

تأملاتی پیرامون دلایل مخالفت غزالی با فلسفه یا فلاسفه

عین‌الله خادمی* . محمد کاظم نیک‌مرام**

چکیده

پیرامون مخالفت غزالی با فلسفه یا فلاسفه، هم از طرف خود غزالی و موافقانش و هم از طرف مخالفان او، انگیزه‌های مختلفی بیان شده است. غزالی و موافقان او، آنگونه وانمود میکنند که او صرفاً با انگیزه دینی و شرعی و برای رضای حق، به مخالفت و در نهایت تکفیر فلاسفه اقدام کرده است؛ هر چند برخی مخالفان بر این انگیزه صحه گذاشته‌اند، لیکن مورد وفاق همه نیست و مخالفان معتقدند: اولاً، دین با فلسفه - بمعنای متعارف بین مسلمین - سر ناسازگاری ندارد که غزالی برای دفاع از دین، فلاسفه را تکفیر کند. ثانیاً، این انگیزه تنها انگیزه غزالی در مخالفت با فلسفه نیست، بلکه - چنانکه برخی مخالفان معتدلتر غزالی معتقدند - انگیزه‌های سیاسی هم بیتأثیر نبوده و حتی، برخی، بکارگیری انگیزه‌های دینی و منطقی عقلی را ابزاری برای رسیدن به قدرت و کامجوییهای

۱۰۹

* دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی: e_khademi@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی: nikmaram@mailfa.com



سیاسی دانسته‌اند. علاوه بر انگیزه‌های فوق، بسیاری از مخالفان، از آنجاییکه مخالفت‌های غزالی را بی‌ارتباط با دین و منطق و عقل دانسته‌اند، انگیزه‌های روانشناختی تربیتی را نیز دخالت داده و معتقدند که اگر غزالی نزد استاد، فلسفه را تلمذ میکرد، شاید به وادی مخالفت نمی‌افتاد. مدعای این پژوهش آن است که گرچه انگیزه‌های دینی و شرعی در اولویت است، اما براساس مبانی مورد قبول خود غزالی، راه‌های دیگری بجز تکفیر برای مخالفت با فلاسفه وجود داشت که او آن راهها را طی نکرد.

کلید واژه‌ها: غزالی، ابن‌سینا، مخالفت با فلسفه، کلام، منطق، تأویل

* * *

طرح مسئله

سابقه بحث‌های عقلی فلسفی بمعنای عام خود، به قبل از نهضت ترجمه برمیگردد؛ اما بعد از ترجمه آثار فلسفی یونان، اینگونه بحث‌های عقلی بنام فلسفه معروف شد و با تسریع آهنگ این حرکت تعقلی، واکنش‌های متفاوتی در برابر این جریان شکل گرفت. جریانات مخالف تفکر فلسفی، با شکل‌گیری مکتب کلامی اشعری، با پرچمداری ابوالحسن اشعری، نیرومندتر شدند و با ورود امام محمد غزالی به میدان نبرد، باوج خود رسید. زیرا او با تکفیر فلاسفه، شدیدترین واکنش ممکن را از خود نشان داد.

از آنجاییکه انگیزه‌ها، از طرف مخالفان، ممکن است واحد یا متعدد باشد، جای طرح این سؤال وجود دارد که آیا انگیزه‌های مخالفت او واحد بوده است یا متعدد؟ این انگیزه یا انگیزه‌ها چه بوده و در صورت متعدد بودن، آیا دست‌کم میتوان بعضی از آنها را در طول هم دانست؟ یا اگر در عرض هم قرار میگیرند آیا میتوان دست‌کم نقش بعضی از این انگیزه‌ها را پررنگتر دانست؟ آیا او نمیتوانست راه دیگری را بجز تکفیر در پیش گیرد؟



بررسی مسئله پژوهشی

انگیزه‌های غزالی در مخالفت و تکفیر فلاسفه

این یک واقعیت تاریخی است که غزالی با فلاسفه مخالفت کرده و این مخالفت را با تکفیر آنها باوج خود رسانیده است. ابتدا لازم است علل و انگیزه‌های این مخالفت بدرستی شناخته و سپس بررسی شود که آیا غزالی در این انگیزه یا انگیزه‌ها محق بوده است؟ و علاوه بر این، درباره این پرسش نیز مذاقه گردد که آیا غزالی میتوانست بجای تکفیر، روش دیگری در مواجهه با این عویصه اتخاذ کند؟

با توجه به بیانات خود غزالی و آنچه دیگران گفته‌اند، میتوان این انگیزه‌ها را به چهار نوع تقسیم کرد:

- انگیزه‌های روانشناختی و تربیتی
- انگیزه‌های سیاسی
- انگیزه‌های منطقی و عقلی
- انگیزه‌های دینی و شرعی

انگیزه‌های روانشناختی و تربیتی

این دسته انگیزه‌ها را میتوان به دو دسته تقسیم کرد:

الف) انگیزه‌های روانشناختی و تربیتی که دیگران تشخیص داده‌اند.

ب) انگیزه‌های روانشناختی و تربیتی که خود غزالی تشخیص داده است.

۱. انگیزه‌های روانشناختی و تربیتی غزالی از دیدگاه دیگران

۱۱۱ برخی از اندیشمندان معتقدند یکی از موجبات مخالفت غزالی با فلاسفه این بوده که وی در علوم دیگر از محضر استاد بهره برده ولی در فلسفه در خدمت استادی تلمذ نکرده است؛ اگر او در فلسفه هم استاد دیده بود و در محضر استاد، فلسفه را تلمذ میکرد، شاید مخالف نمیشد یا از شدت مخالفتش کاسته میشد. زیرا استادان از علوم خودشان حمایت میکنند و اغلب در آراستن آنها در چشم متعلمان همتی



بخرج می‌دهند، چنانکه تأثیر استادان عرفان مسلک غزالی در اندیشه‌های او بخوبی هویداست و همه آراء دینی و اخلاقی او را برنگ صوفیانه در آورده است.^(۱) خود غزالی اذعان داشته که فلسفه را تنها از مطالعه آثار فلاسفه فراگرفته و استاد نداشتن خود را در فلسفه تأیید نموده؛ اما از دخالت این انگیزه در مخالفت با فلاسفه سخنی نگفته است.^(۲)

اما برخی دیگر از اندیشمندان، اصل تعلیم فلسفه را بدون استاد زیر سؤال برده‌اند و می‌گویند:

«بنظر میرسد این سخن، بیشتر افسانه باشد، چراکه اصطلاحات و مطالب فلسفی، دست‌کم بشکل غیرمستقیم، در حوزه‌های اسماعیلیه و جوینی اشعری مسلک، بسیار رواج داشته است.»^(۳)

تأمل:

موارد نقض تأثیر قطعی استاد بر شاگرد

۱. تاریخ مواردی را ثبت کرده که یک شاگرد بعد از سالیان طولانی تلمذ و طرفداری از مکتب استاد، در نهایت راه خود را از استاد جدا کرده است. یکی از این نمونه‌ها، ابوالحسن اشعری است. او از احفاد ابوموسی (ف. ۴۲ هـ. ق) صحابی مشهور بود، ... چون مادرش با ابوعلی جبائی (۳۰۳-۳۲۵ هـ. ق) متکلم بزرگ ازدواج کرد، ابوالحسن در خانه پدرخوانده خود بزرگ شد و تربیت یافت و جبائی دقایق علم کلام را به او آموخت و او در عقیده اعتزال به وی گروید و از پیشوایان معتزله شد. بنابر قول مورخان، اشعری چهل سال با معتزله همنشینی و هم‌رایی نمود. اما در این ایام بر بعضی از آراء استاد (بویژه در مسئله خلق قرآن) اعتراضاتی کرد، چندی نیز گوشه‌گیری گزید و در آن انزوا، عقاید اهل سنت را با ادله کلامی و عقلی مدلل می‌ساخت، تا اینکه یک روز جمعه در مسجد جامع بصره بروی منبر رفت و با صدای بلند فریاد کشید: «... من قائل به خلق قرآن بودم و معتقد بودم که دیدگان ما خدا را

۱۱۲



نبینند و فاعل افعال شر، من هستم؛ اما اینک از همه آنها توبه میکنم و بر رد معتزله معتقدم و فضیحتها و عیبهای آنان را آشکار مینمایم».

اندک‌اندک چنان شد که اشعری علناً معتزله را لعن میکرد و بر روزهایی که مذهب اعتزال داشته و از «صلاح» و «اصلح» دم میزد اظهار تأسف و ندامت مینمود.^(۴)

نمونه دیگر خود غزالی نزد ابونصر اسماعیلی درس خواند و با اندیشه‌های اسماعیلی آشنا گردید.^(۵) اما در برخی از آثار خود بشدت با اسماعیلیان درگیر و اندیشه‌های آنان را مورد انتقاد شدید قرار داده است؛ از جمله *فضائح الباطنیه* را در نقد اندیشه‌های آنان نگاشت. بطوری که درباره او گفته شده: «او در جبهه‌های مختلف جنگیده و بخصوص با دو گروه بسیار نیرومند به پیکاری بزرگ برخاسته است: (۱) فلاسفه و حکما (۲) اسماعیلیان یا فرقه باطنیه».^(۶)

از مطالب فوق چند نکته بدست می‌آید:

نکته اول: غزالی مستقیماً از وجود خود اساتید فلسفه بهره نبرده، بلکه آشنایی او با فلاسفه یا از طریق آثار فلاسفه بوده یا از طریق سخنان مخالفان یا گروههای دیگری بوده است.

نکته دوم: در مواردی هم که از حضور استاد بطور مستقیم بهره برده، بعداً با مکتب آن استاد یا آن فرقه به مخالفت شدید پرداخته است، پس نمیتوان مطمئن شد که اگر غزالی در فلسفه از وجود استاد بهره میبرد، مخالف فلسفه نمیشد، یا حتی نمیتوان مطمئن شد که از شدت مخالفتش کاسته میشد. آری بطور معمول درباره بیشتر آن شاگردان و اندیشمندان اینگونه است که حتی رفتارشان بیش از آنکه تحت تأثیر پدر و مادر باشد، تحت تأثیر اساتید بوده است. پس وقتی که رفتارشان چنین باشد، بطریق اولی، اندیشه آنها نیز، اینچنین خواهد بود.

۲. انگیزه‌های روانشناختی و تربیتی غزالی از دیدگاه خودش

غزالی در آغاز کتاب *تهافت/فلاسفه* ابتدا بعنوان یک طبیب روحانی با یک تحلیل روانشناختی- جامعه‌شناختی به آسیب‌شناسی جامعه دینی زمان خود

میپردازد و درصدد است تا به علل انحرافات دست یابد. او در بررسی اوضاع جامعه خود با چنین مسائلی روبرو میشود:

- غزالی با گروهی مواجه شده که خود را نسبت به همسالان و همانندان خود تیزهوشتر میدانند.

- این گروه، براساس همین تصور، نه تنها انجام تکالیف اسلامی را رها کرده‌اند بلکه آنها را خوار شمرده و بکلی از جنبه دین، خود را خارج کرده‌اند.

- آنها بدلیل تقلید کورکورانه و همچنین بحث نظری، پیرو بازدارندگان از راه خدا شده و در نهایت به ورطه کفر افتاده‌اند.

- ریشه بحث نظری آنها برگرفته از شبهات و مغالطات بازدارندگان از راه راست است. - منشأ تقلید کورکورانه آنها، خودباختگی آنان در مقابل شنیدن نامهایی چون سقراط، افلاطون، بقراط، ارسطو و امثال آنهاست.

- پرگویی فلاسفه در وصف عقول و زیرکی نامبردگان در استخراج و فهم امور پنهانی از یکطرف و اعلام اینکه، این بزرگان فلاسفه یونان منکر مذهب و شریعتند از طرف دیگر، موجب بزرگ جلوه دادن اینها و در نتیجه موجب خودباختگی آن گروه منحرف و مقلد شده است.

- ماهیت کار این گروه منحرف، بریدن از آیین پدران است، بخیال اینکه اظهار کیاست در بریدن از تقلید حق و بجای آن شروع به تقلید از باطل است.

- انتقال از تقلیدی به تقلید دیگر نشان ضعف رأی و کم خردی است. - نزد خدا پستتر از این مرتبه تقلید که بدون آزمایش و تحقیق صورت گرفته نیست.

- گروه نامبرده از عوام هم بدترند، زیرا کودنی از آن زیرکی که سودی ندهد به رهایی، و نابینایی از دوربینی، به سلامت نزدیکتر است.

- این گروه منحرف حتی در تقلید هم دچار اشتباه شده‌اند؛ زیرا آن گروه از فلاسفه و رؤسای آنها که مورد تقلید واقع شده‌اند، از اتهام انکار شرایع بری هستند. آنها به خدا ایمان داشته و پیامبران را نیز تصدیق کرده‌اند و تنها گروه اندکی از

۱۱۴



کجروان و کژاندیشان، خدا و معاد را انکار کرده‌اند.^(۷)

غزالی پس از تشخیص عوامل انحراف، برای درمان *تهافت/الفلاسفه* را در رد و افشای تناقضات قهرمانان فلسفه و بت ساخته آن گروه منحرف مینویسد. در این کتاب، نوک تیز حمله غزالی متوجه آن عقاید و آرائی است که باعث شده گروه منحرف مقلد خود را از توده مردم جدا و ممتاز فرض کنند تا او مشخص نماید که این گروه روشنفکرنا بر مشی تقلیدند نه تحقیق.

تأمل

درباره این مدعی غزالی که «انتقال از تقلیدی را به تقلید دیگر نشانه ضعف رأی و کم خردی میداند» پرسشی قابل طرح است: اینکه آیا این قاعده تنها در مورد فوق صادق است یا اینکه اگر تقلید از باطل به حق انتقال یابد اشکالی ندارد؟ بظاهر غزالی تقلید قبلی آنها را که تقلید از آیین پدرانشان بوده حق میداند، پس دیگر نمیتوان آن را یک قاعده کلی بحساب آورد، بلکه باید گفت اگر انسان اهل تحقیق نباشد و بخواهد از دیگران تقلید کند از حق باید تقلید کند. اما باید از غزالی پرسید کسی که بقول او تقلید کورکورانه میکند آیا حق و باطل را میشناسد که به او چنین توصیه‌یی میکند؟ آن شخص مقلد، بنظر خود اگر هم تقلید میکند، از حق تقلید میکند.

انگیزه‌های سیاسی

در میان متفکران و اندیشمندان، درباره علل و انگیزه‌های مخالفت با فلسفه، یک دیدگاه بسیار قوی این است که غالب اشخاص مخالف با فلسفه، در مخالفت خود، منافع مادی و سیاسی داشته‌اند. آنها از ارباب ثروت و مقام و سردمداران سیاست و حکومت پول و مقام دریافت میکرده‌اند.^(۸)

اگر علاءالدین طوسی و مصلح‌الدین خواجه زاده برحسب دستور سلطان محمد فاتح و در ازا دریافت ده هزار درهم، دست به تألیف کتاب *تهافت/الفلاسفه* میزنند، سایر نویسندگان ضد فلسفه را نیز در (این) انگیزه و غرض نمیتوان منزّه‌تر از این دو

تأملاتی پیرامون دلایل مخالفت غزالی با فلسفه یا فلاسفه



تن بشمار آورد. محمد بن عبدالکریم شهرستانی در تألیف کتاب *مصارعة الفلاسفة* بانگیزه و غرض خود اشاره کرده و دستور نقیب ترمذ ابوالقاسم علی ابن جعفر موسوی را محرک اصلی برای اینکار بشمار آورده است. نقیب ترمذ علاوه بر مقام علمی و مذهبی، امیر و صاحب نفوذ بوده و دستور اینگونه اشخاص همواره قابل اجرا و همراه با پادشاهای بسیار است. او میگوید:

... لما اقام عالی مجلس الامیر السید الاجل العالم مجدالدین، عمده الاسلام
ملک امر الساده، ابی القاسم علی جعفر الموسوی- انتدب اصغر خدمه محمد
ابن عبدالکریم الشهرستانی لغرض بضاعه المزجاءه علی سوق کرمه...^(۹)

نقیب ترمذ از دشمنان ابن سینا بوده و مخالفت با این فیلسوف را لازم میدانسته است.^(۱۰) خواجهزاده که خود یکی از کسانی است که *تهافت الفلاسفه* نوشته، درباره علت این نوشتار میگوید:

«از طرف شخصیتی که اطاعتش واجب است، به نگارش کتابی مانند رساله غزالی مأمور شدم ... و به انجام فرمان با کمی بضاعت و ضعف در نویسندگی و پراکندگی خاطر و تشتت خاطر و تشتت حال و تراکم اشتغال مبادرت ورزیدم».^(۱۱)

مطالبی شبیه به مطالب فوق درباره «علاءالدین طوسی» نیز گفته شده که او نیز *الذخیره* را با فرمان باصطلاح مولای خودش (سلطان مرادخان) نوشته است.^(۱۲)

حال درباره غزالی چه باید گفت؛ آیا غزالی نیز بفرمان خلیفه‌یی دست به چنین اقدامی زده است؟ برخی از متفکران معتقدند که انگیزه قدرت و کامجویی، تنها انگیزه یا بزرگترین انگیزه غزالی در مخالفت با فلسفه بوده است. یکی از اسناد این متفکران، کتاب *فضایح الباطنیه* است که غزالی در مقدمه این کتاب انگیزه خود را از تألیف آن چنین بیان کرده است:

من سالها در آرزو و اشتیاق انجام خدمت شایسته‌یی به آستان مقدس نبوی و امامی المستظهر آنجوان ۱۶ ساله‌یی که در سال آخر ریاست غزالی بر نظامیه، با



هماهنگی برکیارق پسر ملک‌شاه خلیفه شد [بودم. آرزومند تألیف کتابی بودم که بتوانم شکر نعمت بگذارم و آیین بندگی بجای آورم و با زحمتی که میکشم ثمره عنایت و تقرب به پیشگاه خلیفه را بدست آورم. اما نمیدانستم که با تألیف و تصنیف در کدام رشته از علوم، رضایت نظر نبوی شریف (خلیفه) حاصل میگردد ... تا آنکه فرمان شریف و مقدس نبوی مستظهري، با اشاره به مبارزه با باطنیان گمراه و ... به این خدمتگزار صادر شد.

