

نگاهی به تهافت‌الفلاسفه امام محمد غزالی

دکتر غلامرضا جمشیدنژاداول*

چکیده

در این مقاله نگاهی داریم به تهافت‌الفلاسفه امام محمد غزالی (۴۵۱-۵۰۵ق) تا علت تألیف، موضوع، منابع، روش تألیف، تأثیرگذاری آن و دفاع غزالی از دین و ستیزش با فلسفه، بحث دیرینگی جهان، روحانی بودن روان، علّیت در محسوس‌ها و ... را در آن کتاب از روی بهترین چاپ آن مرور کنیم، یعنی: چاپی که به کوشش موریس بویژ یسوعی در بیروت به سال ۱۳۴۹ق/ ۱۹۳۰م انتشار یافته است.

کلیدواژه: امام غزالی، تهافت‌الفلاسفه، دیرینگی جهان، نوپدیدگی جهان، روان و روحانیت آن، علّیت در محسوس‌ها.

*. عضو هیأت علمی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. (Gr. Jamshid nezad @ Yahoo.com)

مقدمه

ابوحامد محمد غزالی فرزند محمد غزالی توسی در سال ۴۵۱ق/ ۱۰۵۹م در قریه غزاله، از توابع شهر توس خراسان در ایران ولادت یافت^۱ و در همان‌جا مقدمات دانش‌ها را فراگرفت و سپس به نیشابور رفته، ملازم خدمت امام الحرمین جوینی (د: ۴۷۸ق) که در آن زمان بزرگ عالم شافعیان در مشرق بود، شد تا اینکه بزرگ‌ترین متکلمان اشعریان و فقیهان شافعیان گردید تا جایی که استادش به وسیله او بر دانشمندان فخر می‌فروخت و به خاطر اینکه به او تا فارغ‌التحصیلی آموزش داده بود، می‌باید. هنگامی که امام جوینی در گذشت، غزالی راهی بغداد شد و به دیدار خواجه نظام‌الملک وزیر، مؤسس مدرسه‌های مشهور نظامیه شتافت و در محضرش با عالمان به مناظره پرداخت و برایشان غلبه یافت و بزرگ‌دانیان عراق به برتریش اعتراف یافتند؛ پس غزالی به مدت چهار سال تدریس در مدرسه نظامیه بغداد را به عهده گرفت.

۱. انگیزه و هدف از نگارش *تهافت الفلاسفه*

در فاصله سال‌های (۴۸۸ - ۴۸۴ق/ ۱۰۹۱-۱۰۹۵م) که امام محمد غزالی در بغداد به تدریس علوم دینی می‌پرداخت، در آن‌جا همه موج‌های اندیشوری با هم رویارو، و نظرهای مکتب‌های گوناگون در برخورد بودند و در نتیجه، ستیز میان دین و فلسفه نیز به سخت‌ترین وضعیت خشونت‌آمیز و دشمنانه برپا شد و به حکم مقام، وظیفه استاد علوم و معارف دینی بود که هجمه‌های فلسفه‌گرایان عصر خویش را از ساحت دین دفع و رد کند.

۱. و از این رو نسبت «غزالی» یافت بی تشدید «زای».

امام غزالی نمی‌پذیرفت که هم‌چون دیگر متکلمان باشد که در کتاب‌هایشان چیزی از گفتارهای فیلسوفان نمی‌یابی: «مگر گفته‌هایی پیچیده، پراکنده، با تناقض و تباهی آشکار»؛ بلکه او در فراگیری دانش‌های ایشان: «دامن همت به کمر زد» و کتاب *مقاصد الفلاسفه* را به منظور عرضه نظرهای ایشان نگاشت تا زمینه ردّ و نقض آنها را به خوبی فراهم سازد و در پایانه سال‌های تدریسش در بغداد (۴۸۸ق/ ۱۰۹۵م) *تهافت الفلاسفه* = «درهم شکاندن و درهم کوبیدن فیلسوفان» را تألیف کرد: «... در این کتاب آهنگ ویرانگری کرده‌ایم!!!».

به نظر امام غزالی: «گروهی درباره خودشان به تمایز از همسالان و همانندان، به سبب فزونی زیرکی و تیزهوشی، معتقدند. آنان تکلیف‌های اسلام، از جمله، عبادت‌ها را بوسیده و کنار گذارده و شعارهای دین را ناچیز شمرده‌اند» و او دانست که سرچشمه کفر ایشان آن است که نام‌های پرشکوهی، مثل سقراط (ح: ۴۷۰-۳۹۹ق.م)؛ بقراط (ح: ۴۶۰-۳۷۷ق.م)؛ افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ق.م)؛ ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۲ق.م) و همانندان ایشان را شنیده‌اند» و او در این هنگام کتاب خویش را «در ردّ بر فیلسوفان کهن در بیان درهم‌شکنی عقیده ایشان و تناقض گفتارشان در مسأله‌های مربوط به الاهیات» نگاشت، بی آنکه به دانش‌های دیگر ایشان، از قبیل: منطقی و ریاضیات، به‌طور مثال پردازد؛ زیرا در پرداختن به ردّ آنها «انکار امور قطعی» وجود دارد.

این امر، هدف ابوحامد است که خود درباره آن، در یک پیشگفتار، یک مقدمه نخست، یک مقدمه دوم، یک مقدمه سوم، یک مقدمه چهارم و در یک فهرست برایمان سخن می‌گوید.

۲. موضوع و منابع تهافت الفلاسفه

از جمله زیبایی‌های ساماندهی امام غزالی به اثر خویش، یکی این است که او از میان گفتارهای فیلسوفان، بیست مسأله را بیرون کشیده و در سه مسأله از آنها، ایشان را تکفیر کرده است؛ زیرا که آنها: «کفر محضند که هیچ‌یک از فرقه‌های مسلمان بدان‌ها اعتقاد نیافته‌اند» و در بقیه، آنان را بدعت‌گذار شمرده است؛ زیرا «فرقه‌ای از میان فرقه‌های اسلام

هست که بدان‌ها عقیده یافته باشد». مسأله‌های تکفیر عبارت‌اند از: مسأله‌های شماره (۱)، ۱۳ و ۲۰، یعنی: گرایش ایشان به ازلی بودن جهان؛ اینکه مبدأ متعال به جزئی‌ها، عالم نیست؛ و انکار کردن معاد جسمانی. و اما مسأله‌های مربوط به بدعت‌گذاری شماری از ایشان که امام غزالی به گفتارهای فیلسوفان در زمینه آنها، یا مهر ابطال زده و یا ایشان را از اثبات آنها به کمک عقل تنها، ناتوان شمرده است، به طور خلاصه چنین‌اند:

در مسأله ۲، گرایش ایشان به ابدی بودن جهان؛ در مسأله‌های ۳-۱۲، اعتقادشان بدین که خدا سازندهٔ جهان است و در اثبات هستی او و یگانگیش و در نفی صفت‌ها از او و در بخش ناپذیریش به جنس و نوع و در بسیط، روحانی و واجب بودنش به عنوان یک علت و عالم بودنش نسبت به غیر و نسبت به ذات خود؛ در مسأله‌های ۱۴-۱۶، اعتقادشان بدان که آسمان یک جانور است و آسمان هدفی برانگیزنده دارد و جان‌های آسمان‌ها، همهٔ جزئی‌ها را می‌دانند؛ در مسأله‌های ۱۷-۱۹، نظر ایشان مبنی بر محال شماری خرق عادت‌ها و اینکه نفس آدمی گوهر است به خود استوار و محال شماری ایشان نابودی نفس‌های بشری را.

امام غزالی به فیلسوفان پیش‌تاز اسلام و در پی ایشان، به فیلسوفان یونان می‌تازد؛ لیکن در عمل، اراده‌اش به پیکار با فلسفه، بدان شکل که در آثار ابن‌سینا (۴۲۸-۳۷۰ق/۱۰۳۷-۹۸۰م آمده، معطوف است. او از این فیلسوف بارها و بارها نام می‌برد و در بیشتر وقت‌ها، گرایش فیلسوفان را به نقل از او می‌آورد و فیلسوف برجستهٔ خردگرای آندلسی، ابوالولید محمدبن رشد (۵۹۴-۵۲۳ق/۱۱۱۱-۱۰۵۹م)، که متوجه این امر شده است، به حال امام ابو‌حامد تأسف می‌خورد که وی میان فلسفهٔ یونانی و فلسفهٔ اسلامی هیچ تفاوتی نمی‌شناسد: «... مردک جز به کتاب‌های ابن‌سینا نظر نیفکنده و کوتاه‌آیی در حکمت، از همین سو، دام‌گیرش شده است»^۱.

غزالی در ردِّ بر فیلسوفان، بی‌شمار، از نظرهای متکلمان و به‌ویژه اشاعره استفاده می‌کند، بلکه همهٔ فرقه‌های اسلامی را بر ضدّ حریفانش برمی‌شوراند، خواه با آنان هم

۱. ر.ک: مقدمهٔ تهافت/التهافت تألیف ابن‌رشد.

عقیده باشد یا نباشد: «پس باید بر ضد ایشان پشت به پشت هم دهیم؛ زیرا در هنگامه سختی‌ها، کینه‌ها از میان می‌روند!».

او حتی بر فیلسوفان الاهیات مسیحی که کتاب‌هایشان به زبان عربی ترجمه شده بود، بسی وقت‌ها تکیه می‌کند که از جمله ایشان ژان فلیپونس، معروف به یحیای نحوی در نزد مسلمانان است. وی کتابی در دیرینگی جهان / کتاب فی ابدیة العالم دارد که در آن به رد نظریه‌های فیلسوف نو افلاطونی، پروکلس^۱، پرداخته است. این حقیقت را تاریخ‌دانان مسلمان نیز دریافته‌اند، چنان‌که بیهقی در تاریخ حکماء الاسلام گفته است: «بیشترین بخشی که امام حجة الاسلام - خدایش مهر بورزاد - در تهافت الفلاسفه گنج‌انیده است، نگارش یحیای نحوی است».

۳. روش امام غزالی در تألیف تهافت الفلاسفه

امتیاز غزالی در ستیز با فیلسوفان این است که او نه تنها بر نقطه ضعف‌های حریفانش انگشت می‌گذارد؛ بلکه با آنان از آن لحاظ که نیرومند هستند، نیز روبه‌رو می‌گردد و در آن حال، استوارترین برهان‌ها و متین‌ترین دلیل‌های ایشان را بیرون می‌کشد تا برای درهم شکاندن آنها، به بدترین شکل درهم‌شکنی تلاش ورزد.

او بیشترین گزاره‌ها را به روشنی کامل، به عنوان استادی عرضه می‌کند که عادت یافته است که درس‌هایش را به سیصد دانشجو ارائه دهد و دشوارترین نظریه‌ها را به ذهن‌های ایشان برساند، در عین حال با فیلسوفان با همان جنگ‌افزار خودشان، یعنی: با قیاس منطقی می‌جنگد و به همان روش‌های خودشان، ایشان را به لغزش و ناتوانی نسبت می‌دهد و مغالطه‌کاری‌هایشان را برملا می‌سازد: «در این کتاب، با ایشان به زبان خودشان مناظره می‌کنیم. منظوم این است که با همان عبارت‌های خودشان در منطق؛ لیکن او نفی‌گرایی

۱. Proclus (۴۸۵-۴۱۰م) از شارحان آثار افلاطون و سامان‌دهنده نظریه‌های مکتب نوافلاطونی بود. به نظر

می‌رسد که مسلمانان کتاب: فی‌العلل «because» او را به خوبی می‌شناخته‌اند.

است که در کتاب *تهافت* به ویرانگری بسنده می‌کند و ساختن را به کتاب دیگری وامی‌گذارد.

او به «رویارویی با اشکال‌ها به اشکال‌ها» تکیه می‌کند تا مکتب فیلسوفان را تیره و تار جلوه دهد و گفتمان‌هایشان را درهم و برهم و نابسامان. تمام مقصد و مقصود او، همین است که گفتارهای ایشان را باطل و خودشان را ناتوان نشان دهد و حتی در زمینهٔ چیزهایی که خودش بدان‌ها معتقد است، نیز همین کار را می‌کند، همان‌طور که در برشماری مسأله‌های بدعت‌گذار دانستن فیلسوفان دانستیم که در آن‌جا هم چنین کرده است. البته، غزالی کتاب *تهافت الفلاسفه* را در روزگار شکّ خویش تألیف کرده است و بنابراین در پیگیری ویرانگری، به خوبی از عهده برآمده است؛ زیرا در آن کار، راه‌گزینی از آشفته‌خاطری‌ها و رنج‌هایی یافته است که در درونش رخنه کرده بودند و او خود در *المنقذ من الضلال*^۱ از آنها گفت و گو کرده است و البته هم‌چنان که وی در گرفتاریش به شک، تحت تأثیر سופسطاییان قرار گرفته بوده است، در پیشه کردن روش جدلی خود هم از ایشان متأثر گردیده و بنابراین او حقیقت را نمی‌جسته است؛ بلکه تنها، هدفش جستن روسیاهی حریفان و پیروزی بر ایشان بوده و در عین حال، گول‌زدن خواننده و کشاندن او به سوی میدان‌گاه نبرد به سود خودش در جنگ کلامی.

افزون بر این‌ها، غزالی چنان سخت‌ستیز است که به هیچ روی، سرسازگاری فرود نمی‌آورد و نرمش نمی‌پذیرد و با هیچ کس رودربایستی نمی‌کند: «این کودکان - این برهان کسی است که تهی مغز و بی‌ریشه است - نابخردی، در این سخن آشکار است...».

امام غزالی در پایان *تهافت الفلاسفه* خویش، قاطعانه در اعتقاد به وجوب کافرشماری فیلسوفان و پیروی‌کنندگان از ایشان پا می‌فشارد، یعنی: خوردن خون و مال ایشان را روا می‌شمارد و به دوزخی بودن جاودانهٔ ایشان حکم صادر می‌کند!

۱. این کتاب را به زبانی ساده تحت عنوان: *با غزالی تا بهشت*، مورد بررسی و تلخیص قرار داده‌ایم که از سوی انتشارات میراثبان، وابسته به مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب چاپ و منتشر شده است.

۴. تأثیر گذاری تهافت الفلاسفه غزالی و دفاع او از دین

بی شک، دین به شخصیت نابعه‌ای هم چون غزالی نیاز داشت تا اینکه جلوی حمله‌های پی‌درپی فیلسوفان را به دین در روزگار عباسی بگیرد. گفتیم: «دین» و نگفتیم: «اسلام»؛ زیرا دفاع غزالی از اسلام هم، در حقیقت دفاع از «دین» به شمار می‌رود، هر دینی، زیرا دفاعش عقیده‌های مشترک میان بیشتر دین‌ها را دربر می‌گرفت.

اگر چه صوفیان، برخی از اندیشه‌های این اندیشمند بزرگ را در زمینه «دانش و فلسفه» به تباهی کشانیده بودند؛ اما مردم از آموزه‌های وی فهمیدند که عقیده دینی، یک گزاره معنوی و یک کشف باطنی است. فهمیدند که فلسفه با خرد، به تنهایی، سخن می‌گوید، ولی دین با آدمی به شکل کاملش حرف می‌زند.

امام غزالی دشمن سرسخت فیلسوفان به شمار نمی‌آمد، مگر بدان جهت که منطق را در دفاع از دین به کار گرفته بود. او در شرح غیب و پرسمان‌های ماورای طبیعت، خود یک فیلسوف بود. او هم چنین به لحاظ تصحیح برخی از لغزش‌های فیلسوفان مسلمان پیش از خود و نیز برخی از فیلسوفان یونان، نیز یک فیلسوف است که درهم آمیختگی پدید آمده در نظریه فیضان را تبیین کرده است؛ او با اعتقاد به اینکه اختران جانورانی دارای روان و خرد هستند، نیز ستیخته است؛ حتی او دریافته است که خورشید دستخوش پژمردگی و کاستی می‌گردد، هر چند که کاستی یافتنش محسوس نمی‌باشد؛ و او، به هر حال، فلسفه را با شکاندن بت‌هایی که فیلسوفان مسلمان، به مقدس شماریشان می‌پرداختند، چنان پیشرفت داد که به اندازه در نمی‌آید: «کافی بود، مطلبی منسوب به افلاطون یا ارسطو را هر چند ساختگی باشد، بخوانند تا آن را هم چون وحیی منزل فراگیرند».

همه سرزندی که متوجه غزالی می‌گردد، این است که او در خلال پیکارش با فلسفه به پیکار با خرد هم پرداخته و گهگاهی در آن دچار شک شده و الهام صوفیانه را بر آن ترجیح داده است.

پیکار با فلسفه، خود نوعی فلسفه است؛ اما پیکار با خرد ممکن نیست که خرد به شمار آید. (برای روشنی بیشتر، ر.ک: کتاب با غزالی تا بهشت)

البته غزالی فلسفه را به لحاظ اینکه فلسفه است، ویران نساخته است؛ زیرا فلسفه استوارتر از آن است که ویران گردد. او آن را فقط، از دل‌های مردم برانداخت، چون کوس و رشکستگی آن را بر سر بازار تهافت بزد و نگاه‌ها را از آن برگردانید و آنها را در کتاب‌های دیگرش متوجه تصوف کرد.

بدان طریق، تأثیر وی در شرق جهان اسلام بسیار زیاد بود؛ زیرا بر رگ حساس شرق ضربه نواخت و چون ضربهٔ او در پی ضربه‌های پیاپی دیگر سیاسی، فکری و دینی رخ داد، کاری افتاد، به طوری که بعد از وی در این سرزمین‌ها، تا دوران جنبش متأخر، هیچ فیلسوفی نتوانست قد راست کند و سربرافرازد و مردم چنان خفتند که اصحاب کهف خفته بودند و تصوف غزالی به جای فلسفه قرار گرفت و بهشت برین ایشان گشت و «با غزالی تا بهشت» رفتند و آرامیدند.

اما در مغرب جهان اسلام، کسانی که به واکنش بر ضدّ حملهٔ غزالی به فلسفه پرداختند، پیدا شدند، هم‌چون: ابن باجه (د: ۵۳۲ق / ۱۱۳۸م)؛ ابن طفیل (د: ۵۸۱ق / ۱۱۸۵م) و ابن رشد (۵۹۴-۵۲۳ق / ۱۱۹۸-۱۱۲۹م). لیکن متأسفانه آنان نیز موجب نشدند که تأثیر غزالی در آن قلمروها مانند تأثیرش در شرق نباشد، به طوری که حتی ابن طفیل نظریهٔ اشراق خود را در زمینه‌های ماوراءالطبیعه که خود نوعی مکاشفهٔ صوفیانه است، با تأثیرپذیری از او پی افکند و علیت طبیعی را با اثرپذیری از ابوحامد به خدای متعال منسوب دانست و حتی ابن رشد نیز که به خرد کلی عمومی اعتقاد یافت و خرد فردی را چیزی جز اشراقی از آن به شمار نیاورد، تحت تأثیر وی بود؛ زیرا از آن عقیده بوی: «علم نوری است که خدای متعال آن را در سینه می‌افکند» به مشام می‌رسد. ابن خلدون (۸۰۹-۷۳۲ق / ۱۴۰۶-۱۳۳۲م) هم با وجود خردگرایی طبیعی‌اش در تاریخ و جامعه‌شناسی، همان داوری‌های غزالی را سه سده پس از درگذشت او، در فلسفه تکرار کرد. (ر.ک: جمشیدنژاد اول، ۱۳۸۰، ج ۲)

امام غزالی در فلسفه اسکولاستیک نیز تأثیر چشمگیری گذارد، یعنی: همان فلسفهٔ مدّرسی که در اروپا، در خلال سده‌های میانه، آموزش داده می‌شد.

۵. ستیز امام غزالی با فیلسوفان در تهافت الفلاسفة

غزالی تمام همت خود را به مسأله دیرینگی جهان گماشته است. او تهافت خود را با آن آغاز کرده و حدود یک چهارم آن را بدین بحث اختصاص داده است. از میان دلیل‌های فیلسوفان، آنهایی را که حلشان بر هر نگرنده‌ای آسان به نظر می‌رسد، کنار زده و تنها سه دلیل از آنها را که در جانش نشسته بوده‌اند، آورده است: دلیل علت دیرین، دلیل زمان و دلیل مکان که در بررسی هر کدام از این دلیل‌ها، نخست گفتارهای فیلسوفان را آن‌گونه که امام غزالی آنها را یاد کرده است، می‌آوریم؛ سپس اعتراض او را بر آنها ارائه می‌دهیم:

۶. دلیل علت دیرین

I. گفتار فیلسوفان:

«صدور یافتن هر گونه نوپدیدگی: حادثی از دیرین: قدیم، به طور مطلق، نشدنی به شمار می‌رود. بنابراین، هر گاه قدیم: دیرین را بیان‌کناریم که از او به‌طور مثال: جهان صدور نیافته بوده و سپس صدور یافته است، پس بایستی بدین علت باشد که هستی، مرجحی نداشته و سپس مرجح پیدا کرده است و اگر مرجح پیدا نمی‌کرد، جهان، همان‌گونه که از پیش بود، بر امکان محض می‌ماند؛ لیکن این مرجح از کجا آمد؟ اگر از امکان حدوث: نوپدیدگی، سپس از اینکه محال بود، آمده باشد، پس بدان می‌انجامد که از نشدنی که محال بودن است به شدنی: امکان، دگرگونه شده باشد که این امر خود محال است و اگر از قدرتی یا ابزاری یا هدفی یا وقتی یا طبیعتی که برای قدیم: دیرین نبوده و بعد، به وجود آمده است، چنین شده باشد، به چرخیدن و دگرگونه شدن قدیم از حالتی به حالتی دیگر می‌انجامد که این نیز محال است؛ زیرا حالت‌های قدیم، همگوند که در آنها هیچ دگرگونی و تغییری راه نمی‌یابد و از دو حال بیرون نیستند: یا این است که هرگز هیچ چیزی از او موجود نمی‌گردد و یا اینکه همواره موجود می‌گردد.

II. اعتراض غزالی:

۱. اعتراض بر اصل دلیل ایشان از دو جهت است، یکی اینکه گفته شود: به چه سبب نمی‌پذیرید که جهان با اراده‌ای دیرین پدید آمده باشد که هستیش را در همان وقتی که در آن، موجود شده، اقتضا کرده است و نیستی تا همان مرزی استمرار یافته باشد که تا آن استمرار یافته است و هستی از همان جایی آغاز گردد که آغاز شده است. برای این عقیده چه مانعی موجود است و چه چیزی آن را محال می‌سازد؟!

اگر بگویند: محال می‌باشد که علتی قدیم با شرط‌های ایجاب و سبب‌ها و رکن‌هایش موجود باشد، سپس معلول تأخیر پذیرد؛ پاسخ می‌دهیم: به ناچار، آن مطلب باید به اقامه برهان بر محال بودنش مطرح گردد، در حالی که در تمامی چیزهایی که شما از آنها یاد کردید، چیزی نیست به جز دور شمردن و مثال آوردن از تصمیم و ارادهٔ خودمان که البته، این کار، تباه است و جز به برهان بسنده نمی‌توان کرد، و اگر ادعا کنید که آن را به ضرورت خرد شناخته‌اید، پس چرا طرف‌های درگیر با شما در شناختش شریک‌تان نمی‌باشند، در حالی که گروهی که به نو‌پیدی جهان با اراده‌ای دیرین معتقدند، در یک شهر محصور نیستند و به شماره‌ای هم در نمی‌آیند؛ سپس اینکه دیرین بودن جهان محال است، زیرا دیرین‌انگاری آن، به اثبات چرخه‌های بی‌شمار برای فلک‌ها می‌انجامد، با وجود اینکه یک ششم، یک چهارم و یک دوم دارند: فلک خورشید، چرخه‌ای یک ساله دارد، در حالی که فلک کیوان چرخه‌اش سی ساله است. پس چرخه‌های کیوان یک سی‌ام چرخه‌های خورشید است.

و اگر بگویند: وقت‌ها در روایی پیوند یافتن اراده بدان‌ها با هم برابرند، پس چه ویژگی‌آوری هست که یک وقت را از وقت‌های پیشین و پسینش جدا ساخته است؟! پاسخ می‌دهیم که: قدیم، گذشته از توانایی، صفتی دارد که کارش ویژه گردانیدن پدیده‌ها از میان همسانانشان می‌باشد، بی‌آنکه ویژگی‌آوری باشد و آن صفت، اراده است. پس اگر گفته شود که: این کار نابخردانه است؛ زیرا تصوّر نمی‌رود که اراده، پدیده‌ای را از میان همسانانش مشخص گرداند، مگر به کمک سبب‌های پنهان یا آشکار.

پاسخ می‌دهیم که: مثال زدن به اراده خودمان یک سنجش تباه است؛ زیرا در لغت، اراده برای تعیین چیزی وضع شده است که در آن هدفی باشد، در حالی که هیچ هدفی در حقّ خدای متعال، بدان‌گونه که در حقّ ما روا می‌باشد، روا نیست، علاوه بر این، در حقّ خودمان هم نمی‌پذیریم که اراده‌مان همسان را از همسانش ویژه گرداند: اگر دو خرما با هم یکسان را فرض کنیم که در برابر شخصی شیفته آنها قرار داشته باشند که از خوردن هر دو با هم ناتوان باشد، البته، وی هرگز سرگردان و نگران بدان‌ها نمی‌ماند؛ بلکه به ناگزیر، یکی از آنها را به کمک همان صفتی برمی‌دارد که کارش ویژه گردانیدن پدیده از میان همسان‌هایش می‌باشد.

۲. جهت دوم اعتراض این است که گفته شود: شما نوپدیدآوری یک نوپدید را از دیرین متعال دور می‌شمارید؛ اما ناگزیر هستید که بدان اعتراف کنید! زیرا در جهان رویدادهایی هستند و سبب‌هایی دارند که محال است به رویدادهای دیگری تا بی‌نهایت نسبت داده شوند؛ بلکه لازم است طرفی داشته باشند تا به رویدادهای دیگری تا بی‌نهایت نسبت داده نشوند، نیز بلکه لازم است طرفی داشته باشند تا به دیرین واجب‌الوجود بیانجامند که او خود تکیه‌گاه ممکن‌ها است. در حالی که اگر عکس مطلب ممکن باشد، از اعتراف به آفریننده، خود را بی‌نیاز شمرده باشید!

۷. دلیل زمان

I. گفتار فیلسوفان:

پیشینگی خدا بر جهان به زمان، بدین معنی است که پیش از هستی جهان و زمان، زمانی بوده است که در آن، خدا موجود و جهان معدوم بوده است، نیستی بر هستی پیشی داشته است و خدا مدّتی مدید پیشی داشته که آن مدّت، هم یک طرف از جهت خدا دارد و هم از جهت خدا هیچ طرفی ندارد؛ بنابراین، پیش از زمان، زمانی بی‌نهایت بوده است که این البته تناقضی است که با وجود آن، اعتقاد به نوپدیدبودن زمان محال شمرده می‌شود و در صورتی که دیرینگی زمان که همان دیرینگی حرکت است، واجب باشد، دیرینگی حرکت و در نتیجه، دیرینگی متحرک، یعنی جهان، در این جا واجب خواهد بود.

II. اعتراض غزالی:

اگر بگوییم: «به‌طور مثال: خدا بود و عیسی (ع) نبود، سپس خدا بود و عیسی (ع) با او بود»، این تعبیر در برنخواهد داشت، مگر هستی یک ذات و نیستی یک ذات را و سپس هستی دو ذات را. پس فرض گرفتن چیز سومی که عبارت باشد از زمان از لازمه‌های آن نیست. مفهوم گفتارمان در پیشینگی خدا بر جهان نیز چنین است: «خدا بود و جهان نبود، سپس خدا بود و جهان با او بود»، اما زمان یک نوپدید و یک آفریده شده با جهان است و هرگز پیش از آن زمانی نیست.

فرض گیری زمان، پیش از جهان، یک نسبت لازم در قیاس با خودمان است، بدان جهت که وهم از فهم سرآغازهای که پیش نداشته باشد، ناتوان است.

این ناتوانی، همان‌گونه است که وهم نمی‌تواند جسم‌ها را در فراسوی سر نامتناهی بیانگارد، مگر اینکه بر سطحی باشند که فرازی داشته باشد، و در نتیجه، چنین می‌پندارد که در فراسوی جهان، جایگاهی است، پر: ملاً و یا تهی: خلاً.

البته فیلسوفان معتقدند که جهان را نهایی است و مکان محدود است. پس همان‌طور که وهم، در فرض گیری بُعد مکانی دچار لغزش می‌گردد، می‌شود که در فرض گیری بُعد زمانی هم دچار لغزش شود؛ زیرا میان دو بُعد، تفاوتی جز این نیست که از بُعد زمانی با واژه‌های «قبل» و «بعد»، تعبیر می‌گردد و از بُعد مکانی با واژه‌های «فوق» و «تحت». بُعد زمانی تابع حرکت و امتداد آن است، همان‌طور که بُعد مکانی تابع جسم و امتداد قطره‌ایش می‌باشد. بنابراین، نه در ورای جهان خلئی وجود دارد و نه در ورای زمان، زمانی. و اگر بگویند: «شکی نیست در اینکه به اعتقاد شما، خدا تواناست که جهان را پیش از آفریدن آن به اندازه یک سال، صد سال، هزار سال و به اندازه بی‌نهایت، بیافریند؛ پس ناگزیر هستید، پیش از هستی جهان، چیزی امتداد یافته و اندازه‌دار را ثابت بدانید که بخشی از آن، امتدادش و طولش بیشتر از بخش دیگرش باشد»؛ اعتراض می‌کنیم و می‌گوییم که تمامی این‌ها از کارهای وهم می‌باشند و نزدیک‌ترین راه دفع آنها، برابر نهادن زمان با مکان است. پس آیا خدا تواناست که برترین فلک را در ارتفاعی بیشتر یا کمتر از آن اندازه‌ای که آن را آفریده است، در حد یک ذراع یا دو ذراع و یا سه ذراع تا بی‌نهایت بیافریند؟!!

اگر فیلسوفان بگویند: «نه نمی تواند»، توانایی خدا را انکار کرده باشند و وجود جهان را به همان گونه که هست، واجب قرار داده باشند که از هر گونه علتی بی نیازش می شمارند، در حالی که جهان در مکتب ایشان، ممکن است، نه واجب؛ و اگر بگویند: «بلی»، پس در این پاسخ اثبات کرده باشند که در پسِ پشتِ جهان، چیزی پسین هست که اندازه و کمیتی دارد؛ در حالی که ایشان هیچ خلئی یا ملئی را در فراسوی جهان نمی پذیرند. حال اگر فرض گرفتن امکان‌های مکانی در فراسوی هستی جهان، از کارهای خیال‌پردازانه و هم باشد، بدون هیچ تفاوتی، فرض گرفتن امکان‌های زمانی، در پیش از هستی جهان نیز از کارهای خیال‌پردازانه و هم می‌باشد.

۸. دلیل امکان

I. گفتار فیلسوفان:

۱. امکان هستی جهان، آغازی ندارد؛ زیرا محال است که آن هستی، نشدنی باشد و سپس شدنی شده باشد. پس هرگاه امکان، ازلی بوده باشد، ممکن نیز بر طبق امکان، ازلی خواهد بود؛

۲. امکان هستی، یک صفت نسبی است که به خود، استواری ندارد و ناگزیر باید محلی داشته باشد که بدان نسبت داده شود، هم چون: گرما و سرما؛ سیاهی و سفیدی و حرکت و سکون که همگی شان صفت‌هایی هستند که ناگزیرند ذاتی داشته باشند که بدان منسوب شوند و جز ماده، هیچ محلی و هیچ ذاتی نیست؛ پس همان، دیرین است که ممکن نیست نوپدید: حادث باشد، و گرنه امکانش، به خود استوار و نامنسوب به چیزی می‌شد، اما چیزی که حدوث می‌یابد، همان صورت‌ها و عرض‌ها و کیفیت‌ها هستند.

II. اعتراض غزالی:

۱. جهان، به ناگزیر، همواره، نوپدیدیش ممکن بوده است؛ لیکن هرگاه همیشه موجود فرض گردد، نوپدید نخواهد بود و واقعیت نیز بر طبق امکان نخواهد بود، بلکه برخلاف آن خواهد بود. بنابراین، آن چه نوپدیدیش ممکن باشد، ممکن است، نه چیز دیگر و بدان ترتیب، مشخص می‌گردد که اساس بودنش، نوپدید است، نه دیرین؛

۲. امکان به داوری خرد باز می‌گردد: هرچه خرد آن را موجود فرض کند و فرض کردنش ممتنع نباشد، ممکن نامیده شده است؛ ولی اگر ممتنع باشد، محال نامیده شده است و اما اگر خرد نتواند نبودنش را فرض کند، واجب نامیده شده است. پس امکان و محال بودن و واجب بودن، گزاره‌هایی عقلانی‌اند که نیاز به موجودی ندارند که صفت آن قرار گیرند. حال اگر امکان، چیز موجودی بخواهد که بدان منسوب گردد و گفته شود که: آن، امکانش است، به‌طور قطع، امتناع هم چیز موجودی خواهد خواست که گفته شود: آن، امتناعش می‌باشد، درحالی که امتناع، نه وجودی دارد و نه ماده‌ای.

پس اگر گفته شود: داوری خرد، معنایی جز علم به امکان ندارد و علم، معلومی می‌خواهد که بدان احاطه یابد و دنبالش کند و بدان پیوندد، می‌گوییم: به اعتقاد ایشان [فیلسوفان] گزاره‌های کلی، در عقل ثابتند و معلوم‌هایشان در عین‌ها، وجود ندارند تا آن‌جا که به صراحت گفته‌اند: «کلی‌ها در ذهن‌ها موجودند، نه در عین‌ها»^۱.

۹. دلیل‌های روحانی بودن روان

۹.۱. دلیل محلّ دانش:

I. گفتار فیلسوفان:

۱. ۲. دانش‌های عقلی در آدمی جا دارند و یک دانش از آنها، هیچ بخش نمی‌پذیرد، پس ناگزیر چنین است که جای آن نیز بخش نباید بپذیرد و از آن‌جا که تن مرگب است که بخش می‌پذیرد، شایسته نیست که جایگاه دانش‌ها باشد. چه معتقد باشیم که آنها، آن‌گونه که عرض‌ها در جوهرها سرشتگی یابنده باشند و چه معتقد باشیم که میان آنها و میان تن، نسبت دانش به دانای بدن وجود دارد؛

۱. ر.ک: جمشیدنژاد اول، غلامرضا. (۱۳۷۹)، «سخنی دربارهٔ رسالهٔ وجود» فرهنگ، سال دوازدهم، شماره‌های اول تا چهارم، ص ۸۹؛ همو. (۱۳۸۰)، «بررسی رساله‌ای از خیام در هستی‌شناسی» فرهنگ، سال چهاردهم، شماره‌های سوم - چهارم، ص ۱۲۱.

۳. اگر دانش در بخشی از آدمی باشد، البته همان بخش، دانا خواهد بود، نه آدمی به طور کلی؛

۴. ندانستن، ضد دانستن است. حال، اگر دانش در بخشی از دل یا دماغ جا بگیرد، روا می باشد که نادانی در بخشی دیگر از همان جا پابرجا باشد که بدین ترتیب، آدمی در یک حالت، نسبت به یک چیز، هم دانا خواهد بود و هم نادان، با اینکه اجتماع دو ضد در یک محل محال است.

II. اعتراض غزالی:

۱. ۲. چرا محل علم، جوهر فرد یا جزء تجزیه ناپذیر (اتم) نبوده باشد که متکلمان گفته اند: «تن از آن ترکیب یافته است»؟ سپس اینکه پنداشته اید، هر چیز جا گیرنده در جسمی، می باید که بخش پذیرد، باطلی است که بر ضد خودتان می باشد: گوسفند با نیروی وهمی تنانی، معنای دشمنی را در گرک درمی یابد، در حالی که دشمنی از مفهوم هایی است که از شرط هایش این نیست که در یک ماده بوده باشد؛

۳. گفتار سومشان یک ادعای باطل است: آدمی بینا، شنوا و چشمنده نامیده می شود، به گونه ای از به کارگیری مجاز، همان طور که می گویند: «فلانی در بغداد است»، در حالی که البته نمی شود، او جز در بخشی ناچیز از آن بوده باشد؛

۴. این مطلب، در باب شهوت، شوق و اراده، بر سر خودتان باژگونه می گردد: این امرها، هم برای زبان بستگان و هم برای آدمیان موجود می باشند، در حالی که معنی هایی هستند که در تن نقش می بندند و محال است که تن از همان چیزی که بدان شوق دارد، نفرت داشته باشد. بنابراین در آن، نفرت و اشتیاق به یک چیز، با هم اجتماع می کنند، بدین گونه که شوق در یک محل است و نفرت در محلی دیگر.

۲.۹. دلیل ابزار ادراک:

I. گفتارهای فیلسوفان:

۱. اگر عقل، با ابزاری تنانی، معقول را ادراک کند، خودش را تعقل نمی‌کند؛ در حالی که عقل، خودش را تعقل می‌کند. پس با ابزاری تنانی به ادراک نمی‌پردازد؛
۲. اگر عقل با ابزاری تنانی، ادراک کند، به طور مثال، هم‌چون: دیدن، ابزار خود را ادراک نمی‌تواند کرد، مثل حاسه‌های دیگر؛ لیکن عقل با دماغ و دل و هر چیز دیگری که آن را ابزارش بخوانند، ادراک می‌کند که دلیل آن است که آن چیز، نه ابزار آن است و نه جایگاهش و گرنه آن را ادراک نمی‌کرد؛
۳. نیروی ادراک‌کنندهٔ با ابزارهای تنانی، با ادامهٔ حرکت، نیرویش دچار سستی و خستگی می‌گردد؛ زیرا ادامهٔ حرکت و صرف نیرو، مزاج بدن‌ها را تباه می‌گرداند. صدای زیاد، شنوایی را تباه می‌سازد و مانع ادراک صدای پنهان می‌گردد و روشنائی زیاد، بینایی را مختل می‌گرداند و مانع ادراک دیدنی‌های لطیف می‌شود؛ بلکه کسانی که شیرینی شدیدی را بچشند، بعد از آن، شیرینیِ فروتری از آن را احساس نمی‌کنند، در حالی که در نیروی عقلانی، موضوع برعکس است؛ زیرا ادامه دادنش به نگرستن در معقول‌ها، نه تنها، آن را خسته نمی‌سازد که بدان نیرو هم می‌بخشد و اگر بر آن خستگی عارض شود، از آن روست که نیروی خیالی را به عنوان ابزاری به کار برده است؛
۴. بخش‌های گوناگون بدن، بعد از رسیدن به پایانهٔ رشد و توقف آن در چهل سالگی به بعد، همگی نیروهایشان رو به ناتوانی می‌نهند؛ اما نیروی عقلی، در بیشتر موردها، بعد از آن زمان، رو به نیرومندی بیشتر می‌نهد، در زمانی هم که نگرستن در معقول‌ها در هنگام جاگیری بیماری و یا در زمان فرتوتی به سبب پیری و کهنسالی کاهش می‌یابد، پس چون روان، در آن وقت به سیاست و چرخاندن سامان‌مند تن سرگرم می‌گردد، بدان لحاظ از پرداختن به کار دیگر خود که همان ادراک معقول‌ها باشد، باز می‌ماند.

II. اعتراض غزالی:

۱. چه دلیلی بر گفتارتان مبنی بر این هست که هرگاه عقل، معقول را با ابزار تنانی، تعقل بکند، دیگر خود را نمی‌تواند ادراک کند؟ اگر حاسه‌های پنجگانه، خود را ادراک نمی‌کنند، جز بر طبق عادت متداول نیست، در حالی که در هم دریده شدن عادت‌ها در نزد ما رواست؛ بنابراین می‌شود که دیدن به خودش هم پیوند بیابد، یعنی: می‌شود که نیروی دیدن، هم دیگران را ببیند و هم خود را چنان که ابزارهای بساوی و چشایی، محسوس را جز با چسبیدگی بدان ادراک نمی‌کنند، بر خلاف ابزار دیدن که در کار آن، جدایی از محسوس شرط است. به همین ترتیب، دور نمی‌نماید که ماسهشگری: حاسه‌ای، داشته باشیم که عقل نامیده می‌شود و با سهشگرهای دیگر متفاوت باشد که می‌تواند خود را ادراک کند؛

۲. از چیزهایی که به اتفاق نظر، باطل بودنش شناخته شده، این است که بر یک کلی به سبب یک جزئی یا به سبب جزئی‌های بسیاری حکمی صورت بگیرد، مثل اینکه بگوییم: هر جانوری در هنگام خوردن، فک پایینش را می‌جنباند؛ زیرا تمامی جانوران را جست‌وجو: استقراء، کرده‌ای و آنها را چنین دیده‌ای، لیکن از کروکدیل غفلت کرده‌ای که فک بالایی خود را می‌جنباند؛ بنابراین، شاید عقل، سهشگر دیگری باشد که جریان کارش نسبت به سهشگرهای دیگر، هم چون کار کروکدیل باشد نسبت به جانوران دیگر؛

۳. همین سخن را در باب سستی و خستگی اندام می‌گوییم؛ زیرا حکم ثابت شده برای برخی چیزها، لازم نیست که برای همه ثابت بشود: برخی از سهشگرهای تنانی هستند که گونه‌ای از حرکت، آنها را ناتوان می‌سازد و برخی‌شان هستند که همان گونه حرکت، آنها را نیرومند می‌گرداند و سستشان نمی‌سازد؛

۴. کاستی و فزونی نیروها، سبب‌های بسیاری دارند که به شماره در نمی‌آیند. کار عقل نیز همین گونه است. برخی‌شان در آغاز عمر و برخی‌شان در میانه و برخی دیگر در پایانه آن، نیرومند می‌گردند. به طور مثال، پس از چهل سالگی، بویایی نیرو می‌گیرد و بینایی ناتوانی می‌یابد. دور نمی‌نماید که مزاج اندام‌ها نیز در حق شخص‌ها و در حقیقت حالت‌ها

تفاوت بیابد. یکی از سبب‌ها در زودرسی ناتوانی به بینایی، نسبت به عقل، این است که بینایی کهنه‌تر است چنان که می‌گویند: سپید مویی در موی سر زودرس‌تر است نسبت به موی ریش؛ زیرا موی سر کهنه‌تر است.

۳.۹. دلیل استمرار ذات:

I. گفتار فیلسوفان:

بخش‌های تن، همواره، تجزیه می‌شوند و انحلال می‌یابند و با خوراک، جایگزین می‌گردند، بدین ترتیب، پس از چهل سالگی هیچ بخشی از اجزایی که در کودک وجود داشته‌اند، دیگر موجود نیستند؛ لیکن یک شخص چهل ساله، درست عین همان کودک است، حتی همان دانش‌هایی که از نخستین دورهٔ کودکیش فرا گرفته است، با او موجود می‌باشند، با اینکه تمامی جزء به جزء او تبدیل شده‌اند که خود دلالت بر این دارد که روان به جز بدن است و بدن ابزار کارهای آن است.

II. اعتراض غزالی:

این گفتار، با جانور و درخت، هرگاه وضعیتی بزرگیشان با وضعیتی خردیشان سنجیده شود، در هم شکسته می‌گردد؛ زیرا در باب هر یک از آن دو، می‌گویند که: «این یکی، عین همان یکی است»، چنان که در باب انسان نیز همان‌طور می‌گویند. این امر، هیچ‌گونه دلالتی بر این ندارد که آنها وجودهایی به غیر از جسم دارند؛ بلکه می‌گوییم که انسان، اگر چه صد سال بزیَد، باز هم ناگزیر، در او بخش‌هایی از نطفه مانده‌اند که نمی‌شود از او محو شده باشند. مثال این امر، یک پیمانۀ از آب است که هرگاه پیمانۀ دیگری بر روی آن بریزی و از آن، یک پیمانۀ برداری، سپس همین کار را هزار بار تکرار کنی، ناگزیر در آخرین پیمانۀ، چیزی از آب نخستین باقی مانده خواهد بود.

۴.۹. دلیل کلی‌های مجرد:

I. گفتار فیلسوفان:

نیروی عقلانی، کلی‌های عمومی مجرد شده از ماده‌ها و وضعیّت‌ها را ادراک می‌کند. هنگامی که حس، شخص انسانی معینی را در مکانی ویژه و به رنگی ویژه و به اندازه‌ای ویژه و وضعیتی ویژه، مشاهده می‌کند؛ نیروی عقلانی انسان، به خرد درآمده مطلق را مجرد شده از آن ویژگی‌ها، ادراک می‌کند. این کلی به عقل درآمده، ممکن نیست که مجرد شدگی از وضعیّت و از ماده، بوده باشد، مگر نسبت به پدیده‌ای که از آن برگرفته شده است یا نسبت به شخص برگرفته. پس اگر نسبت به پدیده برگرفته از آن باشد که همان شخص انسانی معین است، پس آن امر، محال می‌باشد؛ زیرا پدیده از آن برگرفته شده، دارای وضعیّت، مکان و اندازه است و اگر نسبت به برگرفته باشد، که همان روان خردورز است، سزاوار این است که روان، نه وضعیّت داشته باشد و نه مکان و نه اندازه.

II. اعتراض غزالی:

در خرد، چیزی جز همان چه در حس جا می‌گیرد، جا نمی‌گیرد؛ جز اینکه قرار گیرنده در خرد، با به خرد درآمده و همانند هایش مناسبتی یک نواخت دارد و بدین معنی است که بدان کلی می‌گویند؛ کسی که انسانی را می‌بیند، اگر انسان دیگری را ببیند، برایش از نو هیأت دیگری، چنان که هرگاه پس از انسانی، اسبی را ببیند، پدید نمی‌آید. عین همین امر، گاه در مجرد حس رخ می‌دهد: کسی که آب را ببیند، در خیالش شکل آب، به وجود می‌آید، حال، اگر در پی آن، خون را ببیند، برایش شکل دیگری به وجود می‌آید؛ اما هرگاه آبی دیگر ببیند، پس شکل تازه‌ای از آب به وجود نمی‌آید؛ بلکه همان شکل که از آب نخست در خیالش نقش بسته بود، به صورت نمونه هر یک از یکان‌های آب باقی می‌ماند. این است معنای کلی در خرد و حس، هر دو.

بدین ترتیب، تا این جا دریافتیم که:

آنچه امام محمد غزالی در تهافت الفلاسفة خود بدان پرداخته است، به طریق مجادله و فقط برای شرمساری فیلسوفان بوده است و او در کتاب‌های دیگرش و به خصوص در

مَعَارِجِ الْقُدُس، از آنها بازگشته و به بیشتر همان‌چه فیلسوفان دربارهٔ روحانی بودن روان گفته‌اند، بازگشته است و برهان‌های ابن‌سینا را که در اینجا با آنها به پیکار برخاسته، اقتباس کرده است؛ جز اینکه با قطع نظر از تمامی آنها و از جهت جدالِ ناب، آیا اعتراض‌های ابوحامد در برابر نقدهای منطقی می‌توانند تاب بیاورند و بایستند؟!

جوهر فرد، از ماده بودن بیرون نیست تا گفته شود که محلّ دانش است؛ اما با کنار زدن غزالی نیروی وهمی را که فیلسوفان مسلمان آن را بر نیروهای ادراک‌کنندهٔ جانوری با اقتباس از رواقیان، افزوده بودند، کاری نیکو کرده؛ زیرا وهم از کارهای نیروی تخیلی است، فقط و نه چیزی دیگر.

همین سخن، در باب آن‌چه دربارهٔ محلّ شمردن درهم شکستگی عادت‌ها و دربارهٔ نارسایی استقراء در مثال کروکدیل، ثابت کرده، گفتنی است؛ جز اینکه وی استدلال‌های خود را با روا شمردنش این امر را که موضوع نیروی عقلانی: «همان گرمای غریزی»، یا «نفس جانوری»، یا آن‌چه ابن‌طفیل «بخارگرمی که جانور را به جنبش درمی‌آورد» می‌تواند بود، سست گردانیده است. غزالی، نیرومندی موجود در دلیل استمرار ذات را که «همان دوام من‌آگاه است که دانش‌هایی از ابتدای کودکی با آن، باقی می‌مانند»، درک نکرده است.

به هر حال، دلیل‌ها و حجت‌ها هر چه باشند، سخن گفتن دربارهٔ روان بسیار دشوار است، نظرها در سرشت روان، و در ریشهٔ آن و در سرنوشتش، نیز بسیار درهم، آشفته و گوناگونند، اما در هستی آن هیچ شکی نیست؛ زیرا همان‌طور که ابن‌سینا و بعد از وی دکارت گفته‌اند، آن را به حدس درمی‌یابیم. انسان مرگبی است تنانی - روانی و اگر یک‌پارچه‌ای گوهرین می‌بود، رشته‌هایش درهم نمی‌گسستند، ممکن است که به حلّ معمای این مرگب برسیم یا نرسیم؛ اما ما هر روز، بلکه هر ساعت، با آن می‌زییم.

لیکن روان چیست؟ ای شگفت! این همان پرسش است که بشر از آغاز پرداختنش به اندیشوری آن را طرح کرده است. در مکتب روحانی: روان یک پدیدهٔ ماورای طبیعی مغایر با تن است و در شناختش به بیشتر از همان دلیل‌هایی که فیلسوفان آورده‌اند، نمی‌توان رسید؛ زیرا پدیده‌های ماورایی از قلمرو عقل بیرونند. در مکتب مادی هم تا کنون، در

شناخت آن به بیشتر از همان تشکیک‌های غزالی که ارائه کرده است، نرسیده‌ایم؛ زیرا پدیده‌های مادی به کمک دانش تجربی بررسی می‌گردند و دانش تجربی هم، تا کنون دربارهٔ روان، هنوز حرف خود را نزده است.

۱۰. کندوکاو علّیت در محسوس‌ها

تبیین علّیت:

I. گفتار فیلسوفان:

همبستگی محسوس در هستی میان علّت‌ها و معلول‌ها، به ضرورت، نوعی همبستگی تلازمی است؛ زیرا نه می‌توان و نه می‌شود که علّت را بدون معلول ایجاد کرد و هستی معلول هم بدون علّت شدنی نیست. در نتیجه، معجزه‌های شکنندهٔ عادت‌ها، جز در دو امر اثبات نمی‌گردند:

یکم، در نیروی تخیلی است که آن هرگاه چیره شود و نیرومند گردد و سهشگرها آن را با سرگرمی در برنگیرند، به لوح محفوظ سرمی زند و در آن صورت‌های جزیی‌های پیدایش یابنده در آینده، نقش می‌بندند، امری که برای پیامبران در بیداری رخ می‌دهد و برای دیگر مردم در خواب؛

دوم: در نیروی نظری عقلانی است که آن به نیروی حدس بازمی‌گردد، یعنی: سرعت انتقال از دانسته‌ای به دانسته‌ای دیگر، یا آگاهی‌یابی برای فهم معقول‌ها و مردم در آن زمینه متفاوتند و جورواجور، تا جایی که پیامبر در معقول‌ها، به هیچ معلمی نیاز ندارد؛ بلکه گویا به درجه‌ای می‌رسد که پدیده‌های طبیعی از آن تأثیر می‌گیرند و رام می‌گردند و دور نمی‌نماید که نیروی روان به حدّی برسد که نیروهای طبیعت به خدمتش در آیند و در کارهای بیرون از تن، از او فرمانبری کنند، به طور مثال، روان پیامبر، موجب وزش بادی یا فرو ریزش بارانی یا زدن صاعقه‌ای و یا بروز زمین‌لرزه‌ای می‌تواند شد.

II. اعتراض غزالی:

هیچ علّیتی برای محسوس‌ها وجود ندارد:

همبستگی میان چیزهایی که به طور عادی، علت پنداشته می‌شوند و میان چیزهایی که معلول پنداشته می‌گردند، به اعتقاد ما ضروری نیست. هر دو پدیده‌ای که این یکی، آن دیگری نیست و آن دیگری، این یکی نیست و اثبات یکی‌شان، شامل اثبات دیگری نمی‌باشد و نفی یکی هم شامل نفی دیگری نیست، هرگز از ضرورت هستی یکی‌شان هستی دیگری پدید نمی‌آید و از ضرورت نیستی یکی‌شان هم نیستی دیگری پدید نمی‌آید. می‌توان بدون خوردن، سیری آفرید و بدون گردن زدن، مرگ و با گردن زدن، ادامهٔ زندگی و هم‌چنین در همهٔ همبسته‌ها.

فیلسوفان امکان آن امر را انکار کرده‌اند و آن را محال خوانده‌اند؛ اما ما آن را روا می‌شماریم و وقوع تماس میان پنجه و آتش را بدون سوختن جایز می‌دانیم. هم‌چنین رخدادِ دگرگون شدن به خاکستر سوخته را بدون تماس با آتش روا می‌شماریم و سخن گفتنمان دربارهٔ این مسأله در دو ایستگاه که دومین آنها دو راه دارد، انجام می‌پذیرد:

الف. ایستگاه یکم:

این است که حریف ادعا کند که فاعلِ سوزاندن فقط همان آتش است که فاعلی طبیعی است، نه اختیاری و نمی‌تواند از آن چه اقتضای طبیعتش می‌باشد، پس از تماس با محل پذیرنده‌اش خودداری کند.

این، همان چیزی است که ما به انکارش می‌پردازیم، بلکه می‌گوییم: فاعل سوختن، همان خدای متعال است، یا به میانجی فرشتگان و یا بدون میانجی، اما آتش که خود نوعی جماد است، پس هیچ فعلی ندارد. چه دلیلی بر این هست که آن فاعل است؟ هیچ دلیلی ندارد، مگر مشاهدهٔ پدید آمدن سوختن در هنگام تماس با آتش، لیکن مشاهده، دلالت بر پدید آمدن آن در هنگام تماس دارد، ولی بر پدید آمدنش به سبب آن و اینکه آن، علتی به جز همان ندارد، دلالت نمی‌کند.

ب. ایستگاه دوم:

در این ایستگاه، با کسانی هستیم که قطعی می‌دانند که رویدادها از سرچشمه‌های رویدادها صدور می‌یابند؛ لیکن به صورت لزوم و از روی طبیعت، به گونهٔ، صدور نور

خورشید از آن نه به طریق اندیشه‌وری و اختیار. حال، هرگاه آتش را به وصف آتش بودن فرض کنیم و دو تکه پنبه مانند هم نیز در نظر بگیریم که با آتش به یک نوع تماس بیابند، پس چگونه تصور بشود که یکی شان آتش بگیرد و دیگری نه؟! در حالی که در فرض اختیاری هم در کار نیست؟!

از این معنی است که افتادن حضرت ابراهیم (ع) در آتش، با نسوختنش در حالی که آتش به صفت آتش بودن باقی بود^۱ را انکار کرده‌اند. به گمان ایشان، آن کار نشدنی است، مگر گرما از آتش سلب گردد که البته این امر، آن را از آتش بودن بیرون می‌کند، یا اینکه شخص حضرت ابراهیم (ع) دگرگون گردیده و نوعی سنگ، یا چیزی شده باشد که آتش در او تأثیر نکند، و البته، نه این یکی ممکن است و نه آن دیگری، پاسخ دو راه دارد: راه نخست: این است که ما نمی‌پذیریم که سرآغازها به اختیار کار نمی‌کنند و خدای متعال به اراده کار نمی‌کند. حال، هرگاه ثابت شود که فاعل، سوختن را در هنگام تماس پنبه با آتش، به اراده‌اش انجام می‌دهد، در عقل، امکان این امر حاصل می‌شود که او سوختن را با وجود تماس، نیافریند. پس اگر بگویند: این امر، به عملی شدن محال‌هایی زشت می‌انجامد [که در هستی، در آن صورت، هیچ سنگی بر روی سنگی دیگر بند نخواهد شد]؛ زیرا به طور مثال، روا خواهد شد که کتاب به یک نوجوان بی‌ریش خردورز تبدیل گردد؛ نوجوان به یک سگ؛ سگ به زر و زر به سنگ و کوزه آب به درخت سیب و...! خواهیم گفت: ما ادعا نکرده‌ایم که این کارها واجبتند؛ بلکه آنها ممکن‌اند که رواست وقوع نیابند و خدای متعال برای ما دانشی آفریده که بدانیم او این ممکن‌ها را با وجود امکانشان انجام نمی‌دهد تا آنجا که استمرار عادت‌ها بدان‌ها، هر بار بعد از بار دیگر، در ذهن‌هایمان، جریان آنها را بر طبق عادت، چنان جا انداخته است که از آن جدایی نمی‌پذیرند.

راه دوم: این است که بپذیریم که آتش به گونه‌ای آفریده شده است که هرگاه دو پنبه تکه همانند، با آتش تماس یابند، آنها را بسوزاند و هیچ تفاوتی میانشان، هرگاه از هر

۱. اشاره به آیه «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» (انبیا/ ۶۹) است.

جهت، همانند باشند، قایل نگردد؛ لیکن ما با این وصف، روا می‌شمیریم که هرگاه پیامبری در آتش انداخته شود و نسوزد، یا به سبب تغییر صفت آتش است یا به سبب تغییر صفت پیامبر، و حریف نمی‌تواند آن را انکار کند و به محال بودنش حکم دهد؛ زیرا ما می‌بینیم که کسانی به خودشان طلق^۱ می‌مالند و سپس در تنور گداخته می‌نشینند و آتش بر آنان تأثیر نمی‌کند؛ هم‌چنین است زنده کردن مردگان و دگرگون ساختن چوبدستی به اژدها که ممکن است به همین طریق صورت پذیرند، چون که ماده، پذیرندهٔ هر چیزی است. خاک و عنصرهای دیگر، به گیاه استحاله می‌یابند و سپس گیاه، هنگامی که جانور آن را می‌خورد، به خون استحاله پیدا می‌کند و سپس خون به منی دگرگون می‌گردد؛ سپس منی به شکل جانور، آفرینش می‌یابد. پس چرا حریف محال می‌شمارد که در توان خدا باشد تا ماده را در این شکل‌ها در زمانی کوتاه‌تر از آن مقدار که در آن معهود است، بچرخاند و چیزی بدان ترتیب حصول یابد که نوعی معجزه برای پیامبر باشد؟! کسانی که شگفتی‌های دانش‌ها را جست‌وجو کرده باشند، مطلب‌هایی را که از معجزه‌های پیامبران نقل می‌شوند، در هیچ حالتی از حالت‌ها، از قدرت خدا به دور نمی‌شمارند!

نتیجه

غزالی با همه والایی مقام، شهامت و جرأت ابراز حتی اندکی از حقیقت‌ها را نداشته است و به جای آن به بدگویی و آشفته‌سازی اندیشه‌ها می‌پردازد و بی‌سبب و بی‌آنکه منظوری عقلایی را دنبال کند، به اعتراف خودش، خویش را وارد معركة این آشفته‌سازی اندیشه‌ها کرده است.

۱. «طلق»، سنگ کانی نرمی است که از صفحه‌هایی هم‌چون صفحه‌های آبگینه ترکیب شده است و عایق گرما و امواج مغناطیسی است. از آن دارویی می‌سازند که چون عصارة سوده‌هایش را بر تن بمالند، مانع سوزاندن آتش می‌گردد. این واژه عربی را فرنگیان به صورت talc به زبان‌های خود درآورده‌اند. از آن پودرهای ضد سوختگی کودکان را می‌سازند که به همین نام شناخته می‌شوند.

منابع

- قرآن مجید.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۰)، *نقدی بر تهافت الفلاسفة غزالی*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ادوارد، توماس. (۱۳۶۳)، *غزالی در بغداد*، تهران: انتشارات زرین.
- بویژ، موريس. (۱۳۴۹ق / ۱۹۳۰م)، *تعلیقات بر تهافت الفلاسفة امام ابو حامد محمد غزالی و تعلیقات بر تهافت التهافت ابوالولید محمد ابن رشد*، بیروت.
- بیهقی، ظهیرالاسلام. (۱۳۶۵ق)، *تاریخ حکماء الاسلام*، دمشق.
- تامر، عارف. (۱۹۸۷م)، *الغزالی بین الفلسفة والدين*، لندن.
- جمشیدنژاد اول، غلامرضا. (۱۳۸۵)، *با غزالی تا بهشت*، تهران: انتشارات میراثبان.
- _____ . (۱۳۸۰)، *سرچشمه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: انتشارات اهل قلم.
- دشتی، علی. (۱۳۸۵)، *عقلا بر خلاف عقل*، تهران: انتشارات زوآر.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳)، *با کاروان اندیشه*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۵۶)، *فرار از مدرسه*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شریف، محمد میان. (۱۳۶۲-۶۵)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صاعد اندلسی، صاعد بن احمد. (۱۳۷۶)، *التعریف بطبقات الأمم*، به کوشش دکتر غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۹۲۷م)، *تهافت الفلاسفة*، به کوشش بویژ (g.sm bougos)، بیروت.
- _____ . (۱۹۰۹م)، *معارج القدس*، قاهره.
- _____ . (۱۱۲۵ق)، *مشکاة الانوار*، قاهره: مطبعة السعادة.

- فاخوری، حنا؛ الجرّ، خلیل. (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمۀ عبدالحمید آیتی، تهران: انتشارات کتاب زمان.
- قادری، حاتم. (۱۳۷۰ش)، اندیشه سیاسی غزالی، تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- قمیر، یوحنا. (۱۹۸۶م)، الغزالی دراسته - مختارات، بیروت: دارالمشرق.
- لطفی جمعه، محمّد. (۱۳۴۶ق / ۱۹۴۷م)، تاریخ فلاسفة الاسلام فی المشرق و المغرب، مصر: مطبعة المعارف.
- ندوی، محمّد حنیف. (۱۹۸۱م)، افکار غزالی، لاهور: اداره ثقافت اسلامی.
- _____ . (۱۹۷۷م)، تعلیمات غزالی، لاهور: اداره ثقافت اسلامی.
- همایی، جلال الدین. (۱۳۱۸)، غزالی نامه (شرح حال و آثار و عقاید و افکار فلسفی امام ابو حامد محمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی)، تهران: چاپخانه مجلس.
- هنری، لاؤوست. (۱۳۵۴)، سیاست و غزالی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.