



منازعه غزالی و ابن رشد در مواجهه دین و عقل از منظر تاریخی

مجتبی زروانی*

دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران

رضا طاهری

دانش آموخته کارشناسی ارشد ایران شناسی (گرایش تاریخ) دانشگاه شهید بهشتی

(از ص ۸۳ تا ۱۰۲)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۱۱/۱۸؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۱۰/۱

علمی-پژوهشی

چکیده

کشمکش میان عقل و دین در تاریخ میانه ایران، جریانی دامنه دار و متأثر از انباشته های علمی و فکری مسلمانان در قرون نخستین اسلامی است. عقل و دین صرف نظر از اشتراکاتشان، عمدتاً دو نیروی متخالف شناخته می شوند؛ به طوری که استقرار و تداوم یکی از آنها معمولاً اسباب ضعف و رکود دیگری را رقم می زند. علوم عقلی و علوم دینی، هر کدام تحت شرایط تاریخی خاص خود رو به رشد یا ضعف بوده اند. از نقطه آغازین اسلام و استحکام تدریجی آن، دستاورد عقول نیز به رشد فزاینده ای از تکامل رسیده است. این تکامل، نه به معنای مصالحه و توافق عقل و شرع و نه به معنای مخالفت مطلق و یک جانبه با یکدیگر است؛ بلکه به مثابه روندی برتری جویانه ناشی از شرایط تاریخی و وضعیت تکاملی عقلانیت و دیانت است. قرن های پنجم و ششم آکنده از کشمکش و منازعات دین و عقل است؛ به طوری که بازتاب آن در رساله های غزالی و ردیه های ابن رشد بر او، گواه این موضوع است. بررسی منازعه ابن رشد و غزالی و رای موضوعات انتزاعی آن، به درک عمیق از شرایط تاریخی عقل و دین در تاریخ اسلام یاری می رساند. این معارضه در حقیقت محصول رشد نظام عقلانی به مثابه علل ساختاری آن است و شرایط اجتماعی و سیاسی نیز به منزله علت فوری و مُعده این نزاع تلقی می شود.

واژه های کلیدی: شرایط تاریخی، معارضه، غزالی، ابن رشد، عقل، دین.

۱. مقدمه

اسلام فصل درخشانی در تاریخ فرهنگ و اندیشه مردم قلمرو خود ایجاد کرد. تمایز روشن دوره اسلامی با سایر ادوار تاریخی، اعتلای فرهنگی و علمی آن بود. اهتمام مسلمانان به تحقیق و فحص در علوم و دستاوردهای اقوام گوناگون، مخصوصاً علوم یونانی، به نتایج معتناهی رسید. درحقیقت، انگیزه و مایه تحرک مسلمانان، قرآن بود؛ کتابی آسمانی که درک مسائل و معارف آن، آنها را به کشف و اقامه قواعد و احکام فقه واداشت. فقه علم احکام روزمره و عملی بود. علوم دیگری مانند حدیث و کلام از علوم اولیه و نخستین مسلمانان بود خصوصاً فقه و اصول آن که وجوب آن بیشتر از همه احساس می شد (ابن خلدون، ۱۴۲۵: ۱۸۵)؛ اما قرآن علاوه بر قواعد اخلاقی عملی، مشحون موضوعات ماوراءالطبیعه و انتزاعی نیز بود. گزاره‌های قرآنی در باب معرفت و علم، به تعقل تشویق و ترغیب می‌کند. مسلمانان برای درک چنین مسائلی تحت تأثیر ترغیب قرآن و مجاورت و اختلاط اقوام با یکدیگر به کشف معانی و مفاهیم دست زدند؛ البته پاره‌ای از این حقایق و مسائل اگرچه در ردیف موضوعات عقلی بود، اسلام آنها را درخور اعتنا نمی‌دانست و به منع و توقیفشان توصیه کرده بود که آنها را «حقایق توقیفی» می‌نامند (النشار، ۱۹۷۷: ۳۲/۱). اشتغال به این حقایق حرام نبود، لیکن چون عقل در حیطة مسائل آن مجالی نداشت، اسلام آن را عبث می‌شمرد؛ مسائلی مانند «ذات خداوند» و «حیثیت وجودی» او یا «منشأ پیدایش عالم» و «سرنوشت انسان» که مجموعاً دربردارنده سؤالاتی درباره ارتباط و جایگاه «انسان» و «خدا» و «عالم» است. عطش پاسخ به این مسائل با استمداد از ذخایر فکری سایر ملل، به‌ویژه از طریق جذب میراث یونان فرونشانده شد.

انتقال علوم یونانی از طریق ترجمه در روند نهضت علمی مسلمانان اتفاق افتاد. پیشبرد این کار را عمدتاً اهل ذمه، به‌ویژه نصارا و مجوس برعهده داشتند که با فرهنگ و زبان‌های دیگر مانوس‌تر از عرب‌ها بودند (زرین کوب، ۱۳۹۶: ۴۷). علوم یونانی شامل علوم ریاضی، منطق، طبیعیات و غیره بود که نزد مسلمانان به «علوم اوائل» مشهور شدند؛ علمی که شالوده و قانده کلی آنها عمدتاً عقل بود و حتی مسائل مابعدالطبیعه یونانی نیز به احکام عقل متکی بود. پاره‌ای از قواعد و نگرش‌های یونانی با احکام اسلام همسو نبود؛ لذا مخالفت‌های عالمان دینی را در پی داشت (السیوطی، ۱۴۲۹: ۱۴۵). با این احوال، پژوهشگرانی در قلمرو اسلامی تحت جذبه‌های تفکر یونانی به فحص در مسائل ماورایی

و انتزاعی دست یازیدند و توضیحات و تفاسیر خود را از دانش و حکمت، به قرآن مستند کردند (النشار، ۱۹۷۷: ۳۳/۱). فلاسفه، پیگیر روش تعقل‌گرایی شدند و در همه جوانب علوم، حتی مسائل ایمانی، محک عقل محض را ملاک قرار می‌دادند و این موضوعی ناخوشایند بود که محل اختلاف علمای دینی و فلاسفه و اهل حکمت شد. فلاسفه با پرسش درباره برخی از مسائل دینی، گروهی از رجال دینی را که گرایش عقلی داشتند، واداشتند تا گفتمان و پرسش‌های دینی را به‌مدد عقل پاسخ دهند و نحله‌ای موسوم به «معتزله» را به‌وجود آورند که از فلاسفه نبودند، ولی ظاهراً در روش خود از فن منطق یونانی برای مدافعه و پاسخ‌گویی مسائل دین استمداد کردند (همان: ۱۰۷). این گفتمان تازه معتزله در اسلام اگرچه جهشی بدیع محسوب می‌شد، لکن گرایش عقلی و گروهش به منطق، حساسیت علمای دینی را به خود برانگیخته بود.

رشد فزاینده سؤالات عقلانی، عامه مسلمانان را بیشتر به کسب احکام عقلی سوق می‌داد و به‌نظر چارچوب تفکر یونانی پاسخگوی این نیاز بود، اما علمای دینی گرایش به میراث یونان را تهاجمی به میراث و تعالیم اسلام تلقی می‌کردند (ابن تیمیه، ۱۳۹۷: ۲۵۸)؛ البته دامنه اختلاف گریبان معتزله را نیز گرفت و آن را به گروه‌ها و فرق مختلفی تقسیم کرد (البغدادی، ۱۴۲۸: ۳۴). اختلاف و تباین نظام اعتزالی موجب توقف معارف عقلی در اسلام نشد، بلکه آن روند را فلاسفه‌ای مانند فارابی و ابن‌سینا و پیروانش دنبال کردند. آنان رجال دینی نبودند و دین را هم نفی نمی‌کردند، بلکه دانشورانی متأثر از میراث یونانی، به‌ویژه فلسفه ارسطویی بودند که مفاهیم اسلام را با چارچوب تفکر یونانی و ذوق و استعداد شخصی خود تعبیر می‌کردند؛ اینان به «فلاسفه مشایی اسلام» شهرت یافتند، اگرچه این اتصاف در کتاب *تهافت التهافت* ابن‌رشد (۵۲۰-۵۹۵ق) به‌صورت مکرر، مورد تردید و انتقاد گزنده قرار می‌گیرد. ملالت اختلافات دینی بار دیگر جنبشی نو از دل اعتزال‌گرایی بیرون آورد و «شاعره» را پدیدار کرد. در واقع، «اشعریّت» پشت‌کردن به معتزله بود و کشش و پیوند اشعریّت با مذهب شافعی موجب شد علمای نیشابور، نظیر ابومحمد جوینی و فرزند مشهورش، امام‌الحرمین، با اهتمام فراوانی به تبلیغ این مذهب بپردازند که بعدها تعلیمات آنان میراثی برای غزالی شد (باسورت، ۱۳۹۵: ۱۷۵/۱). مکتب اشعری ائمه کباری مانند باقلانی و امام‌الحرمین را پرورش داد و سالیان متمادی تفکر غالب برخی از نقاط سرزمین اسلامی شد. گرچه روش اشاعره، به‌ویژه از سوی فلاسفه، به سطحی‌نگری و قشری‌بودن و گریز از عقلانیت متهم بود، اما در توضیحات دینی کسانی

چون باقلانی و امام‌الحرمین سعی در توجه به عقل و روش عقلی مشهود بود. آنها چارچوب رساله‌های خود را برای ارائه احتجاج علیه تشکیکات دینی نزدیک به روش منطقی و جدلی استوار کردند؛ هرچند آشکارا سر مخالفت با منطق داشتند. اگر از منظر تاریخی به روند حوادث و رویدادهای دینی و میراث فکری در اسلام بنگریم، درمی‌یابیم که تمام کشمکش‌ها و منازعات در قلمرو دین و عقل موجب رشد دوجانبه این دو پدیده شد و هرچند در مقاطعی قوت یکی بر دیگری غالب می‌شد، اما به‌طور کامل آن را به نابودی نمی‌کشاند.

در این مطالعه شرایط تاریخی قرن پنجم بررسی می‌شود؛ شرایطی که بستر اجتماعی و سیاسی این قرن را مهیا کرد تا گفتمان دینی غزالی، گفتمان عقلی را کنار زند. فرسایش و اضمحلال نظام فلسفه طی قرون متمادی، فقدان فیلسوفی شامخ و حمایت دولت سلاجقه از اقتدار دین، شرایط را برای غزالی آماده کرد. نزدیک به یک قرن بعد از مرگ غزالی و در غرب قلمرو اسلام در اندلس، ابن‌رشد، حکیم قرطبه (۵۲۰-۵۹۵ق) و فیلسوف مشایی تمام‌عیار، تحت شرایط اجتماعی و تاریخی زمان خویش، ضرورت منازعه علیه غزالی را در رسالات خود انعکاس داد. درباره اختلاف بین این دو حکیم، چه از سوی متقدمان، مانند خواجه‌زاده در کتاب *تهافت الفلاسفه* (۱۳۲۱) و علاءالدین طوسی در کتاب *الذخیره فی المحاکمة بین الغزالی والحکماء* (۱۹۱۶) و چه متأخران، مانند زرین‌کوب در کتاب *فرار از مدرسه* (۱۳۸۷) و آشتیانی در کتاب *نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی* (۱۳۷۸) مکرر سخن رانده شده است که برخی از این پژوهش‌ها صرفاً به بعد انتزاعی آن، صرف‌نظر از شرایط تاریخی پرداخته‌اند؛ اما این مقاله سعی دارد این نزاع انتزاعی بین غزالی و ابن‌رشد را در بستر تاریخی بررسی و علل و پیامدهای آن را تبیین کند.

۲. اوضاع تاریخی و اجتماعی فلسفه در اندلس، زادگاه ابن‌رشد (۵۲۰-۵۹۵ق)

قرطبه یکی از مراکز اندیشه و علم در اندلس و زادگاه عده‌ای از فیلسوفان بود. علوم و صنعت در اندلس از اهمیت فراوانی برخوردار بود و عام و خاص بدان رغبت فراوان داشتند؛ باوجوداین، مدارس برای تعلیم و تعلم در اندلس نبود و اغلب علوم را در مساجد فرامی‌گرفتند. در نظر عامه مردم، فلسفه و نجوم چندان مورد اعتنا نبود، مگر در بین خواص که آنان نیز از خوف عامه آن را مخفی نگاه می‌داشتند. فلسفه و نجوم، علمی ناپسند محسوب می‌شدند و صاحب آنان از سوی عامه به زندیق متهم و اذیت و

آزار می‌شد و به قتل می‌رسید. سلاطین نیز برای رضایت و تقریب قلوب عامه از این جریان حمایت می‌کردند؛ اما علومی چون فقه، اصول، قرائت و حدیث و علم لغت و نحو رفعت فراوانی داشتند (المقری التلمسانی، ۱۴۰۸: ۲۲۰-۲۲۱). ابن‌رشد در سال ۵۴۸ق به دعوت عبدالؤمن، نخستین ملوک موحدین، به مراکش آمد. عبدالؤمن از وی در تأسیس معاهد علم و دانش استمداد کرد. در این سالیان بود که او کتبی در باب طب نگاشت. ابن‌رشد بعد از عبدالؤمن به جانشین وی، یعنی فرزندش ابویعقوب یوسف که همانند پدرش مردی اهل فضل و دوستدار علوم و حکمت بود، پیوست. در این دوران، ابن‌طفیل، وزیر دانشمند این امیر که از منزلت و مقام شامخ ابن‌رشد آگاه بود، امیر را متوجه ابن‌رشد ساخت و از فضائل و دانش او و سبقهٔ اجدادش در علم سخن راند و از او خواست تا وی را به بارگاه خویش دعوت کند. از آنجاکه عهد ابن‌رشد مصادف با دشمنی با اهل حکمت و فلسفه بود، در نخستین مواجهه با امیر ابویعقوب یوسف جانب احتیاط را نگاه داشت و از سؤالاتی که امیر دربارهٔ فلسفه از وی کرد، تحاشی می‌نمود تا آنگاه که از وی امنیت دید و در این باره لب به سخن گشود. در همین عهد است که ابن‌رشد به درخواست ابویعقوب یوسف و به تحریض و تشویق ابن‌طفیل به تلخیص کتب ارسطو همت گماشت (الفاخوری و الجر، ۱۳۵۴: ۶۳۷-۶۳۸).

بعد از مرگ ابویعقوب، فرزندش ابویوسف، بر مسند قدرت می‌نشیند و اوضاع ابن‌رشد دگرگون می‌شود. ابویوسف ایام رنج و محنت ابن‌رشد را به تشنیه برخی فقها و قضات قرطبه رقم می‌زند. دربارهٔ تبعید ابن‌رشد در تواریخ و تراجم، اسباب گوناگونی را ذکر کرده‌اند؛ برخی لحن نسبتاً تند وی را در خطاب قرار دادن امیر ابویوسف به «إسمع یا أخی» سبب نگون‌بختی او گفته‌اند؛ برخی سبب را آن دانسته‌اند که ابن‌رشد در کتاب *الحيوان*، امیر ابویوسف را به صفتی ناپسند و مذموم مانند «ملک البربر» ملقب ساخته بود (هرچند ابن‌رشد در مقام تبرئه خویش گفت که من «ملک البربرین» نوشته‌ام، نه «ملک البربر») (مراکشی، ۱۴۲۶: ۲۲۴)؛ عده‌ای دیگر سبب دگرگونی احوال او را یافتن پاره‌ای اقوال کفرآمیز به خط وی می‌دانند که امیر ابویوسف را از آن مطلع ساختند و او نیز در مجلسی که اعیان و اکابر و رؤسای قرطبه حضور داشتند، ابن‌رشد را فراخواند و از صاحب آن مخطوطات سؤال کرد، ابن‌رشد نسبت آنها را به خود انکار کرد و امیر نیز صاحب آن قول را لعنت گفت و وی را از در راند (رینان، ۱۴۲۹: ۴۴۵)؛ از سویی دیگر، برخی سبب نگون‌بختی ابن‌رشد را انکار برخی آیات قرآن دربارهٔ وجود قوم عاد و کیفیت

هلاک آنها برشمردند؛ توضیح اینکه یکی از شاگردان ابن رشد روایت کرده است که در محضر ابن رشد سخنی بیان داشتیم مبنی بر اقوال منجمان و پیشگویان درباره شایعه وقوع طوفانی که خواهد وزید و همه مردم در اثر آن هلاک خواهند شد و گفتم اگر این قضیه درست باشد، دومین طوفان سهمگین خواهد بود که اولین طوفان همان طوفان و بادی است که قوم عاد را هلاک ساخت. ابن رشد از شنیدن این سخن از جای در رفت و لب به اعتراض گشود و گفت والله که این قوم وجود نداشته و کیفیت هلاک ایشان چگونه باشد (همان: ۴۳۴-۴۳۵). این گفته ابن رشد به دست برخی افتاد و آن را دلیلی بر الحاد او و تکذیب آیات قرآن برشمردند و او را مستوجب هلاکت دانستند.

ابن رشد اولین قربانی این جریان نبود. پیش از او عده‌ای از کسانی که به فلسفه و حکمت شهره بودند نیز طعمه آتش تعصبات مذهبی و فرقه‌ای شدند؛ ابن‌باجه (۴۹۸-۵۳۳ق)، استاد ابن رشد، از کسانی بود که هدف آماج تیرهای تکفیر معاصران خود شد و به زندقه و الحاد متهم گردید و به بند کشیده شد. او عاقبت به واسطه نفوذ پدر ابن رشد از محبس رهایی یافت. از معاصران دیگر، مالک بن وهیب اشبیلی است که به سبب اشتغال به تعلیم فلسفه مورد سوءظن قرار گرفت و خطر هلاکت را برای خود پیش‌بینی کرد تا عاقبت از این کار دست کشید و به علوم شرعی اکتفا کرد؛ اما کسانی مانند ابن حبیب اشبیلی و بسیاری دیگر به سبب اشتغالشان به فلسفه کشته شدند (همان: ۴۲).

۳. زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری انتقادات ابن رشد علیه غزالی

غزالی حدود یک قرن پیش از ابن رشد با تصنیف چند رساله، هیمنه نظام عقلی فلاسفه را در هم شکسته و آراء ضد عقلی او در غرب اسلام (اندلس) بذر کراهت از فلسفه پاشیده بود. ابن رشد نیز ضرورت دفاع از خویش را در این دوران، در ابطال اقوال غزالی و رفع اتهامات از فلاسفه می‌دید؛ البته پیش از ابن رشد، ابن‌باجه نیز همان ضرورت و شرایط را درک و در رساله‌ای موسوم به *الوداع* با صوفیه مناقشه کرده بود و در تأیید فلسفه و تبیین ضرورت عقل در هدایت انسان کوشید و غزالی را به خاطر مخالفت با عقل و فلسفه مستحق سرزنش دانست. همچنین در کتاب *تدبیر المتوحد*، تعالیم صوفیه، به‌ویژه طریقه غزالی را که مبتنی بر ذوق و تجربه در نیل به سعادت بود، باطل تلقی کرد و معارف صوفیه را مشحون اوهام و خیالات دینی و آمیخته به شوائب دانست و صرفاً معرفت و نگاه عقلی را مایه سعادت عظام معرفی کرد (الشمالی، ۱۳۹۹: ۶۰۹-۶۱۰). تفاوتی که بین سه حکیم مخالف غزالی، یعنی ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد دیده می‌شود،

میزان ضرورت و شدت پیگیری در بطلان آراء غزالی است؛ ابن‌باجه در ردّ احوال و آراء غزالی شدت تمام به خرج داد، لکن عهده‌داری مناصب عالی حکومتی و آمدوشد در غرناطه و گاه سرقسطه و افریقیه و مهم‌تر از همه، متهم‌شدن به کفر و زندقه از سوی مخالفان باعث شد چندان مجال بسط این ماجرا را نیابد. بعد از او پیگیری این امر به خلف آگاهش، ابن‌طفیل، محول شد. اتصال ابن‌طفیل به دربار ابویعقوب یوسف اسباب نشر حکمت را برای او مهیا ساخت. ابن‌طفیل نیز همانند ابن‌باجه بر غزالی انتقاد کرد، لکن خرده‌گیری ابن‌طفیل بر غزالی، توأم با ارجح به منزلت علمی اوست. ابن‌طفیل آراء غزالی را دچار دوگانگی و نوعی تزویر و مداهنه می‌دانست که برای نگاهداشت عامه‌گانه چیزی را حق و گاه همان را در جایی دیگر نادرست می‌شمرد (ابن‌طفیل، ۱۳۹۱: ۳۳)؛ اما نقد کوبنده‌تر ابن‌رشد بر غزالی، نام آن دو را در تاریخ تفکر اسلامی بیش از دیگران به هم گره می‌زند.

۴. بررسی کشاکش و منازعه ابن‌رشد و غزالی

۴-۱. گفتمان دینی غزالی علیه فلاسفه

غزالی در کتاب *المنقذ من الضلال* به تشریح کارکرد و غایت علوم و طرق کسب معرفت می‌پردازد و اقسام معرفت را بر چهار وجه کلی و چهار منهج با کارکرد مخصوص و غایت منحصر به خود استوار می‌سازد و دلیل تقسیم‌بندی خویش را مبتنی بر تضعیف و محتوای کلی اقسام معرفت معرفی می‌کند. غزالی طرق و مذاهب معرفت را در اهل کلام، اهل فلسفه و اهل تعلیم (باطنیه) و اهل تصوف منحصر می‌سازد و مصادر معرفت هر کدام را جدا می‌سازد و غایت هر کدام را ارزیابی می‌کند. وی در نقد و ارزیابی اصناف اربعه معرفت، علم فلسفه را مبتنی بر مصادر عقل و منطق معرفی می‌کند و شناخت فساد و ضعف هر نوع از علم را در پی بردن به کنه و حقیقت آن علم می‌داند؛ به‌گونه‌ای که هر کس قصد انتقاد از آنها را داشته باشد، شایسته است که از اعلم علمای آن علم پیشی گیرد. غزالی ردّ هر مذهب و معرفتی پیش از فهم کنه و حقیقت آن را تیری بی‌هدف در تاریکی می‌دانست. اطلاع غزالی از فلسفه طبق حکایت خود او در اوقات فراغت از تصنیف و تدریس و بدون استعانت از استاد و به مدت دو یا سه سال در مدرسه نظامیه حاصل شد (الغزالی، ۱۴۳۶: ۱۲۸). عمده اطلاع او از آراء فلاسفه طبق قول خودش، از کتب فارابی و بوعلی و پاره‌ای از تعلیمات اخوان‌الصفاست (الغزالی، ۱۳۷۷: ۷۵). از فحوای کلام غزالی در *المنقذ من الضلال* به‌وضوح برمی‌آید که او در ردّ آراء و عقاید فلاسفه،

خود را ملتزم بر طریق منطق و برهان می‌داند و بر این موضوع تأکید ویژه دارد (الغزالی، ۱۴۳۶: ۱۲۷-۱۲۸)؛ به‌ویژه در ردیه‌هایش علیه فلاسفه در مسئله قدم عالم، جلوه بارزتری از این امر هویداست (الغزالی، ۱۳۷۷: ۹۰-۹۱). در واقع نقد غزالی بر فلاسفه و فلسفه و اتصاف آنان به کفر، اساساً متوجه فلاسفه الهی و تشکیک در احکام آنها بود.

غزالی اصناف فلاسفه را سه گروه قلمداد می‌کند که عبارت‌اند از: دهریون، طبیعیون و الهیون که جملگی آنها را در ردیف زنادقه به‌شمار می‌آورد؛ چراکه معتقد است ایشان همگی در مسلمات دین کفر ورزیده‌اند؛ اما رد و تکفیر غزالی اساساً متوجه فلاسفه متأخر، یعنی الهیون است. غزالی مجموع آنچه فلاسفه اسلام، فارابی و ابن سینا از ارسطو نقل کرده‌اند، کفر دانسته، تکفیر آنان را واجب می‌شمارد که عبارت است از سه مسئله قدم عالم، علم به جزئیات و معاد جسمانی. در هفده مسئله دیگر نیز فلاسفه را به بدعت و خروج از قطعیات دین متهم می‌کند؛ اما قسم سوم از تعالیم فلاسفه را که به ریاضیات، منطق، طبیعیات و اخلاق تعلق دارد، نه تنها درخور مناقشه نمی‌داند، بلکه انکار و رد آن را ناشدنی و ناممکن می‌شمارد و هرچند، آفت و مضرت هرکدام را گوشزد می‌کند، آنها را دارای فوائد می‌داند؛ اما آنچه از علوم فلاسفه را درخور نقد و جرح می‌دانست که مربوط به الهیات می‌شد، اکثر آن را دچار غلط‌کاری و خبط فضیح می‌دانست و اختلاف فلاسفه در مباحث الهی و خروج از استنتاج منطقی که آنها دعوی آن را داشتند، تخطئه کرد (الغزالی، ۱۴۳۶: ۱۴۴-۱۴۵). ابطال مذهب فلاسفه در مسائل بیست‌گانه و نهایتاً الزام کفر آنها در سه مسئله عمده که به رأی و نظر غزالی مخالف عقیده عامه مسلمانان بود، پژوهاک کوبنده حکیم اندلس، ابن رشد را ضرورت بخشید. الزام حکیم به نقد و رد اقوال تهافت‌فلاسفه آن‌هم به‌صورت پیگرد دقیق و بررسی جزئیات مسائل مطروح آن، در واقع پاسخ رسمی و کوبنده‌ای بود که شیوع و انتشار اندیشه غزالی در اندلس و فزونی طرفدارانش، حکیمان و فیلسوفان را دچار وحشت و اضطراب کرده بود.

۴-۲. نقد تعریضی ابن رشد بر گفتمان تاریخی اشاعره و فلاسفه متخطی اسلام

انگیزه ابن رشد در تصنیف *تهافت التهافت* (۱۳۸۲) ارائه دفاعیه‌ای بود محکم و مدون در مقابل بذره‌های ضد فلسفی غزالی که حدود یک قرن پیش پاشیده شده و عرصه را برای ابن رشد بسیار دشوار کرده بود. ابن رشد مصرانه به رد آراء غزالی و صوفیه پرداخت. او علاوه بر *تهافت التهافت* و پاسخ به شبهات غزالی، در *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال* (۱۹۸۶) نیز سعی کرد به مسائل و شبهات مطرح‌شده بر ضد عقاید

فلاسفه پاسخ دهد و آنها را دفع کند و به گونه‌ای بر ردّ متکلمان اشعری و حکمای اسلامی درباره مسئله قدم عالم نیز همت گماشت. ابن رشد هم طریقه اشاعره و هم آراء فارابی و ابن سینا را درخور انتقاد نشان داد و به‌ویژه بحث قدم عالم را نه مربوط به سنت و اصول فلسفه ارسطو، بلکه مسئله مورد اختلاف بین متکلمان اشعری و فلاسفه‌ای مانند ابن سینا و فارابی معرفی کرد و اختلاف در مسئله را ناشی از درک مخصوص موضوع و پیروی متکلمان اشعری از دیدگاه افلاطونی در تقابل با دیدگاه ارسطویی به‌شمار آورد. در واقع، دیدگاه افلاطونی متکلمان اشعری قائل به حدوث حقیقی و دیدگاه قائلان به قدیم حقیقی، هر دو را مردود دانست؛ زیرا محدث حقیقی، فاسدالضروره است و قدیم حقیقی نیز معلول بی‌علت محسوب می‌شود (العقاد، بی تا: ۳۶).

ابن رشد منظور نظر فلاسفه را از قدم عالم، استغنائی عالم از صانع ندانسته که غزالی براساس آن ایشان را تکفیر کرده است، بلکه قدیم بودن عالم را به این معنا دانسته که نه اولی بر آن است و نه از جانب مبدأ نهایی دارد و خداوند ایجادکننده عالم است و موجودات را از قوه به فعل می‌آورد. ابن رشد نه تنها مقدمات و مبانی مذهب اشعری را در باب حدوث عالم متناقض و دچار خلل دانست، تعریضاً عقیده معتزله در این باره را نیز متناقض می‌یافت. لیکن آن‌طور که طریقه اشاعره و صوفیه را نقد می‌کند، از انتقاد طریقه معتزله سر باز می‌زند؛ با این دعوی که از کتب معتزله چیزی به اندلس نرسیده و از عقاید ایشان مطلبی در دست نیست. به‌نوعی از انتقاد معتزله خودداری می‌کند، در صورتی که آراء معتزله از خلال مباحث خصم این طریقه، یعنی اشاعره و ردود سایر فرق به اندلس رسیده است (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۱۸). در واقع، ابن رشد «تاحتزیزیادی هم توافق نسبی معتزله با عقل را می‌پسندید و نقد و نقض جزئیات عقاید ایشان را متضمن طعن و ردّ بر غزالی نمی‌یافت» (کرمی، ۱۳۸۹: ۱۶۵). از طرفی، ابن رشد استعمال لفظ حدوث و قدم را بدعتی در شرع خواند. او اعتقاد اشاعره به حدوث مبنی بر اینکه این طریقه به عامه اعلام می‌دارد که حدوث عالم عقیده شرعی است را موضوعی می‌داند که درک و تصور آن بر علما و فضلا به آسانی ممکن نیست چه برسد به عامه مردم. ابن رشد نگرش عامه را به مسئله خلق عالم از نوع تمثیل می‌شمارد و این‌گونه تمثیلات را در قرآن و تورات و سایر کتب منزله، برای درک جمهور معرفی و اذعان می‌کند که شرع، بر آن معنی که اشاعره درباره حدوث بدان معتقدند، تصریح نکرده است (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۷۱-۱۷۲). طریقه فلاسفه و حکمت را شفافبخشی باعظمت معرفی می‌کند که دستخوش

تحول و تغییر شده و دست عامه از آن کوتاه و درک جمهور از آن قاصر و عاجز است. ابن‌رشد به نوعی برای طعن بر غزالی و عبث‌خواندن دعاوی او، وی را هم در شریعت و هم در حکمت گمراه می‌خواند و غزالی را در شمار خوارج و معتزله و اشاعره و صوفیه می‌آورد که وادی حکمت را به روی جمهور گشودند و آن را از سنت خویش منحرف کردند و او را مصداق کسی دانست که هم به حکمت و هم به شریعت آسیب رساند (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۵۰) و سبب چنین اقوالی را انخلاع از معقولات دانست و اشاعره را مصداق محجوبان به حجاب عادت و مستبعد از معقولات ملقب می‌سازد. در واقع ابن‌رشد، غزالی و اشاعره را از معانی هستی‌شناسی فلسفه و حکمت غافل می‌داند. وی بر آن است که آنچه فیلسوف در آن تعقل می‌کند، موضوعاتی است مربوط به قلمرو فلسفه و جدای از مسائل شریعت و ایمان. وی طریقه‌ای را که اشاعره در کتاب‌هایشان مبنای معرفت قرار می‌دهند، مایه گمراهی و دوری از حقیقت می‌شمرد (ابن‌رشد، ۱۹۸۶: ۵۶). قلمرو فلسفه از دین جداست و استنتاجات حاصل از این دو، هیچ رابطه‌ای با هم ندارند و موضوعات مطروح در فلسفه دخالتی در دین ندارد و موضوع مشترکی نیز با هم ندارند. حکمت و شریعت دو سوی یک حقیقت است؛ حقیقتی که از حکمت حاصل می‌شود تباین و اختلافی با حقیقت در شریعت ندارد (همان: ۵۸). حقیقت موضوعی است یگانه و گواه بر خود و از هر جهت موافق با خود است (Averroes, 2009: 315). استبصار در اصول حکمت موجب مشاغبه در احکام شریعت نخواهد بود؛ زیرا حقیقت دینی با اصول برهانی حکمت در تضاد نیست، بلکه با آن در توافق است (ابن‌رشد، ۱۹۸۶: ۳۵). شرع متمم عقل است و دارای دو معنای ظاهر و باطن؛ اگر ظاهر با قوانین عقل اختلافی داشته باشد، باید آن را به مدد تأویل درک کرد (همان: ۴۵-۴۶).

ابن‌رشد بین حقیقتی که دین عرضه می‌دارد با حقیقتی که منظور فلسفه است، تمایز اساسی قائل می‌شود. او شماری از حقایق جهان که ذیل حقایق فلسفه جای می‌گیرد را جدای از عنوان و حقایق دینی مورد توجه قرار می‌دهد. این طریقه ابن‌رشد برای نیل به حقیقت موسوم به «حقیقت دوگانه» است. بعدها پیروان او و اندیشمندان عهد اسکولاستیک، اندیشه وی را شرح و تفسیر کردند و به تبع ابن‌رشد مقولات فلسفه را از مقولات دینی جدا شمردند و برعکس برخی مقولات دینی را بعضاً خارج از عهده و بررسی فلسفه دانستند. این موضوع موجب شد میدان منازعه با پیروان ابن‌رشد برای اصحاب کلیسا که فهم حقیقت را در انحصار خود می‌دانستند، گشوده شود (ابراهیمی

دینانی، ۱۳۸۹: ۱۳۱). ابن‌رشد علاوه بر انتقاد به دعاوی غزالی در *تهافت الفلاسفه* درباره علم قدیم، طی رساله‌ای مستقل و کوتاه سعی کرد نشان دهد که غزالی شناخت درست و دقیقی از اقوال فلاسفه نداشته است. به نوعی ابن‌رشد اختلافات و شبهات به وجود آمده درباره علم قدیم را عمده‌متوجه فلاسفه‌ای مانند ابن‌سینا و فارابی می‌داند؛ چراکه معتقد بود آنها درک درستی از این مسئله نداشتند. از سویی، اظهارات متکلمان در این مسئله را مغالطه حاصل از این قضیه دانست که اهل کلام علم قدیم را بر علم محدث قیاس کرده‌اند و نادرستی این‌گونه قیاسات در منطق شناخته شده است؛ بنابراین ابن‌رشد هم اقوال فلاسفه و هم متکلمان را در مسئله علم قدیم نارسا و متناقض شمرد و براهین عقلی و نقلی را منتهی به عالم‌بودن ذات خداوند به همه موجودات نشان داد؛ چنان‌که ادله آیات قرآن را گواه بر همین امر می‌دانست (ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۹۸-۱۰۰). به سخن دیگر، ابن‌رشد رأی متکلمان در این باب را مبتنی بر قیاس خطابی یا قیاس «الغائب علی الشاهد» دانست که بر امور ظنی متکی است. او قیاس خطابی را براساس امور ضروری و بدیهی نمی‌دانست؛ از این رو این‌گونه قیاسات نمی‌توانست در زمره معارف محکم و معتبر قرار گیرد (ابن‌رشد، ۱۹۸۶: ۶۱).

۳-۴. منازعه ابن‌رشد در مسائل اربعه طبیعیات

پس از تعقیب اشکالات غزالی و پاسخ ابن‌رشد به یکایک آنها تا شانزدهمین مسئله در الهیات، نوبت به پاسخ به مخالفت غزالی در مسائل اربعه در طبیعیات می‌رسد. مسائل اربعه طبیعیات با هشت اصل و هفت فرع منظم است که غزالی چهار چیز آنها را مخالف شرع تلقی می‌کند: نخست، «اقتران مشهود در عالم وجود میان اسباب و مسببات اقترانی است که بالضرورة لازم می‌آید و نه در مقذور و نه در امکان است که سببی بدون مسبب ایجاد شود و یا مسببی بدون سببی به وجود آید»؛ دوم، «نفوس انسانی جواهری قائم به نفس هستند، نه منطبق در جسم و معنی مرگ، انقطاع علاقه نفس به بدن و انقطاع تدبیر آن است و گرنه روح در حال مرگ قائم به نفس خویش است»؛ سوم، «عدم فنا و استحاله در نفوس، بلکه آنها سرمدی و ابدی‌اند و فانی نشدن» و چهارم، «عدم ارتجاع نفوس به اجساد» (الغزالی، ۱۳۷۷: ۲۳۲-۲۳۴). غزالی الزام نزاع در مسئله اول را بدان سبب می‌داند که اثبات معجزات خارق عادت از قبیل دگرگونی عصای موسی^(ع) به اژدها، احیاء مردگان توسط عیسی^(ع) و شق القمر حضرت رسول^(ص)، جملگی بر محور این عقیده است؛ لذا فلاسفه در این امر معتقدند که مجاری عادات، امری ضروری و لازم است.

اقتران مشهود در عالم وجود میان اسباب و مسببات اقترانی است و بالضروره لازم است و محال است که سببی بدون مسبب و یا مسببی بدون سببی به وجود آید. غزالی اگرچه عقیده اقتران میان آنچه عادتاً «سبب» می‌گویند و میان آنچه «مسبب» می‌نامند را ضروری و درست تلقی می‌کند، لکن تمام مقترنات را از تقدیر خداوند می‌داند که آنها را بر سبیل تتابع آفریده است، نه به جهت آنکه به نفس خویش ضروری و افتراق‌ناپذیر باشند. غزالی بر آن است که در این باره فلاسفه، عدول از «اسباب» را انکار و محال بودن آن را ادعا کردند؛ بنابراین لازم است با عقیده ایشان مبارزه کرد (الغزالی، ۱۳۸۲: ۲۳۹).

اما ابن رشد در مقام پاسخ به شبهه اول، به دفاع از نظریه سببیه می‌پردازد و قول غزالی را سفسطه و سوفسطاگری قلمداد می‌کند و به ادله خود، قول وی را مردود می‌شمارد و چنین اذعان می‌کند که در اقوال فلاسفه قدیم سخنی درباره معجزات وجود ندارد تا این اتهام را بر همه فلاسفه متصف ساخت. اینجا مسلماً منظور ابن رشد از فلاسفه قدیم، ارسطوست و به طریقی آگاهانه می‌خواهد حساب کار فلاسفه اسلامی، به ویژه ابن سینا را از ارسطو جدا کند و اعتراض غزالی را مستحق ابن سینا سازد و ارسطو را از چنین رأی و نظری مبرا سازد؛ زیرا چنین اقوال و مسائلی در فحص و تحقیق قدمای فلاسفه نبوده است و مسائل این چنینی را مربوط به مبادی شرائع تلقی می‌کند و متفحص در این مسائل را مستوجب عقوبت می‌خواند. در ادامه، ابن رشد کیفیت معجزات را امری الهی معرفی می‌کند که عقول انسانی از درک آن عاجزند. او نکات ریزتر این مسائل را یکایک و با دقت تمام پاسخ داده، اذعان می‌کند فحص در این باره، فضیلتی خاص را می‌طلبد. مجدداً، آنچه را درباره اسباب از فلاسفه نقل شده است، سخنی قلمداد می‌کند که از هیچ کس جز ابن سینا نقل نشده و معتقد است ابن سینا مبتکر چنین اقوایی است (ابن رشد، ۱۳۸۲: ۷۷۳-۷۷۴ و ۹۸۷)؛ اما مسئله هجدهم یا همان مسئله دوم از مسائل طبیعیات، مبنی بر «عجز فلاسفه از اقامه برهان عقلی بر اینکه نفس انسانی جوهر روحانی و قائم به نفس است و تحیزناپذیر است و نه جسمانی و نه در جسم منطبع می‌گردد و نیز نه متصل به بدن است و نه منفصل از آن؛ همان طور که خداوند نه در خارج از عالم است و نه در داخل، چنان که درباره فرشتگان نیز همین عقیده را دارند». غزالی ابتدا خوض و دقت در این باره را مستلزم شناخت مذهب فلاسفه درباره قوای انسانی و حیوانی می‌داند، سپس به تشریح آن می‌پردازد و دعوی فلاسفه مبنی بر این موضوع که «جوهر مجرد بودن نفس به براهین عقلی قابل شناخت است» را انکار

می‌کند. هرچند غزالی اعتراض خود را بدان معنی نمی‌داند که این امر را از قدرت خداوند بعید بداند و یا آن را متناقض شرع بداند، لکن وی نظر به اینکه فلاسفه دعوی خود را تنها متکی به دلالت عقل ساخته‌اند و آن را از شرع بی‌نیاز می‌دانند، مورد انکار و اعتراض قرار می‌دهد (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۶۰)، سپس غزالی به ادله فلاسفه اعتراض می‌کند؛ با اینکه در این باره در اثناء اعتراضات خود گاه به تنگنا می‌افتد و از ادامه مسائل شانه خالی می‌کند و به صعوبت دچار می‌شود (همان: ۲۶۲ و ۲۶۶).

متعاقباً ابن‌رشد نیز به یکایک اعتراضات غزالی پاسخ می‌دهد و بخشی از اعتراضات او را نیز در این باره مسائلی می‌داند که ابن‌سینا به فلسفه وارد کرده است و همانند نقاط دیگر دفاعیه خود، تلاشی آگاهانه و متعمدانه برای متمایز ساختن آراء ارسطو از اقوال ابن‌سینا دارد؛ اما مسئله نوزدهم مورد اعتراض غزالی، عقیده فلاسفه به فناپذیری نفوس انسانی و سرمدی بودن نفوس است. نکته قابل ملاحظه در این مسئله، مواجهه ابن‌رشد با عنوان مسئله است. ابن‌رشد برخلاف مسائل قبلی که همان عناوین غزالی را به کار می‌بست، در این مسئله، عنوان دیگری را استعمال می‌کند. نکته دیگر عدم اقتباس متن مسئله غزالی است که ابن‌رشد فقط تلخیصی از افکار غزالی را پیش می‌کشد و نقد می‌کند (ن.ک: ابن‌رشد، ۱۳۸۲: ۸۵۸ مقایسه شود با الغزالی، ۱۳۷۷: ۲۷۲ و ۲۷۹). همچنین ابن‌رشد برخی اصطلاحات و مسائل مورد اعتراض غزالی را به عادت مألوف مربوط به فلاسفه اسلامی می‌دانست که هیچ‌یک در اقوال فلاسفه قدیم یافت نمی‌شد و بررسی این مسئله را در رجوع به آراء ارسطو درباره نفس و عقل ضروری می‌داند. آخرین مسئله کتاب غزالی مبنی بر انکار حشر اجساد و لذت جسمانی و عقاب و ثواب جسمانی از سوی فلاسفه است. ابن‌رشد نیز به اعتقاد خود در پاسخ، بدایتاً زعم غزالی را مبنی بر انکار حشر جسمانی مردود و باطل می‌خواند و خاطر نشان می‌سازد که در این باره قولی از فلاسفه منقول نیست. با اینکه غزالی تقریر فلاسفه را مبنی بر بقای نفس پس از مفارقت از بدن انکار نمی‌کند و آن را مخالف شریعت نمی‌داند، لیکن عقیده فلاسفه که لذت جسمانی در بهشت، آلام جسمانی در دوزخ و وجود بهشت و دوزخ توصیف شده در قرآن را انکار می‌کند، مخالف شرع می‌داند. پاسخ ابن‌رشد در این مسئله بیش از دیگر جوابیه‌هایش، جنبه جدلی‌تری دارد و جنبه کلامی و اقناعی بر آن حاکم است تا از اتهام به کفر و زندقه خود را ایمن سازد؛ زیرا این مسئله معطوف به مقبولیت و قطعیت دینی نزد عامه مردم است و انکار آن مستوجب کفر و چشم‌پوشی از آن نابخشودنی است؛

از این رو ابن رشد موضوع «بعث و حشر جسمانی» را از سخنان فلاسفه متقدم ندانست، بلکه این مسئله را از مسائل نظری و انتزاعی نزد فلاسفه متأخر خواند (ابن رشد، ۱۳۸۲: ۸۶۴ و ۸۷۳). وانگهی چنین قولی را ابن رشد مربوط به عقیده صوفیه قلمداد کرد که غزالی خود در برخی از کتبش بدان معتقد است و او را در باب جواز تکفیر در این مسئله مردد و ناآگاه دانست و آراء وی را هم در شریعت و هم در حکمت دچار تزلزل و خطا نشان داد (همان: ۸۷۴).

۴-۴. تعریض ابن رشد بر امام الحرمین

ابن رشد علاوه بر رد و بطلان اقوال غزالی، بر طریقه امام الحرمین جوینی و کتاب او، *الإرشاد*، نیز انتقاد کرد؛ چراکه این کتاب متضمن بحث‌هایی درباره بطلان آراء معتزله است که همان مباحث انتقادی بر فلاسفه را دربردارد. پیش از این نیز امام باقلانی در رد آراء معتزله کوشش کرد و با عقاید آنان سر مخالفت برداشت که تا حدود زیادی مسائل مطروح غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* دربرگیرنده همان مسائلی بود که پیش‌تر امام باقلانی و امام الحرمین جوینی مطرح کرده بودند.

مسلك اشعری در قرن پنجم قدرت زیادی گرفت و غزالی به حضانت خواجه نظام‌الملک توانست ساختار و پیکره فکری به احتضار افتاده معتزله را منعدم سازد. لیکن با وجود ضربه زدن به مذهب اعتزال، این مذهب با تمام قوت موقعیت خود را بین دو موقف تسنن و تعقل اعتزالی تحکیم بخشید. در حقیقت، اشاعره قرن پنجم در پی حفظ مذهب تسننی برآمدند که ارتباط خود را نیز با طریقه معتزله محفوظ نگاه داشت و این روند تفوق اشاعره از سالیان قبل در مشروح توضیحات باقلانی و جوینی ظاهر بود. سپس غزالی با انبوهی از میراث بزرگان اشاعره و آگاهی از عقاید سایر فرق، مسلك اشعری را به ویژه در شرق اسلام، به عنوان خط متوسط بین ظاهرگرایی و اعتزال، جلودار عده بسیاری از مسلمانان کرد (ابوریان، بی تا: ۲۰۷، ۲۱۰ و ۲۱۱)؛ بنابراین همان‌طور که مکشوف است، وقتی غزالی پاره‌ای از مسائل علمی فلاسفه را مورد انتقاد تند خود قرار می‌دهد و آراء آنان را مضر و ضاله قلمداد می‌کند، در واقع موضوع تازه‌ای را مطرح نساخته و از امر مکتومی پرده برداشته و کاری بیش از آنچه باقلانی در کتاب *التمهید* و امام الحرمین در کتاب *الإرشاد* در رد اقوال و آراء معتزله کرده بودند، نکرده است؛ بلکه فعل او در انهدام فلاسفه به منزله ضربه نهایی بر پیکره نیمه‌جان طریقه انحصار طلب فلاسفه بود (ابن رشد، ۱۳۸۲: ۴۵).

۵. ارزیابی گفتمان ابن‌رشد و غزالی

اگر ابن‌رشد عقاید غزالی را دربارهٔ فلاسفه باطل می‌داند و او را هم در حکمت و حتی در شریعت گمراه می‌خواند، به این دلیل است که وی فلسفهٔ نظری غزالی را مردود می‌شمارد و از اصول اصلی ارسطویی که در نظر ابن‌رشد همه‌چیز است، منحرف می‌داند؛ زیرا از نظر یک مشایی محض مانند ابن‌رشد با آن همه پایبندی و وسواس و دقت و نهایتاً عشق مفرط به ارسطو، رعایت قاعده و قانون ارسطویی امری است ضروری و جز پذیرش سخن ارسطو برایش ممکن نیست و هیچ‌گونه عناصر افلاطونی و جنبه‌های اشراقی برای او وجود ندارد، چه این عناصر جنبه‌های اشراقی صوفی‌مآبانۀ غزالی باشد که در نظر ابن‌رشد، شمایل فلسفه را در نیل به حقیقت و معرفت یقینی مخدوش و مکدر ساخته است و چه فلسفهٔ ارسطویی باشد که با عناصر نوافلاطونی آمیخته شده است. همچنین ابن‌رشد سعی می‌کند نشان دهد که غزالی چیزی از مطالب فلسفه را تنقید یا منهدم نساخته، بلکه تلاش او در جهت انهدام آراء فارابی و ابن‌سیناست و نه ارسطو (الشهرستانی، ۱۴۱۰: ۵۷۶-۵۷۹). تحول و تطور روحی و فکری غزالی و مواجهه با فرق عقاید و غور در کتب و مباحثه با اعلام مذاهب، درک معنی عقل از سخنان متشابهه و متفرقات تجمیع یافتهٔ او از اقوال فلاسفه را دشوار کرده است که همین تناقضات، خود دلالت بر تطور اندیشهٔ اوست و البته موطن اختلاف در آثار غزالی مربوط به نصوص و نوع مطالب است (السافی، ۲۰۰۳: ۱۰۴) که او بدان پرداخته؛ اما این اختلاف و نوسان در اندیشهٔ او در ابواب مختلف، به‌ویژه در مسئلهٔ حد و حدود و ارزش عقل، ناشی از بی‌اعتمادی و اتکا مطلق به عقل محض است. حال آنکه اتکال بی‌چون‌وچرای ابن‌رشد به عقل محض، جهان‌بینی و طریقهٔ معرفت‌شناختی غزالی را بر نمی‌تابد و شیوهٔ کسب معرفت صوفیه از طریق امامت‌شهوای را باور ندارد؛ هرچند ابن‌رشد اذعان می‌دارد که منکر زهد و تزکیه نیست و از همین‌روست که شارع اسلام این‌گونه اصول مربوط به زهد را شرط سلامت اندیشه به‌شمار آورده است، نه اینکه خود این امور طریق کسب معرفت باشد. به‌علاوه، ابن‌رشد احتجاجات صوفیه را به شرع برای درست نشان‌دادن طریقهٔ معرفتی خود، مردود و ناشی از ظاهرگرایی آنان قلمداد می‌کند؛ زیرا طریقهٔ صوفیه را با فرض صحت و اطمینان به آن، نمی‌توان برای کافۀ مردم دانست؛ چراکه اگر چنین بود، طریقهٔ نظر و اعتبار که قرآن مکرر بدان تصریح کرده است، باطل و عبث می‌بود (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۱۷).

اگر در غرب اسلام با مرگ ابن‌رشد، شارح بزرگ ارسطو از صحنه روزگار محو و ناپدید شد و کسی بهتر از او در حکمت و فلسفه ارسطویی به‌وجود نیامد، محور مباحث و مناقشات میان عقل‌گرایان و اهل ذوق و قلب برجا ماند؛ به‌طوری‌که نزاع بین عقل‌گرایی و باطن‌گرایی همچنان باقی ماند و فلسفه به‌عنوان طریقه‌ای از شیوه کسب معرفت به راه خود ادامه داد. برخلاف تصور رایج، مبنی بر افول فلسفه و رخت‌برپستن آن از شرق اسلام، که عموماً ناشی از پاره‌ای اقوال پژوهندگان معاصر است، فلسفه با خصلت‌ها و ویژگی‌های منحصر به فرد خود در قرون بعد از مرگ غزالی و ابن‌رشد زنده و پویا ماند و ابتکارات و دستاوردهای بسیاری را به ثمر نشاند (نصر، ۱۳۹۳: ۳۳۷).

۶. دامنه تاریخی منازعه در عهد اسکولاستیک

وضع معارضه و اختلاف بین اصحاب عقل و اهل دیانت در عهد اسکولاستیک از کشمکش فارغ نبود. از جمله کسانی که به معارضه با فلسفه برخاستند، قدیس توما، ریمون و ژیل بودند. اصحاب اسکولاستیک چندان نظر خوشی به اسلام نداشتند؛ به‌ویژه دوره‌ای که مکتب فلسفی ابن‌رشد در جهان مسیحی رشد کرد. ملوک سلسله موحدین به فلسفه روی خوش نشان ندادند و مانع نشر فکر فلسفی در اندلس شدند. در عوض، مساعی فیلسوفان یهود و خاخام‌های دانشمند اسپانیای مسیحی و اطراف آن در تجمیع نسخ عربی ابن‌رشد مؤثر افتاد و شروح و تعلیقات بسیاری به زبان عبری بر آثار ابن‌رشد نگاشتند (کورین، ۱۳۹۳: ۳۲۳). ریمون لول از جمله کسانی بود که از برخی کتب غزالی اطلاع داشت و از سه کتاب او، یعنی *تهافت الفلاسفه*، *رسالة الی صدیق و المنقذ من الضلال* یاد می‌کند. وی از برخی مؤلفات عربی آگاهی داشت که سایر متألهان اسکولاستیک از آن بی‌خبر بودند (رینان، ۱۴۲۹: ۲۸۳). ریمون در براندازی پیروان ابن‌رشد جهد فراوانی داشت و مکتب ابن‌رشد در نظر او به‌مثابه همه اسلام بود که وی هدم و نقض آن را در بی‌اعتبار ساختن فلسفه اسلامی، خصوصاً مکتب ابن‌رشد می‌یافت و در آثار خود برای معارضه و نقض آراء پیروان ابن‌رشد همان براهین غزالی را اقتباس کرده است. ژیل، از متألهان این دوره نیز رساله‌ای موسوم به *اغالیط الفلاسفه* یا *هفوات الفلاسفه* تصنیف کرد و در آن بر شماری از فلاسفه اسلام مانند ابن‌سینا، کندی، ابن‌رشد و ابن‌میمون انتقاد کرد و آنان را به کفر و الحاد متهم ساخت. وی به‌ویژه ابن‌رشد را به تحقیر و بی‌اعتنایی و باطل ساختن سایر ادیان متهم کرد و در اکثر رسائل خود به پیروان ابن‌رشد تاخت (همان: ۲۸۳ و ۲۸۷).

غزالی نخستین کسی بود که با «تهافت» خواندن آراء فلاسفه، شالوده فکری آنان را در هم ریخت و به نقد کلامی و فلسفی آنان پرداخت و فلسفه انتقادی جدیدی را پدید آورد که دامنه آن تا قرون بعد از مرگش منشأ تحول و نواندیشی در عرصه دین و فلسفه شد. او نشان داد که برای باورهای ایمانی و درک احکام دینی باید به فلسفه جداگانه‌ای در مقابل احکام عقل نظری قائل بود و آن حوزه عقل عملی و اخلاق است که آموزه‌ها و تعالیم دین از طریق قلب و فطرت آدمی باور می‌شود و اگرچه عقل نظری هم در تحصیل بخشی از این معارف سهم دارد، لیکن تمام آن بر عهده عقل محض نیست. *تهافت الفلاسفه* غزالی به مثابه تکانه‌ای بر ساختمان تفکر فلسفی بود تا حدود خود را دقیق‌تر بشناسد و توان و ارزش عقل نظری، مسائل مربوط به حوزه معرفتی خود را دقیق‌تر دریابد. برخلاف تصور رایج، *تهافت الفلاسفه* نه تنها موجب عقب‌راندن تفکر فلسفی نشد، بلکه نقادی آن از فلسفه سبب شد تا متفکران و متصدیان تفکر فلسفی بیشتر ماهیت کار فلسفه را دریابند. درست است که غزالی با تصنیف *تهافت الفلاسفه* و نفوذ افکارش وضع فلسفه را دگرگون ساخت، لیکن شهرت او به جهت انتقاد از فلسفه نبود و این اثر او فلسفه را ویران ناساخت؛ بلکه آنچه بیشتر موجب نفوذ و اعتبار افکار او شد، کتاب *احیاء العلوم* وی بود؛ مجموعه‌ای سترگ از معارف دینی و اخلاقی که حاصل کندوکاو در اندیشه‌های مختلف و اشارات قلبی و نهایتاً رسیدن به طرحی علمی از تصوف و اخلاق بود. او جنبه طریقتی تصوف را با شریعت پیوستگی داد و این تحول تا قبل از قرن پنجم در کتب تصوف بی سابقه بود (نفیسی، ۱۳۴۳: ۱۰۵). وانگهی بارقه‌های فلسفه اشراقی غزالی که محصول سنجش عقل نظری و واردات و توجهات به طریقه تصوف بود را می‌توان در رساله *مشکاة الانوار* او سراغ گرفت که نخستین جوانه‌های اندیشه و فلسفه اشراقی سهروردی محسوب می‌شود و این خود خدمت و توجه بزرگی به حکمت ایران باستان است.

۷. نتیجه

معنویت و عقلانیت در پرتو آموزه اسلامی همواره دو اصل اساسی رشد و کمال تلقی شده است. تعالیم اسلام نه تنها تعقل را مانع معنویت نمی‌داند، بلکه رشد آن را مایه علو معنویت نیز محسوب می‌دارد. نحل معتزله، اشاعره و یا فلاسفه، عمده‌ترین جریان‌های تاریخ تفکر اسلامی بودند. با چشم‌اندازی در تاریخ اندیشه آنان، ناهماهنگی توضیحات آنها از معنویت و عقل مشهود است؛ موضوعی که موجب شده است عمدتاً آنان را در

گفتمان تاریخی معارضه‌جویانه علمای دینی و متصدیان علوم عقلی تحت‌عنوان «تعارض دین و عقل» بشناسیم. اگر در مقاطعی از تاریخ شاهد اختلافات شدیدی بین فرق اسلامی هستیم، باوجود اینکه عقاید شخصی و فرقه‌ای از مایه‌های اصلی این اختلافات هستند، نمی‌توان آن را از شرایط تاریخی و اجتماعی جدا فرض کرد؛ چراکه زمینه‌های فرهنگی، جغرافیایی، سیاسی یا منافع گروهی و مذهبی عللی نهفته برای پیامدهای تاریخی هستند. روزگار غزالی مصادف با عهد سلاجقه و استقرار دولت دینی و فزونی مراکز و معاهد اسلامی، اسبابی برای اقتدار دین و عقب‌رفت گفتمان عقلی فلاسفه شد. شرایط تاریخی و اجتماعی عصر سلاجقه، فرصتی فراهم آورد تا نخبگان دینی همانند غزالی گفتمان انحصارگرای فلاسفه را که از قرون گذشته تا قرن پنجم بسیار تقویت شده و موضوعات دینی را به پرسش گرفته بود، به حاشیه برانند. قریب به یک قرن پس از مرگ غزالی، در غرب سرزمین‌های اسلامی، اندلس، در اثر تبلیغات سوء ظاهرگرایان و پشتیبانی حاکمان و ضدیت ابنای زمان با عقل‌گرایی، گفتمان عقلانی دچار ضعف و فرسایش شد. تجمع شرایط تاریخی و اجتماعی قرن ششم، ضرورت واکنش فلاسفه‌ای مانند ابن‌رشد را در دفاع از حیثیت گفتمان عقلی برانگیخت؛ گفتمانی که آن را الحاد و کفر تلقی می‌کردند و محارب عقاید ایمانی می‌شمردند؛ بنابراین سطحی‌نگری عامه مردم به حکمت و دشمنی با اهل دانش عقلی، عللی معده و فوری در مناظره ابن‌رشد علیه غزالی بود و از سویی، پیشینه و سنت مسلمانان در تفسیر و جست‌وجوی معانی دینی و ماوراءالطبیعه، علل ساختاری و شاکله تفکر در قرون اولیه اسلام تا قرن ششم بود؛ بنابراین معارضه ابن‌رشد، ناشی از شرایط تاریخی و ضرورتی اجتماعی برای دفع گزند و آفات مقتضی بود، نه صرفاً یک تفنن انتزاعی و ذهنی. بعدها نیز سیر تاریخی معارضه دین و عقل در عهد مغول در گفتمان خواجه نصیرالدین طوسی و در روزگار صفویه و عثمانی در محاورات دانشوران قلمرو اسلامی مشهود است. حتی دامنه این مباحث در گفتمان متألهان اروپایی مانند ژیل رومی و دیگران نیز نفوذ کرد.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، *نقدی بر تهافت الفلاسفة غزالی*، چاپ سوم، قم، مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۷۸.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء*، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، *الرد علی المنطقیین*، الطبعة الثالثة، لاهور، معارف، ۱۳۹۷ق.

ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة ابن خلدون، حقق نصوصه و خرّج احاديثه و علّق عليه عبدالرحمن محمد الدرويش، الجزء الثاني، دمشق، مكتبة الهداية، ۱۴۲۵ق.

ابن رشد، ابوالوليد، فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، ترجمة سيدجعفر سجادي، تهران، انجمن فلسفه ايران، ۱۳۵۸.

_____ فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، بيروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶.

_____ تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، تهران، شمس تبريزي، شركت افست، ۱۳۸۲ق.

_____ الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، مدخل و مقدمة تحليليه و شروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۸.

ابن طفيل، حى بن يقطان، ترجمة بديع الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، تهران، علمى و فرهنگى، ۱۳۹۱.

ابوريان، محمدعلى، تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام، بيروت، دار النهضة العربية، بى تا.
باسورت، كليفورد ادموند، تاريخ غزنويان، ترجمة حسن انوشه، جلد اول، چاپ هفتم، تهران، اميركبير، ۱۳۹۵.

البغدادى، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، القاهرة، مكتبة الدار التراث، ۱۴۲۸ق.

نصر، سيد حسين، تاريخ ايران (دوره صفويان) از مجموعه تاريخ كمبريج، ترجمة يعقوب آژند، چاپ ششم، تهران، جامى، ۱۳۹۳.

خواجه زاده، مولى، تهافت الفلاسفه، تصحيح ابراهيم حسن الفيومى الزرباوى، مصر، طبع على نفقه مصطفى البابى الحلبي و اخويه، مطبعة العامرة الشريفة، ۱۳۲۱ق.

رينان، ارنست، ابن رشد و الرشديه، نقله الى العربية عادل زعيتير، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۹ق.
زرين كوب، عبدالحسين، فرار از مدرسه، درباره زندگى و اندیشه ابوحامد غزالي، چاپ نهم، تهران، اميركبير، ۱۳۸۷.

_____ كارنامه اسلام، چاپ بيست و چهارم، تهران، اميركبير، ۱۳۹۶.

السافى، نورالدين، نقد العقل؛ منزلة العقل النظرى و العقل العملى فى فلسفة الغزالي، صفاقس، مكتبة علاءالدين، ۲۰۰۳.

السيوطى، القول المشرق فى تحريم المنطق، تحقيق سيدمحمد سيدعبدالوهاب، القاهرة، دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.

الشمالى، عبده، دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية و آثار رجالها، الطبعة الخامسة، بيروت، دار صادر، ۱۳۹۹ق.

الشهرستانى، ابوالفتح محمد بن عبدالكريم، الملل و النحل، صححه و علّق عليه احمد فهيمى محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۰ق.

علاءالدين طوسى، على بن محمد، تهافت الفلاسفه («الذخيرة فى المحاكمة بين الغزالي والحكماء» يا «الذخيرة فى المحاكمة بين كتاب الغزالي و ابن رشد»)، حيدرآباد دكن - هند، مجلس دائرة المعارف النظاميه، ۱۹۱۶.

العقاد، عباس محمود، نوابغ الفكر العربى ابن رشد، الطبعة السادسة، القاهرة، دارالمعارف، بى تا.

- الغزالی، ابوحامد، *تهافت الفلاسفة*، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، مصر، دارالمعارف، ۱۳۷۷ق.
- _____ *تهافت الفلاسفة يا تناقض گویی فیلسوفان*، ترجمه علی اصغر حلبی، جامی، تهران، ۱۳۸۲.
- _____ *منحة ذی الجلال بشرح المنقذ من الضلال*، شرح محمد المعتصم بالله البغدادی، طرابلس، دار الامام للطباعة، ۱۴۳۶ق.
- الفاخوری، حنا و خليل الجر، *تاريخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، کتاب زمان با همکاری فرانکلین، ۱۳۵۴.
- کرمی، میثم، غزالی شناسی، تهران، حکمت، ۱۳۸۹.
- کوربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا درگذشت ابن رشد*، با همکاری سید حسین نصر و عثمان یحیی، ترجمه سید اسدالله مبشری، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۳.
- مراکشی، ابومحمد عبدالواحد بن علی، *المعجب*، شرحه و اعتنی به صلاح الدین الهواری، بیروت، مکتبة العصرية، ۱۴۲۶.
- المقری التلمسانی، احمد ابن محمد، *نفع الطیب من غصن الاندلس الرطیب*، حققه احسان عباس، بیروت، دار صادر، ۱۴۰۸ق.
- النشار، علی سامی، *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، الجزء الاول، الطبعة التاسعة، القاهرة، دارالمعارف، ۱۹۷۷.
- نفیسى، سعید، *سرچشمه تصوف در ایران*، چاپ پنجم، فروغی، تهران، ۱۳۴۳.
- Averroes. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor, London, Yale University press, 2009.