

پیشروان فلسفه جدید

[۲]

پس از ابوریحان که تراش با پیروان ارسطو بیشتر بر سر مباحث علوم طبیعی بود به فاصله یک قرن غزالی پیدا شد. غزالی بدرن نردید بزرگترین عالم دینی است که در اسلام پدید آمده است و چنانکه خود بارها گفته «روز کار احتمال سخنان او نمی کرده» یعنی به تعبیر جدید افکار او از عصر خویش جلوتر بوده است، اگر در نظر بگیریم که دوره غزالی هم از جهت سیاسی و اجتماعی و هم از جهت معنوی و دینی شباهت تامی با دوره ما دارد و مساعی فکری این مرد بزرگ را در تجدید و احیای انضباط روحی و معنوی مردمان کشور های اسلامی درست بسنجیم اندازه عظمت و علو شخصیت او کاملاً آشکار می گردد. ولی عجب در این است که غزالی در میان مسیحیان بیشتر معروفیت و اهمیت یافته است تا در میان خود مسلمانان، و سبب این امر یکی سعه مشرب و آشنائی دقیق او با عقائد عیسویان بوده است و دیگر ترجمه کتابهای او به زبان لاتین که مورد استفاده الهیون و متکلمین مسیحی قرار گرفته است. شاید علاوه بر این دو امر یک خاصیت توصیف ناپذیر نائی هم در آثار او می توان یافت که نوشته های او را صیغه اخلاقی و عرفانی معتدل و مستدلی می دهد و بهمین جهت نام وی را در میان فرنگیان شهرت و محبوبیتی بخشیده است.

غزالی فیلسوف نبوده و بحث او در مسائل فلسفی صرفاً به خاطر اثبات اصول عقائد دینی بوده است، لذا در جدال با عقائد فلاسفه سعی کرده مبانی و مقدمات آنها را متزلزل سازد. اما پس از رد و ابطال مبانی فلسفی که با مهارت تمام از عهده بر آمده است در گرفتن نتیجه فقط نظریه مقصود اصلی خود داشته و از این رو گاهی با همه وسعت نظر و عمق فکر و قوت استدلال به نتایجی می رسد که امروز فندری تعصب آمیز و حتی در پارهای موارد شاید ناپخته به نظر آید. ولی در مقام توجیه و دفاع از او می توان گفت که با اسابت نظر و فراست خارق العاده ای که داشته خطر تفرقه و تشتت فکری و معنوی مسلمانان را قریب یک قرن و نیم پیش از مصیبت حمله تاتار دریافته و برای مقابله با این خطر بزرگ یک تنه به جهاد برخاسته و با تعلیمیان و فیلسوفان و دهریان و اباحتیان و زندقان در افتاده و در توحید آراء و عقائد عامه مردم و به اصطلاح امروز در استقرار ایدئولوژی واحد سعی بلیغ مبذول داشته است.

۱ - برای اطلاع کامل از شرح حال و آثار و عقائد غزالی رجوع کنید به کتاب نفیس غزالی نامه

غزالی از اشعریان بوده است، این دسته از متکلمین کسانی هستند که به خلاف معتزلیان اصول دین را از هر جهت قابل انطباق با موازین عقلی نمی دانستند و دلیل اصلی آنان در اتخاذ این نظر آن بوده است که افعال صانع عالم را نمی توان قیاس با اعمال انسان کرد و بر حسب موازین عقل بشری درباره آن تحقیق روا داشت. غزالی می گوید بحث فلسفی درباره دین یعنی مبداء و معاد ممکن نیست و سعی در توجیه آنها به قیاس عقل و علم منجر به محالات و تناقضات می گردد و این درست همان نظری است که قرن‌ها بعد از او « کانت » فیلسوف مشهور آلمانی اختیار کرد و کلیه دلائل فلسفی را در اثبات صانع و خلود و روح باطل ساخت. غزالی را با علوم جدالی نیست و آنچه را دانشها درباره محسوسات و معقولات می گویند قبول دارد و صحت آن‌ها را انکار نمی کند اما فلسفه اولی یعنی الهیات فلسفه را رد کرده و تنها راه وصول به یقین در این امر را یا کشف و شهود عرفانی یا اخذ به واسطه از کبریاکان وحی و الهام آلهی می داند. در رساله معروف و مهم خود موسوم به « المنقذ من الضلال » (رهانده از کمراهی) غزالی درباره این مطلب چنین توضیح داده است :

« بدانکه علوم آنها (یعنی یونانیان) از لحاظ منظور ، برشش قسم است ریاضیات و طبیعیات و منطوق و آلهیات و سیاسیات و اخلاقیات . اما ریاضی علم حساب و هندسه و هیأت است و ارتباطی به امور دینی ندارد نه نفیاً و نه اثباتاً بلکه امور برهانی است که انکار آن بعد از فهم و معرفت بدان میسر نیست و منطقیات نظر در طرق ادله و قیاسها و شروط مقدمات برهان و کیفیت ترکیب آنها و شروط حد صحیح و کیفیت ترتیب آن است و در همه آنها چیزی که انکار پذیر باشد نمی توان دید و طبیعیات بحث از اجسام سماوی و ارضی است و اسباب تغییر و استحاله و امتزاج آنها و مانند بحث طبیب است از جسم انسان و هم چنانکه انکار علم طب از شرائط دین نیست انکار علوم طبیعی هم جائز نخواهد بود ولی آنچه آنها علم آلهیات نام نهاده اند بیشتر اغلوطه و سبب اختلاف است . » *رساله جامع علوم انسانی*

غزالی عیناً مانند دکارت در تحقیقات خویش از شك مطلق آغاز می کند و نه تنها صحت حسیات را مورد تردید قرار می دهد بلکه در عقلیات نیز تشکیك را جائز می شمارد و چنین بیان می کند :

« پس در نفس خویش به جستجو پرداختم و آنرا از چنین (علم یقینی) عاری یافتم مگر در حسیات و ضروریات ولی نفس شك را به آنها نیز توسعه داد و گفت چگونه به محسوسات می توان اطمینان کرد در حالی که قویترین آنها حس بینائی است و انسان وقتی به سایه می نگرند آنرا ساکن می بینند در حالی که بعد از ساعتی تجربه و مشاهده در می یابند که متحرك است و به ستارگان می نگرند و آنها را كوچك می بینند و بعد به دلائل هندسی می فهمد

که از کره زمین بزرگترند و امثال آنها که حاکم عقل حکم حس را رد می کند بسیار است پس کفتم جز به عقلیات ادلیه اعتماد نشاید کرد مثل اینکه عدد ده از سه بزرگتر است و اجتماع نفی و اثبات ممکن نیست و شئی واحد نمی تواند در عین حال حادث و قدیم یا موجود و معدوم یا واجب و محال باشد اما محسوسات به زبان حال می گفتند از کجا که اعتماد تو بر عقلیات مثل اطمینانات به محسوسات نباشد تو به حکم من ایمان داشتی تا اینست که عقل آمد و آنرا تکذیب کرد و اگر عقل مداخله نداشت بر تصدیق من مستمر بودی. پس شاید وراء ادراك عقل حاکم دیگری باشد که اگر ظاهر شود حکم عقل را تکذیب کند پس نفس در پاسخ در ماند و موضوع خواب و رؤیا اشکال را تأیید کرد حس گفت مگر در خواب احوالی بر تو نمی رود که آنها را ثابت و مستقر می پنداری و شکی در آن روا نمی داری ولی چون بیدار می شوی می بینی هیچیک از تخیلات و معتقدات ترا اصلی و حقیقتی نبوده پس چگونه اطمینان داری که تمام آنچه در بیداری به حس و عقل معتقد شده ای فقط نسبت به این حالت صدق نکند و حالت دیگری نباشد که اگر بر تو طاری شود جمیع معتقدات حسی و عقلی تو نسبت به آن توهمات و خیالات بی حاصل باشد؟

اکنون ببینید دکارت تقریباً در همین زمینه چه گفته است :

« پس معتقد شدم که باید به کلی شیوه مخالف اختیار کنم و آنچه را که فی الجمله محل شبهه پندارم غلط انکارم تا ببینم سرانجام چیزی در ذهن باقی می ماند که کاملاً غیر مشکوک باشد. پس چون بعضی اوقات حس ما خطا می کند و ما را به اشتباه می اندازد، فرض کردم که هیچ امری از امور عالم در واقع چنان نیست که حواس به تصور ما در آورد و چون کسانی هستند که در مقام استدلال حتی در مسائل بسیار ساده هندسه به خطا می روند و استدلال غلط می کنند و منهم مانند مردم دیگر جائر الخطا هستم پس جمیع دلائلی را که سابقاً برهان پنداشته بودم غلط انگاشتم و چون همه عوالمی که به بیداری برای ما دست می دهد در خواب هم پیش می آید در صورتی که هیچیک از آنها در آن حال حقیقت ندارد بنا بر این گذاشتم که فرض کنم هر چه هر وقت به ذهن من آمده است مانند توهماتی که در خواب برای مردم دست می دهد عاری از حقیقت است، ولیکن فوراً برخوردارم به اینکه در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشتم، شخص خودم که این فکر را می کنم ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه «می اندیشم پس هستم» حقیقتی است چنان محکم و متقن که جمیع فرضهای غریب و عجیب شکا کین هم نمی توانند آنرا متزلزل کنند پس معتقد شدم که بی تأمل می توانم آنرا اصل اول فلسفه ای که در پی آن هستم قرار دهم. » ۴ .

۱ - المنقذ من الضلال ترجمه از نویسنده .

۲ - گفتار دکارت ترجمه فروغی

چنانکه ملاحظه می شود غزالی و دکارت در القاء شبهه و تردید در حقیقت اشیاء از يك مقدمه شروع می کنند ولی غزالی اصل ثابت و انکار ناپذیری در نفس خویش نمی تواند پیدا کند و ملتجی به «طوری ماوراء عقل» می شود، در صورتی که دکارت می گوید هر چه را شك کنیم نفس وجود شك را نمی توانیم انکار کنیم پس چون شك می کنیم یعنی می اندیشیم پس وجود داریم و هستی ما حقیقت است و آنگاه بر این پایه اصلی منظومه فلسفی خاص خود را بنا می نهد. گفته اند که شکاکیت بیماری حکمت است و عرفان مرگ آن ولی در اینجا می بینیم که غزالی شك را با توسل به عرفان بر طرف می کند و دکارت با تحقیق فلسفی و البته باید توجه داشت که نظر گاه این دو مرد بزرگ بایکدیگر اختلاف بسیار داشته است. غزالی شك فلسفی را چون آلتی برای ابطال فلسفه اولی (نه فلسفه علمی) به کار برده در صورتی که دکارت از آن برای یافتن مبنای صحیحی جهت فلسفه کلی استفاده کرده است.

غزالی در کتاب معروف خویش موسوم به «نهایت الفلاسفه» يك يك دلائل و براهین فلسفیان را در اموری که جنبه دینی دارد از قبیل اثبات صانع و وحدت او، حدوث عالم و خلود روح و جبر و اختیار و علت و معلول و علم خالق به جزئیات و غیره رد کرده و آنها را در اثبات این امور به عجز نسبت داده است و از این مسائل دو مطلب که با همه غرابت بعدها مورد بحث جدی فلاسفه غربی قرار گرفت شایسته اهمیت است و در اینجا ابتدا استدلال غزالی و سپس نظر حکمای غربی را درباره آن نقل خواهیم کرد.

مطلب اول درباره کلیات عقلی است قدام حصول معنی کلی را در عقل ممکن می دانستند و غزالی تصور کلی را برای انسان غیر ممکن دانسته و در این، رأی «بار کلی» فیلسوف انگلیسی قرن هیجدهم میلادی با او کاملاً موافق است. غزالی چنین می گوید:

دلیل دهم: گفته اند که قوه عقلیه کلیات عامه عقلیه را که متکلمین احوال می نامند درک می کند پس هنگامی که حس ما شخص انسان معینی را مشاهده می نماید عقل ما انسان مطلق را درک می کند و این غیر از شخصی است که مشاهده می شود زیرا شخص مشاهد (یعنی مشاهده شده) در مکان مخصوص است و رنگ مخصوص دارد و مقدار مخصوص و وضع مخصوص، و انسان معقول مطلق، مجرد از این امور است بلکه داخل می شود در آن. کلیه آنچه اسم انسان بر آن اطلاق می گردد ولو در رنگ و مقدار و وصف و مکان با آنچه مشاهده می شود یکی نباشد و حتی کسی که ممکن است در آینده به وجود آید داخل در آن است و بل اگر خود انسان از میان برود حقیقت انسان مجرد از این خواص در عقل باقی می ماند.

« و هم چنین هر چه را حس بطور مشخص مشاهده کند حقیقت آن کلی مشخص در عقل مجرد از مواد و اوضاع حاصل می گردد بطوریکه اوصاف او منقسم می گردد به آنچه ذاتی است مثل جسمیت برای درخت و حیوان و حیوانیت برای انسان و آنچه عرضی است مانند سپیدی و درازی برای انسان و درخت، و حکم می شود بر آن که این حقیقت ذاتی یا عرضی است برای چنین انسان و درخت، یا هر چه درک می گردد و نه برشئی مشخص که به مشاهده حسّی توان دید، پس این دلیل است بر آن که کلی مجرد از قرائن محسوسه در نزد انسان معقول و ثابت در عقل اوست. و این کلی معقول نه قابل اشاره است نه وضع دارد و نه مقدار، و اگر مجرد آن از وضع و ماده در اضافه و نسبت آن به مأخوذ منه آن باشد محال است، زیرا مأخوذ منه آن دارای وضع و مکان و مقدار است و اگر در اضافه به آخذ یعنی نفس عاقله باشد پس باید که نفس دارای وضع نباشد و قابل اشاره نباشد و مقداری برای آن نباشد اگر اینها برای آن ثابت می شد می بایست برای آنچه در آن حال است نیز ثابت باشد.»

« اعتراض: این معنی کلی که وصف آنرا کرده اید (ضمیر خطاب اشاره به فیلسوفان است) و حال در عقل می دانید غیر مسلم است زیرا در عقل چیزی جز آنچه در حس درآید حال نمی گردد ولی در حس بطور مجموع حال می گردد و حس قادر به تفصیل آن نیست ولی عقل قادر بر تفصیل آن است و چون فصل (جدا) گردید مفصل (آنچه جدا شده) مفرد از قرائن از حیث جزئی بودن در نزد عقل مانند چیزی است که مقرون به قرائن باشد جز اینکه آنچه در عقل ثابت است با معقول و امثال آن مناسبت واحدی دارد و به این معنی آنرا کلی می گویند زیرا صورت معقول مفردی که حس آنرا اولاً درک کرده در عقل هست و نسبت این صورت با سایر آحاد مفردی که حس درک کرده است نسبت واحدی است، پس چون (بعد از دیدن انسانی) انسان دیگری را ببیند هیأت دیگری برای او حادث نمی شود در حالی که اگر مثلاً اسبی را بعد از انسانی ببیند برای او دو صورت مختلف حادث می گردد و مانند این بر مجرد حس نیز عارض می گردد زیرا کسی که آب ببیند در خیال او صورتی حاصل می شود، پس اگر بعد از آن خون ببیند صورت دیگری برایش حاصل می گردد و اگر بعد از آن باز آب ببیند صورت تازه ای برای او حاصل نمی شود بل همان صورتی که در خیال او منطبع شده بود به عنوان مثال کلیه واحد های آب قرار می گیرد و گمان می کند که بدین معنی کلی است و هم چنین اگر دستی را ببیند مثلاً روضه اجزای آن دست هر یک با دیگری در خیال و عقل او حاصل می شود چون کشادگی کف دست و انقسام انگشتان بر آن و انتهای انگشتان با ناخن های آن و با اینها خردی و بزرگی و رنگ دست نیز حاصل می گردد پس اگر

دست دیگری ببیند که از هر جهت با دست اولی شبیه باشد صورت تازه برای او حاصل نمی‌شود بلکه تأثیر مشاهده دست دومی در خیال احداث چیز جدیدی نخواهد بود کما اینکه دیدن آبی بعد از آب دیگر در همان ظرف و به همان مقدار در خیال او تأثیری ندارد و اگر دست دیگری ببیند که از حیث رنگ و اندازه با دست اولی اختلاف داشته باشد رنگ و اندازه دیگری برای او حاصل می‌شود اما صورت جدیدی از دست حاصل نخواهد شد زیرا دست سیاه کوچک با دست بزرگ سپید در وضع اجزاء مشترك است و در رنگ و اندازه مختلف پس در آنچه اولی با دومی مساوی است صورت تازه نقش نمی‌بندد زیرا به عینه یکی هستند و در آنچه اختلاف دارند تجدید صورت می‌شود و معنی کلی در عقل و حس همین است زیرا عقل وقتی صورت جسم را از حیوان درک کرد از درخت صورت جدیدی در جسمیت استفاده نمی‌کند همچنانکه در خیال نیز هنگام ادراک صورت آب در دو وقت مختلف دو صورت حاصل نمی‌شود و بهمین نحو است کلیه چیزهای مشابه و این به ما اجازه نمی‌دهد که اثبات معنی کلی که دارای وضع و اشاره نیست بنمائیم ۱ .

اکنون در همین معنی از « جرج بارکلی » انگلیسی بشنوید که بر حسب تصادف مثال دست انسان را که غزالی آورده او نیز ذکر کرده است :

« . . . دیگران هر چه در باره این قوه شکفت یعنی تجرید و انتزاع معانی بگویند من در خوبستن فقط می‌توانم تصویری را که از اشیاء جزئیة حاصل کردم تخیل یا تمثیل کنم و آنها را به انحاء مختلف ترکیب یا تقسیم نمایم مثلاً آدمیش را می‌توانم در خیال تمثیل نمایم که دارای دو سر باشد یا سرانسان را به تن اسب در خیال وصف کنم و حتی قادرم دست و چشم و بینی را هر يك جدا گانه و به انتزاع از اصل بدن مجسم سازم اما هر گاه این کار را می‌کنم دست و چشمی که در خیال تصویر می‌نمایم باید شکل و رنگ معینی داشته باشد، هم چنین انسانی را که پیش خود تصور می‌کنم باید یا سفید پوست باشد یا سیاه پوست یا تیره رنگ، و قامتش یا راست باشد یا خمیده یا بلند بالا باشد یا متوسط القامه یا کوتاه قد اما هر قدر در فکر خویش کوشش کنم برای من هرگز میسر نیست مفهوم مجردی را که در بالا بدان اشاره شد تصور نمایم و تحصیل مفهوم مجرد حرکت نیز جدا از جسم متحرك که نه سریع باشد و نه بطئی نه مستدیر و نه مستقیم برای من امکان ندارد و به همین نحو است تمام مفهومات کلی مجرد دیگر بالجمله می‌توان گفت که تجرید و انتزاع به يك معنی ممکن است و آن هنگامی است که يك جزء

۱ - تباقت الفلاسفه « مسأله فی تعجیزهم عن اقامة البرهان العقلي علی ان نفس الانسان

جوهر روحانی قائم بنفسه » ترجمه از نویسندة .

و یا صفت خاصی را از شیئی معینی جدا از دیگر اجزاء و صفات آن لحاظ می‌کنیم که هرچند در خارج و فی الواقع با صفات و اجزاء دیگر آن شیئی اتصال و اقتران دارد اما ممکن است که بدون آنها نیز موجود باشد لیکن تجرید یا تصور صفات و اجزائی که وجود آنها مستقلاً و جدا از دیگر اجزاء و صفات در خارج ممکن نیست و حصول مفهوم کلی به وسیله انتزاع از جزئیات چنانکه در بالا بیان گردید به نظر من محال می‌آید و آنچه معمولاً بدان قائلند همین دو معنی اخیر است در حالی که اکثر مردم بنا بر آنچه معلوم است نحوه تصور ایشان به من شباهت دارد و اگر از آنها سؤال شود این مطلب را تأیید خواهند نمود و سواد عظیم‌ناس که ساده و امی هستند هرگز ادعای تجرید و انتزاع مفاهیم را ندارند و چون قائلین به امکان حصول مفاهیم انتزاعی خود اقرار دارند که کاری دشوار است و بدون زحمت و مطالعه میسر نیست پس می‌توان گفت به فرض امکان محدود به طبقه علما و خواص است .

در مسأله ارتباط علت با معلول یا سبب یا مسبب (بفتح باء اولی) نیز غزالی رأی حکما را رد کرده و بین این دو هیچ ارتباط ضروری و منطقی قائل نیست :

« اقتران بین آنچه به عادت معتقدند سبب است و آنچه مسبب در نزد ما (یعنی اشعریان) ضروری نیست بل هر یک چیز دیگری است نه این آن است و نه آن این و نه اثبات هر یک متضمن اثبات دیگری است و نه نفی آن متضمن نفی این دیگر و از وجود یکی وجود دیگری ضروری نیست و از عدمش عدم دیگری مثل سیراب شدن و آب نوشیدن و گرسنگی و خوردن و احتراق و ملاقات آتش و نور و طلوع شمس و مرگ و جدا شدن سر از تن و شفا یافتن ، خوردن دوا و اسهال شکم و استعمال مسهل و سایر مشاهدات از مقترنات در طب و نجوم و صناعات و حرفه‌ها و اقتران آنها از تقدیر خداوند است که آنها را مساوق خلق کرده نه از آنکه فی نفسه ضروری هستند و غیر قابل افتراق بلکه برای خداوند مقدور است که گرسنگی را بدون اکل و مرگ را بدون بریدگی سر و ادامه حیات را با سر بریدگی خلق کند و هم چنین است سایر مقترنات، و فلاسفه امکان این را منکرند و محال بودن آنها را دعوی کرده‌اند و چون نظر در این امور خارج از حصر و طولانی است به مثال واحدی اکتفا می‌کنیم و آن سوختن پنبه است بر اثر برخورد با آتش و ما وقوع برخورد بین آنها را بدون وقوع احتراق جائز می‌دانیم و حدوث انقلاب را در پنبه و خاکستر شدن آنها نیز بدون آتش جائز می‌شمیریم و آنها منکرند . »

در این مسأله « هیوم » فیلسوف شكاف معروف انگلیسی تقریباً به همین مضمون (البته بدون اینکه قائل به افتراق بین علت و معلول باشد چنانکه غزالی بوده) شك

آورده و ارتباط ضروری بین علت و معلول را نفی کرده است :

« در خاتمه این مقال که بیش از حد لزوم به درازا کشیده اکنون ما حاصل دلائل خویش را خلاصه می‌کنیم و می‌گوئیم جستجوی ما در راه یافتن تصور صحیحی از قوه یا رابطه ضروری در تمام منابعی که احتمال اخذ از آن می‌رفت به نتیجه نرسید. چه در کلیه موارد جزئی عمل اجسام پس از دقیقترین تفحصات خود چیزی جز توالی و تعاقب وقوع دو امر و مسبوق بودن یکی را به دیگری کشف نکردیم معلوم شد هیچ گونه علم و آگاهی از قوه یا نیروئی که علت به موجب آن عمل می‌کند و یا از رابطه‌ای که بین آن و معلول مفروض موجود است نداریم عین این اشکال در مورد تأثیر نفس بر بدن وارد است چه حرکت بدن را در پی اراده ذهن درک می‌کنیم اما از درک و مشاهده علقه‌ای که خواست نفس را با جنبش تن می‌پیوندد عاجزیم و نیروئی که به وسیله آن ذهن، ایجاد اثر می‌نماید بر ما مجهول می‌ماند تسلط نفس و اراده بر قوا و تصورات خویش نیز به هیچ روی مفهومتر از این نیست و بالجمله در عالم طبیعت ارتباط و علقه‌ای از این قبیل که مدرك و مفهوم ذهن باشد یافت نمی‌شود و کلیه حوادث طبیعی از یکدیگر جدا و منفصل به نظر می‌رسند هر واقعه تالی و متعاقب واقعه دیگری است، ولی هرگز علقه و رابطه بین آنها مشاهده نمی‌شود باینکه دیگر اقتران دارند اما اتصال و ارتباط ندارند و نظر به اینکه انسان نمی‌تواند در امر معینی تصور صحیحی حاصل کند بدون آنکه آن امر معروض حواس ظاهر یا عواطف باطن او شده باشد بالضروره چنین نتیجه می‌گیریم که هیچگونه تصور و مفهومی از رابطه یا قوه نداریم و این الفاظ چه در اصطلاح فلسفه و چه در عرف عامه کاملاً مهمل و بی‌معنی هستند . »

رتال جامع علوم انسانی

« پس آنچه موجب تصور این رابطه ضروری بین واقعات می‌گردد همانا اقتران ثابت و لایتغیر در تعدادی موارد مشابه مکرر است در حالی که حصول این تصور از يك مورد واحد از اقتران دو امر از هر نظر و بهر لحاظی نگریسته شود هرگز جائز نیست، اما صرف تعدد و تکرر موارد ماهیت هر مورد واحد را تغییر نمی‌دهد و هر يك از آنها از هر حیث و عیناً شبیه دیگری است جز اینکه پس از تکرار موارد مشابه ذهن انسان بنا به عادت از وقوع امر مقدم انتظار وقوع امر تالی را می‌کشد و به صورت گرفتن آن اعتقاد خواهد یافت پس این رابطه که فقط به اعتبار ذهن موجود است و این تحول و انتقال معتاد از يك شیئی به مقترنات معموله آن احساس یا انطباقی است که مفهوم قوه یا رابطه ضروری از آن ناشی می‌شود همین است و دیگر

هیچ و از هرجهتی موضوع را بررسی کنیم هیچ منشاء دیگری برای این مفهوم نخواهیم یافت و تنها اختلاف بین يك مورد واحد که موجد مفهوم رابطه نیست و موارد متعدد که منشاء تصور رابطه می شود جز این نخواهد بود نخستین باری که شخص انتقال حرکت از يك کوی را به کوی دیگری می بیند نمی تواند بگوید که بین آن دو ارتباطی موجود است فقط می تواند به اقتران دو حرکت حکم کند و پس از اینکه چنین مورد متعدد را مشاهده کرد آن وقت حکم به وجود رابطه ثابت آن خواهد نمود اما چه تغییری باعث ایجاد تصور ارتباط در ذهن او گردیده ؟ البته هیچ تغییری در نفس امر حاصل نشده جز اینکه او میان آنها در خیال خود احساس ارتباطی می کند و از حدوث یکی ظهور دیگری را پیش بینی می نماید بنابراین وقتی که می گوئیم شیئی باشیء دیگر ارتباط دارد مقصود ما اینست که میان آن دو در ذهن ما رابطه برقرار گردیده و چنین نتیجه از آن حاصل شده است که وجود هر يك دلالت بر وجود دیگری دارد و این نتیجه با همه غرابت مبتنی بر دلائل کافی است و شك ما درباره آراء جدید و غیر عادی چیزی از اعتبار و صحت آن نخواهد کاست بلکه هیچ نتیجه از آنچه ضعف و محدودیت عقل بشری را آشکار می سازد ملایم تر به طبایع شك نیست . ۱۰

درخاتمه این مقال باید نا گفته نگذاشت که قبل از ظهور اسلام و پیدایش و تکامل مذاهب کلامی در میان مسلمانان در بین مانویان و رواقیون و پیروان فلوطین کسانی بوده اند که آراء ارسطو و مشائین را رد می کرده اند و عقائد افلاطون و فیثاغورس را ترجیح می نهاده اند که از جمله آنها می توان یوحنا فیلوبانوس و اسکندر افرودیسی را نام برد در بعضی کتب تراجم حکما هم ذکر شده است که منبع اصلی کتاب تهافت غزالی کتابی است منسوب به یکی از حکمای اسکندریه بعضی محققین، آراء اشعریان را مأخوذ از مکتب مغاریان پیروان اقلیدس مغاری می دانند ۴ ولی آنچه مهم است اخذ و اقتباس غزالی از منابع قبلی نیست بلکه نحوه ترتیب و تبویب آن و جمع آوری منظومه مضبوطی است که سابقه نداشته است و در این کار الحق باید حکما و متکلمین اسلامی را پیشقدم دانست زیرا قبل از آنان علوم و فلسفه اجزائی پراکنده بودند و به سعی آنان جمع آوری گردید و وحدت و انسجام یافت و هم به وسیله آنها به اروپا رفت و منشاء نهضت تجدد علمی گردید .

منوچهر بزرگمهر

۱ - دیوید هیوم : « تحقیق در فهم انسانی »

۲ - برای منابع یونانی تهافت رجوع کنید به مقدمه انگلیسی « تهافت التهافت » این رشد از سیمون وندنبرگ چاپ گیپ .