

نگاهی به دیدگاه غزالی درباره «فلسفه و دین» و مقایسه آن با آرای برخی از فیلسوفان غرب

عبدالله نیک‌سیرت*

چکیده

در این مقاله سعی شده تا علل و دواعی امام محمد غزالی در مخالفت و ضدیت با فلسفه و فیلسوفان به اختصار تقریر شود؛ زیرا بی تردید وی یکی از جدی‌ترین و سرسخت‌ترین مخالفان فلسفه و فیلسوفان در همه ادوار تاریخ بوده است. البته، در این باره سخن بسیار گفته شده است، اما در این میان بهتر است از زبان خود غزالی و فیلسوفان طراز اول به داوری بنشینیم تا حقیقت آفتابی تر شود.

اما آنچه در این باره، به اجمال، می‌توان گفت این است که در واقع، مخالفت غزالی نه با خود فلسفه که با ورود نابجا و ناصواب فیلسوفان در عرصه دیانت بوده است. البته، مخالفت وی با فیلسوفان نیز در نظر خویش، نه از سر عناد و رقابت که به انگیزه دفاع از دین بوده است؛ زیرا حداقل، پاره‌ای از عقاید فیلسوفان موجب سستی دیانت توده مردم می‌شود و در تناقض با اعتقادات و اصول دین است.

کلیدواژه‌ها: غزالی، ابن رشد، فلسفه، قرون وسطا، دین.

مقدمه

در مورد علل مخالفت غزالی با فلسفه سخنان بسیاری گفته شده، اما در این بین قول ملاصدرا، به دلیل این که خود یک فیلسوف طراز اول است، شنیدنی است. وی سه احتمال را در مورد علل مخالفت غزالی با فیلسوفان بیان کرده است:

۱. تقیه و ترس وی از علمای ظاهرین؛

* استادیار دانشگاه شهید چمران a_neeksirat@yahoo.co.uk

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۳/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۵/۱۰

۲. مصلحت دینی و حفظ عقاید مسلمانان؛

۳. تکفیر فیلسوفان از جانب غزالی پیش از حد بلوغ و کمالشان بوده است.

اما واقعیت این است که سخن ملاصدرا نوعی استنباط و اجتهاد شخصی است، زیرا حکم به تکفیر اشخاص از باب تقیه حساب نمی‌شود. علاوه بر این، غزالی آن‌چنان صاحب نفوذ بود که خطری از طرف فقها او را تهدید نمی‌کرد و در صورت تهدید نیز شایسته نبود که حکم تکفیر دیگران را صادر کند و رعایت مصالح مسلمانان نیز با حکم تکفیر ارتباطی ندارد. بنابراین، واقعیت این است که غزالی به دلیل تدریس در نظامیه بغداد، به شدت، تحت تأثیر فضای مدرسه و انگیزه بانی آن، خواجه نظام‌الملک، بوده و چون جو و محیط حاکم بر این مدارس مخالفت شدیدی با فلسفه داشته، وی نیز به سمت مخالفت با فلسفه سوق داده شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۱۵-۱۶).

غزالی در خلال تدریس در نظامیه دو کتاب *مقاصد الفلاسفه* و *تهافت الفلاسفه* را تألیف کرد و برخلاف نظر برخی *مقاصد الفلاسفه* را قبل از *تهافت الفلاسفه* و به عنوان مقدمه آن تألیف کرده است. زیرا به نظر می‌رسد که وی با تألیف *مقاصد الفلاسفه* دفع یک شبهه مقدر کرده است؛ یعنی برای این که مبدا به او انتقاد شود که ایشان فلسفه را نفهمیده و آن‌گاه درصدد تخطئه آن برآمده، *مقاصد الفلاسفه* را قبل از *تهافت الفلاسفه* نوشته است. او در کتاب *مقاصد الفلاسفه* بیشتر آرای ارسطو را، آن هم از دو مرجع عمده آن، یعنی فارابی (معلم ثانی) و ابن سینا نقل کرده و حداکثر، سعی خویش را کرده که این نظریات را به زبان ساده بیان کند در این کار موفق هم بوده است (غزالی، ۱۳۶۳: ۶/۲). اما با وجود این که کتاب *مقاصد الفلاسفه* تقریباً پسان کتاب *دانش‌نامه علایی ابن سینا* نگارش یافته، وی در مظان اتهام سوءفهم آرای فیلسوفان از جانب منتقدان خویش و به‌ویژه ابن رشد بوده است.

غزالی که بود؟

غزالی از متفکران بزرگ اسلامی است که هم زندگی پرتلاطم و پرفراز و نشیبی داشته و هم آثار متعدد و مختلفی نوشته است. او غزال کوهساران عشق بوده است و در عمر نسبتاً کوتاه خویش از عقبات و مراحل صعب‌العبوری گذشت و سرانجام نیز پس از طی مراحل گوناگون فکری و عقیدتی، به طریقت تصوف گرایش پیدا کرد. وی ابرمردی بوده است که در اوج عظمت و حرمت، دست از نام و نشان کشید و به انگیزه سفر حج، راه شام را در پیش گرفت و به تمامی تعلقات دنیوی پشت‌پا زد و به یک‌باره خود را از

تمامی مناصب و مقامات دنیوی، که هرکس دیگری در آن زمان آرزوی آن را در سر می‌پروراند، بشست.

از ویژگی‌های برجسته غزالی، عطش مفرط او به انواع معرفت و کوششی است که برای وصول به یقین در هر امری و در وقوف به حقیقت اشیا مبذول داشت؛ به گونه‌ای که نه تنها در مسائل عقلی و دینی و روحی، سخت به شک افتاد، بلکه در همه چیز شک کرد تا آنجا که تا حدودی ایمان خود را نیز از دست داد.

غزالی دارای تأثیر شگرفی در آیندگان بود و امثال خواجه زاده و علاءالدوله طوسی با تاسی بر او هریک کتاب‌های جداگانه‌ای به نام *تهافت الفلاسفه* تألیف کرده‌اند. البته تألیف این دو اثر به دستور سلطان عثمانی بوده و خالی و عاری از انگیزه سیاسی نیز نبوده است، ولی تأثیری که غزالی در آیندگان به لحاظ افکار و آرا داشته، از محتوا و مضامین همین دو کتاب نیز کاملاً هویدا و آشکار است. به نحوی که به جرئت می‌توان گفت اگر بعد از غزالی امثال ابن رشد و خواجه نصیر طوسی و فیلسوف بزرگی مثل ملاصدرا و دیگران نیامده بودند، شاید فلسفه هنوز هم نمی‌توانست کمر راست کند، همچنان که تقریباً در جهان عرب ماجرا این چنین رقم خورده است.

شایان ذکر است که غزالی چندان در بند الفاظ نبوده است و در پاسخ ناقدانی هم که بر زبان و کلماتش عیب می‌گرفتند، گفته بود: قصدم معنا و تحقق اندیشه است، نه این که در پی لفظ و ترکیب باشم.

درباره مراحل حیات وی نیز می‌توان گفت که حیات وی به دو دوره متمایز قبل از شک و بعد از شک تقسیم می‌شود. اما البته دوره پس از شک بی‌تردید مهم‌ترین دوره حیات او بود؛ زیرا آنچه غزالی را غزالی کرد، شک و رهایی موفقیت‌آمیزش از آن شک بوده است. در عظمت غزالی همین بس که به اصطلاح علمای درایه و رجال، از «مجددان رأس مائه»، یعنی از آن نوابغی بوده است که دوره‌ای را آغاز کرده و ظهور وی عصر جدیدی را به وجود آورده است. از این رو، انتخاب نام *احیاء علوم الدین* از جانب غزالی برای کتاب خویش بی‌مناسبت و از سر تصادف نیز نبوده است و وی به جد در صدد تجدید و احیای دوباره دین و علوم دینی بوده است (همایی، ۱۳۶۸: ۱۰۲-۱۰۵؛ نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۱/ ۴۵۳).

دوره شک غزالی در ۳۹ سالگی شروع شد؛ یعنی در آن زمان دچار چنان تحول و انقلاب روحی بزرگی گردید که هیاهوی جدال و قیل و قال، به سکوت و حال، و کشمکش با هفتاد و دو ملت، به آرامش و سازگاری و توجه به تربیت اهل جهان مبدل گردید و به

مقام «چون رهم زین زندگی پایندگی است» رسیده بود. او از سر همهٔ تعلقات بگذشت و در پی تحقیق درآمد و از کشمکش و جدایی و به تعبیر خویش «تجاذب شهوات» رهایی یافت و به بهانهٔ زیارت حج، راه شام را در پیش گرفت و در این مسیر «ابوالقاسم حاکمی» و بنابه قولی «ابراهیم شباک» نیز همراهی اش کردند. آری! کسی که دیروز مسندنشین بزرگ‌ترین پادشاهان روی زمین بوده، امروز جاروب در دست گرفته، مزبلهٔ مسجد و خانقاه را پاک می‌کرد. غزالی کتاب *احیاء علوم‌الدین* و *اربعین* را در حوالی این سفر و هجرت ۱۰ ساله نوشته است؛ هجرتی که به تعبیر غزالی زمانی آغاز شد که دیگر روزگار سخنش را فهم و احتمال نمی‌کرد. او در قدم اول از جاه و مال بگذشت و در قدم بعد نیز از قیود تدریس و علم، که به گفتهٔ وی بسیار سخت‌تر هم می‌نمود، گذشت و مگر مرگ حقیقی چیزی جز گسیختگی از بند همین تعلقات است؟ اما چه بود و چه شد! یک نفر عالم متکلم فقیه بود، ولی اینک یک تن صوفی وارسته‌دل آگاه از کار درآمد. راهنما و پیر طریقت ایشان نیز به تعبیر خویش «ابوعلی فضل بن محمد فارمدی» بوده است (همایی، ۱۳۶۸: ۱۲۱-۱۲۲، ۱۵۱-۱۵۴).

گروه‌هایی که غزالی به مخالفت با آن‌ها برخاست

غزالی در طول حیات خویش با گروه‌های مختلفی به مبارزه برخاسته که از جملهٔ آن‌ها فیلسوفان، اسماعیلیه، معتزله، و متکلمان بوده‌اند. در مورد فیلسوفان، اگرچه غزالی معتقد است که باید از تکفیر اهل قبله امتناع ورزید، خودش فیلسوفان را حداقل در سه مسئله تکفیر کرده است؛ تکفیری که حتی با اصول اشعریت وی نیز ناسازگار بوده است. او کتاب *تهافت الفلاسفه* را در رد فیلسوفان نوشته است و در آن فیلسوفان را به دلیل مخالفتشان با دین تکفیر کرد. در این کتاب، درحقیقت نزاع سنتی میان فلسفه و دین به‌نحو بارزی ترسیم و تصویر شده است؛ نزاعی که به‌واقع به پیکار میان عقل و نقل برمی‌گردد. علاوه‌بر فیلسوفان، او بر معتزله و حتی اشاعرهٔ قبل از خویش مثل ابوالحسن اشعری نیز حمله‌ور شد. همچنین بر متصوفه، اسماعیلیه، و فقها نیز تاخته و در رد اسماعیلیه کتاب *فضایح الباطنیه* و *فضائل المستظهریه* را نوشت. اما نسبت به فقها هم از در لطف وارد نشده است، بلکه معتقد بوده است که بعضی از علوم مثل علم فقه بیش از اندازه فربه شده‌اند، درحالی‌که به علوم دین مثل اخلاق و عرفان واقعی گذاشته نمی‌شود. به‌همین جهت کتاب شهیر و معروفش به نام *احیاء علوم‌الدین* را نوشت و در آن علم فقه را در زمرهٔ علوم دنیوی و علم

کلام را نیز زیان‌بخش و خطرناک شمرده است (غزالی، ۱۳۷۲: ۵۴-۶۶). بنابراین، وی به‌جد دغدغه اخلاق اسلامی و نجات آدمی از مهلکات و تهذیب وی از رذایل را داشته است (غزالی، ۱۳۶۱: ۲/۴۲۵).

نظر غزالی درباره فیلسوفان

لازم است پیش از آن‌که نظر غزالی را در مورد فلسفه جويا شویم، دیدگاه او را درباره خود فیلسوفان یادآور شویم. آن‌طور که از مضامین گفتار و سخنان غزالی، به‌ویژه با دقت در مقدمه‌اش بر *تهافت الفلاسفه* برمی‌آید، او فیلسوفان اسلام را کسانی می‌داند که مقهور شهرت و اسم و رسم فیلسوفان یونان شده‌اند و در عین حال که مدعی زیرکی و فطانت در قیاس با هم‌سالان خودند، عملاً دارای یک رگ کودنی‌اند. او می‌گوید:

اینان افرادی هستند که نمازها را کوچک می‌شمارند و شعائر دین و تعبدات شرعی را خوار می‌دارند و یک‌سره سر از جنبه و چتته دین بیرون کشیده و از گروهی که مردم را از راه خدا بازمی‌دارند، پیروی کرده و آن را کج می‌خواهند و می‌خوانند. آن‌ها به روز واپسین کافرنند و مستند کفر آن‌ها نیز تقلید سماعی عادی آن‌هاست که بسان تقلید جهودان و ترسایان است. از نظر غزالی، ریشه کفر آن‌ها شنیدن و مقهوریت آن‌ها نسبت به نام‌های بزرگ و دهشتناک از قبیل سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطو، و امثال این‌ها است (غزالی، ۱۳۶۳: ۱/۳۹-۴۳).

آن‌گاه می‌گوید:

عده‌ای از گمراهان و پیروان فیلسوفان، به دلیل دقتی که فیلسوفان در علوم از قبیل هندسه، منطق طبیعی و الهی داشته‌اند، همچنین به سبب هوشمندی و زیرکی آن‌ها در استخراج آن امور پنهانی، اقوال آن‌ها را در مورد شرایع و مذاهب پذیرفته و قوانین ادیان و ملل را رد می‌کنند. زیرا، آنان از طرفی با آراستن خویش به اقوال کفرآمیز فیلسوفان به گمان خود در شمار فاضلان درمی‌آیند و در سلک آن‌ها قرار می‌گیرند و می‌پندارند که بدین طریق بر توده مردم برتری می‌یابند؛ و از طرف دیگر نیز، از عقاید پدران خویش، به خیال این‌که کیاست در بریدن از تقلید حق است سر بازمی‌زنند، در حالی که در همان حال، شروع به تقلید از باطل می‌نمایند که این هم ناشی از ضعف رأی و کم‌خردی آن‌هاست (همان).

وی در ادامه احوال فیلسوفان را این‌گونه توصیف می‌کند که اینان اگرچه ادعای فضل و دانش می‌کنند، اما به دلیل این‌که به تقلید باطل می‌پردازند وضعیتشان از عوام نیز بدتر است؛ زیرا، عوام اگر تقلید می‌کنند تقلید حق می‌کنند، ولی فیلسوفان تقلید باطل می‌کنند (همان).

بنابراین، غزالی سردمدار مخالفت با فیلسوفان است و خصوصیات که وی را در رأس مخالفان و محبتسان فلسفه قرار می‌داد، حدت ذهنی و چالاک‌ی فوق‌العاده‌اش در جدل و مناظره، اخلاص بی‌اندازه‌اش که مانع از سخت‌گیری‌اش نمی‌شد و نیز شناخت ویژه‌ او از ذوق زمانه بود (آربری، ۱۳۷۲: ۶۳).

اما بیشترین اختلاف غزالی با فیلسوفان در مسائل الهیات بوده و خود او نیز بدین نکته در ابتدای کتاب *مقاصد الفلاسفه* تصریح کرده است و می‌گوید:

و اما الهیات: فاکثر عقائدهم فیها علی خلاف الحق، و الصواب نادر فیها (غزالی، ۱۹۶۱: ۲).

یعنی بیشتر مطالب فیلسوفان دربارهٔ مباحث الهیات خلاف حق و باطل است. او فیلسوفان را به سه گروه تقسیم می‌کند:

- دهریون که منکر صانع و خدای توانا و دانا هستند؛

- طبیعیون که بیشتر مباحث آن‌ها پیرامون جهان طبیعت و شگفتی‌های حیوان و نبات است و ناچار به خدای دانای حکیم اعتراف می‌کنند، اما چون اعادهٔ معدوم را محال می‌دانند به انکار قیامت می‌پردازند و در نتیجه از زنادقه‌اند؛ زیرا شرط ایمان به خدا اعتقاد به رستاخیز و قیامت است که اینان آن را انکار می‌کنند.

- الهیون که فیلسوفان متأخر مثل سقراط و افلاطون و ارسطو و فیلسوفان پیرو آن‌ها مثل ابن سینا و فارابی هستند. اینان نیز به دلیل سه مسئله‌ای که بعداً ذکر خواهد شد کافرند و سپس نتیجه می‌گیرد که فیلسوفان همگی کافرند (غزالی، ۱۳۶۴: ۳۲).

البته، هرچند غزالی دلیل و منطق را برای وصول به مرحلهٔ یقین صحیح نمی‌داند، اما خود با سلاح منطق تعقلی به ویران کردن یقینات فیلسوفان پرداخته است. به عبارت دیگر، با وجود این‌که همهٔ اهتمام غزالی این است که برای فیلسوفان مدلل کند برهان فلسفی هیچ چیزی را اثبات نمی‌کند، خود مجبور شده است این مطلب را با برهان فلسفی اثبات کند (کربن، ۱۳۷۱: ۱۱).

موارد اختلافی غزالی با فیلسوفان

قبل از هر چیز لازم است به این موضوع توجه کنیم که اساسی‌ترین نکته در مقایسه و تطبیق دو موجود خارجی یا دو فکر، مضبوط بودن آن است؛ خواه آن مقایسه یا تطبیقی سطحی باشد که به جوانب عرضی توجه دارد و خواه مقایسه‌ای عمیق و ماهوی باشد. بنابراین،

مقایسه دو فکر از نظر نتایجشان، بدترین و کم‌ارزش‌ترین نوع مقایسه است. به بیان دیگر، مقایسه مقبول و موفق رفتن به سراغ سؤال‌ها، پیش‌فرض‌ها، تطور تاریخی مسئله، ادله و لوازم و توابع آن است؛ زیرا مجموعه این عناصر یک مکتب خاص فلسفی را به وجود می‌آورد و فیلسوفانی که سؤال‌های یکسان دارند، به مکتب واحدی متعلق‌اند، اگرچه جواب‌های متفاوت داشته باشند.

باتوجه به این مقدمه، به نظر نگارنده، غزالی و ابن‌رشد از جهت سؤالاتی که داشته‌اند، به یک مکتب فلسفی تعلق دارند؛ زیرا اساسی‌ترین سؤال این دو متفکر بزرگ و اندیشمند فرزانه، تلازم و توافق یا عدم تلازم و توافق فلسفه و دین بوده است، هرچند به نتایج کاملاً متفاوتی رسیده‌اند.

اما مهم‌ترین موارد اختلافی غزالی و فیلسوفان بیست مسئله است که تنها به دلیل سه تا از این مسائل بیست‌گانه بوده که غزالی فیلسوفان را تکفیر کرده، درحالی‌که این تکفیر نه با مبانی اشعریت، که غزالی پیرو آن بوده، مطابقت دارد و نه با گفته خود غزالی که باید از تکفیر اهل قبله اجتناب کرد سازگار است!

نکته دیگر این‌که، مبنای غزالی در انتقاد از فیلسوفان، سخنان و نظریات ارسطو، آن هم به روایت ابن‌سینا و فارابی است؛ زیرا وی معتقد است که این دو، یعنی ابن‌سینا و فارابی، دقیق‌تر و تحقیقی‌تر از دیگران نظریات ارسطو را تفسیر و تأویل کرده‌اند، درحالی‌که سخن سایر مترجمان و مفسران حکمت ارسطو از تحریف و تبدیل برکنار نبوده و به تفسیر و تأویل بسیار نیازمند است.

بعد از بیان مقدمه فوق، غزالی به بیان موارد اختلافی میان فیلسوفان و پیروان فرقه‌های دیگر می‌پردازد و مسائل مورد اختلاف را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. قسم اول، آن است که نزاع در آن تنها به لفظ مربوط است، مانند این‌که فیلسوفان آفریدگار جهان را «جوهر» می‌نامند و در تعریف جوهر می‌گویند: جوهر موجودی است که در موضوع نیست؛ یعنی قائم به نفس است و به مقومی که آن را قوام دهد، نیاز ندارد (غزالی، ۱۳۶۳: ۱/۴۷).

شایان ذکر است که گفتار غزالی که می‌گوید «جوهر» موجودی است لا فی الموضوع، درست است، اما تفسیر آن به این‌که: «قائم به نفس است، و به مقومی که آن را قوام بخشد نیاز ندارد»، نادرست است؛ زیرا مثلاً «صورت» یکی از اقسام جوهر، قائم به نفس خود نیست و «هیولی» نیز نیازمند مقومی است که آن را قوام بخشد؛ یعنی این قیود از تعریف

جوهر خارج می‌شوند (همان). آن‌گاه می‌گوید تعریف فیلسوفان از جوهر با تعریف متکلمان تفاوت دارد؛ زیرا متکلمان در تعریف جوهر گفته‌اند: «جوهر شیء متحیز است». غزالی بعد از بیان تعریف جوهر از نظر فیلسوفان و متکلمان می‌گوید: ما در ابطال این قول فیلسوفان وارد نمی‌شویم؛ زیرا وقتی در معنای قیام به نفس و تعبیر آن به جوهر اتفاق حاصل شد، این تفاوت یک بحث لغوی است که اگر لغت اطلاق آن را جایز دانست، جواز اطلاق آن به خدا نیز یک بحث فقهی است؛ چون تحریم و اباحت اطلاق نام‌ها بر چیزها، از آنچه ظواهر شرعی بر آن دلالت دارد استنباط می‌شود.

۲. قسم دوم، از مسائل مورد اختلاف غزالی با فیلسوفان و اجمالاً متکلمین، مسائلی است که اعتقاد به آن‌ها به اصلی از اصول دین صدمه نمی‌رساند و با وجود تصدیق پیامبران و فرستادگان خدا، پیکار و نزاع با آنان درباره آن مسائل ضرورتی ندارد، مانند این‌که فیلسوفان می‌گویند: گرفتن ماه عبارت است از ناپدید شدن نور ماه، به دلیل این‌که زمین میان او و خورشید قرار گرفته است، زیرا ماه روشنایی خود را از خورشید می‌گیرد و زمین کره است و آسمان از جوانب بر آن محیط است ... (همان).

نکته جالب توجه در این قسمت این است که غزالی می‌گوید: در ابطال این قسمت نیز وارد نمی‌شویم و یک نکته بسیار مهم را بیان می‌کند که به عقیده نگارنده باید سرلوحه تمامی کسانی باشد که گاه و بی‌گاه به نام دین وارد مناقشاتی می‌گردند که اصولاً به صلاح دین نیست؛ زیرا به‌طور کلی، رسالت دین پاسخ‌گویی به این سؤالات نیست، بلکه هدف و پیام دین جواب‌گویی به معضلات و مشکلاتی بس پیچیده‌تر و حل‌ناشدنی‌تر از این مسائل است که مهم‌ترین آن‌ها تضمین سعادت دنیوی و اخروی و تبیین معنای زندگی است. به تعبیر شخص ظریفی و به عبارت خیلی ساده‌تر، هدف و رسالت رسولان این نیست که به فلان کشاورز روستایی بگویند به هنگام کار، لبه بیل خود را تیزکن! و اگر هم انبیا چنین سخنی را گفته‌اند، از باب تأیید حکم عقل است. زیرا اکثر مناقشات و درگیری‌هایی که بین ارباب کلیسا و علمای علوم تجربی در ابتدای رنسانس و انقلاب صنعتی اروپا به‌وجود آمده به‌علت ورود ناصواب و تحکم‌آمیز کشیشان مسیحی و دخالت‌های بی‌جا و نامیمون آن‌ها در عرصه‌هایی بوده که ربطی به حوزه دیانت مسیحی نداشته و متأسفانه نتیجه آن هم خاموش شدن چراغ دین و روحانیت و معنویت در مغرب‌زمین بوده است. کشیشانی که می‌گفتند: «جهالت خداوند از حکمت انسان حکیمانه‌تر است» یا معتقد بودند که وحی به انسان اعطا شده تا جانشین همه معارف اعم از علوم تجربی و اخلاق و مابعدالطبیعه شود. با

کمال تأسف از همان ابتدای ظهور مسیحیت و مکتب حیات‌آفرین اسلام تاکنون، همواره اشخاصی چنین افراطی و کج‌اندیش در حوزه الهیات مسیحی و اسلامی دیده شده‌اند. به‌همین جهت، غزالی معتقد است کسی که می‌پندارد مناظره در ابطال مسئله خسوف یا کسوف خورشید و یا مسائلی از این قبیل در زمره مسائل دین است، نسبت به دین جنایت می‌کند و کار دین را تضعیف می‌کند. زیرا برای اثبات این امور، براهین حسابی و هندسی اقامه شده که با وجود آن‌ها شکی در این مسائل باقی نمی‌ماند، و اگر کسی هم به آن براهین اطلاع یابد و ادله آن امور را تحقیق کند، تا از طریق آن‌ها، از وقت کسوفین و اندازه آن‌ها و مدت بقای آن‌ها تا زمان روشن شدن، آگاهی بدهد و به او گفته شود که این خلاف شرع است در علم خود شک نمی‌کند، بلکه در مورد شرع تردید می‌کند و زیان دیدن شرع از جانب کسی که آن را از راه درست نصرت نمی‌کند، از زیان کسی که به روش معقول بر آن طعنه می‌زند، زیادتر و خطرناک‌تر است. از این رو گفته‌اند: «دشمن دانا به از نادان دوست».

وی در فراز دیگری از بیاناتش، در مورد دلیل عدم ورود خویش به این مسائل، می‌گوید بزرگ‌ترین چیزی که ملاحظه به سبب آن شاد می‌شوند این است که یاری‌کننده دین اعلام کند که این مسائل و امثال آن خلاف شرع است؛ زیرا در آن صورت، ابطال شرع بر وی آسان خواهد شد. از این رو، مثلاً از نظر غزالی آنچه در بحث با فیلسوفان اهمیت دارد این است که آیا جهان حادث است یا قدیم؟ زیرا چون حدوث جهان اثبات گشته، خواه جهان کره باشد خواه مبسوط، خواه شش ضلعی باشد و خواه هشت ضلعی و غیره دیگر فرقی نمی‌کند، بلکه آنچه مقصود است و اهمیت دارد این است که وجود عالم را به هر شکلی که می‌خواهد باشد فعل خدا بدانیم (همان: ۴۷-۴۸).

۳. قسم سوم، از مسائل مورد نزاع غزالی و فیلسوفان، چیزهایی است که نزاع در آن‌ها وابسته به اصلی از اصول دین است. مانند اعتقاد به حدوث عالم، صفات صانع، و بیان حشر اجساد و ابدان که به نظر او فیلسوفان جمیع آن‌ها را انکار کرده‌اند. از نظر غزالی، در این فن و نظایر آن‌ها و نه اموری مثل کسوف و خسوف باید فساد فیلسوفان ظاهر شود (همان: ۴۹).

در نگاه غزالی، فیلسوفان به دلیل اعتقاد به قدم زمانی عالم، انکار علم باری تعالی به جزئیات متغیر زمانی و مکانی و نیز معاد جسمانی از جرگه مسلمانان خارج شده‌اند؛ زیرا انکار موارد سه‌گانه مذکور برخلاف سایر موارد هفده‌گانه مورد نزاع غزالی و فیلسوفان منجر به انکار ضروری دین گشته و باعث ارتداد و کفر قائلین به چنین آرای باطلی می‌شود.

از این رو، غزالی به زعم خویش برای دفاع از دین و اعتقاد دینی مسلمانان، آرا و افکار فیلسوفان را گمراه و گمراه کننده پنداشته است.

شایان ذکر است که غزالی دعاوی خویش را درباره فیلسوفان مستند به مطاوی و مضامین کتب ابن سینا و فارابی کرده است، در حالی که ابن سینا حداقل هم در کتاب مشهور خویش به نام *الهیات شفاء* و هم در کتاب *الهیات نجات* صریحاً اعلام می کند که یگانه راه اثبات معاد جسمانی این است که آن را با دلایل شرعی اثبات کنیم و به خبر انبیا علیهم السلام قناعت کنیم (یثربی، ۱۳۸۳: ۲۰۵) و در کتاب *الهیات نجات* نیز می گوید:

ما از دین و شریعت، نوعی از معاد را می پذیریم و برای اثبات این نوع معاد، راهی جز شریعت و تصدیق خبر پیامبران نداریم و این همان معاد جسمانی است (ابن سینا، ۱۳۷۰: ۲۵۱).

البته گفته شده که هر چند ابن سینا در کتاب *شفاء* به اعتقاد راسخ خود به «معاد جسمانی» از طریق تعبد به قول پیامبر صادق (ص) تصریح کرده است، اما رساله ای به نام *اصنویه* به او منسوب شده که در آن آشکارا از پذیرفتن «معاد جسمانی» امتناع کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۴۰۷).

اما غزالی معتقد است که اعتقاد به قدم عالم مخالف قول قرآن مجید است که عالم را «خلق از عدم» میداند و سرانجام، این نظریه نیز منجر به محدودانگاری قدرت مطلقه الهی می شود. علاوه بر این، اگر عالم قدیم باشد، دیگر به آسانی نمی توان گفت که عالم مصنوع یا آفریده خداست (فخری، ۱۳۸۹: ۲۴۱-۲۴۳)؛ زیرا عالمی که قدیم باشد، دیگر نیازی به خداوند ندارد؛ چون امکان عالم و خلق طبیعت به دست خداوند تنها در صورتی معنا دارد خواهد بود که وجود عالم مسبوق به زمانی باشد که در آن زمان، عالم وجود نداشته باشد (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۸۷/۱).

در خصوص «علم باری تعالی» نیز، فیلسوفانی همانند ابن سینا اذعان دارند که خداوند به اشیای مادون ذات خویش علم دارد، اما بر آن اند که وجه علم او «کلی» است؛ یعنی مانند علم «جزئی» دستخوش محدودیت های زمان و مکان نیست. اما غزالی در رد و نقض این ادعا می گوید: قرآن مجید تصریح دارد (از جمله در سوره سبأ آیه ۳) که هیچ چیز حتی «به اندازه ذره ای در آسمانها و زمین» از علم خداوند پنهان و پوشیده نیست. بنابراین، اگرچه علم خداوند مستقل از شرایط زمان و مکان است، اما با وجود این، ربط علم الهی به جزئیات زمانی و مکانی نفی نمی شود؛ زیرا تحولی که در این نوع علم ایجاب می شود، مستلزم

متحول یا دگرگونی در ذات عالم یا خداوند نیست، بلکه مستلزم تحول در رابطه علم باری تعالی با موضوع علم یا معلوم است (فخری، ۱۳۸۹: ۲۴۶-۲۴۷).

در مورد معاد نیز، غزالی معتقد است که خداوند می‌تواند نفس و روح را در روز جزا به بدن دنیوی یا بدنی همانند آن بازگرداند و آن را از نعیم مادی و معنوی متمم سازد. بنابراین، پاداش‌ها و کیفرهای جسمانی که قرآن مجید وعده آن‌ها را داده، منطقاً غیرممکن نیست، بلکه همه آن‌ها را می‌توان از طریق معجزه توجیه کرد (همان: ۲۵۱).

اما واقعیت این است که از سه مسئله مذکور، اعتقاد به قدم زمانی عالم نه تنها هیچ‌گونه منافاتی با نیاز و فقر وجودی عالم به باری تعالی ندارد، بلکه بیانگر شدت نیاز و احتیاج عالم و حدود ذاتی آن نیز هست. در خصوص مسئله علم باری تعالی نیز فیلسوفان منکر علم مطلق باری تعالی به جمله ماسوی‌الله نبوده‌اند و سرانجام درباره معاد جسمانی نیز فیلسوفان و به‌ویژه ابن‌سینا، که معاد روحانی را اثبات و معاد جسمانی را نیز به دلیل گفتار مخبر صادق، یعنی پیامبر (ص) پذیرفته است. بنابراین، نه تنها فیلسوفان مورد سوءظن غزالی منکر دین نبوده‌اند، بلکه مانند سایر مسلمانان در آن‌جایی که موضوعی را نمی‌توانستند با عقل و خرد خویش اثبات کنند، برخلاف منکران و ملحدان صریحاً به نقص دانش خویش اعتراف و دست خویش را در دستان پر مهر انبیای الهی گذاشته‌اند و این موضوع بیانگر دین‌داری آن‌هاست، نه این‌که نشان بی‌دینی آن‌ها باشد!

در این‌جا لازم است به چند نکته، که خود غزالی از باب مقدمه به آن‌ها پرداخته، توجه شود: اول این‌که، از آن‌جایی که غزالی در کتاب تهافت‌الفلاسفه فقط سعی در نشان‌دادن تهافت و تناقض گفتار فیلسوفان به‌عنوان پژوهشگری انکارکننده، نه چون مدعی‌ای اثبات‌کننده داشته است، لذا برای این کار از مذهب مخصوصی دفاع نکرده است، بلکه به تعبیر خودش زمانی آن‌ها را با فلان مذهب فقهی متوقف کرده و گاه نیز با مذهب فقهی دیگری. زیرا از نظر ایشان در زمان شدائد کینه‌ها از میان می‌رود (غزالی، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۰).

استنباط نگارنده از این قسمت از گفتار غزالی این است که چون ایشان تمام فرق اسلامی را مسلمان می‌دانسته، هرچند در عمل چندان از در لطف نسبت به فرق شیعی برنیامده، اما فیلسوفان را کافر و ضد دین پنداشته است، لذا معتقد بوده که بر سر دفع دشمن مشترک و اجنبی باید تمامی فرق و گروه‌های اسلامی با هم متحد شوند و اختلاف را کنار بگذارند. زیرا اختلافات فرق اسلامی با یکدیگر در فروع است، درحالی‌که تمامی آن‌ها در اصول با هم مشترک هستند، اما فیلسوفان با تمامی گروه‌های اسلامی در مورد اصول و

ضروریات دین اختلاف دارند. مطلب بعدی که از گفتار غزالی برمی آید این است که چون او به جهت دفاع از دین و شریعت به مخالفت با فیلسوفان برخاسته، اگر تشخیص می داد که اختلاف فیلسوفان با سایر فرق اسلامی مثلاً از نوع اختلاف بین معتزله و اشاعره است به تکفیر فیلسوفان نمی پرداخت. زیرا در نظر او، از آنجایی که فیلسوفان حداقل در سه مسئله به انکار ضروری دین و اصلی از اصول دین پرداخته اند لذا، به رغم گفتار و بیان خویش مبنی بر عدم تکفیر اهل قبله، به ارتداد و تکفیر فیلسوفان فتوا می دهد و مدعی است که این حکم به انگیزه دفاع از اعتقادات عامه در مقابل اباطیل فیلسوفان است. البته این چیزی است که وی ادعا می کند، اما در واقع در صدور حکم تکفیر فیلسوفان، بی تأثیر از انگیزه های سیاسی نبوده و تعلیم و تدریس او در مدارس نظامیه ای که بانی آنها، یعنی خواجه نظام الملک، خصومت زیادی با فیلسوفان داشته در صدور آرای او در مورد فیلسوفان و حتی اسماعیلیه مداخلت تام و تمام داشته است.

دوم این که، از نظر غزالی، فیلسوفان برای فریفتن مردم قبل از پرداختن به مباحث الهیات، مباحث ریاضیات و منطقیات را مطرح می کنند و این کار را بدان جهت انجام می دهند تا در جواب کسی که در مسائل الهی آنها اشکال دارد، بگویند که شما منطقیات و ریاضیات را خوب تحصیل نکرده ای، و یا هنگامی که کسی از در محاجه با آنها وارد می شود به او بگویند که این علوم الهی دیرپای و پنهان است!

اما غزالی در پاسخ بدین زیرکی و حیلۀ فیلسوفان می گوید که چون ریاضیات از کمّ منفصل و هندسه هم از کمّ متصل بحث می کند، لذا دانستن یا ندانستن هیچ کدام از این دو، ربطی به الهیات ندارد و برای تفهیم بیشتر مطلب این مثال را می زند که قول به ضروری بودن فهم علوم مثل ریاضیات و هندسه در تحصیل الهیات، مانند این است که کسی بگوید علم به این که این خانه اثر معماری دانا و باراده و قادر است، مستلزم این است که علم داشته باشی به این که این خانه شش ضلعی است و ... اما در مورد منطقیات نیز ادعای فیلسوفان که می گویند از یاد گرفتن احکام منطقی گریزی نیست، صحیح است، ولی منطقیات نیز خاص فیلسوفان نیست، بلکه منطقیات اصلی است که ما آن را در فن کلام «محک النظر»، «کتاب الجدل»، و نیز «مدرک العقول» نامیده ایم، اما فیلسوفان برای گستاخی و ترسانیدن مردم، نام آن را به منطقیات بدل کرده اند (همان: ۵۰-۵۱). مفاد این بخش از گفتار غزالی این است که فیلسوفان به منطقیات وفادار نمانده اند و گرنه ما نه تنها هیچ مخالفتی با منطقیات نداریم، بلکه حتی به تألیف آثاری چون محک النظر و غیره در منطقیات پرداخته ایم.

غزالی بعد از برشمردن موارد بیست‌گانه مورد اختلاف با فیلسوفان، که نیازی به بیان همه آنها نیست، مگر سه موردی که باعث تکفیر فیلسوفان شده و اجمالاً در قسمت سوم که مربوط به موارد اختلافی میان غزالی و فیلسوفان بود نیز به آنها نیز اشاره شد، می‌گوید این‌ها آن چیزها و مسائلی هستند که ما می‌خواهیم درباب تناقض علوم الهی و طبیعی آنان ذکر کنیم وگرنه مخالفت با آنها در زمینه علمی مثل ریاضیات سودمند نیست؛ زیرا مسائل مربوط به آن علم به حساب و هندسه برمی‌گردد و در منطق هم، خلاف قابل‌اعتنایی رخ نداده است و ما هم در زمینه منطق کتاب‌های معیارالعلوم و غیره را تألیف کرده‌ایم. اما اختلاف عمده با آنها، که البته خطرناک هم هست، مربوط به مسائل الهی و به‌ویژه سه مسئله مهم، معاد جسمانی، حدوث عالم، و صفات صانع است (همان: ۵۳-۵۴).

مقایسه آرای غزالی با آرای متکلمان قرون وسطا

عبارت مشهور غزالی که کودنی از آن زیرکی‌ای که به رهایی سود ندهد، و نابینایی از چنین دوربینی‌ای به سلامت نزدیک‌تر است (همان: ۴۳)، ما را به یاد یکی از عبارات رساله پولس قدیس به رومیان می‌اندازد که می‌گفت: ادعای حکمت می‌کردند و احمق گردیدند (ژیلسون، ۱۳۷۱: ۳). پر واضح است که منظور پولس از کسانی که ادعای حکمت می‌کردند و احمق گردیدند همان فیلسوفانی بود که نسبت به دیانت مسیح بی‌مهری ورزیدند و به فلسفه یونانی روی آوردند. پولس درجایی دیگر نیز می‌گوید، خداوند برحسب حکمت به این رضا داد که به وسیله جهالت موعظه ما، مؤمنان را نجات بخشد؛ زیرا جهالت خداوند از حکمت انسان حکیمانه‌تر است (همان: ۳). وی در مکتوبش به کولیان نیز اعلام می‌کند:

باخبر باشید که کسی شما را به [وسیله] فلسفه و مکر باطل نرباید، برحسب تقلید مردم و برحسب اصول دنیوی، نه برحسب مسیح (رساله پولس به کولسیان).

خانواده تریولیانوسیان نیز معتقد بودند که «بی وجود معرفت فلسفی به مراتب بهتر می‌توان عمل کرد تا با وجود آن»، و به‌صراحت می‌گفتند:

به‌راستی آتن را با اورشلیم چه‌کار؟ میان آکادمی‌ها و کلیسا چه توافق است؟ کافران را با مسیحیان چه مناسبت است؟ منشأ تعالیم ما صفة سلیمان است (اعمال رسولان، ۳: ۵)

که او خود در امثال سلیمان گفت:

و خداوند را باید در قلب‌های صاف و پاک جست. هان بر حذر باشید از هرگونه کوششی

برای ایجاد مسیحیتی از افکار رواقی و افلاطونی و جدلی؛ زیرا با حضور مسیح، چرا طالب جدال‌های عجیب و غریب باشیم و پس از بهره‌بردن از انجیل باز در جست‌وجوی چه هستیم؟ و پس از ایمان دینی، خواستار کدام اعتقاد دیگریم، [زیرا] مگر غیر از این است که علوم دیانت به ما اجازه نمی‌دهد که به چیزی سوای آن‌ها ایمان بیاوریم (همان: ۴-۵).

من به این دلیل با تفصیل بیشتری اقوال خانواده تروتولیانوس را نقل کرده‌ام تا به شباهت فراوان بین آن‌ها که مدافعان و مدعیان مسیحیت واقعی در قرون وسطا هستند با ابوحامد غزالی، محیی و مدعی تجدید اسلام ناب و حقیقی در همان دوران بیشتر پی برده باشیم. البته، ناگفته نماند که بین این دو دیدگاه، تفاوت‌های زیادی نیز وجود دارد و مخالفت‌های غزالی با فیلسوفان، اولاً، به شدت و حدت آن‌ها نبوده است و ثانیاً، انگیزه‌های آن‌ها در مخالفت نیز کاملاً یکسان نیست. زیرا آن‌چیزی که غزالی با آن مخالف بوده، ورود نامسئولانه و نامیمون فیلسوفان به حوزه دینی بوده و گرنه خود غزالی اهل تفقه در دین و دانشمند علوم عقلی و اصولی و منطق‌دان بزرگی بوده است. درحالی‌که آن‌طور که از مفاد و مضامین سخنان پولس رسول و خانواده تروتولیانوس برمی‌آید آن‌ها با هر نوع تفکر عقلی مخالف و با تنها چیزی که موافق بوده‌اند عبادت کورکورانه و جاهلانۀ مسیحیت ادعایی‌شان و تبعیت بی‌چون و چرا از تفاسیر غیرعالمانه کشیشان از کتاب مقدس بوده است. جالب است بدانیم که به جهت همین سخت‌گیری‌ها و علم‌ستیزی‌های آن‌ها بوده است که قرون وسطای مسیحی را عصر ظلمت و تاریکی نامیده‌اند.

اما البته بین غزالی و پولس رسول و کشیشان در مخالفت آشتی‌ناپذیر با فیلسوفان وجوه اشتراکی نیز وجود دارد که از جمله آن‌ها این است که هم غزالی و هم پولس قدیس معتقد بودند که فیلسوفان در همان حال که ادعای حکمت و زیرکی می‌کنند احمق و نادان‌اند و در عین غرور و نخوت، آدم‌هایی‌اند که یک رگ کودنی و حماقت نیز دارند. همچنین هر دو گروه، فیلسوفان را متهم به کفر و بی‌دینی می‌کنند و آن‌ها را موجب سست‌شدن عقاید مردم و به‌ویژه عوام می‌دانند و مدعی‌اند که در هیئت مدافع و حامی دین و اعتقاد مردم وارد عرصه و صحنه نزاع با فیلسوفان شده‌اند.

مقایسه آرای غزالی با آرای فیلسوفان جدید غرب

شایان ذکر است که غزالی نه تنها در ممالک اسلامی دارای اهمیت سترگی است و از بزرگان دینی به‌شمار می‌رود، بلکه حتی در مغرب‌زمین نیز از شهرت و اهمیت بسزایی برخوردار

است. از عوامل شهرت غزالی در مغرب‌زمین، علاوه بر مخالفت‌های او با فلسفه، شک اوست که با شک دکارت مقایسه می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۹-۱۰). البته با وجود همه شباهت‌هایی که میان غزالی و برخی فیلسوفان جدید مثل دکارت، کانت، و هیوم وجود دارد، وی با آن‌ها تفاوت‌های اساسی دارد. زیرا مثلاً شک دکارت شک دستوری و روشی بوده است، اما شک غزالی شک غیردستوری و غیرروش‌ی بوده است. نیز شک دکارت اختیاری بوده، درحالی‌که شک غزالی از سر اختیار نبوده است. همچنین، رهایی غزالی از شک خویش، به تعبیر خودش، لطف الهی بود، درحالی‌که نجات دکارت از شک، از طریق برهان و دلیل بوده است.

به بیان دیگر، غزالی تشنه معرفت یقینی بود و در همه کتاب‌هایش نیز در جست‌وجوی چنین معرفتی بوده است. او در همه چیز شک کرد، ولی البته شک او همانند شک دکارت نبود؛ زیرا وی حقیقتاً در همه چیز شک کرده، درحالی‌که دکارت در همه چیز فرض شک کرده بود. نیز برخلاف دکارت، که فیلسوف به معنای مصطلح و رایج بوده است، وی به معنای مصطلح و متعارف فیلسوف نبوده است. بلکه درحقیقت محیی بوده و سری پرشور و عشق و علاقه‌ای زایدالوصف برای احیای علوم دین داشته است. او به‌رغم آن‌که حتی فقیه و متکلم به معنای مصطلح هم نبوده، اما هم با فقه و هم با کلام و فلسفه آشنایی کامل داشته است.

اما در مورد مخالفت غزالی با فلسفه، باید گفت سخن غزالی با امثال کانت نیز متفاوت بوده است؛ زیرا کانت معتقد بوده که باب مابعدالطبیعه بر روی عقل نظری مسدود است، اما غزالی بر این باور است که طریقه حکما برای رسیدن به مابعدالطبیعه ناقص و ناروا بوده است. بنابراین، کتاب *تهافت الفلاسفه* غزالی از جهت غایت و غرض ضد فلسفه است، اما از جهت موضوع و محتوا در زمره کتب فلسفی محسوب می‌شود؛ زیرا تشکیک در مسائل فلسفی رد فلسفه نیست و از این روست که می‌گوید فیلسوفان به منطق وفادار نبوده‌اند (همان). همچنین ارزش نقد فلسفی غزالی در این است که گذشته از آن‌که سابقه ندارد، بیانگر تسلط و توان او نیز هست، به نحوی که می‌توان آن را با نقد دیوید هیوم از فیلسوفان و ناقدان قرون جدید مقایسه کرد.

حسن ختام این بخش را با گفتاری از وزنیک در کتابش *موسوم به اندیشه غزالی* به پایان می‌بریم که می‌گوید:

چون غزالی را به چشم یک متکلم بنگریم، مسلمانش می‌یابیم و چون به چشم یک متفکر،

فیلسوف نوافلاطونی و چون به چشم یک صوفی اخلاقی، یک مسیحی. او دارای تأثیری شگرف در متفکرین پس از خویش چه در غرب و چه در جهان اسلام بوده است؛ به عنوان مثال توماس آکوینی که سخت به غزالی حمله کرده ... مسئله «رؤیت الهی» را از غزالی اقتباس کرده است (الفاخوری و الجری، ۱۳۶۷: ۲/ ۵۳۲).

اما در خصوص رابطه «فلسفه و دین»، ژیلسون در *عقل و وحی*، قائل به سه نحوه تفکر درباره مسئله «عقل و وحی» و نسبت آن‌ها با یکدیگر در تاریخ فلسفه قرون وسطا می‌شود که این سه نحوه تفکر منجر به ظهور سه گروه یا به اصطلاح خود ژیلسون سه خانواده می‌شود که عبارت‌اند از: خانواده آگوستینی، خانواده ابن رشدی، و خانواده توماسی. از نظر ژیلسون خانواده آگوستینی‌ها، دین را جانشین همه معرفت بشری، اعم از علوم تجربی و اخلاق دانسته و معتقدند با وجود دین، دیگر نیازی به عقل و تفکر فلسفی نیست؛ مثلاً آگوستین می‌گفت: «ایمان می‌آورم تا بفهمم و می‌فهمم تا ایمان بیاورم» و مراد وی از ایمان نیز ایمان اشراقی، و نه عقلی، بوده است. اما، خانواده ابن رشدی برعکس آن‌ها، اصالت را به عقل داده و شأنی برای وحی در معرفت بشری قائل نیستند؛ زیرا ابن رشد برخلاف آگوستین، فلسفه را دید خردگرایانه به آفرینش می‌دانست که به شناخت آفریدگار می‌انجامد. از نظر ایشان، شریعت پژوهش عقلی را جایز می‌شمارد و ایمان را نیازمند به قیاس عقلی می‌داند. سرانجام نیز، خانواده توماسی‌اند که به هماهنگی میان عقل و وحی در وصول به حقیقت معتقدند. ژیلسون خود معتقد به نظر اخیر (خانواده توماسی) است و همواره نیز سعی در تشریح و ترویج آن داشته است (ابن رشد، ۱۳۵۸: ۲۹؛ ژیلسون، ۱۳۷۱: ۲۰۳؛ ایلخانی، ۱۳۸۲: ۸۹).

موضع فکری غزالی را درباره رابطه فلسفه و دین می‌توان چنین خلاصه کرد: حقایق مثبت دین نه اثبات‌پذیرند نه انکارپذیر و اگر فیلسوفان نیز بخواهند در صدد این کار برآیند غالباً دچار مهمل‌گویی خواهند شد (شیخ، ۱۳۶۵: ۲/ ۲۰).

نتیجه‌گیری

آنچه می‌توان از این بحث نتیجه گرفت این است که فیلسوفان هم در بین مسیحیان و هم در بین مسلمانان، دشمنان مشترک و دیرینه‌ای داشته‌اند و این طور نیست که مخالفت با فلسفه، مختص فرهنگ و ملت و یا دین خاصی باشد، بلکه در همه اعصار و در بین پیروان همه ادیان، اعم از یهودی و مسیحی و مسلمان، چنین نزاعی بین فلسفه و دین یا عقل و

وحی وجود داشته است. به عبارت دیگر، همیشه از یک‌سو، عده‌ای برای دفاع از دین و تهذیب و پالایش آن از زوائد، به مخالفت با فلسفه و تفکر فلسفی برخاستند، و از سوی دیگر نیز جمعی برای دفاع از آزادی اندیشه و پاس‌نگه‌داشتن حرمت آن، به دفاع از فلسفه و مباحث عقلی پرداخته‌اند.

از برجسته‌ترین نمونه‌های این نزاع در عالم اسلام، نزاع و تقابل بین غزالی و ابن رشد، از علمای اهل تسنن بوده است، به نحوی که هر دو کتاب‌های مستقلی در این زمینه نوشته‌اند. در جهان تشیع نیز، اخباریان و علمای مکتب تفکیک از برجسته‌ترین نمونه‌های مخالفت با فلسفه بوده‌اند. البته اغلب فیلسوفان و متکلمان شیعه و از اهل تسنن نیز معتزله و امثال ابن رشد به اندیشه آزاد و تعقل و تدبر در دین اهمیت زیادی می‌دادند، اما در نقطه مقابل معتزله، اشاعره و حنابله از اهل سنت که خود غزالی نیز در زمره اشاعره بوده است، در مخالفت با فلسفه و فیلسوفان سنگ تمام گذاشته‌اند؛ اگرچه مخالفت آن‌ها در یک حد و اندازه نبوده است.

در عصر جدید نیز عده‌ای مثل دکارت و حکمای مدرسی قرن نوزدهم بر این باورند که موافقت با هرگونه وضع فلسفی رایج که با دین موافق و ملایم باشد، موقتی است و سرانجام نیز منجر به مغایرت متزاید خواهد شد.

غزالی نیز اگرچه خود را در اصل تابع برهان می‌داند، اما به شدت به مخالفت با فیلسوفان می‌پردازد و آن‌ها را تکفیر می‌نماید و معتقد است که فیلسوفان به منطقی وفادار نمانده‌اند. جان کلام اندیشه غزالی، این است که علم حدود خاصی دارد و اعتقاد و ایمان دینی را نیز نمی‌توان با استدلال علمی و عقلی فهمید، زیرا اگر هم چنین کنیم، این ایمان علم‌زده است و کاری از پیش نمی‌برد، جز این که بر شک و حیرت می‌افزاید. بنابراین، غزالی دین و فلسفه را کاملاً از هم متمایز و از عدم تحویل ذاتی این دو موضع به هم دفاع می‌کند.

منابع

- آبروی، آ. ج. (۱۳۷۲). *عقل و وحی در نظر متفکران اسلامی*، ترجمه حسن جوادی، تهران: امیرکبیر.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹). *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، تهران: طرح نو.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۰). *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران: امیرکبیر.
- ابن رشد (۱۳۵۸). *فصل المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.

- ابن سینا (۱۳۷۰). *الهیات نجات*، ترجمه و پژوهش سیدیحیی یثربی، تهران: فکر روز.
- ادواردز، پل (۱۳۷۰). «اتین ژیلسون»، ترجمه شهرام پازوکی، در *مقدمه روح فلسفه قرون وسطی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: سمت.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۱). *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیخ سعید (۱۳۶۵). «غزالی و مابعدالطبیعه»، ترجمه محسن جهانگیری، در *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، زیر نظر میان محمد شریف، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۶۱). *کیمیای سعادت*، تصحیح احمد آرام، ج ۲، تهران: بهجت.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۶۳). *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، ج ۱، تهران: زوار.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۶۳). *مقاصد الفلاسفه*، ترجمه دکتر محمد خزائلی، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۶۴). *المنتقد من الضلال*، شک و شناخت، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران: امیرکبیر.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۷۲). *احیاء علوم الدین*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد (۱۹۶۱). *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، القاهرة: دارالمعارف.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- فخری، ماجد (۱۳۸۹). *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کرین، هانری (۱۳۷۱). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر.
- نصر، سیدحسین و اولیور لیمن (۱۳۸۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران: حکمت.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۸). *غزالی‌نامه*، تهران: هما.
- یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۳). *فلسفه مشاء*، قم: بوستان کتاب.

پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی