چکیده
دو رذیه که یکی مبنی بر کلام اشعری و دیگری مبنی بر کلام متعززی است، در فاضل کوتاهی از یکدیگر در قرن سوم میلادی می‌باشدند و با رویکردهای مختلفی به نقد آراء فلسفه در حوزه مسائل فلسفی مرتبط با معتقدات دینی، برداشته‌اند. این دو رذیه هم به‌جهت انتی‌گرایی نویسنده‌گان آنها و هم به لحاظ روش نقد مسائل فلسفی و هم به لحاظ محتوا و مضمون و هم به جهت میزان تأثیرگذاری، با یکدیگر تفاوت‌های عمده‌ای دارند. نگاه‌نرش در این مقاله دو اثر نیز را در محورهای چهارگانه فوق با یکدیگر مقایسه کرده‌است.
کلیدواژه‌ها: غزالي، تهافت/فلسفه، آنالیز، تخیل/فلسفه، اینالیز/فلسفه، رذیه.

ردیه‌نویسی در فرهنگ اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد و اصحاب علوم و دانش‌های گوناگون و ارباب فرق و شب و صاحبان مشارکت مختلف، بر یکدیگر رذیه‌های فراوانی نوشته‌اند. بسباری از این رذیه‌ها از سوی کسانی که خود را مخاطب آنها می‌دانسته‌اند، مورد پاسخگویی قرار گرفته و بدنی ترتیب بر رشد و غنای فرهنگ

E-mail: yousefsani@irip.ir

عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

سه‌محمود یوسف ثانی
اسلامی افزوده شده است. گاه برخی از این مناظر مکتوب، صورت مسلسل می‌یافتند و در این طرفین مناظره، اشکال‌گیری و پاسخ‌دهی مكرر می‌شده است. در این مبان، رده‌نوسی برفلسفه و فلسفه به اصطلاح برخی از نویسندگان، فلسفه سنتی، جایگاه ویژه‌ای دارد و دانشمندان با گراویه‌های گوناگون (کلامی، قفقزی، حذفی، مختلف) به نگارش کتاب‌ها و رسالات در این زمینه دست یافته‌اند. می‌توان گفت که در تاریخ فرهنگ اسلامی، سلسله جنبان رده‌نوسی بر فلسفه و فلاسفه، امام محمد غزالی، دانشمند نام‌آور، در مکتوم معرفات طریز اول اشعیر در قرن ششم است که اثر او از زمان نگارش تاکنون، مورد توجه گرد و گرد شده‌اند و واگشایان فلسفه قرار داشته است. البته این خون سخن بدان معنا نیست که پیش از غزالی آثاری در این زمینه به‌دید نامیده بود، ولی آن‌جع مسلم است اینکه هیچیک از آن آثار نتوانست جایگاه اثر غزالی در این حوزه را واجد شود (یوسفی دبیان، ۱۳۵۴، ص۲۰۰) و واکنش‌های گوناگونی را که نسبت به آن ایجاد شد، برانگردید.

تحقیق در علل و عوامل مختلف فلسفه در تاریخ تمدن اسلامی و تفسیر و تفکیک در علل مختلفه بر اساس آثار پیشآمده در این حوزه از حوصله این مقال بیرون است. ولی اجمالا می‌توان اشاره کرد که یکی از مهم‌ترین این عوامل انجمن‌های دینی و اعتقادی گروهی از علمای متدیان بوده است که با استفاده هر از درآمدها علم بیگانگان با معتقدات مسلمانان، به‌ویژه در حوزه‌هایی که تصور می‌رود است این آمیزش می‌تواند به خلوص و محوشته اعتقادات اسلامی اطمینان وارد کند و در مقام رقیب و جانشینی برای آنها عمل نماید. به اظهار مختلف فلسفه و فلاسفه می‌پرداخته‌اند. این آمر به‌ویژه در دوره‌هایی که تعالیم و تعلیم علم فلسفه روند بیشتری می‌یافته و احیاً به حلقه‌های خاص پروهدنگان و معقلان به حوزه‌های علوم ترک کشیده می‌شده و خویر گمراهی عامه از آن می‌رفته است، شدت می‌یافته است (ماه‌های ۱۳۵۴، ص۲۰۰).

قرن‌ها نهایی و نشست هجری که قرون تنبیه و استقرار فرهنگ و تمدن اسلامی و دوره روغن و شکوفایی اخوان و انواع علم در آن است. را می‌توان یکی از همین ادوار تلقی کرد که با توجه به فضای موجود اجتماعی و فرهنگی و آزادی عمومی
اندیشیه و فکر و امکان طرح دیدگاه‌های گوناگون درخصوص مسائل و موضوعات
کلی مربوط به جهان و انسان، اندیشه‌ها و آراء فلسفی که برای اذهان وقاد و نگاه و
جستجوگر. مأمور مناسبی برای تأمین و کندوکار فکری بوده است. مثال طرح و
گسترش بیشتری می‌یابند؛ و در عین حال با ایکنولوژی‌های سلطه عالمی استقرار یافته
دستگاه خلافت عباسی، که تنیبیت و تنقویت چنین ایکنولوژی‌ها را لازمه آن استقرار
و تنیبیتی می‌دانست، معارضه پیدا می‌کند.
تأسس و بسط و گسترش مدارس نظامیه که از سوی دستگاه حکومت سلاجقه
با تدبیر و سازماندهی خریدن‌دانه خواجه نظام الملک یک گزار می‌شود به قصد تربیت
و پروفسور درآمدنگانی صورت می‌گیرد که به‌ویژه با کسب دانش‌ها و
مهمت‌های لازم، می‌بلعند و مرام‌های دیدگاه‌های خاص مورد نظر دستگاه خلافت
عباسي و نظام حکومت سلجوقی در جهان اسلام باشند، و می‌دانیم که مهم‌ترین
ویژگی فکری این دوره، سلطه کلام اشعری بر خونه‌های علمی انسانی و تلاش برای
گسترش و تبیغ آن است. در این میان، تنشی که بر عهده فاضل‌ترین و مشهور‌ترین
مدرس نظامیه و در عین حال مؤثرترین آن‌هاست، تنشی خاص و ویژه است.
این مدرس مشهور کسی نیست جز ابوحامد محمد غزالی که پس از سال‌ها تحقق
و تدريس در نظامیه دست به کار تأليف نگاشته‌ای ارگذار در رد آراء فلسفی
گردد. او نخست با نگارش کتابی درباره تعالیم فلاسفه و بیان آراء آنها به زبان و
بیانی رسا، سعی در نشر آن‌ها تجلیل خود بر مباحث فلسفی می‌کند تا معلوم باشد
چیزی را که در مرحله‌ی بعد به نقد و رد آن می‌پردازد، کاملاً مشاهده و از ظروف
استقلال‌ها و مسائل آن آگاه است و در عین حال بر آن، اشکالات و ایرادات اساسی
دارد. اعتقاد به ناتوانی عقل از ادراک حقیقت که حاصل جستجوگر غزالي در
احوال و اخلاق و عقیده و آراء و کمال و اخلاق و نگاه و نگر و تقویت و تنکید این اعتقاد یا
تقدیم به مبنا اندیشه انشعابی به‌ مهم مسئله ایکن علیه که یکی از نیت‌های ارائه‌اندیشه‌های غزالي در نقد و بررسی آراء و جنگ و در عین حال دستیابی به عقاید
صحيح مورد نظر خودش بود نیز هیچوجه جمال و محکم قوی در اقدام برای حملهای
کارآمد و مؤثر عليه فلسفه ایفای نقش می‌کرد.
به فاصله کمی از غزالي، متكلم ديگری متعلق به مکتب کلامی دیگر و در واقع مکتب کلامی رقیب اشعاری اقدام به نگارش کتاب دیگری درستی به فلسفه کرد و با عنوان که بیشتر رنگ و بوی کلامی داشت، به نگارش اثر مستقلی در این جهت نوشته، این متكلم راکنده‌ای مسلمی، متكلم پرکرای چهره ششم هجري(۵۳۲) متعلق به مکتب کلامی اعتزال و متأثر از تعالیم ایوبی و جهانی بسی‌ر برکه که عنوان کتاب خود را تحقیق متقابلین در این دو سنت فلسفه نهاد.

ما در این نوشته ضمن بررسی انگیزه‌ها و اهداف هر یک از این دو سنت، با فلسفه و فیلسوفان و نقی مقایسه روشن‌های آنها در آشکار ساختن تعارضات و تیاترات مورد ادعا در سخنرانی و تعالیم فلسفه، به بررسی تطبیقی برخی از مسائل و موضوعات مطرح در این دو اثر و جایگاه هر یک از آنها در سنت فلسفه سنتی در فرهنگ اسلامی می‌پردازیم.

انگیزه و هدف غزالي چنان‌که خود در مقدمه مقاصد الفلاسفه گفته است، پس از مشاهده تناقضات موجود در سخنرانی فلسفه براً شد تا نخست با تایید کتابی که به شباهت موجه و رسا، تعالیم آنان را عرضه می‌کرد، تقاوی و خلاصه سخنان فلسفه در مهم‌ترین اباب حکمت را جمع آوری کند و مشخص نماید که در مرحله بررسی و تقدیم چسبی را نقد خواهد کرد که از ماهیت و کیفیت آن آگاه است، تا دین بی‌طرف از این احتمالات ماه فلسفه در وقوع نیافتن بر مقاصد فیلسوفان نیز بکار نیز برکنار باشد. غزالي از ارائه تناقضات آراء فیلسوفان، مقصد اصلی دیگری را دنبال می‌کرد که سپس، از آن سخن خواهیم گفت.

غزالي پس از نگارش کتاب مقاصد، حدود سال‌های ۴۷۸–۴۷۹ هجری قمری و به هنگام تدریس در نظامیه بغداد، به فاصله‌ای اندکی اقدام به نگارش تیاترت الفلاسفه کرد و در مقدمه آن انگیزه‌های خود از نوشتن چنین کتابی را این گونه شرح داد:

«من گروهی را دیده که برای خود نسبت به هنریان خوشی، زیرکی و هوش بیشتر قائلاند و وظایف دینی و عبادی را ترک کرده‌اند. شعاع‌ت دین هیچ‌نی نماز و
پرده‌یاز از محور‌مات را کوچک‌کردن می‌شمارند و تعدادی قانونی و حدود و نفوذ آن را خوار می‌دارند به شرایط و قبود آن پایبند نیستند، بلکه یکسره به واسطه انواعی از گمان‌ها از دین کناره گرفته‌اند... ریشه کفر آن‌ها نیز اساسی بر صحرا و باقر و افلاطون و استوایست که شیعه‌دند و آنها در علوم هندسی و منطقی و طبیعی و الهی مسیانی و ایشان را این فرزانگی و کردار دانش‌ها منکر شریعت‌ها و ادیان و تفاضل آنها می‌داند و معنقدند که اینها همه قانون‌هایی به هم بافتند و نیزگه‌ها آرایه‌ای است... چون این رگ حمایت را در این کودنا در جنگی دیدم، اقدام به نگارش این کتاب به جهت نیل و ابتکار فیلسوفان پیشین کردم» (غزالی، ۱۹۵۷، صص ۳۷-۳۹).

از این سخنان چنین برمی‌آید که انجیزه غزالی در اقدام به نگاشتن کتابی در نبین تعارضات موجود در سخنان فلاسفه، ملاحظه‌‌ساز استفاده افرادی از نام فیلسوفان گذشته و تعالیم آنان برای ترک آداب و مناسک دینی و احتمالاً اظهار مخالفت با برخی از عقاید رایج زمانه در حوزه الیه و دیانت بوده است. بنابراین نکته اساسی مورد توجه غزالی در این امر، پیشگیری از اخلاق‌های عملی و منع برخی‌های حاکی از مبانیی نسبت به شعائر و مناسک است؛ نه انجیزه‌ای عمداً اعتقادی و یا تلاش برای تخریب حقیقت در طی سلواک غفلانی.

غزالی جون برای خود، رسالتی دینی و ابانی کافل علی و توخیره و مرجمه اصحاب علم و ارباب قدرت به او برای ایفای نقش خود در مقام اکثر علمای قوم برای مبارزه با بدعت‌ها سبب تقویت این انجیزه در اوشده بود: با قدرت و جدیدت قام وارد صحته مقابله با فلاسفه گردید. به‌ویژه اینکه رواج مطالب شبه فلسفی در بین عامة و نیز قرباً با حفظ و بناء روحیه دینی در آنها ناسازگار می‌بافت. دلیل این که غزالی در این میان، نگران دین عامة و پیشگیری از ضلال و اضلال آنها بود، اشاراتی است که در برخی از آثار ملاکی خویش به آنها متذكر شده و اظهار داشته‌است که عقل بر درک و دریافت مبانی اعتقادات دینی نباید است. ویا ایفای از ابزار عقل برای ایمان و تحقیق مبانی اعتقادات را می‌سوز همه کس می‌داند و آن را مربوط به گروه اندکی که از چنین توانایی برخورد ندارند می‌کند و برآن است آنچه را که جز تعداده
محدود نی توانند از روی عقل ادراک کنند. تعدادی بیشتر می توانند از طریق ایمان تجربه کنند" (زرین کوب، ۱۳۸۲، صص ۱۹۶-۱۹۷). درباره اگریزی غزایی از تکاترش توقف، آرای دیگری نیز ایزرا شده است که مهم ترین آنها از ویلی و معادل است و چون در خلاف برخی دیگر از اهل نظر که صرفاً بر منای سوء قصه به غزائل در اقدام به نگارش این کتاب سخن دیگری باید ذکر کرد که ناشی از تدبیر در احوال روحی و تغییرات فکری از نظر می باشد. در اینجا به آن وجود غزای اجلاسی اشاره می شود. صدرا لمتالین ضمن آن که غزایی را در اکثر قواعد دینی و اصول ایمانی تابع حکما می داند، از این جهت که معتقد است از نظر غزایی عقاید آنها در مسائل مربوط به مبدأ و معاد استوارت و از شکوه و شهای موارد است، تکذیر و اتکاری را که او در آثار خویش نسبت به حکما روا داشته ناشی از یکی از سه امر ذیل می داند:

۱. به جهت رعایت بخی از مصالح دینی دربار حفظ عقاید مسماان از اجلاسی، به دلیل سوء برداشت از سخن حکما و تعلق نادرست از سخنات آنها؛ تا میادا با شنیدن سخنات کسانی که خود در حکمت تضعیف ندارند و آن را تلقی و پذیرفتم فراغتمند گمان کندن که آموخت حکمت سبب پیتیازی از شریعت می شود.

۲. به جهت رعایت تقيه و ترس از تکذیر و فقهی ظاهری زمان خودش، جنایات مشهور است که بخی از علمای زمان حال حکم به تکذیر کرده و در این باب رساله‌ای نوشته است.

۳. از این جهت که این گونه آثار را در اواضیل کار خود نوشته است و در آن زمان گمان می‌کرد که فلسفه از خداوند نه تقدیر و علم بجهتن درجه‌های زبان و متنگر معاود جامعانه ناند. بعد هم که در سخنات آنها تامل کرده، دریافت به است که آنها در باب این امور، مصایبی دارند که جهور مردم آن را به نحو صحیح و دقیق به دلیل قصور عقل و درک خود، نمی توانند ادراک کنند" (ملاحظات)، ۱۳۸۲، صص ۲۱۹-۲۲۲.

با توجه به اینکه غزایی مجدداً در انتقاد منعی (ص ۲۳)، که در زمره آثار دوره پایانی عمر ایست بر مسالمت تکذیر فارابی و این سیتا هیچان ازار می‌وزرد، موارد دوم و سوم را نمی توان جنین صحیح شمرد؛ می‌ماند مورد نخست که متنخ از سخنات
خود غزالی هم هست و با مطالعی که او در دیگر آثار خود در تأیید سخنان حکما آورده و ملاحظاً از آن در آغاز سخنان خود نتیجه گرفته است که غزالی با آراء حکما در مسائل اصولی اعتقادات همراهی دارد، هماهنگ است. سخنانی که غزالی در این ایوب در کتاب هایی مانند مشکوکه الالوانر، معارف القصد و بهویه امضون به علم مریب/ آورده است، گراپنی درونی او به حکمت و آراء حکمی را نشان می‌دهد. گرچه درست است که غزالی سراجمان از همه اقوال فلاسفه، باطنی‌ها و متن‌سازان باز آمد و به قول صوفیه گرایید، اما علاقه‌ی به برهام و اجتباس، از تسلیم به محله‌ی لازمه حقيقة جوی بود، بنی‌توانست وی را راه کند و این استعداد فرآوری بود که اشتغال طولانی با آثار فلاسفه آن را در وجود غزالی تقویت کرد. آیا غزالی با وجود تحصیل و انکاری که نسبت به فلاسفه و فلاسفه‌های داست و واقد با شبیه فلاسفه رایاطاش را قطع کرد؟ البته نه. (زین کوب، صص 131-132). بنابراین آنچه امثال این طیف، و این رصد از تضاد و تناقض در سخنان غزالی بافت‌هاد ناشی از تخلو فکری اواست و ایبها غالباً یا این تقابل فکری را به نظر داشتن‌اقدان یا آن را چنان‌که با ایده مهم نشمرده، اند ۱۴۹ (ریشین، ص ۱۹۱). این الملاحم به لحاظ انگیزه و هدف از نگارش کتاب خود نخیط گرامی و در این خصوص چندان نتیجه به عقیقد عالیه ندارد. آنچه در اثر خستگی برای او مهم است، گراپنی‌های علما و دانشمندان است که به گفته خودش در زمانه ای مسج و تعالیم فلسفی کشته و حتی این ابراز را برای آنها پیداست آورده‌است که او می‌خواهد، این درست اصول فقه اسلامی بدون تفصیل لزوم و اصول امکان‌پذیر نمی‌باشد. او اگری‌خود از تکثیر کتابی در رده‌ی فلاسفة، را پنیر شرح می‌دهد: 

«من دیدم که در زمان ما بسیاری از فقه‌ها و فرآیند کتاب‌های فلسفه‌ای در زبان فارسی منتشر نمی‌توانستند. یعنی آنها با مذهب شافعی مذهب خود می‌توانستند و شامل علومی بودند که هرگز در سایر علوم حتی فقه و اصول را می‌دهد؛ حال آن‌ها این گمان‌ها باطل و اندیشه‌ای ناصحیب است و در این گمان ناصحیب برخی از...»
فیهان حنفی نیز با ایشان هدایت می‌اند. دلیل این خطب و خطای آنها نیز این است که علم فقه را از طریق صحیح آن فرانگرفته‌اند. چرا باید اصول فقه را مقدم بر فقه و اصول عقاید، مقدم بر اصول فقه؛ آموزش شود. از گمان‌های دارم که سروشت اسلام در امت می‌باشد، بیان سروشت مسیحیت در امت نصاری متنه‌های شود. بزرگان آنها به فلسفه یونانی یقیان بافتند تا آن که آخرالآخرمی، یعنی عیسی علیه السلام را به مذاق فلسفه تأویل کردند، و در ناتوان‌های مربوط به اقامت، نئین و حدا شدید عیسی بعد از انسان بودند و غیر آن واقع شدند» (ابن الامام، 1378، ص 3).

از این سخنان آگاهی‌می‌شود که آنچه در وحاة نطق است، مورد نظر این الملاحی است توجه طأبی ای از دانشمندان علوم دینی، اگرچه فیهانی شافعی و حنفی به تحصیل علم فلسفه به انگیزه دستیابی به توانایی بیشتر در فن فقه بوده است؛ ولی او چون به جای تحصیل فلسفه، تحصیل کلام را به عنوان علم مقدم بر اصول فقه و تحصیل اصول فقه را به عنوان علم مقدم بر فقه لازم می‌دانسته است، روی آوردن به فلسفه از سوی علمای دین را، با توجه به سابقه که از مسیحیت در ذهن داشته و اخلاق دانته که به تصویر آمده از درآمیختگی تعالیم مسیح با اندیشه‌های یونانی، پیدا شده، خطر انتقادات برای وقوع اخلاق‌های مشابه در معتقدات اسلامی و باطم در جامعه اسلامی تلقی می‌کرده است.

البته ابن الملاحی توجه دارد که وقوع اخلاق در انضمام علم و بزرگان و مراجع فکری جامعه ناگزیر، وقوع اخلاق در انضمام علم مهرم که خطوط اصلی فکر و فرهنگ خود را از علمآ می‌گیرند، تأثیر مستقیم دارد و از این رهگذر اخلاق فکری از نگبیان به جامعه تسری می‌یابد.

روش

غزالی هرچند در آغاز تهافت پس از بیان انگیزه خود از نگارش کتاب و در دیل مقدمه سوم از مقدمات چهارم کتاب می‌گوید که چون مفصول می‌دانیم در این اثر بازگوستان تناقضاتی‌های فلسفه‌ای است، روش من در این کتاب آن نیست که بخواهیم از موضوع خاصی دفاع و آن را تنبیه کنم، بلکه می‌خواهم مسائلی را که فلسفه
نسبت به آنها اظهار قطع و یقین می‌کند مورد مناقشه قرار داده و از قبیل همه فرق
عليه آنها استدلال کنن، چه فرق‌های دیگر هر چند که در فروع با ما اخلاق داشته
باشد. فلسفه در اصول با ما اخلاق دارند (غزالی، ۹۶۴، ص. ۴۳).
بنابراین به تصریح خود او روش مناظره او در این کتاب، اساساً و عمداً جدلی
و مبین مسلمان و مشهورات خواهد بود که عملای نیز همین گونه واقع شده است.
و در آغاز طرح هر مسائلی، نخست مبدا و دلیل یا دلایل فلسفه را، جناب که به
ادعا خود دلیل آنها می‌دانند، نقل می‌کند و سپس با جدل‌های یپدرپی و نقض و
ایراهمی مسلمات و به معارضه با آنها می‌پردازد و گاه چندین بار از آنها نقل دلیل
می‌کند و سپس به آنها پاسخ می‌دهد.
مانند استدلال‌هاي او در این مباحثات، اغلب آموزه‌ها و تعالیم مکتب اشعری
است و نقط و ابراهیم به لحاظ تحتوی و مضمون، منکی به سخنان اشاعره است. او
برخلاف آنچه که گفته بود می‌رود از این کتاب از دیدگاه خاصی دفاع می‌کند و صرفاً
در صد اثرات تباقات موجود در سخنان فلسفه هستند، در موارد بسیاری نشان داده
پسین تقد سخنان فلسفه. به دفاع از رأیی می‌پردازد که با آموزه‌ها مکتب اشعری
همانند است. چرا که به گفتگو بخاطر محققان (غزالی در حمله به فلسفه از
زارادخانه عظیم استدلال‌های جدای اشعری. این‌ها در این برابر جهت خود لازم
می‌دانسته. بدون توجه به این که بخاطر از آنها نسبت به عقاید خود او هم جنبه
می‌دارند. اختیار کرده است» (ابن رشد، ۱۹۶۹، ج اول xii مقدمة مترجم). گرچه غزالی از
میان کلام مسائل کلامی که فلسفه‌ای نیز درباره آنها سخن دارد تا بیست مسائله را
انتخاب کرده، درباره آنها به مناقشته فلسفه می‌پردازد. ولی در هرین بیست مسائله
هم تکرار ملاحظه می‌شود و هم ناهماهنگی در ذکر و ترتیب.
مسائل مطرح شده جز این کلاً به دو حوزه الهبات و طبعیات تعلق دارد
(شناخته مسئله به حوزه الهبات و مسائل به حوزه طبیعت تعلق دارد و این
چهار مسئله نیز یپرون و تبیق با مسائل دیگر دارند)، از جهت ترتیب ذکر از هیچ نظم
منتقل خاصی تبیین نمی‌کند. به گفته وان، در برگ مترجمن کتاب تباقات انتهای در
زبان انگلیسی کتاب غزالي ساخته‌دار و پی انتظام و تکراری است و اگر
گزالة در تهافت گاهی در تالیفی که فلسفه از استدلالت‌های خود گرفته‌اند، مناقشه می‌کند و بر آن‌ها اشکال وارد می‌نماید و آن‌ها را ناچیز می‌داند - نه این که در هنگام موارد در ادله آن‌ها نیز مناقشه‌های نکنده - و گاهی از واگردآورد ثابت کند که با فرض صحت مدعای مورد نظر، ادله ای که حکما برای این‌های آن اورده‌اند ناکافی است و نمی‌توان از آن‌ها چنین نتیجه‌ای گرفت و باید صدق آن مدعای را به طریق دیگر اثبات کرد. از آن جمله است دلایلی که برای وجود و باستبذ و جسم نبودن بارز تعالی اقامت کردند و با براهینی که برای اثبات تخریب نفس آورده‌اند.

له بنیان و سبک گفتار گزالة نیز در تهافت بسیار انکرایزه‌نداست است و ابتدای یک قدرته که او در نوشتار دارد هجوم و حمله‌اش بر فلسفه بسیار گزنده و کوننده است تا در نهایت بتواند از این شور و هیچیانی که ایجاد می‌کند، قول به تکنیک برخی از بزرگ‌ترین فلسفه‌های جهان اسلام را نتیجه بگیرد و بر آن یارای به‌پرداز. نتیجه‌ای که بعد از آن را در کتاب‌های دیگر خود متذکرت یافته‌است. (ص ۴۲) و منقش‌مندی‌الضلال (ص ۳۱) هم تکرار می‌کند. البته هنگام سبک نوشتار گزالة باعث شده است تا متفکران پس از او نسبت به این اثر پی‌تفاوت‌تاند و نفی‌ا یا اثباتا به سختن او و اکتشنشان دهند، ولی به بنیان این امتلاخ در کتاب‌های تا حدود زیادی آرام و غیر خصمانه‌است و خواننده‌ها را به چالش و درگیری‌گی کشاند.

اما تحقیق‌کننده‌ان اب دلیل هویت نه تنها تأثیر و شیعه‌های با تهافت غزالی دارد. این امتلاخ در خلاصخ رخ‌داده غزالی از آغاز تکمیل که می‌توان در کتاب‌خوانی آن‌ها خاصی فضای می‌گویند و فقط نتایج گرفتن‌های فلسفه‌ای آشکار می‌نماید، بلکه هم در طبیعت از دیدگاهی می‌گویند و هم در ادب‌های منطق ایجاد می‌نماید و هم در صورت اتفاق راوی خاص مورد نظر خود را اعلام و از آن دفاع می‌کند. و چون معنی یک مکتب کلامی انتقالی است سعی بیان دارد که در ایرادگیری بر استدلالت‌های فلسفه و یا بر مدعا آنها به حاصل استدلالتی فلسفی اشیان است، از حدود
کلام متعطیلی و مبانی و مقدمات مورد قبول این مکتب کلامی، آن‌هشت قرن‌ها خاص
ابوالحسن بصري (ابن الملاهمی، ۱۲۷۸، ص ص) فراقر نرود؛ چنان که هرچا غزیلی با
استناد به نفی سببیت و فاعلیت آدمی نسبت به افعال و اعمالش سعی بر تثبت مکتب
چیر و استناد همه افعال به نحو مستقیم به باری تعالی دارد و این امر را بر مبنای
انکار وجود سببیت حقیقی بین علل و معنی صلبی مثبتی می‌کند؛ ابن الملاهمی
می‌کوشد تا با وارد کردن عنصر اراده و اختیار تا سطح موجودات صلبی هیچون
انسانها و محیط نکردن آن به سطح موجودات صلبی (اعم از باری تعالی و
محرقات با ملانک) و متهم کردن فلسفه به یکیرنوعی جبر علی، که ماهیتی با جبر
مورد قبول اشعار به ارتباط با افعال آدمی تفاوت‌ندارد، بر استدلال‌های فلسفه در
خصوص این اثبات اراده و اختیار و یا تعلق باهاش و عاقب به افعال انسانها خدشه
وارد نکند (ابن الملاهمی، ۱۳۷۸، ص نیم). در استدلال‌هایی که برای نبی قدیم و بودن عالم
می‌آورد و بر استدلال‌های حکما در باب اثبات قدم جهان منافقه می‌کند نیز این
است.

نکته دیگر این که غزیل در سراسر کتاب خود، جز در آغاز آن، هم از چند حکم
مشایل مسلمان و غیر مسلمان نام می‌برد تا اقدام خود برای نگارش کتابی در سنتی با
فلسفه را توضیح دهد و توجیه کند، نامی از هیچ حکمی دیگری نمی‌برد و از آن‌انه
هیچ نقل قولی می‌کند و تنها به ذکر ماهیت استدلال‌ها و احتجاجات حکما در
خصوص هر مسأله مورد بحث اکنون می‌کند؛ ولی ابن الملاهمی در موارد مختلف هم از
حکایت حزبگر، به‌ویژه فارابی و ابن سینا نام می‌برد و هم از آثار آنها و آثار حکایت
دیگر درباره حکمت منشأ- آثاری که برخی از آنها امروزه از بین رفتهاند- مستقیماً
نقل قول می‌کند. ۱۳

وی همچنین از متکلمن متعطیلی دیگر که کتاب‌هایی در مورد آراء فلسفه
نوشتند، مانند ابوعفر محمود بن بعقوب جدیدی که اثری با عنوان کتاب المعاذ داشته
و در آن آرا آوانی، زرتشتیان صابئین و مذاهب دیگر و همچنین آراء فلسفه‌ای
درباره نفس انسانی و اعیاد معلوم شرح و مقد کرده است، مطالعه را نقل می‌کند (مان،
ص ۱۵۴).
محتوا ومضمون

در محور محتوا ومضمون وسائل مطرح شده در این دو اثر نیز باید گفت که مهم‌ترین مسئله مطرح باید دو مترکلم مسئله حدود عالم - در قبال قول جهور حکاکی و فلاسفه مورد قدم عالم - به معنای حدود زمانی آن است. گرچه گفته شده است که غزالي در نوشتن کتاب تهافت مبانی از رساله‌های از یک نشانی در رد بر رساله‌ای از ابرقیس است (زرین کوب، ۱۳۸۱، ص ۱۱۲) و یکی نشانی در این رساله عقیده ابرقیس در باب ازلیت عالماً را مورد انتقاد قرار داده است و متقابل در انتاب حدود عالم کوشیده است، ولی این دلیل برای شروع تهافت با مسئله حدود عالم و صرف تعبیت او از نظم کتاب بحث برای طرح این مسئله در آغاز کتاب کافی نیست و می‌توان گفت که دلیل آن، نفس اهمیت مسئله حدود به عنوان مهم‌ترین مسئله مورد تعارض میان دین و فلسفه است که رد و قبول آن در رد و قبول سایر مسائل مطرح شده در کتاب، تأثیر مستقیم و سپزایی دارد؛ چه با فرص پذیرش قدم عالم، گویا جهان از وابستگی به یک مبدأ متعالی رها و به صورت هویپ‌های مردمی آید. تحقیق اینکه هر یک از این جهت شبه تهافت این و با همین مسئله حدود عالم آغاز می‌شود. این نشان می‌دهد که هر دو مترکلم مسئله حدود را مهم‌ترین مسئله جالش براتنگر میان کلام و فلسفه می‌دانند.

غزالي ایباد کتاب خود را به دو بخش الهیات و طبیعتی تقسیم کرده است. بخش اول را که مربوط به الهیات است به دو باب کلی در خصوص مسائل مربوط به جهان و مسائل مربوط به طبیعت نامی‌برد و بخش دوم را که مربوط به طبیعت به مباحث تخصصی مورد است. در ذلک مسائل مربوط به سبیل و مسائل مربوط به معاد تخصص نموده است. در ذلک مسائل مربوط به عالم، مطالب مربوط به قدم عالم، از دلست آن، و نیز صورت عالم از مبدأ اول مطرح؛ و در ذلک مسائل مربوط به خداوند نیز صفات الهی و علم او به جهانیات طرح شده است. در باب صفات الهی نیز از وحدانیت صفات زاند بر ذات، ترکیب، ماهیت و وجود و جسمانیت (این اوصاف برخی به صورت ایداپا و برخی به صورت سلیمی مورد بحث واقع شده اند) سخن به مبان آمده است.
ع زالی مسائیلی را که معتقد است فلسفه گر چه ظاهرآ درباره آنها سخن درست می‌گوید و یک به هنگام تحلیل معلوم می‌شود که غنوان صحیحی را برای یک عقیده باطل انتخاب کرده‌اند، با غنوان “تلیس” طرح می‌کند و مسائیلی را که در آنها تبیه استندالهای فلسفه‌ها را مردود می‌داند و به مناقشه در معدا و دلیل هر دو می‌پردازد با غنوان “یبیل” و مسائیلی را که در آنها تبیه استندالهای فلسفه‌ها را می‌پذیرد وی ادله آنها را برای اثبات موعدا کافی می‌داند با غنوان “تعجب” یا “عجز” آغاز می‌کند. عمدتاً مسائیلی که در کتاب این الملاحم مورد بحث و تقد قرار می‌گیرند شبه به مسائیل مطرح شده در کتاب غزایی‌ناد. از قبیل حدود هم و صفات باری معاوی و کیفیت صدور اشیاء از او و عدم تجدید و نقای نقیف و مسائل دیگر، ولی دایر به مسائل مطرح شده در کتاب این تجید را و چاپی‌تر است. زیرا علاوه بر مسائل فوق مسائیل دیگری همچون تکلف و شرایط، احکام آخر، نواحی متهم، عواض و غزایی بدان مطلب مطرح‌شده به معنای باتیک برای خطبات‌های مینیز مورد بحث قرار گرفته‌اند.

مسائیل مطرح شده در تهافت و تحقیق از جهات مختلف می‌توان با یکدیگر مقایسه کرده و چون این مسائیل متعددند، امکان بررسی مقایسای همه آنها در این مجال وجود ندارد، ولی به برخی مسائل مشترک در این خصوص اشاره می‌شود. مهم‌ترین مسائیل مورد مناقشه در هر دو کتاب (و در بسیاری کتب کلامی دیگر) حدود عالم است که به تفصیل هر چه تمامتر، به اخلاق در هر دو اثر مورد توجه واقع شده است. در این باب غزایی با فرض وجود متعابی محصل برای واقع است “عالم” و مشخص بوند مراد و مقصود از آن به بحث درباره امکان فرم و بررسی ادله فلسفه در خصوص اثبات این صفت برای عالم برداخته است و به گفته خود دلائل سگانه آنان در مورد قدم بودن آن را مورد مناقشه قرار داده است. ایندلای بی ترتیب در کتاب غزایی عبارتی از مصالح بودن صورت حادث از قدم، تلاسزم بین وجود عالم و زمان، ولی تقدم امکان عالم بر وجود آن غزایی. ۱۹۶۲، صص ۴۹-۴۲.

اما این الملاحمی نخست ضمن بیان موافقت فلسفه‌ها با متکلمانه در انتساب صفت حدود به عالم به طرح این امر می‌بردازد که هر چند این دو گروه در اطلاع این وصف به عالم با یکدیگر مشترک‌اند، ولی در معاونی که از آن مراد می‌کنند با یکدیگر
اختلاف دارند. او برای بررسی این مسئله، نشست به بحث از منعی و وجود عالم نزد دو گروه و سپس معنا حذف از نظر آنان می‌پردازد (ماه، ص.۱۷). در واقع بحث در پاره وجود عالم به معنا و مقصود از واژه عالم به هگام حمل صفت حدوث یا قدم برآن وابسته است. در این مسئله، وقتی که آن است که اگرچه هر دو گروه عالم را عبارت از جمع‌هایی از اجزایی دانسته که به نحو خاصی یکدیگر ترکیب نشده و شایستگی اطلاع عنوان عالم را یافته‌اند، ولی به عقیده او، فلاسفه قائلند که پس از ترکیب اجزایی به شکل و هیأت مخصوص، شیء تجزایی که غیر از یک یک اجزاء و غیر از مجموع اجزاء است تشکیل می‌شود و عنوان خاصی هم دارد.

این وجد شیء لیس هو کل واحد من الجزاء و لامجموعه، بل هو شيء ثالث.

کلمات: "الناس" و "دار" کلکلی این قول‌های موجود در عالم مصلحت (ماه، ص.۱۶).

در مقابل، متکلمان معنی‌طلب قائلاند که وجود به هر جزء از اجزاء جمعه مربوط به هر جزء است و از جمعه این صفات این شکل حاصل می‌شود که نام خاصی برای آن وضع می‌کنند؛ این نام بر اجزاء به طور مشترک اطلاع می‌شود و آنها قائل نیستند که پس از ترکیب، می‌سوی حاصل می‌شود؛ حتی می‌گویند که ممکن است این مجموعه آثاری صادر شود که از اجزاء به طور مشترک صادر گی شود، ولی این دلیل وجود پیدایه تازه‌ای نیست. این الملاحم پس از تدقيق معنای وارگان به کار رفته در بحث، به حذف به معنای مورد نظر فلاسفه هم امکان ذاتی است.

می‌پردازد و سپس ادله مورد نظر متکلمان در اینه حدوث عالم به معنای وجود بعدالعمل را ذکر می‌کند و ضمن نقد ادله فلاسفه رأی متکلمان را مورد تأیید قرار می‌دهد (ص.۱۵-۲۷).

غزالی اما در تهافت پس از طرح مسئله قدم (ازلیت) عالم و نفی آن، مسئله ابدیت عالم را نیز مطرح می‌کند و مدعی است که همان ادله تأثیرها از لزیت عالم در خصوص ابدیت آن نیز مطرح است و پاسخ‌های متکلمان به آن‌ها نیز شیب همان پاسخ‌های
مرور به ازیمت است (غزالی، ۱۳۲۷، ص ۸۱). در تحقیق‌اتمان دریابند، به‌پایان اندازه کرده است که در مصاحبه با فیلسوفان
این مسأله و جه استقلالی ندارد و در کنار مسأله قدم عالم به صورت یک مسأله
مستقل قابل ذکر نیست.

هر دو متکلم معتقدند که فلسفه‌ی فرهنگی چند قابل اند که عالم از صاحب و خالقی است
یکی آن‌را افراد و دیگری می‌کند وی برای رفتن که ادله فلسفه برای اثبات نیاز عالم
به خالق و صاحب به هیچ‌گونه کافی نیست؛ بنابراین گر چه مدعای آنها صادق است
وی دبایل آنها فروت از آن است که بتواند مدعایشان را اثبات کند (غزالی، ۱۳۴۲، ص
۸۹/ این الملامی، ۱۳۷۸، ص ۳۱). هر دو برآورد که فاعل فعل، باید دارای علم و اخبار
باشد وی می‌گویند که فلسفه‌ی تحلیلی که از فاعلیت واجب به عمل می‌آورد با
سلب آزادی و اختیار از او و تبدیل کردن به فاعل موجب مصرف نمی‌تواند
فاعلیت او را تثبیت کند. (غزالی، ۱۳۴۲، ص ۹۰/ این الملامی، ۱۳۷۸، ص ۵۰) علاوه براین،
فعل، ایده کردن چیزی از عدم ایست؛ وی فلسفه‌ی با قول به ازیمت عالم، حالت معمول
برای آن در نظر نمی‌گیرند تا فاعلیت حق تعالی نسبت به آن تخیلق بی‌نا کند، چنان که
مرکب بودن عالم و تخیلق از بر اثر اجتماع اجزای گوناگون مقنع صدور آن از واجب
است، زیرا با نا به قاعدته ولاءه واجب واحد جز واحد صادر نمی‌شود، و عالم که
مرکب است نمی‌تواند از واجب صادره شده باشد.

در مبحث صفات باری تعالی، هر دو متکلم در حوزه صفات سبیل، نفی جسمانیت،
نفي ترکیب و نفی ماهیت را مطرح می‌کند و گاهی با یک‌دیگر مدعا (نفی جسمانیت،
نفی ترکیب) ادله فلسفه در اثبات آن را ناکافی می‌دانند و گاهی به نفی اصل ادعا
(نفی ماهیت) ادله آن را نیز مورد مناقشه قرار می‌دهند.

ابن الامامی در مباحث صفات سبیل، مسأله نیفرفتی عرضتی را نیز مطرح و در دلائل
حکم دریابه آن مناقشه می‌کند. وحدت واجب را هر دو از چه صفات نبود
می‌دانند و با حکما در خصوص آن مناقشه‌ای ندارند، ولی ادله حکما در اثبات این
صفت برای حق تعالی نتایم می‌دانند.
قاعدة "الواحد" را هر دو متکلم مطرح و هر دو از اساس آن را باطل و فاقد اعتبار می‌دهند و دلایل اثبات آن و لوازم ادعایی متخی ماند. اگر آن را کامل محدود قلمداد می‌کنند.

در حوزه و سیاست مسائل دریای صفات باری تعالی، عقول مجرده، ترتیب خلق، احوال معاد و قیام و تکلیف و امر و نهی مطالب گوناگونی در تعقیب/متكلمین مطرح است که در کتاب تغییرات سختی از آنها به میان نیامده است. این بهینه باید گفته که این سلسله از مسائل بیشتر صفحه کلامی دارد و حیثیت مسالمات آنها به گویت ضعیف است. بدز مسائل معاد جسمانی که از مواد موجود منافتی بیشتر دو گروه است و در کتاب‌های هر دو متکلم به تفصیل و با نقد ادلع فلسفه در نظر معاد جسمانی و اختصار آن به معاد روحانی مطرح شده است.

تأثیر

در محور چهارم که محور تأثیر و نفوذ است، این به واضح است که دایره نفوذ غزایی با متکلم معترض قابل مقایسه نیست و آهون و رواج آثار از یوه به جهت تغییر که به وجود گوناگونی مورد توجه فلسفه و متکلمان و مهیا و دیگر دانشمندان علوم دینی واقع شده، در خارج از جهان اسلام نیز قویاً مؤثر واقع گشته و از احتیاجات و ادله آن در مناقشه با فلسفه مکرر استفاده شده است. گردان اصلی تغییرات این مسئله که تا همین دهه‌های اخیر ناشناخته مانده بوده است. (چنان که سابقاً این متکلم معترض قابل مقایسه نیست.)

در مجموع می‌توان گفت موقفی غزایی در دستیابی به هدف خود در نزاع با فلسفه و مناقشه در آنه و انواع آنها به مراتب بیش از این الملاحمی بوده است، وی می‌توان گفت، استواری کلام، پرسی جامع، تماشای مباحث و تقدیم به حضور نظام کلامی خاصی که نویسندگان متن‌بند آن بوده است و استناد به منحنی حکمی به جهت آنها بر از منابع دست اول و برهه از هرگونه دعاوی خارج از چارچوب بحث علمی (مثل تکفی) از نهایت قوت و وقعت توشته آن الملاحمی به شمار می‌آید.
یادداشت‌ها:

1. تجاهی از ابوالحسن سوسترگری روایت کرده است که می‌گفت: "یک‌یک از زیارت بارگاه امام رضا (ع) در توس به بذل نزد ابوالقاسم بلخی رفت و کتاب الاصاد در امام‌زاده این قبیه برای را به او نشان دادم. او کتابی به نام المستندی در امام‌زاده در رده آن نوشته. رده‌ی ابوالقاسم بلخی را نزد این قبیه آوردم. او کتابی به نام المستندی در امام‌زاده نوشته و آن را نهض کرد. پس از آن، نهض را ابوالقاسم اورم و یکی از رده‌ی امام‌زاده نوشته و چون به ری بیابانگشت ابن قبیه از دنبای رفته بود، گاهی یکی عالی بر بیش از یکی موضوع رده می‌نوشت. چنانکه ابوالحسن بلخی بن محمد بن عباس بن سئاسجس شاعر ادبی و نسب شناس ایرانی ساده نضمی را دوالمجین. گرد نهضه و پس از آن، نهض را امام‌زاده آوردم. وی نهض را نهض امام‌زاده نشان دادام، او کتابی را به نام   ایرانی نهضه و پس از آن، نهض را امام‌زاده نشان دادام، او کتابی را به نام   ایرانی نهضه و پس از آن، نهض را امام‌زاده نشان دادام، او کتابی را به نام   ایرانی نهضه و پس از آن، نهض را امام‌زاده نشان دادام، او کتابی را به نام   ایرانی نهضه و پس از آن، نهض را امام‌زاده نشان دادام، او کتابی را به نام   ایرانی نهضه و پس از آن، نهض را امام‌زاده نشان دادام، او کتابی را به نام   ایرانی نهضه و پس از آن، نهض را امام‌زاده نشان دادام، او کتابی را به نام   ایرانی نهضه و پس از آن، نهض را امام‌زاده نشان دادام، او کتابی را به نام   ایرانی نهضه و پس از آن، نهض را امام‌زاده نشان دادام، او کتابی را به نام   ایرانی N

2. از این جمله می‌توان به کتاب‌های رشته‌التصادف‌الیمانی و ویژگی‌های بین‌شده سه‌ورتازی عارف، تحقیق الفلاسفة و تنها در رد مقاصف الفلاسفة از شمس‌الدین محمد بن عبدالله دلمی، شریعت‌خورشید تجربه نشان داده و از آن در نهضه و نهض الفلاسفة از مصلح‌السیدین عوجا به‌در آورده‌ایم. رده‌ی نوشته نام نهضه.

3. نمونه‌های بارز توجه متفکران فلسفه به کتاب عطاری، مدلگر برگ اشکال و صوفیه‌ای همچون شهاب‌السیدین سه‌ورتازی عارف و مدلگری همچون علاء‌الدنین طبری و محمد خراجزاده هستند. نمونه‌های بارز می‌باشد که نهضه کتاب فلسفه، این‌ها به عنوان مهم‌ترین مصداق جهت پاسخگویی مستقیم و با ملاحظات به جهت یادگر شده در ضمن آثار خود به مناسب‌هایی که فلسفه‌ای گویند است.

4. درباره تأثیر ابن الظری الینه شیوه‌های مصرف عرفه است که بخشی از نویسنده‌اند. نوشته‌نامه: "یکی از اسباب عده‌ی عقاب مانندگی مسلمانان- اگر هم همه‌ی گاهان و گردن عطاری لیکلزایم[!] - همین حملات عطاری به فلسفه و تأکید و توقف مسلمانان در حضور شرود و برای نگذاشتن از آن بهره است" (عطاری، 1382، ص 28، مقدمه‌های مرحله). 

5. در این رابطه می‌توان به دو کتاب استاد دکتر ایرانی‌زاده دیشبیا ماجرا فلسفه در جهان اسلام و دفتر غفله و آیت شناسی مراجعه کرد.

6. یا ضمن آنکه یک لغزنده کتاب نهضه الفلاسفة نادرستی عقاید فلسفه در مسائل خاصی در حوزه‌ی الگوهای را نشان داد. در کتاب دیگری آنچه را که عقاید صحیح در این یاره می‌دانست به عنوان الگوهای فلسفه در اعتماد به رشتی تکرار در این عصر، یکی از ملامحی با او در این جهات که او نیز در کتاب مستقلی عقاید صحیح از بخش‌ها خود را بیان می‌کند مشترک است، با این تفاوت که عطاری ابن الگری این را پس از ایرانی‌کری به فلسفه انجام می‌دهد.
ولی ابن الملاحشي نخست در کتاب معامله به ذکر عقاید صحیح مورد نظر خود پرداخت و سپس کتاب تحقیق...

۷. نکتهً قابل توجه این است که ابن الملاحشي در هیچ یک از آثار خود، نامی از غزائی نمی‌برد و گویا تهافت غزائی را رد که پرنده‌ای براً بحث از سخنان ابن سینا که با عقاید دینی تلاقوی دارد نمی‌داند. به این وسیله‌ای عقاید فلسفی با عقاید قابلیت به جبر و ابنه که خداوند علی رغم خیز محض بودنیش منبع همهٔ شور عالی است قرایت دارد (ابن الملاحشي، ۱۳۸۷، شصت و مقدماتی مصححان).

۸. غزائی تصمیق به ایمن قالب را برای کافهٔ خلق کافی می‌داند و مطلب شارع را نیز در اصل، همان تلقی می‌کند؛ ولی اگر کسی برایش بهبود آمد یا شگی در اعتقادات برایش حاصل شد، در این صورت ناکیفر از علوم کلام و بررسی استدلال‌های معقدات خود در حد مسیر می‌گردد (غزائی، ۱۹۹۳، ص ۴۲).

۹. برخی محفظان از سخن غزائی در المقاله، من الفلالس (ص ۴۶) که در آن می‌گوید آثاری را که در دورهٔ توقف در بغداد و به عنوان برترين شخصیت علمی ساکن در مرکز خلافت اسلامی در زمان وزارت عواجج نظام الملك طوسی رفته به تحریک درویشه‌ای است، دوره‌ای که در آن آثار این تلویزی که در سیریت فلاسفه و فضایال الباطنی را ترویج نوشت است، با اگری خاصیت نوشتی است، شکل‌آفرینی آنگاهی را به اینگونه طلب جوامع و استادور و آوازهٔ نگاشت‌می‌کند، نتیجه معنایی که در تهافت را نیز در همین دوره نگاشته است، یا اگر این محاکوم به...

۱۰. نکته‌ای که باید در ابتدا بداند که سخنی است که غزائی در میدان العمل درباره‌ اندیشه‌ از مذهب‌ که شخص در طول حیات خویش ممکن است واحده‌شان شناخته شود می‌آورد. در این کتاب او می‌گوید که مذهب که فرد می‌پذیرد سره مرتبه و به درجه‌ی دربار نخست مذهب است که در مناطقها و منازعات های غیبی‌ ابزار می‌کند. درباره‌ای می‌گوید که فرد نسبت به آن، به‌واسطه کشوری با استادان یا گروهی که به آن انشاء بارد – بعض از آن که اشکاری، حتی با متعلقی یا بی‌آن عباندی تعصب می‌وزد. در دیگر مذهب، که در مقام علمی و ارشادی یا تعليمی می‌دهد. این مذهب را مربوط به مقام علمی و ارشادی می‌دانند. که می‌تواند به حساب مرتبه و درجه فهم سالمی با طالب ارشاد مختلف باشد و به نام کم فهم اورطلاعات اظهار شود. سوم مذهب است که فرد در نفس خود و پرساس پاره‌ها خود به آن قائل است؛ و این مذهب سوم را همان اعتقادات حقیقی فرد که بینه و بین الله است می‌داند که کسی چنان خوش شناس و صاحب سر در از آن آگاه نیستی (غزائی، ۱۹۶۴، ص ۴۹۰-۴۷۰).
به این ترتیب چگونه این سوال همچنان باقی می‌ماند که موضوعگیری تند غزنوی در قبال فلسفه به کدامیک از مذاهب سگانه فوک می‌توانسته مربوط باشد؟

11. درباره این اثر مهم غزنوی دو مقاله استاد دکتر تصرف‌الله پورجوادی در نشریه معارف دوره هجدهم شماره‌های ۲ و ۳ با عنوان "آثار المفسنون غزنوی در مجموعه فلسفی مراغه" و "در سند دیگر در باره کتاب المفسنون غزنوی "ببار به راه‌کردن است.

12. متقن‌گری وات انگیزه غزنوی را از نوشتنت هفته‌ای، اعتقاد از عقل که در بینیان شکاکیت ایستادار دارد می‌داند.

13. به عقیده او غزنوی در این کتاب می‌کوشند نشان دهد که عقل در حوزه امور مربوط به مابعدالطبیعه استقلال ندارد و نمی‌تواند با استفاده از شواهد جهانیی کاملی پیدایش جهانی بتواند. غزنوی هفت مقاله از مسائل مطرح شده در تهافت را غیر قابل اثبات با عقل می‌داند که عبارتند از: اثبات صانع، ابطال ثبوت، نفی جمع‌نما، خدا، علم او به خود و غیر، و اثبات تجرب نفی (Watt, 1971, p. 5).

14. اینها شامل نقل‌هایی از آثار ابن سینا همچون الانتشارات و الانتهایان، کتاب التفهیم، کتاب الفیه، و الکتاب المناکب، کتاب الفیه نسخه‌ای ترجمه و ترجمه بنا بر نظر می‌رسد. ابن الملاحی در تحریر مفاهیمی از متن موجود و جابه‌جایی نشان‌دهنده نشان داده است (هفته).
منابع
- آتشينی، سید جلال الدین; تقدیم به تفاوت الفلسفه غزالی، دفتر تیلبیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
- ابراهیمی دبیکی، غلامحسین: منطق و معرفت از نظر غزالی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵.
- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، طرح نو، تهران، ۱۳۸۲.
- ایسائی، علی ویکtor، ژ... تهران: طرح نو، تهران، ۱۳۸۵.
- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد; تفاوت التهافت، مع مدخل و مقدمة تحلیلی و شروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ۲۰۱۹.
- ابن الملاهی خوارزمی، رکن الدین; تحقیق التكلمین فی الرد على الفلاسفه، تحقیق و مقدمه حسن انصاري و ویلفرد مادلونگ، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران و ژرمنی، ۱۳۷۸.
- ائوب، حسن; رده‌نویسی در فرهنگ اسلامی، پاداش هشیدی به اهتمام علی اصغر محمدخانی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۲.
- زرین کوب، عبدالمحسن; فراز مردانه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۱.
- غزالی، ابوحامد محمد؛ اقتصاد فی الإعتقاد، مقدمه و تعریفی در پروین، دار و مکتبه اهلال، بيروت، ۱۹۹۳.
- تفاوت الفلسفه، تحقیق الباب موزیس بویج البسیعی مع مقدمه للدکتر ماجد الفخیری، الطبعة الهولندیه، مکتبه البسیعی، ژناب، ۱۹۹۶.
- جمعیت رساال الامام الغزائی، بإشراف مکتبة البحوث والدراسات فی الالفکر، دارالفکر بيروت، ۱۴۴۴.
- المنطق من الفلاسفه، تحقیق محمد محمد الجابری، مکتبه الجندی، پن. ۱۳۴۶.
- میزان العمل، تحقیق سلیمان دنبی، الفهرست، دارالعارف، تهران، ۱۳۷۸.
- ملیب دره، یحیی: سایه به سایه، نشر گفتار، تهران، ۱۳۷۸.
- ملیب دره، صدرالدین محمدین ابراهیم; ایلم و المعاشق، تحقیج سید جلال الدین آتشینی، دفتر تیلبیغات اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
- نشریه معرفت، دوره هجدهم، شماره های ۲ و ۳، مرداد‌آذر ۱۳۸۰ و آذر ۱۳۸۰ – اسمار: