پل کراوس
فرانتس روزنتال
عبدالرحمن بدوی
دیمیتری گوتاس و ...

فرهنگ ایرانی و اندیشه یونانی

دکتر سیدمهدی حسینی اسفیدواجانی

ISBN:978-964-224-376-1

۱۳۵۰۰ تومان

فرهنگ ایرانی و اندیشه یونانی

آثاری از:

پل کراوس، فرانتس روزنتال، عبدالرحمن بدوی،

دیمیتری گوتاس و...

ترجمه:

دکتر سید مهدی حسینی اسفیدواجانی

نشر علی

۱۳۹۱

عنوان و نام پدیدآور	:	فرهنگ ایرانی و اندیشه یونانی/آثاری از پل کراوس...[و دیگران] ؛ ترجمه مهدی حسینی‌اسفیدواجانی.
مشخصات نشر	:	تهران: نشر علم، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری	:	۳۷۲ ص.
شابک	:	978-964-224-376-1
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا
یادداشت	:	آثاری از پل کراوس ، فرانتس روزنتال ، عبدالرحمن بدوی ، دیمیتری گوتاس....
موضوع	:	فلسفه یونانی -- تاثیر ایران
موضوع	:	فلسفه اسلامی -- تاثیر یونان
موضوع	:	تمدن اسلامی -- تاثیر یونان
موضوع	:	یونان -- تمدن -- تاثیر ایران
موضوع	:	ایران -- تمدن -- تاثیر یونان
شناسه افزوده	:	کراوس، پل، ۱۹۰۴ - ۱۹۴۴م.
شناسه افزوده	:	Kraus, Paul
شناسه افزوده	:	حسینی اسفیدواجانی، سیدمهدی، ۱۳۴۸ -، مترجم
رده بندی کنگره	:	DSR ۱۴۰/ف ۴۵ ۱۳۹۰
رده بندی دیویی	:	۹۵۵/۰۱
شماره کتابشناسی ملی	:	۲۶۰۷۸۰۳

نشر علم

فرهنگ ایرانی و اندیشه یونانی

مقالاتی از: پل کراوس، فرانتس روزنتال، عبدالرحمن بدوی،
دیمیتری گوتاس و ...

ترجمه: دکتر سید مهدی حسینی اسفیدواجانی

امورفنی و هنری و طراحی جلد: محسن رزاقی

چاپ اول ۱۳۹۱

تیراژ ۱۱۰۰ نسخه

لیتوگرافی اردلان

چاپ رامین

شابک ۱-۳۷۶-۲۲۴-۹۶۴-۹۷۸

مرکز پخش: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری، بن‌بست گرانفر، پلاک ۴ تلفن: ۶۶۴۱۲۳۵۸

تقدیم به:

حکیم، طبیب، منجم وادیب جامع العلوم

مرحوم آقا مرتضی مدرس گیلانی

فهرست مطالب

درآمد

بیش از دو هزاره قبل دو سرزمین ایران و یونان خاستگاه تحولات عمده سیاسی وفرهنگی زمانه بودند اما اثرات فرهنگی این دو سرزمین بر یکدیگر توانست بیش از تاثیرات سیاسی آنها دوام یابد. اندیشه یونانی توانست با جذب میراث سایر ملت ها از جمله ایرانیان و با همت و قابلیت متفکران آن سرزمین پایه های حکمت و دانش را به نحوی استحکام بخشد که اثرات آن بر جوامع بشری پس از گذشت بیش از دو هزاره هنوز هویدا است. اندیشه یونانی تنها از طریق آموزش و کتاب توسعه نیافت بلکه بخشی از این رسالت بر دوش قدرت سیاسی اسکندر و جانشینانش و سپس سلاطین رومی نهاده شد. اما رومیان تنها اقوامی نبودند که اندیشه یونانی به آنان به ارث رسید. سرزمین ایران در دوران ساسانیان هنوز خریدار اندیشه یونانی بود و با ترجمه آثار بزرگان آن سرزمین به زبان پهلوی این مهم را برآورده می ساخت. ظهور اسلام و ورود اعراب به سرزمین ایران فرصتی را برای مسلمانان فراهم ساخت تا ایرانیان با رویکردی نوین به میراث یونانیان بنگرند. اعراب در گذشته قادر به بهره برداری از علوم یونانی نبودند و بدون زمینه های ایرانی پس از ظهور اسلام نیز این فرصت برای آنان حاصل نمی شد. نگاه یونانیان به اعراب تفاوت بسیار فاحشی با نگاه آنان به ایرانیان داشت. قدرت و عظمت ایران

و شاه شاهان آن همواره مورد احترام یونانیان بود و ایرانیان نیز قومی بودند که نزد آنان به شجاعت و عشق به حقیقت و راستی شهره بودند. اما ظاهرا اعراب از این گونه تمجیدات نزد یونانیان بی بهره بودند. در یکی از قصه های ایزوپ حکایتی با عنوان *هرمس و اعراب* آورده شده است. در این حکایت هرمس که خدای حکمت است یک گاری را از دروغ و ناراستی و همه انواع حیله های پلید آکنده می سازد و با آن به سفر می پردازد و به هر قبیله ای که می رسد پاره اندکی از بار خویش را پخش می کند. وقتی هرمس به سرزمین اعراب می رسد گاری اش در راه می شکند و از حرکت می افتد. عرب ها همه بار گاری را غارت می کنند گویی که آن کالای ارزشمند تجاری است. هرمس از سفر باز می ماند. نتیجه ای که ایزوپ از این داستان می گیرد این است: «چنانکه من خود به تجربه دریافته ام اعراب دروغگو و نیرنگ باز هستند و یک حرف راست و حق از دهان آنان بیرون نمی آید».

با ورود عرب های مسلمان به سرزمین ایران و هم مرز شدن آنان با رومیان تحول عمده ای در دیوانسالاری و علوم اداری روی می دهد. با ترجمه مدارک واسناد پهلوی به کمک ایرانیان و ترجمه متون یونانی و لاتین با حضور افرادی در دربار امویان و ضرورت فراگیری زبان همسایگان هم مرز امکان آشنایی مسلمانان با اندیشه های ایرانی و یونانی فراهم می گردد. در عین حال گرایش و فعالیت جدی برای ترجمه آثار حکمی و علمی یونانیان در واقع از اوایل دوره عباسی آغاز شد. خاندان های ایرانی نوبختی و برمکی نقش چشمگیری در ترغیب به ترجمه آثار یونانی داشتند. ترجمه آثار علمی از یونانی و سریانی و سانسکریت و پهلوی به زبان عربی فرصتی را برای متفکران ایرانی تبار سرزمین های اسلامی

فراهم کرد تا بتوانند با مطالعه آنها حکمت و دانش های تجربی را با دیدگاه و رویکردی جدید ارائه دهند. اکثر علما و فلاسفه ایرانی و عرب خود به زبان یونانی آشنایی نداشتند و شناخت و فهم این آثار از طریق ترجمه کتب یونانیان به دست مترجمین برجسته ای همچون حنین بن اسحاق و پسرش و دیگر مترجمان مسیحی عرب به زبان عربی حاصل می شد. بنابراین امکان تفاوت برداشت از عبارات همواره وجود داشت. شاید در برخی موارد همین تفاوت در برداشت ها موجب ارائه مطلب و نظر جدیدی از سوی اندیشمندان مسلمان می شد که با اصل یونانی آن نیز همسان نبود. علاوه بر آن حکما و دانشمندان مسلمان خود نیز با استفاده از تعالیم دین اسلام یا بر اساس تجربه شخصی نظرات قابل توجهی متفاوت با نظرات حکمای یونان داشتند. همین تفاسیر حکمای مسلمان به زبان لاتین ترجمه شد و به میراث خواران دیگر علوم یونانی در سرزمین های رومی منتشر گشت. بنابراین ممکن است اندیشه واقعی حکمای یونان که با فرهنگ اسطوره گرای یونانی رشد کرده بودند لزوماً همانی که حکمای اسلام برداشت کرده بودند نباشد. استاد گرانقدرم مرحوم آقا مرتضی مدرس گیلانی که این کتاب به ایشان تقدیم شده است گاهی به مزاح از «آیة الله افلاطون» یاد می کرد. ابن مقفع، ابن سینا، ابن مسکویه، زکریای رازی و حتی غزالی و بسیاری دیگر از حکمای ایران زمین جزو کسانی هستند که مستقیم یا غیر مستقیم از اندیشه های یونانی متاثر گردیدند.

کتابی که اکنون پیش روی خوانندگان عزیز است دربردارنده برخی مقالات این جانب است که تعدادی از آنها قبلاً در مجله *اطلاعات حکمت و معرفت* (۷ مقاله) و *کیهان اندیشه* (یک مقاله) به چاپ رسیده است. از

دوست عزیز اهل علم و قلم جناب آقای مسعود رضوی سپاسگزاری نمایم که اگر همت و مشورت ایشان نبود این مجموعه به منصه ظهور نمی رسید. اما از دوست گرامی ام جناب آقای غلامرضا دادخواه که زحمت تدوین و انتخاب و مطالعه مقالات بر دوش ایشان بود بسیار قدردانی می کنم. سپاس خود را از هنرمند با ذوق جناب آقای محسن رزاقی نیز ابراز می نمایم. از جناب آقای علمی مدیر محترم مسئول انتشارات علم که همواره در توسعه دانش و معرفت اهتمام بلیغ داشته اند کمال امتنان را دارم. بی تردید این سخن بدون سپاسگزاری از همسر صبوری که پوییدن مسیر سنگلاخ دانش جویی و فعالیت علمی بدون همراهی او امکان پذیر نبود به پایان نمی رسد.

مایلم تاکید نمایم که هرگونه قصور و تقصیری در محتوای مقالات تنها بر عهده این جانب است.

قبا گر حریر است و گر پرنیان به ناچار حشوش بود در میان

از خوانندگان تقاضا دارم که حشوم را نپوشانند. مایه بسی مسرت خواهد بود اگر نقد و اشکالی هست حقیر را نیز از آن مطلع نمایند.

سید مهدی حسینی اسفیدواجانی

وین ـ ۱۳۹۰

تاریخچه مجادلات روحانیان مسیحی سریانی با مسلمانان

سیدنی گریفیت

اقتباس کرده تشخیص نمی دهد و آنها را معین نمی سازد. [سامی هاوی مقاله دیگری نیز درباره حی بن یقظان با عنوان «اصول الهیات در رساله *حی بن یقظان* ابن طفیل» به چاپ رسانده است که توسط این جانب به فارسی ترجمه و در مجله «نامه فلسفه» (۱۳۷۶)، شماره اول، سال اول، منتشر شده است. مترجم]

۴۱- این نظر را قبلا گودمن در پی نوشت کتابش (پی نوشت ۱ همین مقاله) ارائه کرده است. ر.ک. به: گودمن، پیشین، ص. ۱۸۴، پی نوشت ۵۳.

۴۲- عنوان کامل زندگینامه غزالی که خود آن را نوشته است *المنقذ من الضلال و المفصح عن الأحوال* می باشد. نیمه اول عنوان این کتاب را به درستی باید «نجات دهنده از گمراهی» ترجمه کرد تا بعد تقدم آن که در زبان عربی تلویحا نشان داده شده است مورد تاکید قرار گیرد. بدیهی است که غزالی قصد داشت که مطالب کتابش راهنمایی برای مخاطبانش باشد که البته عرصه آنان را به همه خوانندگان توسعه داده است. بنابراین نیازی به این نیست که در واقع خطا یا اشتباهی مرتکب شویم تا از آن «رهایی» بیابیم چنانکه در ترجمه انگلیسی مونتگمری وات از این اثر (*Deliverance from Error*) در کتابش *ایمان و عمل غزالی* مشاهده می کنیم. ر. ک. به:

W.M. Watt. *The Faith and Practice of al-Ghazali.* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1953).

نیمه دوم عنوان کتاب غزالی به معنای «بیانگر احوال» [زندگی من] به زبانی فصیح یا به عبارت دیگر یعنی «گزارش روشنی از زندگانی من». کلمه «احوال» در عنوان کتاب به طوری که مک کارتی چنان فرض نموده است به «حالات عرفانی روح» اشاره ندارد هر چند ممکن است این معنا طبعا در پیش زمینه به طور ضمنی موجود باشد. ر.ک. به:

R.J. McCarthy. *Freedom and Fulfillment* (Boston: Twayne Publishers, 1980),p. XXV.

هدف غزالی از نگارش این زندگینامه از همان عبارات آغازین کتاب خطاب به خوانندگان روشن می گردد: «ای برادر دینی از من خواستی تا غایت علوم و اسرار آن را برایت فاش نمایم .... و رنج هایی را که برای رهایی حق از میان نابسامانی فرقه ها تحمل کردم برای تو حکایت کنم .... و از سببی که مرا از نشر علم در بغداد منصرف ساخت .... و از علتی که پس از مدتی طولانی موجب بازگشتم شد .... سخن به میان آورم.» جمله اول در متن عربی که ترجمه خودم را از آن در اینجا آوردم بدین صورت است: «فقد سألتنی ..... عن أبث إلیک (یا شاید «لک» نگاه کنید به پی نوشت شماره ۶ همین مقاله) غایه العلوم و أسرارها» (قاهره: المطبعه الأعلمیه، ۱۳۰۳ هجری قمری، ص. ۲)، بقیه جملات از ترجمه وات نقل شد.

زندگینامه خودنوشت غزالی از روی زندگینامه ابن سینا نمونه برداری شده است و خود زندگینامه ابن سینا نیز ممکن است ملهم از گزارش زندگی زکریای رازی پزشک و فیلسوف که خود نوشته است تقلید شده باشد. همه آنها در این خصوصیت که نقطه نظرات فلسفی را در جامه روایت از زندگی خود بیان می کنند با یکدیگر سهیم هستند. (نگاه کنید به مطالبی که درباره زندگینامه خود نوشت ابن سینا در کتابم درباره ابن سینا [پی نوشت شماره ۲ همین مقاله]، صص. ۱۹۴ـ ۱۹۸ آورده ام). مقدمه ابن طفیل در کتابش به وضوح به همین سنت تعلق دارد همانطور که

زندگینامه های خودنوشت متعدد دیگری از دانشمندان و فلاسفه مانند عبداللطیف بغدادی چنین است. علاوه بر این تعلق عمومی به سنت زندگینامه نویسی عناصر دیگری هم هست که ابن طفیل از *المنقذ من الضلال* غزالی اقتباس کرده است. غیر از وام گیری ابن طفیل از الفاظ عبارات آغازین کتاب غزالی (شماره ۱ جدول) که در همین پی نوشت نقل شد این عناصر از توصیف غزالی درباره روش صوفیان و نقش انبیاء گرفته شده است که با توجه به بحث آتی عاری از اهمیت نیست. این عناصر عبارتند از: توصیف ناپذیر بودن حالات متعالی صوفیان (وات، ص. ۶۱)، اکتساب تدریجی قوای عالی تر در طول هفت سال به همت انسان ها (وات، صص. ۶۳ـ۶۴) و آوردن مثال کور مادرزادی که بعداً بینایی خود را به دست می آورد (وات، ص. ۶۴). ابن طفیل علاوه بر *المنقذ من الضلال* از *مشکاه الانوار* غزالی نیز تا حد زیادی اقتباس کرده است. بنگرید به بحث هاوی در مقاله مذکور در پی نوشت شماره ۴۰ همین مقاله و نیز نگاه کنید به پی نوشت شماره ۵۰ همین مقاله.

۴۳- المنقذ، ص. ۲۰:۱۴ و ترجمه وات، ص. ۳۵. به نظر می رسد محدودیت کاربرد منطق توسط غزالی مشابه نظر جالینوس است. جالینوس در دو اثر خود *درباره برهان* و درباره آراء خودم که هر دو به زبان عربی ترجمه شده است محدودیت های دانش تجربی و ناتوانی منطق را برای اثبات مسایل غایی از قبیل ذات خداوند یا جاودانگی روح به بحث گذاشته است. بنگرید به:

V. Nutton. "Galen's Philosophical Testaments: On My Own opinions". *In Aristoteles*, Werk und Wirkung. Paul Moraux Gewidmet. Edited by Jürgen Wieser (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1987), II, 39-44.

استفاده غزالی از کتاب های De usu partium و Compendium Timaei Platonis وجود یک عنصر طبی جالینوسی را در نظرات غزالی اثبات می کند. بنگرید به کتاب اورمسبای، پیشین (پی نوشت شماره ۳۵ همین مقاله.

44- sense-perception.

45- discernment.

46- intellection.

47- eye of prophecy.

۴۸- *المنقذ*، صص. ۳۴-۳۵، ترجمه وات، پیشین، صص. ۶۳-۶۴.

۴۹- *المنقذ*، ص. ۱۶:۳۹-۱۷ و ۲۰:۴۴-۲۱ و ترجمه وات، به ترتیب صفحات ۷۰ و ۷۸.

۵۰- بدین ترتیب چیزی را که ابن سینا با دقت سختگیرانه فلسفی روشن نمود و در یک نظام عقلی داخل کرد به دست غزالی و ابن طفیل دچار خلط و ابهام شد. آن نقشی را که عقل بشر ایفا می کرد و به کمک آن به طور خودکار به حد وسط دست می یافت و ابن سینا آن را «قوه قدسیه» می نامید (که بدین ترتیب کار ویژه نبوت را در فرایند قیاس داخل نمود) یک بار دیگر به دست غزالی داخل حوزه رمز و عرفان می‌گردد زیرا او آن را از حوزه عقل بشری کنار می زند و «عین نبوت» می نامد. ابن طفیل تحت تاثیر نظریه «عین نبوت» غزالی قرار دارد. در هر حال اگر چه او به عقیده ابن سینا بر می گردد و همان نام «قوه» را به آن می دهد مع ذلک این کار را با تردید و ابهام انجام می دهد و ماهیت دقیق آن را نیز روشن نمی کند؛ علاوه

بر آن ابن طفیل که «حدس» را کنار می گذارد و برای آن نقش موثری قایل نمی شود نمی تواند مانند ابن سینا ساز و کاری را که این «قوه» به کمک آن دانش اعلی را کسب می کند توجیه نماید و بر این اساس رمزی سازی این موضوع که به دست غزالی انجام شد باقی می ماند.

۵۱-*المنقذ*، ص. ۳۲ و ترجمه وات، ص. ۶۰.

منابع یونانی غزالی

عبدالرحمن بدوی

ابوبکربن عربی که از پیروان خاص غزالی بود گفته است: «شیخ ما ابوحامد در جرگه فلاسفه در آمد سپس خواست که از میان آنان بیرون آید ولی نتوانست.»[1] این اظهارنظر دقیقی است که جایگاه فکری غزالی را تماماً آشکار می سازد و نگرانی هایی که در این اظهارنظر هست تفسیری دارد که علیه غزالی است و ابن طفیل در *حی بن یقظان*[2] و ابن رشد در *فصل المقال* و *تهافت التهافت* آن را بیان کرده اند. چنانکه ابن تیمیه نیز در موارد متعدد در کتاب هایش از آن سخن به میان آورده است و ما به طور خاص کتاب های *موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول*[3] و *نقض المنطق*[4] را از این میان یاد می کنیم.

از وقتی غزالی شروع به مطالعه کتاب های فلسفی کرد که بنا به فرض ما حدود سال۴۸۴ هجری قمری و در سن۳۴ سالگی اش بود مسیر تفکر او تغییر کرد و بحرانی روحی برایش رخ داد که در نتیجه آن به عقاید سنتی خود شک کرد. همین شک نخستین انگیزه ای بود که او را به سمت تعقل آزاد کشاند. غزالی در کتاب *میزان العمل*[5] به سودمندی آشکار این شک اعتراف می کند. و می گوید: «کسی که شک نمی کند نظر نمی کند و کسی که نظر نمی کند نمی بیند و کسی که نمی بیند

در نابینایی و سرگردانی و گمراهی باقی می ماند» و برای انسان جز در استقلال رهایی نیست و سپس این بیت را مثال می آورد:

خذ ما تراه، و دع شیئاً سمعت به

فی طلعة الشمس ما یغنیک عن زحل

(آنچه را می بینی بپذیر و آنچه را می شنوی رها کن، در روشنایی خورشید چیزی است که تو را از زحل بی نیاز می کند.)

این شک روش مند که غزالی همه را به آن فرا می خواند همانا نتیجه و ثمره مطالعات کتب فلسفی است. این شک در حدود سال ۴۸۷ هجری قمری به اوج خود رسید. در آن حال وی احساس کرد که نمی تواند در این شک استمرار داشته باشد زیرا طبیعت او به یقین تمایل دارد. علاوه بر آن پس از دفاع تحسین برانگیزی که در دو کتاب خود *المستظهری* و *حجه الحق* از اسلام سنی علیه باطنیه به عمل آورد و حجه الاسلام نامیده شد، اکنون لازم بود که نقش جدید خود را ایفا نماید نقشی که خود فکر می کرد در آن رسالتی دارد یعنی دفاع از اسلام آن هم نه دفاع به عنوان یک متکلم یا فقیه بلکه دفاع از اسلام به عنوان کسی که شریک و انباز فلاسفه است. بر این اساس در ذهن خود میان عقاید اسلامی طبق تصوری که اصحاب اشعری مذهب وی داشتند و استادش ابوالمعالی جوینی آن را به او تلقین کرده بود و الهیات فلاسفه مسلمان خصوصاً فارابی و ابن سینا دست به مقایسه زد. تعارض میان این دو خیلی زود برایش آشکار شد. غزالی به عنوان فردی مدافع اسلام واجب دید برای اثبات ناسازگاری فلاسفه با هم تضارب افکار آنها را با یکدیگر نشان دهد و بدین ترتیب کتاب *تهافت الفلاسفه* که آن را در آغاز سال۴۸۸ هجری قمری نوشت پا به عرصه وجود گذاشت. به همین دلیل گمان رفت که وی فلاسفه را

رها کرده و برای شناخت در پی ملکه ای غیر از عقل مورد اعتماد فلاسفه رفته است و همین امر سبب انتقاد از آنان شده است. سرانجام وی این ملکه را در کشف و ذوق صوفیه یافت که موجب آغاز مرحله سوم و دوره آخر زندگی او را رقم زد. این دوران از سال ۴۸۸ هجری قمری شروع می شد و مرحله تصوف بود.

این منحنی تکامل روحی غزالی است. آیا غزالی توانست پس از ورود به جرگه فلاسفه از میان آنان خارج شود؟ موضوع بحث ما در این مقاله همین است. می توان موضوع را به نحو دیگری شکل داد. بدین نحو که اثر میراث فلسفی یونان را بر غزالی در مرحله بعد از دوری او از فلسفه و مرحله ای که او برخی اعتقادات فلاسفه را تکفیر کرده است روشن نمود. در پایان این بحث خواهیم دید که غزالی با وجود تلاش های بسیاری که کرد هرگز از جرگه فلاسفه خارج نشد.

«*تهافت الفلاسفه*» غزالی و رد یحیی نحوی بر دلایل پروکلوس درباره قدم عالم

در حال حاضر نخستین کتابی را که غزالی در این مرحله تالیف نموده است در نظر می گیریم یعنی کتاب *تهافت* را که ضمن آن به رد فلاسفه پرداخته است. غزالی در این کتاب به کتاب یکی از فلاسفه نوافلاطونی یعنی پروکلوس [یا برقلس] افلاطونی و رد یحیی نحوی[۶] بر او اتکا می‌کند. این کتاب حجج *برقلس فی قدم العالم* (دلایل پروکلوس درباره قدم عالم) نام دارد و از خوش اقبالی من است که توانستم ترجمه‌ای قدیمی از این کتاب را به زبان عربی از اسحق بن حنین بیابم و آن را در کتابم *الافلاطونیة المحدثة عند العرب* (*مکتب نو افلاطونی نزد اعراب*)[۷]

منتشر کنم. نخستین دلیل از میان دلایل مزبور در اصل یونانی این کتاب موجود نیست و ما هم جز همین ترجمه عربی منحصر به فرد آن را در اختیار نداریم. این یکی از شاهکارهای بزرگ میراث عربی مبتنی بر میراث یونانی است. یحیی نحوی، فیلسوف اسکندرانی، در کتابی حجیم هجده دلیل مندرج در کتاب فوق را رد نموده و در آنجا اثبات کرده است که عالم حادث است نه قدیم. رد یحیی نحوی به زبان عربی ترجمه شده است زیرا قفطی گفته است که نسخه ای عربی از این کتاب نزد او موجود است.[۸] ابوریحان بیـــرونی نیز در کتابش *تحقیق ماللهند* از همین کتاب یحیی نحوی در سه جا نقل قول می‌کند. [۹] شهرستانی نیز در کتاب *ملل و نحل*[۱۰] «شبهه برقلس فی قدم العالم» را می آورد و می گوید من کتابی مستقل را به رد این شبهات اختصاص دادم.[۱۱] عـــلاوه بر آن ابن خمّار[۱۲] متوفی بعد از سال۴۰۷ نیز در رساله کوچکی به نام *فی أنّ دلیل یحیی النحوی علی حدث العالم أولی بالقبول من دلیل المتکلمین أصلا* از رد یحیی نحوی دفاع کرده است. من این رساله را به‌دست آوردم و آن را نیز منتشر نمودم. این دلیلی است بر وسعت گسترش دلایل پروکلوس و رد یحیی نحوی علیه او در عالم اسلامی. بنابراین خیلی طبیعی است که غزالی با دلایل پروکلوس و رد یحیی نحوی آشنایی داشته باشد. اگرچه غزالی در کتابش *تهافت الفلاسفه* نامی از پروکلوس (برقلس) و یحیی نحوی نبرده است ولی این موضوع چیزی را به اثبات نمی رساند زیرا غزالی منابع خود را ذکر نمی کند مخصوصاً در این مورد قصد او این است که منبع خود را که یحیی نحوی است پنهان نگه دارد زیرا یحیی نحوی فیلسوف است. اگر کسی کتاب یحیی نحوی را در رد بر پروکلوس درباره اعتقاد او به قدم عالم بخواند فوراً درمی یابد که غزالی خلاصه ای

از گفته های یحیی نحوی را در رد او بر پروکلوس نقل کرده است و هیچ مطلب ماهوی هم به آن نیافزوده است و تنها اختلاف آنها در عبارات و اصطلاحات و طرز بیان دلایل و براهین است.

نخستین دلیلی که غزالی می آورد[۱۳] سخن کسانی است که قایل به قدم عالم هستند زیرا صدور حادث از قدیم مطلقاً محال است. این سومین دلیل از دلایل پروکلوس است که یحیی نحوی آن را رد کرده است و غزالی نیز مانند او همان اعتراضات و فرض‌ها و ردیه ها را آورده است. دلیل دوم قائلین به قدم عالم که درباره محال بودن تقدم زمانی است همان دلیل پنجم از دلایل پروکلوس می باشد. یحیی نحوی آن را رد می کند و غزالی نیز همان را تکرار می کند.[۱۴] دلیل سوم غزالی با دلیل دوم پروکلوس مطابقت دارد اگر چه در عبارت با هم اختلافاتی دارند زیرا به‌جای عبارت مثال و ممثول یا صورت و شبیه آن عبارت ممکن و واجب را وارد الهیات کرده است.[۱۵]

برای مثال دلایلی که غزالی درباره ابدیت عالم و زمان و حرکت از فلاسفه می آورد مشابه همه آنها را می توان در دلایل پروکلوس و ردیه های یحیی نحوی علیه آنها دید مخصوصاً دلایل هفتم و هشتم و نهم را. از همین مسأله به‌روشنی درمی یابیم که غزالی در کتاب *تهافت* با نظرات برخی از فلاسفه، نظرات فلاسفه دیگر را رد کرده است به عبارت دقیق تر در می‌یابیم که غزالی با عاریت گرفتن کلام فیلسوفی که در الهیات بیشتر متأثر از افلاطون است تا ارسطو، نظرات مشائیون و پیروانشان از قبیل پروکلوس را رد کرده است بویژه اینکه این شخص خود فیلسوفی متدیّن است. منظور ما از این فیلسوف، یحیی نحوی است که ردیه های خود را در سال ۵۲۹ میلادی نوشته است چنانکه از نص کلام او در مقاله شانزدهم فصل چهارم آشکار می‌شود.[۱۶]

سرزنش نفس در *احیاء علوم الدین* غزالی و*معاذلة النفس* منسوب به هرمس.

دومین موضوعی که غزالی از میراث فلسفه یونانی متأثر گردیده است در باب «توبیخ النفس و معاتبتها» در کتاب *المراقبه و المحاسبه* می باشد که کتاب هشتم از ربع چهارم یعنی ربع منجیات کتاب *احیاءعلوم‌الدین* است.[۱۷] غزالی در این باب یا به تعبیر وی «المرابطة السادسة فی توبیخ النفس و معاتبتها» (مرابطه ششم در سرزنش نفس و عتاب آن) تحت تاثیر یک نمونه جالب یونانی است و آن کتاب *معاذلة النفس* می باشد که معمولاً آن را به هرمس و گاهی هم در موارد اندکی به افلاطون نسبت داده اند.[۱۸] در هر حال این کتاب جزو کتب مجعول دوران هلنی متأخر می باشد. گاهی این کتاب را در برخی نسخ خطی به اسم کتاب *معاذلة النفس* نامیده اند و گاهی هم به ارسطو منسوب شده و همانطور که حاجی خلیفه به آن اشاره نموده به عنوان *زجرالنفس* نامیده شده است.[۱۹] ما این کتاب را در کتاب *الافلاطونیة المحدثة عند العرب* منتشر کردیم و در مقدمه آن محقق نمودیم که این کتاب متعلق به دوران هلنی متاخر یعنی قبل از اسلام و میان دو قرن سوم و پنجم میلادی است. بنا به تحقیق ما این کتاب یکی از آثار هرمسی است که تفکر یونانی متاخر را تحت سیطره خود گرفته بود. شاید نویسنده این کتاب شخصی بی دین یا زاهد و کسی باشد که به تفکر نوافلاطونی و گنوسی متاخر پایبند است که بر این اساس در شمار «ادبیات هرمسی» قرار می گیرد. این نوع ادبیات به نحوی گسترده به نام هرمس که نامی مجهول و عام و گمنام می باشد در دوره فروپاشی تمدن یونانی رومی انتشار یافته است. اما تاثر غزالی در طرز بیان و طریقه راز و نیاز او است. این بخش از کتاب غزالی همچون

یک نمونه ادبی یونانی است که وی از لحاظ شکلی آن را با الگوی اسلامی تطبیق داده است و گاهی از لحاظ معانی نیز مطالبی در آن منعکس گردیده است. اما غزالی با توجه به اینکه شاید حس می کرد نمونه کار او دارای روح کفرآمیز یونانی است، با وجودی که کتاب وی اثری زاهدانه بود و از لحاظ عظمت معنوی در جایگاه رفیعی قرار داشت، بسیار حریص بود که متن خود را به رنگ اسلامی و قرآنی در آورد. اگر کسی این بخش از کتاب *احیاء علوم الدین* غزالی را بخواند از شکل بندی عبارات او دچار شگفتی می شود زیرا این گونه شکل و قالب را نه قبل و نه بعد از غزالی در هیچ یک از دیگر نویسندگان اسلامی نمی‌یابیم. اکنون به تشابه میان این بخش از *احیاء علوم الدین* و کتاب *معاذلة النفس* هرمس می‌نگریم.

این دو اثر یعنی بخش مزبور از کتاب *احیاء* غزالی و رساله هرمس به قسمت هایی تقسیم شده اند که شروع آنها با عبارت «ای نفس!» است که گاهی هم به تعداد زیادی تکرار می شود. برای مثال غزالی در آغاز این بخش [از جایی که سرزنش نفس را شروع می کند] می نویسد:

«ای نفس! چه بزرگ است نادانی تو. ادعای حکمت و زیرکی و هوشیاری می کنی در حالی که حماقت و کودنی تو از همه مردمان بیشتر است. .... ای نفس! اگر بنده ای از بندگانت یا برادری از برادرانت در مواجهه با تو کاری کند که تو آن را ناپسند می شماری خشم و بیزاری تو نسبت به او چگونه باشد؟ پس به کدام دلیری متعرض خشم و بیزاری و عقوبت سخت خداوند می شوی؟ .... ای نفس بیچاره چنانستی که به روز حساب ایمان نداری و گمان می کنی اگر بمیری خلاص و رهایی یابی؟ هیهات .... پس اگر همه اینها را دانستی و به آن ایمان آوردی پس چرا در عمل تاخیر می کنی در حالی که مرگ در کمین تو است؟ .... پس ای نفس چون این

امور آشکار را در نمی یابی و به تاخیر مایل می شوی چرا ادعای حکمت می کنی و کدام حماقت زیادتر از این حماقت است؟ .... ای نفس! آیا برای زمستان به اندازه طول مدتی که در آن هستی آمادگی کسب نمی کنی و آذوقه و پوشاک و هیزم و همه اسباب را فراهم نمی کنی؟ .... ای نفس! آیا می پنداری که زمهریر دوزخ سرمایش کمتر و کوتاه مدت تر از زمهریر زمستان است؟ .... ای نفس بیچاره از نادانی خود دست بردار و آخرت خود را با دنیایت مقایسه کن .... اگر در خودت اعتقاد به عقل و هوش داری،[۲۰] ای نفس! چه شگفت است کار تو و چه شدید است نادانی تو و چه آشکار است سرکشی تو .... ای نفس! شاید دوستی جاه تو را مست کرده است .... پس ای نفس! چگونه چیزی را که ابد الآباد باقی می ماند به چیزی که بیش از پنجاه سال باقی نمی ماند [اگر بماند] می فروشی؟.... پس ای نفس! اگر به سبب کوری و نادانی، دنیا را برای آخرت رها نمی کنی پس چرا آن را برای پستی شرکا و پاکی از رنج و زحمت بسیارش ترک نمی کنی؟.... ای نفس بیچاره! در آستانه هلاک افتاده ای و مرگ نزدیک است و بیم دهنده وارد شده است. پس بعد از مرگ چه کسی برای تو نماز گذارد و چه کسی بعد از مرگ برای تو روزه می دارد و چه کسی بعد از مرگ خشنودی پروردگار را برایت می طلبد؟ .... ای نفس! آیا نمی دانی که مرگ، موعد تو و گور، خانه تو و خاک، بستر تو و کرمها، مونس تو و قیامت، پیش روی تو است؟ ای نفس! آیا ندانی که لشکر مردگان بر دروازه شهر ایستاده اند و چشم انتظار تو اند و همه سوگند غلیظ خورده اند که تا تو را با خود نبرند از جای خود بیرون نروند؟ .... ای نفس! آیا نمی دانی که ایشان آرزومندند که روزی به دنیا بازگردند تا به تدارک آنچه از دستشان رفته است بپردازند؟ .... ای نفس! گناهکار بدبوتر از سرگین است[۲۱] و

سرگین غیر خود را پاک نمی کند پس چرا طمع داری که دیگران را پاکیزه کنی در حالی که خودت پاک نیستی؟ ای نفس بیچاره! اگر به حق خودت را بشناسی [هر آینه گمان بری که مردم را جز به شومی تو بلایی نمی رسد.] .... ای نفس بیچاره! چه چیزی تو را به پیمان شکنی انداخته است؟ ای نفس بیچاره! چه چیزی تو را سفت و سخت کرده است؟ ای نفس بیچاره! چه چیزی تو را به نادانی کشانده و چه چیزی تو را به راه گناه کشیده است؟ ای بیچاره! چقدر پیمان می بندی و آن را نقض می کنی؟ ای بیچاره! چقدر عهد می بندی و آن را می شکنی؟ ای نفس بیچاره! با این گناهان به عمارت دنیایت مشغول می شوی گویی که از آن رحلت نمی کنی! آیا به اهل گورستان نمی نگری .... ای نفس بیچاره! آیا از ایشان عبرت نمی گیری؟ آیا به ایشان نمی نگری؟ ..... پس ای نفس بیچاره! بترس از روزی که خداوند سوگند خورده بنده ای را که در دنیا به او امر و نهی کرده است تا از کردارهای پوشیده و آشکار و پنهان و غیر پنهان او پرسش نکند رها نسازد. پس ای نفس! بنگر که به کدام بدن در پیشگاه خداوند می ایستی و به کدام زبان پاسخ می گویی.... و ای نفس! بدان که دین را عوضی و ایمان را بدلی نیست.... پس ای نفس! بدین موعظه پند پذیر و این نصیحت را قبول کن. هر که از این پند روی بگرداند به آتش راضی شده است و من تو را نه راضی به آتش می پندارم و نه پذیرای این پند.»

برای نمونه می بینیم که همه کتاب *معاذلة النفس* منسوب به هرمس نیز به همین روش و شیوه نوشته شده است و هر قسمت از آن با عبارت «ای نفس!» آغاز شده است لیکن هر قسمت آن به نوعی از عبارات غزالی کوتاه تر است. در اینجا قسمت هایی از نوشته های هرمس را که از لحاظ

معانی با مطالب غزالی موافقت دارد می آوریم. از معانی آشکار کلام غزالی این است که نفس خود را به هلاکت می اندازد و پندپذیر نیست. بر این اساس در عبارات او بدبینی وجود دارد. هرمس نیز در این معنی می گوید: «ای نفس! تا کی و چه مدت من باید تو را به راه سودمندی پیش ببرم در حالی که رستگاری برای من و تو است ولی تو پیش نمی روی، و تا کی تو مرا به راه نابودی پیش می بری در حالی که زیانمندی برای من و تو است و من همراه تو نمی آیم؟ .... ای نفس! تو نه منصف هستی نه عادل و نه عاقل.»[۲۲] و نیز می گوید: «ای نفس! من آرزوی حال تو را ندارم بلکه تعجبم نسبت به آن بسیار است! به این سخن می بالی که زاهدی و از بدبختی و اندوه دوری می‌گزینی حال آنکه در واقع به آنها راغبی و با آنها همراهی و به اهل اندوه و بدبختی رشک می بری.»[۲۳] و نیز می گوید: «ای نفس! هر امر ناخوشایندی که در عالم هستی به تو می رسد به یقین می دان که سبب و ریشه آن از ناحیه خودت و به جهت خطاها و گناهانت است.»[۲۴]

میل به دنیا و لزوم ترک آن یکی دیگر از معانی آشکار مورد توجه غزالی است. همین را در کلام هرمس نیز می بینیم: «ای نفس! زهد در دنیا با اقامت رضایتمندانه در آن به ترک آرایش و پیرایش آن بپردازی. زهد کامل آن است که به ترک دنیا رضا دهی و در نقل از این مکان مشتاق باشی.» همچنین می گوید: «ای نفس! زهد در جهان طبیعت آن نیست که لذات و شهوات آن را ترک گویی در حالی که به اقامت در ان رضایت داری، بلکه زهد حقیقی شوق شدید به مفارقت آن و دوری از آن و دشمنی و مخالفت و اختلاف و تاریکی آن است. پس ای نفس! لازم است که تو به شوق به مرگ طبیعی و رضای به آن باور پیدا کنی .... ای

نفس! آیا نمی دانی که با مرگ طبیعی از تنگی به فراخی و از تنگدستی به توانگری و از اندوه به شادی و از ترس به آرامش و از سختی به آسایش و از درد به آسودگی و از بیماری به تندرستی و از تاریکی به روشنایی می رسی؟»

اما این شباهت روشن در شکل عبارات و در برخی از معانی آشکار نباید ما را از تفاوت میان این دو نویسنده غافل نماید. بنابراین هرمس (البته هرمس دروغین)[۲۵] در کلام خود عبارات فلسفی نوافلاطونی را بسیار به کار می برد مانند عقل و اینکه نسبت آن با نفس همچون پدر است، و طبیعت که همچون همسر است، و سخن وی درباره دارالمحسوسات و دارالمعقولات، و اینکه نفس زندانی بدن است، و گوهر صوری و غیره که جزو اصطلاحات نوافلاطونی است. اما کلام غزالی ساده است و بدون اینکه اصطلاحات فلسفی را وارد کتاب خود کند از معانی و عبارات قرآنی یاری می گیرد چنانکه شایسته کتابی همچون *احیاءعلوم الدین* است زیرا روی سخن غزالی در این کتاب به عموم مردم است. بر این اساس می‌توانیم بگوییم که به‌طور کلی غزالی اول از روح عامه و بعداً از شیوه نگارش رساله *معاذلة النفس* هرمس تاثیر پذیرفته است. علاوه بر این نه بخشی بلکه کل کلام غزالی به‌طور خاص در چارچوب فرهنگ خالص اسلامی قرار دارد ولی در رساله هرمس کمترین اشاره ای به حساب و عقاب و آخرت نمی شود در حالی که غزالی در تاکید بر این گونه معانی و سرزنش نفس و ترساندن آن با این معانی برای منع نفس [از امور پلید] حرص و ولع بسیاری دارد. بنابر این امکان این هست که از رساله هرمس فلسفه ای را که نشانه های آن روشن و آشکار است دریافت اما از فصل مزبور در کتاب *احیاءعلوم الدین* غزالی چیزی جز جملات پندآموز نمی‌توان یافت.

لیکن ما بر آن نیستیم که به تصحیح و اصلاح این دو بپردازیم زیرا هدف هرمس و غزالی و کسانی که روی سخن این دو متوجه آنان است متفاوت می باشد.

مشکاة الانوار غزالی و *نه گانه های* فلوطین

اکنون در این بحث می رسیم به موضوع سوم که تاثیر فلوطین بر غزالی در نظریه نور است که غزالی آن را در کتاب *مشکاة الانوار* خصوصاً در فصل اول آن مطرح کرده است. عنوان فصل اول این کتاب عبارت است از: «در بیان اینکه نور حقیقی همان الله تعالی است و نام نور نهادن بر غیر او مجاز محض است و حقیقت ندارد.»[۲۶] قبل از این نیز بعضی محققان مخصوصاً ونسینک این مطلب را گفته بودند. وی در مقاله ای[۲۷] روشن ساخته بود که این فصل از کتاب غزالی چیزی جز خلاصه ای توصیفی از فصل پنجم نه گانه چهارم کتاب *نه گانه های* [تساعات یا تاسوعات] فلوطین نیست [۲۸] که عنوان آن «درباره دیدن»[۲۹] می باشد. ونسینک می گوید غزالی حتماً ترجمه فصل پنجم از نه گانه چهارم فلوطین را خوانده بود و در فصل اول از *مشکاة الانوار* از آن بهره برده [۳۰] و یا خلاصه ای از آن را گرفته بود.

اما صرف نظر از تایید یا عدم تایید فرض ونسینک، یافتن دلیل مستندی برای ترجمه این فصل، محققان را گرفتار کرده است. ولی ما این دلیل مستند را در نسخه خطی شماره ۵۳۹ بخش کتب شرقی در کتابخانه بودلیان آکسفورد پیدا کردیم. نسخه مزبور حاوی نکات نادری است که به «شیخ یونانی» نسبت داده شده است و بخشی از این نکات نادر برگرفته از فصل پنجم نه گانه چهارم است یعنی همان هایی که مدنظر ما است. من

این نکات نادر را در کتابم *افلوطین عندالعرب* [۳۱] منتشر کردم. بنابر این به دلیل قاطع ثابت شد که خلاصه فصل پنجم از نه گانه چهارم فلوطین به زبان عربی و بخش بزرگی از آن نیز کلمه به کلمه ترجمه شده بود چنانکه در مقایسه با اصل کتاب فلوطین مشاهده می شود.

می بینیم که ونسینک آنجا که می گوید فصل اول *مشکاه الانوار* جز خلاصه ای توصیفی از فصل پنجم نه گانه چهارم فلوطین نیست مبالغه می کند. زیرا فلوطین در این فصل کلامش را به رؤیت و دیدن محدود می کند و از ماهیت امر میانه‌ای که در زمان رؤیت بین چشم و شیء دیده شده قرار می گیرد سخن می گوید و می گوید که این امر میانه همان نور است و نور هم بر دو نوع است: نوری که در بطن چشم است و نوری که در محل تابش نور وجود دارد. در این وسط نوری در میانه قرار دارد که آنها را به هم ربط می دهد. ولی فلوطین تمام فرض هایی را که نقشی برای این امر میانه در دیدن قایل باشد بعید می داند و می‌گوید که دیدن به عملی بر می گردد که بلاواسطه از شیء دیده شده بر چشم اثر می گذارد و در میانه آن تاثیری گذاشته نمی شود. بر همین اساس در ترجمه عربی گفته شده است: «چشم برای رسیدن به محسوسات نیازی به هوای میان خود و محسوسات ندارد بلکه تنها به نور نیازمند است.»[۳۲]

اما غزالی در فصل مزبور از کتاب *مشکاه الانوار* توجهی به نظریه بینایی و این امر میانه ندارد بلکه غرض اصلی او این است که بگوید نور مشترکاً هم بر نور چشم و هم بر نور عقل یا بصیرت اطلاق می شود و اطلاق نام نور بر دومی شایسته تر از اولی است. زیرا «نور چشم دچار انواع کاستی ها است از جمله اینکه چشم، دیگری را می بیند ولی خود را نمی‌بیند؛ و چیزهایی را که از آن

دورند و یا خیلی به آن نزدیکند نمی بیند؛ و چیزهایی را که پس پرده باشند نمی بیند؛ چشم، ظاهر اشیاء را می بیند نه باطن آنها را؛ و بعضی از موجودات را می‌بیند نه همه آنها را؛ و اشیاء متناهی را می بیند نه آنچه را که نهایتی برایش نیست؛ و در بینایی بسیار خطا می کند و بزرگ را کوچک و دور را نزدیک و ساکن را متحرک و متحرک را ساکن می بیند. این است کاستی های هفتگانه ای که از چشم ظاهر جدا نمی باشد.» دل آدمی را چشمی است که این گونه امور را درک می کند و عاری از این کاستی ها است و این همان است که از آن گاهی به عقل وگاهی به روح و گاهی نیز به نفس انسانی تعبیر می کنند پس به دلیل بلندی مرتبه آن از لحاظ کاستی های هفت گانه سزاوارتر از چشم ظاهر به اطلاق نام نور است زیرا:

۱ـ چشم خود را نمی تواند ببیند در حالی که عقل هم خود و هم غیر خود را درک می کند.

۲ـ چشم هرچه خیلی نزدیکش باشد و یا از آن دور باشد نمی بیند در حالی که عقل دور و نزدیک برایش یکسان است.

۳ـ چشم پس پرده را نمی بیند در حالی که عقل در عرش و کرسی و ماوراء حجاب آسمان ها و ملاء اعلی و ملکوت هم همچون عالم خاص خود تصرف می کند.

۴ـ چشم، ظاهر و سطح بیرونی اشیاء را می بیند نه باطن آنها را ولی عقل در باطن و اسرار اشیاء رسوخ می کند و حقایق و روح اشیاء را درک می کند و اسباب و علل آنها را می کاود.

۵ـ چشم بعضی موجودات را می بیند اما گستره کار عقل همه موجودات را در بر می گیرد.

۶ـ چشم بی نهایت را نمی بیند در حالی که عقل بی نهایت ها را نیز

درک می کند.

۷ـ سرانجام اینکه چشم در نگریستن خطا می کند ولی عقل اگر از پرده وهم و خیال مجرد گردد تصور خطا در آن نمی رود بلکه اشیاء را آن گونه که هستند می بیند.

نتیجه همه اینها این است که عقل سزاوارتر از چشم به اطلاق نام نور بر آن است به حدی که به درستی باید گفت که تنها عقل است که شایسته نام نور است نه چشم. بنابراین وقتی چیزی خود و غیر خود را می بیند سزاوارتر به نام نور است پس چیزی که دیگران را به واسطه آن می بینند برای اطلاق نام نور بر آن سزاوارتر از چیزی است که اصلاً در غیر خود اثری ندارد. به همین علت چیزی که بر غیر خود اثر می گذارد نیز به دلیل فیضان نور بر دیگری شایسته است که سراج منیر نامیده شود و این خصوصیت متعلق به روح قدسی نبوی است زیرا به واسطه او انوار معارف بر خلق فیضان می یابد و بدین ترتیب می توان فهمید که چرا خداوند نام محمد پیامبر [ص] را سراج منیر نامیده است. انوار آسمانی و زمینی وجود دارند که بعضی از آنها از بعضی دیگر نور می گیرند. آنکه به منبع نزدیک تر است سزاوارتر به نام نور است زیرا در مرتبه اعلی قرار گرفته است ولی در ترتیب تصاعدی خود تا بی نهایت تسلسل پیدا نمی کند بلکه به منبع اول می رسد که همان نور لذاته و بذاته است و از دیگری نور نمی گیرد و سایر انوار همگی به ترتیبی که هستند از آن نور می گیرند و شایسته تر از دیگران به نام نور است و بر غیر خود اولی است بلکه نور نامیدن نورهای دیگر غیر از نوری که سزاوار نام نور است مجاز محض می باشد. بنابراین غیر از این نور، سایرین را از لحاظ ذاتی نوری نیست بلکه نور آنها از دیگری به عاریت گرفته شده است و نورانیت آنها

به نفسه پایه و اساسی ندارد بلکه قوام آن به غیر است. به همین علت نور حقیقی همان الله تعالی است.

ریشه همین نظریات غزالی را نه در فصل پنجم از نه گانه چهارم بلکه در فصل پنجم از نه گانه پنجم می یابیم. خلاصه ای از همین فصل اخیر در رساله «علم الهی» منسوب به فارابی نیز وارد شده است که در واقع فقط گزیده هایی از نه گانه پنجم تاسوعات فلوطین است که ما آن را در کتاب *افلوطین عندالعرب* منتشر کردیم. [۳۳] بدین ترتیب روشن می‌شود که قطعاً غزالی در صحبت از نور عقل تحت تاثیر این رساله قرار داشته است. در رساله مزبور چنین آمده است: «همانا نخستین فعل از فاعل اول، عقل است. عقل آن نوری است که از این جوهر کریم سریان می یابد همانطور که آفتاب از ناحیه خورشید بر همه چیز می تابد به همین نحو فاعل اول همه چیزهای عقلی را آفریده است.... چیزهای عقلی نوری از نور این عقل است. این نور در چیزهای عقلی باقی می ماند و با آنها مباینت ندارد و عین آن هم نیست بلکه غیر از آنها است. [۳۴] بعد از آن نیز می گوید: «وقتی فاعل اول خواست اشیاء را ابداع کند عقل را که نوری از نور او است ابداع کرد سپس عقل حسی را آفرید که نوری از نور عقل است.» مواردی را که در اینجا آوردیم خصوصاً به دو بند هفتم و هشتم از فصل پنجم نه گانه پنجم نظر دارد که در واقع امکان دارد غزالی در فصل اول کتاب *مشکاة الانوار* تحت تاثیر آن قرار داشته است البته نه چنانکه ونسینک گمان برده است. وی معتقد بود که غزالی خلاصه فصل پنجم از نه گانه چهارم فلوطین را در فصل اول کتاب خود آورده است. در حالی که ما نمی توانیم قبل از پی بردن به این موضوع که دو بند هفتم و هشتم از فصل پنجم نه گانه پنجم فلوطین به عربی ترجمه است به

این نتیجه برسیم. من این ترجمه را در کتاب خود «*افلوطین عند العرب*» منتشر کرده ام.

اما اصالت کار غزالی در مورد اختلافات و تفاوت هایی که بین نور چشم و نور عقل بیان شده است و در زمینه ارتباط میان نظریه نور نوافلاطونیان و آیه کریمه سوره نور تا حد زیادی محفوظ است. آیه کریمه سوره نور چنین است: «الله نور السموات و الارض، مثل نوره کمشکاة فیها مصباح، المصباح فی زجاجه، الزجاجه کأنها کوکب درّی یوقد من شجره مبارکه زیتونه لا شرقیه و لا غربیه، یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار، نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء.» (سوره نور/آیه۳۵). [ترجمه آیه: خدا نور آسمان ها و زمین است، مثل نور او به مشکاتی ماند که در آن چراغی تابان باشد و آن چراغ در شیشه ای باشد و آن شیشه همچون ستاره ای درفشان، افروخته می شود آن چراغ از درخت مبارک زیتون که نه شرقی است و نه غربی، روغن آن روشنایی می دهد هر چند آتش به آن نرسد، روشنایی بر روشنایی، خداوند هر که را خواهد به نورش هدایت می کند.] درست است که غزالی از نظر فلسفی چیزی به این ارتباط نیافزوده است ولی در این زمینه در روشی که اتخاذ نموده خالص و بی آلایش بوده و آن را رسالت فکری خود قرار داده است. به درستی که همین امر وجود نظریات فلسفی حقیقی را در دین توجیه می کند.

در واقع به نظر من غزالی به کارگیری این روش را در اواخر دوران زندگی اش رسالت فکری خود قرار داد. به کارگیری این روش گاهی او را مجبور می ساخت که از اصطلاحات فلسفی مرسوم دوری کند تا به معانی دینی و نصوص قرآنی نزدیک تر به نظر آید. غزالی این کار را به آشکارترین شکل در کتابش *القسطاس المستقیم* انجام داده است. وی در این کتاب

تصمیم داشت که اصول قیاس های منطقی را از قرآن استخراج نماید تا بتواند بگوید که موازین را از قرآن آموخته سپس جمیع معارف الهی را به آن سنجیده و همه آنها را موافق با محتوای قرآن یافته است. به همین علت غزالی مجبور شد اسامی اصطلاحات منطقی را تغییر دهد. وی به جای شکل اول قیاس حملی می گوید «میزان اکبر از موازین تعادل» و به جای شکل دوم می گوید «میزان اوسط» و به جای شکل سوم می گوید «میزان اصغر» همچنین به جای قیاس شرطی متصل می گوید «میزان تلازم» و به جای قیاس شرطی منفصل می گوید «میزان تعاند». غزالی غیر از اینها مطلب تازه ای بر خلاف مطالبی که در کتاب های منطق شناخته شده نیاورده است مع ذلک اعتراف می کند نام هایی را که او وضع کرده با اصطلاحات جاری مورد استفاده در منطق همخوانی ندارد. وی به صراحت در پاسخ به یکی از متعلمان که از او می پرسد: «آیا این نام ها را خود شما ساخته اید و تنها شما این موازین را استخراج کرده اید یا قبل از این هم کسی بر شما پیشی گرفته است؟» پاسخ می دهد: «اما در مورد این نام ها، من آنها را ابداع کرده ام اما در مورد موازین، من آنها را از قرآن استخراج کرده ام و به نظرم در استخراج این مطالب من بر دیگران پیشی نگرفته ام و غیر از نام هایی که من ذکر کردم متأخران نیز دست به استخراج این گونه نام ها زده اند. امت های قبلی نیز در زمان بعثت محمد(ص) و عیسی(ع) این گونه اسامی و نام ها را استخراج کرده اند که آنها را از صحف ابراهیم(ع) و موسی (ع) آموخته اند. اما آنچه مرا برانگیخت تا پوشش آن را با نام های دیگری غیر از نام های مرسوم عوض کنم شناختی است که از تو دارم زیرا تو دچار ضعف قریحه هستی و از اوهام فرمان می بری.[۳۵]

سخن غزالی بی نظیر و دارای اهمیت بسیاری است زیرا اولاً دلالت بر

این می کند که او اسامی را برای اینکه به ذهن عموم مردم نزدیک شود تغییر داده است. بنابراین ثانیاً وی با پوشاندن لباس دینی به فلسفه آن را به عامه مردم نزدیک کرده است. این مورد دوم مهم تر است و غزالی فلسفه را به دین نزدیک می کند تا سخن مشهوری را بیان کند که قبلاً فیلون یهودی و آگوستین قدیس گفته بودند و آن گفته این است که فلسفه یونان از صحف ابراهیم و موسی اخذ شده است و حکمای یونان این فلسفه را از صحف ابراهیم و موسی آموخته اند و نام های دیگری بر آن نهاده اند. برای نخستین بار است که چنین نظری را از یک متفکر مسلمان شاهد هستیم زیرا پیش از این گمان می رفت که کسی جز فیلون یهودی و سپس آگوستین قدیس چنین نظری را اظهار نکرده اند. علاوه بر آن برای اینکه احتمال تاثیر این دو را بر غزالی ببینیم نمی دانیم آیا از آثار آنان چیزی به عربی ترجمه شده است. غزالی به علت تیزبینی اش این سخن را که علمای بزرگ دو دین آسمانی دیگر در آن سهیم هستند و حاکی از آن است که عقول بزرگ با هم تلاقی می کنند بیان کرده است.

همچنین می بینیم که غزالی در مرحله آخر زندگی اش لااقل در سه موضوع یاد شده به نحوی آشکار و به شدت از فلسفه یونانی متاثر شده است. این مرحله از زندگی غزالی از سال ۴۸۸ هجری قمری آغاز می گردد و در این زمان غزالی انصراف خود را از فلسفه و کفر خود را به فلاسفه اظهار نموده است. واقعیت این است که وی با وجود تلاش هایی که متحمل شد جزو فلاسفه باقی ماند و همانطور که ابوبکربن عربی گفت نتوانست از جرگه آنان خارج شود. قصد او از تظاهر به بدگویی از فلسفه تنها در ظاهر بود. وی می خواست بین فلسفه و دین نزدیکی برقرار کند تا بتواند فلسفه را در سرزمین های سنی مذهب پذیرفتنی کند. قصد غزالی از تغییراتی که

می بینیم در اصطلاحات انجام می دهد نیز همین نزدیک کردن دین و فلسفه است و به هیچ وجه قصد او این نیست که متدینان را از فلسفه دور کند بلکه بر عکس می خواهد آن را برای آنها مقبول نماید. تناقض آشکار در موضع او از همین جا است.

ابن تیمیه با وجودی که افق دیدش کوتاه است ولی با تیزبینی اش توانست به درستی این تناقض را در مواضع غزالی کشف نماید. وی در کتاب *موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول* گفت که غزالی در کتاب *تهافت* گاهی با کلام معتزله، گاهی با کلام کرامیه، گاهی با کلام واقفیه و گاهی با کلام اشعری به مقابله با سخنان فلاسفه پرداخت و در بحث با فلاسفه به مواضعی دست یافت که هدف آن بیان تناقض آنان بود و اگر فلاسفه او را به تناقض گویی وادار می کردند سکوت اختیار می کرد. تفسیر این مطلب آن است که مقصود غزالی این نبود که فلسفه را از میان بردارد چنانکه قصد تمسک به همه مواضع فلاسفه را نیز نداشت بلکه می خواست بین مواضع متکلمین و فلاسفه نزدیکی ایجاد کند. برای رد اینها نیز موضع یکسانی اتخاذ نکرد به همین علت فقط فلاسفه نبودند که آنان را با دلایل متکلمان می کوبید بلکه برخی متکلمان را نیز با متکلمان دیگر منکوب می کرد و زمانی که راه تصوف را برگزید کماکان تحت تاثیر فلسفه باقی ماند مخصوصاً وقتی که از فترت اولیه تصوف عبور کرد. اما این فلسفه ای که در او اثر گذاشت همان فلسفه نو افلاطونی و زمان آن هم بعد از سال ۴۸۴ تا ۴۸۷ هجری قمری بود زیرا در طول این سال ها وی هم تحت تاثیر ارسطو و هم فلسفه مشاء یونانی و اسلامی قرار داشت.

بنابراین می توانیم با اطمینان کامل بگوییم که غزالی فلسفه را رها

نکرد بلکه به فلسفه دیگری روی آورد. وی فلسفه ارسطو و پیروان یونانی و مسلمان آن را رها کرد تا به فلسفه فلوطین و نوافلاطونی روی آورد. وی تا پایان عمرش به این فلسفه وفادار ماند. در اینجا است که می توان پرسید پس چه مطلب جدیدی در نظرات غزالی وجود دارد؟ پاسخ روشن است و آن اینکه مطلب جدید در نظرات غزالی عبارت است از:

اولاً ارتباط میان فلسفه نو افلاطونی و عقاید اسلامی با تأویل آیات قرآنی به نحوی که این دو را به یکدیگر نزدیک سازد.

ثانیاً بیان آراء نو افلاطونی در یک پوشش اسلامی خالص به طوری که به نظر می رسد وی خالصانه از قرآن و سنت یاری طلبیده و هیچ امر غیر اسلامی در آن تاثیر گذار نبوده است.

ثالثاً تفصیل ها و تحلیل هایی است که غزالی در کتب خود به ویژه کتاب *مشکاة الانوار* که من آن را از لحاظ فلسفی بزرگ ترین کار غزالی می شمارم آورده و آنها را به نحوی که کاملاً مورد وثوق باشد به قرآن و سنت ارتباط داده است. همچنین به دست آوردن نتایج و افکاری است که در مکتب نو افلاطونی پوشیده و پنهان بود و غزالی توانست آنها را آشکار و ابراز نماید و در تحلیل های خود حق مطلب را به جا آورد.

غزالی توانست نه تنها با برقراری این ارتباط مورد وثوق بلکه با آمیختن و اثرگذاری دو سویه میان فلسفه یونانی و عقاید اسلامی تجسم یافته در کتاب و سنت، حق هم میهنی کامل را در سرزمین فرهنگ اسلامی به فلسفه اعطا نماید.

* این مقاله ترجمه ای است از:
عبد الرحمن بدوی. *الغزالی و مصادرة الیونانیه*. مهرجان الغزالی فی دمشق، ابو حامد الغزالی فی الذکری المئویه التاسعه لمیلاده. (قاهره: المجلس الأعلی لرعایه الفنون و الآداب و العلوم الإجتماعیه ، ۱۹۶۲)، صص. ۲۱۹ـ۲۳۷.

پی نوشت ها:
۱ـ این نقل قول را ابن تیمیه در کتاب *موافقه صحیح المنقول لصریح المعقول*، ج.۲، ص. ۲ (قاهره: سال ۱۹۵۱م.) و *«نقض المنطق»*، ص. ۵۶ (قاهره: سال ۱۹۵۱ م.) آورده است.
۲ـ ابن طفیل، *حی بن یقظان* ، (قاهره، ۱۹۵۲ م.)، ص. ۶۴.
۳ـ ابن تیمیه، پیشین، ج.۱، ص. ۱۶۹.
۴ـ ابن تیمیه، پیشین، صص. ۵۵ـ۵۶.
۵ـ غزالی . *میزان العمل*. (قاهره، سال ۱۹۲۶م.)، ص. ۲۱۶.
۶ـ یحیی نحوی همان است که در غرب به او John Philoponus یا John the Grammarian (Grammaticus)) می گویند و نباید او را با سایر مترجمان از قبیل یحیی اشبیلی، یحیی بن عدی، یحیی بن بطریق اشتباه گرفت. شرح او بر کتاب *طبیعت* ارسطو مشهور است. (مترجم)
۷ـ عبد الرحمن بدوی. *الافلاطونیه المحدثه عند العرب*. (قاهره، سال ۱۹۵۵م.)، ص. ۴۲.
۸ـ قفطی، چاپ لپرت، ص. ۸۹.
۹ـ نویسنده به صفحات ۱۷ و ۱۱۱ و ۱۱۴ کتاب ابوریحان ارجاع می دهد ولی متاسفانه به دلیل شیوه نادرست ارجاعات روشن نیست منظور بدوی کدام چاپ است. علاوه بر آن نام کتاب را نیز به صورت ناقص *تحقیق ما للهند من مقوله* می آورد. نام کامل کتاب ابوریحان *تحقیق ما للهند من مقوله مقبوله فی العقل او مرذوله* می باشد. رجوع کنید به: ابوریحان بیرونی. *تحقیق ما للهند من مقوله مقبوله فی العقل او مرذوله*. (قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۶)، صص. ۲۶، ۱۸۴ و ۱۸۹ (افست از چاپ حیدر آباد). (مترجم)
۱۰ـ چاپ کیورتن، صص. ۳۳۸ـ۳۴۳.
۱۱ـ شهرستانی فصل مربوط به برقلس را در کتابش *«ملل و نحل»* با شبهات او آغاز و هشت شبهه را ذکر می کند و سپس می گوید هر یک از این شبهات قابل نقض است و نوعی مغالطه در آنها وجود دارد و اکثرشان تحکم است. مترجم فارسی کتاب شهرستانی نیز این شبهات را یک به یک نقل و دفع می کند. شهرستانی سپس می گوید: «من کتابی مستقل در این باره اختصاص داده ام و شبهات ارسطو و این شبهات و تقریرات ابو علی سینا را در آن آورده و بر اساس قوانین منطق آنها را نقض کرده ام.» ر.ک. به: ابو الفتح محمد بن عبد الکریم الشهرستانی. *کتاب الملل و النحل*. بهامش ابن حزم. *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*. (بیروت: دار صادر، ۱۳۲۱)، ج. ۳، صص. ۷۸ـ۸۱ و شهرستانی. *توضیح الملل ترجمه الملل و النحل*. تحریر مصطفی خالقداد هاشمی. تصحیح سید محمد رضا جلالی نائینی. (تهران: بی نا، ۱۳۵۸، چاپ دوم)، ج.۲، ص. ۲۷۸ـ۲۸۸. (مترجم)

۱۲ـ منظور ابوالخیر الحسن بن سوار البغدادی معروف به ابن الخمار است که در سال ۳۳۱ هجری به دنیا آمده است ولی تاریخ وفات او کاملا روشن نیست و قدر مسلم آن است که بعد از ۴۰۷ هجری بوده است. بدوی این رساله را نیز در کتاب خود «*مکتب نو افلاطونی نزد اعراب*» منتشر نموده است و در همانجا نتیجه می گیرد که کتاب یحیی نحوی در قرن چهارم هجری و یا قبل از آن در زمان حیات ابن خمار در قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم ترجمه شده است. اما من به این نتیجه گیری اطمینان کافی ندارم زیرا ابن ابی اصیبعه و ابن ندیم ذیل نام ابن خمار او را ابن بابا بن بهنام می نامند که احتمالا حاکی از ریشه ایرانی او است. علاوه بر آن او می نویسد که ابن خمار مسیحی بود و در فن طب بسیار متبحر و عالم و در حکمت نیز ماهر بود. وی می افزاید که ابن خمار در ترجمه متون نیز مهارت داشت و کتاب هایی را از سریانی به عربی ترجمه کرده است که ابن ابی اصیبعه مواردی از آن را به خط خود او دیده بود. ابن خمار در حکمت شاگرد یحیی بن عدی بود. بنابراین احتمال اینکه ابن خمار حتی علاوه بر سریانی به زبان های دیگر مانند پهلوی و یونانی نیز آشنایی داشته باشد زیاد است. وی استاد ابن هندوی طبیب نیز بود و او در کتابش همواره از او به عنوان استاد و «ابن خمار فیلسوف» یاد می کند. بعلاوه از بین کسانی که به رساله یحیی نحوی اشاره داشته اند و بدوی به سخن آنان استناد می کند از قبیل ابوریحان بیرونی، شهرستانی و ابو البرکات بغدادی از همه قدیمی تر ظاهراً خود ابن خمار است و ممکن است دیگران نیز از او استفاده کرده باشند. قفطی هم می گوید نسخه ای از رد یحیی نحوی بر برقلس نزد او موجود است ولی نمی گوید به چه زبانی. با تمام این اوصاف با توجه به اینکه شبهات و کتاب یحیی نحوی در میان اهل حکمت در جامعه اسلامی از شهرت برخوردار بود و ابوریحان و شهرستانی هم قطعاً با زبان یونانی آشنایی کافی نداشتند به نظرم با اطمینان کامل هم نمی توان گفت که کتاب یحیی نحوی به عربی ترجمه نشده بود بلکه احتمال ترجمه آن به عربی بیش از عدم آن است. ر. ک. به: عبد الرحمن بدوی. *الأفلاطونیه المحدثه عند العرب*. (کویت: وکاله المطبوعات، ۱۹۷۷)، ص. ۳ و ابن ابی اصیبعه. *عیون الانباء فی طبقات الاطبا*. تصحیح محمد باسل عیون السود. (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۸)، ص. ۳۹۳ و ابن ندیم. *الفهرست*. ترجمه محمدرضا تجدد. (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶، چاپ سوم)، صص. ۴۷۶ـ۴۷۷ و قفطی. *تاریخ الحکما*. ترجمه فارسی از قرن یازدهم. تصحیح بهین دارایی. (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷)، ص. ۱۲۵ و ابو الفرج بن هندو. *مفتاح الطب و منهاج الطلاب*. به اهتمام مهدی محقق و محمدتقی دانش پژوه (تهران: انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۸) (مترجم).

۱۳ـ غزالی . *تهافت الفلاسفه*. تصحیح بویژ. (بیروت: ۱۹۲۷)، ص. ۲۳ .

۱۴ـ همان، صص. ۵۱ـ۵۲.

۱۵ـ همان، صص. ۶۶ـ۶۷.

16- Johannes Philoponus. *De aeternitate mundi contra Proclum*. Edit. Hugo Rabe. (Teubner: Lipsiae, B.G., 1899), p. 579.

۱۷ـ غزالی. *إحیاء علوم الدین* . (قاهره: ۱۹۵۶م.)، ج. ۴، صص. ۳۵۵ـ۳۶۰.

۱۸ـ در رساله های منسوب به هرمس و یا در رساله های متعلق به ادبیات