

تأثیر غزالی بر متفکرین مغرب زمین^(۱)

سید مصطفی محقق داماد^(۲)

تأثیر غزالی بر خارج از جهان اسلام، یعنی بر متفکرین یهودی و نصرانی، عمدتاً موجد رشد و انتشار تفکر فلسفی بوده است، هر چند که منحصر در این جهت نیز نمی‌باشد. در مورد متفکرین یهودی لازم به یادآوری است که اکثریت آنها از سعیدیا گائون (سعید الفیومی ۸۹۲-۹۴۳ م/۲۷۹-۳۳۱ هـ) تا ابن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴ م/۵۳۰-۶۰۱ هـ) در واقع تحقیقات فلسفی خود را در فضایی متأثر از تفکر اسلامی دنبال می‌کردند. آنان آگاهی خود را از فلسفه یونان از طریق ترجمه‌های عربی و تفسیرهای اسلامی اخذ می‌کردند و برای مسلمانان و همچنین برای یهودیان به زبان عربی چیز می‌نوشتند. زمینه لازم برای پذیرش تعالیم فلسفی غزالی، توسط سعیدیا که بیراه نیست او را اشعری یهودیت شرق بنامیم، تدارک شده بود، چه آنکه وی نه فقط از روش‌های اشاعره پیروی می‌کرد بلکه در جزئیات نیز از براهین آنان متابعت داشت.^(۳) اول کسی که در مکتب مدرسی یهود به اعمال نقشی مشابه نقش غزالی پرداخت شخصیت معاصر وی یهودا هلوی بوده است که در تولدو [طلیطله] حدوداً در سال ۴۷۹ هـ/۱۰۸۶ م زاده شده بود. او نیز همانند غزالی، با توجه به تحولاتی که آن زمان در دین یهود تحقق می‌یافت، به شدت احساس می‌کرد که فلسفه نه فقط با تشکیک در اصول دین یا عدم اعتناء

به آنها و یا تعبیر مجازی اصول مزبور، بلکه با قرار دادن برهان به جای تعبد و تسلیم، اساس دیانت را سست می‌کند. بنابر این او به نوشتن ردیه‌ای بر فلاسفه به نام کتاب الخزاری که موجزاً خزاری نامیده می‌شود همت گماشت (حدود ۵۳۰م/۱۴۰هـ).^(۴)

این کتاب که به عربی ولی با الفبای عبری تألیف شده، یکی از خواندنی‌ترین کتابهای فلسفه قرون وسطی معرفی گشته است. یهودا هلوی در الخزاری به طوری مقبول عامه، یعنی بدون بهره‌گیری از مهارت منطقی و ژرف‌نگری فلسفی خود، دقیقاً همان روش و براهین غزالی را علیه فلاسفه دنبال کرده است.^(۵) بعدها حسدای کرسکا متفکر یهودی (۸۱۳-۷۴۱هـ/۱۳۴۰-۱۴۱۰م) که در عصر دیگری کار می‌کرده نیز از تهافت غزالی، الهام گرفته، گرچه مطالب آن را با بیانی به مراتب ابتکاری‌تر اظهار داشته است. اما پروفیسور ولفسون^(۶) از دانشگاه هاروارد در طبعی که از کتاب نقد کرسکا از ارسطو^(۷) انتشار داده است، امکان تأثیر کتاب غزالی در کرسکا را رد کرده است، با این استدلال که اولین ترجمه کتاب مزبور به عبری توسط زراهیه لوی بن اسحاق (از تلامذ کرسکا که به صلاح‌الدین نیز مشهور بوده) در سال ۸۱۴هـ / ۱۴۱۱م. انجام شده است، در حالی که کرسکا در سال ۵۸۱۳هـ/۱۴۱۰م فوت کرده است. معذک وی قبول دارد که بعضی وجوه تشابه میان کرسکا و غزالی در زمینه مخالفت با فلاسفه وجود دارد.^(۸) ولی بی آنکه قصد بی‌احترامی به پرفیسور ولفسون در میان باشد، باید خاطر نشان ساخت که حتی چنانچه کرسکا نمی‌توانسته مستقیماً از براهین کتاب تهافت بهره گرفته باشد، این احتمال وجود دارد که او کاملاً از طریق نقل دقیق آن استدلالها در تهافت التهافت ابن رشد که در آن زمان توسط قالونیموس ابن

داود اکبر در قالب ترجمه‌ای تحت عنوان *حیالت حیالا*^(۹) به عبری برگردان شده بود، آگاه بوده است. بطور قطع این برگردان قبل از سنه ۱۳۲۸م/۷۲۹هـ انجام شده بوده چه آنکه *قالونیموس ابن قالونیموس* آرلی براساس این ترجمه عبری بنا به درخواست روبردائزو^(۱۰) به ترجمه *تهافت التهافت* به زبان لاتین همت گماشت و در هیجدهم آوریل سال ۱۳۲۸ میلادی برگردان آن را به پایان برد.^(۱۱) بر تمامی آنچه گفته شد می‌توان این حقیقت را که مورد قبول *پرفسور ولفسون* نیز می‌باشد افزود که دانش *کرسکا* از فلسفه *ارسطو* اساساً از ترجمه عبری تفسیرهای *ابن رشد* نشأت گرفته^(۱۲) و نیز اینکه او در آثار خود، وسیعاً از *مقاصدالفلاسفه غزالی* که در آن زمان سیاق عبری شده آن مقبول عامه بوده، استفاده و اقتباس کرده است.

آثار غزالی در نیمه اول قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) شروع به ترجمه شد، نخست به لاتین و اندکی بعد به عبری. تعداد دقیق کتابهای غزالی و نیز تاریخ ترجمه آنها کاملاً معلوم نیست، اما به ضرس قاطع می‌توان گفت که تمامی آثار عمده او در زمینه فلسفه، منطق، اخلاق و عرفان در دسترس محققین مسیحی و یهودی قرار داشته است. آنچه از میان تمام آثار او بیشتر با اقبال روبه‌رو بوده کتاب *مقاصدالفلاسفه* بوده است. کتاب *مزبور* نه تنها چندین بار ترجمه شده، بلکه شروح متعددی بر آن تألیف شده و تا پایان قرن دهم هجری (شانزده میلادی) یکی از کتب درسی موردپسند همگان برای آموزش فلسفه محسوب بوده است.^(۱۳) اولین ترجمه عبری *مقاصدالفلاسفه غزالی* توسط فیلسوفی یهودی انجام گرفته است، چرا که وی اوایل قرن هشتم هجری و چهاردهم میلادی وفات کرده است. این ترجمه اگرچه مبسوط و مفصل است زیرا حاوی نظریه‌های انتقادی *البلاغ* نیز می‌باشد، ترجمه کاملی نیست و فقط

حاوی دو فصل منطق و متافیزیک می‌باشد. فصل سوم طبیعیات، به وسیله اسحاق ابن پولغار (یا پولقار)^(۱۴) در سال ۷۰۷/۱۳۰۷م ترجمه شد. ترجمه جدید دیگری از مقاصد الفلاسفه به عبری توسط جدۀ بن سلیمان ناتان قبل از ۷۴۱/۱۳۴۰م انجام گرفته که وجود نسخه‌های متعدد دست‌نویس آن نشان دهنده مقبولیت نسبی آن در زمان خود می‌باشد. نکته شایان توجه اینکه جدۀ بن سلیمان نصوص کتاب مقدس را در ترجمه جایگزین نصوص قرآنی که در متن اصلی به کار رفته نموده است. کتاب مقاصد، برای بار سوم توسط مترجمی ناشناس که معاصر سلیمان بوده است به عبری ترجمه شد. این سومین ترجمه نیز در نسخه‌های دست‌نویس متعدد با شرحی که فیلسوف کاتالونیایی^(۱۵) به نام موسی بن یوشع ناربنی (متوفی به سال ۷۶۴/۱۳۶۲م) در سال ۷۴۳/۱۳۴۲م بر آن نوشته، موجود می‌باشد. جالب است افزوده شود که ابراهیم ابیغ در که حدود ۸۰۲ هـ / ۱۳۹۹م به شکوفایی رسیده بود، در اثر فلسفی منظوم خود تحت عنوان خزائن ملوک^(۱۶) که در سال ۷۷۹/۱۳۷۷م به پایان رسیده، مطالب خود را عمدتاً از مقاصد اتخاذ نموده است.^(۱۷) اما ارزش این اثر از نظر تأثیر غزالی فقط در گسترش نام او بوده است نه تعلیمات وی، زیرا کتاب مقاصد در واقع صرفاً وقف عرضه نظریات حکماء مشاء از جمله ابن‌سینا و فارابی و دیگران می‌باشد نه مصروف بیان موضع اصلی او.

شخصی که بررسی جامعی از آثار غزالی به عمل آورده و تا این عصر همتایی غیر مسلمان در این خصوص برای او نیست، و حلقه رابطی میان مسیحیت اروپا و غزالی بوده، یکی از روحانیون فرقه دومینیکن به نام رایموند مارتین^(۱۸) است (متوفی ۱۲۸۵م/۶۸۴هـ). وی در مدرسه تحقیقات شرقی که در

سال ۱۲۵۰م / ۶۴۸هـ در تولدو تأسیس شده بود درس خواند و همانجا عربی و عبری را عمیقاً آموخت.

رایموند مارتین، حسب نقل آقای آسین پالاسیوس^(۱۹)، به طور کامل با این کتب و آثار غزالی: میزان العمل، احیاء، تهافت، مقاصد الفلاسفه، مقصد الاسماء^(۲۰)، مشکوٰۃ الانوار و المنقذ، آشنا بوده است. گواه این مطلب عمدتاً در دو اثر وی تحت عناوین تشریح رموز حواریون^(۲۱) و تیغ ایمان^(۲۲) مشهود است، بخصوص در اثر دومی که در بخش نخستین آن، وی تمام براهین غزالی را در تهافت توأم با براهین خود نقل می‌کند. در هر دو اثر، وی به وفور از احیاء، میزان العمل و تهافت و سایر آثار غزالی نقل مطلب کرده است. نظریات وی در قضایای خلقت از عدم، علم ذات باری به جزئیات، جاودانگی روح و سعادت نهایی نفس کاملاً هماهنگ با نظریات غزالی است.^(۲۳) متأسفانه آثار دیگر رایموند موجود نیست. چنانچه آن آثار در دسترس می‌بود، می‌توانست روشنگر دانش وی از غزالی و مبین میزان تأثیر غزالی در او باشد.

با همه اینها از برجسته‌ترین نویسندگان مسیحی که متأثر از غزالی بوده سنت توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م/۶۲۲-۷۳۳هـ)^(۲۴) معاصر رایموند است که تحصیلات خود را بر نهج تعالیم فرقه دومینیکن در دانشگاه ناپل که در آن زمان به تشویق در مطالعات فرهنگ و ادبیات عرب شهره بود، به پایان برد. وی بانظریات فلسفی غزالی و همچنین سایر فلاسفه مسلمان آشنا بود و به متأثر بودن خویش از آنان تصدیق داشت. او از غزالی (که جابجا از نقل مطلب از او ابائی ندارد) بسیاری چیزها آموخت و بدان وسیله توانست حقیقت دین را درک کرده و از آن در مقابل حملات فلاسفه کاذب و سوفیست‌ها دفاع نماید. وی در

اثر خود به نام رساله‌ای علیه کافران^(۲۵) که روح آن با اثر بایموند به نام تیغ ایمان مشابه است، مقصود خویش را رد براهین فلاسفه علیه جزمیات مذهبی قرار می‌دهد. ردیه سنت توماس را به خوبی می‌توان با مطالب غزالی در تهافت مطابقت نمود. مباحثی که در آنها سنت توماس با غزالی هم‌رأی است به گفته خود وی به قرار زیر است:

«... علم الهی، بساطت خداوند، کلام الهی، اسماء الهی، معجزات دلیل صدق تبلیغات پیامبر و اعتقاد بر رستاخیز مردگان»^(۲۶)

توماس در این اثر به‌طور کامل در متابعت از عقل بحث می‌کند اگرچه سرانجام همچون غزالی با تأسف به این نتیجه می‌رسد که عقل در زمینه امور الهی قاصر است. به هر تقدیر هر دو آنها در اینکه حقایق دین ضد عقل نیستند بلکه و راء تعقل انسانی هستند، هم عقیده می‌باشند. وی نیز مانند غزالی، قبل از آنکه به تعیین نظر خود پردازد، مطلب مخالف با نظریه خود را با شدت و صراحتی زاید الوصف مطرح می‌سازد. این امر حتی در اثر وی به نام رساله‌ای در علم کلام (۷۳-۶۶۷) (۲۷ هـ / ۱۲۶۷-۷۴ م ناتمام) نیز به چشم می‌خورد که از نظر هدف و دامنه بحث با کتاب احیاء غزالی قابل مقایسه است. هر دو اثر این هدف را دنبال می‌کنند که بیان معقولی از ایمان مؤلفان به دست دهند و نیز هر دو اثر آنقدر جامعیت دارند که شامل نظریات آنان در فلسفه، حقوق، روانشناسی و عرفان باشند. مشابهت‌های موجود میان سیستم‌های فخیم این دو فرزانه سترگ فلسفه و کلام تاکنون کماهو حقه مورد مذاقه قرار نگرفته و نظر مؤکد ما این است که می‌تواند موضوع تحقیقی واقع شود که چنانچه فضیله‌ی پیرو مکتب سنت توماس و غزالی با استعانت یکدیگر به آن پردازند، بسی ارزنده

خواهد بود. منتها بایستی این نکته را بیفزاییم که این تشابهات صرفاً ناشی از قرابت میان اعتقادات یا میان تمایلات و احساسات کلی آنها نیست بلکه نشان‌دهنده این مطلب است که سنت‌توماس گاهی نظریات خود را در مباحثی از قبیل معرفت انسان نسبت به جبروت ذات باری و ماهیت درک شهودی جمال حق، عیناً با امتزاج کلمات و استعارات غزالی بیان می‌دارد.^(۲۸)

متفکر نسبتاً متأخری که تأثیر غزالی را در او می‌یابیم فیلسوف ریاضی‌دان و عالم فرانسوی بلز پاسکال (۱۰۳۳-۷۳) (۱۶۲۳/هـ-۱۶۲۳-۶۲م) است که سرانجام به عرفان گرایید. وی شناخت خود را نسبت به غزالی از طریق مطالعه برگردان فرانسوی تیغ ایمان رایموند مارتین کسب نموده بود. پاسکال نزد محققان امروزی فلسفه دین، به لحاظ نذربنندی مشهور خود درباره اعتقاد به خدا، شناخته است. پاسکال مدعی بود که اعتقاد به خدا، اگر خدا وجود داشته باشد، سود نامتناهی عاید خواهد کرد و چنانچه وجود نداشته باشد، چیزی از دست نرفته است: حال آنکه عدم اعتقاد به خدا، اگر خداوند وجود داشته باشد، زیان نامتناهی در پی خواهد داشت و اگر وجود نداشته باشد، فقط سودی عاید نخواهد کرد.

این نهج برهان پاسکال را در بعضی آثار غزالی نظیر احیاء، کیمیای سعادت، کتاب الاربعین می‌توان یافت. در کتاب اخیرالذکر، برهان مزبور حتی به صورت نظم بیان شده است.^(۳۰)

به هر حال، نکته بسیار قابل توجه این واقعیت است که میان بحث معرفت در پاسکال آن‌طور که در کتاب وی به نام تفکرات در باب دین^(۳۱) آمده با شناخت‌شناسی غزالی در کتاب المنقذ، قرابت بسیار وجود دارد. پاسکال نیز همانند غزالی بدیهیات اولیه عقلی را معتبر می‌داند، اما همچون وی اضافه می‌کند

که بدیهیات اولیه به تنهایی قاصر از این هستند که معرفتی درباره حقیقت قصوی فراهم سازند. او می‌گوید عقل نه قادر است وجود خدا را اثبات کند و نه بقاء نفس را. بنابراین عقل به شک منتهی می‌گردد و مسائلی را که عمیقاً ما را مشغول داشته، لاینحل رها می‌سازد. اما اگر عقل نمی‌تواند وجود خدا را اثبات نماید، قلب می‌تواند مستقیماً به او واصل گردد: «قلب را براهینی است که عقل از آنها بی‌خبر است». پس عرفان «پاسکال» نیز همانند عرفان غزالی آمیخته به شکاکیت جزئی است. هر دو آنها عقل‌گرایی محض را منکرند و اعتقاد راسخ دارند که قلب یا شهود عرفانی، تنها طریق وصول به خداوند است.

دامنه تأثیر «غزالی» بر تفکر اروپایی و قدر و اهمیت آن از جهت معرفت فلسفی جدید هنوز آن‌طور که باید مورد فحص و مذاقه قرار نگرفته است. اندکی غریب به نظر می‌رسد که از عصر توماس آکوئیناس و رایموند مارتین تابلز پاسکال، یعنی حدود چهارصد سال، آثار غزالی برای دنیای متفکر مسیحیت آن زمان، مغفول عه مانده باشد. فقط همین اواخر بود که دکتر اس. وان‌درببرگ^(۳۲)، توجه همگان را به تأثیر غزالی بر نیکولا اوترکور^(۳۳)، متکلم فرانسوی (متوفی در حدود ۱۳۵۰م/۷۵۱هـ) که بعدها به عنوان هیوم قرون وسطی شناخته شد، معطوف داشت.^(۳۴) وی نیز همانند غزالی، نسبت به استدلالهای عقلی با تردید می‌نگریست و عمدتاً به رهایی زندگی دینی و معنوی از بند شبهات اهتمام می‌نمود. تنها چیزی که او به سنت غزالی نسبت به آن یقین داشت، اصل امتناع تناقض و وجود خداوند بود. اما مهم‌تر از همه، مشابهت نزدیک میان تئوری وی و نظریه غزالی راجع به علیت است. به نظر او نیز همانند غزالی، رابطه میان علت و معلوم یک رابطه منطقی نیست زیرا چنین رابطه‌ای رامی‌توان انکار نمود بدون آن‌که تناقضی

ذاتی لازم آید. در هیچ پدیده‌ای چیزی وجود ندارد که مستلزم مقدمه و سابقه‌ای باشد تا پدیده مزبور تالی آن محسوب گردد و نیز همانند «غزالی»، او می‌گوید که صدور پدیده‌ای از پدیده‌ای دیگر، بکلی فاقد معنی است. علیت چیزی بیش از این نیست که ما تکرر بعضی سلسله رویدادها را تجربه می‌کنیم و بر مبنای آن می‌پنداریم که حدوث پدیده‌ای، حدوث پدیده‌های دیگر را به دنبال دارد. این تشابه جالب نظر میان غزالی و نیکولا صرفاً از حسن تصادف نیست، چرا که نیکولا ضمن طرح بحث خود درباره رابطه علیت، به طوری که دکتر برگ نقل می‌کند «همان مثالهای آتش و پنبه»^(۳۵) را می‌آورد و به نظر می‌رسد که همچنین به نظریات اشاعره در مورد خدابه عنوان علت تمام افعال قائل است و در یک جا نیز از متافیزیک غزالی نقل مطلب می‌کند».

اما مهم‌ترین و قابل توجه‌ترین مشابَهت، تشابه میان غزالی و دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م/۱۰۰۵-۱۰۶۱هـ) است، آن هم نه فقط از جهت عقاید و نظریه‌های گوناگون فرزانه مورد بحث ما، بلکه از لحاظ روشی که وی به کار می‌برد، خصوصاً آنکه از نظر روش تشکیک، آن‌طور که در کتاب المنقذ غزالی آمده و آن‌گونه که در کتاب دکارت گفتار در روش راه بردن عقل (۱۶۳۷م/۱۰۴۷هـ)^(۳۶) بیان شده است، تشابه قابل ملاحظه‌ای وجود دارد.^(۳۷) ماذیلاً موارد مشابَهت نزدیک میان این دو اثر را مشخص می‌نماییم:

هم غزالی و هم دکارت، عقاید محضاً مبتنی بر نقل^(۳۸) و سنت و عرف و عادت را رد می‌کنند. هر دو بر این مقصودند تا «سرشت اصیل آدمی را رها از تأثیر این قبیل عقاید، یعنی به حالت خلوص مادرزاد، آشکار سازند»، که البته کاری است بس دشوار. آنان هر دو آرزو داشتند که بنای معرفت را از بنیان به

طرحی نو در اندازند. هر دو به دلایلی عین یکدیگر نسبت به اعتبار حواس در تضمین جزمیت معرفت تردید می‌نمایند و زمانی که براهین قاصریت تجربه حسی را تبیین می‌کنند، مثالها و شیوه بیان هر دو یکسان است. هر دو به این نتیجه رسیدند که شاخص مطلق برای تمیز تجربیات در حال بیداری از آنهاهی که در حالت خواب واقع می‌شود وجود ندارد. بدین ترتیب هر دو بر آن شدند تا هر آنچه را تا آن زمان ذهنی آنها شده بود چیزی جز رؤیا تلقی نمایند، یعنی صرفاً نمودهای اشیاء نه اشیاء فی‌نفسه. هر دو، روشی جدید برای کشف حقیقت ابداع نمودند و آن روش برای هر دو یکی بود و تقریباً یکسان صورت‌بندی شده بود. روش مزبور مشتمل بر این امر است که هیچ چیز را به‌عنوان حقیقت نپذیرند مگر آنکه چنان در ذهن واضح و متمایز باشد که محلی برای شک باقی نگذارد. هر دو از جزمیت بخشیدن به کشفیات خود اعراض نموده و با فروتنی می‌پذیرفتند که دیگران ممکن است در کشف حقیقت به روش دیگری دست یابند. تشابه میان «منقذ» غزالی و «گفتار دکارت» از جهت طرح کلی و نحوه طرح موضوعات مورد بحث و تفصیل براهین و امثله و گاهی حتی شیوه بیان آن‌قدر برجسته و نمایان است که امکان ندارد آن را صرفاً بر حُسن تصادف حمل نمود و در واقع بیشتر با توجه به «منقذ» غزالی بود تا «احیاء» که‌کی. اچ. لوئیس (۱۸۱۷-۷۸) شگفت‌زده نوشت که «چنانچه ترجمه‌ای از آن در عصر دکارت موجود بود همگان در قبال این سرقت قلمی (انتحال) صدا بلند می‌کردند» (۳۹). به هر حال امارات و قرائن معنوی در متن دو اثر آن‌قدر قوی است که تردیدی در خصوص تأثیر غزالی بر دکارت باقی نمی‌گذارد. در عین حال، پاره‌ای شواهد عینی نیز وجود دارد. دکارت به مرهون بودن طرح کلی اثر خود «به سرمشق بسیاری از

متفکرین برجسته‌ای که قبلاً همین برنامه را داشته‌اند» اعتراف دارد. گرچه وی از هیچ‌یک از آن متفکرین نامی نمی‌برد اما مسلم است که هیچ شخصیتی از میان اسلاف وی همچون غزالی در کتاب المنقذ دقیقاً آن برنامه را دنبال نکرده بود. تعیین اینکه ترجمه‌ای از کتاب منقذ به لاتینی، زبانی که دکارت دو کتاب از مهم‌ترین آثار خود را به آن زبان نگاشته، وجود داشته است یا خیر، بر عهده محققینی است که در آن زبان پژوهش می‌کنند. به هر حال بسیار بعید خواهد بود که ترجمه‌ای موجود نبوده باشد چه آنکه می‌دانیم که رایموند مارتین کاملاً در آن زمان با آثار غزالی آشنا بوده و از طرفی تأثیر غزالی بر «تفکرات در باب دین» اثر پاسکال به وضوح نمایان است.

در مورد شخص دکارت سابقه زمانی تأثیر روش غزالی را می‌توان تا سال ۱۱۳۸هـ/ ۱۶۲۸م یعنی سالی که وی کتاب قواعد هدایت ذهن^(۴۰) را تألیف نمود، پی‌جویی کرد، چه آنکه پاره‌ای از قواعد موضوعه در آن کتاب همان‌هایی هستند که بعدها وی به شیوه غزالی در کتاب گفتار بیان کرده است. گرچه در تأثیر گسترده و کمابیش دگرگون‌ساز روش دکارت بر تفکر جدید اروپایی تردیدی وجود ندارد، لکن در پرتو آنچه که تاکنون گفته شد می‌توان ادعا نمود که هر جا روش مذکور به کار برده شده تأثیر غزالی را نیز به همراه می‌کشیده است.

بی‌آنکه ادعا کنیم که اکنون کشف تأثیر غزالی در کانت امکان‌پذیر شده است، بی‌مناسبت نیست به سبب همانندی نزدیک این دو اعجوبه جهان، به بعضی وجوه تشابه میان عقاید و مواضع ایشان نیز اشاره کنیم.

غزالی و کانت

در حالی که چرت جزمی کانت را شکاکیت هیوم پاره کرد، غزالی از طریق

شکاکیت خود از خواب بیدار شد. دست کم روح تهافت الفلاسفه وی با نقد عقل محض^(۴۱) کانت قابل مقایسه است. همانند «نقد» کانت، کتاب تهافت وی کل فلسفه عقلی را با تأکید بر محدود بودن قوه تعقل بشر ویران می‌سازد. محمد اقبال، کانت و غزالی را به یک چوب می‌راند و هر دو آنها را متهم می‌کند که نظرشان درباره عقل کافی و وافیه نیست. کانت و غزالی هم عقیده‌اند که از طریق تفکر محض و عقل نظری ممکن نیست فلاسفه بتوانند وجود خداوند و روح جاودانگی نفس را اثبات نمایند. غزالی عدم صلاحیت و کفایت عقل را در قلمرو امور الهی به نحو مؤثر آشکار می‌سازد و در این کار اگر از کانت پیشی نگرفته باشد، کمتر از او نیست. او (غزالی) بیست معضل بر می‌شمارد که فلاسفه در فهم و حل آنها از طریق عقل محض شکست خورده‌اند و به ورطه تناقض‌گویی در افتاده‌اند. اما کانت بعدها در دو اثر خود تحت عناوین نقد عقل عملی^(۴۲) و دین در حدود عقل^(۴۳) بسیاری از اعتقادات دینی را دوباره به لباس فلسفی پابرجا ساخت. غزالی نیز در همه آثار خویش که وقف سازندگی شده است، به همین کار به شیوه عرفانی اهتمام نموده است. کانت و غزالی هر دو از فلاسفه مدرسی بیزارند. دین در مفهوم عمیق آن، شالوده بنای تفکر هر دو آنهاست، گرچه این امر در خصوص کانت بطور تلویحی و در مورد غزالی آشکار بوده است و در یکی به مسیحیت شباهت پیدا می‌کند و در دیگری به اسلام.

فلسفه هر دو آنها آمیزه‌ای از عقل‌گرایی و اعتقاد به اصالت تجربه بوده است. با این تفاوت که تجربه‌گرایی کانت در حیطه شهود حسی و شعور اخلاقی و تجربه‌گرایی غزالی اساساً در محدوده شهود عرفانی قرار داشته است. هر دو در تأکید بر فطرت ذاتاً اخلاقی بشر و اراده اخلاقی به عنوان اساس یا وسیله شناخت

ذات معقول^(۴۴) یا حقیقت قصوی، متفق القول بوده‌اند و هر دو آن‌ها قاعده «من اراده می‌کنم پس هستم»^(۴۵) را بر «من فکر می‌کنم پس هستم»^(۴۶) راجح می‌شمردند. ممکن است نکته صریحی در مورد اصالت اراده^(۴۷) در سیستم کانت نیابیم، لکن نمی‌توان منکر این معنا شد که برخی از نظریات او به صورت بذری در آمد که بعدها به شکل اعتقاد به اصالت اراده در سیستم‌های فلسفی شوپنهاور^(۴۸)، هارت من^(۴۹)، نیچه^(۵۰)، و بسیاری دیگر شکوفا شد. در غزالی تأکید بر اصالت اراده صریح و مشهود است و او برخلاف ارسطوئیان و نوافلاطونیان، حقیقت قصوی را بیشتر در قالب «اراده» درک می‌کند تا «تفکر». به نظر وی فلاسفه و جدلیون با تأکید بر مثل افلاطونی، حق تکثر و تعدد در جهان حس و تجربه را آن‌گونه که شایسته بوده ادا نکرده‌اند و اضافه می‌کند که مثل قاصر از اشتغال بر اوج و ژرفای وجود باطنی ما هستند. به گفته وی: «آن کس که خداوند یار اوست از طریق اشراق و شهود به چیزی معرفت می‌یابد که تا ابد بر حکمت‌بحثی دانشوران پوشیده می‌ماند». به نظر او معدودی به اوج حقیقی کمال روحانی دست می‌یابند که همان قدیسین و رسولان خدا و پیامبران او هستند و نفوس سافله مکلفند که از آنها پیروی نمایند. شناخت ما از پیامبری که عملاً از خداوند به او الهام می‌رسد با فرو رفتن در شخصیت او از طریق ارتباط درونی و روحی تحقق‌پذیر می‌گردد. به نظر غزالی صدق نبوت با تأثیر اخلاقی آن بر نفوس عامه به اثبات می‌رسد. غزالی نیز همچون کانت، دیانت و اخلاق را بسی به یکدیگر نزدیک می‌کند. به نظر وی نیز مانند کانت، حقانیت وحی در صحف الهی به قطعیت اخلاقی به ما معلوم می‌شود نه جزمین نظری.

موارد مشابهت میان نظریات و روش غزالی و آنچه امروز در فلسفه جدید

متجلی است تنها به کانت خاتمه نمی‌یابد بلکه در حالت و نظرگاههای کلی فلسفه معاصر حتی در زمان ما نیز به چشم می‌خورد. می‌توان با اطمینان این نکته را یادآور شد که با گسترش نحله مدرسیون جدید و پیروان سنت توماس در اروپا و با ظهور رنسانس در اسلام که هم اکنون با افکار غربی دست و پنجه نرم می‌کند، همان‌طور که زمانی با نظریات یونانی اسکندرانی در مواجهه بود، غور در آثار غزالی باز مورد توجه قرار خواهد گرفت و فرصت‌های تازه‌ای برای گسترش نفوذ تعالیم او پدید خواهد آمد. اهتمام به یک بررسی عمیق در آثار غزالی در عصر حاضر، مسلماً موجب تحرکی نوالاقل در دو نحله فکری متخالف تحلیل فلسفی و تجربه‌گرایی دینی در جهان اسلام خواهد گردید، گرچه این امر ممکن است ظاهراً معضلاً به نظر برسد.

یادداشت‌ها:

۱. مقاله‌ای که از نظراتان می‌گذرد ترجمه بخشی از کتاب *Studies in Muslim Philosophy* نوشته M. Saeed Sheikh استاد فلسفه و رئیس مؤسسه فرهنگ اسلامی لاهور است که به طور کامل در فرصت مناسب منتشر خواهد شد. بنا به خواسته نشریه مقالات و بررسی‌ها و به جهت تازگی بحث مناسب دیده شد نسبت به نشر این بخش به صورت جداگانه اقدام شود. تذکر این نکته ضروری است که نگارنده این سطور در بسیاری موارد زیرنویس‌های بیشتری را لازم می‌داند که به هنگام انتشار کامل کتاب موکول می‌نماید.

۲. نقل از مقالات و بررسی‌ها، شماره ۴۵ و ۴۶ (زمستان ۱۳۶۷ و بهار ۱۳۶۸)، صص ۹۱-۱۰۶.

3. I.Husik, *History of Medieval Jewish Philosophy*, New York, 1930, p. 24.

۴. عنوان اصلی این نوشته: «کتاب الحجّة والدلیل فی نصر الدین الذلیل» است، یعنی «کتاب ادله و براهین در حقانیت دین سرکوب شده». در مورد عنوان معروف‌تر آن، کتاب الخزاری، رجوع کنید

به:

Hartwing Hirschfeld, *Kitab al-Khazari* (new revised edition), (Loneon, 1931, p.6.

و همچنین به :

- G. Sarton, Introduction to the History or Science, Vol. I, p. 086.
۵. در خصوص تأثیر غزالی در یهودا هلوی و شباهت خزاری به تهافت، رجوع کنید به همان کتاب از هیرش فلد، صص ۵ و ۲۸، و نیز همان اثر از سارتون، ج ۲، صص ۱۱۸ و ۱۸۶ و همچنین: Encyclopaedia, 1904, Vol. V, 649. Jewish
6. H.A. Wolfson.
7. H.A. Wolfson, Crescas Critique of Aristotle, Harvard, 1924.
۸. ولفسون، همان کتاب، صص ۱۰-۱۲.
9. Happalat Happala.
10. Robert of Anjou [Robert dAnou].
۱۱. سارتون، همان کتاب، ج ۳، صص ۴۲۸ و ۴۳۳. این نکته را نیز باید در نظر داشت که تهافت التهافت این‌رشد ممکن است مدتها قبل از ۱۳۲۸م/۷۲۹هـ به عبری ترجمه شده باشد، زیرا قالونیموس ابن داود اکبر در دیباچه حیات خیالا به ترجمه عبری قدیمی تری از کتاب این‌رشد توسط خاخامی به نام اسحاق دناهانا اشاره دارد.
۱۲. همان کتاب، صص ۱۴۴۸.
13. Jewish Encyclopaedia, Vol. V, pp. 649,650; S.M.Zwemmer, A Moslem Seeker after God, 1920, pp. 297-9..
۱۴. Polqar or ممکن است بلغار باشد. (مترجم)
۱۵. Catalonia ناحیه بزرگی است در شرق اسپانیا. (مترجم)
16. Abraham Abigdor, Sefer segullat melakim (Treasure of the kings).
۱۷. سارتون، همان کتاب، ج ۲، صص ۸۷۷؛ ج ۳، صص ۱۳۸۱ □ ۱۳۷۴ □ ۶۰۸. زومر (Zwemer) همان کتاب، صص ۲۹۷-۸.
18. Raymund Martin.
19. Asin Palacios.
۲۰. عنوان این کتاب به اغلب احتال المقصدالاسمی یا شاید المقصدالاقصى است. [توضیح مترجم: نام صحیح کتاب: المقصدالاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنی می‌باشد که با تحقیق دکتر فضله شماده در بیروت به چاپ رسیده است.]
21. Explanatio Symboli Apostolorum.
22. Pugio Fidei.
23. Sweetman, Islam and Christian Theology, London, 1955, part II Vol. I, pp. 89-93. T. Arnold and A. Gillaume (Eds.), The Legacy of Islam, Oxford, 1931, p. 273.
24. Saint Ythomas Aquinas.
25. Summa Contra Gentiles.
26. St. Tomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, London, 1924, Vol. I, p.2.
27. Summa Theologica.

۲۸. برای آگاهی از تأثیر غزالی در سنت توماس و مقایسه آن دو با یکدیگر، رجوع کنید به سارتون، همان کتاب، ج ۲، صفحات ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۶۸؛ آرنولد و گیوم، همان کتاب صفحات ۲۷۳ و ۲۷۵، و نیز به

Will Durant, *The Age of Faith*, New York, 1950, p. 963.

[کتاب اخیر زیر عنوان عصر ایمان به فارسی ترجمه شده است.] نویسنده دیگری موسوم به جی. الف. مور نیز غزالی و سنت توماس را با هم مقایسه کرده و افزوده است که «خدمت شخصی غزالی به علم کلام بسی چشم‌گیرتر از خدمت متکلم مسیحی [یعنی سنت توماس] بوده است». رجوع کنید به:

G. F. Moore, *History of Religions*, Edinburgh, 1948, Vol. II, p. 457.

29. Blaise Pascal.

۳۰. کتاب لاربعین، قاهره، ۱۹۱۰، ص ۱۸۵.

31. B. Pascal, *Pensées sur la religion*.

[توضیح مترجم: اشاره به دو بیت زیر است:

زعم المنجم والطیب كلاهما

لاتحشر الاجسام [ذاک] الیکما

ان صح قولکما فلست بخاسر

اوصح قولی فالخسارة علیکما.]

32. S. Van der Bergh

33. Nicholas of Autrecourt.

۳۴. رجوع کنید به:

J.R. Weinburg, *Nicholas of Autrecourt*, Princeton, 1948, pp. 83, 149, 160.

همچنین: تهافت‌التهافت، ترجمه وان دربرگ صص XXX، و سارتون، همان کتاب، ج ۳، صص ۵۴۶-

۵۴۷، و نیز:

E.Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, London, 1955, pp. 97, 103, 107.

۳۵. در اصل Stupa: و Ignis که واژه دوم در لاتین به معنای «الیاف کف» است. در تهافت‌الفلاسفه

(ص ۲۲۵) آمده است: «الاحتراق فی انقطن مثلاً، عند ملاقة النار» [مترجم.]

36. R. Descartes, *Discours de la methode*.

37. Sharif, "Moslem Philosophy and western Thought", Iqbal, Lahore, 1954, Vol. VIII, No. 1, pp. 7-14.. M.M.

38. Authority.

39. Lewes, *The Biographical History of Philosophy*, London, 1845-6, Vol. II, p. 50.

. G.H.

40. Descartes, *Tules for the Guidance of Mind*.

41. I. Kant, *Critique, of Pure Reason*.

42. I. Kant, Critique of Practical Reason.

43. I, Kant, Religion Within the Bounds of Reason.

44. Noumenon.

45. Volo ergo sum.

46. Cogito ergo sum.

۴۷. Voluntarism (از ریشه لاتین Voluntas=اراده و Volo=من اراده می‌کنم) غرض این است که

همان‌گونه که در برهان، یقینیات را نمی‌توان ثابت کرد و باید آن مقدمات را مسلم شمرد وگرنه

تسلسل لازم می‌آید، در هر نظام عقلی نیز باید در جایی توقف کرد و به یک فعل «غیر عقلی»

متوسل شد که همانا ایمان یا اراده به ایمان ورزیدن باشد. (مترجم)

۴۸. A.Schopenhauer (0681-8871) فیلسوف آلمانی. مهم‌ترین اثر او کتابی است به نام جهان همچون

اراده و تصور، (مترجم)

۴۹. Eduard von Hartmann (6091-2481) فیلسوف آلمانی که جهان یا حقیقت معقول را آمیزه‌ای از

اراده و اندیشه می‌دانست. (مترجم)

۵۰. F.Nietzsche (0091-4481) فیلسوف آلمانی و نویسنده کتاب معروفی به نام اراده معطوف به

قدرت. (مترجم)