فرمان و اجازه چنین خدمتی به این خدمتگزار در ظاهر کار نعمتی بود از نوع اجابت پیش از دعا و پاسخ پیش از درخواست ولی در باطن و حقیقت، گمشده‌یی بود که بدنبالش میگشتم و هدفی بود که در آرزویش بودم.^(۱۳)

تأمل:

با توجه به مطلب فوق شکی در وجود اغراض سیاسی باقی نمی‌ماند، اما جای چند تأمل وجود دارد:

۱. اینکه آیا تنها انگیزه سیاسی در کار بوده یا اینکه انگیزه‌های دیگری از قبیل انگیزه‌های دینی هم در کار بوده است؛ بنظر میرسد چنین انگیزه سیاسی در طول و در عرض یک انگیزه دینی بوده و این مسئله با نظریه دینی سیاسی یا سیاسی دینی غزالی در باب سیاست و حکومت مرتبط بوده است.

از نظر او، در باب خلافت، بخصوص خلافت عباسیان، یا باید آنها را بر حق بدانیم یا ناهل و باطل و غاصب. اختیار فرض دوم نتایج بسیار وحشتناکی دارد؛ از قبیل فساد همه قدرتهای حاکم و در نتیجه بطلان قضاوت قاضیان و پایمال شدن حقوق و حدود الهی ... باطل بودن عقود ازدواج و ... اما اختیار فرض اول خیلی کار را آسان میکند و موجب ایجاد آرامش و حفظ نظم موجود میشود. بدینجهت از روی مصلحت، خلیفه را حتی اگر باطل هم باشد باید عادل و بر حق بدانیم.^(۱۴)

بتعبیر دیگر وی از قاعده عسر و حرج یا دفع افسد به فاسد استفاده کرده اگر امر دایر شود که مردم یا اصلاً امیری نداشته باشند یا امیر ظالمی داشته باشند، اولی

۱۱۷



تأملاتی پیرامون دلایل مخالفت غزالی با فلسفه یا فلاسفه

سال اول، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۰

افسد و دومی فاسد است. در اینجا افسد باطنیان و فلاسفه و فاسد، خلیفه است.
۲. ممکن است بگوییم اگر همه همانند غزالی فکر کنیم، پس مبارزه با ظالم و
ستمگر، فلسفه خودش را از دست داده و همیشه باید تن به هر نوع ظلمی بدهیم که
این تفکر البته مورد قبول ما نیست ولی بنظر خاص اهل سنت به سیاست و حکومت
و اطاعت از خلیفه وقت بر میگردد.

۳. اگر دخالت قدرت سیاسی در جهت حمایت از متفکران پسندیده نیست، قطعاً
دخالت آنها در جهت ضدیت با آن متفکران نیز شایسته نیست، در صورتی که مخالفان
غزالی درباره به آتش کشیده شدن *احیاء العلوم سکوت* کردند.^(۱۵) در سال ۵۰۳ هـ. ق،
هفده سال قبل از تولد ابن رشد خوانندگان این کتاب را تکفیر میکردند. ابوالقاسم بن
حمدین که بزرگ خاندان بنو حمدین بود و از فقهای معروف بشمار می آمد با
هماهنگی سایر فقها نظر حاکم مرابطی وقت، علی بن یوسف بن تاشفین را نیز
جلب کردند و سپس دستور به آتش کشیده شدن این کتاب را به مرحله اجرا
درآوردند.

انگیزه های منطقی و عقلی

بدلیل مبتنی بودن دانش منطقی بر عقل، مخالفت و موافقت با هر یک از ایندو،
مخالفت و موافقت با دیگری محسوب میشود. بهمین دلیل ایندو بحث را یکجا می آورم.
غزالی در *تهافت الفلاسفه* فلاسفه را متهم به عدم وفاداری به موازین منطقی کرده
و میگوید:

ونوضح ان ما شرطوه فی صحة مادة القياس و فی قسم البرهان من المنطق و
ماوضعوه من الاوضاع فی ایساغوجی قاطیغوریاس لم یتمکنوا من الوفاء بشیء
منه فی علومهم الإلهیة.^(۱۶)

برای تبیین اتهام غزالی به فلاسفه، ابتدا باید مفهوم چند واژه کلیدی روشن شود.

از جمله این مفاهیم، منطق و موازین منطقی و برهان میباشد.

۱. منظور غزالی از منطق

منظور غزالی از دانش منطق، همان منطق مصطلح است؛ با این تفاوت که او برای این علم نامهای دیگر و منشأ دیگری انتخاب کرده است. او منطق را همان موازین منطقی دانسته که معتقد است منشأ آسمانی دارند نه اینکه ارسطو آن را اختراع کرده باشد. او در اینباره میگوید: کسانی که قبل از بعثت پیغمبر اکرم(ص) و ظهور حضرت مسیح(ع) درباره موازین منطقی سخن گفته‌اند، بدون تردید تحت تأثیر صحف حضرت ابراهیم و موسی - علیهما السلام - بوده‌اند و معارف خود را از این کتب مقدسه آموخته‌اند.^(۱۷)

او موازین منطقی را نردبانهای عروج به آسمان معرفت میداند.^(۱۸) البته او نه تنها برای منطق بلکه برای تمام علوم منشأ آسمانی قائل است. زیرا آنها را داخل افعال الهی میداند^(۱۹) و مدعی است که موازین منطقی را از قرآن استخراج کرده است.^(۲۰)

۲. موازین منطقی از منظر غزالی

غزالی در القسطاس المستقیم اینها را موازین پنجگانه‌ی میداند که خداوند در کتابش قرار داده است. او در پاسخ این سؤال که قسطاس مستقیم چیست؟ میگوید:

هی الموازین الخمس التي انزلها الله في كتابه و علم انبياءه الوزن بها. فمن تعلم من رسول الله (ص) و وزن بميزان الله فقد اهتدى و من ضل عنها الى الرأى و القياس فقد ضل و تردى.^(۲۱)

۱۱۹

این موازین عبارتند از:

- (الف) میزان تعادل (قیاس اقتراعی) که خود شامل سه حد است: میزان اکبر (شکل اول قیاس)، میزان اوسط (شکل دوم)، میزان اصغر (شکل سوم)
- (ب) دو حد دیگر آن عبارتند از: میزان تلازم (قیاس استثنایی متصل) و میزان



تأملاتی پیرامون دلایل مخالفت غزالی با فلسفه یا فلاسفه

سال اول، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۰

تعاند (قیاس استثنایی منفصل)

او معتقد است در مقابل هر یک از این موازین، یک میزان شیطانی وجود دارد که کاربرد این موازین شیطانی در مغالطه است.

۳. برهان از منظر غزالی

برای آشنایی با دیدگاه غزالی درباره برهان پسندیده است، موارد متعددی از مسائل مربوط به برهان را از دیدگاه او مطرح نماییم:

- تعریف برهان از نظر غزالی

او در تعریف برهان میگوید: درجه اول قیاس، قیاسی است که مقدمات آن همه صادق و یقینی باشند و هیچگونه شک و شبهه‌یی در آن پیدا نشود. مقدمات این نوع قیاس به طلای خالص شبیه است و قیاس حاصل از اینگونه مقدمات را برهان مینامند.^(۲۲)

وی بترتیب، اولیات، محسوسات، متواترات، مجربات و قضایایی که با قیاساتشان در ذهن همراهند بعنوان مقدمات برهان معرفی میکنند.^(۲۳) این معنا از برهان، هم مورد قبول خود غزالی و هم بیانگر معنای برهان از دیدگاه فلاسفه بویژه ابن‌سیناست. زیرا غزالی مقاصد الفلاسفه را در تبیین دیدگاههای فلاسفه نوشته و از این تعریف برهان، در کتب دیگر خود، ایرادی نگرفته و در کتب منطقی ابن‌سینا نیز تقریباً همین تعریف از برهان وجود دارد.^(۲۴)

- بکارگیری برهان در استدلالهای فلاسفه، از دیدگاه غزالی

او درباره صنف سوم از فلاسفه که آنها را الهیون مینامد، میگوید: این دسته ۱۲۰ از فلاسفه درصدد ابطال عقاید و آراء دو دسته اول (دهریون و طبیعیون) برآمدند و با برهان و استدلال پرده از روی عقاید و افکار آنها برداشتند و دیگران را از مقاتله با آنان بینیاز ساختند.^(۲۵)

حال این سؤال قابل طرح است که اگر از دیدگاه او، فلاسفه در استدلالهای خود، برهان را بکار میگیرند و خود غزالی هم به برهان معتقد است، پس مشکل غزالی با



فلاسفه در چیست؟

در پاسخ باید گفت از دیدگاه غزالی، فلاسفه در برخی از استدلالات خود، برهان را بکار میگیرند نه در همه استدلالاتشان. او معتقد است در بیست مسئله مورد بحث در *تهافت الفلاسفه*، فلاسفه بجای برهان، اوهام خود را بکار گرفته‌اند؛ علت بدعت‌گذار یا کافر خوانده شدنشان از طرف غزالی نیز همین است.^(۲۶)

- اعتقاد غزالی به حجیت برهان

غزالی خود را معتقد به برهان نشان داده و میگوید: من در هیچ کتاب، هیچ سخنی نگفته‌ام که نه به برهان قاطعی اثبات توانم کرد با هر که فهم دارد و از بیماری عناد و حسد خالی باشد نه با کسی که در حق وی این آیت فرود آمده است: «و جعلنا علی قلوبهم اكنه ان یفقهوه و فی اذانهم وقرأ...» (الاسراء/۴۶)^(۲۷)

- مخاطبان برهان از نظر غزالی

از نظر غزالی، مخاطب برهان خواصند نه عوام؛ از جمله خواص خود اوست که مدعی است تمام مطالبش برهانی است و همچنین میگوید که او از همان کودکی رابطه خود را با تقلید گسسته است.^(۲۸) غزالی فقهای زمانش را از درک شرایط برهان ناتوان دانسته و شناختن شرایط برهان را برای یک فقیه لازم و ضروری شناخته است؛ زیرا وقتی شرایط برهان بدرستی رعایت شود، برهان قاطع خواهد بود و آنجا که برهان قاطع باشد، تأویل - ولو بوجه بعید - جایز است.^(۲۹) وی برهان و کلاً اهل تحقیق بودن را برای عوام لازم نمیداند و در اینباره میگوید:

گروهی از مردم به وجدانیت خدا و رسالت خاتم الانبیاء ایمان آورده و سپس یا به عبادت اشتغال پیدا کرده و یا حرفه‌یی از حرفه‌ها را پیشه خود ساخته‌اند. این گروه را باید بحال خود وا گذاشت و از وارد ساختن آنان در پیچ و خم استدلالهای متکلمان جداً خودداری کرد؛ زیرا صاحب شریعت از مردمی که مورد خطاب وی بودند، جز تصدیق و ایمان به اصول دیانت چیز دیگری نخواست و درباره ایمان و اعتقادی که از روی تقلید باشد یا محصول برهان و

استدلال، تفصیل و تفرقه قائل نشد. این سخن درباره برخی از مسلمانان صدر اسلام مصداق دارد و بهیچ روی نمیتوان آن را انکار نمود.^(۳۰)

– تأملاتی درباره مدعی غزالی در باب برهان

درباره مدعی غزالی درباره برهان بیان چند نکته ضروری است:

نکته اول:

برخی از اندیشمندان منظور غزالی از برهان را، برهان منطقی میدانند و میگویند: غرض از معقول برهانی کلیه نواهی و اوامری است که قبلاً قرآن و حدیث به آن ناطق بوده است و اصحاب سنت و علمای سلف آن را تأیید کرده‌اند و گرنه مقصودش از برهان، استدلال منطقی فیلسوفان، بلکه متکلمان نیست، چه در بسیاری از مواضع، گذشته از تحریم فلسفه (سخن گفته) و تحصیل علم کلام و خلاف و نجوم و شعر و عروض و ... را تضييع عمر ميبيندard. او مینویسد:

وقتی عوام از این معانی دیدن و فوق و استواء بر عرش ... بپرسند، راندن و منع کردن آنها و حتی زدنشان به تازیانه واجب است. همچنانکه عمر - رضی الله عنه - درباره هر کس که از آیات متشابه میپرسید، چنین میکرد و همچنانکه پیامبر (ص) خود در انکار بر قومی که ایشان را دید که در مسئله قدر بحث در پیوسته‌اند، چنین کرد و وقتی مطلب را از خود او پرسیدند، گفت: «آیا به انجام این کار فرمان یافته‌اید؟» و گفت: «همانا پیشینیان شما به کثرت سؤال هلاک شدند.»^(۳۱)

۱۲۲

در بررسی نظر فوق باید گفت: هر چند غزالی در مواضع مختلفی، درباره مسئله واحدی، هماهنگ سخن نگفته، اما در مسئله فوق ناهماهنگی ظاهری قابل توجه و تأویل است؛ زیرا اولاً چه بسا از دیدگاه غزالی، اگر فلسفه همین است که فلاسفه میگویند، آنها بجای سروکار داشتن با برهان، با اوهام سروکار دارد، ثانیاً لازمه این



قضاوت، ارزیابی تمام مواردی است که غزالی مدعی به اقامهٔ برهان در اثبات آنهاست. ثالثاً از نظر او، به برهان حقیقی جز تعداد خیلی کمی نمیتوانند دست یابند، زیرا استقلال در فهم و فکر برای اکثر مردم میسر نیست.^(۳۲)

نکته دوم:

اینکه غزالی مدعی است تمام سخنان خود را به برهان قاطع اثبات کرده، تنها در صورتی قابل قبول است که منظور او از برهان، قیاس منطقی باشد که جدل و خطابه را نیز شامل میشود، ولی اگر منظورش غیر از این باشد پذیرش سخن او دشوار خواهد بود.^(۳۳) معنای سخن فوق این است که اگر منظور غزالی از برهان، برهان بمعنای خاص باشد که مقدمات آن از اولیات، محسوسات، مجربات، متواترات و قیاساتی که حد وسط آنها با خود آنهاست، تشکیل شده، در آن صورت، ادعای او میتواند با موارد نقض فراوانی روبرو شود.

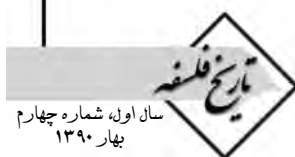
نکته سوم:

اینکه مخاطبان برهان خواصند نه عوام درست است؛ بشرط آنکه منظور از برهان، برهان بمعنای خاص باشد، زیرا اگر برهان بمعنای قیاس منطقی که شامل خطابه هم میشود باشد، عوام هم مخاطب برهان واقع میشوند.

نکته چهارم:

انحصار راه ایمان به تقلید و تحقیق، درست بنظر نمیرسد، زیرا دست کم یک مورد نقض آن، خود غزالی است. او میگوید رابطهٔ خود را با تقلید از همان آغاز زندگی گسسته و عقاید موروثی را که از طریق تقلید بدست آورده، بکناری گذاشته است.^(۳۴) حال اگر راه ایمان منحصر به تقلید یا تحقیق و برهان است، با نفی تقلید باید او با برهان و تحقیق از شک به یقین رسیده باشد، در صورتی که میگوید: «آنچه مرا از اعماق اقیانوس شک و بیقراری به ساحل اطمینان و آرامش رسانیده نظم و

۱۲۳



سال اول، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۰

تأملاتی پیرامون دلایل مخالفت غزالی با فلسفه یا فلاسفه

ترتیب کلام نبود، بلکه نور الهی بود که در درونم درخشیدن گرفت»^(۳۵) البته چه بسا، او بعد از تابش نورالهی، نسبت به توانایی عقل و برهان به یقین رسیده باشد، اما بالاخره مهم این است که آن نور و رحمت واسعه الهی، همان تقلید یا همان برهان و تحقیق نیست.

- ارتباط عقل با برهان از نظر غزالی

برای بررسی عمیقتر مسائل فوق باید ارتباط عقل با برهان از نظر غزالی روشن شود. این امر مسلمی است که برهان مبتنی بر عقل است، و از نوشتارهای خود غزالی هم قابل دریافت است که به بعضی از این موارد اشاره میشود:

الف) وقتی از غزالی درباره مذهبش پرسیدند که تو مذهب ابوحنیفه را داری یا شافعی؟ در پاسخ گفت: در عقلیات مذهب برهان دارم و در شرعیات مذهب قرآن^(۳۶) معنای سخن او این است که اساس برهان، عقل و عقلیات است.

ب) همچنین او در یک تقسیمبندی که از علوم ارائه میدهد علوم را به دو دسته شرعی و عقلی تقسیم کرده و مصادیق علوم عقلی را در مرتبه اول ریاضی و منطقی و در مرتبه اوسط علم طبیعی و در مرتبه سوم علم الهی معرفی میکند. وی در باب منطق مینویسد: «و ينتظر من طریق القیاس و البرهان ... ثم مطلب البرهان و هو نهاییه علم المنطق»^(۳۷) همچنین او اساس مسائل ریاضی را برهان میداند.^(۳۸) پس علوم ریاضی، منطقی و الهی هم عقلیند هم برهانی.

حال جای این سؤال است که اگر هم غزالی و هم فلاسفه اهل برهانند و برهان هم مبتنی بر عقل است، پس معنای مخالفت غزالی با فلاسفه چیست؟ بظاهر این مخالفت بتناقض می‌انجامد؛ زیرا غزالی طرفدار عقل با طرفداران عقل مخالف است، پس او در عین حال که طرفدار عقل است، طرفدار عقل نیست. این تناقض چگونه قابل حل است؟ یا باید گفت که یکی از طرفین در طرفداری از عقل صداقت ندارد یا باید گفت که از دیدگاه غزالی، استدلالهای فلاسفه در بعضی موارد برهانی است نه در همه جا که در اینصورت باید موارد غیر برهانی را مشخص کرد. وقتی غزالی

۱۲۴



فلاسفه را متهم به عدم وفاداری به موازین منطقی میکند معنای این حرف این است که این فلاسفه هستند که به عقل و برهان پایبند نیستند؛ اما باید دید این معنای عدم وفاداری به موازین منطقی چیست؟ آیا فلاسفه به شرایط صورت قیاس پایبند نبوده‌اند یا به شرایط ماده یا به هیچکدام؟

غزالی در یکجا اختلاف علوم را فقط در ماده دانسته است. طبق این نظر، بطریق اولی اختلاف دو صاحب‌نظر در یک علم نیز از نوع اختلاف در ماده است؛ از جمله او درباره نظرکردن در امور فقهی، معتقد است نظرکردن در امور فقهی، بهیچوجه با نظرکردن در امور عقلی تباین ندارد.^(۳۹) اما این نظر غزالی با مطلب نقل شده از تهافت‌الفلاسفه ناسازگاری دارد. زیرا اگر منظور او از موازین منطقی، همان موازین پنجاهگانه‌ی باشد که مدعی است از قرآن استخراج کرده، اینها مربوط به صورت قیاسند نه ماده یا بطریق اولی مربوط به صورتند. حال اگر از میان این دو نظر ناسازگار غزالی، این نظر پذیرفته شود که اختلاف او با فلاسفه در ماده قیاس است نه در صورت- یا بطریق اولی در ماده است نه در صورت- پس باید دید ماده مقدمات فلسفی فلاسفه چیست؟

پاسخ این مطلب را میتوان از مقایسه علوم ریاضی و منطقی با علم الهی بدست آورد.

- اختلاف علم ریاضی و منطق با علم الهی

غزالی با مقایسه‌ی که بین ریاضی و منطق با علم الهی انجام داده است، تلاش کرده تا به حل مسئله برسد. او معتقد است در حساب و هندسه مطالبی که مخالف عقل و قابل انکار باشد، وجود ندارد. همچنین معتقد است که مباحث منطق نیز چون مربوط به اصلاح و تهذیب طرق استدلال است، فلاسفه و اهل حق در استفاده از آن مشترکند اما در مباحث الهی، معتقدات فلاسفه اغلب خطاست و قول صواب از طرف ایشان بندرت اظهار شده است.^(۴۰)

او برای تبیین معرفت یقینی، مثالی از ریاضیات ذکر میکند و میگوید:

«من میدانم که عدد ۱۰ بطور مثال از عدد ۳ بزرگتر است، اکنون اگر کسی که



سنگ را طلا و عصارا اژدها میکند، خلاف این قضیه را ادعا کند، من در علم خود تردید نخواهم کرد و در اعتقاد به صحت مفاد آن قضیه همچنان راسخ و ثابت قدم باقی خواهم ماند»^(۴۱)

پس علوم ریاضی برهانی و یقینیند و نشانه یقینی بودن آنها اینست که بین صاحبان این علوم، اختلاف نظر وجود ندارد. اما از آنجایی که بین صاحبان علوم الهی و حتی بین شارحان آنها اختلاف نظر وجود دارد، این نشانه یقینی نبودن و برهانی نبودن علوم آنهاست. علوم الهی بجای ابتدای بر برهان، بر ظن و تخمین بیتحقیق و یقین، استوارند.^(۴۲)

بیست مسئله‌یی که غزالی در *تهافت الفلاسفه* بعنوان تناقض‌گوییهای فلاسفه ذکر کرده، تماماً مربوط به مسائل علم الهی و طبیعییند و حتی یک مسئله از علوم ریاضی و یا منطقی در بین آنها دیده نمیشود.^(۴۳)

بنظر غزالی، فلاسفه از اعتبار و آبروی علوم ریاضی و منطقی در جهت صحیح نشان دادن علوم الهی و طبیعی خود سوء استفاده میکنند. او در مقدمه چهارم *تهافت الفلاسفه* به تبیین نحوه سوء استفاده آنها پرداخته و سپس به نقد مواضع آنان در این زمینه مبادرت نموده که خلاصه آن چنین است:

۱. فلاسفه اشکالات وارده بر خود را از طرف مخالفان، دلیل بر عدم علم به ریاضیات و منطق میدانند.

۲. علم به الهیات بر علم و آگاهی بر ریاضیات، خواه حساب و خواه هندسه،

۱۲۶ مبتنی نیست.

۳. این اصل فلاسفه که برای یادگیری الهیات گریزی از یاد گرفتن احکام منطق

نیست صحیح است، ولی دارای چند ایراد میباشد:

الف) منطق خاص فلاسفه نیست، متکلمان هم از علم منطق باخبرند.

ب) علت انتخاب نام منطق برای این علم از طرف فلاسفه، برای گستاخی و



ترسانیدن مردم بوده است.

ج) بجای «منطق» باید آن را «کتاب النظر» یا «کتاب الجدل» یا «مدارک العقول» نامید.

۴. برای دفع این اتهام که خیال کرده‌اند متکلمان منطق نمیدانند، غزالی در نقد اندیشه‌های فلاسفه از واژه‌های منطقی همانگونه که خود فلاسفه بکار می‌برند، استفاده کرده است.

۵. فلاسفه از آنچه خودشان دربارهٔ شروط صحت صورت و مادهٔ قیاس و ... گفته‌اند، نمیتوانند در علوم الهی استفاده کنند. بتعبیر دیگر، از دید غزالی معتقدات فلاسفه بر موازین منطقی استوار نیست.

حال میتوان پرسید چرا ریاضیات یقینی است اما مسائل علم الهی در غالب موارد این چنین نیست؟

از نظر غزالی در ریاضیات، وهم و عقل در ادراک (مسائل) آن تعاون و همکاری داشته و در وصول و پذیرش نتیجهٔ منطقی مقدمات، هیچکدام از آنها، تردید به خود راه نمیدهند. اما در غیر ریاضیات این چنین نیست. بتعبیر دیگر، علت وقوع خطا در الهیات، دخالت اوهام فلاسفه در ادراک مسائل آنهاست.^(۴۴)

تأمل

۱. اینکه بحثهای فلاسفه با موازین منطقی سازگاری ندارد، ادعایی است که نیاز به بررسی تمام اشکالات واردهٔ غزالی بر فلاسفه دارد که از حدود این نوشتار خارج است.

۲. اگر اختلاف آراء فلاسفه دلالت بر عدم ابتدای اصول آنان بر برهان و بلکه ابتدای بر ظن و تخمین بدون تحقیق دارد، باید گفت اختلافات بین متکلمان نیز- که غزالی آنها را ید واحده در مقابل فلاسفه قرار داده- اگر بیشتر از فلاسفه نباشد کمتر از فلاسفه نیست. آیا واقعاً اختلافات بین معتزلیها و اشعریها جزئی است؟ اصلاً ملاک جزئی یا کلی بودن و اصلی یا فرعی بودن چیست؟ پس این اختلافات که نه

تأملاتی پیرامون دلایل مخالفت غزالی با فلسفه یا فلاسفه

سال اول، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۰



کمند و نه جزئی، دلالت بر ابتدای اصول آنان بر ظن و تخمین بیتحقیق دارد.

انگیزه‌های دینی و شرعی

بنظر غزالی و پیروانش، اگر نگوییم که این تنها انگیزه مخالفت او با فلسفه است، قطعاً مهمترین انگیزه او هست. دلایل صدق این مطلب بشرح زیر است:

(الف) همانگونه که ذکر شد او با تحلیل روانشناختی- جامعه‌شناختی، به آسیب‌شناسی جامعه‌ی زمان خود، از جنبه‌ی دینی پرداخته و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که انحرافات دینی جامعه‌اش ریشه در علل روانی، تربیتی و اجتماعی دارد.

(ب) او در مقدمه‌ی دوم *تهافت الفلاسفه* اختلافات فلاسفه با فرق دیگر را از سه نوع: لفظی، غیر مرتبط با دین، و در نهایت مربوط به اصلی از دین میداند و برای تبیین انگیزه‌های دینی خود فقط به نقد اختلافات دسته‌ی اخیر پرداخته است.

(ج) غزالی با وجود اینکه در *المنقذ فی الضلال* علم ریاضی را یقینی و برهانی میداند، اما معتقد است که قبول مطلق یا ردّ مطلق آن هر دو خطرناک است. زیرا قبول مطلق آن، در کسانی که کورکورانه مقلد فلاسفه‌اند، این تأثیر منفی را دارد که این افراد نسبت به فلاسفه حسن ظن پیدا کرده و خیال میکنند که علم الهی فلاسفه نیز مانند علم ریاضی آنها محکم و اطمینانبخش است، سپس وقتی سخنان کفرآمیز و رفتار و بیمبالاتی آنان را نسبت به دین از دیگران شنیدند، چشم بسته کافر گشته و میگویند: «اگر دین حق بود این دانشمندان بزرگ و اهل تحقیق به آن معتقد میشدند».

غزالی برای حل این مشکل، دو راه حل ارائه کرده است. راه حل فیلسوفانه او این

است که لازمه تخصص در یک علم مانند ریاضی، تخصص در تمام علوم- از جمله علم الهی- نیست. اما خود او این راه حل را برای مقلدان کور مناسب ندانسته و دست به دامن یک راه‌حل روانشناختی تربیتی دینی میشود و میگوید: باید چنین افرادی را از تحصیل علم ریاضی باز داشت. از طرف دیگر، ردّ مطلق آن از طرف



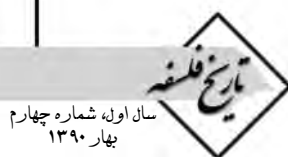
دوستداران نادان اسلام باعث میشود آنها که این علم را یقینی و برهانی میدانند، اسلام را زاییده جهل و مبتنی بر کاخ نادانی بدانند. غزالی در مخالفت با این گروه، این اعتقاد را جنایت بزرگ در حق اسلام دانسته اما برای درمان بیماری فکری این گروه، بظاهر راه حلی ارائه نداده است.^(۴۵)

د) غزالی درباره آفات تعلیم منطق نیز موضعی شبیه به آنچه درباره علم ریاضی گفته شد، دارد. او میگوید:

آری از علمای منطق نیز در این علم نوعی از ظلم برخاسته و آن اینکه با شرایط و قواعدی که برای ترکیب برهان گرد آورده‌اند ناچار نتیجه قطعی و یقینی از آن حاصل میگردد، اما خود، چون به کنه مقاصد دین و احکام مذهبی میرسند با آن شرایط و قواعد نمیتوانند عمل کنند بلکه با کمال سهل‌انگاری از آن میگذرند و در نتیجه کسی که با حسن ظن و اعتماد به منطق نگاه میکند و مسائل آن را یقینی و قطعی میبیند، چنین میپندارد که بی‌اعتنایی اهل منطق به دین و مطالب کفرآمیزی که از آنان نقل میشود، از برهان و استدلال ثابت و تأیید شده است و با این پندار پیش از اینکه به حقیقت و کنه علوم الهی پی ببرد، خود را به وادی کفر می‌افکند و این خطری است که از منطق بر میخیزد.^(۴۶)

تأمل

۱. از دیدگاه خود غزالی، علت مخالفتش با فلاسفه، جنبه دینی، منطقی و عقلی دارد. اما با توجه به مطالب مذکور، جدال یک متکلم با یک فیلسوف، نباید جدال ۱۲۹ دین با عقل و فلسفه تلقی شود؛ دین و عقل با هم سر ناسازگاری ندارد. این نزاع، نزاع برداشتی از دین با صبغه کلامی بیشتر، با برداشت دیگری از همان دین با صبغه فلسفی بیشتر است.
۲. غزالی بعنوان یک عالم دینی میخواهد از کیان دین دفاع کند و این انگیزه اگر



بدور از هوی و هوس و بدور از دخالت قدرتهای زر و زور باشد، بسیار مقدس است. اما بدینمعنا نیست که هر نیت مقدسی لزوماً درست و مطابق با واقع است؛ چنانکه راههای دیگری حتی بر اساس مبانی مورد قبول غزالی، بجز تکفیر وجود داشت که متأسفانه وی از تمام این ظرفیتهای استفاده نکرد و باعث شد برخلاف وعده‌هایش عمل کند. او میگوید: مردم باید تا آنجا که میتوانند زبان خود را از تکفیر اهل قبله باز دارند، زیرا در صدور حکم تکفیر خطرهایی وجود دارد که در سکوت، هیچیک از آنها موجود نیست.^(۴۷) اما برخلاف گفته خودش، کسانی را از اهل قبله و اهل ایمان تکفیر کرد. وی زمانی که از بیت‌المقدس به زیارت تربت ابراهیم خلیل (ع) رفت، عهد کرد که پیش هیچ سلطانی نرود و حال پادشاه نگیرد و مناظره و تعصب نکند.^(۴۸) ولی بعد از دوازده سال عهد خود را شکست.^(۴۹) او در سال ۴۹۹ هـ. ق بدرخواست سلطان سنجر از طوس به نیشابور آمد و در نظامیه آنجا دوباره به تدریس نشست. مناظرات و مجادلات کلامی را نیز تا هنگام مرگ هرگز رها نکرد.^(۵۰)

او میگوید: جایی که متکلمان باید به تأویل متوسل بشوند، نمیشوند. اعتقاد به تأویل، اعتقاد به تقدم عقل است بر نقل، زیرا تأویل زمانی ضرورت مییابد که نقل با عقل سازگاری نداشته باشد. در اینصورت برای حفظ اعتبار عقل از معنی ظاهری نقل صرفنظر گشته و به معنی تأویلی آن توجه میشود. آیا نمیشد در اینجا نیز غزالی دست به تأویل بزند؟ بنظر میرسد که راه تأویل برای ایشان باز بوده است و اگر به منطق‌المشرقیین ابن‌سینا توجه میکرد میتوانست به یک تأویل دست یافته و از تکفیر صرفنظر کند.

۱۳۰ خود او در فیصل‌التفرقه میگوید:

اهل تأویل مادام که به قوانین و شرایط تأویل التزام دارند، نباید تکفیر شوند، زیرا هیچ فرقه‌یی از فرقه‌های اسلامی را نمیتوان یافت، مگر اینکه در برخی موارد از روی اضطرار دست به تأویل زده‌اند. احمد بن حنبل درباره مسائل عقلی امعان نظر نداشت، بهمین جهت، درباره آیات و روایات کمترین تأویل را انجام داد ولی اشاعره و



معتزله چون اهل بحث و امعان نظر بودند، بسیاری از ظواهر را تأویل کرده‌اند.^(۵۱) از مطلب فوق استنباط میشود هر کسی که بیشتر اهل تعقل باشد نیاز بیشتری به تأویل پیدا میکند. فلاسفه قطعاً بیشتر از متکلمان با تعقل سر و کار دارند، پس هم خود آنها و هم مفسر کلام آنها بیشتر به تأویل نیاز دارند.

۳. آیا از دیدگاه غزالی، ابن‌سینا و فارابی مقلد کور ارسطو بوده‌اند؟ غزالی، فارابی و ابن‌سینا را دقیقترین شارحان آثار ارسطو میدانند که این مطلب از جهاتی مهم است:

(الف) لازمه این قضاوت مطالعه تمام آثار ارسطو و آثار شارحان ارسطوست. آیا غزالی چنین مطالعه‌ی انجام داده است؟! (ب) منظور از شارح چیست؟ اگر منظور صرفاً شرح اندیشه‌ها، بدون قضاوت در صحت و سقم آنها باشد، در آن صورت نمیتوان این فلاسفه را از پیروان بحساب آورد، چنانکه خود غزالی در مقاصد/فلاسفه بیان و شرح آراء فلاسفه پرداخته و این در حالی است که او نه تنها پیرو فلاسفه نیست بلکه در حد تکفیر، با آنها به مخالفت پرداخته است. اما اگر منظور از شارح، شارح بودن صرف نیست بلکه همراه با پیروی از آثار آنها هست، این نظری است که درباره ابن‌سینا مورد قبول خیلی از اندیشمندان از جمله ابن‌رشد اندلسی نیست.^(۵۲) پس در اینباره اختلاف نظر وجود دارد و همانطور در پیش گفته شد، بنا

باعتقاد خود غزالی، اختلاف نظر دلالت بر عدم ایتنای اصول طرفهای اختلاف بر برهان دارد. یکی از این طرفها خود غزالی است. پس اظهار نظر غزالی در اینباره مبتنی بر ظن و تخمین بیتحقیق است نه بر برهان.

درست است که ابن‌سینا، شاید در بیان ارزش منطق ارسطو اغراق کرده باشد.^(۵۳) اما آیا راهش این است که او را مقلد بدانیم؟ طریق درست این است که این اغراق احتمالی را با استدلال تبیین کنیم.

- تبیین پیروی ابن‌سینا از ارسطو از زبان خودش

ابن‌سینا در منطق مشرقیین راز طرفداریهای خود را چنین بیان میکند: «همت

ما بر این شد که کلامی و سخنی را ایراد و جمع کنیم که اهل بحث را در آن اختلاف نظر است و توجهی به جنبه‌های عصبیت و میل و هوا و عادت و الفت خود نیفکنیم و از طرفی ما باک نداریم از اختلاف و افتراق با آنچه مأنوسین و مألوفین به کتب یونانی و دانشجویان آن بعلت غفلت یا قلت فهم درک کرده‌اند.» اینکه ابن‌سینا میگوید: «مأنوسین به کتب یونانی بعلت غفلت یا قلت فهم درک کرده‌اند» میتواند دلیل بر این باشد که چه بسا همان آثار یونانی را میتوان بگونه دیگری تفسیر یا تأویل کرد که با فهم رایج متفاوت باشد.

او در قسمت بعدی این مطلب، منطق‌المشرقیین را با آثار مشائی خود متفاوت میداند و میگوید: «یا با آنچه ما در کتب خود که برای عامیان از متفلسفه و مشتاقان به مشائیان- که گمان برند خدای بجز آنان کسی دیگر را به راه راست و حق هدایت نکرده است- نگاشته‌ایم، (متفاوت است و این کتاب)- برای آنانکه گویند رحمت خداوند تنها شامل حال آنان شده است- (نیست)».

او ضمن اعتراف به فضل ارسطو، او و پیروانش را کامل ندانسته و میگوید: «البته شایسته بود کسانی که بعد از او آمدند، متفرقات آنها را گرد آورند و رخنه‌هایی را که در بنایی که او ساخت، موجود بود، پر کنند و بر اصولی که او بدست داد فروعی مترتب سازند.»

اگر ابن‌سینا معتقد بود که ارسطو کامل است دیگر «رنه‌هایی را که در بنایی که او ساخت، موجود بود، پر کنند» بیمعنا بود. او خود تصریح میکند که تمام علمش تقلید از یونانیها نبوده است: «البته دور از حقیقت نیست که از راه غیر یونانی نیز علمی به ما رسیده باشد که در فهم این مسائل کمک کرده باشد» و میگوید ۱۳۲ اشتغال به علوم یونانی در دوره جوانی او بوده است؛ یعنی اگر احیاناً، پیروی و تقلیدی در کار بوده، در دوره جوانی و ناپختگی وی بوده است. با وجود این ناپختگی، همان موقع هم که علوم یونانی را فراگرفته مقلد صرف نبوده، بلکه با موازین منطقی تطبیق کرده و نسبت به آنچه مطابق بوده و آنچه مطابق نبوده آگاه شده است.^(۵۴)

علاوه بر اعتراف خود ابن‌سینا مبنی بر اینکه او مقلد صرف نبوده بلکه در مواردی انتقاداتی نیز نسبت به ارسطو داشته یا حتی در مواردی هم نوآوری کرده، متفکران و فلاسفه بعدی هم با مطالعه در آثار او به صدق گفته‌های وی او اعتراف کرده‌اند. اگر احياناً بعضی تناقضهای ظاهری ابن‌سینا قابل توجیه نباشد، بطریق اولی این موضع غزالی در باب توحید نیز قابل توجیه و تأویل نخواهد بود و بوی کفر و شرک از آن مسائلی که بخاطر آنها فلاسفه را تکفیر کرده، بیشتر استشمام میشود.^(۵۵) خلاصه، میتوان گفت اگر انگیزه‌های دینی توجیهی برای مخالفت باشد، اما توجیهی برای تکفیر باقی نمیگذارد و در اینجاست که بعضی سراغ انگیزه‌های سیاسی غزالی در مخالفت با فلاسفه و تکفیر آنان رفته‌اند.

نتیجه‌گیری

هر چند قضاوت درباره انگیزه‌های شخصیتی غزالی که از یکطرف آثار فراوانی از خود بجا گذاشته و از طرف دیگر، در تمام مراحل حیات فکری خود، دارای افکار متنوعی بوده، چندان آسان بنظر نمی‌رسد، اما پیرامون انگیزه‌های مخالفت او با فلاسفه یا فلاسفه میتوان گفت:

۱. بنظر میرسد که انگیزه‌های دینی و شرعی در رأس انگیزه‌های مخالفت با فلاسفه یا فلاسفه قرار دارد، زیرا اگر انگیزه‌های منطقی در رأس یا دست‌کم در ردیف انگیزه‌های دینی قرار داشت، گوشزد کردن خطر منطق و آفت شمردن تعلیم علم یقینی ریاضیات، معنایی نداشت. این خطرات و آفات، دقیقاً در جهت انگیزه‌های دینی، خطر و آفت بحساب می‌آیند.

۲. بعد از انگیزه‌های دینی و شرعی، انگیزه‌های سیاسی نقش عمده‌ی در مخالفت با فلاسفه بازی کرده‌اند، اما بنظر میرسد که این انگیزه نیز مانند انگیزه‌های منطقی و عقلی بیشتر در طول انگیزه‌های دینی قرار گرفته‌اند تا دفاع از دین با قدرت بیشتری انجام پذیرد، هرچند نمیتوان بطور کامل نقش مستقل این انگیزه‌ها را نفی کرد.

۳. خطرناک بودن تقلید کورکورانه از منحرفان انگیزه‌ی روانشناختی است که از طرف خود غزالی در جهت مخالفت با فلاسفه بکار گرفته شد که این هم مانند سایر انگیزه‌ها بعنوان ابزاری در خدمت انگیزه‌های دینی بوده است.
۴. برای انگیزه‌ی روانشناختی- تربیتی که از طرف مخالفان غزالی بدان پرداخته شده، تنها میتوان تأثیر احتمالی در نظر گرفت.
۵. راههای دیگری بجز تکفیر بر سر راه غزالی بود، اما غزالی از آن راهها استفاده نکرد.

پی‌نوشتها:

۱. غزالی، ابوحامد، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، مقدمه مترجم، ص ۳۲.
۲. همو، *المنقذ من الضلال*، ص ۵۲۴.
۳. جمعی از نویسندگان، حسن معلمی، علی شیروانی و *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۱۹۴.
۴. غزالی، *قواعد العقاید*، ترجمه علی اصغر حلبی، ص ۳۹ و ۴۰.
۵. *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۱۶۸.
۶. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، ص ۳۸.
۷. *تهافت الفلاسفه*، آغاز کتاب.
۸. *منطق و معرفت در نظر غزالی*، ص ۲۲.
۹. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *مصارعة الفلاسفة*، ص ۱۳.
۱۰. *منطق و معرفت در نظر غزالی*، ص ۲۲.
۱۱. خواجه‌زاده، *تهافت الفلاسفه*، مقدمه، ص ۵؛ *سعادت، نزاع میان دین و فلسفه*، ص ۱۱.
۱۲. *سعادت، نزاع میان دین و فلسفه*، ص ۱۱.
۱۳. یثربی، *نقد غزالی* ص ۱۲۴ و ۱۲۵، بنقل از مقدمه *فضائح الباطنیه*، ص ۲ و ۳.
۱۴. غزالی، *فضایح الباطنیه*، ص ۱۶۹ و ۱۷۰.
۱۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء*، ص ۱۰۵.
۱۶. *تهافت الفلاسفه*، ص ۸۳.
۱۷. غزالی، ابوحامد، *القسطاس المستقیم*، چاپ بیروت، ص ۸۲.
۱۸. همان، ص ۷۵.
۱۹. غزالی، ابوحامد، *احیا العلوم*، ج ۱، ص ۳۴۱.
۲۰. غزالی، *المنقذ من الضلال* (از مجموعه الرسائل الامام الغزالی)، ص ۵۵۰.
۲۱. *القسطاس المستقیم*، ص ۴۳.
۲۲. غزالی، ابوحامد، *مقاصد الفلاسفه*، ص ۱۰۱.
۲۳. *مقاصد الفلاسفه*، ص ۱۱۰؛ *محک النظر*، ص ۱۰۳-۱۰۵.



۲۴. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ص ۳۴-۵۰؛ النجاة، ص ۶۶.
۲۵. المنقذ من الضلال، (از مجموعه رسائل الامام الغزالی)، ص ۵۴۳.
۲۶. همان، ص ۵۴۵.
۲۷. غزالی، ابوحامد، مکاتیب فارسی، ص ۲۲.
۲۸. المنقذ من الضلال، ص ۱۰ و ۱۱.
۲۹. غزالی، ابوحامد، فیصل التفرقه، ص ۱۴۹.
۳۰. همو، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۹.
۳۱. تهافت الفلاسفه، ترجمه حلبی، مقدمه مترجم، ص ۳۰ و ۳۱.
۳۲. میزان العمل، ص ۴۴.
۳۳. منطق و معرفت، ص ۲۴.
۳۴. المنقذ من الضلال، ص ۱۰ و ۱۱.
۳۵. همان، ص ۱۴.
۳۶. مکاتیب فارسی، ص ۱۲.
۳۷. غزالی، ابوحامد، الرساله اللدینه (از مجموعه الرسائل الامام الغزالی)، ص ۲۲۹.
۳۸. المنقذ من الضلال (از مجموعه الرسائل الامام الغزالی)، ص ۵۴۳ و ۵۴۴.
۳۹. غزالی، ابوحامد، معیار العلم، ص ۲۸ و ۲۹ و ۱۵۰.
۴۰. تهافت الفلاسفه، ص ۳۲.
۴۱. المنقذ من الضلال، ص ۷۴.
۴۲. تهافت الفلاسفه، مقدمه اول.
۴۳. همان، مقدمه چهارم.
۴۴. غزالی، ابوحامد، معیار العلم، ص ۱۶۱.
۴۵. المنقذ من الضلال، (از مجموعه رسائل امام غزالی)، ص ۵۴۳ - ۵۴۵.
۴۶. همان، ص ۵۴۵.
۴۷. فیصل التفرقه (از مجموعه القصور المرالی من رسائل الامام الغزالی)، ص ۱۴۴.
۴۸. غزالی، ابوحامد، فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام، ص ۵۴.
۴۹. همان، ص ۵.
۵۰. منطق و معرفت در نظر غزالی، ص ۱۸.
۵۱. فیصل التفرقه (از مجموعه القصور العوالی من رسائل الغزالی)، ص ۱۳۶.
۵۲. شهید مطهری، مقالات فلسفی، ج ۱، ص ۹۷ و ۹۸ مینویسد: ناراحتی بیجای ابن رشد اندلسی از بوعلی بخاطر انحرافات است که بوعلی از ارسطو پیدا کرده است.
۵۳. فیصل التفرقه (از مجموعه القصور العوالی من رسائل الغزالی)، ص ۱۳۶.
۵۴. ابن سینا، منطق المشرقیین، مقدمه، ص ۲-۴.
۵۵. غزالی، ابوحامد، مشکاة الانوار، ص ۱۲۹.

۱۳۵

سال اول، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۰



تأملاتی پیرامون دلایل مخالفت غزالی با فلسفه یا فلاسفه

منابع:

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، بوستان کتاب، قم، چ ۲، ۱۳۸۷.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، انتشارات طرح نو، چ ۱، ۱۳۸۴.
۳. _____، منطق و معرفت از نظر غزالی، امیرکبیر، چ ۱، ۱۳۷۰.
۴. ابن سینا، منطق المشرقیین، مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. جمعی از نویسندگان، تاریخ فلسفه اسلامی، مرکز جهانی علوم اسلامی، پاییز ۱۳۸۵.
۶. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، مرکز نشر اسراء، چ ۱، ۱۳۸۶.
۷. حلبی علی اصغر، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، انتشارات اساطیر، چ ۱، ۱۳۷۳.
۸. سعادت، رضا، نزاع میان دین و فلسفه، ترجمه عبدالله غلامرضا کاشی، سروش، چ ۱، تهران، ۱۳۷۹.
۹. صفایی، سید احمد، علم کلام، ج ۱ و ۲، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۶، دی ماه ۷۴.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم با پاورقی مطهری، ج ۱، انتشارات صدرا.
۱۱. _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم با پاورقی مطهری، ج ۵، انتشارات صدرا.
۱۲. طوسی، محمدبن حسن (شیخ الطائفه)، تمهید الاصول در علم کلام/اسلامی، ترجمه و تعلیقات عبدالحسین مشکوة الدینی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۸.
۱۳. الفاخوری، حنا؛ الجر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات زمان، چ ۱، ۱۳۵۵.
۱۴. فرامرز قراملکی، احد، هندسه معرفتی کلام جدید، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران، چ ۱، تابستان ۷۸.
۱۵. غزالی، ابوحامد، القسطاس المستقیم، از مجموعه رسائل الامام الغزالی، انتشارات دار الفکر.
۱۶. _____، محک النظر، انتشارات دارالفکر.
۱۷. _____، کتاب الاربعین، ترجمه برهان الدین حمدی انتشارات اطلاعات، تهران، چ ۱۲، ۱۳۸۷.
۱۸. _____، چنین گفت غزالی، ترجمه زاهدویسی، نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۸.
۱۹. _____، تهافت الفلاسفه، انتشارات شمس تبریزی.
۲۰. _____، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، جامی، تهران، ۱۳۸۲.
۲۱. _____، تهافت الفلاسفه، ترجمه حسن فتحی، انتشارات ثارالله چ ۱، ۱۳۸۳.
۲۲. _____، کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرام، ج ۱، هاتف، چ ۷، ۱۳۸۱.
۲۳. _____، قواعد العقاید، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، جامی، تهران، چ ۱، ۱۳۸۴.
۲۴. _____، قواعد العقاید فی التوحید، انتشارات دارالفکر.
۲۵. _____، مقاصد الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف، بمصر القاهره، ۱۹۶۱ م.
۲۶. _____، مقاصد الفلاسفه (خودآموز حکمت مشاء) ترجمه و شرح محمد خزائی، امیرکبیر، تهران، چ ۲، ۱۳۶۳.
۲۷. _____، میزان العمل تصحیح سلیمان دنیا، دارالمعارف به مصر، القاهره، ۱۹۶۲.
۲۸. _____، میزان العمل تصحیح سلیمان دنیا، مترجم علی اکبر کسمایی، تهران، سروش، ۱۳۷۴.
۲۹. _____، مکاتیب فارسی غزالی (فضائل الانام من رسائل حجت الاسلام)، گردآورنده عباس اقبال، کتاب فروشی سینا، چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۳۳.
۳۰. _____، المنقذ من الضلال، از مجموعه رسائل الامام غزالی، انتشارات دارالفکر.
۳۱. _____، المنقذ من الضلال (اعترافات غزالی)، مترجم زین الدین کیایی نژاد، ۱۳۳۸.
۳۲. _____، الرسالة اللدنیه، مجموعه الرسائل الامام الغزالی، انتشارات دارالفکر.
۳۳. مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۱، سازمان تبلیغات اسلامی چ ۱، تهران، ۱۳۶۵.



۳۴. ———، آموزش عقاید، ج ۱ و ۲، چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی ج ۱۳، پاییز ۷۴.
۳۵. ———، شرح نه‌ایه الحکمه، ج ۱، انتشارات امیرکبیر، چ ۱، ۱۳۷۴.
۳۶. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (کلام و عرفان) ج ۲.
۳۷. ———، مقالات فلسفی، ج ۱، انتشارات حکمت.
۳۸. ———، آشنایی با علوم اسلامی (منطق و فلسفه) ج ۱.
۳۹. ———، عدل الهی (مقدمه) انتشارات صدرا.
۴۰. ———، شرح منظومه (مختصر) ج ۲، انتشارات حکمت، چ ۱، ۱۳۶۱.
۴۱. ———، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، چ ۷، مرداد ۱۳۸۱.
۴۲. ———، سیری در نهج البلاغه، مرکز مطبوعاتی دار التبلیغ اسلامی، چ ۲، ۱۳۵۴.
۴۳. یثربی، سید یحیی، فلسفه مشاء، انتشارات بوستان کتاب، قم، چ ۲، ۱۳۸۶.
۴۴. ———، نقد غزالی، انتشارات کانون اندیشه جوان، چ ۱، تهران، ۱۳۸۴.
۴۵. ———، تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱، ۱۳۸۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی