



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی

سال دوم، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

تحلیل و محک تهافت غزالی بر فیلسوفان و بررسی دفاعیه ابن رشد^۱

اعظم قاسمی^۲

چکیده

فهم فلسفی از تصور خدا با فهم کلامی تصور خدا از آغاز با چالش‌ها و تعارضاتی مواجه بوده است. شاید بتوان نقطه اوج این نزاع را در تهافت الفلاسفه غزالی یافت که فیلسوفان را به‌خاطر باور به سه مسأله تکفیر کرده‌است. مسأله این پژوهش بازخوانی انتقادات غزالی بر فیلسوفان و محک و ارزیابی دیدگاه او و سپس بررسی قوت و ضعف دفاعیه ابن رشد است. غزالی به‌درستی متوجه شده بود که با اثبات قدم عالم، اثبات وجود خدا راه دشواری را درپیش دارد؛ با این حال اعتقاد به حدوث زمانی عالم نیز تبعات باطلی به‌همراه دارد، که کمتر از تبعات آموزه فیلسوفان نیست. در خصوص علم خدا به جزئیات، به‌نظر می‌رسد پاسخ ابن رشد مناسب است و می‌تواند ایراد غزالی را در این خصوص برطرف کند. تفاوت غزالی با ابن رشد در این است که او با استناد به قرآن، علم خدا به همه جزئیات را ثابت می‌داند؛ اما فیلسوف در خصوص چیزی به اظهار نظر می‌پردازد که نمی‌تواند فهم درست و دقیقی درباره آن داشته باشد. در خصوص معاد

۱. مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱؛ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹.

این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی به شماره ۷۲۴ با عنوان «چالش عقل و ایمان درباره خدا: تحلیل و محک تهافت غزالی بر فیلسوفان و بررسی دفاعیه ابن رشد» است.

۲. استادیار گروه پژوهشی فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

(azam_ghasemi@yahoo.com).

جسمانی نیز ابن‌رشد با تأویل بین حقیقت فلسفی و آموزه دینی هماهنگی برقرار می‌کند. اما با اختلاف نظر ابن‌رشد و غزالی درباره تأویل در داوری نهایی به یقین نمی‌توان گفت حق با غزالی است یا ابن‌رشد.

کلیدواژه‌ها: غزالی، ابن‌رشد، تهافت الفلاسفه، تهافت التهافت.

۱. مقدمه

در بدو ورود فلسفه یونانی به جهان اسلام، نخستین کاری که فیلسوفان مسلمان انجام دادند این بود که خدای ارسطویی، یعنی محرک غیرمتحرکی که علت غایی است و نه علت فاعلی، را به خدای اسلام تبدیل کردند؛ خدایی که مهم‌ترین ویژگی او خالقیت اوست و این خلق کردن او نیز به‌زعم متکلمان از جمله غزالی مستلزم غیرقدیم بودن جهان است. از همان آغاز، فهم فلسفی با فهم کلامی تصور خدا با چالش‌ها و تعارض‌هایی مواجه بوده است که این امر به نزاع بین متکلمان و فیلسوفان انجامیده است. شاید بتوان نقطه اوج این نزاع را در آثار غزالی یافت. تهافت الفلاسفه مهم‌ترین اثری است که او در آن تهافت^۱ خود بر فیلسوفان را توضیح داده است و تصریح دارد این کتاب در ردّ فلاسفه و تناقضی که در کلمات آنها است نگاشته شده است^۲ (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۳۸). به گفته غزالی فلاسفه همگی مشترک در کفر و الحادند (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۴۸-۴۶).

^۱. از آنجا که برای واژه تهافت ممکن است ترجمه‌های مختلفی باشد مثل تعارض یا تناقض یا پریشان‌گویی، لذا برای بر حذر بودن از این خلاف‌ها واژه خود غزالی را به کار گرفته‌ایم.

^۲. رکن الدین بن ملاحمی خوارزمی در قرن ششم که متکلمی معتزلی و متأثر از ابوالحسین بصری بود، کتابی با عنوان تحفه المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه نگاشت (نک به یوسف ثانی، ۱۳۸۸، ص ۸۸).

مسأله این پژوهش بررسی دو دیدگاهی است که در تقابل با یکدیگر هستند؛ یکی به فیلسوفان مسلمان مربوط است که مدعی اند فهم دینی از خدا با فهم فلسفی از خدا کاملاً هماهنگ است و دیگری دیدگاه غزالی است که مدعی است این دو فهم با هم ناسازگار هستند. به عبارت دیگر مسأله پژوهش بازخوانی انتقادات غزالی بر فیلسوفان و محک و ارزیابی دیدگاه او است.

در میان ده ها کتاب و مقاله ای که درباره غزالی و ابن رشد نگاشته شده، تنها دو اثر به طور خاص به داوری درباره منازعه غزالی با فیلسوفان و دفاعیه ابن رشد پرداخته است؛ نخست: نقدی بر *تهافت الفلاسفه غزالی* نگارش سید جلال الدین آشتیانی نویسنده در این کتاب بدون هیچ استدلالی مدعی باطل بودن ادعای غزالی و اثبات ادعای فیلسوفان از جمله ابن سینا و ملاصدرا است. مهم ترین ضعف این کتاب این است که تنها و به صورت یک طرفه، ادعای فیلسوفان مورد تأیید قرار می گیرد. اگر بناست نقدی بر تهافت غزالی نگاشته شود، باید ضعف های او در کتاب خودش نشان داده شود و نمی توان مثلاً از فیلسوفی که قرن ها پس از غزالی آمده، یعنی ملاصدرا مدد گرفت (برای نمونه نک به آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۸۷، ۳۰، ۱۶، ۱۵-۲۴، ۱۸۲، ۱۲۷، ۱۸۲-۱۶۷). زیرا نقد غزالی بر فلسفه مشایی ابن سینا است و نه حکمت متعالیه. ملاصدرا کلام را به عنوان یکی از منابع در حکمت خود ادغام و حل کرده است و اساساً فلسفه او، فلسفه مشایی محض محسوب نمی شود. نویسنده بنا به ادعای خود، بدون مراجعه به *تهافت* / *التهافت* ابن رشد این کتاب را نوشته است. از آنجا که در این کتاب استدلال خاصی علیه غزالی مطرح نشده؛ نمی توان نقد منطقی مطرح کرد. سلسله مقالاتی با عنوان «چالش فلسفی غزالی و ابن رشد» نگارش علی زمانی قمشه- ای نیز به منازعه ابن رشد و غزالی می پردازد و کاملاً در موضع اثبات دیدگاه فیلسوفان و نفی دیدگاه غزالی است. نویسنده به طور غیرمستقیم نقد غزالی را بر فیلسوفان مشاء پذیرفته، اما بر

این باور است که این انتقادات به فلسفه صدرایی وارد نیست (قمشه‌ای، ۱۳۸۷، ص ۸۷، ۱۰۴؛ ۱۰۰).

در این مقاله ابتدا به تهافت غزالی بر فیلسوفان در سه مسأله و پس از تبیین دفاعیه ابن‌رشد به ارزیابی و محک تهافت غزالی می‌پردازیم.

۲. مسأله اول: ابطال سخن فیلسوفان در قدیم بودن جهان

اولین مسأله‌ای که غزالی در تهافت الفلاسفه بررسی می‌کند، ابطال سخن فیلسوفان در خصوص قدیم بودن جهان است. غزالی می‌گوید: «هر چه مسافت و مقدار و کمیت را به وی راه بود، آن را عالم خلق گویند» (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۱۷). غزالی ابتدا به شرح و تبیین دیدگاه فیلسوفان درباره قدیم بودن جهان می‌پردازد (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۴۸-۴۹). سپس بر اساس استدلال عقلی تلاش می‌کند به استدلال‌های فیلسوفان خدشه وارد کند. او در این زمینه دلایل نقلی را مطرح نمی‌کند. طبق نظر غزالی، برخلاف ادعای فیلسوفان، اشکالی ندارد بنا به دلایلی که ما نمی‌دانیم خداوند اراده قدیم داشته باشد که جهان را در زمان معینی خلق کند؛ یعنی با اراده قدیم خود اراده کند جهان در زمان معینی خلق شود (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۵۰-۴۹؛ ۵۲). وی می‌گوید فعل از حیث حدوثش به فاعل نیازمند است نه از حیث عدم سابقش و نه از این حیث که در حال حاضر موجود است؛ پس اگر معنی حدوث را از آن فعل نفی کنیم، نه فعل بودن آن تعقل می‌شود و نه تعلق آن به فاعل (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۹۳، ۹۵-۹۶). غزالی پس از آن که به تفصیل به رد استدلال‌های فیلسوفان در خصوص قدم عالم می‌پردازد، تبعات منفی قدیم دانستن عالم را بیان می‌کند که همان غیرمخلوق بودن عالم است. واژه‌ای که در این جا برای فیلسوفان به کار می‌برد نیرنگ و فریب است (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۸۹).

نویسنده مقاله «جاودانگی عالم در تعامل با خلقت از دیدگاه ابن رشد» می پرسد چرا غزالی انکار حدوث عالم را به معنای انکار خداوند می داند؟ در پاسخ باید گفت غزالی چنین چیزی نگفته، بلکه می گوید قدیم بودن عالم با خالقیت خدا، که در واقع یکی از اوصاف اوست، سازگار نیست. سپس نویسنده سؤال می کند چرا غزالی اعتقاد به عدم حدوث عالم را کفر می داند؟ در حالی که بهتر بود بگوید قدیم بودن عالم به معنای تعدد قدما و شرک است نه کفر (عابدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵). جواب این پرسش این است که خدای اسلام خالق است و واحد، اگر این ویژگی سلب شود دیگر خدای اسلام نیست.

در خصوص انتقاد غزالی بر فیلسوفان در مسأله قدیم بودن جهان به نظر می رسد حق با غزالی است. صانع بودن و خالق بودن زمانی محقق می شود که چیزی وجود نداشته باشد و بعد آن چیز خلق شود. در خلق، شی از عدم خلق می شود.^۱ همچنین تفکر خدای خالق تنها بر مبنای حادث زمانی بودن مخلوقات قابل فهم و دفاع است. همین طور آن چه از قرآن فهمیده می شود حادث زمانی بودن جهان است. در حالی که مطابق نظر فیلسوفان، اگر عالم قدیم زمانی باشد، اثبات خدای خالق بسیار مشکل می شود. صرف این که گفته شود جهان در ذات خود نیازمند خالق است، مشکلی را حل نمی کند؛ زیرا ملحد می تواند بگوید جهان خود خداست و بی نیاز از خالق؛ زیرا همیشه بوده است. در واقع منکر خدا می تواند بگوید شما در ذهن خود خدا را فرض می کنید. اما اگر جهان از ازل بوده و هیچ وقت نبوده که مسبوق به عدم باشد، چه نیازی به آفریننده دارد؟ در تفکر کلامی، جریان خلقت از عدم است. جهان نیست بوده و بعد هست

۱. در اینجا نمی توان گفت مصادره به مطلوب شده، به این دلیل که در معنای خلق، پدید آمدن از عدم و نیستی نهفته است. در واقع این فیلسوفان هستند که معنای خلق را به گونه ای دیگر تفسیر کرده اند تا با قدم عالم سازگار شود.

شده است؛ اما اگر بگوییم جهان مسبوق به عدم نیست، در این صورت فرض آفریدگار عبث است؛ چون چیزی که ابتدا نیست و بعد هست می‌شود به آفریننده نیاز دارد؛ اما چیزی که همیشه هست و هیچ وقت مسبوق به عدم نیست، طبیعتاً به آفریننده نیاز ندارد. بحث از امکان ذاتی جهان و این که در ذات خود به واجب الوجود نیازمند است، یک بحث منطقی و ذهنی صرف است. زیرا در مورد خدا نیز منکر خدا سؤال می‌کند چرا خدا به آفریننده نیاز ندارد؟ اگر فیلسوف بگوید برای این که وجوب ذاتی دارد و ملاک نیازمندی به علت، امکان ذاتی یا به تعبیر ملاصدرا امکان فقری است، منکر خدا در پاسخ می‌گوید چرا جهان وجوب ذاتی ندارد؟ خدا ناباوران می‌گویند همین ذرات اولیه، انرژی، اتم یا هر چیز دیگر می‌تواند پدیدآورنده جهان باشد، بی‌آنکه پدید آمدن، خودش محتاج چیزی باشد و کل عالم هستی از همین ذرات پدید آمده‌اند. البته فیلسوف پاسخ می‌دهد جهان جسمانی است و جسم نیازمند است. در این جا ابن سینا و دیگران وقتی وجود واجب را اثبات می‌کنند، بعد به صفات وی می‌پردازند، به این نتیجه می‌رسند که واجب نمی‌تواند در جهان مادی باشد، چرا که ماده در ذات خود نیازمند است؛ آنها بحث مجردات را پیش می‌کشند و این که خدا فراتر از ماده است. فیلسوف در اینجا از امکانات و مقدورات بشری فراتر می‌رود و وارد معلوماتی می‌شود که انسان با هیچ حواسی نمی‌تواند به درک آن بپردازد. نقادی کانت در اینجا بسیار سازنده است، درست به دلیل این که عقل در مورد مسائلی صحبت می‌کند که هیچ ماده‌ای در خصوص آن وجود ندارد و فقط صورت محض است.

اگر گفته شود تنها دلیل بر وجود خداوند، حدوث عالم نیست، بلکه دلایل دیگری نیز وجود دارد؛ در پاسخ باید گفت این که براهین دیگری که برای اثبات خدا وجود دارد، تا چه حد می‌تواند قابل قبول باشد در جای خود مورد بحث قرار می‌گیرد؛ ولی وجود براهین دیگر نمی‌تواند

اصل ادعای غزالی را نفی کند. چون ادعای وی این است که هم زمان نمی توان عالم را قدیم دانست و در عین حال به خالق بودن خدا باور داشت. از سوی دیگر شاید بتوان به غزالی حق داد که مخلوق باید پیشینه عدم داشته باشد و از عدم هستی یابد، و این هستی را خدا به او عطا می کند؛ اما این که غزالی می گوید وقتی چیزی خلق شد، دیگر به صانع خود نیازمند نیست و مستقل از صانع خود می شود، نیز پذیرفتنی نیست. البته این در خصوص مصنوعات بشری صادق است، اما در خصوص مصنوعات خدا نمی توان چنین چیزی را پذیرفت. زیرا وجود و هستی مصنوع از صانع در خصوص انسان کاملاً مستقل از هم هستند، اما در مورد مخلوقات خدا هیچ هستی مستقلی وجود ندارد. به نظر می رسد دیدگاه غزالی به نحوی به شرک می انجامد. هر چند غزالی برای بسط قدرت الهی منکر حسن و قبح عقلی هم می شود، اما در اینجا برای اثبات مخلوق بودن عالم در نهایت به استقلال مخلوق پس از خلق توسط خدا قائل می شود. به عبارتی این تنها فیلسوفان نیستند که با آموزه قدم عالم با مشکل مواجه می شوند، بلکه آموزه حدوث عالم نیز هر چند مخلوق بودن عالم را اثبات می کند اما تبعات باطلی به همراه دارد که کمتر از تبعات آموزه فیلسوفان نیست؛ مسأله این جاست که آیا غزالی استدلالی برای حدوث زمانی عالم دارد، یا این که آموزه حادث بودن را از دین اخذ کرده، و از این که خداوند خالق عالم است، به نظر می رسد این آموزه را از قرآن اخذ کرده باشد؟ البته منظور این نیست که قرآن بر حدوث عالم صراحت دارد، بلکه فهم غزالی از آیات قرآن این است که آیات آن بر حدوث زمانی عالم دلالت دارد. بی جهت نیست که ناصر خسرو پاسخ به این پرسش که «اگر بین آفریدگار و آفریده زمانی هست، چطور به خالق بدون مخلوق، خالق گفته می شود؟» را بسیار سخت می داند و می گوید: «برای پاسخ آن باید به امام روزگار خود بازگشت» (ناصر خسرو، ۱۳۹۰، ص ۱۸).

غزالی در فصلی مجزا به این بحث می‌پردازد که فیلسوفان در اثبات این که خدا جسم نیست، ناتوان هستند. زیرا جسم را قدیم می‌دانند. در واقع غزالی می‌خواهد بیان کند قدیم دانستن عالم، تبعات زیادی دارد؛ نه تنها نمی‌توان خالقیت خدا را ثابت کرد، بلکه حتی نمی‌توان غیرجسمانی بودن خدا را هم ثابت کرد. این مطلب را به صراحت در انتهای این مسأله بیان می‌کند (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۱۵۳؛ ۱۵۰).

۳. مسأله دوم: ابطال سخن فیلسوفان در علم خدا به جزئیات

غزالی در آغاز نقد خود بر فیلسوفان می‌نویسد: «هر عاقلی تعجب می‌کند از کسانی که به گمان خود در معقولات تعمق می‌کنند؛ اما آخر نظرشان به اینجا منتهی می‌شود که رب‌الارباب و مسبب‌الاسباب، به آنچه در عالم می‌گذرد، هیچ علم ندارد. در این صورت چه فرقی بین خدا و میت است، جز این که خدا به خودش علم دارد؟ و چه کمالی در این هست که خدا فقط به خودش علم داشته باشد نه به دیگری؟ این مذهبی است که اگر مطالبش مشخص شود، برای بیان فضاحتش کافی است و نیاز به اطناب و ایضاح ندارد» (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۱۲۹). سپس در ردّ سخن فیلسوفان استدلال می‌کند و می‌گوید برخی فلاسفه بر این باورند که خدا فقط خودش را می‌شناسد؛ اما ابن‌سینا بر این باور است که خدا به اشیاء علم کلی دارد و جزئیات را به شیوه کلی می‌شناسد. اول باید مذهب آنها را فهمید و بعد اعتراض کرد. از قول ابن‌سینا می‌گوید علم به جزئی متغیر، از معلوم تبعیت می‌کند و تغییر علم باعث تغییر در عالم می‌شود و تغییر بر خدا محال است؛ پس خدا به‌طور کلی از ازل بر همه تغییرات علم داشته و به این علت هیچ تغییری در ذاتش لازم نمی‌آید. ایراد دیدگاه فیلسوفان این است که مضمون این حرف این است که اگر مثلاً زید اطاعت کرد یا عصیان کرد، خدا از احوال متجدد او آگاه نمی‌شود، و

کفر و اسلام انسان را به طور کلی می‌داند نه مخصوص به اشخاص (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۱۶۶-۱۶۴).

غزالی می‌گوید چون در مذهب ما عالم حادث است و به اراده خدا خلق شده است، پس ضروری بوده که خدا نسبت به آنها علم داشته باشد تا خلق کند. اما در نظر فلاسفه، که عالم قدیم است و خلق نشده است، چگونه این امر اثبات می‌شود؟ سپس دلیل ابن سینا را می‌آورد که خدا چون عقل محض است، برای او همه معقولات مکشوف است. غزالی می‌گوید این مصادره به مطلوب است؛ زیرا ابن سینا می‌گوید خدا عقل محض است و موجودات دیگر را تعقل می‌کند. اگر این امر ضروری و بدیهی بود، برای همه بدیهی بود؛ اما حتی برای برخی از هم‌سلکان ابن سینا نیز بدیهی نیست. در واقع ابن سینا باید علم خدا به غیرش را اثبات کند، در حالی که در اینجا با فرض کردن عقل محض بودن خدا و این که برای موجودی که عقل محض است، همه چیز آشکار است، در واقع چیزی را که باید اثبات کند در مقدمه خودش لحاظ کرده (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۱۵۷-۱۵۶). به نظر می‌رسد این انتقاد غزالی به ابن سینا وارد است.

۴. مسأله سوم: ابطال سخن فیلسوفان در انکار معاد جسمانی

غزالی می‌گوید: «اهل بصیرت باور دارند مرگ قالب و حقیقت آدمی را نیست نمی‌کند و اهل تقلید از قرآن و اخبار می‌دانند روح آدمی پس از مرگ باقی است» (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۹۰). وی اصل نهم از اصول ده گانه‌ای که باید به آن باور داشت را در روز قیامت و باور به جسمانیت معاد می‌داند (غزالی، ۱۴۰۹، ص ۱۴). او هم به معاد روحانی و هم معاد جسمانی باور دارد و لذت و شقاوت در آخرت را هم روحانی و هم جسمانی می‌داند (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۸۲-۸۱). از آنجا که لازمه اثبات اصل معاد اثبات نفس نامیراست، وی به تفصیل به اثبات نفس، تعریف ماهیت و قوای آن می‌پردازد (نک به غزالی، ۱۹۷۵، ص ۵۴-۱۹). برخلاف نظر فیلسوفان، غزالی

به مسأله معاد سطحی نگاه نکرده و دیدگاه محدودی ندارد، بلکه همه جوانب را در نظر گرفته است. به عنوان مثال وی نیز به اهمیت نعمت‌های روحانی در قیاس به نعمت‌های جسمانی اذعان دارد (غزالی، ۲۰۱۴، ص ۵۳-۵۲). او می‌گوید دلیل این که در شریعت بیشتر به بهشت و جهنم جسمانی پرداخته، این است که عمده مردم محسوسات را بهتر می‌فهمند (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹).

فارابی به کرات تأکید می‌کند نفس باقی می‌ماند و بقای انسان به بقای نفس وی ممکن است و بر بقای نفس نیز استدلال می‌آورد (فارابی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۱، ۱۴۱-۱۴۰؛ ۱۳۴). ابن سینا هم مانند فارابی بیانی فلسفی از واسطه و وسیله بودن نفس ارائه داده است (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۳۱۸). او معاد را دو گونه می‌داند: نخست، معادی که شرع از آن خبر داده است و اثبات آن جز به شرع نباشد؛ دوم معادی است که با عقل و قیاس برهانی فهم پذیر است، و این اخص از معاد شرعی است. وی نشان می‌دهد که پس از فنای جسد نفس باقی می‌ماند و لزومی ندارد که فنای جسد، نفس را دچار هلاک کند؛ اما اینکه پس از مرگ و فنای جسم در وقت معاد دوباره بدن هم دچار رستاخیز شود، محل شک و تردید است و با استدلال و برهان قابل حل و فصل نیست. ابن سینا آن را از طریق «خبر نبی» قابل اثبات می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۲۸-۳۲۹). ابن سینا در بحث معاد جسمانی برهانی ارائه نمی‌دهد و پذیرش آن را شرعی می‌داند و به تبع آن لذات و آلام جسمانی نیز در بهشت و جهنم بدون استدلال می‌شود. به باور غزالی نمی‌توان آیاتی را که درباره معاد جسمانی یا نعیم جسمانی است، تأویل کرد. وی، پس از محاجه‌های مختلفی که در باب معاد جسمانی با فیلسوفان دارد، بیان می‌کند که معاد جسمانی محال عقلی نیست؛ اما چون فیلسوفان قادر به درک آن نیستند به انکار آن می‌پردازند؛ چون هیچ دلیل و استدلالی برای محال بودن این امر ندارند؛ او مثال می‌زند اگر انسانی از نیروی مغناطیسی اطلاع نداشته باشد و

به او بگویند نیرویی می تواند آهن را جذب کند، این امر را انکار می کند و می گوید چنین چیزی محال است. همین طور کسی که از عجایب قیامت هیچ اطلاعی ندارد، امور مربوط به آن را انکار می کند. یا مثلاً اگر یک انسان به طور دفعی خلق شود و به او نطفه ای نشان دهند و بگویند از این نطفه دست و پا و سر و سایر اجزای انسان کامل در رحم انسان به وجود می آید مانند یک کافر انکار می کند و می گوید مگر چنین چیزی امکان پذیر است؟ غزالی چنین نتیجه می گیرد که پس واجب است ما اموری را که مشاهده نکرده ایم، انکار نکنیم (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۲۵۰-۲۴۱). با ملاکی که غزالی می دهد اگر فیلسوفی قادر باشد ثابت کند معاد جسمانی محال عقلی است (غزالی، ۱۹۶۴، ص ۱۵۵-۱۵۱)، در این صورت حق تأویل آیات دالّ بر معاد جسمانی را دارد. فرق غزالی با اهل حدیث این است که از نظر اهل حدیث ما به هیچ وجه حق تأویل ظاهر آیات را نداریم، و تفاوتش با سخن معتزله و فیلسوفان این است که برای تأویل، حد و حدودی تعیین می کند. نکته ای جالب در این جا این است که غزالی نیز مانند هیوم بسیاری از امور را به تجربه و مشاهده مرتبط می داند؛ به عبارتی نقد غزالی این است که فیلسوفان بر مبنای تجارب و مشاهدات شان سخن می گویند؛ اما گمان می کنند که در حال استدلال عقلی هستند. از جهتی حق با غزالی است؛ زیرا با علم محدود و نادانسته هایی که داریم نمی توانیم چیزی را انکار کنیم؛ ممکن است امری که انکار می کنیم به خاطر نادانی به کیفیت آن مسأله باشد. ولی از نظر عقلی و فلسفی نیز دقیقاً همان طور که انکار امری که به آن ناآگاهیم، غیرعقلانی است، اثبات و پذیرش امری که به آن جهل داریم نیز غیرعقلانی است. در نهایت می توان گفت چنین چیزی امکان دارد واقع شود و امکان دارد واقع نشود. پس در این امور تنها ایمان و پذیرش مؤمنانه باقی می ماند. پس غزالی قادر نبوده به دلیل فلسفی و استدلال عقلانی این امور را اثبات کند؛ تنها کاری که کرده این است که می گوید فیلسوفان به

لحاظ عقلانی نمی‌توانند این امور ایمانی را انکار کنند. به نظر من از این جهت حق با غزالی است. به نظر می‌رسد علی‌رغم تحقیری که فیلسوفان نسبت به متکلمان بویژه اشعری‌ها داشتند، دست‌کم غزالی نسبت به فیلسوفان تفکر فلسفی قوی‌تر داشته است. مهم‌ترین مزیت اندیشه غزالی نسبت به فیلسوفان این بوده که از محدودیت‌های عقل بشری تا حدود زیادی باخبر بوده و مثل فیلسوفان مدعی نبوده که کل عالم و آدم را می‌تواند با استفاده از عقل خود بررسی و تجزیه و تحلیل کند. غزالی در *فیصل‌التفرقه*، به جهت انکار معاد جسمانی به تکفیر فیلسوفان می‌پردازد؛ زیرا این انکار را مستلزم تکذیب رسول می‌داند و آیات مرتبط با معاد جسمانی را قابل تأویل نمی‌داند (غزالی، ۱۴۱۳، ص ۵۸-۵۴). انکار معاد جسمانی و حشر اجساد مستلزم توالی امور است، از جمله این که ثواب و عقاب روحانی باشد. در این صورت بهشت و جهنم نیز جسمانی نخواهند بود؛ در حالی که از نظر ظاهر شریعت بهشت و جهنم دو مخلوق هستند و مکان و محل جزا یا پاداش نیکوکاران و بدکرداران است. به همین دلیل است که غزالی هرگاه قصد اثبات معاد جسمانی را با ارجاع به قرآن را دارد، به ثواب و عقاب جسمانی در بهشت و جهنم استناد می‌کند. به این ترتیب انکار معاد جسمانی به انکار بخش قابل توجهی از ظواهر آیات قرآن می‌انجامد. فیلسوفان به جهت عدم درک کیفیت معاد جسمانی، آن را محال می‌دانند در حالی که غزالی چنین چیزی را محال عقلی نمی‌داند و البته حق با اوست. فرض کنیم به مردمانی که هزار سال پیش زندگی می‌کردند گفته شود هزار سال آینده انسان‌هایی زندگی خواهند کرد که می‌توانند حتی پس از مرگ اجداد خود، صدای آنها را بشنوند یا تصویر آنها را ببینند. احتمالاً همگی چنین چیزی را انکار می‌کردند. حتی برای ایشان قابل تصور نبود چگونه می‌شود پس از مرگ کسی صدای او را شنید. چون این افراد امکان یا محال بودن امری را بر اساس دانسته‌های خود می‌سنجیدند؛ یعنی حتی در محلیه آن‌ها نمی‌گنجاید که در آینده

ممکن است چیزی اختراع شود که صدا و تصویر را ضبط می کند. حال اگر فردی پیدا می شد که می گفت چنین چیزی محال نیست و ممکن است رخ دهد، شاید دیگران او را به ریشخند می گرفتند.^۱

۵. دفاعیه ابن رشد

غزالی در *تهافت الفلاسفه* خود تلاش کرد با استدلال منطقی مخدوش بودن برخی از آموزه های فلسفی مانند قدم عالم را نشان دهد. در *تهافت التهافت*، ابن رشد عکس سخن غزالی را بیان می کند و استدلال های او برای مخدوش نشان دادن استدلال های غزالی است. ابن رشد مدعی است در پاره ای موارد غزالی سخن فیلسوفان را نفهمیده است. وی هدف خود را از نگارش *تهافت التهافت* بررسی سخنان غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* از حیث تصدیق و اقناع و قصور بیشتر آن از رتبه یقین و برهان می داند (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۵۹).

۵.۱. مسأله اول قدیم بودن عالم

ابن رشد پس از نقد تهافت غزالی در خصوص قدیم بودن عالم، چهار دلیل برای اثبات قدم عالم می آورد (ابن رشد، ۱۹۶۹، ص ۲۱۳-۵۹). او هیچ کدام از استدلال های متکلمان را در خصوص حدوث عالم یقینی نمی داند (ابن رشد، همان، ص ۸۶). ابن رشد برای رد ادعای غزالی، که قدم عالم به غیر مخلوق بودن عالم و خالق نبودن خدا می انجامد، هیچ دلیلی ارائه نمی دهد، بلکه دلایل غزالی را در حدوث عالم جدلی و علیل می داند. پس به فرض که دلایل غزالی جدلی و غیر قابل پذیرش باشد، نتیجه نمی شود پس حتماً دلایل فیلسوفان صحیح است. در

^۱. البته ممکن است بیان شود چنین مثالی محال عرفی است و با محال عقلی متفاوت است. اما اگر ما در گذشته زندگی می کردیم چنین چیزی را نیز محال عقلی می دانستند و نه عرفی. ما به جهت آگاهی از کیفیت سخن گفتن مردگان با ضبط صدای آنها، محال عقلی نبودن آن را تشخیص می دهیم.

تهافت ابن‌رشد بر تهافت غزالی، جز باطل کردن استدلال‌های غزالی، مطلب علاوه‌ای وجود ندارد. او در اثر دیگرش *فصل المقال* به طرح دیدگاه‌های خود پرداخته است و در خصوص مسأله اول می‌گوید، اختلاف در مسأله حدوث و قدم جهان بین متکلمان اشعری و حکمای متقدم، چیزی در حد اختلاف در نام‌گذاری است. موجودی که از چیزی نیست و زمان بر آن مقدم نیست، اما موجودی او را به وجود آورده، یعنی فاعل دارد و این کل جهان است. از نظر متکلم این موجود محدث است، اما از نظر فیلسوف محدث حقیقی نیست و قدیم حقیقی هم نیست. زیرا محدث حقیقی ضرورتاً فاسد است و قدیم حقیقی علت ندارد (ابن‌رشد، ۲۰۰۰، ص ۴۲-۴۰). ابن رشد می‌داند دست کم ظاهر برخی آیات دلالت بر حدوث عالم دارد؛ به همین دلیل به تأویل این آیات می‌پردازد و می‌گوید هیچ نص صریحی نیست که در آن گفته شود خدا از عدم محض همه چیز را آفرید؛ بلکه همیشه چیزی قبل از آن بوده است (ابن‌رشد، همان، ص ۴۳). اما اگر متکلم سخن ابن‌رشد را بپذیرد، نتیجه‌اش این می‌شود که خدا خالق نیست، به این معنی که خلق از عدم کرده باشد؛ زیرا همیشه قبل از این که چیزی به وجود بیاورد پیش از آن چیزی وجود داشته، مثلاً خلق آسمان از دخان یا خلق انسان از خاک. در این صورت خدای دین در حد صانع یا دمیورژ افلاطون می‌شود. اما متکلمان پرسش دیگری مطرح می‌کنند و آن این که چرا خدا صفت خالق را برای خود داده و از خلقت صحبت می‌کند؟ معنای خلقت، یعنی پدید آوردن چیزی از عدم. زیرا اگر بنا باشد از ماده پیش موجود، چیزی ساخته شود، چنین کاری از انسان هم برمی‌آید پس چه تفاوتی بین انسان و خدا وجود دارد؟ مگر این که بگوییم ماده اولیه را هم خدا از عدم به وجود آورده و حال آن که ابن‌رشد چنین چیزی را قائل نیست و ماده اولیه را قدیم می‌داند. یعنی می‌گوید وقتی نبوده خدا باشد و این نباشد. فیلسوف می‌گوید این ماده در ذات خود ممکن الوجود است و لذا به خدا وابسته است.

متکلم می گوید اگر خدا این ماده را از عدم به وجود نیاورده، دیگر دلیلی بر نیازمندی آن به خدا وجود ندارد. به نظر می رسد حق با متکلم باشد. زیرا در مورد خدا گفته می شود به این دلیل به آفریننده نیاز ندارد که از عدم پدید نیامده، و به تعبیر فیلسوفان وجوب ذاتی دارد. البته فیلسوفان خدا را علت العلل می دانند، موجودی که وجودش وابسته به موجود دیگری نیست، برخلاف جهان که وجوب غیری دارد؛ ولو آن که قدیم زمانی باشد، وجودش وابسته به واجب الوجود بالذات است. خدای فیلسوف موجودی است که ذاتش اقتضای وجودش را دارد، نه این که موجود دیگری به او هستی بخشیده باشد. اما اگر بنا باشد موجودی قدیم زمانی باشد و از عدم پدید نیامده باشد اما بگوییم در ذات خود ممکن است، چرا این سخن در مورد خدا گفته نشود؟ فیلسوف می گوید در این صورت دچار تسلسل می شویم و تسلسل باطل است. متکلم می گوید چرا از همان قَدَم اول، ماده را خدا و واجب الوجود ندانیم که مشکل حل شود و دیگر نیاز به فرض خدا نباشد؟ البته متکلم به خدا معتقد است؛ اما بر این باور است که مطلبی که فیلسوف می گوید راه را برای خدا ناباوری هموار می کند و می توان گفت حق با غزالی متکلم است.

۵،۲. مسأله دوم: علم خدا به جزئیات

ابن رشد می گوید ابوحامد امر اشتباهی را به حکمای مشاء نسبت داده و گفته از نظر حکمای مشاء خدا عالم به جزئیات نیست. بلکه حکمای مشاء بر این باورند که خدا به جزئیات علمی دارد که مجانس علم ما نیست، و این به این دلیل است که علم ما به جزئیات، معلول آن چیزی است که معلوم است.^۱ پس علم ما با حدوث آن جزئی حادث می شود و با تغییر آن تغییر می -

^۱. احتمالاً منظور وی این است که مثلاً اگر ما به یک درخت جزئی علم داریم علم ما به این درخت از طریق این درخت است.

یابد. اما علم خدای سبحان به وجود است و در مقابل علم ماست. پس خدا علت معلوم است که موجود است. پس کسی که این دو نوع علم را شبیه هم می‌داند یعنی برای ذواتی که متقابل هستند، خاصیت واحدی قائل می‌شود و این غایت جهل است. پس اسم علم، وقتی که بر علم محدث و قدیم به کار رود مشترک اسمی است. علم خدا منزله است از این که به کلی یا جزئی وصف شود. پس به این ترتیب معنی ندارد، غزالی در خصوص این موضوع بخواهد فیلسوفان را تکفیر کند (ابن رشد، ۲۰۰۰، ص ۳۹-۴۰). وی در پاسخ به این پرسش که آیا علم خدا به جزئیات قبل از وجودشان، با علم به آنها در زمان وجودشان یکی است یا نه؟ پاسخ می‌دهد غزالی گمان کرده که علم اضافه بین عالم و معلوم است. بنابراین وقتی معلوم تغییر کند علم هم تغییر می‌کند (ابن رشد، همان، ص ۶۰).

ابن رشد می‌گوید ذات خدا با ذات انسان متفاوت است. پس علم این دو نیز متفاوت است. خدا علت شی جزئی است و چون علت است، نوع علمی که به معلول خود دارد با علمی که انسان، مثلاً به آن شی جزئی دارد، متفاوت است. اگر خدا قدیم است از زمان قدیم به همه تغییرات جزئی علم داشته و علت آنهاست، و ما انسان‌ها که درگیر زمان هستیم، علم‌مان با علم خدا متفاوت است. به نظر می‌رسد پاسخ ابن رشد، مناسب است و می‌تواند ایراد غزالی را در این خصوص برطرف کند. البته نه ابن رشد و نه غزالی هیچ کدام نمی‌توانند به ماهیت علم خدا به جزئیات پی‌برند. تفاوت غزالی با ابن رشد در این است که او با استناد به قرآن، علم خدا به همه جزئیات را ثابت می‌داند، اما فیلسوف در خصوص چیزی به اظهار نظر می‌پردازد که نمی‌تواند فهم درست و دقیقی درباره آن داشته باشد.

۵,۳. مسأله سوم: معاد جسمانی

سومین مسأله‌ای که به‌خاطر آن غزالی فیلسوفان را تکفیر کرده بود، انکار معاد جسمانی است. در حالی که به باور ابن رشد تأویل جسمانی بودن معاد به نفی وجود معاد منتهی نمی‌شود. این تأویل مخصوص خواص است و نه عوام و فقط انکار معاد به جهت این که اصلی از اصول شریعت است کفر است (ابن رشد، ۲۰۰۰، ص ۵۱-۴۷). در پاسخ ابن رشد ملاحظه می‌کنیم که توجیهی برای انکار معاد جسمانی ارائه نداده، بلکه فقط گفته شده لزومی ندارد فیلسوفان نیز مانند عوام به این ظواهر پای‌بند باشند، بلکه می‌توانند ظاهر را تأویل کنند. ابن رشد مانند غزالی منکر اصل معاد را کافر می‌داند؛ اما منکر معاد جسمانی را تکفیر نمی‌کند. حال اگر از او سؤال شود به چه دلیل اصل معاد را می‌پذیری؟ آیا به‌خاطر ظاهر آیات مربوط به معاد یا امر دیگر. احتمالاً پاسخ او این است که برای اصل معاد دلیل و برهان می‌توان اقامه کرد و برای همین ظاهر آیات حجّیت می‌یابد؛ اما برای معاد جسمانی دلیل عقلانی وجود ندارد. درباره معاد جسمانی نمی‌توان بین غزالی و ابن رشد داوری نهایی کرد. به این دلیل که غزالی بنا به مبنای خود درست می‌گوید و ابن رشد نیز بنا به معیار خود. معیار غزالی این است بر محال بودن معاد جسمانی، دلیل برهانی نیست؛ لذا منکر آن کافر است، و نظر ابن رشد این است که برای اثبات آن دلیل برهانی نیست پس منکر آن کافر نیست.

۶. تأویل راه کار غلبه بر تهافت بین فلسفه و شرع

ابن رشد بر این باور است که: «حتی اگر شریعتی باشد که فقط با عقل باشد، ضرورتاً لازم می‌آید این شریعت ناقص‌تر از شریعتی باشد که با عقل و وحی استنباط می‌شود» (ابن رشد، ۱۹۶۹، ص ۸۹۶). وی تلاش کرده وجوب فلسفه را از نظر شرع به اثبات برساند و نصّ قرآن را برای اثبات ادعای خود می‌آورد. ابن رشد می‌پذیرد که فلسفه ممکن است برای بعضی مردم اشکالاتی ایجاد کند؛ اما آن را به‌طور ذاتی مفید و موافق شریعت می‌داند و اشکالات را عرضی

تلقى می‌کند (ابن‌رشد، ۲۰۰۰، ص ۳۳-۳۴). راه‌کار وی برای رفع مخالفت ظاهری فلسفه با شرع، بهره‌گیری از تأویل است (ابن‌رشد، ۲۰۰۰، ص ۳۵). وی تنها تأویل فیلسوفان را که مبتنی بر حکمت مورد اشاره قرآن است، تأویل حق می‌داند، اما تأویل مذهب اشعری و مذهب معتزلی را صحیح نمی‌داند (ابن‌رشد، ۲۰۰۰، ص ۵۷). او مدعی است تأویل او من‌عندی نیست؛ بلکه ظواهری برای تأیید این تأویلات در خود شرع موجود است. سه اصل توحید، نبوت و سعادت اخروی، به باور ابن‌رشد با دلایل مختلف، خطابی، جدلی یا برهانی، قابل اثبات است و کسی که قبول نکند کافر است. همین‌طور ظواهری هستند که بر اهل برهان واجب است که آن را تأویل کنند. اگر ما بخواهیم این ظواهر را به همان صورت قبول کنیم کفر است. و این صنف مثل آیه استواء و حدیث نزول است (ابن‌رشد، همان، ۴۶-۴۵).

به باور ابن‌رشد، آشکارترین و تمام‌ترین سخن خدا در تنزیه این است: لیس کمثله شی و هو السميع البصیر. و نیز «أفمن یخلق کمن لا یخلق» (نحل/ ۱۷؛ ابن‌رشد، ۲۰۰۰، ص ۱۳۶-۱۳۷). با این حال وی در کتابی که بناست عقاید کلامی خود را شرح دهد، در بحث از جسمانیت، سخنانی می‌گوید که از زبان یک فیلسوف بسیار غریب است و دیدگاه‌هایی را ارائه می‌دهد که غزالی متکلم نیز در مواجهه با عوام این دیدگاه‌ها را بیان نمی‌کند. او در پاسخ به این پرسش که درباره صفت جسمانیت، که صفتی از صفات خداست آیا شرع به نفی آن تصریح کرده یا مسکوت گذاشته، پاسخ می‌دهد آشکار است که شرع مسکوت گذاشته و تصریح به اثباتش در شرع اقرب از نفی‌اش است. این بدان خاطر است که شرع به وجه و یدین تصریح کرده و این آیات موهم آن است که جسمانیت صفتی از صفات خداست که البته خدا افضل است در این صفت، همان‌طور که در قدرت و اراده و جز آن افضل است. به همین دلیل کثیری از اهل اسلام اعتقاد دارند به این که خالق جسمی دارد که شبیه سایر اجسام نیست، و حنبله و کثیری از

کسانی که تابع آنها هستند، این عقیده را دارند. ابن رشد توضیح می‌دهد جمهور، چیزی را که متخیل یا محسوس نباشد، معدوم می‌دانند. پس اگر خدا نیز برای آنها با حس و خیال توصیف نشود منکر وجود او می‌شوند. ابن رشد آیاتی را ذکر می‌کند که اگر نفی جسمانیت از خدا شود نمی‌توان ظاهر آیات را پذیرفت، ضمن این که تأویل برخی از آیات مربوط به جسمانیت را بسیار مشکل می‌داند. لذا تأویل ظاهر آیات را برای جمهور جایز نمی‌داند. حتی ظواهر شرعی را از دلایل تأویل کنندگان قانع کننده‌تر می‌داند و می‌گوید: «تو می‌دانی که شرع به‌طور صریح قصد نکرده که صفت جسمانیت را برای جمهور نفی کند». در عین حال از ماهیت این نوع جسم هم چیزی نگفته و خدا در قرآن خود را با نور وصف کرده است (ابن رشد، ۲۰۰۰، ص ۱۴۳-۱۳۸)

۷. نتیجه‌گیری

فیلسوفانی همچون فارابی و ابن سینا با متکلمی چون غزالی مسأله واحدی داشته‌اند: این که هیچ تعارض و ناهماهنگی بین داده‌های عقلانی و وحیانی نباید باشد، و قصدشان ایجاد هماهنگی بین عقل و دین یا عقل و ایمان بوده است. راه‌حلهایی که این متفکران برگزیده‌اند با هم متفاوت است. البته ادعای غزالی این است که فیلسوفان دارای تهافت هستند؛ یعنی در استدلال و گفتارشان تعارض و تناقض هست. در واقع شاید بتوان گفت غزالی در تهافت الفلاسفه قصد داشته بگوید هیچ تعارضی بین عقل و دین نیست و این فیلسوفان بوده‌اند که به روش نادرستی آموزه‌هایی مطرح کرده‌اند که با دین در تعارض است. برخی آموزه‌های فلسفی به‌خاطر خطای فیلسوفان با دین در تعارض است، نه این که دین معارض با عقل و استدلال عقلی باشد.

پس از پژوهش در آثار غزالی و بررسی آثار ابن رشد که به پاسخ‌گویی پرداخته بود، ملاحظه شد که مسأله بسیار عمیق‌تر از آن چیزی است که ابتدا تصور می‌شود. در واقع نمی‌توان مسأله

نمی‌شد؛ بلکه چه بسا آماج نقادی او نیز قرار می‌گرفت. به این دلیل که وقتی به مخاطب گفته شود می‌توان برای اثبات معاد جسمانی دلیل آورد، یعنی پذیرفته‌اید که نباید بدون دلیل عقلانی آموزه‌های قرآنی را پذیرفت و باید طلب دلیل کرد. اشکال بزرگ آن‌جا رخ می‌دهد که اگر این دلیل علیل باشد و مخاطب بتواند به رد آن پردازد، راه برای بی‌ایمانی باز می‌شود. زیرا با استدلال این حق به مخاطب داده شده که آموزه قرآنی در بوته نقد استدلالی گذاشته شود. نزاع غزالی با فیلسوفان را نیز می‌توان از این روزنه نگریست. به نظر می‌رسد در دیدگاه غزالی، فیلسوفان در آن‌چه به آنها مربوط نبوده و عقل بشری در خصوص آن جایگاهی نداشته، فضولی کرده‌اند و با این فضولی خود، راه را به‌طور غیرمستقیم برای بی‌ایمانی باز کرده‌اند، ولو آن‌که نهایت تلاش خود را برای اثبات خدا یا صفات او یا سایر امور ایمانی به کار گرفته باشند. حتی این‌که غزالی کلام را برای ایمان عوام مضر می‌داند شاید یک دلیلش قدسیت‌زدایی از معارف دینی باشد.

غزالی تلاش کرده به روش فلسفی بطلان عقیده فیلسوفان در خصوص خدا را ثابت کند، درحالی‌که می‌توان ثابت کرد که به لحاظ فلسفی دیدگاه فلاسفه صحیح‌تر است. اگر از او سؤال شود به چه دلیل نمی‌پذیری که مثلاً معاد جسمانی تأویل شود، می‌گوید برای این‌که فیلسوفان دلیلی بر رد آن ندارند و بر اساس ظاهر قرآن آن را می‌پذیریم. اگر سؤال شود چرا عالم را حادث می‌دانی، می‌گوید برای این‌که فقط به این طریق می‌توان خالق بودن خدا را ثابت کرد. باید به غزالی گفت اگر قصد تو استدلال فلسفی است؛ باید دلیل فلسفی برای حدوث عالم بیاوری، نه این‌که با فرض خالق بودن خدا و تصویری که از خدای ادیان داری، به نفی قدم عالم پردازی. البته حق با غزالی است که فیلسوفان واجد تهافت هستند و قدم عالم با خدای ادیان سازگار نیست. اما خود غزالی به خدای ادیان ایمان دارد و ایمان خود را از

استدلال فلسفی نگرفته است و لذا به رد دلایل فیلسوفان در قدم عالم می پردازد. کسانی که به خدا باور دارند و کسانی که باور ندارند در یک چیز با هم مشترک هستند و آن موجودی است که وجودش از خودش است و نیاز به آفریننده ندارد. خدا باور می گوید این موجود همان ماده نخستینی است که جهان از آن تشکیل شده است و خدا باور می گوید این ماده نخستین صلاحیت این را ندارد که این همه موجود با این همه تنوع از آن به وجود بیاید. خدا باور می گوید این موجود تکامل و رشد پیدا کرده است. حال غزالی می گوید اگر جهان را قدیم بدانیم، در واقع سخن خدا باوران راست می آید؛ زیرا چیزی که سابقه عدم نداشته به خالق نیازی ندارد. فیلسوفان می گویند عدم جهان به لحاظ ذاتی است که بدون در نظر گرفتن خدا، همچنان معدوم است. غزالی به درستی این را فرضی ذهنی می داند که نمی توان به اثبات آن پرداخت، همان طور که حتی تا عصر حاضر انواع و اقسام برهان های وجودی اثبات خدا به اشکال برخورد کرده اند و حتی برهان صدیقین نیز از این امر مستثنا نیست. زیرا این فرضیات در ذهن منطق دان و فیلسوف است و جهان خارج الزاماً از قوانین ذهن تبعیت نمی کند. وقتی گفته می شود جهان در ذات خود ممکن الوجود است، این «امکان وجود» نتیجه تحلیل عقلانی فیلسوف است. حتی امکان فقری نیز چنین است و تنها لفظی با لفظ دیگر عوض شده است. غزالی به درستی متوجه شده با اثبات قدم عالم، اثبات وجود خدا راه دشواری را در پیش دارد. و البته این در صورتی است که راه فلسفه را در پیش بگیریم و گرنه عرفان از شهود بهره می برد که امری شخصی است و قابل تعمیم نیست. او با آیاتی مواجه است که مثل سوره توحید هر نوع جسمانیت یا مشابهت و مماثلت خدا با مخلوق را نفی می کنند، اما ظاهراً با آیات صریحی که دلالت بر قدم عالم کنند مواجه نیست. این پرسش طرح می شود که آیا فیلسوفان شاهد مثالی از قرآن برای قدم عالم دارند یا این که تنها از تأملات فیلسوفانه خود به قدم عالم پی

تحلیل و محک تهافت غزالی بر فیلسوفان و بررسی دفاعیه ابن رشد؛ اعظم قاسمی / ۲۰۷

برده‌اند؟ در واقع فیلسوفان با تأملات فلسفی به قدم عالم پی برده‌اند و به همین دلیل ظواهر دالّ بر حدوث را تأویل می‌کنند.

غزالی و ابن رشد هر دو از این حیث که قرآن را متن مقدس و فراانسانی و بدون خطا می‌دانستند با هم مشترک بودند. اختلاف آنها تنها در خصوص مصادیقی بود که تأویل به آن تعلق می‌گرفت. لذا در داوری نهایی نمی‌توان گفت حق با غزالی است یا ابن رشد. در نگاه اول حق با غزالی است؛ زیرا دیدگاه‌های فیلسوفان با ظاهر قرآن در تعارض است؛ اما اگر تأویل ابن رشدی را بپذیریم، در این صورت به راحتی نمی‌توان به غزالی حق داد. و اگر منکر حق فیلسوفان در تأویل شویم، در این صورت به سمت اهل حدیث میل می‌کنیم و غزالی باید اثبات کند خود اوست که در تأویل رعایت اعتدال کرده است. وی با نگارش *الاقتصاد فی الاعتقاد* ادعای اعتدال در باورهای خود را کرده؛ اما این فقط یک ادعاست. زیرا فیلسوف نیز به غزالی همان طور می‌نگرد که غزالی به اهل حدیث می‌نگرد، یعنی غزالی را دور از عقلانیت ملاحظه می‌کند.

منابع

- ابن رشد، محمد بن احمد بن ولید (۱۹۶۵-۱۹۶۹)، تهافت التهافت، القسم الاول، تحقیق سلیمان دنیا، ناشر دارالمعارف.
- ابن رشد، محمد بن احمد بن ولید (۱۹۶۹)، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقیق سلیمان دنیا، ناشر دارالمعارف.
- ابن رشد، محمد بن احمد بن ولی (۲۰۰۰)، فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال؛ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، دارالمشرق، بيروت، لبنان.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸)، «رساله اقسام نفوس»، ترجمه ضیاءالدین درّی، در: مجموعه رسائل (ترجمه هفده رساله)، به کوشش سید محمود طاهری، قم، انتشارات آیت اشراق.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ (۱۳۸۳)؛ *الهیات دانشنامه علائی*، تصحیح مهدی محقق، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۷)، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، تهران.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ نهم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- غزالی، ابوحامد؛ (۲۰۱۴) *جواهر القرآن و درره*، تحقیق محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، دارالکتب علمیه.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۰۹)، *الاربعة فی اصول الدین*، دارالکتب العلمیه، بیروت لبنان، الطبعة الاولى.
- غزالی، ابوحامد (۱۹۲۷)؛ *تهافت الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا؛ الطبعة الثانية؛ بیروت لبنان، با مقدمه ماجد فخری.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۱۳ ق)، *فیصل التفرقة*، تصحیح محمود بیجو.
- غزالی، ابوحامد؛ (۱۳۲۵)؛ *المنقذ من الضلال*؛ ترجمه زین الدین کیایی نژاد؛ جلوه آبان و آذر، شماره ۱۵ و ۱۶ با عنوان «راه رستگاری ۳».

تحلیل و محک تهافت غزالی بر فیلسوفان و بررسی دفاعیه ابن رشد؛ اعظم قاسمی / ۲۰۹

- غزالی، ابوحامد (۱۹۷۵)؛ معارج القدس فی مدارج معرفت النفس؛ منشورات دارالافاق الجدیدة بیروت الطبعة الاولى ۱۹۲۷ الطبعة الثانية ۱۹۷۵.
- غزالی، ابوحامد (۱۹۶۴)، فضایح الباطنیة؛ حققه و قدم له عبدالرحمن بدوی، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان.
- فارابی، ابونصر (۱۳۹۰)، رسائل فلسفی فارابی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۹۰)، گشایش و رهایش، تصحیح سعید نفیسی، به اهتمام عبدالکریم جریزه دار، تهران: نشر اساطیر.
- زمانی قمشه‌ای، علی (۱۳۸۷)، سلسله مقالاتی با عنوان «چالش فلسفی غزالی و ابن رشد»، مجله کلام اسلامی، شماره ۲۶.
- عابدی، احمد (۱۳۸۴)، «جاودانگی عالم در تعامل با خلقت از دیدگاه ابن رشد»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، سال هفتم، شماره اول.
- یوسف ثانی؛ سید محمود؛ (۱۳۸۸)؛ «دو ردیه بر فلسفه: تهافت الفلاسفة و تحفة المتکلمین»؛ جاویدان خرد، دوره ی جدید، تابستان ۱۳۸۸، شماره ۳.

