

موقف غزالی در برابر فلسفه و منطق

نوشته محمد خوانساری

همین که آثار فلسفی و علمی یونانی به عربی ترجمه شد، اعجاب و ستایش بسیاری از متفکران اسلامی را برانگیخت و متفکران اسلامی پس از طیّ دوران ترجمه، به تفکر و غور در آن آثار پرداختند و خود مستقلاً در زمینه فلسفه به بحث و تدقیق و تألیف دست زدند و آثار پرمایه‌ای از خود به یادگار نهادند و از آنچه به ذهن فلاسفه یونان رسیده بود بسی فراتر رفتند و در هر مسأله از مسائل فلسفی خاصه در بحث الهی موشکافیها کردند.

اما البته نغمه‌های مخالفی هم علیه این جریان از سوی متکلمان و فقیهان به گوش می‌رسید. و گروهی از آنان پرداختن به فلسفه و حسن ظنّ بیش از حدّ به فلاسفه باستان را مورد نکوهش قرار دادند و گاه از حدّ انتقاد هم پا فراتر گذاشتند و فلسفه را به باد ناسزا گرفتند و حتی بسیاری از آراء فیلسوفان را کفر و مخالف دین دانستند.

وقتی فلاسفه شیفته حکمای پیشین، شیفتگی خود را بدانجا می‌رساندند که اگر بین دین و فلسفه تعارضی پیش می‌آمد، دین را تابع فلسفه می‌کردند، و آنچه برای آنها اصالت و مطلقیت

داشت، فلسفه بود، طبیعی است که متکلمان نیز ساکت نمانند و به دفاع از دین و ردّ فلسفه دست زنند و در این راه با حربه‌ای که از فلاسفه و منطقیان به دست می‌آوردند به جنگ با آنان پردازند. و از جمله کسانی که در این راه مبالغه را به منتهی درجه رسانید، امام محمد غزالی بود. بلی در حوزه‌های فلسفی، فلسفه یونان و علوم اوائل چشم متفکران را بسیار خیره کرده بود و چنان اعجابی بدان داشتند که آن بنای رفیع را خلل ناپذیر و غیر قابل انهدام می‌دانستند و خلاصه فکرها در برابر فلسفه ارسطو خاضع و خاشع شده بود. هر کس برخلاف فلسفه دم می‌زد، حکما او را عامی و نادان می‌دانستند و به سفاهت و حمق منسوب می‌داشتند. درست است که متکلمان اشعری مذهب از همان آغاز با فلسفه میانه خوشی نداشتند و روش فکری آنها در بیشتر مسائل در جهتی خلاف فلسفه سیر می‌کرد و به نقض آراء فلسفی می‌پرداختند، اما با حرارت و به صراحت و قاطعیت حجة الاسلام غزالی در این راه پا نگذاشته بودند و تا این درجه ضربتهای کاری بر پیکر فلسفه وارد نیاورده بودند. و این غزالی بود که چند قرن پیش از ظهور فرانسیس بیکن و دکارت به نقد فلسفه کهن پرداخت و بسیاری از آراء فلاسفه پیشین را سست و نادرست دانست و تناقضها و تهافتهای فلاسفه را گوشزد کرد.

امام غزالی برای نفی فلسفه نخواست تنها از راه تکفیر فلاسفه و تحریم فلسفه وارد شود. چه خود می‌گوید بسیاری از علمای دین به ابطال فلسفه پرداخته‌اند و چون در فلسفه توغّل و تضلّعی نداشته‌اند، سخنانشان مورد ریشخند و استهزای فلاسفه قرار گرفته است و به عنوان مضحکه آنها را نقل می‌کنند. بنابراین، برای اینکه سنجیده و دانسته سخن گوید، نخست بر آن شد که به عمق و غور فلسفه برسد و تنها به آگاهیهای سطحی خرسند نماند. به خوبی دریافته بود که بررسی و ارزشیابی آراء حکیمان بدون آگاهی از غور و عمق افکار آنان میسر نیست. هنگامی به این مهمّ پرداخت که در بزرگترین مرکز علمی جهان اسلامی یعنی نظامیه بغداد، به تدریس می‌پرداخت و صیت شهرتش در تمام آفاق پیچیده بود و از اقصی بلاد اسلامی طالبان به محضرش می‌شتافتند و قریب سیصد طلبه که مقدمات را دیده و تحصیلات عالی را می‌گذرانیدند در محضرش گرد می‌آمدند و می‌توان گفت که پس از درگذشت استادش ابوالمعالی امام الحرمین جوینی از جمله بزرگترین شخصیت‌های علمی اسلامی محسوب می‌شد.

چنانکه خود می‌گوید^۱ در همان گیر و دار تدریس در پنهانی^۲ و به تنهایی و بدون استعانت از استاد در مواقع فراغت و در اوقات مختلسه با شوق و حرارتی هر چه تمامتر به بررسی و

مطالعه کتب فلسفه پرداخت و آثار فارابی و ابن سینا و رسائل اخوان الصفا و شاید برخی از ترجمه‌های دوره عباسی را با دقت و موشکافی از نظر گذرانید و مدت دو سال بر سر این تحقیق و مطالعه سپری کرد. سپس يك سال دیگر به تعمق و تدبّر در آنچه خوانده بود پرداخت، تا اینکه به حقیقت و کنه فلسفه دست یافت. و این خود دلیلی است بارز بر نبوغ و حدّت ذهن و ذکاء و تیزیابی امام که آثار پیچیده و معقد فلسفی را در نزد خود به مطالعه گرفته و به بهترین وجه بدان واقف شده است. البته علاوه بر جودت قریحه، احاطه وی در علم کلام نیز در فهم کتب فلسفی مددکار وی بوده است.

اکنون همین سرگذشت را از زبان صاحب سرگذشت بشنوید:

«پس از فراغ از علم کلام به علم فلسفه آغاز کردم و به یقین دانستم که کسی نمی‌تواند به فساد هیچ علمی وقوف یابد، مگر اینکه از منتهای آن علم آگاه شود، تا آنجا که با داناترین اهل آن علم برابری کند و از آن هم فراتر رود و از درجه او درگذرد تا بر چیزهایی که از حقیقت آن علم و فساد آن علم بر اهلس معلوم نشده دست یابد. و تنها در این صورت ممکن است در فسادی که در آن علم ادّعا می‌کند محقّ باشد. و من هیچ يك از علمای اسلام را ندیده‌ام که عنایت و همت خود را بر این مهمّ مصروف داشته باشند.

در کتب متکلمان، وقتی به ردّ بر فلاسفه می‌پردازند، از سخنان فلاسفه جز کلمات پیچیده پراکنده که تناقض و فسادش آشکار است چیزی نمی‌آورند و گمان نمی‌رود که هیچ عامی غافلی بدان فریفته شود، تا چه رسد به کسی که مدّعی دانستن دقائق علوم است. پس توجه یافتن که ردّ هر مذهب، پیش از دریافت درست آن و آگاهی بر کنه آن، همچون تیری است که در تاریکی پرتاب شود.

این بود که برای به دست آوردن این علم از کتابها- و بدون استعانت از استاد- دامن همت بر کمر زدم و همین که از تصنیف و تدریس علوم شرعی فراغ می‌یافتم، به این مهمّ روی می‌آوردم. و این در حالی بود که تدریس و افاده به سیصد تن از طلاب در بغداد بر عهده من بود. خدای سبحانه و تعالی تنها با همین مطالعه در اوقات مختلسه مرا در مدت کمتر از دو سال از کمال و منتهای علوم آنها آگاه فرمود.

پس از اندر یافتن و فهم فلسفه مدت يك سال نیز به تأمل در آن پرداختم. آن را تکرار کردم و در ذهن مرور کردم و کنه آن و فساد و فریب آن را بازجستم، تا اینکه به نیرنگها و تلبیسهایی که در آن است، و به آنچه حقیقت است و آنچه وهم و پندار است واقف گشتم، چنان وقوفی که هیچ شکی را در ساحت آن راه نیست.

اکنون حکایت آنها و حکایت حاصل علوم ایشان را بشنو:

من فلاسفه را بر چند قسم دیده‌ام و علوم آنها را بر چند گونه. و آنان باوجود بسیاری اصناف، همگی در ننگ کفر و الحاد با هم اشتراك دارند. هر چند بین قدما و اقدمین، و بین اواخر و اوائل آنان از حیث دوری از حق و نزدیکی به حق تفاوتی است بزرگ، ولی باوجود کثرت فرق و اختلاف مذاهب منقسم بر سه گونه‌اند: دهریون، طبیعیون، الهیون. دهریون گروهی از اقدمین هستند که صانع مدبر و عالم و قادر را انکار کرده‌اند و پنداشته‌اند که عالم همچنان پیوسته به خود و بدون صانع موجود بوده است و همواره همچنان حیوان از نطفه بوده است و نطفه از حیوان. چنین بوده است و تا ابد چنین خواهد بود.^۳ این دسته از فلاسفه زنادقه‌اند.

