومت شرعی به وسیله افراد غیر معصوم نیست، سرآغاز چالش‌های تازه و دگرگونی‌های تازه‌ای در کیش اسلام به شمار می‌رود که هنوز پایانش ناپیدا است.

غزالی گسستی جدی در منطق فهم دین نسبت به امر سیاسی وارد می‌کند. این منطق، اسلام به مثابه‌ی یک فرهنگ را به اسلام سیاسی نزدیک می‌سازد. در نگاه غزالی تاسیس نظام سیاسی و دفاع از آن جایز بل واجب است. در بحث و جدل‌های او در باب خلافت اشاره‌های با معنایی در مورد دفاع از خلافت و قدرت سیاسی آمده است و روی هم‌رفته می‌توان گفت که غزالی، روایت بسته‌ای را در باب قدرت و مناسبات سیاسی بسط می‌دهد که هیچ نسبتی با اندیشه‌ی سیاسی مدرن، از جمله اندیشه‌ی تفکیک قوا ندارد. این فراز از نوشته‌های ابوحامد غزالی در باره‌ی منکران حقانیت خلافت و قدرت سیاسی همه خلفای اموی و عباسی، بسیار روشن‌کننده است: « هر مذهبی که پیروانش بر این عقیده باشند که خلافت‌های گذشته و حال باطل است، ... از واجبات مهم و اساسی دین اسلام است که علمای دین، فساد و بطلان آن مذهب را آشکار سازند. گرچه این کار دشوار است و مستلزم دردسر و درگیری‌های زیادی است اما به توفیق الهی ما این کار را کرده و پرده از فساد این مذهب برمی‌داریم.» (غزالی، ۱۳۷۵: ۱۲۳) این فقره تنها مبین غیبت نظریه‌ی تفکیک قوا نیست، بلکه از تازه بودن نظریه خلافت و حکومت اسلامی حکایت می‌کند. بی‌اعتنایی به الزامات زمانه، غفلت از سرشت قدرت و سپردن همه چیز را به خلیفه و حاکم اسلامی، علامت جوان بودن این گفتمان است. نکته‌ای تازه در این سخن غزالی این است که او منطق کلاسیک اسلام معرفتی را به قدرت سیاسی نزدیک می‌سازد. این نزدیکی و یگانه‌سازی، با توجه به اقتضانات روزگار که مسلمین بایستی در برابر «کفر و استکبار جهانی» «ید واحده» باشند، ناشی از الزامات قدرت و مناسبات سیاسی بود. غزالی نه تنها به حکومت جور وفادارست بلکه هر نوع جهد و تلاش برای کسب قدرت سیاسی را مشروع و جایز می‌داند. و حکومتی که بشر غیر معصوم بر پا می‌کند، از نظر او عین همان ولایت رسول خدا است.

غزالی در خصوص دفاع از خلافت خلفا می نویسد: « در دوران‌های گذشته هیچ خلیفه‌ای را فاقد شرایط و اوصاف امامت ندانیم و گرنه جایگاه امامت در گذشته و حال خالی مانده و کسی عهده‌دار این مقام نخواهد بود و آنان که عملاً عهده‌دار این مقام بوده‌اند فاقد شرایط و اوصاف امام بوده و شایسته این مقام و منصب نخواهند بود چنین باوری هجوم بزرگی بر احکام شریعت بوده و به منزله‌ی آن است که آشکارا بگوییم که در گذشته و حال شریعتی در کار نبوده و نیست و اقتضای چنین عقیده‌ای آن است که آشکارا همه ولایت‌ها و حکومت‌ها را فاسد دانسته و قضاوت همه قاضیان را باطل شمرده حقوق و حدود الهی را پایمال و تمام عقد ازدواج‌ها را باطل و نادرست بدانیم... خلاصه آنکه لازمه اعتقاد به ناحق بودن خلفا آن است که کلاً بساط شریعت را برچیده بدانیم.» (همان، ۱۳۷۵: ۱۲۱- ۱۲۲)

خاستگاه گفتمان غزالی مناسبات قدرت جدید است و درست به دلیل همین خاستگاه است که گفتمان انتقالی قادر نیست بر شکاف میان الزامات قدرت سیاسی و الزامات احکام و معیارهای شرعی فایق آید. خلافت اسلامی تنها در حد اجرای احکام شرعی خلاصه نمی‌شود، بلکه اعمال قدرت برد و بعدی بسیار بیشتر از اجرای احکام یافته است و این، نوعی تضاد و شکاف را میان الزامات احکام شریعت و الزامات ناشی از حفظ و اعمال قدرت پدید آورده است. حذف عنصر خرد و عقلانیت که در گفتمان اخلاقی و کلامی غزالی ریشه‌های عمیق و گسترده دارد، خود نشان تضاد این دو نوع الزام است و نیز ممتنع بودن استوارسازی قدرت سیاسی بر گرده شریعت. بدین ترتیب، خلافت اسلامی با حذف عنصر خرد و عقلانیت، بیش از پیش از نوعی توتالیتریزم شبه فقهی سر در می‌آورد، و نظامی که از دل چنین معجون پیچیده‌ای برخواید خاست، نه به شکوفایی ایمان کمک می‌کند و نه کارویژه‌های یک حکومت کارآمد عرفی را دارد. در نتیجه می‌توان گفت که تاسیس یک نظریه سیاسی برای غزالی یک دستاورد است. اما از آنجا که این تاسیس پیچیدگی‌های بسیاری به وجود آورده است، سرنوشت آینده آیین اسلام را در میان یک الزام دوگانه، الزام ناشی از قدرت سیاسی و الزام عمل به مقتضای احکام شرعی، دچار ابهام و تیرگی کرده است. این ابهام، ناشی از اصل نظریه سیاسی نیست، بلکه از تاسیس سیاست شرعی توسط یک فرد عرفی برمی‌خیزد. خلافت اسلامی یک نوع حکومت دینی است؛ لکن حکومت دینی‌ای که

شخص خلیفه، صدر و ذیل و ابعاد و ارکان آن را استنباط می‌کند، از این حیث قدرت سیاسی خلیفه فوق‌العاده انحصاری و مشارکت‌ناپذیر می‌ماند. بنابراین گفتمان انتقالی غزالی هر چند نظری در باب قدرت است اما هیچ‌گاه راه حلی برای بحران قدرت نیست. از دیدگاه غزالی تاسیس حکومت و قدرت سیاسی یک امر مشروع بود، فقهایمان مانند شاطبی و ماوردی و غزالی به وجود نظام سیاسی در متن کتاب و سنت باور داشتند و فقه سیاسی که بدین ترتیب به وجود آمد، یک دانش پسینی نبود بلکه دانش پیشینی بود که بیش‌تر واقعیت‌های سیاسی را توجیه می‌کرد و بنابراین نظریه سیاسی در دنیای اسلام با غزالی وضع پیشینی به خود گرفت.

غزالی نخستین کسی است که به نظام سیاسی خاص شرعی در کتاب و سنت معتقد است و برای تطبیق و تحقق آن نظریه‌پردازی می‌کند. تاسیس نظام سیاسی عرفی بدون این پیش‌فرض که در کتاب و سنت طرحی از یک نظام سیاسی وجود دارد، نیست. این پیش‌فرض که در کتاب و سنت مدلی از یک نظام سیاسی عرضه شده است، تا دیرها وجود نداشت. این که نظام سیاسی در اسلام باید مستظهر و عامل به شریعت باشد، بدان معناست که این نظام سیاسی خود از دل کتاب و سنت استنباط شده است. گفتمان انتقالی تا جایی که به قرائت غزالی باز می‌گردد، خاستگاهی جز مناسبات جدید قدرت ندارد و نمی‌توان آن را با گسست معرفت‌شناختی و متدلوژیک از سنت فلسفی تبیین کرد. تصفیه حساب غزالی با فلسفه، سنت را در اسلام فقیر کرد. سنت بدین‌سان، نه تنها محتوا و مضمون تاریخی خود را از دست داد، بلکه مکانیزم و سازوکارهای دفاعی خود را نیز از دست داد. سنت نه خود را می‌فهمید، نه خود را توجیه می‌کرد، نه نظام حقیقت‌سازگار و معقول از خود ارائه می‌داد و نه می‌توانست از خود دفاع کند. در چنین حال و فضایی، تنها خواست قدرت می‌توانست جایگزین اراده‌ی معطوف به ایمان شود و در گفتمان غزالی گذار از این به آن صورت گرفت و شریعت فرهنگ، سر از شریعت سیاست و قدرت در آورد. در گفتمان انتقالی دیانت خرد به دیانت سیاست بدل شده و با خواست قدرت گره خورده است و بدین‌گونه، نمی‌تواند در طرح یک موضع ایمانی موفق باشد. گفتمان جدید از طرح راه‌رستگاری و ایمان به خدا ناتوان است، لذا ناگزیر خواست قدرت را به زبان ایمان مطرح می‌کند. این درست همان راز اصلی انحطاط دین در دوران معاصر است. برای خروج از بن‌بست و انحطاط مذهبی کنونی،

فهم گذار از دیانت خرد به به شریعت معطوف به قدرت و شالوده‌های متفاوت این دو قرائت اهمیتی فوق‌العاده دارد و غزالی واسطه‌العقد این گذار است. او این گذار را ممکن کرده است. واقع این است که غزالی به اقتضای سیاست و قدرت سخن می‌گوید و اکثر مباحث و دیدگاه‌های او خاستگاه سیاسی دارد و بنابراین جدال غزالی معطوف قدرت است.

به این فراز از سخنان غزالی توجه کنید: « آرزومند تالیف کتابی بودم که بتوانم شکر نعمت بگذارم و آئین بندگی به جای آرم و با زحمتی که می‌کشم ثمره عنایت و تقرب از پیشگاه خلیفه بدست آورم ... تا آنکه فرمان شریف و مقدس نبوی مستظهري، با اشاره به مبارزه با باطنیان گمراه ... به این خدمتگزار صادر شد فرمان و اجازه چنین خدمتی به این خدمتگزار، در ظاهر کار نعمتی بود از نوع اجابت پیش از دعا ولی در باطن و حقیقت گمشده‌ای بود که بدنبالش می‌گشتم و هدفی بود که در آرزویش بودم. » (همان، ۱۳۷۲: ۱۲۵) چنانکه در این فراز ملاحظه می‌شود، سایه سیاست و خواست قدرت در سخنان غزالی منعکس است. این نکته، نشان‌دهنده این است که غزالی کمتر پروای حقیقت دین و بیشتر سودای قدرت دارد و می‌کوشد این هدف را از رهگذر قلع و قمع خرد و عقلانیت جامعه‌ی عمل بیوشاند. بدین سان، بحث و جدل او با ابن‌سینا، بیشتر با مناسبات قدرت نسبت دارد تا با واقعیت سنت فکری تاریخ اسلام.

سید یحیی یثربی به درستی به خاستگاه سیاسی دیدگاه‌های غزالی اشاره می‌کند و می‌نویسد: « مبارزه با فرقه‌ای باطنیه بیش از آنکه جنبه‌ای اعتقادی داشته باشد، جنبه‌ای سیاسی داشته است به آسانی می‌توانیم ادعا کنیم که موضع‌گیری‌های غزالی در بسیاری از موارد سیاسی و از مقتضیات زمان و نقش عوامل حکومت برکنار نبوده است. نزدیکی غزالی با عوامل خلافت بغداد و مقام او در حکومت سلجوقی در نوع تفکر و سبک اندیشه وی موثر بوده در بسیاری از موضع‌گیری‌های کلامی و فلسفی اش آشکار می‌باشد. » (یثربی، ۱۳۸۴: ۴۰) متأسفانه در این واپسین سخن مجال بسط و تفصیل بیشتر وجود ندارد. با این حال، با اشاراتی که صورت گرفت، نه صوفی‌گرایی غزالی معنای محصلی دارد و نه نقادی از فلسفه ناظر به بحران تمدنی است. هر دوی این پروژه‌ها بیشتر ریشه در ذهنیت غزالی و بنابراین مناسبات قدرت و ایدئولوژی سیاسی دارد تا واقعیت تاریخ تفکر اسلامی. از آنجایی که این

دو مفهوم مشکوکند و شالوده‌های استوار ندارند، نقد و انتقادهای او نیز اعتبار خود را از دست می‌دهد.

از آن دیانت فرهنگ ابن‌سینا تا این شریعت سیاست غزالی راه طولانی است و اگر قرار باشد که این فاصله را با معیار خرد و فلسفه داوری کنیم، گفتمان غزالی، یک هبوط و انحطاط آشکار است. غزالی مقامی عالی در علوم و معارف منقول و معقول دارد. علو مقام او در دانش مسلم است. ما نه قصد و نه صلاحیت ارزیابی انتقادی او را داریم اما به رغم این مسلم بودن مقام علمی وی، موضع فکری - فلسفی غزال دچار ابهام و پیچیدگی است. جدال با اتباع فلسفه قدرت علمی و قریحه‌ای تحقیق او را نشان می‌دهد اما به‌رغم اهمیت آثار و افکار غزالی نمی‌توان او را متفکر بحران و زمانه عسرت خواند. غزالی در تحقیق، دقت و موشکافی چیزی کم نگذاشته است، اما روی هم‌رفته نمی‌توان کار و کارنامه‌اش را معطوف به حل مسایل تاریخی - تمدنی ارزیابی کرد. گفتمان انتقالی غزالی بنایی فاخر و باشکوه است، اما خاستگاه آن مناسبات قدرت جدید و رستگاری شخصی است و مطلقاً هیچ نسبتی با واقعیت‌های تاریخی ندارد.

غزالی در جدال و درگیری با فلسفه ارسطویی، از منطق حذف و پاکسازی متابعت می‌کند، و بدلیل مخالفتی که با قرائت فلسفی از دین دارد، تلاش می‌کند مشروعیت و اعتبار خرد و عقلانیت را نابود کند. او طرح فلسفی ابن‌سینا را نوعی تلاش صددرصد غیر دینی و الحادی درک می‌کند و می‌نویسد: « این که اعتقاد به وجوب متابعت نبی در ظاهر و باطن ندارند و این که باور دارند که نبی از شریعت ظاهر متابعت می‌کند نه از حقیقت باطنی و اینک طریق برهان به خداوند غیر از طریق انبیاست، یا می‌گویند انبیا راه را تنگ ساخته‌اند و آنان پیشوای عامه‌اند، نه خاصه و سخنان مشابهی که مدعیان برهان و فلسفه می‌گویند، همگی اینها کفر و مناقض ایمان است چه برسد که نسبتی با شریعت خداوند داشته باشد؛ کسی که به خرق عادت استدلال کند، گمراه‌تر از یهود و نصاری است» (غزالی، ۱۹۶۱: ۶۳) (فلسفه در خود قوه بسط و انتشار دارد و حتی اگر یک قدرت سیاسی و نظامی راه نشر و بسط آن را هموار نکند، گاهی نرم و آرام مثل آب و گاهی نیز تند و سریع مثل آتش نفوذ می‌کند. معهداً تا قوه و ذوق قبول در مردمی پدید نیاید، فکر و عقیده آن را کسی نمی‌تواند

تغییر دهد. تلاش غزالی این است که فلسفه و طرح فلسفی را به زهد و نسک اصحاب شریعت تقلیل دهد و بدین منظور تمام تلاش خود را به کار می‌برد تا تعالیم فلسفی فارابی و ابن سینا را بی اعتبار سازد. او کتاب‌های فلسفه را خوانده است، اما چون چیزی به نام سخن و قرائت فلسفی را به رسمیت نمی‌شناخته، امکان حضور در ساحت فلسفه را نیافته است و بحث و جدل‌هایش یکسره بی‌وجه، تهاجمی و غیرتاریخی است. نکته‌ی اصلی در خصوص ابن سینا این است که غزالی با روایت انتزاعی و غیرتاریخی خود از سنت هرگز نمی‌تواند کوچک‌ترین التفاتی به سرشت تاریخی تفکر سینیوی و بغرنجی‌های تاریخی، که او با آن دست به گریبان بوده است، داشته باشد. از این رو، نقادی‌های او به شکل ویرانی خرد و عقلانیت سر در آورده است. منطق مخالفت غزالی با فلسفه در جهان اسلام، منطق حذف و پاکسازی است. غزالی عناصر فلسفی را از مضمون سنت حذف کرده و همه را یک جا به مسلخ می‌فرستد. غزالی یک نوع نقد عقل کرده است اما بی‌آنکه ساختار، مبانی و عناصر و ویژگی‌های عقلانیت اسلامی را مورد تحلیل قرار دهند و بازنمایند، از موضع تصوف و تعلیمات شرعی بر خرد و عقلانیت حمله برده است. بدین‌روی، می‌توان گفت او بیش از آنکه ناقد خرد و عقلانیت باشد، دشمن خرد است. او پیش از آنکه بکوشد محدودیت‌های عقل را نشان دهد، می‌کوشد آن را ویران کند. جدل با فلاسفه تنها بر سر امکان ذاتی و حدود ذاتی عالم نیست بلکه در غزالی این مسئله ریشه‌دارتر است. او در جدال با فلاسفه نگاه حذفی دارد و در این جدال هیچ‌گونه خشوع و تواضع در برابر حقیقت از خود نشان نمی‌دهد و از مهر و مدارای دینی و تواضع ایمانی در غزالی اثری نیست.

آنجا که غزالی فلسفه را کفریات و فرعونیت می‌خواند و همه را از دم تیغ الحاد می‌گذراند، آشکارا تمایلی ایدئولوژیک دارد و از همه مهم‌تر، از ایجاد پیوند میان حقیقت دین و واقعیت‌های تاریخی ناتوان است. او با فلسفه جدل نمی‌کند بلکه آن را حذف می‌کند و نادیده می‌گیرد. نقادی او از فلسفه و به خصوص شخص ابن سینا به‌رغم معلومات و محفوظات جالب توجه او، از جنس هیچ دیالوگ علمی و فلسفی نیست و مطلقاً ارزش علمی ندارد. بدبینی و پیش‌فرض‌های غلط باعث شده است که غزالی نتواند به کوچک‌ترین همدلی در خصوص ابن سینا نزدیک شود. به نظر می‌رسد که غزالی مظهر غیرت و سرسختی

باشد و کار و کارنامه‌ای او ویرانی خرد و عقلانیت، آسیب فهم و نابودی تفاهم و دیالوگ است.

فارابی و ابن سینا، با التفات به واقعیت روزگار خویش، طرحی از یک نظام عقلانی و فلسفی در انداخت و کوشید به الزامات عملی زندگی و دگرگونی‌های تاریخی، پاسخی فلسفی در خور و مناسب تدارک ببینند. اما حمله غزالی به فلسفه و اندیشه خردگرا، زمینه ایدئولوژیک شدن دین و انتزاعی شدن تفکر را مهیا کرد و بدین سان، می‌توان گفت که پیوند تاریخ و تفکر با غزالی یکسره گسست. فلسفه فارابی و ابن سینا رگه‌های سیاسی و بنابراین تاریخی قوی داشت و اگر رهرو آداب‌دانی می‌یافت، می‌توانست همچنان عهد تفکر و زمان را استوار نگه دارد. اما غزالی دلواپس تفکر و تمدن نبود، بلکه دلواپس ایمان خویش بود. شاید بتوان نشانه‌های برخی بحران‌های دینی روزگار را در آثار غزالی پیدا کرد که به نظر او از رهگذر قلع و قمع فلسفه می‌توان آن را چاره کرد، اما سرنوشت تمدن و آرایش نیروهای داخل آن، از افق اندیشه‌ی غزالی غایب است.

نتیجه و خلاصه بحث

دامن سخن را پیرامون شرح دیدگاه‌های غزالی و جنگ او با فلاسفه دراز گرفتیم و کوشیدیم که در حد ممکن، نکته‌ای ناگفته نماند. این کار عمدی بود. هدف من این بود که از رهگذر کنار هم قرار دادن نظریه غزالی و لوازم آن، صحنه جنگ و جدال یک سخن فلسفی با حاشیه‌های ایدئولوژیک آن را روشن کنم. خلط فلسفه با ایدئولوژی، خود مصداق بارز خلط حقیقت و اعتبار است. بدین ترتیب، در پیرامون عقل و اتخاذ موضع عقلانی به مشکلی جدی‌تر می‌رسیم و آن، خلط برهان با خطابه است و سرکوب سخن فلسفی با دواعی خواست قدرت است. فلسفه با ایدئولوژی، مغالطه خطرناک و رهن راه علم و عقل است. با فریه‌شدن گفتار خطابی، خطابه از لحاظ مادی جای برهان را گرفت و با آنکه فرم استدلال‌ها صورت منطقی خود را از کف نداد، مواد آن، خطابی شد. غزالی در کانون این تحول و گذار قرار داشت که به سهم خود، از پیشگامانی چون ابن حزم اندلسی برخوردار بود. بعد از غزالی سیمای فلسفی و فرهنگی درخشانی چون ابن رشد را داریم که در پاسخ شورانگیزی که به غزالی داد، عیب سخنان او را غیر برهانی بودن دانست. شرح مفصل او بر کتاب برهان ارسطو، بنای باشکوه است که تنها تماشای آن، چشم بیننده را خیره می‌کند، اما هیچ پناه و ملجائی در برابر هجوم گفتارهای خطابی و جدلی نیافرید که به سرعت در حال فتح و تسخیر تمامی عرصه‌ها بود. مناقشه او با فارابی و ابن سینا، حتی آنجا که برحق هم بود، به تحکیم موقعیت برهان در فرهنگ اسلامی هیچ مددی نکرد. زوال برهان بعد از آن به تقدیر فرهنگ در تمدن اسلامی تبدیل شد و هنوز هم این فرهنگ با هجوم و خطابه از خود حرف می‌زند و دفاع می‌کند. التفات به زوال برهان، ما را با چالش‌های فرهنگ مواجه می‌کند، اما در ضمن، ضرورت بازگشت به برهان را نیز به ما گوشزد می‌کند، مشروط به اینکه بحث از برهان، زوال برهان و جابه‌جایی برهان با خطابه را به مثابه نوعی بحران سخن درک کنیم. قدرت هر فرهنگ به زبان آن است. حدود هفت قرن است که فرهنگ اسلامی، دیگر با زبان برهان سخن نمی‌گوید، با برهان از خود دفاع نمی‌کند و با برهان به چالش‌ها و معارضه‌های پیرامون خود پاسخ نمی‌گوید. در یکی دو قرن اخیر، گفتار دینی، از سطح خطابه نیز به درکات نازل‌تری هبوط کرده و با سفسطه و شعر و مغالطه و تبکیّت و مشاغبه پیوند یافته است. از این‌رو، بحث از

زوال برهان صرفاً پژوهشی تاریخی و فاضلانہ نیست، بلکه به نیت دامن زدن به بحران گفتار در فرهنگ اسلامی مطرح شده که خود، وجهی دیگر از زوال عقلانیت در این فرهنگ است. فلسفه در دام ایدئولوژی، گفتارهایی در باب بحران عقل و عقلانیت است. عقل نیروی رهایی بخش است به شرط این که انسان همواره از بحران‌ها، لغزش‌ها و انحراف‌هایی که در کمین نشسته است، آگاه بوده و توان رویارویی با آنها را داشته باشد. در این میان، ایدئولوژی یا شبه عقل همواره به جای عقل و عقلانیت نقش بازی کرده و پیوسته، وجوهی از عقلانیت تلاش کرده است که خود را مطلق سازد. البته خطر اصلی که پیوسته در کمین عقل است، نه مطلق شدن عقل همگانی است و نه ظهور ناعقلانیت در قالب گفتارهای شبه عقلانی و ایدئولوژیک، بلکه از کف رفتن توانایی عقل و خرد در رویارویی با این وضعیت است. بدین سان، بحران عقل و فلسفه، تنها خطاهایی نیست که عقل در تحول تاریخی خود، خواه ناخواه، مرتکب آن می‌شود، بلکه بحران اصلی در ناتوانی از رویارویی با این خطاهاست. خطاهای عقل و فلسفه، آن سویه‌های تاریک و دهشتناک تاریخ فلسفه و عقلانیت است و اگر عقل نتواند در رویارویی با این سویه‌های تاریک و اندیشیدن به آن، در مقام نیروی موثر در تاریخ و به عنوان مرجع اندیشنده و اعتباردهنده در بنیاد اشیا و امور چیرگی یابد، ناگزیر، به یکی از اشکال بلاهت تبدیل خواهد شد.

هنوز در مورد سرشت تحولات اندیشه در ادوار متاخر، از غزالی تا ملاصدرا، اتفاق نظر نداریم، اما با توجه به موضعی که فارابی در قبال برهان اتخاذ کرده است، اگر بتوان تحولات آتی فرهنگ و تمدن اسلامی را از این منظر، ارزیابی کرد، پیشرفت‌های بعدی، چیزی جز نوعی انحطاط شیک و بسته‌بندی شده نیست. غزالی در گزینشی که از میراث یونان انجام داد، ریاضیات را بی‌ضرر، طبیعیات را کم‌ضرر، متافیزیک را بسیار مضر و منطوق را مفید ارزیابی کرد. غزالی مظهر بحران است و فارابی و ابن‌سینا متفکران بحران و تنها با این تلقی است که می‌توان ظهور پدیده شگفت‌انگیزی به نام ایدئولوژی را در کنار فلسفه در متن فرهنگ اسلامی توضیحی معنادار داد. ایدئولوژی به نوعی بحران در سخن دامن می‌زند و این، خواه و ناخواه، به جنبش سوفسطایی‌گری و اصحاب ایدئولوژی از منظر فلسفی به بحران در تفکر مودی می‌شود که تنها از رهگذر تامل فلسفی می‌توان به علاج آن اقدام کرد. درست

است که که هم ایدئولوژی و هم ظهور فلسفه در بستر فرهنگ اسلامی ضرورت تاریخی پیدا کردند، ورنه، هرگز امکان ظهور نمی‌یافتند. با این حال، خاستگاه این ضرورت‌ها متفاوت است. اگر امکان سخن در مدینه و مناسبات مدنی و نظر سیاسی مبتنی بر قدرت گفتار و مناسبات قدرت زمینه‌های ضروری جنبش سوفسطایی‌گری و اصحاب ایدئولوژی است، بحران گفتار و استنباط هر چیز از هر چیز نقطه‌عزیمت تفکر فارابی و ابن‌سیناست. فارابی آغازگر فلسفه در تمدن اسلامی و غزالی آموزگار ایدئولوژی و آغاز یک پایان است اما او آغاز پایانی بود که با مرگ ابن‌رشد به فرجام خود رسید. مقتضای ایدئولوژی و سخن ایدئولوژیک این است که تفکر تابع هیچ‌گونه الزام تاریخی و تمدنی نیست. بنابراین، فلسفه و تفکر فلسفی، یا شرح و تفسیر انتزاعی است که هیچ ربط و نسبتی با تاریخ ندارد (مورد ابن‌رشد) و یا ساخت و پرداخت ایدئولوژیک است که در چارچوب نزاع‌های فرقه‌ای و جدل‌های ایدئولوژیک معنا می‌یابد. از این نظر، ما یا ابن‌رشد شارح را داریم که شرح و تفسیر او گوش شنوایی در جامعه‌اش نمی‌یابد یا غزالی را که به نفع خلیفه ایدئولوژی می‌سازد. دیگران با تفاوت و کم و بیش در عداد یکی از این دو قرار می‌گیرند.

کتابنامه

-
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ترجمه، محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵
- ابن سینا الشفا (الهیات) با مقدمه ابراهیم مدکور ک ناصر خسرو تهران ۱۳۶۳
- آشتیانی، جلال الدین، نقد بر تهافت الفلاسفه غزالی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸
- داوری، رضا، فارابی فیلسوف فرهنگ، نشر ساقی، تهران، ۱۳۸۱
- دینانی، غلام حسین، منطق و معرفت در نظر غزالی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵
- طباطبایی، سید جواد، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، نشر معاصر ۱۳۸۲
- غزالی، ابوحامد، المستصفی من علم الاصول، به کوشش امیر رضایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۲
- غزالی، ابوحامد، المنقذ من الضلال، ترجمه، احمد شمس‌الدین، نشر معاصر، تهران، ۱۳۸۲
- غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، ترجمه، علی اصغر حلبی، موسسه شمش تبریزی، تهران، ۱۳۸۲
- غزالی، ابوحامد، مقاصد الفلاسفه، به کوشش عبدالفتاح کباره، نشر ساقی، تهران، ۱۳۸۵
- فارابی التعليقات (کتاب التنبیه علی سبیل السعاده) انتشارات حکمت تهران ۱۳۷۱
- فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، ترجمه، مهدی محقق، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۹۲
- قنواتی، جرج، فلسفه الفکر الدینی بین الاسلام و المسیحیه، ترجمه، صبحی صالح، بیروت، بی تا
- کریمی، میثم، غزالی شناسی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۸۹
- مدکور، ابراهیم، مقدمه الهیات، ناصر خسرو، تهران، ۱۹۶۰
- یثربی، یحیی، نقد غزالی، کانون اندیشه جوان، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۴

