

## دو ردیه بر فلسفه

### تهافت الفلاسفة و تحفة المتکلمین

سید محمود یوسف ثانی\*

#### چکیده

دو ردیه که یکی مبتنی بر کلام اشعری و دیگری مبتنی بر کلام معتزلی است، در فاصله کوتاهی از یکدیگر در قرن ششم نگاشته شده‌اند و با رویکردهای مختلفی به نقد آراء فلاسفه در حوزه مسائل فلسفی مرتبط با معتقدات دینی، پرداخته‌اند. این دو ردیه هم به جهت انگیزه نویسندگان 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. نگارنده در این مقاله دو اثر مزبور را در محورهای چهارگانه فوق با یکدیگر مقایسه کرده‌است. کلیدواژه‌ها: غزالی، تهافت/الفلاسفة، ابن‌الملاحمی، تحفة/المتکلمین، ردیه.

ردیه‌نویسی در فرهنگ اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد و اصحاب علوم و دانش‌های گوناگون و ارباب فرق و نحل و صاحبان مشارب مختلف، بر یکدیگر ردیه‌های فراوانی نوشته‌اند. بسیاری از این ردیه‌ها از سوی کسانی که خود را مخاطب آنها می‌دانسته‌اند، مورد پاسخگویی قرار گرفته و بدین ترتیب بر رشد و غنای فرهنگ

---

\* عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران E-mail: yousefsani@irip.ir

اسلامی افزوده شده است. گاه برخی از این مناظرات مکتوب، صورتی مسلسل می‌یافته و از سوی طرفین مناظره، اشکال‌گیری و پاسخ‌دهی مکرر می‌شده است.<sup>۱</sup> در این میان، ردیه‌نویسی بر فلسفه و فلاسفه، و به اصطلاح برخی از نویسندگان، فلسفه‌ستیزی؛ جایگاه ویژه‌ای دارد و دانشمندانی با گرایش‌های گوناگون (کلامی، فقهی، حدیثی، عرفانی) به نگارش کتاب‌ها و رسالاتی در این زمینه دست‌یازیده‌اند.<sup>۲</sup> می‌توان گفت که در تاریخ فرهنگ اسلامی، سلسله جنیان ردیه‌نویسی بر فلسفه و فلاسفه، امام محمد غزالی، دانشمند نام‌آور و متکلم معروف طراز اول اشعری در قرن ششم است که اثر او از زمان نگارش تاکنون، مورد توجه هر دو گروه مخالفان و موافقان فلسفه قرار گرفته است.<sup>۳</sup> البته این سخن بدان معنا نیست که پیش از غزالی آثاری در این زمینه پدید نیامده بود؛ ولی آنچه مسلم است این‌که هیچ‌یک از آن آثار نتوانست جایگاه اثر غزالی در این حوزه را واجد شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۲۰) و واکنش‌های گوناگونی را که نسبت به آن ایجاد شد، برانگیزد.<sup>۴</sup>

تحقیق در علل و عوامل مخالفت با فلسفه در تاریخ تمدن اسلامی و تقسیم و تفکیک این مخالفت‌ها بر اساس آثار پدیدآمده در این حوزه، از حوصله این مقال بیرون است،<sup>۵</sup> ولی اجمالاً می‌توان اشاره کرد که یکی از مهم‌ترین این عوامل، انگیزه‌های دینی و اعتقادی گروهی از علما و متدینان بوده است که به واسطه هراس از درآمیختن علوم بیگانگان با معتقدات مسلمانان، به‌ویژه در حوزه‌هایی که تصور می‌رفته است این آمیزش می‌تواند به خلوص و محو‌ت اعتقادات اسلامی لطمه وارد کند، و در مقام رقیب و جانشینی برای آنها عمل نماید، به اظهار مخالفت با فلسفه و فلاسفه می‌پرداخته‌اند. این امر به‌ویژه در دوره‌هایی که تعلیم و تعلم علوم فلسفی رونق بیشتری می‌یافته و احیاناً از حلقه‌های خاص پژوهندگان و محققان به حوزه‌های عمومی‌تر هم کشیده می‌شده و خوف گمراهی عامه از آن می‌رفته است، شدت می‌یافته است (مایلهروی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۰).

قرن‌های پنجم و ششم هجری که قرون تثبیت و استقرار فرهنگ و تمدن اسلامی و دوره رونق و شکوفایی انحاء و انواع علوم در آن است را، می‌توان یکی از همین ادوار تلقی کرد که با توجه به فضای موجود اجتماعی و فرهنگی و آزادی عمومی

اندیشه 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 نقاد و جستجوگر، مأمّن مناسبی برای تأمل و کندوکاو فکری بوده است، مجال طرح و گسترش بیشتری می‌یابند؛ و در عین حال با ایدئولوژی رسمی حاکمیت استقرار یافته دستگاه خلافت عباسی، که تثبیت و تقویت چنین ایدئولوژی را لازمه آن استقرار و تثبیت می‌دانست، معارضه پیدا می‌کنند.

تأسیس و بسط و گسترش مدارس نظامیه که از سوی دستگاه حکومتی سلاجقه با تدبیر و سازماندهی خردمندانۀ خواجه نظام‌الملک پی‌گیری می‌شود به قصد تربیت و پرورش دانش‌آموختگانی صورت می‌گیرد که بتوانند با کسب دانش‌ها و مهارت‌های لازم، مبلّغان و مروّجان دیدگاه‌های خاص مورد نظر دستگاه خلافت عباسی و نظام حکومت سلجوقی در جهان اسلام باشند، و می‌دانیم که مهم‌ترین ویژگی فکری این دوره، سلطه کلام اشعری برحوزه‌های علمی رسمی و تلاش برای گسترش و تبلیغ آن است. در این میان، نقشی که بر عهده فاضل‌ترین و مشهورترین مدرّس نظامیه و در عین حال مؤثرترین آنهاست، نقشی خاص و ویژه است.

این مدرس مشهور کسی نیست جز ابوحامد محمد غزالی که پس از سال‌ها تحقیق و تدریس در نظامیه دست به کار تألیف نگاشته‌ای اثرگذار در ردّ بر آراء فلسفی گردید. او نخست با نگارش کتابی درباره تعالیم فلاسفه و بیان آراء آنها به زبان و بیانی رسا، سعی در نشان‌دادن تسلط خود بر مباحث فلسفی می‌کند تا معلوم باشد چیزی را که در مرحله بعد به نقد و ردّ آن می‌پردازد، کاملاً می‌شناسد و از ظرائف استدلال‌ها 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 جستجوگری غزالی در احوال و اطوار آدمی و عقاید و آراء ملل و نحل بود و تقویت و تسدید این اعتقاد یا تقید به مبانی اندیشه اشعری به‌ویژه مسأله انکار علیت که یکی از بنیادی‌ترین اندیشه‌های غزالی در نقد و بررسی آراء دیگران و در عین حال دستیابی به عقاید صحیح مورد نظر خودش بود نیز همچون عامل و محرکی قوی در اقدام برای حمله‌ای کارآمد و مؤثر علیه فلسفه ایفای نقش می‌کرد.

به فاصله کمی از غزالی، متکلم دیگری متعلق به مکتب کلامی دیگر و در واقع مکتب کلامی رقیب اشعری اقدام به نگارش کتاب دیگری درستیز با فلسفه کرد و با عنوانی که بیشتر رنگ و بوی کلامی داشت، به نگارش اثر مستقلی در این حوزه دست یازید. این متکلم رکن الدین بن ملاحمی خوارزمی متکلم پرکار قرن ششم هجری (ف. ۵۳۶) متعلق به مکتب کلامی اعتزال و متأثر از تعالیم ابوالحسین بصری بود که عنوان کتاب خود را *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة* نهاد.<sup>۷</sup>

ما در این نوشتار ضمن بررسی انگیزه‌ها و اهداف هر یک از این دو ستیزنده با فلسفه و فیلسوفان و نیز مقایسه روش‌های آنها در آشکار ساختن تعارضات و تهافتات مورد ادعا در سخنان و تعالیم فلاسفه، به بررسی تطبیقی برخی از مسائل و موضوعات مطروحه در این دو اثر و جایگاه هر یک از آنها در بستر سنت فلسفه ستیزی در فرهنگ اسلامی می‌پردازیم.

### انگیزه و هدف

غزالی چنان‌که خود در مقدمه *مقاصد الفلاسفة* گفته‌است، پس از مشاهده تناقضات موجود در سخنان فلاسفه بر آن شد تا نخست با تألیف کتابی که به شیوه‌ای موجز و رسا، تعالیم آنان را عرضه می‌کرد، نقاوه و خلاصه سخنان فلاسفه در مهم‌ترین ابواب حکمت را جمع آوری کند و مشخص نماید که در مرحله بررسی و نقد چیزی را نقد خواهد کرد که از ماهیت و کیفیت آن آگاه است، تا بدین طریق از اتهام احتمالی اهل فلسفه در وقوف نیافتن بر مقاصد فیلسوفان نیز برکنار باشد. غزالی از ارائه تناقضات آراء فیلسوفان، مقصد اصلی دیگری را دنبال می‌کرد که سپس‌تر، از آن سخن خواهیم گفت.

غزالی پس از نگارش کتاب *مقاصد*، حدود سال‌های ۸-۴۷۸ هجری قمری و به هنگام تدریس در نظامیه بغداد، به فاصله اندکی اقدام به نگارش *تهافت الفلاسفة* کرده در مقدمه آن انگیزه خود از نوشتن چنین کتابی را این‌گونه شرح داد:

«من گروهی را دیدم که برای خود، نسبت به همانندان خویش، زیرکی و هوش بیشتر قائل‌اند و وظایف دینی و عبادی را ترک کرده‌اند. شعائر دین همچون نماز و

پرهیز از محرمات را کوچک می‌شمارند و تعبدات شرعی و حدود و ثغور آن را خوار می‌دارند به شرایط و قیود آن پایبند نیستند، بلکه یکسره به واسطه انواعی از گمان‌ها از دین کناره گرفته اند... ریشه کفر آنها نیز اسامی پرطمطراقی مثل سقراط و بقراط و افلاطون و ارسطوست که شنیده‌اند و آنها را در علوم هندسی و منطقی و طبیعی و الهی می‌ستایند و ایشان را با این فرزاندگی و کثرت دانش‌ها منکر شریعت‌ها و ادیان و تفاسیل آنها می‌دانند و معتقدند که اینها همه قانون‌هایی به هم بافته و نیرنگ‌هایی آراسته است... چون این رگ حماقت را در این کودکان در جنبش دیدم، اقدام به نگارش این کتاب به جهت نفی و انکار فیلسوفان پیشین کردم» (غزالی، ۱۹۶۲، صص ۳۷-۳۹).

از این سخنان چنین برمی‌آید که انگیزه غزالی در اقدام به نگاشتن کتابی در تبیین تعارضات موجود در سخنان فلاسفه، ملاحظه سوء 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 الهیات و دیانت بوده است. بنابراین نکته اساسی مورد توجه غزالی در این امر، پیشگیری از انحرافات عملی و منع رفتارهای حاکی از بی‌مبالاتی نسبت به شعائر و مناسک است؛ نه انگیزه‌ای عمدتاً اعتقادی و یا تلاش برای تحری حقیقت در طی سلوک عقلانی.

غزالی چون برای خود، رسالتی دینی و ایمانی قائل بود و توجه و مراجعه اصحاب علم و ارباب قدرت به او برای ایفای نقش خود در مقام اکبر علمای قوم برای مبارزه با بدعت‌ها سبب تقویت این انگیزه در وی شده بود؛ با قدرت و جدیت تمام وارد صحنه مقابله با فلاسفه گردید، به‌ویژه این‌که رواج مطالب شبه فلسفی در بین عامه را نیز قویاً با حفظ و بقاء روحیه دینی در آنها ناسازگار می‌یافت. دلیل این‌که غزالی در این میان، نگران دین عامه و پیشگیری از ضلال و اضلال آنها بود، اشارتی است که در برخی از آثار کلامی خویش به آنها متذکر شده و اظهار داشته‌است که عقل بر درک و دریافت مبانی اعتقادات دینی توانا است. ولی او استفاده از ابزار عقل برای اثبات و تحکیم مبادی اعتقادی را میسور همه کس نمی‌داند و آن را مربوط به گروه اندکی که از چنین توانایی برخوردارند می‌کند و بر آن است آنچه را که جز تعدادی

معدود نمی‌توانند از روی عقل ادراک کنند، تعدادی بیشتر می‌توانند از طریق ایمان تجربه کنند<sup>۱</sup> (زرین کوب، ۱۳۸۱، صص ۱۹۶-۱۹۷). درباره انگیزه غزالی از نگارش تهافت، آراء دیگری نیز ابراز شده است که مهم‌ترین آنها از ملاصدرا در کتاب *المبدأ والمعاد* است و چون برخلاف برخی دیگر از اهل نظر که صرفاً بر مبنای سوء ظن به غزالی در اقدام به نگارش این کتاب سخن گفته‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۸۶)، وجوهی را برای انگیزه غزالی به صورت منفصله مانعة‌الخلو ذکر کرده است که ناشی از تدبیر در احوال روحی و تغییرات فکری او نیز می‌باشد، در اینجا به آن وجوه نیز اجمالاً اشاره می‌شود. صدرالمتألهین ضمن آن که غزالی را در اکثر قواعد دینی و اصول ایمانی تابع حکما می‌داند، از این جهت که معتقد است از نظر غزالی عقاید آنها در مسائل مربوط به مبدأ و معاد استوارتر و از شکوک و شبهات مبرتر است، تکفیر و انکاری را که او در آثار خویش نسبت به حکما روا داشته ناشی از یکی از سه امر ذیل می‌داند:

۱. به جهت رعایت برخی از مصالح دینی درباب حفظ عقاید مسلمانان از انحراف، به دلیل سوء برداشت از سخنان حکما و تلقی نادرست از سخنان آنها؛ تا مبدا با شنیدن سخنان کسانی که خود در حکمت تزلعی ندارند و آن را ناقص و ناتمام فراگرفته‌اند گمان کنند که آموختن حکمت سبب بی‌نیازی از شریعت می‌شود.

۲. به جهت رعایت تقیه و ترس از تکفیر فقهای ظاهری زمان خودش، چنان که مشهور است که برخی از علمای زمانش حکم به تکفیرش کرده و در این باب رساله‌ای نوشته است.

۳. از این جهت که این‌گونه آثار را در اوائل کار خود نوشته است و در آن زمان گمان می‌کرده است که فلاسفه از خداوند نفی قدرت و علم به جزئیات کرده‌اند و منکر معاد جسمانی‌اند. بعد هم که در سخنان آنها تأمل کرده، دریافته است که آنها در باب این امور، عقایدی دارند که جمهور مردم آن را به نحو صحیح و دقیق به دلیل قصور عقل و درک خود، نمی‌توانند ادراک کنند<sup>۲</sup> (ملاصدرا، ۱۳۸۰، صص ۵۲۱-۵۲۲).

با توجه به اینکه غزالی مجدداً در *المنتقد من الضلال* (ص ۲۱)، که در زمره آثار دوره پایانی عمر اوست بر مسأله تکفیر فارابی و ابن‌سینا همچنان اصرار می‌ورزد، موارد دوم و سوم را نمی‌توان چندان صحیح شمرد؛ می‌ماند مورد نخست که متخذ از سخنان

خود غزالی هم هست و با مطالبی که او در دیگر آثار خود در تأیید سخنان حکما آورده و ملاصدرا از آن در آغاز سخنان خود نتیجه گرفته است که غزالی با آراء حکما در مسائل اصولی اعتقادی همراهی دارد، هماهنگ است.<sup>۱۱</sup> سخنانی که غزالی در این ابواب در کتاب‌هایی مانند *مشکوٰۃ الانوار*، *معارج القدس* و به‌ویژه *المضنون به علی غیر اهل*<sup>۱۲</sup> آورده است گرایش درونی او به حکمت و آراء حکمی را نشان می‌دهد. گرچه "درست است که غزالی سرانجام از همه اقوال فلاسفه، باطنی‌ها و متکلمین باز آمد و به قول صوفیه گرایید، اما علاقه به برهان و اجتناب از تسلیم به محال که لازمه حقیقت‌جویی بود، نمی‌توانست وی را رها کند و این استعداد فطری بود که اشتغال طولانی به آثار فلاسفه، آن را در وجود غزالی تقویت کرده بود. آیا غزالی با وجود تبحر و انکاری که نسبت به فلسفه و فلاسفه داشت واقعا با شیوه فلاسفه رابطه‌اش را قطع کرد؟ البته نه" (زرین کوب، ۱۳۸۱، صص ۱۴۱-۱۴۳). بنابراین آنچه امثال ابن‌طفیل و ابن‌رشد از تضاد و تناقض در سخنان غزالی یافته‌اند ناشی از تحول فکری اوست و اینها غالباً یا این تحول فکری را در نظر نداشته‌اند یا آن را چنانکه باید مهم نشمرده‌اند<sup>۱۳</sup> (پیشین، ص ۱۹۱).

ابن‌الملاحمی به لحاظ انگیزه و هدف از نگارش کتاب خود نخبه‌گراست و در این خصوص چندان التفاتی به عقاید عامه ندارد. آنچه در درجه نخست برای او مهم است، گرایش‌های علما و دانشمندان است که به گفته خودش در زمانه او متوجه تعالیم فلسفی‌گشته و حتی این تصور را برای آنها پدید آورده‌است که آموختن فلسفه آنها را بر مهارت‌یافتن در علوم همچون فقه و اصول فقه نیز کمک خواهد کرد، بلکه فهم درست اصول فقه اسلامی بدون تحصیل علوم اوائل ممکن نیست. او انگیزه خود از نگارش کتابی در ردّ بر فلاسفه را چنین شرح می‌دهد:

«من دیدم که در زمان ما بسیاری از فقیهان بر فراگیری علوم این فلاسفه متأخر [فارابی و ابن‌سینا و پیروان آنها] اشتیاق شدید دارند و گروهی از این فقیهان، منتسب به مذهب شافعی [مذهب خود مؤلف] هستند و گمان می‌کنند که تحصیل این علوم به آنها امکان آگاهی بر تحقیق در سایر علوم حتی فقه و اصول را می‌دهد؛ حال آنکه این گمانی باطل و اندیشه‌ای ناصواب است و در این گمان ناصواب برخی از

فقیهان حنفی نیز با ایشان همداستان‌اند. دلیل این خبط و خطای آنها نیز این است که علم فقه را از طریق صحیح آن فرانگرفته‌اند، چه باید اصول فقه، مقدم بر فقه؛ و اصول عقاید، مقدم بر اصول فقه؛ آموخته شود. من گمان قوی دارم که سرنوشت اسلام در امت ما، به سرنوشت مسیحیت در امت نصاری منتهی شود. بزرگان آنها به فلسفه یونانی تمایل یافتند تا آن که آخرالامر، دین عیسی علیه السلام را به مذاق فلاسفه تأویل کردند و در نادانی‌های مربوط به اقانیم ثلاثه و خدا شدن عیسی بعد از انسان بودنش و غیر آن واقع شدند» (ابن الملاحمی، ۱۳۷۸، ص ۳).

از این سخنان آشکار می‌شود که آنچه در وهله نخست، مورد نظر ابن الملاحمی است توجه طایفه ای از دانشمندان علوم دینی، به‌ویژه فقیهان شافعی و حنفی به تحصیل علوم فلسفی 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 سابقه‌ای که از مسیحیت در ذهن داشته و انحرافات که به تصور او پس از درآمیختگی تعالیم مسیح با اندیشه‌های یونانی پیدا شده، خطر بالقوه‌ای برای وقوع انحرافات مشابهی در معتقدات اسلامی و بالطبع در جامعه اسلامی تلقی می‌کرده است.

البته ابن الملاحمی توجه دارد که وقوع انحراف در اندیشه‌های علما و بزرگان و مراجع فکری جامعه ناگزیر، وقوع انحراف در اندیشه عامه مردم که خطوط اصلی فکر و فرهنگ خود را از علما می‌گیرند، تأثیر مستقیم دارد و از این رهگذر انحراف فکری از نخبگان به جامعه تسری می‌یابد.

## روش

غزالی هرچند در آغاز تهافت پس از بیان انگیزه خود از نگارش کتاب و در ذیل مقدمه سوم از مقدمات چهارگانه کتاب می‌گوید که چون مقصود من در این اثر باز نمودن تناقض‌گویی‌های فلاسفه است، روش من در این کتاب آن نیست که بخواهم از موضع خاصی دفاع و آن را تثبیت کنم، بلکه می‌خواهم مسائلی را که فلاسفه



نسبت به آنها اظهار قطع و یقین می‌کنند مورد مناقشه قرار داده و از قبل همه فرق علیه آنها استدلال کنم، چه فرقه‌های دیگر هر چند که در فروع با ما اختلاف داشته باشند، فلاسفه در اصول با ما اختلاف دارند (غزالی، ۱۹۶۲، ص ۴۳).

بنابراین به تصریح خود او، روش مناظره او در این کتاب، اساساً و عمدتاً جدلی و مبتنی بر مسلمات و مشهورات خواهد بود که عملاً نیز همین گونه واقع شده است. او در آغاز طرح هر مسأله‌ای، نخست مدعا و دلیل یا دلایل فلاسفه را، چنان که به ادعای خود دلیل آنها می‌داند، نقل می‌کند و سپس با جدال‌های پی‌درپی و نقض و ابرام‌های مسلسل وار به معارضه با آنها می‌پردازد و گاه چندین بار از آنها نقل دلیل می‌کند و سپس به آنها پاسخ می‌دهد.

مبانی استدلال‌های او در این مجادلات، اغلب آموزه‌ها و تعالیم مکتب اشعری است و نقض و ابرام‌ها به لحاظ محتوی و مضمون، متکی به سخنان اشاعره است. او برخلاف آنچه که گفته بود من در این کتاب از دیدگاه خاصی دفاع نمی‌کنم و صرفاً در صدد ارائه تهافتات موجود در سخنان فلاسفه هستم، در مواضع بسیاری آشکارا ضمن نقد سخنان فلاسفه، به دفاع از رأی می‌پردازد که با آموزه‌های مکتب اشعری هماهنگ است؛ تا جایی که به گفته برخی محققان «غزالی در حمله به فلاسفه از زرادخانه عظیم استدلال‌های جدالی اشعری، آنهایی را که برای بحث خود لازم می‌دانسته، بدون توجه به این که برخی از آنها نسبت به عقاید خود او هم جنبه تخریبی دارند، اختیار کرده است» (ابن رشد، ۱۹۶۹، ج اول xii مقدمه مترجم). گرچه غزالی از میان تمامی مسائل کلامی که فلسفه نیز درباره آنها سخنی دارد تنها بیست مسأله را انتخاب کرده، درباره آنها به مناقشه با فلاسفه می‌پردازد، ولی در همین بیست مسأله هم تکرار ملاحظه می‌شود و هم ناهماهنگی در ذکر و ترتیب.

مسائل مطرح شده جز این که کلاً به دو حوزه الهیات و طبیعیات تعلق دارند (شانزده مسأله به حوزه الهیات و چهار مسأله به حوزه طبیعیات تعلق دارند و این چهار مسأله نیز پیوند وثیقی با مسائل دینی دارند)، از جهت ترتیب ذکر از هیچ نظم منطقی خاصی تبعیت نمی‌کنند. به گفته وان دن برگ مترجم کتاب *تهافت التهافت* به زبان انگلیسی کتاب غزالی ساختار بدی دارد و بی انتظام و تکراری است و اگر

می‌خواست منظم پیش برود باید اولین بنیاد فلسفی نظام فلاسفه - یعنی دلیل آنها برای اثبات وجود خدا را مورد حمله قرار می‌داد - زیرا هر چیز دیگر، از خدا به عنوان عالی‌ترین منبع ناشی می‌شود (پیشین، xv).

غزالی در تهافت گاهی در نتایجی که فلاسفه از استدلال‌های خود گرفته‌اند، مناقشه می‌کند و بر آنها اشکال وارد می‌نماید و آنها را ناقص می‌داند - نه این که در همین موارد در ادله آنها نیز مناقشه نکند - و گاهی می‌خواهد ثابت کند که با فرض صحت مدعای مورد نظر، ادله‌ای که حکما برای اثبات آن آورده‌اند ناکافی است و نمی‌توان از آنها چنین نتیجه‌ای گرفت و باید صدق آن مدعیات را به طریق دیگری اثبات کرد. از آن جمله است دلایلی که برای وجود و وحدت و بساطت و جسم نبودن باری تعالی اقامه کرده‌اند و یا براهینی که برای اثبات تجرد نفس آورده‌اند.

لحن بیان و سبک گفتار غزالی نیز در تهافت بسیار انگیزاننده است و البته با قدرتی که او در نوشتن دارد هجوم و حمله‌اش بر فلاسفه بسیار گزنده و کوبنده است تا در نهایت بتواند از این شور و هیجانی که ایجاد می‌کند، قول به تکفیر برخی از بزرگترین فلاسفه جهان اسلام را نتیجه بگیرد و بر آن پای بفرسد. نتیجه‌ای که بعدها آن را در کتاب‌های دیگر خود مانند *الاقتصاد فی الاعتقاد* (ص ۲۶۸)، و *المنقذ من الضلال* (ص ۲۱) هم تکرار می‌کند. البته همین سبک نوشتار غزالی باعث شده است تا متفکران پس از او نسبت به این اثر بی‌تفاوت نمانند و نفیاً یا اثباتاً به سخنان او واکنش نشان دهند، ولی لحن و بیان ابن‌الملاحمی در کتابش تا حدود زیادی آرام و غیر خصمانه است و خواننده را به چالش و درگیری نمی‌کشاند.

اما *تحفة المتکلمین* ابن‌الملاحمی به لحاظ روش نیز تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با تهافت غزالی دارد. ابن‌الملاحمی برخلاف غزالی از آغاز نمی‌گوید که من در کتاب خود از رأی خاصی دفاع نمی‌کنم و فقط تناقض‌گویی‌های فلاسفه را آشکار می‌کنم، بلکه هم در طایفه‌ای از مدعیات حکما و هم در ادله آن مدعیات مناقشه می‌کند؛ و هم در صورت لزوم، رأی خاص مورد نظر خود را اعلام و از آن دفاع می‌کند. او چون متعلق به مکتب کلامی اعتزالی است سعی بلیغ دارد که در ایرادگیری بر استدلال‌های فلاسفه و یا بر مدعیات آنها که حاصل استدلال‌های فلسفی ایشان است، از حدود

کلام معتزلی و مبانی و مقدمات مورد قبول این مکتب کلامی، آن هم با قرائت خاص ابوالحسن بصری (ابن الملاحمی، ۱۳۷۸، ص هفت) فراتر نرود؛ چنان که هر جا غزالی با استناد به نفی سببیت و فاعلیت آدمی نسبت به افعال و اعمالش سعی بر تثبیت مکتب جبر و استناد همه افعال به نحو مستقیم به باری تعالی دارد، و این امر را بر مبنای انکار وجود سببیت حقیقی بین علل و معالیل طبیعی مبتنی می‌کند؛ ابن الملاحمی می‌کوشد تا با وارد کردن عنصر اراده و اختیار تا سطح موجودات طبیعی همچون انسان‌ها و منحصر نکردن آن به سطح موجودات فراطبیعی (اعم از باری تعالی و مجردات یا ملائک) و متهم کردن فلاسفه به پذیرش نوعی جبر علی، که ماهیتاً با جبر مورد قبول اشاعره در ارتباط با افعال آدمی تفاوتی ندارد، بر استدلال‌های فلاسفه در خصوص اثبات اراده و اختیار و یا تعلق پاداش و عقاب به افعال انسان‌ها خدشه وارد کند (ابن الملاحمی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۸). در استدلال‌هایی که برای نفی قدیم بودن عالم می‌آورد و بر استدلال‌های حکما در باب اثبات قدم جهان مناقشه می‌کند نیز چنین است.

نکته دیگر این‌که غزالی در سراسر کتاب خود، جز در آغاز آن، که از چند حکیم مشائی مسلمان و غیر مسلمان نام می‌برد تا اقدام خود برای نگارش کتابی در ستیز با فلسفه را توضیح دهد و توجیه کند؛ نامی از هیچ حکیم دیگری نمی‌برد و از آثار آنان هیچ نقل قولی نمی‌کند و تنها به ذکر ماحصل استدلال‌ها و احتجاجات حکما در خصوص هر مسأله مورد بحث اکتفا می‌کند؛ ولی ابن الملاحمی در مواضع مختلف هم از حکیمان بزرگ، به‌ویژه فارابی و ابن سینا نام می‌برد و هم از آثار آنها و آثار حکیمان دیگر درباره حکمت مشاء - آثاری که برخی از آنها امروزه از بین رفته‌اند - مستقیماً نقل قول می‌کند.<sup>۱۳</sup>

وی همچنین از متکلمان معتزلی دیگر که کتاب‌هایی در مورد آراء فلاسفه نوشته‌اند، مانند ابوجعفر محمد بن یعقوب جدیدی که اثری با عنوان کتاب المعاد داشته و در آن آرای ثنویان، زرتشتیان، صابئین و مذاهب دیگر و همچنین آرای فلاسفه را درباره نفس انسانی و اعاده معدوم شرح و نقد کرده است، مطالبی را نقل می‌کند (همان، ص ۱۵۴).

### محتوا و مضمون

در محور محتوا و مضمون و مسائل مطرح شده در این دو اثر نیز باید گفت که مهم‌ترین مسأله مطرح برای دو متکلم مسأله حدوث عالم - در قبال قول جمهور حکما و فلاسفه در مورد قدم عالم - به معنای حدوث زمانی آن است. گرچه گفته شده است که غزالی در نوشتن کتاب *تهافت* متأثر از رساله‌ای از یحیی نحوی در رد بر رساله‌ای از ابرقلس است (زرین کوب، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴)؛ و یحیی نحوی در این رساله عقیده ابرقلس در باب ازلیت عالم را مورد انتقاد قرار داده است و متقابلاً در اثبات حدوث عالم کوشیده است، ولی این دلیل برای شروع *تهافت* با مسأله حدوث عالم و صرف تبعیت او از نظم کتاب یحیی برای طرح این مسأله در آغاز کتاب کافی نیست و می‌توان گفت که دلیل آن، نفس اهمیت مسأله حدوث به عنوان مهم‌ترین مسأله 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 بسزایی دارد؛ چه با فرض پذیرش قدم عالم، گویا جهان از وابستگی به یک مبدأ متعالی رها و به صورت هویتی خودبنیاد درمی‌آید. *تحفة المتکلمین* نیز از این جهت شبیه *تهافت* است و با همین مسأله حدوث عالم آغاز می‌شود. این نشان می‌دهد که هر دو متکلم مسأله حدوث را مهم‌ترین مسأله چالش برانگیز میان کلام و فلسفه می‌دانند.

غزالی ابواب کتاب خود را به دو بخش الهیات و طبیعیات 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 خدا و بخش دوم را که مربوط به طبیعیات است به دو باب مسائل مربوط به سببیت و مسائل مربوط به معاد تقسیم نموده است. در ذیل مسائل مربوط به عالم، مطالب مربوط به قدم عالم، ازلیت آن، و نیز صدور عالم از مبدأ اول مطرح؛ و در ذیل مسائل مربوط به خداوند نیز صفات الهی و علم او به جزئیات طرح شده است. در باب صفات الهی نیز از وحدانیت، صفات زائد بر ذات، ترکیب، ماهیت و وجود و جسمانیت (این اوصاف برخی به صورت ایجابی و برخی به صورت سلبی مورد بحث واقع شده اند) سخن به میان آمده است.

غزالی مسائلی را که معتقد است فلاسفه گر چه ظاهراً در باره آنها سخن درستی می گویند ولی به هنگام تحلیل معلوم می شود که عنوان صحیحی را برای یک عقیده باطل انتخاب کرده اند، با عنوان "تلبیس" طرح می کند و مسائلی را که در آنها نتیجه استدلال های فلاسفه را مردود می داند و به مناقشه در مدعا و دلیل هر دو می پردازد با عنوان "ابطال" و مسائلی را که در آنها نتیجه استدلال های فلاسفه را می پذیرد ولی ادله آنها را برای اثبات مدعا کافی نمی داند با عنوان "تعجیز" یا "عجز" آغاز می کند.

عمده مسائلی که در کتاب ابن الملاحمی مورد بحث و نقد قرار می گیرند شبیه به مسائل مطرح شده در کتاب غزالی اند، از قبیل حدوث عالم و صفات باری تعالی و کیفیت صدور اشیاء از او و عدم تجرد و بقای نفس و مسائل دیگر، ولی دایره مسائل مطرح شده در کتاب تحفه گسترده تر و جامع تر است. زیرا علاوه بر مسائل فوق مسائل دیگری همچون تکلیف و شرایع، احکام آخرت، ثواب و عقاب و بطلان عقیده به معنای باطنی برای خطابات الهی نیز مورد بحث قرار گرفته اند.

مسائل مطرح شده در تهافت و تحفه را از جهات مختلف می توان با یکدیگر مقایسه کرد و چون این مسائل متعددند، امکان بررسی مقایسه ای همه آنها در این مجال وجود ندارد، ولی به برخی مسائل مشترک در این خصوص اشاره می شود. مهم ترین مسأله مورد منازعه در هر دو کتاب (و در بسیاری کتب کلامی دیگر) حدوث عالم است که به تفصیل هر چه تمام تر، به انحائی در هر دو اثر مورد توجه واقع شده است. در این باب غزالی با فرض وجود معنایی محصل برای واژه "عالم" و مشخص بودن مراد و مقصود از آن به بحث درباره امکان قدم عالم و بررسی ادله فلاسفه در خصوص اثبات این صفت برای عالم پرداخته است و به گفته خود دلایل سه گانه آنان در مورد قدیم بودن آن را مورد مناقشه قرار داده است. این دلایل به ترتیب ذکر در کتاب غزالی عبارت اند از محال بودن صدور حادث از قدیم، تلازم بین وجود عالم و زمان، و لزوم تقدم امکان عالم بر وجود آن (غزالی، ۱۹۶۲، صص ۴۹-۷۴).

اما ابن الملاحمی نخست ضمن بیان موافقت فلاسفه با متکلمان در انتساب صفت حدوث به عالم به طرح این امر می پردازد که هر چند این دو گروه در اطلاق این وصف بر عالم با یکدیگر مشترک اند، ولی در معنایی که از آن مراد می کنند با یکدیگر

اختلاف دارند. او برای بررسی این مسأله، نخست به بحث از معنای وجود عالم نزد دو گروه و سپس معنای حدوث از نظر آنان می‌پردازد (همان، ص ۱۷). در واقع بحث در باره وجود عالم به معنا و مقصود از واژه عالم به هنگام حمل صفت حدوث یا قدم بر آن وابسته است تا بتوان به دقت معلوم کرد که موصوف صفات قدیم یا حادث در منازعه میان متکلمان و فلاسفه در باب عالم کدام است. ابن الملاحمی بر آن است که اگرچه هر دو گروه عالم را عبارت از مجموعه‌ای از اجزا می‌دانند که به نحو خاصی با یکدیگر ترکیب شده و شایستگی اطلاق عنوان عالم را یافته‌اند، ولی به عقیده او، فلاسفه قائل‌اند که پس از ترکیب اجزا به شکل و هیأت مخصوص، شیء تازه‌ای که غیر از یک یک اجزاء و غیر از مجموع اجزاء است تشکیل می‌شود و عنوان خاصی هم دارد.

اینه وجد شیء لیس هو کل واحد من الاجزاء و لا مجموعها، بل هو شیء ثالث کقولنا: "انسان" و "دار" فکذلک هذا قولهم فی وجود العالم (ابن الملاحمی، ۱۳۷۸، ص ۱۶). در مقابل، متکلمان معتزلی قائل‌اند که وجود به هر جزء از اجزاء مجموعه مرکب باز می‌گردد، اجزائی که چون با یکدیگر ترکیب شوند واجد صفاتی می‌شوند که مربوط به هر جزء است و از مجموعه این صفات نیز شکلی حاصل می‌شود که نام خاصی برای آن وضع می‌کنند؛ این نام بر اجزاء به طور منفرد اطلاق نمی‌شود و آنها قائل نیستند که پس از ترکیب، امر سومی حاصل می‌شود؛ حتی می‌گویند که ممکن است از این مجموعه آثاری صادر شود که از اجزاء به طور منفرد صادر نمی‌شود، ولی این دلیل وجود پدیده تازه‌ای نیست. ابن الملاحمی پس از تدقیق معنای واژگان به کار رفته در بحث، به حدوث به معنای مورد نظر فلاسفه که همان امکان ذاتی است، می‌پردازد و سپس ادله مورد نظر متکلمان در اثبات حدوث عالم به معنای وجود بعدالعدم را ذکر می‌کند و ضمن نقد ادله فلاسفه رأی متکلمان را مورد تأیید قرار می‌دهد (ص ۱۵-۳۷).

غزالی اما در تهافت پس از طرح مسأله قدم (ازلیت) عالم و نفی آن، مسأله ابدیت عالم را نیز مطرح می‌کند و مدعی است که همان ادله ناظر به ازلیت عالم در خصوص ابدیت آن نیز مطرح است و پاسخ‌های متکلمان به آنها نیز شبیه همان پاسخ‌های

مربوط به ازلیت است (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۸۱). در *تحفة المتکلمین* دربارهٔ ابدیت عالم بحث مستقلی وجود ندارد و نویسنده به درستی توجه کرده است که در محاجّه با فیلسوفان این مسأله وجه استقلالی ندارد و در کنار مسألهٔ قدم عالم به صورت یک مسألهٔ مستقل قابل ذکر نیست.

هر دو متکلم معتقدند که فلاسفه هر چند قائل‌اند که عالم را صانع و خالق است که آن را آفریده و تدبیر می‌کند ولی بر این باورند که ادلهٔ فلاسفه برای اثبات نیاز عالم به خالق و صانع به هیچ عنوان کافی نیست؛ بنابراین گر چه مدعای آنها صادق است ولی دلایل آنها فروتر از آن است که بتواند مدعیانشان را اثبات کند (غزالی، ۱۹۶۲، ص ۸۹ / ابن الملاحی، ۱۳۷۸، ص ۴۱). هر دو بر آنند که فاعل فعل، باید دارای علم و اختیار باشد ولی می‌گویند که فلاسفه با تحلیلی که از فاعلیت واجب به عمل می‌آورند با سلب اراده و اختیار از او و تبدیل کردنش به فاعل موجب و مضطر نمی‌توانند فاعلیت او را تبیین کنند. (غزالی، ۱۹۶۲، ص ۹۰ / ابن الملاحی، ۱۳۷۸، ص ۵۰) علاوه بر این، فعل، ایجاد کردن چیزی از عدم است؛ ولی فلاسفه با قول به ازلیت عالم، حالت عدمی برای آن در نظر نمی‌گیرند تا فاعلیت حق تعالی نسبت به آن تحقق پیدا کند، چنان که مرکب بودن عالم و تحقق آن بر اثر اجتماع اجزای گوناگون مانع صدور آن از واجب است، زیرا بنا به قاعدهٔ "الواحد" از واجب واحد جز واحد صادر نمی‌شود، و عالم که مرکب است نمی‌تواند از واجب صادر شده باشد.

در مبحث صفات باری تعالی، هر دو متکلم در حوزهٔ صفات سلبی، نفی جسمانیت، نفی ترکیب و نفی ماهیت را مطرح می‌کنند و گاهی با پذیرش مدعا (نفی جسمانیت، نفی ترکیب) ادلهٔ فلاسفه در اثبات آن را ناکافی می‌دانند و گاهی با نفی اصل ادعا (نفی ماهیت) ادلهٔ آن را نیز مورد مناقشه قرار می‌دهند.

ابن الملاحی در بحث صفات سلبی، مسألهٔ نفی عرضیت را نیز مطرح و در دلایل حکم دربارهٔ آن مناقشه می‌کند. وحدت واجب را هر دو از جمله صفات ثبوتی می‌دانند و با حکما در خصوص آن مناقشه‌ای ندارند، ولی ادلهٔ حکما در اثبات این صفت برای حق تعالی را ناقص می‌دانند.

قاعده "الواحد" را هر دو متکلم مطرح و هر دو از اساس آن را باطل و فاقد اعتبار می‌دانند و دلایل اثبات آن و لوازم ادعایی متخذ از آن را کاملاً مخدوش قلمداد می‌کنند.

در حوزه وسیعی از مسائل در باب صفات باری تعالی، عقول مجرده، ترتیب خلقت، احوال معاد و قیامت و تکلیف و امر و نهی مطالب گوناگونی در *تحفة المتکلمین* مطرح است که در کتاب *تهافت* سخنی از آنها به میان نیامده است. البته باید گفت که این سلسله از مسائل بیشتر صبغه کلامی دارند و حیثیت فلسفی آنها به‌غایت ضعیف است، به‌جز مسأله معاد جسمانی که از مواضع مورد مناقشه بین دو گروه است و در کتاب‌های هر دو متکلم به تفصیل و با نقد ادله فلاسفه در نفی معاد جسمانی و انحصار آن به معاد روحانی، مطرح شده است.

### تأثیر

در محور چهارم که محور تأثیر و نفوذ است، البته واضح است که دایره نفوذ غزالی با متکلم معتزلی قابل مقایسه نیست و اشتهار و رواج آثار او به‌ویژه *تهافت* که به وجوه گوناگون مورد توجه فلاسفه و متکلمان و محدثان و دیگر دانشمندان علوم دینی واقع شده، در خارج از جهان اسلام نیز قویاً مؤثر واقع گشته و از احتجاجات و ادله آن در مناقشه با فلاسفه مکرر استفاده شده است با کتاب *تحفة المتکلمین* که تا همین دهه‌های اخیر ناشناخته مانده بوده است. (چنان که سایر آثار این متکلم معتزلی نیز چندان در دسترس نبوده است) قابل مقایسه نیست.

در مجموع می‌توان گفت موفقیت غزالی در دستیابی به هدف خود در نزاع با فلاسفه و مناقشه در آراء و نظار آنها به مراتب بیش از ابن الملاحمی بوده است، ولی متانت بیان، استواری کلام، بررسی جامع‌تر مباحث و تقید به حدود نظام کلامی خاصی که نویسنده نماینده آن بوده است و استناد به متن آثار حکما و ذکر آراء آنها از منابع دست اول و پرهیز از هرگونه دعاوی خارج از چارچوب بحث علمی (مثل تکفیر) از نقاط قوت و قدرت نوشته ابن الملاحمی به شمار می‌آید.



## یادداشت‌ها:

۱. نجاشی از ابوالحسین سوسنگردی روایت کرده است که می‌گفت: "پس از زیارت بارگاه امام رضا (ع) در توس به بلخ نزد ابوالقاسم بلخی رفتم و کتاب *الانصاف فی الامامة ابن‌قبة* رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام *المستشد فی الامامة* نوشت. ردیه *ابوالقاسم بلخی* را نزد ابن‌قبة آوردم، او کتابی به نام *المستثبت فی الامامة* نوشت و آن را نقض کرد. پس از آن، نقض را نزد ابوالقاسم آوردم، وی ردی بر آن به نام *نقض المستثبت* نوشت و چون به ری بازگشتم ابن‌قبة از دنیا رفته بود. "گاهی هم عالمی بر بیش از یک موضوع ردیه می‌نوشت، چنانکه ابوالحسن علی بن محمد بن عباس بن فسانجس، شاعر ادیب و نسب‌شناس ایرانی سده پنجم *الرد علی المنجمین، الرد علی اهل المنطق، الرد علی الفلاسفة* را نوشته است (انوشه، حسن؛ ۱۳۷۴، ص ۶۱۵).
۲. از این جمله می‌توان به کتاب‌های *رشف النصائح الایمانیه* و *كشف الفضائح الیونانیة* از شهاب‌الدین سهروردی عارف، *تخجیل الفلاسفة و التجرید فی رد مقاصد الفلاسفة* از شمس‌الدین محمدبن عبدالملک دیلمی، *الذخیره فی المحاکمة بین الغزالی و الحکماء* از علاء‌الدین طوسی و *تهافت الفلاسفة* از مصلح‌الدین خواجه زاده در حوزه ردیه نویسی بر فلسفه نام برد.
۳. نمونه‌های بارز توجه مخالفان فلسفه به کتاب غزالی، متکلمان بزرگ اشعری و صوفیانی همچون شهاب‌الدین سهروردی عارف و متکلمانی همچون علاء‌الدین طوسی و محمد خواجه‌زاده هستند و نمونه‌های بارز موافقان فلسفه، ابن‌رشد به عنوان مهم‌ترین مصداق جهت‌پاسخگویی مستقیم و یا ملاحظه‌را به جهت‌یادکردن او در ضمن آثار خود به مناسبت‌های گوناگون است.
۴. درباره تأثیر این اثر غزالی البته مبالغه‌هایی هم صورت گرفته است تا آنجا که برخی از نویسندگان نوشته‌اند: "یکی از اسباب عمده عقب‌ماندگی مسلمانان - اگر هم همه گناهان را به گردن غزالی نگذاریم [!] - همین حملات غزالی به فلسفه و تأکید او بر توقف مسلمانان در حدود شرع و پافرا نگذاشتن از آن بوده است" (غزالی، ۱۳۸۲، ۲۸، مقدمه مترجم).
۵. در این زمینه می‌توان به دو کتاب استاد دکتر ابراهیمی دینانی *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام و دفتر عقل و آیت عشق* مراجعه کرد.
۶. او ضمن آنکه با نوشتن کتاب *تهافت الفلاسفة* نادرستی عقاید فلاسفه در مسائل خاصی در حوزه الهیات را نشان داد، در کتاب دیگری آنچه را که عقاید صحیح در این باره می‌دانست با عنوان *الاقتصاد فی الاعتقاد* به رشته تحریر درآورد. ابن‌الملاحمی با او در این جهت که وی نیز در کتاب مستقلی عقاید صحیح از دیدگاه خود را بیان می‌کند مشترک است، با این تفاوت که غزالی این کار را پس از ایرادگیری بر فلاسفه انجام می‌دهد

ولی ابن الملاحمی نخست در کتاب *المعتمد* به ذکر عقاید صحیح مورد نظر خود می‌پردازد و سپس کتاب *تحفته المتکلمین* را می‌نویسد.

ولی از این جهت که غزالی پیش از نگارش کتاب *تهافت*، کتابی مستقلاً در بیان آراء فلاسفه تألیف می‌کند و بعد به نقد آنها می‌پردازد؛ و ابن الملاحمی این کار را در اثر مستقلی انجام نمی‌دهد؛ بلکه در متن کتاب *تحفته المتکلمین* اقوال فلاسفه را به تفصیل نقل و سپس نقد می‌کند با او متفاوت است.

۷. نکته قابل توجه این است که ابن الملاحمی در هیچ‌یک از آثار خود، نامی از غزالی نمی‌برد و گویا *تهافت* غزالی را ردیه قانع‌کننده‌ای بر آن بخش از سخنان ابن سینا که با عقاید دینی تلاقی دارد نمی‌داند. به رأی او عقاید فلاسفه با عقاید قائلان به جبر و این که خداوند علی‌رغم خیر محض بودنش منبع همه شرور عالم است قرابت دارد (ابن الملاحمی، ۱۳۸۷، شش، مقدمه مصححان).

۸. غزالی تصدیق و ایمان قلبی را برای کافه خلق کافی می‌داند و مطلوب شارع را نیز در اصل، همان تلقی می‌کند؛ ولی اگر کسی برایش شبهه‌ای پیش آمد یا شکی در اعتقادات برایش حاصل شد، در این صورت ناگزیر از تعلم علم کلام و بررسی استدلال‌های معتقدات خود در حد میسور می‌گردد (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۴۲).

۹. برخی محققان از سخن غزالی در *المنفذ من الضلال* (ص ۴۶) که در آن می‌گوید آثاری را که در دوره توقف در بغداد و به عنوان برترین شخصیت علمی ساکن در مرکز خلافت اسلامی در زمان وزارت خواجه نظام الملک طوسی به رشته تحریر درآورده است، دوره‌ای که در آن آثار ایدئولوژیک خود به‌ویژه *تهافت الفلاسفه* و *فضائح الباطنیه* را نوشته است، با انگیزه خالصانه نوشته است، بلکه آنها را به انگیزه طلب جاه و اشتها و آوازه نگاشته است، نتیجه گرفته‌اند که چون *تهافت* را نیز در همین دوره نگاشته است باید آن را محکوم به همین حکم دانست (ابن رشد، ۲۰۰۱، ۳۲-۳۳، مقدمه).

۱۰. نکته‌ای که باید در اینجا یادآوری کرد سخنی است که غزالی در *میزان العمل* درباره انواعی از مذهب که شخص در طول حیات خویش ممکن است واجد آنها شناخته شود می‌آورد. در این کتاب او می‌گوید که مذهبی که فرد می‌پذیرد سه مرتبه و سه درجه دارد: نخست مذهبی است که در مناظره‌ها و مناظره‌های عقیدتی ابراز می‌کند؛ درباره این مذهب غزالی می‌گوید که فرد نسبت به آن، به واسطه کشورش یا استادش یا گروهی که به آن انتساب دارد - اعم از آن که اشعری، حنفی یا معتزلی یا غیر آن باشد - تعصب می‌ورزد. دو دیگر مذهبی که در مقام تعلیم و ارشاد آن را تعلیم می‌دهد. او این مذهب را مربوط به مقام تعلیم و ارشاد می‌داند که می‌تواند به حسب مرتبه و درجه فهم سائل یا طالب ارشاد مختلف باشد و به تناسب فهم او مطالبی اظهار شود. سوم مذهبی است که فرد در نفس خود و براساس باورهای خود به آن قائل است؛ او این مذهب سوم را همان اعتقاد حقیقی فرد که بینة و بین‌الله است می‌داند که کسی جز خود شخص و صاحب سر او از آن آگاه نیست (غزالی، ۱۹۶۴، ۴۰۶-۴۰۷).

- به این ترتیب جای این سؤال همچنان باقی می‌ماند که موضعگیری تند غزالی در قبال فلاسفه به کدام‌یک از مذاهب سه‌گانه فوق می‌توانسته مربوط باشد؟
۱۱. درباره این اثر مهم غزالی دو مقاله استاد دکتر نصرالله پورجوادی در نشریه 'معارف' دوره هجدهم شماره‌های ۳ و ۲ با عنوان 'آثار المصنوع غزالی در مجموعه فلسفی مراغه' و 'دو سند دیگر در باره کتاب المصنوع غزالی' بسیار راه‌گشاست.
۱۲. مونته‌گمری وات انگیزه غزالی را از نوشتن 'تهافت'، انتقاد از عقل که در بنیاد شکاکیت او استقرار دارد می‌داند. به عقیده او غزالی در این کتاب می‌کوشد نشان دهد که عقل در حوزه امور مربوط به مابعدالطبیعه استقلال ندارد و نمی‌تواند با استفاده از توانایی خودش جهان‌بینی کاملی پدید آورد. غزالی هفت مسأله از مسائل مطرح شده در 'تهافت' را غیر قابل اثبات با عقل می‌داند که عبارتند از: اثبات صانع، ابطال ثنویت، نفی جسمانیت از خدا، علم او به خود و غیر، و اثبات تجرد نفس. (Watt, 1971, p.5)
۱۳. اینها شامل نقل‌هایی از آثار ابن‌سینا همچون 'الاشارات و التنبيهات، کتاب الشفاء، کتاب المبدأ والمعاد، مقاله فی القوى الانسانية و کتاب النفس' می‌شود. به گفته مصححان تحفه به نظر می‌رسد ابن‌الملاحمی تحریر متفاوتی از متن موجود و چاپ شده 'شفا' در دست داشته است (هفت).

## منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین؛ *تقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ *منطق و معرفت از نظر غزالی*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_ *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، طرح نو، تهران، ۱۳۸۵.
- \_\_\_\_\_ *دفتر عقل و آیت عشق؛ ج...تهران: طرح نو*، تهران، ۱۳۸۵.
- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد؛ *تهافت التهافت*، مع مدخل و مقدمة تحليلية و شروح للمشرف علی المشروع الدكتور محمد عابد الجابری، مركز دراسات الوحدة العربية، بیروت، ۲۰۰۱ م.
- ابن الملاجمی خوارزمی، رکن الدین؛ *تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة*، تحقیق و مقدمه حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران و برلین، ۱۳۷۸.
- انوشه، حسن؛ *ردیه نویسی در فرهنگ اسلامی*، یادنامه شهیدی به اهتمام علی اصغر محمدخانی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴.
- زرین کوب، عبدالحسین؛ *فرار از مدرسه*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۱.
- غزالی، ابوحامد محمد؛ *الاقتصاد في الاعتقاد*، مقدمه و تعلیق علی بوملحم، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۹۳.
- \_\_\_\_\_ *تهافت الفلاسفة*، تحقیق الاب موزیس بویج الیسوعی مع مقدمة للدكتور ماجد الفخری، المطبعة الكاثوليكية، بیروت، ۱۹۶۲.
- \_\_\_\_\_ *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بإشراف مكتبة البحوث والدراسات في دارالفكر، دارالفكر بیروت، ۱۴۲۴.
- \_\_\_\_\_ *المتقذ من الضلال*، تعلیق و تصحیح محمد محمد الجابر، مکتبه الجنیدی، بی تا.
- \_\_\_\_\_ *میزان العمل*، تحقیق سلیمان دنیا، القاهرة، دارالمعارف، ۱۹۶۴.
- مایل هروی، نجیب؛ *سایه به سایه*، نشر گفتار، تهران، ۱۳۷۸.
- ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم؛ *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
- *نشریه معارف*، دوره هجدهم، شماره های ۳ و ۲، مرداد- آذر ۱۳۸۰ و آذر- اسفند ۱۳۸۰.
- Watt, Montgomery, W. *Muslim Intellectual, a Study of al-Ghazali*, Edinburgh, 1971.
- Averroes, *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, trans. Simon Van Den Bergh, 2 Vols. London, 1969.