طبیعیون کسانی هستند که بحث بسیار از عالم طبیعت و عجائب جانوران و گیاهان کرده‌اند و در علم تشریح اندامهای حیوانات خوض بسیار به‌کار برده‌اند و در آن از شگفتیهای صنع خدای تعالی و بدایع حکمت او چیزها دیده‌اند که ناگزیر به اعتراف به وجود فاطر حکیمی که از غایات امور و مقاصد آن آگاه است شده‌اند. و اساساً هیچ کس به مطالعه و تشریح و شگفتیهای فوائد هر یک از اندامها نمی‌پردازد، مگر اینکه علم ضروری به کمال سازنده بدن حیوان برای او به حصول می‌پیوندد.

اما این گروه به سبب کاوش بسیار در مورد طبیعت، برای اعتدال مزاج تأثیری عظیم در قوام قوای حیوانی قائل شده‌اند. و بنابراین چنین پنداشته‌اند که قوه عاقله آدمی نیز تابع مزاج اوست. و از این رو با از بین رفتن مزاج، قوه عاقله نیز از بین می‌رود و نابود می‌شود. و چون معدوم شد، دیگر اعاده آن معقول نیست. پس بر آن رفتند که نفس [با فنای بدن] فانی می‌شود و دیگر باز نمی‌گردد. و بدین سان نسبت به آخرت انکار ورزیدند و دوزخ و حشر و نشر و قیامت و حساب را منکر شدند و چون به نظر ایشان نه برای طاعت ثوابی است و نه بر معصیت عقابی، لگام خویشتن‌داری از ایشان برداشته شد و همچون چارپایان منهمک در شهوات شدند.

این دسته نیز از زنادقه‌اند. زیرا که اصل ایمان ایمان به خداوند و روز بازپسین است. و اینان اگر چه به خداوند و صفات او ایمان آورده‌اند، اما روز جزا را انکار کرده‌اند. اما الهیون از فلاسفه دهری متأخرند، مانند سقراط استاد افلاطون، و افلاطون استاد ارسطاطالیس. فلاسفه الهی نیز خود با یکدیگر اتفاق نظر نداشته‌اند و آراء ایشان در غایت تباعد و اختلاف بوده است، و نزاع بین ایشان غالباً درگیر. و مادر اینجاییشتر به رأی بزرگترین

آنان ارسطاطالیس که فیلسوف مطلق و معلّم اول نامیده می‌شود می‌پردازیم. چه اوست که به زعم ایشان علوم اوائل را مرتّب و مهذب ساخت و از حشو و زوائد بپرداخت و مطالب خام را پخته کرد و مسائل نارس را رسیده. و نیز اوست که منطق را مرتّب و مدوّن ساخت. به‌رحال این فلاسفه الهی با وجود اختلافاتی که در بین خود دارند همگی به ردّ آن دو دسته فلاسفه پیشین از دهریان و طبیعیان پرداختند، و چنان رسواییهای آنان را برملا ساختند که دیگران را از این کاری نیاز کردند «و کفی الله المؤمنین القتال»^۴ (خداوند [با این جنگی که بین ایشان درگیر شد] مؤمنان را از جنگیدن با آنان بی‌نیاز ساخت).

پس از آن ارسطاطالیس به ردّ آراء افلاطون و سقراط و فلاسفه الهی پیش از آنان پرداخت و در این راه به هیچ روی کوتاه نیامد تا آنجا که از همگی برائت جست و تمام آراء و افکار پیش از خود را به محک نقد زد و حتی به استاد خود افلاطون که نزد آنان به افلاطون الهی ملقب است نیز ایفا نکرد و در اعتذار از این نقد گفت: «حقّ از افلاطون صادقتر است». اما، با وجود این، او نیز از ردّ ائیل کفر و بدعت آنها مقداری باقی گذاشت و نتوانست خود را از آن باز دارد. بنابراین تکفیر حکمای الهی، و تکفیر پیروان آنان از فلاسفه اسلامی مانند ابن سینا و فارابی و جز آنان نیز واجب است. در بین فلاسفه اسلام هیچ کس همانند این دو فیلسوف به نقل و شرح فلسفه ارسطاطالیس قیام نکرده است و آنچه دیگران نقل کرده‌اند خالی از التباس و اختلاط نیست. و این اشتباهها و اختلاطها خاطر مطالعه‌کننده را مشوّش می‌سازد تا آنجا که چیزی از آن در نمی‌یابد. و آنچه دریافته نشود، چگونه مورد ردّ یا قبول واقع تواند شد؟

پس ما بر آنچه از طریق این دو مرد از آراء ضالّه ارسطو به ما رسیده تکیه می‌کنیم. یعنی به ابطال آنچه از آراء او اختیار کرده‌اند و آن را درست دانسته‌اند می‌پردازیم. چه اختلال آرائی که ایشان نپذیرفته‌اند و از قبول آن استنکاف ورزیده‌اند حاجتی به ابطال ندارد. مجموع آنچه به نقل از فارابی و ابن سینا از فلسفه ارسطو برای ما مسلم شده منحصر به این سه قسم است:

۱. آرائی که موجب تکفیر است.

۲. آرائی که موجب تبذیر است [یعنی موجب بدعتگذار دانستن فلاسفه است].

۳. آرائی که انکار آنها به هیچ روی ضرورت ندارد.^۵

غزالی، چون به روح تعلیمات فلاسفه یونان پی برد، بسیاری از آنها را نارسا دید و مخصوصاً با اصول اسلامی ناسازگاریافت و در مقام ردّ آنها برآمد، و صریحاً فتویٰ به حرمت

تعلیم و تعلّم فلسفه داد، و اجتناب از آن را واجب دانست. سه نظریه از نظریه‌های آنان را کفر محض دانست و هفده نظریه را بدعت، و از همین جا وظیفه خود را در آویختن با فلسفه تشخیص داد و برای اینکه موضع خصمانه‌اش را با فلسفه حمل بر جهل او نکنند و از مقوله «الإنسان عدوٌ لِمَا جَهِلَهُ» ندانند، نخست کتاب مقاصد الفلاسفه را بیرداخت و در آن آراء فیلسوفان را بدون هیچ گونه ردّ و ابطال عیناً با بیانی بسیار روان و ساده که بهراستی به اعجاز شبیه است و از شاهکارهای کتابهای فلسفی است عرضه داشت. و به جرأت می‌توان گفت که در عالم اسلام کتابی در فلسفه به این درجه از روانی و سهولت نوشته نشده است.^۴

غزالی در این اثر مانند سایر آثار خود هنر خداداد و استعداد اعجاب‌انگیز خویش را در ساده کردن مطلب به بهترین وجه نمودار ساخته است. این کتاب ترجمه‌گونه‌ای است از دانشنامه علائی. بدین معنی که غزالی در تألیف مقاصد، پیوسته دانشنامه را فرا روی خود داشته است و قسمت عمده مطالب آن را عیناً ترجمه کرده است.^۵ اما بدون شك دانشمندان فارسی‌زبان که با زبان عرب آشنا باشند، به مراتب مقاصد را بهتر درمی‌یابند تا دانشنامه را. با اینکه دانشنامه به فارسی است و مقاصد به عربی، و اتفاقاً این سینا در دانشنامه سعی بسیار کرده است که آن را ساده بنویسد و مخصوصاً بر خلاف آثار دیگر خود، مثال زیاد در آن ایراد می‌کند. مع هذا فهم آن حتی برای اهل فنّ خالی از صعوبت نیست. حکیم شهردان بن ابی‌الخیر در مقدمه کتاب نزهت‌نامه علائی می‌نویسد که «شنودم که خداوند ماضی علاء الدوله قدس الله روحه - و بقاء دولت خداوند جاودانه و باقی و پاینده باد - خواجه رئیس ابوعلی سینا را گفت: اگر علوم اوائل به عبارت پارسی بودی من بتوانستی [ظ: بتوانستی] دانستن. بدین سبب به حکم فرمان دانشنامه علائی بساخت. و چون بیرداخت و عرضه کرد، از آن هیچ درنتوانست یافتن».^۶

به‌رحال حجة الاسلام غزالی در کتاب مقاصد آراء و نظریات فلاسفه پیشین و اساطین حکمت را بی‌کم و کاست و بدون هیچ گونه نقد و ردّی می‌آورد و اگر خواننده به پاره‌ای عبارات معدود توجه نکند، چنین خواهد پنداشت که نویسنده کتاب از پیروان و تابعان این سیناست که با کمال سلاست و روانی فلسفه استاد را عرضه داشته است و حال آنکه در واقع کتاب به قلم اعدی عدو ابن سیناست.^۷

در اینجا ممکن است سؤالی پیش آید که چرا غزالی آراء فلاسفه را بدین درجه از حسن بیان، بیان کرده است و آیا خواندن این کتاب برخی را به شبهه نمی‌اندازد و حسن ظن آنها را به فلاسفه بر نمی‌انگیزد و آیا این خود نوعی اشاعه ضلال نیست.

جواب غزالی به این سؤال مقدّر لابد همان جوابی خواهد بود که در مورد بیان و تقریر مذهب تعلیم یعنی مذهب باطنیان داده است. و آن این است که می‌گوید:

من ابتدا کلمات و سخنان باطنیان را گرد آوردم و آن را با ترتیبی استوار مقرون به تحقیق منظم ساختم و سپس در مقام جواب آن بر آمدم. تا آنجا که یکی از اهل حق مبالغه مراد تقریر حجّت و پروراندن آراء ایشان بر من انکار ورزید و گفت تو گویی به یاری ایشان برخاسته‌ای و در راه نصرت ایشان کوشیده‌ای. چه ایشان خود از اینکه از مذهب خود با این گونه شبهات دفاع کنند و شبهات خود را بدین درجه از تهذیب و تنقیح و با این حسن تقریر عرضه دارند عاجزند. و ایراد ایشان از جهتی وارد است. چنانکه احمد بن حنبل، حارث محاسبی را در مورد کتابی که در ردّ معتزله نوشت مورد ملامت قرار داد. و حارث محاسبی جواب داد که «ردّ بدعت فرض است» و احمد بن حنبل باز پاسخ داد که: «بلی. اما تو نخست شبهه ایشان را عرضه کردی و سپس پاسخ آن را آورده‌ای. و از کجا یقین داری که کسی فریفته شبهه‌ها شود و به پاسخ التفاتی نکند؟ یا به پاسخ هم التفات کند، اما به فهم کنه آن دست نیابد؟» این سخن احمد بن حنبل حق است، اما در مورد شبهه‌ای که انتشار و اشتها نیافته است. و اگر انتشار یافت و همه جا پراکنده شد، دیگر جواب آن واجب است. و جواب شبهه ممکن نیست مگر پس از نقل آن شبهه. و من این شبهه‌ها را غیر از کتابهای آنان که به مطالعه گرفته‌ام، از یکی از اصحاب خود که با ایشان در آموشد بود و مذهب آنها را دریافته بود نیز اقتباس کرده‌ام. و از او شنیدم که می‌گفت باطنیان بر کسانی که بر آنها ردّ نوشته‌اند طعن و ریشخند می‌کنند که حجّت آنها را هنوز به درستی دریافته‌اند. و چون من نخواستم که باطنیان مرا نیز همانند این گونه مصتفان بدانند و مضحکه قرار دهند و بگویند به عمق و حقیقت شبهه آنان دست نیافته‌ام، ابتدا شبهه آنها را ذکر کردم، و آنگاه به تقریر و تبیین و بسط آن پرداختم و سرانجام به پاسخ آن روی آوردم.



پس از پرداختن از تألیف کتاب مقاصد، در کتاب تهافت به ردّ و نقد فلسفه اهتمام ورزید و در مقام هدم آراء کفرآمیز برآمد.

بیان تفصیلی نقد غزالی بر فلسفه، و نقد ابن‌رشد بر غزالی مجالی فراخ می‌خواهد و نوشتن رساله‌ها و کتابهای مستقل را ایجاب می‌کند. منظور راقم سطور تنها و تنها این است که نظر امام غزالی را بدون کم و کاست و بدون نقد و بررسی عیناً همچنانکه هست از نظر صاحب‌نظران بگذرانند.

به نظر غزالی، ارسطو، و پیروان او در اسلام، مانند فارابی و ابن سینا و دیگران، همگی ملحد و کافرند. وقتی سخنان و آراء این حکیمان را با اعتقادات مسلم اسلامی قیاس کنیم، می بینیم در بعضی موارد اختلاف صرفاً لفظی است. مانند اینکه گاه در فلسفه از صانع عالم تعبیر به «جوهر» می شود (تَعَالَى عَنْ قَوْلِهِمْ). و جوهر را چنین تفسیر می کنند که «آنچه موجود لافی موضوع». یعنی قائم به نفسی که نیازی به مقوم ندارد. و البته مرادشان جوهر متحیز نیست. و ما درگیر این بحث نمی شویم. زیرا که اگر معنی قیام به نفس از معانی متفق علیه باشد، بحث به این برمی گردد که «آیا اطلاق لفظ جوهر بر چنین معنی جایز است یا نه؟» و این بحثی لغوی است. و اگر از حیث لغت اشکالی نباشد و لفظ جوهر را به این معنی بتوان به کار برد، بحث به این منتهی می شود که «آیا اطلاق اسمائی که از طریق شرع نرسیده بر خدای تعالی جایز است یا نه؟» و این بحثی است فقهی^{۱۱} [مقصود این است که آیا اسماء الله همه توقیفی است و تنها خدای عزوجل می تواند خود را به نامهای گونه گونه بنامد یا بندگان نیز می توانند برای خدا اسمایی وضع کنند^{۱۲}].

اما از این اختلافات لفظی که بگذریم، می بینیم مجموع آراء ارسطو که از طریق فارابی و ابن سینا به ما رسیده بر سه قسم است: يك دسته موجب تکفیر و خروج از دین است، و دسته دیگر نوعی بدعت در دین است، و دسته سوم اموری است که صحیح است و قابل انکار نیست. اساساً اکثر تمویهات و سفسطه های حکما در مبحث حکمت الهی است که در آن به شرایطی که خود در منطق بدان گردن نهاده اند عمل نکرده اند. و به همین جهت اکثر اختلافات ایشان هم در همین مسائل متافیزیکی است و خطاهای ایشان در این زمینه به بیست اصل بازمی گردد که سه اصل آن کفر است و هفده اصل آن بدعت. و کتاب تهافت الفلاسفه را پس از کتاب مقاصد الفلاسفه در ردّ همین بیست اصل تألیف کرده است. آن سه مسأله، که هر يك به تنهایی کفر محض است، یکی اعتقاد به قدیم بودن یعنی ازلی بودن عالم و جواهر است. و دیگر انحصار تعلق علم واجب تعالی به کلیات که کفری است بین و حق این است که «لَا يُعْرَبُ عَنْهُ مَثَقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ»^{۱۳} و بالاخره اعتقاد به معاد روحانی صرف. یعنی آنچه مُثاب و مُعاقب است ارواح مجرد است و مَثوبات و عقوبات همگی روحانی است نه جسمانی. که البته در اثبات روحانیت آن صادقند، چه آن در نزد ما نیز ثابت است. اما در انکار جسمانیت آن راه خطا رفته اند و به ورطه کفر افتاده اند.

و از جمله اصولی که بدعت است این است که فلك موجود حی متحرک به اراده است، و اینکه فلك در حرکت خود دارای مقصود و غرض است. و اینکه نفوس فلکی به همه امور عالمند.

سه مسأله اصلی که ذکر شد هر يك كفری است صریح و آشکار که هیچ يك از فرق مسلمین بر آن نرفته است.

اما از این سه مسأله که بگذریم، بسیاری از آراء ارباب فلسفه مانند مباحثی که در صفات الهی دارند و اعتقاد ایشان به توحید در مورد آنها [یعنی اعتقاد به اینکه صفات الهی عین ذات است نه زائد بر ذات] و مذهب آنها در اعتقاد به تلازم اسباب طبیعی همان است که معتزله با اصطلاح «تولد» از آن تعبیر کرده اند و تکفیر معتزله با استناد به چنین آرائی روا نیست و نیز سایر سخنانی که از ایشان نقل شده و تنها بعضی از فرق اسلام با آن همداستانند همه بدعت است. بنابراین کسانی که اهل بدع را کافر می دانند، فلاسفه را نیز در مورد اعتقاد به نفی صفات و اعتقاد به تولد [یعنی اینکه علت خود مستقلاً و رأساً مؤید معلول است و معلول از آن تولد می یابد] و جز آن هم کافر دانسته اند. و اما آنانکه بدعت در دین را کفر نمی شمارند، فلاسفه را تنها در مسائل سه گانه مذکور کافر می دانند. و ما در کتاب فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه فساد رأی کسانی را که به هر بدعتی بر مخالفان خود ننگ کفر می نهند باز نموده ایم. بهر حال آنچه مسلم است در آن مسائل سه گانه هیچ يك از آحاد مسلمین را با فلاسفه سازگاری و همداستانی نیست.^{۱۳} و هر کس که به یکی از این مسائل قائل باشد تکذیب انبیاء صلوات الله علیهم و سلامه کرده است و بر آن رفته است که آنچه انبیاء گفته اند به عنوان تمثیل بوده است و برای مصلحت عامه ناس.

البته درست است که نبرد متکلمان خاصه غزالی با فلسفه، تا حدی موجب ضعف فلسفه شد و از رونق آن کاست و از این رهگذر زبانی به عالم فلسفه وارد آمد، اما از يك جهت هم غزالی و متکلمان اسلامی با همین مخالفت خود با فلسفه، خدمتی بزرگ نسبت به اسلام به جای آوردند و نتیجه مخالفت ایشان هم از ابتدا با فلسفه آن شد که مسلمانان به گرفتاریهایی که مسیحیان در آغاز رنسانس دچار آمدند هرگز گرفتار نشدند. توضیح آنکه عالم مسیحیت فلسفه ارسطو را پذیرفت و آن را با اصول و مبانی دین مسیح منطبق ساخت. یعنی کلام مسیحی را با فلسفه مشائی درآمیخت و اعتقاد بدان را بر هر مسیحی مؤمنی لازم دانست. بنابراین، کم کم مخالفت با آراء ارسطو کفر و بدعت شمرده شد، و چه بسا مردم دانشمند و صاحب نظر که شهید همین گونه تعصبات شدند. در اوائل رنسانس هر گونه مخالفت با نظریات ارسطو که کلیسا مهر تأیید بر آن زده بود کفر و الحاد به حساب می آمد (در صورتی که ارسطو چهار قرن قبل از میلاد مسیح می زیسته است). یکی از کفرهای بزرگ و گناهان نابخشودنی اعتقاد به حرکت زمین و انکار وجود افلاک بود.

از رنسانس به بعد هر روز در علم حقایق بر خلاف آنچه ارسطو اظهار داشته بود، کشف شد. گالیله و کپلر سنگها به شیشه خانه افلاک افکندند و آنها را در هم شکستند و معلوم شد که افلاک تو بر تو و پوسته پیازی اموری موهوم و فرضیند، تا چه رسد به اینکه دارای حیات و عقل و شوق و اراده باشند و حرکشان به خواست خود آنها باشد یا قابل خرق و التیام نباشند یا کون و فساد نپذیرند. و همچنین بود کشف حقایق دیگر از قبیل اینکه تعداد عناصر منحصر به چهار نیست، و سقوط اجسام به سبب میل آنها به حیز طبیعی نیست، بلکه بر اثر قوه جاذبه است، یا اینکه بالا رفتن آب در نی که هوای آن را بکند به سبب امتناع طبیعت از خلأ نیست، بلکه به واسطه فشار و وزن هوای خارج است، و نظایر آن. و هر یک از این اکتشافات ضربتی بود بر آباء کلیسا و بر تئولوژی مسیحی.

اما امام غزالی حسن ظنّ شدید متفکران و ارباب نظر را نسبت به فلاسفه پیشین سست کرد و شاید با روشن بینی خاصّ خود دریافته بود که ممکن است روزی بطلان برخی نظریات آنان معلوم گردد. پس مردم را از بت سازی منع کرد و سالها پیش از فرانسیس بیکن بت شکنی را آغاز نمود. در کتاب تهافت تمام همّش این بود که با فلاسفه درآویزد و بنای خیره کننده آنها را در هم فرو ریزد و اصل اعتبار و سندیت اقوال پیشینیان را متزلزل سازد.

این بود موقف امام محمد غزالی در برابر فلسفه و مسلم است که در این مختصر حقّ سخن چنانکه باید هرگز ادا نخواهد شد.

بد نیست یادآور شویم که برخلاف ابن رشد اندلسی که کتاب تهافت التهافت را در ردّ غزالی پرداخته، و در آن غالباً با تعبیر تحقیر آمیز «الرّجل» و «هذا الرّجل» از او یاد کرده، و حتی نسبت جهل و شرارت بدو داده، حکمای ما چندان پایبند غزالی در مورد ستیزه گریش با فلسفه نشده اند و مثلاً آنچنانکه خواجه طوسی در مقام ردّ تشکیکات و اعتراضات امام فخر بر فلاسفه بر آمده، در مقام ردّ بر غزالی بر نیامده اند و مثل اینکه مخالفتش را با نظامهای فلسفی به روی خود نیاورده اند و حتی در تلو آثار خود نیز چنانکه باید به ردّ نظریات او اهتمام نداشته اند.

ملاصدرا در جزء اول اسفار، در فصل شانزدهم که درباره احتفاف ممکن به دو وجوب و دو امتناع بحث می کند با لحنی موهن و استهزا آمیز درباره غزالی (بدون ذکر نام وی) می گوید: «و بعض من تصدّی لخصومة أهل الحقّ بالمعارضة و الجدل، والتشبه بأهل الحال بمجرد القیل و القال، کمن تصدّی لمقابلة الأبطال و مقاتلة الرّجال، بمجرد حمل الأتقال و آلات القتال، قال فی تألیف سّماه تهافت الفلاسفة...»^{۱۴}

اما از این مواضع معدود که بگذریم همین صدرالمتألهین در موارد نامعدود در آثار خود باکمال تبجیل و تکریم از امام نام می برد و از اعجاب و اکرام نسبت به مقام علمی و عرفانی او خودداری نمی کند. چنانکه در سفر اول اسفار، پس از نقل عباراتی از کتاب احیاء علوم الدین غزالی، چنین می گوید: «وإنما أوردنا كلامَ هذا البحر القمقام، الموسوم عند الأنام بالامام و حجة الاسلام، ليكون تلييناً لقلوب السالكين...»

در مبحث معاد مخصوصاً به آراء و آثار او بسیار استشهاد می جوید و کلام خود را با نقل عباراتی از احیاء علوم الدین، و از المصنوعون به علی غیر اهله و دیگر آثار غزالی می آرید و نام او را در سلك بزرگانی که هم قائل به معاد روحانی بوده اند و هم قائل به معاد جسمانی می آورد: «و ذهب كثير من أكابر الحكماء و مشايخ العرفاء و جماعة من المتكلمين كحجة الاسلام الغزالي والكعبي والحلي والراغب الاصفهاني، و كثير من أصحابنا الإمامية كالشيخ المفيد و ابي جعفر الطوسي و السيد المرتضى و العلامة الحلي و المحقق الطوسي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين إلى القول بالمعادين جميعاً».^{۱۵}

در ایقاظ النائمين نیز در چند مورد سخنان غزالی را از مشکوة الانوار زیب کلام خود می کند که از آن جمله است: «و قال الشيخ العالم محمد الغزالي في مشکوة الانوار في وصف العارفين كلاماً بهذه العبارة...»^{۱۶} «قال الشيخ المحقق محمد الغزالي في مشکوة الانوار في تفسير قوله تعالى: اللهُ نور السموات والأرض...»^{۱۷}

مرحوم متأله سبزواری در منظومه منطق بدون ذکر نام غزالی، از او به عنوان یکی از حکمای اسلام یاد می کند و اصطلاحات خاص غزالی را در کتاب القسطاس المستقیم می آورد:

هذا هو القسطاسُ مستقيماً علوماً و يوزنُ الدينُ به قوماً
تلازمٍ تعاندٍ تعادلٍ من أصغرٍ اوسطٍ أكبرٍ جلي

و در شرح آن می فرماید: «این کتاب قسطاس مستقیم است. و این تعبیر قسطاس مستقیم اقتباس از کتاب الهی است که می فرماید: زُنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ. و دینی که قویم است بدان سنجیده می شود. تلازم و تعاند و تعادل اصغر و تعادل اوسط و تعادل آشکارا کبر. گفته ما تلازم الخ... بدل تفصیلی است از ضمیر به. و اشارتی است به اصطلاح یکی از حکمای اسلام در تأویل و تفسیر کلام الله. که از قیاس استثنایی انصالی به میزان تلازم تعبیر کرده، و از قیاس استثنایی انفضالی به میزان تعاند، و از قیاس اقترانی به میزان تعادل، و از اشکال سه گانه به ترتیب به موازین تعادل اکبر و تعادل اوسط و تعادل اصغر، و از همه موازین، به موازین

خمسه»^{۱۸} که همگی این اصطلاحات بدیع اصطلاحات خاص غزالی است در کتاب مشحون از ابتکارش: القسطاس المستقیم.

غزالی و علوم ریاضی

غزالی در بین علوم فلسفی برخی را مانند تعلیمات (= علوم ریاضی) و منطقیات مابین بادین نمی‌داند. اگرچه آنها را نیز خالی از آفت و زیان نمی‌شناسد و بر هر يك از آن دو، دو آفت بزرگ مترتب می‌داند.

در مورد علوم ریاضی می‌گوید: «علم ریاضی مربوط است به حساب و هندسه و هیأت. و هیچ مطلبی از این علوم نه نفعاً و نه اثباتاً ربطی به عقاید دینی ندارد. بلکه همه مسائل برهانی است که پس از دریافتن و دانستن آن راهی به انکار آن نیست.

اما در عین حال از همین علوم ریاضی دو آفت زاده شده است:

آفت نخست اینکه آن کس که در ریاضی به امعان نظر می‌پردازد، از دقتها و وضوح دلائل آن دستخوش شگفتی می‌شود و بدین سبب اعتقادش در حق فلاسفه نیکو می‌شود و گمان می‌برد که همگی علوم آنها در روشنی و در استواری برهان همانند ریاضی است. سپس مطالبی را از کفر و تعطیل و تهاون فلاسفه در مورد شریعت که زبانزد همگان است می‌شنود و آنگاه از روی تقلید صرف کافر می‌شود و می‌گوید اگر دین الهی برحق بود، از نظر اینان با وجود دقت نظرشان در علوم ریاضی پنهان نمی‌ماند. پس همین که کفر و انکار آنها را از این و آن شنید، چنین استدلال می‌کند که همان جحد و انکار دین، حق است. و چه بسیار می‌بینی کسانی را که تنها با همین عذر به گمراهی افتاده‌اند و هیچ دلیلی هم جز این ندارند. و وقتی به او بگویند که اگر کسی در فنی ماهر باشد، لازم نیست که در همه فنون ماهر باشد، مثلاً هیچ لزومی ندارد که کسی که در فقه و کلام حاذق باشد، در طب نیز از حذاقت بهره‌ور باشد، و کسی که علوم عقلی را نداند لازم نیست که در علم نحو هم جاهل باشد، بلکه هر صنعتی را اهلی است که در آن به درجهٔ براعت و سبقت می‌رسند، اگرچه در علوم دیگر نادان و کودن باشند، و کلام حکمای پیشین در ریاضیات برهانی است و در الهیات تخمینی و گمانی و این مطلب را تنها کسی می‌داند که علوم او اهل را آزموده باشد و در آن غور کرده باشد، این سخن برای آن کس که از روی تقلید به الحاد افتاده مورد قبول واقع نخواهد شد. بلکه تسلط هوای نفس و شهوات باطل و علاقه به اینکه خود را زیرک و دانا بنماید موجب می‌شود که به حسن ظن خود به همه علوم آنان پافشاری کند. و این آفتی است بزرگ. زیرا که علوم ریاضی هر چند

ارتباطی به امر دین ندارد، لیکن چون از مبادی علوم فلاسفه است، شرّ و شومی آنان به آن نیز سرایت می‌کند.

بلی از جمله نیرنگها و فریبکاریهای بزرگ فلاسفه این است که چون کسی با آنان از در بحث ورد و نقض در آید می‌گویند علوم الهی علمی است در نهایت غموض و خفا، و مطالب آن چنان سرکش و رام نشدنی است که ادراک آن حتی برای فهمهای تند و تیز نیز خالی از صعوبت نیست، و گذشته از این، مطالب آن مبتنی است بر دو علم ریاضی و منطق که تا کسی آنها را به درستی نیاموزد پا به قلمرو فلسفه نمی‌تواند گذاشت. پس کسی که شیفته سخنان آنان باشد، و در کفر گرایش بدیشان داشته باشد، همین که اشکالی نسبت به مذهب آنها به ذهنش خطور کند، می‌گوید ناگزیر این اشکال را در نزد ارباب فلسفه جوابی است. سبب عجز من از حلّ این اشکال آن است که پایه منطقی و ریاضی خود را استوار نکرده‌ام و اگر در منطق و ریاضی از ممارست کافی برخوردار بودم، خود به حلّ این اشکال دست یافته بودم.^{۱۹} به هر حال این ادّعای فلاسفه که الهیات مبتنی است بر اصول منطقی و ریاضی به هیچ وجه قرین صحت نیست و نوعی تلبیس است و نیرنگی است که با آن افراد سست خرد را می‌فریبند. چه اگر علوم الهی آنان مانند علوم ریاضی مبتنی بر براهین و میرا از گمان و تخمین بود، در علوم الهی نیز مانند علوم ریاضی، به هیچ روی نزاع و تشتت آرائی بین ایشان وجود نداشت، و مانند علوم ریاضی مجالی برای چون و چرا و جرّ و بحث باقی نمی‌گذاشت. و از همین ردّ و نقدهای آنان بر یکدیگر به خوبی معلوم می‌شود که هیچ‌گونه تثبیت و اتقانی در طریقه‌های آنان نیست و احکامشان متکی است بر ظنّ و تخمین، نه مبتنی بر تحقیق و یقین. آفت دوّم از دوست نادان اسلام ناشی می‌شود که به گمانش دین را باید با انکار همه علومی که به فیلسوفان منسوب است یاری کرد. این است که همگی علوم آنان را انکار می‌کند و مدّعی جهل ایشان در آن علوم می‌شود، تا آنجا که حتی عقیده آنان را در علت کسوف و خسوف نیز انکار می‌کند و گمان می‌برد که آنچه آنان در این مورد گفته‌اند برخلاف شرع است. پس همین که انکار این دوست نادان به گوش کسی می‌رسد که علت کسوف و خسوف را با برهانی قاطع دریافته، در برهان خود شک روانی دارد، بلکه معتقد می‌شود که اسلام مبتنی است بر جهل و انکار برهانهای محکم. و بدین سان بر علاقه خود به فلسفه و دشمنی با اسلام می‌افزاید. و چه جنایت بزرگی است جنایت آنان که گمان می‌برند دین با انکار این گونه علوم تأیید و تقویت می‌شود! و ضرری را که دین از یاران نادان می‌بیند از دشمنان دانا نمی‌بیند. و آن کس که نه از راه صحیح به دفاع از دین پردازد بدتر از کسی است

که به ردّ دین دست یازد که گفته‌اند عدو عاقل خیر من صدیق جاهل. و آنچه بیش از هر چیز دیگر ملاحظه را شادمان می‌کند این است که مدافعان دین بگویند این مطالب و نظایر آن برخلاف شرع است. چه در این صورت ابطال چنین شرعی بسیار آسان خواهد بود.^{۲۰} و به هر حال شرع را چه به نفی و چه به اثبات تعارضی با این علوم نیست، چنانکه در این علوم نیز چیزی معارض عقاید دینی وجود ندارد. و در این گفته پیغمبر خدا (ص) که «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَاتَانِ مِنَ آيَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَنْخَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَأَفْرَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَى الصَّلَاةِ»^{۲۱} (همانا خورشید و ماه دو آیت از آیات الهیند که نه برای مرگ کسی منخسف می‌شوند و نه برای حیات کسی. و چون گرفتگی خورشید یا ماه را دیدید به ذکر خدا و نماز [آیات] پناه برید)، چیزی که موجب انکار علم حساب باشد، نیست. چه علم حساب مسیر خورشید و ماه و اجتماع و مقابله آنها را به وجه مخصوص باز می‌نماید.^{۲۲}

غزالی و منطق

نظر غزالی درباره منطق در مقایسه با نظر خصمانه او در مورد فلسفه کاملاً متفاوت است و نظری است بسیار مساعدتر. منطق را به هیچ روی معارض دین نمی‌داند، سهل است همواره از آن با اعجاب و شگفتی و شیفتگی یاد می‌کند و حتی تحصیل آن را بر علمای دین واجب عینی می‌شمارد و آن را میزان حق و باطل، و معیار علم و محک النظر و قسطاس مستقیم می‌داند. اگرچه باز عوام و مبتدیان را از آن باز می‌دارد و برای آن نیز (مانند ریاضی) دو آفت بزرگ برمی‌شمرد.

اینک نظر تفصیلی وی در این موقف: «منطق علمی نیست که اختصاص به فلاسفه داشته باشد. بلکه همان است که در علم کلام آن را «کتاب النظر» و گاهی «کتاب الجدل» و گاهی «مدارک العقول» می‌نامیم. و فلاسفه برای تهویل و به وحشت انداختن دیگران آن را منطق نامیده‌اند. پس چون کسی نام منطق را بشنود، گمان می‌برد فتنی است غریب که متکلمان را بدان معرفتی نیست و جز فلاسفه کسی از آن آگاهی ندارد»^{۲۳}

اما مسائل منطقی را نفیاً و اثباتاً ارتباطی با مسائل دینی نیست. و منطق عبارت است از تأمل در طرق استدلال و مقایسه و شروط مقدمات برهان، و چگونگی ترکیب آن مقدمات، و شرایط حدّ صحیح و چگونگی ترتیب آن، و اینکه علم یا تصور است که راه شناخت آن حدّ است، و یا تصدیق است که راه شناختش برهان است. و در این مسائل چیزی نیست که در خورانکار باشد. بلکه همه از قبیل همان مطالبی است که متکلمین و اهل نظر در مورد ادله ذکر

کرده‌اند و تنها از حیب تعبیرات و اصطلاحات و بسیاری استقصا در تعریفات و تقسیمات با آنها تفاوت دارد. مثلاً وقتی می‌گویند اگر ثابت شد که «هر الفی ب است» از همین قضیه ضرورتاً لازم می‌آید که «بعضی ب‌ها الف باشند» و از این لزوم چنین تعبیر می‌کنند که موجب کلیه به موجب جزئیة انعکاس می‌یابد، این حکم را چه ربطی به مهمّات دین است تا مورد جحد و انکار قرار گیرد؟ و اگر کسی این مسأله را در حضور اهل منطق منکر شود، منطقی از این انکار در عقل شخص منکر شك می‌کند، بلکه در مورد دین او نیز به شك خواهد افتاد. چه گمان می‌برد که دین او موقوف و وابسته به انکار منطق است.

بلی فلاسفه در حقّ منطق نوعی ظلم و تجاوز روا داشته‌اند. و آن این است که ایشان در مبحث برهان شرایطی وضع کرده‌اند که ناگزیر موجب یقین می‌شود. اما همین که به مقاصد الهی و دینی رسیدند، به همان شرایطی که خود در آغاز پذیرفته‌اند پایبند نمی‌مانند و نهایت سهل‌انگاری را به کار می‌دارند.

آفت دیگر آنکه کسی که به ممارست در ریاضی و منطق بپردازد نوعی حسّ اعجاب و تحسین در او برانگیخته می‌شود، و قواعد آنها را واضح و روشن می‌یابد، و از استحکام میانی آن و آشکاری برهانها و استدلالهای آنها به شگفتی می‌افند و از نظام دقیق و عجیبی که در آن است حیرت زده می‌شود و از این رهگذر این پندار باطل در وی رسوخ می‌یابد که سخنان کفرآمیزی هم که از فلاسفه نقل شده، همه مؤید و مبرهن بدین گونه براهین است و به هیچ روی قابل تشکیک نیست. و به همین سبب قبل از رسیدن به مبحث الهیات به جانب کفر می‌شتابد و در مسائلی که فلاسفه برخلاف دین رفته‌اند، حق را به جانب ایشان می‌دهد، و گمان می‌برد که همه دستگاہ فلسفی آنان مبتنی است بر اساس منطقی و ریاضی. و چه بسا کسان که به همین طریق به گمراهی کشانده شده‌اند و به ضلالت افتاده‌اند و حال آنکه - چنانکه پیش از این در مورد ریاضی گذشت - سخن حکمای اوائل در منطقیات و ریاضیات برهانی و عقلی است و در قلمرو الهیات تخمینی و گمانی (اگرچه خود ادعا دارند که در الهیات نیز صرفاً به برهان تمسک می‌جویند).

پس عوام باید از تحصیل منطق باز داشته شوند و برعکس خواصّ و فقیهان و متکلمان باید با جدّ و اهتمام به تعلّم آن و تدرب در آن بپردازند و این ترازوی دقیق امین را پیوسته در ارزشیابی مسائل علمی خود به کار برند و حقّ و باطل را بدان بسنجند.

بنابراین، آنچه غزالی در مورد خلقیات و سیاسیات گفته در اینجا هم صادق است که: گروهی از ضعفاً گمان می‌برند که هر سخنی و هر دانشی که از حکمای پیشین به ما رسیده باید

مورد انکار ورد و طعن قرار گیرد. هرگز نباید از آنها یاد کرد. بلکه هر کسی را هم که از آنها یاد می‌کند باید انکار کرد. و خلاصه چنین می‌پندارند که چون گوینده این سخنان مبطل است، همه سخنان او باطل است و برخلاف حق. و این عادت مردم سست خرد است که حق را به مردان می‌شناسند نه مردان را به حق. و خردمند به سرور خردمندان علی‌رضی الله عنه اقتدا می‌کند، آنجا که فرموده است: «لَا تَعْرِفِ الْحَقَّ بِالرِّجَالِ، بَلْ اعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفَ أَهْلَهُ» (یعنی حق را به مردان مشناس، بلکه [ابتدا] حق را بشناس تا اهل آن را بشناسی). عارف عاقل ابتدا حق را می‌شناسد، و سپس در ذات سخن می‌نگرد، اگر حق بود آن را می‌پذیرد، خواه گوینده اش اهل حق باشد، خواه اهل باطل. بلکه چه بسا که بر گرفتن حق از اقاویل اهل ضلال، حرص می‌ورزد. چون می‌داند که معدن زر در خاک است. و باکی بر صرافمی که به بصیرت خود مطمئن باشد نیست که دست خود را در کیسه مزوری کند که سکه‌های زرسره و ناسره را درهم ریخته باشد، و او خود سکه زر ناب را از زر مغشوش و ناخالص جدا کند و بیرون آورد. همانا روستایی ساده لوح را از معامله با مزور باز می‌دارند نه نقاد بصیر را، و آن کس را که شنا نمی‌داند از رفتن به کناره دریا مانع می‌شوند نه شناگر ماهر را، و نیز کودک را از لمس مار نهی می‌کنند نه مارافسای زبردست را...^{۲۴}

بدین سان نادانان و عامه را باید از منطق بر حذر داشت، نه عالمان دین را.

اعجاب غزالی درباره منطق

غزالی در دوران کوتاه شک و حیرت که دچار بحرانهای شدید روحی بوده، در عالم نظر به هیچ چیز اعتماد و اعتقاد نداشته است، اگر چه در زمینه عمل هرگز از مرز شرع پا بیرون ننهاده و هیچ گاه به مذهب اباحه تمایلی نیافته است. اما از این دوران انقلاب و التهاب فکری که بگذریم، غزالی همواره حتی پس از سرسپردن به تصوف و ورود به طریقت و سیر و سلوک عارفانه، هرگز به ضروریات عقلی و آنچه بر آن مبتنی باشد بی‌اعتنا نبوده و آن را قطعی و لازم‌القبول و معتمد و موثق می‌دانسته است. تا آنجا که صریحاً می‌گوید ما به بداهت عقلی درمی‌یابیم که ده از سه بیشتر است. حال اگر کسی در برابر ما سنگ را به زر تبدیل سازد، و عصا را به اژدها، و آنگاه بگوید من با این معجزات باهره به تو می‌گویم که سه از ده بیشتر است ما نمی‌توانیم آن را بپذیریم. و اگر چه از قدرت او بر این امور خارق عادت به شگفتی فرو می‌رویم، به هیچ روی در آنچه به خرد خود اندر یافته‌ایم شک و ریبی روا نمی‌داریم. پس علم یقینی حقیقی آن است که در آن معلوم چنان بر ما منکشف باشد که ادنی شک و

ریبی را در ساحت آن راه نباشد.^{۲۵} و این گونه یقین با استدلالهای منطقی که مبتنی بر اصول عقلانی باشد، به دست می آید. و به هر حال اگر چه غزالی به مرحله‌ای و طوری و رای عقل هم قائل است که همان کشف و شهود باطنی باشد، هرگز عقل را استخفاف نمی کند و هیچ گاه پای استدلالیان را چوبین نمی داند و عقل را از ادراک حقایقی که در قلمرو آن است عاجز نمی شمارد. و به همین سبب نسبت به منطق اعجاب و استحسان و حتی می توانیم بگوییم شیفتگی خاص دارد. و حتی در کتاب سراسر ابتکارش، *القسطاس المستقیم*، همة موازین منطقی و اقسام استدلال را از قیاس اقترانی و اشکال معروف سه گانه آن و قیاس استثنایی (متصل و منفصل) از قرآن کریم استخراج کرده و در ایراد مثال برای هر نوع قیاس به قرآن کریم تمثّل جسته است.

در مقدمه معیار العلم با حرارت و پافشاری بسیار به تفصیل درباره لزوم و اهمیت منطق سخن می گوید. حاصل سخن او این است که:

من از پرداختن این تألیف دو مقصود مهم داشته‌ام: یکی تفهیم طریقه‌های فکر و نظر، و روشن ساختن راههای اقیسه و عبر. زیرا از آنجا که علوم نظری به فطرت و غریزه به ماداده نشده، بلکه باید به اکتساب و تحصیل به دست آید، ناچار باید هر طالبی طریقی نیکو در طلب برگزیند تا او را به مقصود برساند و در این راه از فریفته شدن به سراب مصون باشد. و چون در این طریق مزله اقدام و راههای منحرف که به گمراهی می کشد بس فراوان است، و آینه عقل پیوسته از تخلیطهای اوهام و تلبیسههای خیال مکدر و زنگار آلود می شود، این کتاب را به عنوان معیاری برای نظر و اعتبار، و میزانی برای کاوش و افتکار، و صیقلی برای آینه ذهن، و تشحیدکننده‌ای برای نیروی فکر و عقل پرداختم، تا نسبت به ادله عقلی همچون عروض باشد نسبت به شعر، و همچون نحو نسبت به اعراب. چه همچنانکه شعر منزح را از شعر موزون جز به میزان عروض باز نمی شناسند، و اعراب صحیح را از اعراب خطا جز به محک نحو تمیز نمی دهند، استدلالهای فاسد و سقیم را نیز جز بدین کتاب از استدلالهای صحیح و قویم باز نمی شناسند. پس هر علمی که به این ترازو سنجیده نشود، و عیار آن بدین معیار آزموده نباشد، مأمون از خطا و اشتباه نخواهد بود.

اما غرض دوم این است که خواننده را از آنچه در کتاب *تهافت الفلاسفه* آورده ایم بهتر آگاه سازیم. زیرا در کتاب *تهافت* ما با فلاسفه با اصطلاحات خود ایشان سخن گفته ایم و در این کتاب معانی آن اصطلاحات منکشف می شود. غرض نخستین غرض اعم و اهم بود و غرض ثانی غرض اخص. اعم و اهم بودن غرض نخستین برای این است که نفع منطق

به‌نحو عام همه علوم را چه عقلی و چه فقهی فرا می‌گیرد. زیرا که نظر در مسائل فقهی از لحاظ ترتیب و شروط و عیار مابین با نظر در مسائل عقلی نیست. بلی خلاف تنها در مآخذ مقدمات است.

حال ممکن است بگویی این درجه تفخیم و تعظیم نسبت به منطقی برای چیست؟ و عاقل را به معیار و میزان منطقی چه حاجت؟ عقل خود قسطاسی است مستقیم و معیاری است قویم، و عاقل را پس از کمال عقل، به تسدید و تقویم چه نیازی است؟ در پاسخ می‌گویم: در وجود آدمی سه نوع حاکم حکومت دارند: حاکم حسّی و حاکم وهمی و حاکم عقلی. در بین این سه حاکم آنکه حکمش مُصیب است تنها حاکم عقلی است.

اما نفس در آغاز فطرت به شدت تابع و منقاد حاکم حسّی و وهمی است. زیرا این دو حاکم در آغاز سبقت گرفته‌اند و نفس را به تسخیر خود در آورده‌اند و پایه‌های حکومت خود را بر آن استوار ساخته‌اند و نفس قبل از آنکه تحت سیطره حاکم عقلی قرار گیرد، به حکومت حسّ و وهم خوگیر شده و بنا بر این برای اودشوار است که از زیر بار آن دو حاکم نخستین بیرون آید و خود را تسلیم حاکم جدید کند. یعنی وقتی نوبت حکومت عقل فرا می‌رسد، ذهن گویا خود را با بیگانگی مواجه می‌بیند، و به همین سبب پیوسته حاکم عقلی را تکذیب می‌کند و حاکم حسّی و وهمی را تأیید.

اگر می‌خواهی به تخلیطهای این دو حاکم پی بری بنگر که چون به خورشید می‌نگری آن را به اندازه قرصی می‌بینی، و ستارگان را مانند دیناری پراکنده بر بساطی نیلگون می‌یابی، و سایه‌هایی را که بر زمین از اشیاء افتاده ساکن می‌انگاری، و همچنین رشد و نمو تدریجی کودک را به حسّ در نمی‌یابی. اما عقل با قواعد و براهین خود می‌داند که قرص خورشید و همچنین بسیاری از کواکب به اضعاف مضاعف از زمین بزرگتر است. و نیز سایه‌ای که ما ساکن می‌ینداریم پیوسته در حرکت است و آن را لحظه‌ای درنگ و سکون نیست، و کودک، آن به آن در حال نمو و افزایش است. اغلوطه‌های حسّ از این دست بسیار است.

اما حاکم وهمی نیز به نوبه خود تخلیطها دارد. وهم نمی‌تواند وجود موجودی را تصدیق کند که در جهت معین نباشد و به اتصال و انفصال مناسبتی با موجودات عالم نداشته باشد و نتوان گفت که داخل عالم است یا خارج عالم. و این گونه اغالیط وهم از حد احصا خارج است. پس باید خدا را سپاس داشت که به ما عقلی ارزانی فرمود که ما را از گمراهی به هدایت می‌آورد و از تاریکی جهالت می‌رهاند و با فروغ برهان از ظلمات و سواس شیطان نجات می‌بخشد.

اگر بخواهی بهتر از خیانت این دو حاکم حسّی و وهمی آگاه شوی آنچه را در شرع از نسبت این تمویهات به شیطان آمده و به عنوان وسواس نامیده شده، و آنچه را ضیاء عقل و هدایت و نور نامیده شده و به خدای متعال و ملائکه نسبت داده شده مطمح نظر قرار ده که *اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ*.^{۲۶} و از آنجا که وسواس خیالی و وهمی با قوه مفکره چنان ملازمه و التصاق دارد که کمتر می توان آنها را از هم جدا ساخت و خود را از شرّ خیال و وهم رهانید، و چون این تمویهات حسّی و وهمی مانند خون که در تمامی اندامهای ما جاری است، در همه اندیشه های ما می تواند سریان داشته باشد، رسول اکرم فرموده است: «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَيَجْرِي مِنْ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ» (یعنی شیطان مانند خون در رگ و ریشه آدمی و در همه وجود آدمی جریان دارد).^{۲۷}

حال چگونه عقل می تواند ما را از گمراهیهای وهم و حسّ برهاند؟

عقل در سیر و حرکت خود در آغاز با مقدماتی شروع می کند که وهم نیز با آن همداستان است. مانند بدیهیات اولیه و از آنها به نتایجی ضروری دست می یابد. آن وقت دیگر وهم را نمی رسد که از قبول آن نتایج تن زند. زیرا وهم خود در آغاز آن مقدمات را پذیرفته و بدان گردن نهاده است و در این حال بر ما مسلّم می شود که امتناع وهم از قبول نتایج استدلالهای عقلی، به سبب کاستی و نقصی است که در طبیعت و جبلّت آن است، نه اینکه نتیجه کاذب باشد. زیرا که نتیجه از همان مقدماتی برآمده است که وهم خود در آغاز بدان اذعان داشته است.^{۲۸}

از آنچه گفتیم دانسته شد که نظر غزالی درباره منطق به اصطلاح امروز نظر موافق مشروط است. عوام را باید به شدّت از آن منع کرد و خواصّ و عالمان دین را باید بدان ترغیب نمود و تحصیل آن را برایشان عین فرض و فرض عین دانست. و در مقدمه *المستصفی* که در اصول فقه است صریحاً اعلام می دارد که «منطق مقدمه تمامی علوم است و هر کس بدین مقدمه احاطه نیابد، هیچ اعتماد و وثوقی به دانسته های او نیست.» و نیز دانسته شد که امام غزالی تا چه حدّ به منطق ارسطویی به دیده اعجاب و استحسان می نگرد و حتی می توانیم بگوییم چگونه شیفتگی خاصّ نسبت بدان دارد و چشمش در برابر آن خیره می ماند.

به همین سبب بعضی از فقیهان که تحصیل منطق را نیز مانند فلسفه حرام می دانسته اند، غزالی را در تجویز منطق مورد حمله های سخت قرار داده اند، مانند ابن تیمیّه (تقی بن احمد)، و شاگردش ابن قیّم (ابو عبدالله محمد) که هر دو از علمای حنبلی مذهب بوده اند.

این قیّم در مخالفت با منطق تا آنجا رفته که گفته است «شایسته است که علم منطق را، به جای علم، جهل بنامیم، تا چه رسد به آنکه در تعلّمش به وجوب عینی یا کفایی قائل شویم».

آثار منطقی غزالی

غزالی را در منطق آثار متعدّدی است که همه حاکی است از قوّت ابداع و ابتکار در شیوه بیان، و ایراد مثالهای تازه، و قدرت ایضاح و تفهیم که بدون مبالغه و حمیت باید گفت فلاسفه و منطقیان خود کتابهایی بدین درجه از تنقیح و تهذیب و حسن تیویب و ترتیب و صفای تقریرین تألیف نکرده اند. غزالی در همگی آثار خود و از جمله در همین آثار منطقی همانند معلّمی دلسوز و مشفق و متعهد بر آن است که مطلب را به نحو رسا و خالی از تعقید و تصنع و تکلف ادا کند و تا آنجا که ممکن است از زحمت متعلّم بکاهد. آثار منطقی او عبارتند از: منطق مقاصد الفلاسفه؛ معیار العلم؛ محک النظر؛ القسطاس المستقیم. برای احتراز از اطاله سخن به شرحی مختصر درباره هر یک اکتفا می شود:

منطق مقاصد الفلاسفه. چنانکه گفته شد مقاصد الفلاسفه ترجمه ای است آزاد یا بهتر بگوییم اقتباسی است از کتاب دانشنامه علانی شیخ الرئیس. و چنانکه می دانیم دانشنامه شامل یک دوره منطق و الهیات و طبیعیات و هندسه و هیأت و ارتماطیقی و موسیقی است به زبان فارسی. و از این بخشها تنها منطق و الهیات و طبیعیات به قلم خود شیخ است و بقیه مباحث را خواجه عبدالواحد محمد جوزجانی شاگرد و مصاحب شیخ با استفاده از سایر آثار شیخ فراهم کرده و به اصل کتاب افزوده است. اما غزالی تنها منطق و الهی و طبیعی آن را به عربی روان و سلیس برگردانده است و مقاصد تقریباً همان مطالب دانشنامه است با اندکی تصرف و افزایش و کاهش و تقدیم و تأخیر.

اما در منطق خود را چندان مقید به تبعیت از دانشنامه نکرده است و از همین رو منطق مقاصد به مراتب از دانشنامه مفصلتر است و غزالی آن را با دیگر آثار شیخ تکمیل کرده و تفصیل داده است.

با وجود این در منطق هم موارد اقتباس و ترجمه بی کم و کاست کم نیست. مثلاً خطاهایی که در حدّ و رسم وقوع می یابد، عیناً از دانشنامه اقتباس شده است با افزودن جزئی توضیحی.^{۲۹}

موادّ سیزده گانه قیاس را هم عیناً از دانشنامه برداشته و در بعضی موارد شرحی مختصر بدان افزوده است. ترتیب موادّ و مثالها هم یکی است. اما گاهی یکی دو مثال دیگر هم از خود

ایراد کرده است.^{۳۰}

نیز در بحث از اینکه هر يك از این مقدمات در چگونه قیاسی باید به کار رود، باز مطلب را کاملاً از دانشنامه اخذ کرده است.

معیار العلم و محك النظر. مهمترین و مبسوطترین اثر منطقی غزالی معیار العلم است که از شاهکارهای کتب منطقی است. کتابی است آموزشی و جامع و ساده و روان و پر از ابتکار و نوآوری.

غزالی در این کتاب سعی داشته است که علاوه بر مثالهای متداول منطقی مسائل فقهی را به عنوان مثال شاهد آورد و از این رو کتاب او در بین دیگر کتب منطقی امتیازی خاص دارد. کتاب از ایجازی که معمولاً در کتب فلسفه و منطق وجود دارد و غالباً موجب غموض و ابهام می شود و برای شرح نویسان و حاشیه پردازان مجال وسیع می گذارد، برکنار است. از تفصیل و بسط مطلب نمی هراسد. آن را می شکافد، می پروراند و در واقع شروح و حواشی را که بعدها باید دیگران بر کتاب بنویسند خود در متن کتاب می آورد.

کسی که در کتب منطقی اسلام از شفا و اشارات و نجات شیخ و التحصیل بهمینار و شرح مطالع و شرح شمسیه و حاشیه ملا عبدالله تا منظومه سبزواری تدرّب و ممارست کرده باشد، و پس از آنها به کتاب معیار العلم دست یابد مانند کسی است که ناگهان از راهی درشتناک و سنگلاخ و پریچ و خم به راهی صاف و هموار و مستقیم برسد. آنگاه حیرتی زائد الوصف به او دست می دهد که چگونه آن مطالب معقد و صعب المنال بدین درجه از سهولت و روانی بیان شده است.

البته غزالی در معیار العلم در پی بیان مسائل بسیار دقیق منطقی نبوده و همه مسائل منطقی را به تفصیل عنوان نکرده است. اما همین مایه مطلب که در معیار العلم آمده وقتی با عین آن مطلب در کتب دیگر سنجیده شود، نبوغ و تشخیص خاصّ امام غزالی را در تسهیل و تبیین مطلب به خوبی آشکار می سازد.

این کتاب به تصریح غزالی پس از کتاب تهافت و قبل از میزان العمل تألیف یافته است و به موازات آن غزالی کتاب دیگری مختصرتر در منطق پرداخته است به نام محك النظر. در میزان العمل مکرر از معیار العلم نام می برد و در محك النظر که پیش از معیار العلم به پایان رسیده مکرر به معیار العلم که در دست تألیف دارد اشاره می کند و مخصوصاً در آخر محك النظر به خواننده چنین خطاب می کند: «من تفصیل این مطالب را در معیار العلم آورده‌ام. اما نسخه معیار العلم را هنوز به کسی ننموده‌ام و به دست کسی نداده‌ام. زیرا که هنوز احتیاج به

اصلاح و تهذیب دارد. برخی مطالب را باید بدان بیفزاییم و برخی دیگر را از آن بپیراییم. اما موانع مرا از آن باز داشته است. اگر مرگ مرا در نیابد، و اگر چیزی مرا از آن باز ندارد، و اگر اصلاحهای لازم در آن به عمل آید تو آنچه را در بایست تست در آن خواهی یافت».^{۳۱}

غزالی خود به عظمت و اهمیت کار خود در معیار العلم به خوبی واقف است. در جواهر القرآن می گوید: «برای علم کلام افزاری وجود دارد که به وسیله آن می توان شیوه های جدل و شیوه های برهان حقیقی را شناخت. و ما آن را در دو اثر خود محك النظر و معیار العلم آورده ایم به وجهی که متکلمان و فقیهان نظیری برای آن نتوانند یافت».^{۳۲}

القسطاس المستقیم. کتابی است کوچک و بسیار دلکش و آغاز آن به سبک مقامه نویسی است. این کتاب گزارش بحثی است که بین غزالی و یک تن از باطنیان درگیر می شود و غزالی، چنانکه پیش از این گذشت، قرآن را بهترین میزان برای سنجش حق و باطل می داند و پنج معیار یا میزان از قرآن کریم با ذکر شاهد استخراج می کند و اگرچه در این کتاب از به کار بردن حتی لفظ منطق تحاشی دارد، اما کتاب در حقیقت بیان منطق قرآن است. آن پنج میزان عبارت است از میزانهای تعادل اکبر و تعادل اوسط و تعادل اصغر و تلازم و تعاند. و گفتیم که مرحوم متأله سبزواری در بیت ذیل:

تلازم تعاند تعادل من اصغراوسط اکبرجلی

بدون شك به همین موازین خمسة مستخرج از قرآن کریم در کتاب مزبور نظر داشته است. در کتاب المنقذ در وصف القسطاس المستقیم می گوید:

در مسائل اجتهادی خطا جایز است، اما در قواعد عقائد به هیچ روی جایز نیست، و کسی که در اصول عقاید به خطا افتد هرگز معذور نخواهد بود.

اما در مورد قواعد عقائد حق را می توان با قسطاس مستقیم سنجید. و قسطاس مستقیم همان موازینی است که خدای تعالی در کتاب خود ذکر کرده است. و آن همان موازین پنجگانه ای است که من آن را در کتاب القسطاس المستقیم آورده ام.

این کتاب هم برای اهل تعلیم یعنی باطنیان حجت است، و هم برای اهل منطق، و هم برای متکلمان و چنان استوار و غیر قابل تشکیک است که محال است کسی آن را به درستی دریابد و آن را نپذیرد. حجیت این موازین برای اهل تعلیم از آن روست که من آنها را از کلام الهی استخراج کرده ام و از آن تعلم یافته ام. اما برای اهل منطق از آن روست که این موازین مطابق شرایطی است که ایشان در منطق وضع کرده اند. بالاخره برای متکلم از آن جهت که کاملاً موافق اصولی است که ایشان در ادله نظریات آورده اند.^{۳۳}

من به جرأت می گویم که هر متحیرری که نزد من آید و مسأله‌ای را که در آن دچار حیرت و تردید شده بازگوید، من با این پنج میزان او را از شبهه و حیرت بیرون می آورم. زیرا هر کس به درستی این موازین را دریابد به بت و یقین خواهد دانست که ترازوی صحیح است و هر چه بدان سنجیده شود، در صحت آن کمترین تردیدی نمی توان روا داشت. همچنانکه کسی که به علم حساب به خوبی واقف باشد، توجه خواهد داشت که مسأله‌ای که محاسب دقیق صادقی حل کرده صحیح و درست است. و من همه اینها را در کتاب القسطاس المستقیم در بیست صفحه آشکار ساخته‌ام.^{۳۴}

۱. المنقذ من الضلال، ص ۶۹ و ۷۰. ۲. تعلیم و تعلم فلسفه در نظامیه‌ها ممنوع بوده است.
۳. ناصرخسرو می گوید: عالم قدیم نیست سوی دانا - مشنو محال دهری شیدا را
۴. قرآن کریم، سوره ۳۳ (سورة الاحزاب)، آیه ۲۵. ۵. المنقذ من الضلال، ص ۶۹-۷۳.
۶. رجوع شود به مقاله نویسنده درباره مقاصد الفلاسفه در مجله نشر دانش، شماره دوم، بهمن و اسفند ۱۳۵۹.
۷. نخستین کسی که توجه یافت که مقاصد الفلاسفه ترجمه ماندنی است از دانشنامه، استاد فقید مرحوم سید احمد خراسانی بود که اخیراً به رحمت ایزدی پیوست.
۸. زهت نامه علائی، به تصحیح دکتر فرهنگ جهان پور، ص ۲۲.
۹. این کتاب در قرون وسطی به لاتینی درآمد و با توجه به آن غزالی در دنیای مسیحی به عنوان حکیم مشائی و پیر و مکتب ابن سینا دانسته شد و به همین سبب به قول خانم گواشن یکی از بازیچه‌های تقدیر این است که در سراسر قرون وسطی متفکران مسیحی به غلط غزالی را از پیروان ابوعلی سینا دانسته‌اند.
۱۰. تهافت، ص ۶۵-۶۶.
۱۱. معمولاً در فلسفه اسلامی اطلاق جوهر بر واجب تعالی نمی شود، زیرا که مقسم جوهر و عرض ماهیت است. یعنی ماهیت است که منقسم به جوهر و عرض می شود، و وجود که مقابل ماهیت است فی حد ذاته نه جوهر است و نه عرض. بلکه ما به التحقق جوهر و اعراض است. به قول مرحوم حاجی:
لیس الوجود جوهرأ و لاعرض
عند اعتبار ذاته بل بالعرض
واجب تعالی نیز که حقیقه الوجود است و رای جوهر و عرض است. مگر اینکه در معنی جوهر قائل به توسع شوند و آنرا به هر وجود قائم به ذات اطلاق کنند.
از حکمایی که اصطلاح جوهر را با همین توسع در معنی به کار برده قطب الدین شیرازی است در درة التاج که می گوید: جوهر آن است که قائم به ذات خود باشد چه وجود و چه ماهیت. بنابراین شامل ذات الهی نیز می شود که وجود بحث است. و این تعریف برای جوهر چنانکه در کتاب تصریح شده (ج ۳، ص ۴۶ و ۴۷ و ۵۰ و ۵۶) با اصطلاح جمهور مخالف است.
۱۲. قرآن کریم، سوره ۳۴ (سورة السبا)، آیه ۳. ۱۳. تهافت، ص ۲۹۲-۲۹۵ / المنقذ ص ۷۹-۸۰.
۱۴. اسفار، جزء اول، ص ۲۲۷. ۱۵. همان، جزء ناسم، ص ۱۶۵. ۱۶. ایقاف التائمن، ص ۱۵.
۱۷. همان، ص ۲۳. ۱۸. منظومه سبزواری، منطق، ص ۴.

۱۹. تهافت، ص ۷۰. ۲۰. تهافت، ص ۶۶-۶۷.
۲۱. روزی که ابراهیم فرزند رسول خدا (ص) از ماریه قبطیه در گذشت. خورشید گرفت. مسلمانان گمان بردند که گرفتن خورشید به سبب وفات ابراهیم و حزن رسول خداست. آنگاه رسول اکرم (ص) فرمود: «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَاتَانِ...».
۲۲. المنقذ، ص ۷۴-۷۶.
۲۳. تهافت، ص ۷۱. ۲۴. المنقذ، ص ۷۴-۷۶ / تهافت، ص ۶۶. ۲۵. المنقذ، ص ۵۹.
۲۶. قرآن کریم سوره ۲۴ (سورة التور)، آیه ۳۵. ۲۷. معيار العلم، ص ۲۴-۲۸.
۲۸. همان، ص ۲۸-۲۹. ۲۹. دانشنامه، منطق، ص ۲۶-۲۸ / مقاصد، ص ۵۱-۵۲.
۳۰. دانشنامه، منطق، ص ۱۰۹-۱۲۸ / مقاصد ۱۰۰-۱۰۹. ۳۱. محك النظر، ص ۱۳۳.
۳۲. جواهر القرآن، ص ۲۶. ۳۳. المنقذ، ص ۹۰. ۳۴. المنقذ، ص ۹۲.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی