

Sophia Perennis

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140
Web Address: Javidankherad.ir
Email: javidankherad@irip.ac.ir
Tel:+982167238208
Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)
Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 19, Number 1, spring and summer 2022, Serial Number 41

**Al-Ghazali and the Beginning of the Influence of the
Method of Philosophical Thinking in Islamic Theology**

pp: 67-88

DOI: 10.22034/IW.2022.332047.1604

Rahman Ehterami *

Abstract

Imam Mohammad al-Ghazali (d. 505) is the most famous opponent of philosophy among theologians of the Islamic world. Despite his claim to critique the discourse of philosophers in the field of theology, he, under the influence of the Muslim commentators Aristotle (Farabi and Ibn Sina), accepted Greek philosophical thought based on meaning and emphasized the legitimacy of logic and mathematics. He introduces the way of thinking of the theologians before him because of its reliance on the word "uncertain" and replaces the logic and method of reasoning of analogical analogy with the method of allegorical reasoning (rejection of the absent to the witness) before him In this article, we will show by explanatory-analytical method that Ghazali, by accepting the possibility of achieving his rational certainty, relied on (argumentative analogy),

*Ph.D. in Philosophy and Islamic Theology from Iranian Institute of
Philosophy (IRIP). E-mail : r.ehterami.khaki@gmail.com

Recived date: 01/03/2022

Accepted date: 22/06/2022

paved the way for the content of Sinaitic philosophy to enter Islamic theology and began to mix philosophy with theology in the Islamic world. Of course, he was not obsessed with the necessities of this acceptance, and in studying the thoughts of philosophers, he acted like his own predecessors, and suffered from a kind of confrontation with Greek philosophical thought; Accepting the method of thinking and rejecting the content due to opposition to the principles of faith and the appearance of narrated evidence.

Key words: Ghazali, Syllogization, deductive reasoning, Philosophy, Theology

Extended Abstract

Muslim theologians, as defenders of the thought derived from the Holy Qur'an, tried to enter into debate using the indisputability of non-Islamic thought. But this method had a great problem with independent philosophical rationality (Greek thought); A problem related to the identity of Greek thought. They were confronted with the idea that he founded "meaning" instead of "word" and claimed that the world "meanings" had a universal system (logic) with which any human being, regardless of language, history, or geography, could speak. It was because of this that theologians could not completely deny that thinking, nor could they agree with it at all. They could not be completely eloquent, because the way in which they began to acquire knowledge was not the same as Greek thought, and they could not completely deny it, because, as defenders of thought, they did not shy away from confronting it. Imam Muhammad al-Ghazali (d. 505) as the most famous opponent of philosophy among Muslim theologians, despite claiming to criticize the speech of philosophers in theology, in his own works and under the influence of Muslim commentators Aristotle (Farabi and Ibn Sina), accepted Greek philosophical thought based on meaning and legitimacy. Emphasized logic and mathematics. He introduces the way of thinking of the theologians before him because of its reliance on the word "uncertain" and replaces the logic and method of reasoning of argumentative analogy with the method of allegorical reasoning (rejection of the absent to the witness) before him. The claim of this article is that al-Ghazali's action in the face of philosophical thought is in contradiction; For he, in spite of his reputation for rejecting and excommunicating philosophy and philosophers, in a historical choice accepts logic and independent rational reasoning as the method of philosophical thought, and replaces the meaning-based method of Greek logic with the word-based method and the emergence of the "absent analogy". His ancestors do; In other

words, Ghazali, by accepting the possibility of achieving his rational certainty, relies on (analogical analogy) and emphasizes the fundamental importance of Aristotle's method of analogical analogy in all sciences and tries to apply theology to the arguments of logic. It became in the Islamic world. It is clear that Aristotle's "logical analogy" is based on the acceptance of the ability of the human intellect to know the rational truth of beings on the basis of argumentative reasoning; An argument that, by accepting rational certainties, tries to turn theoretical unknowns into rules according to what is called formal logic.

Thus, al-Ghazali's acceptance of "logic" is a very important event for Ash'arite theologians; Acceptance of "logic" means that certainty and scientific reasoning is an analogy of argument and proof means an argument that is based on rational axioms. This acceptance means that statements based on trust and faith no longer have a place in the premise of the argument, unless they rely on another rational argument. The necessity of adopting the method of argumentative analogy in accepting or rejecting rational teachings is that if Ghazali had observed fluctuations in the arguments of philosophers on various subjects, he would only critique the imaginary and affirmative foundations of philosophers' arguments, and if he had an alternative idea for metaphysical analysis. He had to design his own intellectual system using a logical method and referring his own material to the priorities and certainties; But what is revealed from Ghazali's critiques of philosophers (especially in *Tahaft al-Philosophers*) is his polemical attempt to critique the views of philosophers and to prove the Ash'arite beliefs in a narrative intellectual space based on apparent inferences from Qur'anic words and based on the method of absent analogy with Has been a witness.

In other words, although al-Ghazali acknowledges the certainty of rational self-reliance in the study of science and criticizes his predecessors for the suspicion of their method of studying science, this epistemological strategy is not observed in his practice of criticizing philosophers. They were expanded in the theological system of thought, they were taken as the principle, and the views of the philosophers regarding those religious presuppositions were rejected and rejected; Principles such as the meaning of monotheism using the words of the Holy Quran, the issue of the temporal occurrence of the universe, the absolute divine will, the negation of the causal relationship between the beings of the universe, the negation of the nature and essence of objects and

Al-Ghazali, ignoring the means of accepting rational argument-based rationality and in line with the sense of duty he had defined for himself in protecting religious teachings and fighting against false and unrighteous beliefs, instead attacked non-Ash'arite (especially philosophical) thoughts in his works. He has tried to justify the Ash'arite principles with polemical arguments.

References

- The *Holy Quran*
- Amedi, Saif al-Din. (1423) *Ebkar al-Afkar*, research by Ahmad Muhammad Mahdi. Cairo: Dar al-Kotab.
- Ebn Teimeye. (1381). *Majmo-al Fatwas*. Riyadh: Nature of King Saud.
- Ibn Khaldun, Abdul Rahman Ibn Muhammad (1962-1957). *Al-Mogademeh*, written by Abdul Abdul Wahed Al-Wafi. Cairo: Lejneht al-bayan al-arabi.
- Aristotle. (1980). *Logic*, Abdul Rahman Badawi. Beirut: Dar al-Qalam.
- Baqalani, Gazi Abu Bakr (1957). *Al-Tamhid*, by the efforts of Richard Yusuf Makarsi. Beirut: Al-Maktaba al- Shargie.
- Taftazani, Saad al-Din (1409). *Sharh al-Maqased*, investigation of Abdul Rahman Amira. Qom: Al-Sharif Al-Radhi.
- Al-Tawhidi, Abi Hayyan.(No date) *Al-Amta 'wa Al-Muwansah*, Tahiqiq Ahmad Amin; Vol.
- Razi, Fakhruddin Muhammad ibn Umar (1411). *Al-Mohassal*, Considerations of Atai Hussein; Cairo: Maktabat al- Dar al-toras.
- Al-Shafi'i, Hassan Mahmoud (1991). *Al-Madkhal ela Deraseh Elm al- Osol*, Floor 2. Cairo: School of Worship.
- Abdul Jabbar, Qazi (1422). *Sharh al- Osol al- KHAMseh*. Cairo: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi .
- Al-Ghazali, Abu Hamed. (1981). *Almonqez men al-Zalal*, Research by Jamil Saliba and Kamel Ayad. Beirut: Dar Al-Andalus.
- Al-Ghazali, Abu Hamed .(1382). *Tahaft al-Falasma*, research by Suleiman Donya; Ch1. Tehran: Shams Tabrizi.
- Al-Ghazali, Abu Hamed .(1409). *Al eqtesad fi al-Eteqad*; Floor 1. Beirut: Dar al-Kotob al-Elmieh.
- Al-Ghazali, Abu Hamed .(1961). *Meyar al-Elm*. Cairo: Dar Al-Maaref.
- Al-Ghazali, Abu Hamid .(1322). *Al- Mostasfa men Elm al-Osul*; Egypt-Bulaq: Al-Matbe al-Amirieh.
- Al-Ghazali, Abu Hamed .(1958). *Al-Qastas al-Mustaqim*, investigation of the factor of peace. Beirut:Al- Tabe Catholic.
- Al-Ghazali, Abu Hamid .(1437). *Mahk al-Nazar*; I 1. Beirut: Dar Al-Minhaj.

این مقاله دارای درجه
علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۴۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۶۷-۸۸

چکیده

غزالی و آغاز نفوذ روش تفکر فلسفی در کلام اسلامی

رحمان احترامی*

چکیده

امام محمد غزالی (م ۵۰۵) مشهورترین مخالف فلسفه در میان متکلمین دنیای اسلام است. وی علیرغم ادعای نقد گفتار فلاسفه در حوزه الهیات، منطق و روش استدلال قیاس برهانی را می‌پذیرد و آن را جایگزین روش استدلال قیاسی (ردّ الغائب الی الشاهد) متکلمین پیش از خود می‌کند. در این مقاله با روش تو ضیحی-تحلیلی نشان خواهیم داد که غزالی با پذیرش امکان حصول یقین عقلی خود اتکا (قیاس برهانی)، بسترساز ورود محتوای فلسفه سینوی به کلام اسلامی و شروع تخلیط فلسفه با کلام در دنیای اسلام شد. او درعین حال با عدم التزام به لوازم این پذیرش تاریخی در بررسی مباحث الهیات عقلی، در بررسی تفکرات فیلسوفان همانند اسلاف خودش عمل کرد و دچار تهافت در نوع مواجهه با تفکر فلسفی یونان شد؛ قبول روش تفکر و ردّ محتوی به دلیل مخالفت با اصول ایمانی و ظواهر ادله نقلی.

کلیدواژه‌ها: غزالی، تهافت، قیاس برهانی، فلسفه، کلام

* دکتری فلسفه و کلام اسلامی از موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران-تهران.

Email: r.ehterami.khaki@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مربوط به تفکرات غزالی در زبان فارسی عموماً بر نقدهای وی به فلسفه و فلاسفه تمرکز دارند و تا جایی که نویسنده مقاله اطلاع دارد، پذیرش منطق ارسطویی به‌عنوان روش تفکر فلسفی و بسترسازی ورود فلسفه سینیوی به کلام اسلامی از طرف غزالی مورد مطالعه قرار نگرفته است و مقاله حاضر از این منظر پیشینه‌ای ندارد.

مقدمه

بعد از گسترش مرزهای دنیای اسلام و آشنایی بیشتر مسلمانان با تفکرات غیر اسلامی و غیردینی، متکلمین مسلمان به‌عنوان مدافعان تفکر نشأت گرفته از قرآن کریم، سعی کردند با استفاده از مسلمات آنان (همچون متون غیرمسلمانان و یا مشاهدات حسی و مسلمات عقلی) با آن‌ها وارد مباحثه و مجادله شوند. در مورد دیگر ادیان، استفاده از مسلمات آنان برای استدلال جدلی کافی بود، لکن این روش در مورد عقلانیت مستقل (تفکر یونانی) با مشکلی بزرگ روبه‌رو بود؛ مشکلی که به هویت تفکر یونانی مرتبط بود. فیلسوفان یونانی (به‌خصوص ارسطو) یقین علمی مبتنی بر برهان منطقی را مطرح کرده بودند و هیچ جایگاهی برای معرفت نقلی مبتنی بر اعتماد در برهان قائل نبودند و این کار متکلمین را سخت کرده بود. آن‌ها با تفکری روبه‌رو شده بودند که «معنا» را به‌جای «لفظ» بنیان نهاده بود و مدعی بود که جهان «معانی» نظام جهان‌شمولی (منطق) دارند که هر انسانی فارغ از زبان و تاریخ و جغرافیا، می‌تواند با آن نظام هم‌سخن شود. به دلیل همین مسئله بود که متکلمین نه می‌توانستند بالکل آن تفکر را نفی کنند و نه می‌توانستند بالکل با آن هم‌سخن شوند. نمی‌توانستند هم‌سخن کامل باشند، چون راه و روش شروع کسب معرفت آن‌ها با تفکر یونانی یکی نبود و نمی‌توانستند کاملاً آن را نفی کنند، چون به‌عنوان مدافعان تفکر ایمانی گریزی از مقابله با آن نداشتند و لازمه مقابله، ورود هرچند جزئی به داخل آن تفکر بود.

روش تفکر کلامی و یونانی یکی نبود؛ روش کلام با توجه به مقتضیات ذاتی خود (ایمان به مدلول ظاهری آیات قرآن کریم)، همان روش علوم نقلی بود؛ یعنی همان‌طور که علم فقه و حدیث و تفسیر بر قواعد زبان و بیان قرآنی (لغت، صرف، نحو، بلاغت) تمرکز داشتند و با استفاده از آن‌ها مسائل خود را شکل می‌دادند، علم کلام نیز باید از

این روش پیروی می‌کرد. لذا یک متکلم هیچ‌گاه نمی‌توانست از آن حیث که متکلم است، ظواهر آیات قرآن و اسلوب‌های علوم نقلی را کنار بگذارد و در تحصیل دانش بدون پیش‌فرض اعتقادی وارد شود. به دلیل همین مسئله، عقلانیت برای یک متکلم در درجه اول یک عقلانیت ابزاری در جهت توجیه و نظام‌سازی معتقدات ایمانی شکل گرفته بود؛ یعنی کلام یک علم نظری برخاسته از عقلانیت مستقل طبیعی نبود، بلکه علمی بود که در بستر تفکر ایمانی، عقلانیت را به کار گرفته بود و سعی داشت با آن در مبارزه با نظریات متخاصم حاضر شود درحالی‌که تفکر فلسفی یونان به‌عنوان یک تفکر مبتنی بر عقلانیت محض (در روش و محتوی) که در قالب ترجمه آثار افلاطون و عمدتاً ارسطو به دنیای اسلام وارد شده بود، برخلاف عقلانیت ابزاری کلام، عقلانیت کشف حقایق عالم با ابزارهای معرفتی خود انسان (حس و خیال و عقل) بر معیار منطق را مورد تأکید قرار داده بود.

تفکر فلسفی باینکه در ابتدا برای متکلمین اسلامی به‌عنوان مدافعان حریم تفکر ایمانی (به تفسیر خودشان)، دشمن محسوب می‌شد و آن‌ها را به مبارزه علیه خودش واداشته بود، لکن آن‌ها در اثر مطالعه و ارتباط با آثار ترجمه‌شده از یونان، به‌رغم مخالفت و تکفیر آن، آرام‌آرام روش و محتوای آن را در خدمت اثبات مدعیات خود گرفتند و زمینه ورود آن را به کلام هموار کردند. شاید بتوان گفت «ابو حامد محمد غزالی» نمونه کاملی از یک متکلم متعصب و درعین‌حال متأثر از تفکر فلسفی باشد. وی که به‌واسطه تألیف کتاب *تهافت الفلاسفه* به مشهورترین مخالف تفکر فلسفی در کلام اسلامی بدل شده است، در عین مخالفت و ادعای درهم کوبی تفکر فلاسفه، به تعبیر ابن تیمیه طوری شکار تفکر عقلی شد که نتوانست از آن بیرون بیاید (ابن تیمیه، ۱۳۸۱، ج ۴: ۶۶).^۱ چنانچه ابن خلدون هم معتقد است که کلام اشعری را می‌توان به سه مرحله تقسیم کرد:

۱. مرحله‌ای که متکلمین اشعری قبل از غزالی قرار دارند و از پرداختن به منطق و فلسفه دوری می‌گزیدند و آن را حرام می‌دانستند.
۲. مرحله‌ای که به‌تدریج علم منطق به میان متکلمین رسید (خصوصاً غزالی) و با استمداد از مبادی فلسفی و منطقی، دیدگاه متکلمین دیگر ابطال می‌شد.

۳. مرحله‌ای که دوران آمیختگی کلام با فلسفه با فخرالدین رازی آغاز می‌شود. امتزاج مسائل کلامی با فلسفه در این دوران چنان است که باز شناختن یکی از دیگری ممکن نیست (ابن خلدون، ۱۹۵۷، ج ۲: ۸۳۵).

ادعای این مقاله این است که عملکرد غزالی در مواجهه با تفکر فلسفی دچار تهافت و تناقض است؛ چراکه وی علیرغم شهرتی که در طرد و تکفیر فلسفه و فلاسفه دارد، در یک انتخاب تاریخی منطقی و استدلال مستقل عقلی، به‌عنوان روش تفکر فلسفی را می‌پذیرد و روش معنا محور منطق یونانی را جایگزین روش لفظ محور و ظهور محور «قیاس الغائب بالشاهد» اسلاف خود می‌کند. البته او به لوازم این پذیرش در تحصیل علم و نقد نتایج فلسفه سینیوی پایبند نیست و نتایج الهیات فلسفه سینیوی را به دلیل مخالفت با مفاهیم حاصل از ظهور ادله نقلی، طرد و نفی می‌کند. ادعای فوق در دو گام «جذب» و «طرد» تفکر فلسفی از جانب غزالی مورد بحث قرار خواهد گرفت؛ قسمت مربوط به طرد و دفع، به مخالفت وی با آراء و دیدگاه‌های فلاسفه اختصاص دارد و قسمت مربوط به جذب و تأثر هم به قبول روش ارسطویی (منطق) در کسب دانش از طریق قیاس برهانی اختصاص دارد.

گام اول: تأثیر پذیری

تأثر غزالی از روش تفکر یونانی-ارسطویی را می‌توان در دو بخش مورد بررسی قرار داد: (۱) پذیرش روش عقلانیت معنا محور یونانی (منطق) و (۲) جایگزینی روش استدلال کلامی «قیاس الغائب بالشاهد» با روش استدلالی «قیاس» ارسطویی.

(۱) پذیرش «منطق»

غزالی در مقدمه کتاب *تهافت الفلاسفه* تأکید دارد که با بخش الهیات و مابعدالطبیعه فلسفه یونانی مخالف است ولی ریاضیات و منطق را می‌پذیرد (الغزالی، ۱۳۸۲: ۷۰). وی در ابتدای کتاب *محک النظر* تأکید دارد که این کتاب را برای روشنگری درباره شرایط استدلال (قیاس) صحیح و تعریف صحیح می‌نویسد (الغزالی، ۱۴۳۷: ۵۳) و در *المستصفی من علم الاصول* علم منطق را مقدمه همه علوم معرفی می‌کند و قائل است

که اگر کسی احاطه به منطق نداشته باشد، هیچ اعتمادی به دانش او نیست (الغزالی، ۱۳۲۲، ج ۱: ۱۰).

روشن است که «قیاس منطقی» ارسطو بر قبول توانایی عقل انسان برای شناخت حقیقت عقلی موجودات بر اساس استدلال برهانی بنا شده است؛ برهانی که با پذیرش یقینیات عقلی، سعی دارد مجهولات نظری را طبق قواعدی که منطق صوری نام دارد، بدل به معلوم کند. بنابراین پذیرش «منطق» توسط غزالی یک اتفاق بسیار مهم از طرف متکلمین اشعری محسوب می شود؛ پذیرش «منطق» یعنی اینکه استدلال یقینی و علمی عبارت است از قیاس برهانی و برهان یعنی استدلالی که مبتنی بر بدیهیات عقلی بنا شده باشد. معنای این پذیرش این است که اقوال مبتنی بر اعتماد و ایمان دیگر جایی در مقدمات برهان ندارند، مگر اینکه به استدلال عقلی دیگری اتکا داشته باشد؛ مانند تمسک به برهان لطف در پذیرش قول نبی (ص) به همراه وقوع معجزه که در کلام اسلامی وارد شد.

غزالی در محک النظر با پذیرش توانایی خود اتکا برای قوه عقل بشری در تحصیل یقین، کار آن را ادراک معانی مجرد از جسم و لوازم آن می داند و آن را غیر از ادراک حسی و خیالی معرفی می کند و آن را قوه تمایزدهنده انسان از دیگر انواع حیوان می داند (الغزالی، ۱۴۳۷: ۷۷). وی برای درک معنای مجرد، از مثال معروف ابن سینا در شفا راجع به معنای مجرد «اسب» استفاده می کند و می گوید که هیچ کدام از خصوصیات مانند رنگ و وزن و... داخل در حقیقت ذات اسب بودن نیست.

وی معتقد است که گونه ای یقین برای انسان حاصل می شود که نه تنها صحت رابطه حکم و موضوع را تصدیق می کند، بلکه به همراه آن، یقین دوّمی هم دارد به اینکه آن تصدیق صحیح است و نقیض آن امکان ندارد؛ وی در تبیین وجود چنین یقینی برای انسان، قائل است که اگر بهترین انسان ها با معجزه هم خلاف آن یقین سخن بگویند، چیزی جز خنده شخص متیقّن نخواهد دید. وی علم به زیادت عدد شش از سه و علم به استحاله ی قرار گرفتن یک شی در دو مکان و یا دو شی در یک مکان را از همین یقینیات می داند (الغزالی، ۱۴۳۷: ۱۱۳-۱۱۲). او در *المنقذ من الضلال* هم همین مطلب را تکرار می کند و قائل است: بعد از اینکه من علم پیدا کردم که عدد ده بیشتر از عدد سه است، اگر کسی بگوید که عدد سه بیشتر از عدد ده است به دلیل اینکه من عصا را تبدیل به مار می کنم و آن را تبدیل کند و من آن تبدیل را مشاهده کنم، باز در معرفت

خودم نسبت به کثرت عدد ده به عدد سه، شک نمی‌کنم و فقط از این تبدیل متعجب می‌شوم (الغزالی، ۱۴۳۴: ۴۹).^۲

وی تأکید دارد اگر قیاسی از یقینیاتی مانند آنچه ذکر شد، تألیف شود و در صورت هم شروط انتاج رعایت شود، نتیجه آن قیاس یقینی و ضروری خواهد بود (الغزالی، ۱۴۳۷: ۱۱۵) او حتی تصریح می‌کند که مثلاً ظن حاصل از شواهد و قرائن در مورد یک خبر، ممکن است که اعتقاد به صحت آن را به درجه یقین برساند و تواتر محسوب شود، لکن باید توجه کرد که یقین حقیقی نیست و در مظان غلط قرار دارد (الغزالی، ۱۴۳۷: ۱۱۵-۱۱۶). این عبارت غزالی کاملاً بر هویت مستقل عقل برهانی دلالت دارد و آن را می‌پذیرد.

غزالی در مقام بیان اولیات عقلی، اضافه می‌کند که مراد من از اولیات عبارت است از: عقلیات محض که ذات عقل مجرد می‌تواند آن‌ها را بدون کمک گرفتن از حس و تخیل تحصیل کند؛ مثل علم انسان به وجود ذات خود اش، اینکه یک چیز نمی‌تواند هم حادث باشد و هم قدیم، استحاله اجتماع نقیضان، دو بزرگ‌تر از یک است و ... این علوم قابل تفکیک از ذات عقل نیست و وجود عقل همراه با تصدیق این علوم است (الغزالی، ۱۴۳۷: ۱۱۶).

وی تجربیات را هم از انواع یقینیات بشمار می‌آورد و تصریح دارد که یقین به تجربیات محصول قیاس خفی در درون گزاره‌های مورد تجربه است؛ وی در توضیح قیاس خفی می‌گوید: اگر خاصیت سیرکنندگی نان (به‌عنوان مثال) اکثری نبود و اتفاقی بود (اشاره به قاعده معروف در کتاب ارسطو)، تکرار نمی‌شد درحالی‌که موقع خوردن نان، اگر سیری حاصل شود و سردرد حاصل شود، می‌دانیم که وقوع سردرد هنگام خوردن نان اقتران اتفاقی داشته است والا در همه زمان‌ها تکرار می‌شد. درحالی‌که نسبت به سیرکنندگی نان چنین حکمی نداریم و آن را حاصل از نان می‌دانیم (الغزالی، ۱۴۳۷: ۱۲۰).

بنا بر آنچه از عبارت غزالی نقل شد، وی روش تحصیل یقین عقلی مستقل توسط عقل انسان از طریق ادراک بی‌واسطه اولیات و ارجاع نظریات به آن‌ها را می‌پذیرد. روشن است که این پذیرش اولین قدم در ورود به فضای فکری یونانی - ارسطویی محسوب می‌شود و لوازم زیادی دارد؛ اینکه فرآیند یقین عقلی اگر خود اتکا و مستقل است، انحصار علم در یقین عقلی را در پی خواهد داشت و علم و حقیقت شمرده شدن هر

گزاره غیر مستفاد از فرآیند مذکور، با مشکل روبه‌رو خواهد شد و در این صورت تکلیف معارف نقلی در این صورت چیست؟ این‌ها بخش بسیار کوچکی از لوازم بسیار پذیرش روش تفکر منطقی است که غزالی را در نحوه تعامل با تفکر یونانی، دچار مشکل کرده است.

۲) «قیاس ارسطویی» جایگزین «قیاس الغائب بالشاهد»

یکی از اشکالات مبنایی غزالی به متکلمین قبل از خودش که ناشی از تأثیر تفکر فلسفی یونانی در اندیشه او هست و نقطه عطفی در نزدیکی کلام و فلسفه محسوب می‌شود، عبارت است از اشکال به بحث راهبردی (تقدم لفظ بر معنا). وی می‌گوید اکثر اشکالات و خطاهای متکلمین سابق، از مبدأ گمراه‌کننده «طلب معانی از الفاظ» نشأت گرفته است؛ در توضیح این اشکال می‌گوید: حق این است که اول معانی تقرر و ثابت شوند و در مرحله بعد به الفاظ نظر شود... الفاظ چیزی نیستند که معقولات به واسطه آنها تغییر پیدا کنند (الغزالی، ۱۴۰۹: ۱۵). وی در جای دیگری با جدا کردن حوزه الفاظ و معانی از یکدیگر تصریح می‌کند که الفاظ با حدّ قابل تحصیل هستند و معانی با حجت و برهان؛ وی تأکید دارد که طالب حد و قیاس، طالب ابزار تحصیل کل علوم است (الغزالی، ۱۴۳۷: ۵۵).

در زمان ما شاید این اشکال خیلی جلب توجه نکند، ولی هرکسی که منهج علم کلام به‌عنوان یک علم نقلی عقل‌گرا را بشناسد، می‌داند این اشکال غزالی نوعی شورش علیه صورت و ساختار استدلال کلامی محسوب می‌شود. متکلمین پیش از غزالی اصول علم کلام را بر اساس روش قیاسی «استدلال بالشاهد للغائب» از معانی ظاهری آیات قرآنی اخذ کرده بودند و این اشکال به‌طور کلی نظرگاه کلام را از روش استدلال زبانی، به روش استدلال منطقی (معنا محور) تغییر داد و لذا بسیار قابل توجه است.

به دلیل اهمیت چرخش تاریخی غزالی در روش استدلال کلامی از «استدلال بالشاهد للغائب» به روش برهان منطقی، لازم است توضیحی هرچند مختصر، در مورد روش استدلال متکلمین پیش از غزالی داده شود تا علت عملکرد کسانی مانند شهرستانی، فخر رازی، ایجی، تفتازانی و جرجانی در تلفیق کلام و فلسفه ریشه‌یابی شود.^۳

«استدلال بالشاهد للغایب»

معانی ظاهری الفاظ آیات قرآن کریم بنا به دلایل مختلف فرهنگی همواره تا به امروز تأثیر اساسی در معارف نقلی داشته است؛ قاعده «اصالة الظهور» که روح حاکم بر علوم نقلی اسلامی است، خود نتیجه سیطره و تقدّم «لفظ» بر «معنا» بود. متکلمین اسلامی در ابتدای رشد و نمو نظریات خود همانند علوم فقه و حدیث، مفاهیم برآمده از آیات قرآنی را محور و اصول تفکر خودشان قرار دادند. آن‌ها نیز همانند دیگر علمای علوم نقلی در چارچوب همین نگاه «اصالة الظهور» می‌اندیشیدند. آن‌ها در خصوص اتصاف عالم الهی و غیر مشهود به معانی مربوط به عالم شهود و تجربه حسی، از یک روشی استفاده کردند که آن را «استدلال بالشاهد للغایب» نامیدند؛ یعنی همان‌طور که فقهای اهل سنت بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) در موضوعاتی که حکم آن‌ها در قرآن و سنت وارد نشده بود، از روش «قیاس» استفاده کردند و احکام موضوعات جدید را با سنجش آن‌ها با موضوعات وارد شده در کتاب و سنت استنباط کردند، متکلمین نیز در حقیقت از همین روش برای اتصاف معانی شاهد (عالم حس و تجربه) به غائب (عالم الوهیت) استفاده کردند و با اصل قرار دادن عالم شاهد و فرع قرار دادن عالم الهی، احکام شاهد را بر غائب نسبت دادند که این روش به «استدلال الغائب بالشاهد» یا «استدلال بالشاهد للغایب» معروف شد (الشافعی، ۱۹۹۱: ۱۷۳-۱۷۴).

این روش اصلی متکلمین معتزلی و اشعری تا زمان غزالی در نسبت دادن معانی شاهد بر غائب بود. باقلانی در مورد روش «الاستدلال بالشاهد للغایب» قائل است که آن، همان قیاس اصولیون است که حکم یکی از دو امر متشابه را بر دیگری بار می‌کند به دلیل اینکه هر دوی آن‌ها علت حکم را دارا هستند. عبارت اش چنین است: هو ان یجب الحکم و الوصف للشیء فی بالشاهد لعلّه ما فیجب القضاء علی ان کل من وصف بتلک العله فی الغائب فحکمه فی انه مستحق لها (تلک العله) حکم مستحقها فی بالشاهد (باقلانی، ۱۹۵۷: ۱۲). غزالی آن را با تمثیل یکی می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: تمثیل یا قیاس تمثیلی همان قیاس فقها است و متکلمین آن را «رد الغائب الی بالشاهد» نامیده‌اند؛ معنایش این است که حکمی در یک جزئی (شاهد و محسوس) یافت شود و به جزئی دیگر (غائب از حس) به دلیل مشابَهتی که با آن دارد، منتقل شود (الغزالی، ۱۹۹۱: ۱۶۵).

قاضی عبدالجبار معتزلی نیز به دلیل اشتراک شاهد با غائب در علت، از این روش استفاده می‌کند و مثلاً در عدم ارتکاب فعل قبیح از طرف خداوند، می‌گوید: همان‌طور که ما انسان‌ها وقتی علم به قبیح شیء داریم، آن را انتخاب نمی‌کنیم و فعل قبیح را مرتکب نمی‌شویم، خداوند هم به دلیل علم داشتن، همانند انسان فعل قبیح را اختیار نمی‌کند. وی در مورد علم خداوند نیز چنین استدلال می‌کند که: خدا کارش محکم و متقن است و همان‌طور که در شاهد، هر کار محکم و متقنی از علم ناشی می‌شود، بنابراین خدا کارش از علم ناشی می‌شود؛ و این یعنی خدا عالم است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۴-۱۰۱) و یا در اثبات اینکه خداوند قدیم عدم ناپذیر است، می‌گوید: قدیم بودن خدا وصف نفسی و ذاتی آن است و همان‌طور که در شاهد، هر وصفی که نفسی و ذاتی باشد در هیچ حالی از حالات از وی جدا نمی‌شود، بنابراین خداوند متعال قدیم بودنش از وی جدا نمی‌شود؛ و این یعنی خداوند قدیم عدم ناپذیر است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۸۹).

وی در مورد اتصاف خداوند به صفت «قدرت» هم بر پایه همین دیدگاه قائل است: همان‌طور که در «شاهد» وقوع فعل در ما انسان‌ها، دلیل بر اتصاف ما به صفت قدرت است، پس در مورد خداوند هم از آنجایی که فعل از او صادر می‌شود، پس متصف به صفت «قدرت» است. وی در ادامه تصریح می‌کند که اکثر مسائل توحید و بیشتر صفات الهی به همین طریق صورت می‌گیرد؛ یعنی روش قیاس غائب با شاهد روش اصلی مباحث توحیدی در علم کلام است.^۴ غزالی در مورد این مطالب معتزله تذکر می‌دهد که اگر از آن‌ها (معتزله) دلیل مطالبه کنید، تنها دلیل آن‌ها «رأی» و نظری است که با عقل خودشان و از روی «استحسان» و از روی مقایسه خداوند غائب از نظر با مخلوق ارائه کرده‌اند (الغزالی، ۱۹۵۸: ۲۰۷).

بنابراین می‌توان گفت که متکلمین بر اساس ساختار فکری نقل محور، سعی کرده‌اند در تحلیل اصول اساسی کلام اسلامی (موضوعاتی مانند ذات، صفات و افعال خداوند) راهی را در پیش بگیرند که به نوعی از مقایسه عالم غیب با شهادت حاصل شده بود. این دیدگاه دست‌کم تا زمان غزالی حاکم بر تفکر کلامی بود و روشن است که تفاوت جوهری با روش تفکر ارسطویی دارد. در تفکر ارسطویی معیار سنجش معرفت از غیر معرفت (هر نوع معرفتی به هر موضوعی)، برهان است؛ تصدیقی که از راه قیاس منطقی و با تکیه بر مواد یقینی عقلی به وجود آمده باشد. چنانچه وی در مقدمه تحلیلات الاولی می‌گوید: اوّل چیزی که شایسته است تذکر بدهم که در اینجا در مورد آن تفحص

می‌کنیم این است که ما از «برهان» تفحص می‌کنیم و غرض ما علم برهانی است (ارسطو، ۱۹۸۰: ۱۳۷). حال آنکه روش متکلمین اساساً با تکیه بر اصولی شکل گرفته بود که هیچ سنخیتی با روش برهانی نداشت؛ اصولی مانند «لفظ و معنای ظاهری آن» و اعتقاد جازم مبتنی بر تقلید که از ایمان به اقوال پیامبر ناشی شده بود.

غزالی در کتاب *معيار العلم* تصریح دارد که استدلال از شاهد بر غائب، همان قیاس فقهی و ظن آور است و یقینی نیست. وی تذکر می‌دهد که این روش در منطق «تمثیل» نامیده می‌شود که روش غیرعلمی محسوب می‌شود. او در قالب مثالی می‌گوید: اینکه در مسائل عقلی، می‌گوییم آسمان به دلیل قیاس با گیاهان و حیوان، جسم است و چون حیوان و جسم حادث‌اند، پس آسمان هم حادث است؛ یک استدلال از جزئی به جزئی است و غیر سدید (محکم) است. تأکید دارد که استدلال از جزئی به جزئی تنها وقتی یقین آور است که علت حکم جزئی مشخص شود و در آن صورت می‌توان با قیاس برهانی به استنباط حکم جزئی دیگر پرداخت (الغزالی، ۱۹۶۱: ۱۶۵-۱۷۰).

غزالی با تصریح به اینکه منطق مخصوص فلاسفه نیست (الغزالی، ۱۳۸۲: ۸۵)، اولین متکلم در دنیای اسلام است که به تبیین رابطه منطق ارسطویی با دین پرداخته و از متکلمین پیش از خود به دلیل عدم پذیرش «منطق» انتقاد کرده است. او اولین فردی است که از مفاهیم منطقی مانند کلی، جزئی، جنس، نوع، خاص، عام، ماهیت، وجود، ممکن، واجب در استدلال‌های کلامی خودش استفاده کرده است. وی در *المنتقد من الضلال* در تبیین رابطه دین و منطق قائل است که منطق نفعاً یا اثباتاً به دین تعلق ندارد؛ منطق کاوشی در روش استدلال و قیاس، شروط برهان و کیفیت ترکیب برهان است و شروط و ترتیب «حد» را تعیین می‌کند. در ادامه وی با استفاده از تقسیم منطقیون در مورد علم (تصور و تصدیق) تأکید می‌کند که روش کسب تصدیق علمی، برهان است (الغزالی ۱۹۸۱، ۱۰۳-۱۰۴). ابن خلدون معتقد است تا قبل از ظهور نوشته‌های غزالی، دانش منطق همواره مطرود بود و بزرگان اشعری (ابوالحسن اشعری، باقلانی، اسفراینی) با وضع قوانین خاص برای اثبات عقاید دینی شیوه‌ای که به طریقه قدما موسوم است بنیان گذاردند که بر اساس اعتماد به آن در استدلال‌های خویش از منطق ارسطویی فاصله می‌گرفتند (ابن خلدون، ۱۹۵۷، ج ۲: ۹۴۷).

کتاب *الاتقصاد فی الاعتقاد* غزالی در واقع تطبیق مسائل علم کلام بر قیاس منطقی است که وی در آن مسائل مختلف علم کلام را بر قیاس «سبر و تقسیم یا همان قیاس شرطی

منفصل» و «قیاس شکل اول» و «قیاس خلف» تطبیق می‌کند. به‌عنوان نمونه می‌توان به بحث حدوث عالم اشاره کرد. وی می‌گوید: عالم یا حادث است یا قدیم و محال است که قدیم باشد، پس لزوماً حادث است (سبر و تقسیم) یا اینکه: هر آن چیزی که خالی از تغییر و حدث نیست، حادث است و عالم خالی از تغییر نیست، پس عالم حادث است (شکل اول) (الغزالی، ۱۴۰۹: ۱۲-۱۶).

از دیگر اقدامات غزالی در وارد کردن قیاس برهانی ارسطو در علوم نقلی می‌توان به مقدمه وی در ابتدای کتاب *المستصفی من علم اصول الفقه* اشاره کرد که در واقع مفاهیم منطق ارسطویی را به‌عنوان مبدائی برای فهم و استنباط اصول فقه معرفی می‌کند (الغزالی، ۱۳۲۲: ۷). خود این عمل (ورود منطق به حوزه علوم عملی اسلامی) یک اقدام مهمی بوده است که به دلیل جایگاه و شخصیت غزالی، در دوران پس از وی نیز ادامه داشته است و منحصر به فقه اهل سنت نبوده و به دیگر فرق فقهی عالم اسلام هم نفوذ کرده است.

از دیگر تأثرات غزالی از منطق ارسطویی، می‌توان به تطبیق آیات قرآن کریم بر قیاس برهانی نام برد. وی در کتاب *القسطاس المستقیم* معتقد است که «منطق» مقدمه همه علوم است و هرکسی که احاطه به منطق نداشته باشد، هیچ اعتمادی به علوم او نیست. به‌عنوان مثال در مورد آیه «۲۵۸ بقره»^۵ قیاسی بدین گونه ترتیب می‌دهد: «کل من یقدر علی اطلاع الشمس فهو اله (کبری) الهی هو القادر علی الاطلاع (صغری) فلز من مجموعهما بالضرورة ان الهی هو اله دو نک یا نمرود» (الغزالی، ۱۹۵۸: ۴۷) (الغزالی، ۱۳۲۲: ۱۰).

با توجه به عبارت فوق، انتظار از غزالی به‌مانند هر فردی که راه و روش منطق ارسطویی را به‌عنوان روش تحصیل علم یقینی، این است که رویکرد منطقی و برهانی در تحلیل و نقد مطالب را پیشه خود سازد، درحالی‌که عملکرد وی در وارد کردن تواتر، سمعیات و مسلمات شرعی در مبادی برهان (الغزالی، ۱۴۰۹: ۱۷) نشانه عدم التزام او به طریق منطقی است و نمایانگر این مطلب است که وی به‌مانند اسلاف خودش، سعی دارد در هر مسئله‌ای نظر اشاعره را طرح کند و با استفاده از مبادی برهان و جدل، آن نظر را اثبات کند.

بنابراین غزالی با پذیرش «منطق ارسطویی» به‌عنوان «روش تفکر کلامی» به‌جای روش «استدلال بالشاهد للغائب» آغازگر نزدیکی بنیادین کلام اشعری به فلسفه بود که در فخر رازی به اوج رسید و منجر به تألیف کلامی شد که در عین حفظ هویت جدلی، منطق و

بسیاری از مبانی هستی‌شناختی فیلسوفان اسلامی علی‌الخصوص ابن‌سینا را در اثبات مسلمات دینی خود بکار گرفت. این عملکرد غزالی و فخر رازی منجر به شروع دوره تازه‌ای کلام اشعری شد که با تفتازانی و جرجانی و ایچی به کمال تخلیط مسائل کلامی با مسائل فلسفی منجر شد.

گام دوم (طرد و دفع)

شورش غزالی علیه محتوی فلسفه و الهیات فلسفی، آن‌قدر مشهور است که خیلی نیاز به دلیل و شاهدهی ندارد، لکن به دلیل تثبیت تهافت عملکرد وی در مواجهه با تفکر فلسفی، لازم است تا به اهم موارد مخالفت و طرد و تکفیر فلاسفه مسلمان از طرف او پرداخته شود.

لازمه اتخاذ روش قیاس برهانی در قبول یا ردّ معارف عقلی این است که غزالی اگر تهافت و فروریختگی در استدلالات فلاسفه در موضوعات مختلف مشاهده کرده بود، فقط به نقد مبانی تصویری و تصدیقی ادله فلاسفه می‌پرداخت و اگر ایده جایگزینی هم برای تحلیل متافیزیکی موضوعات فلسفه داشت، باید با استفاده از روش منطقی و ارجاع مطالب خودش به اولیات و یقینیات، نظام فکری خودش را طرح می‌کرد؛ لکن آنچه از نقدهای غزالی بر فلاسفه (بخصوص در تهافت الفلاسفه) آشکار می‌شود عبارت است از تلاش جدلی وی برای نقد دیدگاه فلاسفه و اثبات اعتقادات اشعری که در یک فضای فکری نقلی و مبتنی بر استنباط‌های ظاهری از الفاظ قرآنی و مبتنی بر روش قیاس غائب با شاهد بوده است. به عبارت دیگر غزالی اگرچه یقین خوداتکای عقلی در تحصیل علم را می‌پذیرد و بر اسلاف خودش در مورد ظنی بودن روش تحصیل علم آن‌ها خرده می‌گیرد، ولی این راهبرد معرفتی در عملکرد وی در نقد فلاسفه رعایت نمی‌شود و نتایج حاصل از ظهورات الفاظ قرآن کریم و لوازم آن‌ها که در نظام فکری کلامی بسط و گسترش یافته بودند، به عنوان اصل قرار گرفته می‌شوند و دیدگاه‌های فلاسفه ناظر به آن مسلمات دینی، طرد و نفی می‌شوند؛ اصولی مانند معنای توحید مستفاد از الفاظ قرآن کریم، مسئله حدوث زمانی عالم، اراده مطلق الهی، نفی رابطه سببی و مسببی در بین موجودات عالم، نفی طبیعت و ذات اشیاء و

غزالی با نادیده گرفتن لوازم پذیرش عقلانیت برهان محور منطقی و در راستای احساس وظیفه‌ای که در صیانت از آموزه‌های دینی و مبارزه با عقاید باطل و غیر حق برای

خودش تعریف کرده بود، در جای جای آثار خودش به افکار غیر اشعری (بخصوص فلسفی) تاخته است و سعی کرده است با استدلالات جدلی مبانی اشعری را حق جلوه دهد.

او در کتاب «المتقند من الضلال» دانش‌ها و روش‌های فیلسوفان را ضد دین، یا دست‌کم دارای خطر بالقوه برای دین قلمداد می‌کند (غزالی، ۱۹۸۱: ۳۴-۴۷).

وی در تهافت الفلاسفه در سه مسئله (حدوث و قدم عالم، علم خداوند و معاد) علاوه بر نسبت تناقض به فلاسفه اسلامی (بخصوص ابن‌سینا) به‌عنوان نمایندگان تفکر یونانی-ارسطویی، آن‌ها را تکفیر هم می‌کند. در مقدمه تهافت الفلاسفه بعد از تقسیم‌بندی فلاسفه به مادیون، طبیعیون و الهیون، افلاطون و ارسطو را بزرگ‌ترین فیلسوفان الهی یونانی می‌داند که افکار آن‌ها به دنیای اسلام وارد شده است. وی معتقد است که ابن‌سینا نماینده تام و امین تفکر فلسفی یونانی-ارسطویی است که سعی کرده است دیدگاه‌های یونانی را در دنیای اسلام تفسیر و ترجمه کند و نقد نظریات ابن‌سینا به‌مثابه نقد کل فلسفه است (الغزالی، ۱۳۸۲: ۶۳-۶۴). وی به‌نقد قسمت الهیات فلاسفه پرداخته است و معتقد است که گفته‌های فلاسفه در مورد آرای مابعدالطبیعی، متکی بر استدلال نیست و بر ظن و گمان تکیه دارد. به نظر غزالی معتقدات فلاسفه الهی هیچ تناسبی با آموزه‌های دینی ندارد و در مورد آن سه مسئله فوق می‌گوید: آن‌ها (فلاسفه) همه جواهر عالم را قدیم می‌دانند و علم خداوند به جزئیات و اشخاص را نمی‌پذیرند و معاد جسمانی را منکرند و این عقاید به هیچ‌وجهی با دین اسلام سازگاری ندارد و هیچ‌یک از فرق مسلمین آن‌ها را باور ندارند و معتقد به آن عقاید، تکذیب‌کننده انبیاء است (الغزالی، ۱۳۸۲: ۲۹۵).

غزالی در مسئله حدوث و قدم عالم، قائل است که قول فلاسفه با خالق بودن خداوند سازگار نیست و فلاسفه اسلامی را در نسبت خلق جهان به خداوند، به تلبیس متهم می‌کند و می‌گوید آن‌ها در اثبات نظریات خودشان در مورد وجود، وحدت، بساطت، جسم نبودن خداوند، علم خداوند، علّیت روحانیت نفس، خلود نفس و غیره، عاجزند (الغزالی، ۱۳۸۲: ۱۴۲).

غزالی در بقیه موضوعات کتاب تهافت الفلاسفه نیز تلاش دارد تا غیرمنطقی بودن و غیرشهودی بودن مبانی تصویری و تصدیقی اقوال فلاسفه را نشان دهد. لکن روش غزالی در نقد فلاسفه مابعدالطبیعه و آراء فیلسوفان، روش برهانی و کشف حقیقت نیست. وی سعی تام دارد تا از مسلماتی که از اقوال فلاسفه درک می‌کند، استفاده کرده

و نتایج آراء آنها را نقض کند. وی در مقام نقد مبانی تصویری و تصدیقی اقوال فلاسفه در مورد قدیم بودن عالم، ضرورت علی و معلولی، علم واجب و... نیست، بلکه اشکالات وی در جهت محافظت از اصول اعتقادی حاصل از معارف نقلی طرح می‌شوند و روشن است که اگر غزالی به لوازم پذیرش نحوه حصول یقین برهانی ملتزم بود، اشکالات وی بر گفتار فلاسفه باید بر غیر اولی بودن مقدمات و یا اشکالات صوری قیاس و... باید تمرکز می‌داشت، لکن وی بدون اینکه در قالب برهان اصول مورد نظر خودش (حدوث عالم، اراده مطلق الهی، حشر جسمانی و...) را تبیین کند و متناظراً مقدمات استدلالات فلاسفه را نقد کند، فقط به نقد اقوال فلاسفه بسنده کرده و سعی کرده است با نقد براهین آنها اصول ایمانی خودش را فاقد اشکال جلوه دهد؛ به عبارت دیگر اگر بتوان کتاب تهافت الفلاسفه را کتاب نقد ادله فیلسوفان نامید، قطعاً نمی‌توان آن را کتاب تبیین برهانی اصول جایگزین وی برای مدعیات فلاسفه دانست و البته این با ادعای پذیرش منطق و قیاس منطقی از طرف وی تهافت دارد. به نظر می‌رسد اگر پرسشی بدین مضمون از غزالی پرسیده شود: آیا نفی نتایج گفتار فلاسفه به لحاظ منطقی ملازم با پذیرش اصول ایمانی دارد؟ و آیا پذیرش اصول ایمانی متخذ از ظواهر ادله نقلی، منافاتی با پذیرش یقین برهانی عقل مستقل متکی بر اولیات ندارد؟ غزالی جوابی نداشته باشد و نمی‌تواند به این تهافت را توجیه کند.

نتیجه‌گیری

غزالی علیرغم شهرت به فلسفه ستیزی و مقابله با تفکر فلسفی، در واقع دروازه اصلی ورود منطق به عنوان روش تفکر ارسطویی به علم کلام بود. وی با پذیرش توانایی استقلال عقل انسان در تحصیل یقین عقلی و پذیرش روش استدلال قیاسی منطق ارسطویی و ظنی و غیر یقینی معرفی کردن روش اندیشیدن اسلاف خودش در کلام اسلامی، در واقع به طور ناخواسته راه ورود محتویات فلسفه سنیوی به کلام اسلامی را هموار کرد و مسیر شکل‌گیری کلام فلسفی را شکل داد. اشکال او نسبت به گذشتگان در عدم تقدّم معنا بر لفظ، نشان از یک موفقیت اساسی برای فارابی و ابن سینا محسوب می‌شود. وقتی به مناظره تاریخی نحوی بزرگ بغداد (سیرافی) با نماینده تفکر منطق ارسطویی (متی بن یونس) نظر کنیم (التوحیدی بی تا: ۸۹)، اهمیت چرخش غزالی بیشتر

خودش را نشان می‌دهد. سیرافی در آن مناظره ادعای استغنای فرهنگ اسلامی از منطق به دلیل وجود «نحو و صرف» را بیان می‌کند و معتقد است که «منطق» دستور زبان یونانی است و به درد زبان عربی نمی‌خورد (التوحیدی بی تا: ۱۱۰). طرف مناظره قرار گرفتن یک عالم نحو با متی بن یونس و بیانی که از رابطه دستور زبان و معانی هرکدام از فرهنگ اسلامی و یونانی دارد، به وضوح به تأثیر و تقدّم زبان نسبت به معنا دلالت دارد؛ بنابراین روش متکلمین پیش از غزالی کاملاً در فضای آشنای حاکمیت لفظ و بیان بر معنا شکل گرفته بود و در واقع قبول منطق به عنوان دستور فکر و معنا از طرف غزالی سؤال بزرگی را پیش می‌کشد: به راستی علت اینکه یک متکلم متعصبی مانند غزالی در عین ادعای دفع و رفع تفکر یونانی، به روش تفکر لفظ محور علمای پیشین اشکال می‌گیرد و ناخودآگاه خود را در جبهه تفکر یونانی (در منطق) می‌یابد چیست؟ به نظر می‌رسد جواب این سؤال در تلاش‌های عظیم فارابی برای بسترسازی فرهنگی نفوذ تفکر عقلی معنا محور یونانی از طریق تبیین جایگاه لفظ و معنا در آثار خود و ادامه آن توسط ابن سینا، نهفته است. به عبارت دیگر غزالی با قبول «منطق» به عنوان روش تفکر ارسطویی برای رسیدن به حقیقت، ثمره تلاش‌های فارابی در علم کلام را آشکار کرد.

پی‌نوشت‌ها

^۱ عبارت وی چنین است: وَهُوَ يَمِيلُ إِلَى الْفَلْسَفَةِ لَكِنَّهُ أَظْهَرَهَا فِي قَالِبِ التَّصَوُّفِ وَالْعِبَارَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ. وَلِهَذَا فَقَدْ رَدَّ عَلَيْهِ عُلَمَاءُ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى أَحْصَى أَصْحَابُهُ أَبُو بَكْرٍ بْنُ الْعَرَبِيِّ فَإِنَّهُ قَالَ: شَيْخُنَا أَبُو حَامِدٍ دَخَلَ فِي بَطْنِ الْفَلَسَفَةِ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ فَمَا قَدَرَ "

^۲ فانی اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة اكثر من العشرة بدليل اني اقلب هذه العصاة ثعباناً، و قلبها و شاهدت ذالك منه... لم اشك بسببه في معرفتي و لم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه فاما الشك فيما علمته ... فلا).

^۳ فخر رازی در اتخاذ روش منطقی به جای روش استدلال‌های لفظی و قیاسی، راه غزالی را پیگیری کرده است و علاوه بر آن با اجتهاد در گفته‌های ابن سینا و دیگر حکما و وارد کردن آن‌ها به عنوان مبادی و امور عامه مباحث کلامی به مانند (وجود، ماهیت، وحده و کثرت، وجوب و امتناع و امکان، حدود و قدم و ...)، از غزالی هم فراتر رفته است. تقسیم‌بندی ارکان کتاب

«المحصّل» فخر رازی که در آن مقدمات منطقی را در کنار نظر متکلمان و امور عامه فلسفی را در کنار معلومات متکلمان و الهیات نظری (ذات و صفات و افعال خداوند) و سمعیات (نبوت و معجزه و...) قرار داده است، سند روشنی بر عملکرد تلفیقی فخر رازی نسبت به فلسفه و کلام است. پیروان فخر رازی مانند ایجی، تفتازانی و جرجانی در واقع پیوند دهندگان دو بُعد شخصیتی فخر رازی بودند و کلام و فلسفه را در هم آمیختند. به تعبیر ابن خلدون: در واقع از این پس (بعد از فخر رازی)، چیزی که روزی نزد عده‌ای دشمن ایمان تلقی می‌شد، به‌عنوان ابزار مفیدی برای تبیین باورها قلمداد شد. به‌گونه‌ای که متأخران کتاب‌های فلسفه را چنان با فن کلام درآمیختند که موضوع دو علم بر ایشان مشتبه شد و به سبب تشابه در مسائل دو دانش، موضوع فلسفه و کلام را یکی شمردند (ابن خلدون ۱۹۵۷، ۸۳۵).

یکی از بهترین نمونه‌های تأثیرپذیری فخر رازی از مبانی فلاسفه اسلامی، بحث «ملاک نیازمندی معلول به علت» است. تا قبل از ورود نظریات فلسفی در علم کلام از آنجاکه متکلمان ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث می‌دانستند، برای اثبات وجود خداوند سبحان به «برهان حدوث» تمسک می‌کردند و معتقد بودند که محدث به دلیل اینکه وجودش مسبوق به عدم بوده و نیستی‌اش بر هستی‌اش پیشی زمانی داشته، همین نیستی پیشین ملاک نیازمندی به علت است؛ اما با ورود مسائل و نظریات فلسفی در علم کلام، بر اساس نظریه فلاسفه - که ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان معرفی کردند - نوع استدلال متکلمان برای اثبات واجب‌الوجود نیز تغییر کرد و از برهان «امکان و وجوب» بهره گرفتند. وی در کتاب «المحصّل» علاوه بر اینکه در اثبات وجود خداوند سبحان از برهان امکان استفاده می‌کند، برهان حدوث را نیز به نحوی به برهان امکان ارجاع می‌دهد و بر اساس آن تبیین می‌کند. او بعد از تقریر برهان حدوث به این نحو که عالم محدث است و هر محدثی نیازمند به محدث است (الرازی ۱۴۱۱ الف، ۳۳۷). در بیان چرایی نیاز محدث به محدث معتقد است که «علت نیازمندی ممکن به مؤثر، امکان است نه حدوث؛ زیرا حدوث کیفیتی برای وجود حادث است، لذا از وجود آن متأخر است و وجود نیز متأخر از تأثیر مؤثر در آن است و این تأثیر نیز متأخر از احتیاج ممکن به مؤثر است و احتیاج نیز متأخر از علت احتیاج ممکن به مؤثر است، لذا اگر علت نیازمندی، حدوث باشد لازمه‌اش تأخر شیء از خود به چند مرتبه است» (الرازی ۱۴۱۱ الف، ۳۳۷). روشن است که این بیان فخر رازی کاملاً وام‌دار فلسفه سینیوی است و نماد بی‌ثمری تلاش‌های غزالی در تهافت الفلاسفه محسوب می‌شود.

از دیگر متکلمان اشعری که همانند فخر رازی وام‌دار فلسفه سینیوی بودند می‌توان به سیف‌الدین آمدی (آمدی ۱۴۲۳، ج ۱، ۲۲۷)، ایجی، تفتازانی (تفتازانی ۱۴۰۹، ج ۴، ۱۶) و جرجانی (جرجانی ۱۳۲۵، ج ۵، ۸) اشاره کرد. میر سید شریف جرجانی شارح موافق ایجی، کلام وی را چنین شرح

می‌دهد: «طریق دوم که روش حکما است چنین است که با قطع نظر از خصوصیات موجودات، در خارج موجودی محقق است و این مقدمه‌ای است که هر فطرتی به آن شهادت می‌دهد. حال اگر این موجود واجب باشد مطلوب محقق است و اگر ممکن باشد محتاج به مؤثر است و چاره‌ای از منتهی شدن به واجب نیست، وگرنه دور یا تسلسل لازم خواهد آمد» (جرجانی ۱۳۲۵، ج ۵، ۸). همه این موارد بعنوان نمونه نشان دهنده اثرات چرخش تاریخی غزالی از روش استدلال قیاس کلامی (ردّ الغائب الی الشاهد) به قیاس برهانی است.

٤ ثبت فی الشاهد ان وقوع الفعل دلیل کون الواحد منا قادرا و جب الحکم بان الغائب قادر لوجود الافعال منه. فما یشتک فیہ الشاهد و الغائب هنا هو: طریق معرفه الحکم: لانه «انما یجب کونه قادرا لثبوت الطریق فیہ و هو صحه الفعل» و صار نفس ما دل فی الشاهد دلیلا فی الغائب؛ و هذه مجال کثیر من صفاته تعالی و اکثر مسائل التوحید تجری علی هذا الحد. (عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ۱۶۷-۱۶۸)

٥ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَ أُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ بقره ۲۵۸.

منابع

- قرآن كريم
- آمدی، سيف الدين.(١٤٢٣). *ابكار الافكار*، تحقيق احمد محمد مهدي. قاهرة: دار الكتب.
- ابن تيمية (١٣٨١). *مجموع الفتاوى*. رياض: طبعه الملك سعود.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد.(١٩٦٢-١٩٥٧). *المقدمة*، تحرير علي عبدالواحد الوافي. قاهرة: لجنة البيان العربي.
- ارسطو. (١٩٨٠). *منطق*، عبدالرحمن بدوي. بيروت: دارالقلم.
- باقلاني، قاضي ابوبكر.(١٩٥٧). *التمهيد*، به كوشش ريجارد يوسف مكارثي. بيروت: المكتبة الشرقية.
- تفتازاني، سعدالدين.(١٤٠٩). *شرح المقاصد*، تحقيق عبدالرحمن عميرة. قم: الشريف الرضي.
- التوحيدى، ابى حيان.(بى تا). *الامتناع و الموانسه*، تحقيق احمد امين؛ ج١. بيروت: مكتبة الحياة.
- رازى، فخرالدين محمد بن عمر.(١٤١١). *المحصل*، ملاحظات اتاي حسين؛ ط١. قاهرة: مكتبة دار التراث.
- الشافعى، حسن محمود.(١٩٩١). *المدخل إلى دراسة علم الكلام*، ط٢، القاهرة: مكتبة وهبه.
- عبدالنبار، قاضي.(١٤٢٢). *شرح الاصول الخمسه*. قاهرة: دار الإحياء التراث العربى..
- الغزالي، ابو حامد.(١٩٨١). *المتقذ من الضلال و الموصل الى ذى العزة و الجلال*، تحقيق جميل صليبا و كامل عياد. بيروت: دار الاندلس.
- الغزالي، ابو حامد(١٣٨٢). *تهافت الفلاسفة*، تحقيق سليمان دنيا؛ ج١. تهران: شمس تبريزى.
- الغزالي، ابو حامد (١٤٠٩). *الاقتصاد فى الاعتقاد*؛ ط١. بيروت: دارالكتب العلمية.
- الغزالي، ابو حامد (١٩٦١). *معيار العلم*. قاهرة: دارالمعارف.
- الغزالي، ابو حامد.(١٣٢٢). *المستصفى من علم الاصول*؛ ط١. مصر-بولاق: المطبعة الاميرية.
- الغزالي، ابو حامد.(١٩٥٨). *التسطاس المستقيم*، تحقيق فيكتور شلحت. بيروت: المطبعة الكاثوليكية.
- الغزالي، ابو حامد محمد.(١٤٣٧). *محك النظر*؛ ط١. بيروت: دارالمنهاج.