

تهافت الفلاسفة

امام محمد غزالی

ترجمہ
دکتر حسن فتحی

تھران

۱۳۸۳



انتشارات دارالحدیث

غزالی، محمدبن محمد، ۴۵۰ - ۵۰۵ق.
[تهافت الفلاسفه. فارسی]
تهافت الفلاسفه / امام محمد غزالی؛ ترجمه حسن
فتحی. — تهران: ثارالله، ۱۳۸۳.
۲۳۴ ص.

ISBN 964-5746-34-5: ریال ۲۵۰۰۰

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
این کتاب در سال‌های مختلف توسط مترجمین و
ناشرین متفاوت منتشر گردیده است.
کتابنامه.

۱. فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴.
 ۲. فلسفه -- دفاعیه‌ها و ردیه‌ها. ۳. فلسفه و اسلام.
 ۴. مابعدالطبیعه -- متون قدیمی تا قرن ۱۴.
- الف. فتحی، حسن، ۱۳۴۱ - ، مترجم. ب. عنوان.

۱۸۹/۱

BBR۷۷۹/ت۹.۲۹۲
۱۳۸۳

۸۳-۲۳۰۸۸م

کتابخانه ملی ایران

امام محمد غزالی
ترجمه دکتر حسن فتحی
انتشارات ثارالله
چاپ اول: ۱۳۸۳
تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

حروفچینی و صفحه بردازی: انتشارات فکر روز
تکثیر و صحافی: انتشارات ثارالله
قیمت: ۲۵۰۰۰ ریال



تقدیم به :
سرباز فداکار اسلام
محمد توکلی اقدم

فهرست تفصیلی مطالب

یادداشت مترجم ۱۹-۲۷

اجمالی از زندگی غزالی / ۱۹ آثار غزالی / ۲۱ کتابِ نهفت‌الفلاسفه / ۲۴ مأخذ ترجمه / ۲۶
مأخذ مقدمه / ۲۷.

خطبه‌ی کتاب ۲۹-۳۱

از خدا می‌خواهیم که به خاطر جلالِ بی‌حد خویش / ۲۹.

مقدمه [ی اول] ۳۳-۳۴

باید دانست که پرداختن به نقل اختلاف فیلسوفان به درازی سخن می‌انجامد / ۳۳ ارسطو معلم اول و فیلسوف مطلق است / ۳۳ ارسطو گفته است: افلاطون دوست است، و حقیقت نیز دوست است، ولی حقیقت دوست‌تر است / ۳۳ اختلاف میان فیلسوفان در الهیات نشان می‌دهد که آنها در این باب به یقین نرسیده‌اند / ۳۳ فارابی و ابن‌سینا در میان فیلسوف مابانِ اسلام ارسطو را بهتر از همه فهمیده‌اند / ۳۴.

مقدمه [ی دوم] ۳۵-۳۷

اختلاف میان فیلسوفان و دیگران بر سه نوع است / ۳۵.
نوع اول تنها به نزاع بر سر لفظ مربوط می‌شود / ۳۵ جوهر به عقیده‌ی فیلسوفان «موجودی است نه در موضوع» / ۳۵ جوهر در نزد متکلمان «موجودی است مکنمند» / ۳۵ توقیفی بودن و نبودن اسمای

خدای تعالی را باید در علم فقه شناخت، نه در علم کلام / ۳۶.

نوع دوم آن قسمت از مباحث آنهاست که هیچ صدمه‌ای به اصول دین نمی‌زند / ۳۶ معنای خسوف و کسوف / ۳۶ منازعه‌ی فیلسوفان در این مسئله‌ها به نام دین، جنایتی است بر دین / ۳۶ این حدیث که خورشید و ماه دو نشانه از نشانه‌های خدا هستند / ۳۷ حدود سازگاری و ناسازگاری آن با نظریه‌های نجومی / ۳۷ وقتی ظواهر نص‌ها با عقل تعارض داشته باشند، باید به تأویل آن نص‌ها پرداخت / ۳۷ برای متکلمی که به اثبات وجود خدا می‌پردازد، کافی است که حادث یا قدیم بودن جهان را بررسی کند، و مباحث نجومی و هندسی برای او اهمیتی ندارند / ۳۷.

نوع سوم عبارت‌اند از مباحثی که نزاع در آنها به اصلی از اصول دین مربوط می‌شود / ۳۷ بر اهل دین واجب است که فساد دیدگاه‌های آنها را در این نوع مباحث روشن سازد / ۳۷.

مقدمه [ی سوم] ۳۹-۴۰

هدف غزالی از تألیف تهافت عبارت است از منهدم ساختن آن قسمت از دیدگاه‌های فیلسوفان که با اصول دین تعارض دارد / ۳۹ غزالی در این کتاب نمی‌خواهد به اثبات اصول دین بپردازد، او فقط آنچه را از دیدگاه‌های فیلسوفان که معارض اصول دین باشد در هم می‌ریزد / ۳۹ غزالی از تمام فرقه‌های کلامی کمک می‌گیرد، و آنها را همچون لشکر واحدی تلقی می‌کند که در برابر فیلسوفان صف کشیده‌اند / ۴۰ اختلاف متکلمان با یکدیگر به جزئیات مربوط می‌شود، ولی اختلاف متکلمان با فیلسوفان در اصول عقاید است / ۴۰.

مقدمه [ی چهارم] ۴۱-۴۲

فیلسوفان را عقیده بر این است که فهم مسایل الهی جز پس از آموختن دانش‌های ریاضی و منطقی ممکن نیست / ۴۱ فیلسوفان معتقدند علت اختلاف متکلمان با آنها در الهیات این است که در اسباب ضروری آن، یعنی در ریاضیات و منطقیات، تبحر نیافته‌اند / ۴۱ ریاضیات به نظر غزالی هیچ رابطه‌ای با الهیات ندارد / ۴۱ علوم منطقی فقط از آن فیلسوفان نیست، بلکه متکلمان نیز با آن آشنا هستند، و می‌دانند که در مباحث الهی به آن نیاز دارند / ۴۲ متکلمان منطقی را «کتاب النظر»، «کتاب الجدل» و «مدارک العقول» می‌نامند / ۴۲ غزالی بحث مستوفایی را در باب منطقی به آخر کتاب تهافت ملحق کرده است / ۴۲ اسم این کتاب «معیار العلم» است / ۴۲ هدف غزالی در افزودن بحث منطقی به آخر کتاب تهافت این است که خود خواننده ببیند که فیلسوفان نمی‌توانند به شرط‌های منطقی در مباحث الهی‌شان وفا کنند، و بدانند که وقتی آنها می‌گویند مخالفان ما چون در دانش‌های ریاضی و منطقی تبحر نیافته‌اند با ما اختلاف می‌ورزند، سخنی بی‌پایه و گمراه کننده بر زبان می‌آورند / ۴۲.

فهرست مسایل کتاب به گونه‌ای که غزالی آورده است ۴۳-۴۴

مسئله [ی نخست] در ابطال عقیده‌ی آنها به قدیم بودن جهان ۴۵-۷۱

شرح آیین آنها: نظر جمهور فیلسوفان در قدم و حدوث / ۴۵ نظر افلاطون / ۴۵ نظر جالینوس /

۴۵ دلایل فیلسوفان بر قدیم بودن جهان / ۴۵.

دلیل اول

بیان اینکه جهان حتماً باید قدیم باشد / ۴۵ دو اعتراض بر دلیل اول: اعتراض اول بیان اینکه جایز است

جهان حادث باشد / ۴۸.

اگر گویند: اعتراضی از سوی فیلسوفان بر حدوث جهان / ۴۸.

جدایی میان علت و معلول / ۴۸ و پاسخ پرسش غزالی از فیلسوفان در خصوص اینکه چرا جایز

نمی‌دانند مراد سپس‌تر از اراده تحقق یابد / ۴۹.

اگر گویند: پاسخ فیلسوفان بر پرسش غزالی / ۵۰.

گوییم: انکار غزالی وحدت علم در عین کثرت معلوم را / ۵۰ قدیم دانستن جهان لازمه‌های محالی را

در پی دارد / ۵۰ چیزی که نهایی ندارد، چگونه می‌تواند شدد و رُبع و نصف داشته باشد؟ / ۵۰ آیا

چیزهایی که نهایی ندارند، با فرد، یا هم زوج و هم فرد، یا نه زوج و نه فرد؟ / ۵۰ آیا به

تعداد افراد آدمی نفس انسانی داریم، یا فقط یک نفس هست؟ / ۵۱ نظر ابن‌سینا و ارسطو و افلاطون

در این باره / ۵۱ اعتراض بر اینکه فقط یک نفس داشته باشیم / ۵۱.

اگر گویند: اعتراض بر متکلمین بر پایه‌ی مدتی که پیش از آفرینش جهان سپری شده است / ۵۲ نظر

متکلمان در باره‌ی زمان / ۵۲.

اگر گویند: اعتراض فیلسوفان بر خلاف عقیده به حدوث جهان، بر این اساس که وقت‌ها یکسان هستند،

پس چه عاملی وقت خاصی را از وقت‌های پیشین و از وقت‌های پسین ممتاز می‌سازد تا برای ایجاد

جهان اختصاص یابد؟ / ۵۲ پاسخ متکلمان با این بیان که اراده وقت خاصی را تخصیص می‌دهد /

۵۳.

اعتراض فیلسوفان بر تخصیص اراده / ۵۳ اثبات صفت اراده از سوی متکلمان، و انکار فیلسوفان آن را

/ ۵۳ وهم نمی‌پذیرد که ذاتی داشته باشیم با این صفت که نه در داخل جهان است، نه در بیرون آن، نه

پیوسته به آن، و نه جدا از آن؛ ولی عقل آن را اثبات می‌کند / ۵۴ بازگشت به اثبات صفت اراده / ۵۴

آیا ممکن است دو چیز داشته باشیم که از هر جهت مساوی باشند؟ / ۵۴ بر فیلسوفان لازم است

صفتی را اثبات کنند که شأن آن تخصیص شیء از مثلثش باشد / ۵۴ ... این امکان بوده است که

وضع نظام کلی جهان غیر از آن چیزی باشد که اکنون هست / ۵۴ بی‌تردید وقت‌ها شبیه هم‌اند / ۵۵

نظر معتزلیان در باره‌ی آغاز آفرینش در وقتی که بالذات با وقت قبلی و وقت بعدی فرق دارد / ۵۵ الزام

متکلمین فیلسوفان را بر اینکه تخصیص شیء از مثل آن در دو جا صورت گرفته است / ۵۵ یکی

اختلاف جهت حرکت افلاک / ۵۵ و دیگری تعیین محل قطب در حرکت بر منطقه / ۵۵ به عقیده‌ی

فیلسوفان هیچ تفاوتی میان اجزای کره‌ی آغازین در طبیعت نیست / ۵۶ توضیح الزام فیلسوفان در

خصوص جهت حرکت افلاک / ۵۶.

اعتراض دوم بر دلیل اول

بی تردید حوادثی در جهان پدید می آیند، پس آنها به ناچار از قدیم صادر می شود، در حالی که دلیل شما مبتنی است بر این پایه که صدور حادث از قدیم محال است / ۵۷.

دلیل دوم فیلسوفان بر قدیم بودن جهان

اگر خدا بر جهان تقدم ذاتی، و نه تقدم زمانی، داشته باشد، لازم می آید که خدا و جهان - هر دو - یا قدیم باشند، و یا حادث؛ و جایز نیست که یکی قدیم باشد و دیگری حادث. و محال است که خدا حادث باشد، بلکه او قدیم است، و بنابراین واجب است که جهان نیز همراه او قدیم باشد / ۵۹ و اگر خدا بر جهان تقدم زمانی داشته باشد، لازم می آید که پیش از پیدایش جهان و زمان زمانی داشته باشیم، و این تناقض است، پس واجب است که جهان قدیم باشد / ۶۰.

اعتراض این است که زمان حادث و مخلوق است، و زمانی پیش از زمان نیست / ۶۰ بحثی در زمان و مکان / ۶۰.

بیان دوم فیلسوفان در الزام بر قدیم بودن زمان

بازگشت به بحث قدیم بودن زمان / ۶۳ قوهی واهمه در فهم زمان دخالت می کند / ۶۴ مقایسه زمان با مکان / ۶۴ بحث تحقیقی غزالی در این مقام / ۶۵.

دلیل سوم بر قدیم بودن جهان

بحثی در امکان / ۶۶.

دلیل چهارم

ماده قدیم است، و فقط صورت و أعراض حادث اند / ۶۶ معنای امکان / ۶۷ نفوس آدمیان جوهرهای قایم به خویش هستند / ۶۸ امکان و وجوب و امتناع / ۶۹ بحثی در نفس / ۷۰ هدف اساسی از تألیف کتاب تهافت / ۷۰ کتاب قواعد العقاید / ۷۰.

مسئله [دوم] در ابطال عقیده‌ی آنها در باب ابدیت جهان و زمان و حرکت ۷۳-۸۰

ارتباط ابدی بودن جهان با ازلی بودن آن / ۷۳ راه اول در اثبات ازلیت همچنین اثباتی است برای ابدیت / ۷۳ راه دوم برای ازلیت در عین حال اثباتی است برای ابدیت / ۷۳ راه سوم برای ازلیت نیز دقیقاً اثبات ابدیت است / ۷۳ راه چهارم برای ازلیت باز هم اثباتی است برای ابدیت / ۷۴ عین پاسخ‌هایی که به راه‌های مربوط به اثبات ازلیت داده شد در همان حال پاسخ‌هایی هستند برای راه‌های اثبات ابدیت / ۷۴ دو دلیل دیگر برای اثبات ابدیت / ۷۴.

دلیل اول

استدلال جالینوس بر ابدیت جهان بر این اساس که خورشید کاستی نمی‌یابد / ۷۴ اعتراض بر این دلیل از چند جهت / جهت اول اینکه این دلیل حایز تمام شرایط انتاج نیست / ۷۴ جهت دوم، انکار

عدم کاستی خورشید / ۷۵.

دلیل دوم

محال است جهان نابود شود، زیرا محال است اراده تغییر یابد / ۷۵ خود عمل نابود ساختن محال است / ۷۶ نظریه‌های فرقه‌های دانشمندان کلام در تفسیر نابود ساختن / ۷۶ نظریه‌ی معتزله و مناقشه با آن / ۷۶ نظر کرامیه و معارضه با آن / ۷۷ نظریه‌ی اشعریه و مناقشه‌ی آن / ۷۷ نظریه‌ی دسته‌ای از اشعریان / ۷۷ نظریه‌های فیلسوفان / ۷۸ پاسخ مورد پسند غزالی در تفسیر معنای نابود ساختن / ۷۸.

مسئله [ی سوم] در بیان نیرنگ‌بازی آنها با این سخن‌شان که خدا فاعل و صانع جهان است و جهان صنع او و فعل اوست و بیان اینکه این فاعلیت در نظر آنها مجازی است نه حقیقی ۸۱-۹۷

به نظر غزالی از سه جهت محال است جهان را، بر پایه‌ی اصول فیلسوفان، فعل خدای تعالی بدانیم: (۱) جهتی در فاعل است، (۲) جهتی در فعل، (۳) و جهتی دیگر مشترک است میان فاعل و فعل / ۸۱ تفسیر این جهت‌ها به اختصار / ۸۱ تفسیر مشروح این جهت‌ها / وجه اول: تفسیر معنای فاعل؛ آیا فاعل آنست که به صورت اختیاری و از روی اراده می‌کند، یا هر مؤثری فاعل است، خواه تأثیرش طبیعی باشد یا اختیاری؟ / ۸۱ وجه دوم: تفسیر معنای فعل؛ آیا فعل به معنی احداث است یا ایجاد؟ / ۸۴ وجه سوم: در تفسیر صدور کثرت از واحد؛ و این قسمت مشتمل است بر بیان معنای عقول و نفوس و افلاک / ۸۷ پنج اعتراض غزالی بر نظریه‌ی صدور: اعتراض اول / ۹۰ اعتراض دوم / ۹۱ اعتراض سوم / ۹۲ اعتراض چهارم / ۹۲ اعتراض پنجم / ۹۳.

مسئله [ی چهارم] در بیان ناتوانی آنها از استدلال بر وجود صانع جهان ۹۹-۱۰۳

دسته‌ی اهل حق و دسته‌ی دهریان / ۹۹ معنای صانع در نظر فیلسوفان / ۹۹ اعتراض غزالی بر تفسیر آنها در خصوص معنای صانع از دو جهت / ۱۰۰.

مسئله [ی پنجم] در بیان ناتوانی آنها از اقامه‌ی دلیل بر یگانگی خدا، و بر اینکه فرض دو واجب الوجود، که هیچ‌یک را علتی نباشد، جایز نیست ۱۰۵-۱۱۳

فیلسوفان در استدلال بر اینکه جایز نیست دو واجب الوجود نامعلول فرض کنیم، دو راه پیش گرفته‌اند / ۱۰۵ راه اول: اگر دو واجب الوجود داشته باشیم، نوع و جوب وجود بر هر کدام از آن دو حمل خواهد شد / ۱۰۵ اعتراض بر این راه / ۱۰۵ راه دوم این است که اگر دو واجب الوجود فرض کنیم، یا از هر جهت مثل یکدیگر خواهند بود، و یا اینکه با یکدیگر فرق خواهند داشت / ۱۰۶ غزالی در پاسخ این راه می‌گوید شیوه‌ی آنها در اثبات یگانگی خدا متکی است بر محال بودن تقسیم به قول شارح [تعریف] و تقسیم کتی بر مبدأ اول / ۱۰۷ فیلسوفان تمام جهات وحدت را برای خدا اثبات می‌کنند / ۱۰۷ انواع

پنجگانه‌ی کثرت / ۱۰۷.

نوع اول: قبول انقسام فعلی / ۱۰۷.

نوع دوم: انقسام عقلانی به دو معنای مختلف، و نه انقسام کمی، مانند انقسام جسم به ماده و صورت / ۱۰۷.

نوع سوم: کثرت صفاتی / ۱۰۸.

نوع چهارم: کثرت عقلی به سبب ترکیب از جنس و فصل / ۱۰۸.

نوع پنجم: کثرت از راه زیادت و جود بر ماهیت / ۱۰۸.

فیلسوفان در عین حال که تمام وجوه کثرت را از خدا نفی می‌کنند می‌گویند: او مبدأ، اول، موجود، جوهر و ... است / ۱۰۹. به نظر غزالی به کار بردن این همه تعابیر دارای معانی مختلف درباره‌ی خدا شگفت‌انگیز است / ۱۰۹. تفهیم دیدگاه آنها در این مسئله، که به نظر غزالی شگفت‌انگیز است، پیش از رد آن / ۱۰۹. چیزهایی در دیدگاه فیلسوفان هست که می‌شود به آن اعتقاد داشت، اما بر پایه‌ی اصول آنها صحیح نیست، و چیزهایی هم هست که اعتقاد به آنها جایز نیست / ۱۱۳. بازگشت به انواع پنجگانه‌ی کثرت که فیلسوفان مدعی نفی آنها از خدا هستند / ۱۱۳. طرح هر کدام از انواع پنجگانه در مسئله‌ای جدا / ۱۱۳.

مسئله [ی ششم]: [در ابطال عقیده‌ی آنها در نفی صفات] ۱۱۵-۱۲۵

فیلسوفان بر سر محال بودن اثبات علم، قدرت و اراده برای مبدأ اول اتفاق نظر دارند، همان‌طور که معتزلیان نیز همگی بر این عقیده‌اند / ۱۱۵. فیلسوفان را دو راه است / ۱۱۶.

راه اول: اگر صفات زاید بر ذات باشد، یا صفات را به ذات و ذات را به صفات نیازی نیست ... تا آخر / ۱۱۶. پاسخ مبتنی است بر مشخص کردن معنای واجب‌الوجود / ۱۱۶.

راه دوم: مبتنی است بر پژوهش در معنای واجب‌الوجود / ۱۱۷. مناقشه‌ی غزالی با این راه / ۱۱۸. بیان ناتوانی فیلسوفان از بازگرداندن مدلول همه‌ی صفت‌هایی که بر خدا اطلاق می‌کنند به یک ذات / ۱۱۹. پژوهشی در علم، نظر فیلسوفان و نظر غزالی / ۱۱۹. هدف کتاب تهافت، و روش غزالی به عنوان متکلم در فهم الهیات / ۱۲۲. بازگشت به بررسی علم / ۱۲۳.

مسئله [ی هفتم]: در بیان بطلان این سخن آنها که جایز نیست خدای تعالی با غیر خودش جنس مشترک و فرق

مفترقی داشته باشد، و اینکه انقسام عقلانی به جنس و فصل را بر او راهی نیست ۱۲۷-۱۳۱. تفهیم آیین آنها که مشتمل است بر بحثی در نسبت وجود به ماهیت / ۱۲۷. در خواست دلیل از فیلسوفان بر دیدگاه‌شان، و بازگشت به مسئله‌ی صفات / ۱۲۹. الزام آنها بر نقیض آنچه پذیرفته‌اند / ۱۳۱.

مسئله [ی هشتم] درباره‌ی این سخن آنها که مبدأ اول بسیط است، یعنی وجودی است محض، و نه ماهیت یا حقیقتی که وجود بر آن اضافه شود، بلکه وجود واجب‌الوجود برای او مانند ماهیت است برای غیر او - ۱۳۵-۱۳۳ راه اول: درخواست دلیل از آنها، و بازگشتی به بحث نسبت وجود به ماهیت / ۱۳۳.
راه دوم: الزام آنها به نقیض آنچه گفته‌اند / ۱۳۴.

مسئله [ی نهم] در اثبات ناتوانی آنها از اقامه‌ی دلیل بر اینکه مبدأ اول جسم نیست ۱۳۹-۱۳۷
بحثی در حدود و قدم، در نفس و جسم، در افلاک، و در تمییز شیء از مثل آن، و احاله‌ای به بحث قدمت جهان / ۱۳۷.

مسئله [ی دهم] در بیان ناتوانی آنها از اقامه‌ی دلیل بر اینکه جهان را صانع و علتی هست ۱۴۲-۱۴۱
بحثی در حدود و قدم، در عناصر چهارگانه، و در وجوب وجود و صفات / ۱۴۱ بحثی در وجوب و امکان / ۱۴۲.

مسئله [ی یازدهم] در بیان ناتوانی کسی از آنها که می‌گویند مبدأ اول بر غیر خودش علم دارد، و اجناس و انواع را به صورت کلی می‌شناسد ۱۴۷-۱۴۳
بحثی در قدم و حدود، و نظر ابن‌سینا درباره‌ی علم / ۱۴۳ مناقشه‌ی غزالی با ابن‌سینا در نظریه‌ی علم / ۱۴۵ تقسیم فعل به دو قسم ارادی و طبیعی / ۱۴۳ فعل ارادی، و اینکه آیا فعل خدا به عقیده فیلسوفان ارادی است، و آیا فعل مستلزم علم به معلوم است؟ / ۱۴۷.

مسئله [ی دوازدهم] در بیان ناتوانی آنها از مستدل ساختن علم باری به خودش ۱۵۰-۱۴۹
فیلسوفان را، در صفاتی که بر مبدأ اول اثبات، یا از او نفی، کرده‌اند، حجتی نیست / ۱۴۹.

مسئله [ی سیزدهم] در ابطال این سخن آنها که خدا - که برتر از سخنان آنهاست - به جزئیاتی که با انقسام زمان به «هست»، «بود»، و «خواهد بود» تقسیم می‌شوند، علم ندارد ۱۵۸-۱۵۱
توضیح عقیده‌ی آنها / ۱۵۱ تطبیق عقیده‌ی آنها بر نظریه‌ی کسوف / ۱۵۱ آنچه انقسام مادی و مکانی می‌پذیرد مانند چیزی است که انقسام زمانی می‌پذیرد، یعنی خدا آن را نیز جز به صورت کلی نمی‌شناسد / ۱۵۲ عقیده‌ی آنها به ریشه‌کن شدن کلی شریعت‌ها می‌انجامد / ۱۵۳ مبنای دیدگاه آنها / ۱۵۳ اعتراض بر آنها از دو جهت / ۱۵۵ جهت اول اینکه یک علم برای ادراک حالت‌های مختلف کافی است / ۱۵۵ جهت دوم اعتراض اینکه دگرگونی‌ای که آنها از آن بیم دارند پدید نمی‌آید / ۱۵۶ صدور حادث از قدیم / ۱۵۷.

مسئله [ی چهاردهم] در بیان ناتوانی آنها از اقامه‌ی دلیل بر اینکه آسمان حیوانی است که با حرکت دورانی خویش از خدای تعالی اطاعت می‌کند ۱۵۹-۱۶۲
 توضیح دیدگاه آنها / ۱۵۹ □ ممکن است سخن آنها درست باشد، اما ادعای شناختن عقلانی این امر از سوی آنها محل اختلاف است / ۱۵۹ □ استدلال آنها بر دیدگاه‌شان / ۱۵۹ □ اعتراض بر آنها با فرض سه احتمال در برابر دیدگاه آنها / ۱۶۱ □ احتمال اول / ۱۶۱ □ احتمال دوم / ۱۶۱ □ احتمال سوم / ۱۶۱.

مسئله [ی پانزدهم] در ابطال آنچه در غرض محرک آسمان مطرح کرده‌اند ۱۶۳-۱۶۶
 شرح مذهب آنها / ۱۶۳ □ اعتراض بر آنها / ۱۶۴.

مسئله [ی شانزدهم] در ابطال سخنان آنها در این خصوص که نفوس آسمان‌ها از تمام جزئیات حادث در این جهان آگاه‌اند؛ و اینکه منظور از لوح محفوظ همان نفوس آسمان‌هاست، و انطباق جزئیات جهان در آن شباهت دارد به انطباق محفوظات در نیروی حافظه، که امانتی است در مغز انسان، نه اینکه جسم پهن‌آور و سختی باشد که چیزها در آن نوشته شوند، به همان صورت که کودکان بر تابلو می‌نویسند؛ زیرا اکثر این نوشتن لازم می‌دارد که آنچه بر آن نوشته می‌شود وسعت داشته باشد و چون نوشته‌ها بی‌نهایت‌اند محل آن نیز بی‌نهایت خواهد بود، در حالی که نمی‌توان جسمی تصور کرد که نهایتی نداشته باشد، و نمی‌توان خطوط بی‌نهایتی بر روی جسم ترسیم کرد، و نمی‌توان چیزهایی را که نهایتی ندارند به واسطه‌ی خطوط معدودی مشخص کرد ۱۶۷-۱۷۲
 توضیح دیدگاه آنها / ۱۶۷ □ منازعه با آنها در این مسئله منازعه بر سربیک محال است / ۱۶۸ □ دلیل آنها بر دیدگاه‌شان / ۱۶۸ □ نظریه‌ی رؤیا و منامات / ۱۶۹ □ اطلاع پیامبر از غیب / ۱۶۹ □ رد دیدگاه آنها / ۱۷۰ □ رؤیایها و وحی در نظر غزالی / ۱۷۰ □ معنای اراده‌ی جزئی / ۱۷۰ □ آیا تصور ملزوم مستلزم تصور لازم است / ۱۷۱ □ تأثیر شهوت و غضب بر جوهر نفس / ۱۷۲.

مسائل طبیعی ۱۷۳-۱۷۶

این مسائل تقسیم می‌شوند به اصول و فروع / ۱۷۳ □ اصول آن هشت قسم هستند؛ در قسم اول چیزهایی گفته می‌آید که بر جسم از آن جهت که جسم است لاحق می‌شوند / ۱۷۳ □ قسم دوم به شناخت احوال اقسام ارکان جهان می‌پردازد / ۱۷۳ □ قسم سوم مربوط است به احوال پیدایش و نابودی [گون و فساد] و / ۱۷۳ □ قسم چهارم به احوالی می‌پردازد که بر عناصر اربعه عارض می‌شوند / ۱۷۳ □ قسم پنجم به گوهرهای معدنی می‌پردازد / ۱۷۳ □ قسم ششم مربوط است به احکام گیاه / ۱۷۳ □ قسم هفتم درباره‌ی حیوانات است / ۱۷۳ □ قسم هشتم مربوط است به نفس حیوانی / ۱۷۴.

فروع این مسائل هفت است... نخستین آنها طب است / ۱۷۴ □ دوم مربوط است به احکام نجوم / ۱۷۴ □ سوم علم فراست / ۱۷۴ □ چهارم علم تعبیر / ۱۷۴ □ پنجم علم طلسمات / ۱۷۴ □ ششم علم نیرنجات [نیرنگ‌ها] است / ۱۷۴ □ هفتم علم کیمیاست / ۱۷۴.

از میان این مسایل تنها در چهار مورد باید با آنها مخالفت کرد / ۱۷۴ □ مسئله‌ی اول عبارت است از حکم آنها به اینکه اقتراَن مشهور علت‌ها و معلول‌ها در عالم هستی بالضروره از نوع اقتراَن تلازم است / ۱۷۴ □ دوم این سخن آنهاست که نفوس انسانی جوهرهایی هستند مستقل / ۱۷۴ □ سوم اینکه می‌گویند محال است عدم بر این نفوس راه یابد / ۱۷۴ □ چهارم محال است این نفوس را به اجساد بازگردانند / ۱۷۴ □ علت لزوم معارضه با آنها در مسئله‌ی اول این است که اثبات معجزه‌ها بر پایه‌ی آن استوار است / ۱۷۴ .

فیلسوفان معجزاتِ خارق‌العاده را جز در سه امر اثبات نمی‌کنند: نخستین آنها در قوه‌ی خیال است / ۱۷۵ □ دوم در قوه‌ی عقلانی نظری [در حدس] / ۱۷۵ □ سوم در قوه‌ی نفسانی عملی / ۱۷۵ .

مسئله‌ی اول [هفدهم] [اصل علیت] ۱۸۵-۱۷۷

تقارن میان آنچه در عادت علت می‌نامند و آنچه معلول می‌خوانند به عقیده‌ی ما ضروری نیست، بلکه درباره‌ی هر کدام از آنها باید گفت نه این آن است و نه آن این، و نه اثبات یکی متضمن اثبات دیگری است و نه نفی یکی مستلزم نفی دیگری / ۱۷۷ □ فیلسوفان این مدعا را انکار می‌کنند / ۱۷۷ □ برای مناقشه در این امر فقط از یک مثال یاری می‌گیریم، و آن سوختن پنبه است در هنگام ملاقات با آتش / ۱۷۷ □ درباره‌ی این مسئله در سه مقام می‌توان سخن گفت: / ۱۷۷ .

مقام اول این است که طرف بحث بگوید فاعل سوختن تنها آتش است / ۱۷۷ .
مقام دوم گفتگو با کسی است که قبول دارد که این حوادث از مبادی حوادث صادر می‌شوند / ۱۷۹ □ انکار فیلسوفان قرار گرفتن ابراهیم — صلوات الله علیه و سلامه — را در آتش و سوختن او، در عین حال که آتش آتش است / ۱۷۹ .

پاسخ را دو راه است: اول اینکه گوییم ما قبول نداریم که مبادی به اختیار عمل نمی‌کنند و خدای تعالی فاعل ارادی نیست / ۱۷۹ □ اعتراض فیلسوفان بر پایه‌ی سلب اعتماد نسبت به معلومات پیشین / ۱۷۹ □ رد این اعتراض از سوی غزالی / ۱۸۰ .

راه دوم، که به خلاصی از این زشتی‌ها منتهی می‌شود، حد محال را مشخص می‌کند، و معلوم می‌دارد که آیا قدرت بر امر محال تعلق می‌گیرد یا نه / ۱۸۱ .

مسئله [دوم (هیجدهم)] در بیان ناتوانی آنها از اقامه‌ی برهان عقلی بر اینکه نفس انسان جوهری است روحانی و به خود ایستاده که در مکان قرار نمی‌گیرد و جسم نیست و در جسم انطباق نیافته است، نه پیوسته به تن است و نه جدا از آن، به همان صورت که خدای تعالی نه در درون جهان است و نه بیرون از آن: آنها درباره‌ی فرشتگان نیز همین عقیده را دارند ۲۰۲-۱۸۷

شرح آیین آنها درباره‌ی نیروهای حیوانی و نیروهای انسانی / و نیروهای حیوانی تقسیم می‌شوند به دو قسم: محرکه و مدرکه / نیروهای مدرکه دارای دو قسم ظاهری و باطنی هستند / نیروهای مدرکه‌ی

ظاهری همان حواس پنجگانه هستند، و این حواس معانی‌ای هستند که در اجسام انطباق یافته‌اند / ۱۸۷.

نیروهای مدرکه‌ی باطنی نیز بر سه قسم‌اند: نیروی خیال / ۱۸۷، نیروی وهم / ۱۸۷، نیروی متخیله یا مفکره / ۱۸۸.

نیروهای محرک نیز تقسیم می‌شوند به نیروی برانگیزنده‌ی حرکت، و نیروی مباشر و فاعل حرکت / ۱۸۸، نیروی برانگیزنده‌ی حرکت همان نیروی آرزومندی و علاقمندی است / ۱۸۸، این نیرو دو شعبه دارد / یک شعبه را نیروی شهواتی نامند / ۱۸۹، و شعبه‌ی دوم را نیروی غضب خوانند / ۱۸۹، نیروی فاعل حرکت نیز نیرویی است که در اعصاب و عضله‌ها پراکنده است / ۱۸۹.

نفس ناطقه‌ی انسان نیز دارای دو نیرو است: نیروی داننده، و نیروی عمل‌کننده / ۱۸۹، نیروی داننده نیرویی است نظری که حقایق معقولات مجرد از ماده و مکان و جهت را در می‌یابد، و این حقایق قضایای کلی‌ای هستند که در اصطلاح متکلمان گاهی «احوال» خوانده می‌شوند و گاهی «وجوه»، فیلسوفان آنها را «کلیات مجرد» می‌نامند / ۱۸۹، نیروی عملی آنست که بر دیگر نیروهای بدنی تسلط دارد / ۱۸۹.

در اینجا می‌خواهیم بر ادعای آنها در خصوص شناخت جوهر قایم به خویشتن بودن نفس از راه برهان‌های عقلی اعتراض کنیم / ۱۹۰، از این روی از آنها مطالبه‌ی دلیل می‌کنیم، و آنها براهین زیادی دارند / ۱۹۰.

برهان اول اینکه علوم عقلی در نفس انسان جای می‌گیرند، و در میان آنها آحادی است که تقسیم نمی‌پذیرد، پس محل آن نیز تقسیم نمی‌پذیرد / ۱۹۰، اعتراض بر این برهان در دو مقام / ۱۹۰، مقام اول اینکه جایز است محل علم را جوهر فرد بدانیم / ۱۹۰، مقام دوم اینکه چنین نیست که هر آنچه در جسم حلول کند. حتماً باید تقسیم‌پذیر باشد / ۱۹۱، شیوه‌ی غزالی در کتاب تهاافت عبارت است از بیان تناقض فیلسوفان / ۱۹۲.

دلیل دوم: اگر علم به معلوم واحد عقلی به همان صورت در ماده منطبق شود که أعراض در جوهرهای جسمانی منطبق می‌شوند، این علم باید با انقسام جسم منقسم می‌شود / ۱۹۲، اعتراض بر این دلیل / ۱۹۳.

دلیل سوم: این سخن آنهاست که اگر علم در جزیی از جسم قرار می‌گرفت، همین جزء عالم می‌بود / ۱۹۴، رد این دلیل / ۱۹۴.

دلیل چهارم: اگر علم فی‌المثل در بخشی از قلب یا مغز حلول کند، جهل نیز می‌تواند در بخشی دیگر حلول کند، و در نتیجه یک شخص در یک زمان و از یک جهت به یک چیز هم دانا باشد و هم نادان / ۱۹۴، اعتراض بر این دلیل / ۱۹۵.

دلیل پنجم: اگر عقل معقول را با آلتی جسمانی دریابد خودش را تعقل نخواهد کرد / ۱۹۵، پاسخ این دلیل / ۱۹۵.

دلیل ششم: اگر عقل با ابزاری جسمانی ادراک کند، آن گونه که در عمل دیدن مشاهده می‌کنیم، نخواهد توانست ابزار خویش را ادراک کند / ۱۹۶ □ اعتراض بر این دلیل / ۱۹۶.

دلیل هفتم: نیروهای ادراکی ای که به وسیله‌ی اندام‌های جسمانی کار می‌کنند، هرگاه از راه ادامه‌ی ادراک بر کار خویش مواظبت کنند، کنده‌ی ای بر آنها عارض می‌شود / ۱۹۷ □ پاسخ این دلیل / ۱۹۸.

دلیل هشتم: نیروهای همه‌ی اجزای بدن در حدود چهل سالگی پس از متوقف شدن رشدشان به سستی می‌گیرند / ۱۹۸ □ اعتراض بر این دلیل / ۱۹۹.

دلیل نهم: چگونه می‌شود پذیرفت که انسان همان جسم است همراه با عوارض آن / ۲۰۰ □ اعتراض بر این دلیل / ۲۰۰.

دلیل دهم: نیروی عقل کلیات عام عقلی ای را درک می‌کند که متکلمان «احوال» می‌نامند / ۲۰۱ □ اعتراض بر این دلیل / ۲۰۱.

مسئله [ی سوم (نوزدهم)] در بیان بطلان این سخن آنها که محال است نفوس انسان‌ها پس از آنکه به وجود آمدند معدوم شوند، و اینکه آنها ازلی و ابدی هستند و نابودی‌شان را نمی‌توان تصور کرد ۲۰۳-۲۰۷
 آنها دو دلیل بر این مدعا دارند... یکی این سخن آنهاست که عدم نفوس از سه حال بیرون نیست: یا معلول مرگ تن است، یا معلول ضدی که بر آن طاری شود، و یا معلول قدرت قادر / ۲۰۳ □ اعتراض بر این دلیل از چند جهت: یکی اینکه نمی‌پذیریم که نفس با مرگ نمی‌میرد / ۲۰۴ □ دوم اینکه نفس به گونه‌ای با بدن مرتبط است که جز با حدوث آن حادث نمی‌شود / ۲۰۴ □ سوم اینکه قدرت خدای تعالی نفس را نابود می‌کند / ۲۰۵ □ چهارم اینکه چه دلیلی دارید بر اینکه نابودی هر چیزی تنها به یکی از این راه ممکن است؟ / ۲۰۶.

دلیل دوم آنها، که بر آن اعتماد کرده‌اند، این سخن آنهاست که هر جوهری که در محل نباشد عدم بر آن محال است / ۲۰۶ □ منشأ تلبیسی آنها تفسیری است که از امکان عرضه می‌کنند / ۲۰۷.

مسئله [ی چهارم (بیستم)] در بیان بطلان این عقیده‌ی آنها که تن‌ها محسوس نمی‌شوند و ارواح به ابدان باز نمی‌گردند، و آتش جسمانی و بهشت و جوریان، و آنچه به مردم وعده داده شده است وجود ندارند و بطلان این سخن آنها که این همه مثال‌هایی هستند برای عامه مردم، تا پاداش و کیفر روحانی را که بالاتر از پاداش و کیفر جسمانی است بفهمند ۲۰۹-۲۲۳

تفهم دیدگاه آنها / ۲۰۹ □ تفاوت درجات مردم در درجات لذت و درد / ۲۰۹ □ علت نیاز به علم این است که غذا و لذت قوه‌ی عقلانی در ادراک معقولات است / ۲۰۹ □ حتی نفس نادان در زندگی دنیا این است که بر اثر فقدان لذت نفسش دردمند شود / ۲۱۰ □ نفوسی که معقولات را درک می‌کنند، گاهی لذتی که از آن احساس می‌کنند پنهان است / ۲۱۰ □ نفوسی که به واسطه‌ی علم کامل گشته‌اند، وقتی تن را ترک گفتند، به ناگاه لذت بزرگی را درمی‌یابند / ۲۱۰ □ لذت‌های حسی در برابر لذت عقلی

ناچیزاند / ۵۲۱۰ دلیل اینکه لذت‌های عقلانی شریف‌تر از لذت‌های جسمانی هستند / ۵۲۱۰
 دانش‌های عقلی محضی که سودمند هستند ... نیاز به علم / ۵۲۱۱ نیاز به عمل و عبادت / ۵۲۱۱
 توصیه‌ی شریعت به میانه‌روی در اخلاق / ۵۲۱۳ شریعت تنها راه برای تهذیب اخلاق است / ۵۲۱۳
 هرکس فضیلت علمی را داشته باشد و از فضیلت عملی بی‌بهره باشد، عالم فاسق است / ۵۲۱۳
 عذابِ عالم فاسق همیشگی نیست / ۵۲۱۳ کسی که فضیلت عملی دارد، اما از فضیلت علمی بی‌بهره
 است، سلامت می‌ماند و از درد رها می‌شود، اما به حوزة‌ی خوشبختی کامل قدم نمی‌گذارد / ۵۲۱۳
 صورت حسنی‌ای که در شریعت آمده است مثال‌هایی است بر عامه‌ی مردم / ۵۲۱۳ به نظر غزالی بخش
 اعظم این سخنان را مخالفتی با شریعت نیست / ۵۲۱۴ منکر نیستیم که در جهان آخرت انواعی از
 لذت‌ها هست که بزرگ‌تر از لذت‌های حسی هستند / ۵۲۱۴ منکر نیستیم که نفس، پس از جدایی از
 تن، باقی می‌ماند / ۵۲۱۴ اما نمی‌پذیریم که این امور را از راه عقل می‌شود شناخت / ۵۲۱۴ شیوه‌ی
 غزالی در این تعلیم مسایل مابعدالطبیعی / ۵۲۱۴ غزالی در این مقام تنها در چهار امر با فیلسوفان
 مخالفت می‌ورزد: (ا) انکار آنها حشر تن‌ها را / ۵۲۱۴ (ب) انکار آنها لذت‌های جسمانی در
 بهشت را / ۵۲۱۴ (ج) انکار آنها دردهای جسمانی در دوزخ را / ۵۲۱۴ انکار آنها وجود بهشت و دوزخ
 را، آن‌گونه که در قرآن توصیف شده است / ۵۲۱۴ می‌توان هم سعادت روحانی را داشت و هم سعادت
 جسمانی را، و همین‌طور است در خصوص شقاوت / ۵۲۱۴ تفسیر این سخن خدای تعالی که ...
 «هیچ‌کس نمی‌داند چه چیزی از آنچه [مایه‌ی] روشنی دیدگان است برای آنها پنهان داشته‌اند» / ۵۲۱۴
 این سخن خدای تعالی که «برای بندگان نیکوکار خویش چیزی را آماده کرده‌ام که نه چشمی دیده است،
 و نه گوشی شنیده، و نه بر دل کسی گذر کرده است» / ۵۲۱۴ آنچه وعده داده‌اند کامل‌ترین امور است،
 و کامل‌ترین امور همان جمع میان دو خوشبختی است / ۵۲۱۴ اعتراض بر غزالی: آنچه در شریعت
 درباره‌ی عذاب و نعمت جسمانی آمده است، مانند مطالبی است که درباره‌ی توصیف خدای تعالی به
 اوصاف مادی می‌بینیم، و همان‌طور که عدول از ظاهر این توصیف را ضرری نیست، عدول از ظاهر آن
 مطالب نیز بی‌ضرر هستند / ۵۲۱۴ پاسخ غزالی: برابر خواندن این دو تحکمی بیش نیست / ۵۲۱۴
 میان آنها از دو جهت فرق است / ۵۲۱۴ یکی اینکه سخنان مربوط به تشبیه، بر اساس عادت‌ی که عرب
 در استعاره دارند، پذیرای تأویل است، در حالی که آنچه در توصیف بهشت و آتش، و در شرح جزئیات
 آن احوال، آمده است پذیرای تأویل نیست، و چاره‌ای جز این نمی‌ماند که بگویم، با وارد ساختن
 خلاف حق بر ذهن، برای رعایت مصلحت مردم، حق پوشی کرده‌اند، در حالی که دامان مقام نبوت از
 این‌گونه ننگ‌ها مبرا است / ۵۲۱۴ دوم اینکه برای عقلانی دلالت می‌کنند بر محال بودن توصیف خدا
 با اوصاف مادی، و بنابراین تأویل نصوصی که بر این توصیف اشاره می‌کنند، به خاطر گردن نهادن بر
 حکم این دلایل، واجب است، اما آنچه در نصوص شرعی در توصیف بهشت و دوزخ آمده است معارض
 و مناقض عقول نیست، پس توجیهی برای عدول از ظاهر آنها وجود ندارد / ۲۱۴.
 فیلسوفان می‌گویند دلیل عقلانی بر محال بودن حشر تن‌ها دلالت می‌کند، آنها در توضیح این امر دو راه

پیش گرفته‌اند / ۲۱۵ راه اول: می‌گویند بازگشت به تن‌ها را به سه صورت می‌توان فرض کرد / ۲۱۵ صورت اول این است که بگوییم روح عَرَضی است از اَعْرَاضِ تَن که از آن جدا می‌شود و به آن می‌پیوندند، و چنین نیست که جوهری مفارق و قائم به خویشتن باشد / ۲۱۵ صورت دوم این است که گوییم روح جوهری است قائم به خویشتن که به بدن متصل می‌شود تا به تدبیر و تصرف در آن بپردازد، و هنگام مرگ از آن جدا می‌شود، و جسم نیز پس از مرگ پراکنده می‌گردد، سپس خود آن دقیقاً بازمی‌گردد / ۲۱۵ صورت سوم اینکه نفس جوهری است مفارق که به بدن - هر بدنی که باشد - باز می‌گردد، و چون نفس همان نفس است، پاداش و کیفر را همان کسی می‌بیند که به نیکویی‌ها یا زشتی‌ها تن در داده است / ۲۱۵ فیلسوفان ادعا می‌کنند که هر سه صورت باطل است / ۲۱۵ صورت اول به این دلیل باطل است که وقتی زندگی و بدن نابود شدند، آفریدن دوباره‌ی آنها یعنی به وجود آوردن شبیه آنچه بوده است، نه خود آن / ۲۱۵ صورت دوم نیز محال است، زیرا گرد آوردن جسم پس از پراکنده شدن آن محال می‌نماید، و پس از آن که به خاک تبدیل شود، و گرم و پرتندگان آن را بخورند و به خون و بخار و هوا مبدل گردد و به نحوی با آنها درآمیزد که جدا کردن و بیرون آوردن آن بعید نماید / ۲۱۶ محالات دیگری نیز بر این فرض لازم می‌آید، یکی اینکه وقتی انسانی از گوشت انسان دیگر تغذیه کند، بازگشت آنچه خورده شده است ممکن نیست / ۲۱۷ محال دوم از تغذیه‌ی برخی از اعضا از زیادی غذای برخی دیگر ناشی می‌شود / ۲۱۷ و محال سوم این است که نفوس مفارق از بدن‌ها نامتناهی هستند، در حالی که تن‌ها متناهی‌اند / ۲۱۷ صورت سوم، یعنی بازگشت نفس به تن، از هر ماده‌ای و از هر خاکی که فراهم آمده باشد، نیز از دو جهت محال است / ۲۱۷ یکی اینکه مواد پذیرای کون و فساد محدود و متناهی‌اند، در صورتی که نفوس مفارق را نهایی نیست، پس آن مواد برای نفوس کفایت نمی‌کنند / ۲۱۷ دوم آنکه این فرض به تناسخ می‌انجامد در حالی شریعت اسلام تناسخ را قبول ندارد / ۲۱۷ غزالی از این میان قسم اخیر را برمی‌گزیند، یعنی بازگشت نفس به هر بدنی که باشد؛ و نامتناهی خواندن نفوس و متناهی دانستن ابدان را باطل می‌شمارد، زیرا چنین فرضی مبتنی است بر قدیم بودن جهان / ۲۱۸ تناسخ خواندن این صورت را زبانی نیست، زیرا تناسخی که شریعت انکار کرده است وارد شدن یک روح است بر چندین تن در دنیا / ۲۱۹.

راه دوم این است که می‌گویند: برانگیخته شدن تن‌ها محال است، زیرا امکان ندارد روح به ماده متصل شود، مگر بعد از آنکه ماده حالت‌ها و دگرگونی‌های مختلفی را طی کند، و این دگرگونی‌ها مستلزم درآمیختن مردان با زنان هستند، و بدون این امر امکان ندارد که روح به ماده متصل شود تا آن را تدبیر کند و به آن اِشْرَاف داشته باشد، و درآمیختن مردان با زنان در آن حال که همگی مرده‌اند امکان‌پذیر نیست، پس برانگیخته شدن انسان‌ها غیرممکن است / ۲۱۹ اعتراض غزالی / ۲۲۰.

کافر می‌داند / ۲۲۵ □ یکن مسئله‌ی قدیم بودن جهان است، و این سخن آنها که جوهرها همگی قدیم‌اند / ۲۲۵ □ دوم این سخن آنهاست که خدای تعالی احاطه‌ی علمی به جزئیات حادث ندارد / ۲۲۵ □ سوم انکار آنهاست برانگیخته شدن و محشور گشتن تن‌ها را / ۲۲۵ □ نظر فیلسوفان در این سه مسئله — به عقیده‌ی غزالی — به هیچ‌وجه با اسلام سازگار نیست، و هرکس به آنها عقیده داشته باشد پیامبران را دروغگو دانسته است / ۲۲۵ □ نظر فیلسوفان در دیگر مسئله‌ها — به عقیده‌ی غزالی — بدعت در دین است، و این کار در نظر برخی‌ها کفر است / ۲۲۵.

۲۲۷-۲۴۰

پیوست‌ها

مشخصات تفصیلی منابع یادداشت‌ها / ۲۲۷ □ فهرست‌اعلام / ۲۲۹.

یادداشت مترجم

اجمالی از زندگی غزالی

ابوحامد محمدبن محمدبن محمدبن احمد غزالی در سال ۱۰۵۸/۴۵۰ در طابریان طوس^۱ دیده به جهان گشود. کودکی بیش نبود که پدرش به دیار باقی شتافت و صوفی ای، که دوست پدر بود، سرپرستی او و برادر کوچکش، احمد، را به عهده گرفت. قیام این دو طفل هر آنچه را که از پدرشان باقی مانده بود صرفاً تعلیم و تربیت آنها کرد و پس از تمام شدن اندوخته‌ی پدر به مدرسه رهنمون‌شان شد. ابوحامد در هنگام پناه جستن به مدرسه تقریباً چهارده ساله بود.

غزالی مدتی در طوس به شاگردی شیخ احمد بن محمد رادکانی پرداخت؛ و سپس راهی جرجان شد، و نزد امام ابونصر اسماعیلی تلمذ کرد. حاصل کوشش‌های او در این دو شهر آموختن مقدمات علوم بود و تحصیل فقه، او، پس از رجعتی سه ساله به طوس، که احتمالاً به تعلّم تصوف پیش یوسف النساج گذشت، راه نیشابور را در پیش گرفت و در حلقه‌ی درس امام الحرمین ابوالمعالی ضیاءالدین جوینی^۲ در

۱. «طابریان» یکی از دو قصبه‌ای بود که مجموع‌شان را طوس می‌خوانند. دو دیگر «نوقان» نام داشت. طوس از شهرهای ایالت خراسان بود.

۲. به لحاظ اهمیتی که این شخص در شکل‌گیری ذهن غزالی داشته است، اجمالی از زندگی و آثارش را می‌آوریم. عبدالملک بن ابو محمد عبدالله بن یوسف بن عبدالله جوینی، ملقب به ضیاءالدین، مکتبی به ابوالمعالی و معروف به امام الحرمین (۴۷۸-۴۱۹ ه.ق.) در زمان خود بزرگ‌ترین دانشمند اشعری مذهب خراسان شمرده می‌شد. پدر، عمرو، و پسر او نیز از فاضلان روزگار بوده‌اند. به دنبال شورش مذهبی به سوی مکه روی آورد و چهار سال مجاور حرمین شریفین شد. سپس به نیشابور بازگشت. در نظامیه‌ی نیشابور، که برای او بنا شد، و سپس در نظامیه‌ی بغداد مدرّسی بی‌همتا به شمار می‌رفت. از آثار اوست: غیاث‌الامم، نهایه‌المطلب فی ←

نظامیه‌ی نیشابور درآمد. ابوحامد در این حلقه به تحصیل فقه، اصول، منطق، کلام و تصوف مشغول بود، تا اینکه مرگ میان این دو جدایی انداخت. او در این هنگام بیست و هشت بهار تجربه کرده بود.

حجة الاسلام پس از مرگ امام الحرمین، به سان ارسطو پس از مرگ افلاطون، نظامیه‌ی نیشابور را ترک گفت، به اردوگاه خواجه نظام الملک (بانی نظامیه‌ها، ۴۸۵-۱۰/۴۰۸ ه.ق.) پیوست، و شش سالی را در رکاب خواجه به مسافرت پرداخت. مناظرات ابوحامد با عالمان و فقیهانی که به اردوگاه تردد داشتند، موجبات زیادت قُرب و منزلت او را در پیش خواجه نظام الملک فراهم آورد؛ تا اینکه، پس از شش سال ملازمت خواجه، در ۳۴ سالگی، از سوی وی، به عنوان استاد کرسی کلام، به نظامیه‌ی بغداد اعزام شد.

کرسی‌ای که غزالی در نظامیه‌ی بغداد بر آن تکیه زده بود بالاترین مسند علمی آن دوران به شمار می‌آمد؛ اما کشمکش‌های در اندرون او، میان علم رسمی و تهذیب صوفیانه، سابقه‌ای طولانی داشت بالا گرفت؛ این بار هیچ کدام از شاخه‌ها و شعبه‌های علمی رسمی نتوانستند در برابر انتقادهای روح بحران‌زده‌ی او ایستادگی کنند، و همه‌ی آنها و همه‌ی شایبه‌های دنیادوستی و جاه‌پرستی، به گونه‌ای که خود او در المنقذ من الضلال توضیح می‌دهد، در طی نبردی شش ماهه، از پای درآمدند. بدین ترتیب بود که حجة الاسلام ما در ذی القعدة ۴۸۸ / نوامبر ۱۰۹۵ نظامیه را به برادرش سپرد و، به بهانه‌ی حج، از آن دیار بیرون شد، تا به سیر و سلوک بپردازد. مدت یازده سال در شام، قدس، مصر، حجاز، بغداد، شهرهای بین بغداد و طوس، و خود طوس، به ریاضت و تفکر و تألیف پرداخت. اکثر آثار عرفانی و صوفیانه‌ی او در این مدت به رشته‌ی تحریر درآمدند.

غزالی یازده سال پس از ترک نظامیه‌ی بغداد، در ذی القعدة ۴۹۹ / اوت ۱۱۰۶ به اصرار فخرالملک، پسر نظام الملک که منصب وزارت سلطان سنجر را بر عهده داشت، کرسی کلام نظامیه‌ی نیشابور را پذیرفت؛ اما کشته شدن فخرالملک و شورش برخی‌ها بر ضد وی، به تحریک فقهای نیشابور، باعث شد که دوباره به طوس برگردد. ابوحامد مدرسه‌ای در طوس بنیان نهاد و در آن به تدریس کلام و تصوف پرداخت. دعوت مجددی را که از وی برای تدریس در نظامیه‌ی بغداد شد نپذیرفت، و سرانجام در چهاردهم جمادی‌الثانیه ۵۰۵ / نوزدهم دسامبر ۱۱۱۱، به سن ۵۵ سالگی، چشم بر خاکیان بست و در طابریان به خاک سپرده شد.

درایة المذهب، الشامل، الارشاد، الاسالیب، البرهان، تخلص التقرب، العقيدة النظامية، غنیه المسترشدين، اللمع، مدارک العقول، مغیث الخلق فی اختیار الحق. نگاه کنید به لغت‌نامه (ماده‌ی امام الحرمین) و منابعی که در آن جا آمده است.

آثار غزالی

امام محمد غزالی پیش از آنکه پایه بیست سالگی بگذارد دست به قلم برد، و تا پایان عمر دمی از این کار نیاسود. آثار او دارای عناوین گوناگون هستند، در سطوح مختلف نگاشته شده‌اند، و طیف وسیعی از علوم و معارف اسلامی را در بر می‌گیرند. نکته‌ای که در بررسی آثار غزالی باید مد نظر قرار بگیرد این است که اندیشه‌ی او مدام در حال تحول بوده است و اگر ترتیب تاریخی آثار او را، هر چند به صورت تخمینی، مشخص نکنیم بر شناخت افکار او، آن‌گونه که پیدا شده و رشد کرده است، موفق نخواهیم گشت.^۳ شاید بتوان گفت او کتابت را با علوم رسمی (فقه، کلام، ...) آغاز کرده است، سپس به تألیف آثار بی‌رومی آورده است که درست در مقابل آن دسته قرار دارند، و سرانجام به جمع میان آن دو پرداخته است. البته این بدان معنا نیست که در هر کدام از این دوره‌ها نتوان اثری از دوره‌های دیگر پیدا کرد، اثر یا اثری که شاید در اجابت به برخی درخواست‌ها، حل برخی از مشکلات، برآوردن برخی از نیازها، ... تألیف شده‌اند.

در اینجا برخی از آثار غزالی را به ترتیب تاریخی‌ای که استاد زرین کوب در فرار از مدرسه معین کرده است می‌آورم، و سپس بقیه‌ی آثار او را که دکتر عبدالرحمن بدوی اصیل دانسته است، به نقل از مقدمه‌ی ترجمه‌ی المتقدمین الضلال، به ترتیب الفبایی عرضه می‌کنم:

۱. التعلیقہ فی فروع المذہب، در جرجان، پیش از ۴۷۰.
۲. المنحول فی تعلیق الاصول، در نیشابور، پیش از ۴۷۸. رساله‌ای است از تقریرات امام الحرمین که طعن‌هایی را بر امام ابوحنیفه در بردارد؛ این طعن‌ها موجب رنجش حنفیان از غزالی، و نیز باعث عنایت وزیر بر او گردید.
۳. البسیط، در فروع مذهب شافعی که تأثیر امام الحرمین در آن محسوس است و ظاهرآ در دوران اقامت در لشکرگاه، پیش از ۴۸۴، تألیف شده است.
۴. مآخذ الخلاف، در مسایل خلاف، به شیوه‌ی اسالیب امام الحرمین، دوره‌ی لشکرگاه. نیز رک: شماره‌ی ۳۲.
۵. شفاء الغلیل فی القیاس والتعلیل (در اصول فقه)، دوره‌ی لشکرگاه، احتمالاً اوایل آن دوره، پیش از ۴۸۴.
۶. رسالۃ غایۃ الغور فی درایۃ الدور، در مسئله‌ی شریعی،^۴ در اوایل ورود به نظامی‌هی بغداد، حدود ۴۸۴؛

۳. چنانکه دست‌بازی اروپاییان به ترجمه‌ی لاتینی مقاصد الفلاسفه (به صورتی جدا از تهافت الفلاسفه) باعث شد که آنها او را «فیلسوفی مشایی» در شمار آورند.

۴. منسوب به ابوالعباس احمد بن سربج شافعی (متوفای ۳۰۶ ه.ق) که فقها آن را «دورالطلاق» و «المسأله الدایره» هم می‌گویند. غزالی سپس نظر خودش را در خصوص این مسئله عوض کرده است.

نیز رک: شماره‌ی ۵۵.

۷. مقاصد الفلاسفه، یا المقاصد فی بیان اعتقاد الأوایل، پیش از شروع به تألیف تهافت الفلاسفه، حدود ۳۸۷؛ این کتاب رامی توان تحریر دانشنامه‌ی علایی ابن سینا به زبان عربی دانست.
۸. تهافت الفلاسفه، در اواخر دوره‌ی تدریس در نظامیه‌ی بغداد، پایان تألیف در محرم ۴۸۸.
۹. معیار العلم، یا معیار العقول در منطق، بعد از کتاب تهافت و احتمالاً پیش از المستظهری، بعد از محرم ۴۸۸.
۱۰. میزان العمل، پیش از معیار العلم، دارای صبغه‌ی صوفیانه، بین محرم و ذی القعدة‌ی ۴۸۸.
۱۱. فضایح الباطنیة و فضایل المستظهریة، معروف به المستظهری، در ردّ شیعه، به اشاره‌ی خلیفه المستظهر بالله، اندکی پیش از ترک نظامیه، در ذی القعدة‌ی ۴۸۸.
۱۲. الاقتصاد فی الاعتقاد یا الاقتصاد فی قواعد الاعتقاد، در اواخر دوران تدریس در نظامیه‌ی بغداد، پیش از ذی القعدة‌ی ۴۸۸.
۱۳. احیاء علوم الدین، ظاهرأ در شام و بیت المقدس آغاز شد و در طوس و نیشابور پایان یافت، ۴۸۹ تا ۵۰۰.
۱۴. تحفة الملوك، رساله‌ای است در اخلاق به زبان فارسی، بعد از ۴۹۲.
۱۵. الوجیز در فقه، در صفر ۴۹۵ به اتمام رسیده است.
۱۶. مشکاة الانوار، در تفسیر آیات نور و حدیث حجاب‌ها، در اواخر دوران انزوا، حدود ۴۹۹.
۱۷. القسطاس المستقیم، در ردّ باطنیه، به احتمال قوی پیش از پایان دوره‌ی انزوا، حدود ۴۹۹.
۱۸. کیمیای سعادت، در خراسان و به زبان فارسی تألیف شده است، حدود ۴۹۹. تحریر فارسی احیاء العلوم است و نمونه‌ای دلپذیر از نثر ساده‌ی فارسی.
۱۹. بدایة الهدایة، بعد از احیاء تألیف شده است، حدود ۴۹۹.
۲۰. المقصد الأسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنی، پس از احیاء و پیش از المنقذ، حدود ۵۰۰.
۲۱. (فیصل) التفرقة بین الاسلام و الزندقة، پس از القسطاس و پیش از المنقذ، حدود ۵۰۰.
۲۲. المنقذ من الضلال، در حدود پنجاه سالگی مؤلف، در نیشابور، نگاشته شده است، حدود ۵۰۱. در بیان بحران روحی‌ای که برای غزالی پیش آمد، و نیز بررسی ارزش کلام و فلسفه، و ارزیابی عقاید فرقه‌های مختلف.
۲۳. المستصفی من علم الاصول، پایان تألیف در محرم ۵۰۳. غزالی در این کتاب درباره‌ی علم منطق نیز سخن گفته است.
۲۴. الاملاء علی مشکل (= اشکالات) الاحیاء، در اواخر تدریس در نیشابور، حدود ۵۰۳.
۲۵. نصیحة الملوك، به زبان فارسی، مقارن با ترک نیشابور، حدود ۵۰۳.

۲۶. الجوامع العوام عن علم الکلام، آخرین تصنیف غزالی، اتمام در جمادی الاخری ۵۰۵، چند روزی پیش از مرگ مؤلف.

سایر آثار

۲۷. الاربعین فی اصول الدین

۲۸. اساس القیاس

۲۹. ایها الولد؛ این رساله تحریر عربی رساله‌ای است به نام فرزند نامه.

۳۰. اسرار معاملات الدین.

۳۱. الاستدراج.

۳۲. تحصیل (یا تحصین) المآخذ فی علم الخلاف، نیز رک: مآخذ الخلاف (شماره‌ی ۴).

۳۳. تفسیر یاقوت التاویل.

۳۴. تلبیس ابلیس.

۳۵. تهذیب الاصول.

۳۶. جواب الغزالی عن دعوة مؤید الملک له.

۳۷. جواب مفصل الخلاف، رک: مفصل الخلاف (شماره‌ی ۴).

۳۸. جواب المسائل الاربع التي سألها الباطنية بهمدان من ابي حامد الغزالی.

۳۹. جواهر القرآن.

۴۰. جواب مسائل سئل عنها فی فصوص اشکلت علی المسائل.

۴۱. حجة الحق، رساله در رد باطنی‌ها، نیز رک: شماره‌ی ۱۱.

۴۲. حقیقة القرآن.

۴۳. حقیقة القولین.

۴۴. خلاصة المختصر و نقاوة المعتصر، در فقه؛ تلخیصی است از مختصر مزنی تألیف ابومحمد جوینی.

۴۵. الدرر المرقوم بالجداول.

۴۶. الدررة الفاخرة فی كشف علوم الاخرة، در باب مرگ و احوال بعد از مرگ، ظاهرآ در اواخر عمر غزالی

نگاشته شده است.

۴۷. الرسالة القدسیة فی القواعد العقلیة، در مسایل مربوط به عقاید، در بیت المقدس تألیف شد و جزو

«قواعد العقاید» کتاب احیاء العلوم مندرج گشت.

۴۸. رساله فی رجوع اسماء الله الی ذات واحدة علی رأی المعتزلة والفلاسفة.

۴۹. رساله الی ابي الفتح احمد بن سلامة؛ به نام رساله الوعظ نیز نامیده شده است.

۵۰. الرسالة اللدنیة.
۵۱. رسالة الی بعض اهل عصره.
۵۲. رسالة الاقطاب.
۵۳. زاد آخرت (فارسی).
۵۴. سر العالمین و كشف ما فی الدارین، احتمالاً منقول.
۵۵. غورالدور فی المسئلة السریجیه، غزالی در این رساله نظر خودش را در خصوص این مسئله عوض کرده است، رک: شماره ۶.
۵۶. فتاوی الغزالی.
۵۷. فتوی (فی شأن یزید)، فتواد ممنوعیت لعن یزید.
۵۸. فواصم الباطنیة.
۵۹. القانون الکلی فی التأویل.
۶۰. الکشف والتبیین.
۶۱. کتب فی السحر و خواص الکیمیا.
۶۲. لباب النظر.
۶۳. محک النظر فی المنطق.
۶۴. المعارف العقلیه و لباب الحکمة الالهیه.
۶۵. المضمون به علی غیر اهله، در مورد شناخت ربوبیت، شناخت ملائکه، حقیقت معجزه و احوال بعد از مرگ.
۶۶. المضمون به علی اهله، یا المضمون الصغیر، پاسخ پرسش های است درباره ی روح، نفخ، شناخت نفس، لوح، قلم و امثال آنها.
۶۷. منهاج العابدین.
۶۸. المنتحل فی علم الجدل.
۶۹. نصوص اشکلت علی المسائل.
۷۰. الوجیز، در فقه؛ این رساله شاهکار فقهی غزالی شمرده می شود.
۷۱. الوسیط، در فقه شافعی؛ این رساله از حیث حجم در حد وسط میان البسیط (شماره ۳) و الوجیز (شماره ی پیشین) قرار دارد.

کتاب تهافت الفلاسفه

تهافت الفلاسفه نه اولین کتابی است که در مخالفت با فیلسوفان نوشته می شود و نه آخرین کتاب^۵ سنت

مخالفت با فیلسوفان پیش از غزالی رایج بوده است، و آثار انبوهی در این باب وجود داشته است؛ به گونه‌ای که خود غزالی [در اوایل مسئله‌ی اول] تصریح می‌کند که اگر به آوردن آن مباحث بپردازد، مثنوی هفتاد من کاغذ شود.^۶ اما بی‌تردید در میان آنچه اسلاف و اخلاف غزالی نوشته‌اند هیچ اثری نتوانسته است تأثیر، اهمیت، و ماندگاری کتاب ابو حامد را پیدا کند.

این کتاب غزالی را اگر به تنهایی در نظر بگیریم نخواهیم توانست، در شناخت آرا و معتقدات خود غزالی، کمک زیادی از آن بگیریم؛ بلکه لازم است آن را در جایگاه خاص خودش، یعنی به عنوان دومین اثر از سه اثر به هم پیوسته‌ی غزالی، لحاظ کنیم. کاری که غزالی در این سه اثر انجام می‌دهد به ترتیب عبارت است از گزارش، نفی، و اثبات. او دیدگاه فیلسوفان [= مشاییان] را در مقاصد الفلاسفه با دقت و سلاست تحریر می‌کند، آن دیدگاه را در تهافت الفلاسفه نفی می‌کند، و سرانجام دیدگاهی را که به نظر خودش حق است در قواعد العقاید (شماره‌ی ۱۲ در فهرست آثار) عرضه می‌دارد.

غزالی بارها اعلام می‌کند که «ما در این کتاب تعهدی نکرده‌ایم جز بیان تیرگی آیین آنها و غبارافشانی بر چهره‌ی استدلال‌های آنها از راه بیان ناسازگاری‌شان» (ص ۷۰، همچنین مقایسه کنید با صص، ۳۹ و ۱۹۲). ابو حامد این کتاب را در چهار مقدمه، بیست مسئله و یک خاتمه تنظیم کرده است.

در مقدمه‌ی اول می‌گوید، برای پرهیز از اطاله‌ی کلام و به منظور سهولت و یکدستی مباحث، فقط روایت فارابی و ابن سینا را از حکمت مشاء ملاک نقد خویش قرار خواهد داد. در مقدمه‌ی دوم اختلاف میان فیلسوفان و دیگران را به سه دسته تقسیم می‌کند و فقط در یک دسته، که به اصول دین مربوط است، لازم می‌داند که به معارضه با آنها بپردازد. مقدمه‌ی سوم بیانگر شیوه‌ی تخریبی غزالی است. مقدمه‌ی چهارم به بیان این مدعای غزالی اختصاص دارد که از میان مقدمات مورد ادعای فیلسوفان برخی‌ها ضروری نیستند (مانند ریاضیات) و برخی‌ها را نیز متکلمان تحت نام‌های دیگر تحصیل کرده‌اند (مانند منطق).

از مسایل بیست‌گانه‌ی کتاب، مسئله‌ی اول — که طولانی‌تر از همه است — به بررسی حدوث یا قدم جهان می‌پردازد. مسئله‌های دوم تا سیزدهم به اثبات خدا، توحید او، صفات او، از جمله علم او به خودش و به غیر خودش، اختصاص دارد. مسئله‌های پانزدهم و شانزدهم به بررسی زنده بودن آسمان و غرض محرک

۵. از میان کسانی که پیش از غزالی، در مخالفت با فیلسوفان، دست به قلم برده‌اند، می‌توان به یحیی نحوی (قرن اول هجری) و ابن حزم اندلسی (ف. ۴۵۶ ه.ق.) را نام برد. بعد از غزالی نیز کتاب‌های فراوانی در مخالفت با فلسفه به رشته‌ی تحریر درآمدند که دو مورد از آنها دقیقاً همنام تهافت الفلاسفه هستند، به قلم ابوالحسن سعیدبن عبدالله بن حسن الراوندی (ف. ۶۷۳ ه.ق.) و خواجه زاده مصلح‌الدین مصطفی بن یوسف (ف. ۸۹۳ ه.ق.). و از این دسته است کتاب مصارعة الفلاسفة تألیف محمدبن عبدالکریم شهرستانی و کتاب تعجیز الفلاسفة تألیف امام فخر رازی. رک: مآخذ مقدمه، شماره‌های ۵ و ۶.

۶. رک: صفحه‌ی ۴۶ پس از این.

آن اختصاص یافته‌اند. پس از این شانزده مسئله، مسایل مربوط به طبیعیات مطرح می‌شود و از میان آنها مبحث علیت، جوهر مستقل بودن نفس، جاودانگی نفس و سرانجام استحاله‌ی بازگشت جان‌ها به تن‌ها، به ترتیب، مسئله‌های هفدهم تا بیستم را تشکیل می‌دهند.

خاتمه‌ی کتاب تفکیر فیلسوفان است از سوی غزالی در سه مسئله‌ی قدّم جهان، علم نداشتن خدا به جزئیات، و استحاله‌ی حشر اجساد.

نکته‌ای که در پایان این قسمت باید یادآور شوم این است که هر چند غزالی دین گزارش عقاید فیلسوفان را در مقاصد الفلاسفه‌ها کرده است، اما برای اینکه انتقاد روشن‌تری بر این جماعت وارد سازد، در کتاب تهافت نیز، به اصطلاح خودش، به «تفهیم» آرای آنها پرداخته است. دقت گزارش‌های او را خیلی‌ها ستوده‌اند، اما منتقد بزرگ او، ابن رشد اندلسی، از کار او به هیچ وجه راضی نیست؛ این مقال را به مقدمه‌ی تهافت‌التهافت — که ترجمه‌ی آن نیز به فضل پروردگار تقدیم دانش دوستان فارسی زبان می‌شود — واگذار می‌کنیم.

مأخذ ترجمه:

برای ترجمه‌ی این اثر از دو متن عربی، به تفاریق، استفاده کردم: مقدمه‌ها، بخشی از مسئله‌ی اول، بخشی از دلیل نهم مسئله‌ی هیجدهم، و سرآغاز مسئله‌های نوزدهم و بیستم، و خاتمه را از روی متنی که سلیمان دنیا تصحیح کرده است ترجمه کرده‌ام [این قسمت‌ها به ترتیب صفحات ۵۹ تا ۷۹، ۹۳ تا ۹۴، ۱۰۹، ۲۵۶ تا ۲۵۷، و ۲۶۰ تا ۲۹۶ متن عربی را تشکیل می‌دهند.] مشخصات این متن بدین قرار است:

تهافت‌الفلاسفه، للامام الغزالی، تحقیق سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف، الطبعة الثانية، ۱۳۷۴ هـ.ق. بقیه‌ی اثر را — که بخش اعظم آن را تشکیل می‌دهد — از روی آنچه که ابن رشد در تهافت‌التهافت نقل کرده است و مورس بویژ آن را تصحیح کرده است ترجمه کرده‌ام. مشخصات این متن نیز چنین است:

تهافت‌التهافت، ابن رشد، تصحیح مورس بویژ Maurice Bouyges، ویرایش سوم، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶ م.

قسمت اخیر، یعنی تقریباً هیجده مسئله از مجموع بیست مسئله، را — به منظور افزایش دقت ترجمه‌ام — با ترجمه‌ی انگلیسی که به قلم سیمون برگ انجام گرفته است، مقابله کرده‌ام. شناسنامه‌ی این ترجمه به قرار زیر است:

Tahafut Al-Tahafut, Averroes, Tr. by Simon Van Den Bergh, England, London, 1954.

مأخذ مقدمه

۱. مقدمه‌ی سلیمان دنیا بر تصحیح خودش - که نشانی کامل آن را در بالا آوردیم.
۲. تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، ج ۲ (ترجمه‌ی فارسی)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵، صص ۹-۴.
۳. المنقذ من الضلال، ابوحامد غزالی، ترجمه‌ی صادق آئینه‌وند، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، صص ۱۷-۱۵.
۴. فرار از مدرسه، دکتر عبدالحسین زرین کوب، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۳؛ سرتاسر کتاب، به ویژه صص ۲۵۵-۲۴۵.
۵. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶، صص ۲۲۳-۲۱۱.
۶. منطوق و معرفت در نظر غزالی، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰، صص ۲۰ و بعد.
۷. لغت‌نامه‌ی دهخدا، علی‌اکبر دهخدا، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ماده‌ی «امام‌الحرمین».

بسم الله الرحمن الرحيم

از خدا می‌خواهیم که به خاطر جلال بی‌حد و بخشش بی‌منت‌هایش، روشنایی‌های هدایت را بر ما ارزانی دارد، و تاریکی‌های گمراهی و سرگشتگی را از ما برگرد؛ و ما را در زمره‌ی کسانی قرار دهد که حق را حق می‌بینند و پیروی از آن و سرسپردگی به آن را برمی‌گزینند، و باطل را باطل می‌بینند و روی برتافتن از آن و ناخوش شمردن آن را پیشه می‌سازند؛ و خوشبختی‌ای را که بر پیامبران و دوستان خویش وعده داده است به ما برساند، و — وقتی از این دنیای پر فریب رخت برگرفتیم — ما را به چنان رشک‌آوری و دلخوشی و نعمت و شادمانی برساند که از مرتبه‌های فهم‌ها بالاتر آید، و تیرهای وهم‌ها از رسیدن به آستانه‌ی آن درمانند؛ و ما را — وقتی بر نعیم بهشت راه یافتیم و از هراس محشر خلاص شدیم — به چیزی برساند که نه چشمی دیده است و نه گوشی شنیده است و نه بر دل کسی گذر کرده است؛ و بر پیامبر برگزیده‌ی ما محمد، که بهترین انسان است، درود و سلام فرستد، و بر خاندان پاکیزه و یاران پاک او، که کلیدهای هدایت و چراغ‌های تاریکی هستند.

اما بعد، من گروهی را می‌شناسم که در زیادی هوشمندی و تیزی، خودشان را برتر از امثال و اقران خویش می‌دانند؛ این جماعت تکالیف اسلامی، یعنی عبادت‌ها، را کنار می‌گذارند، و شعارهای دینی، از قبیل تکلیف نمازها و خویشتنداری از گناهان، را به دیده‌ی حقارت می‌نگرند، و تعددات شرع و حدود آن را ناچیز می‌شمارند، و بر نهی‌ها و محدودیت‌های آن پایبند نمی‌مانند؛ بلکه، با توسل به انواع گمان‌ها، قیود دینی را به کلی رها می‌سازند؛ آنها در این کار از کسانی پیروی می‌کنند «که از راه خدا باز می‌دارند و آن را کج

می‌خواهند و به جهان آخرت کفر می‌ورزند؛^۱ آنها بر کفر خویش هیچ دلیلی ندارند جز تقلید کورکورانه و مبتنی بر عادت، مانند تقلید قوم یهود و قوم نصاری؛ چرا که پرورش خودشان و فرزندان‌شان بر اساس غیر دین اسلام صورت گرفته است و پدران و نیاکان‌شان نیز بدان‌گونه زندگی کرده‌اند؛ و نیز دلیلی جز بحث نظری ندارند، بحثی که جز از لغزیدن به دامان شبهه‌های بازدارنده از راه راست، و فریفته شدن به وسیله‌ی خیالات خوش‌ظاهری چون سراب درخشان، نشأت نمی‌گیرد؛ همان وضعی که برای گروه‌هایی از بدعت‌گران و هواپرستان، که به بررسی افکار و عقاید مشغول‌اند، پیش آمده است.

منشأ کُفر این گروه تنها عبارت است از شنیدن نام‌های هولناکی چون سقراط^۲، بقراط^۳، افلاطون^۴، ارسطو^۵ و امثال آنها؛ و پُرگویی گروه‌هایی از پیروان و گم‌گشتگان آنها در توصیف عقل‌های آنها، و نیکی‌ی اصول‌شان، و دقتِ علوم ریاضی، منطقی، طبیعی، و الهی‌شان؛ و نیز استبداد^۶ آنها — به خاطر زیادی هشیاری و هوشمندی‌شان — به واسطه‌ی استخراج این امور پنهان؛ و این حکایت‌شان از آنها که — با وجود خردمندی و دانایی‌شان — منکر شریعت‌ها و آیین‌ها، و مخالف تفاسیل ادیان و ملت‌ها هستند، و می‌گویند آنها قانون‌هایی در هم تنیده و نیرنگ‌هایی ظاهرآراسته هستند.

وقتی این نام‌های بزرگ به گوش آنها رسید، و آنچه را که از عقاید آنها نقل شده بود موافق طبع خویش یافتند، عقاید کفرآمیز را زینت خود می‌سازند، تا به گمان خودشان در شمار فاضلان قرار گیرند، و در سلک آنها در آیند، و از همتا گشتن با توده‌های مردم عامی بالاتر آیند، و از بسنده کردن به دین‌های اجدادشان بپرهیزند. بدان پندار که اظهار هوشمندی در خودداری از تقلید حق، با شروع به تقلید باطل، نوعی جمال است، غافل از اینکه انتقال از تقلیدی به تقلید دیگر جز نشان حماقت و یاوگی نیست. پس کدامین مقام در جهان خدا پست‌تر از مقام کسی است که حقیقتِ مورد اعتقادِ تقلیدی خویش را رها سازد و باطل را بدون تحقیق و بررسی به سرعت بپذیرد و این کار را زینتِ خود سازد؟ در حالی که عامیان کم‌خرد نیز از رسوایی چنین مهلکه‌ای برکنارند؛ زیرا آنها دوست ندارند که خویشان را با شباهت جستن به گمراهان هوشمند نشان دهند. پس کم‌خردی بیش‌تر از تیز هوشی بی نتیجه به نجات نزدیک‌تر است، و کوری بیش‌تر از بینایی کج‌بین مایه‌ی سلامت.

و چون دیدم خون این حماقت در رگ این نادان جماعت روان است، تصمیم بر نوشتن این کتاب

۱. سوره‌ی ۷ (اعراف) آیه‌ی ۴۵.

۲. فیلسوف یونانی، متولد ۴۷۰ پ. م.

۳. پدر علم پزشکی در یونان، متولد ۴۶۰ پ. م.

۴. فیلسوف یونانی، معروف به شیخ الفلاسفه، متولد ۴۲۷ پ. م.

۵. فیلسوف یونانی، معروف به معلم اول، متولد ۳۸۴ پ. م.

۶. در برخی نسخه‌ها «استقلال».

گرفتم، تا فیلسوفان قدیم را رد کنم. و رذیله‌ی خویش را مبتنی ساختم بر تناقض عقیده‌ی آنها و ناسازگاری سخن‌شان در آنچه مربوط است به الهیات؛ و بر پرده‌برداری از کجی‌ها و زشتی‌های آیین‌شان، که یقیناً آلت تمسخر خردمندان و مایه‌ی عبرت هوشمندی است، یعنی همان انواع عقاید و افکاری که مایه‌ی امتیاز آنها از توده‌ی عامی مردم است. برای این منظور آیین آنها را به درستی نقل کردم تا بر این ملحدان تقلیدگر روشن شود که تمام متقدمان و متأخران بر جسته در ایمان به خدا و روز جزا اتفاق نظر دارند و اختلاف میان آنها مربوط است به جزئیات عقایدشان که رابطه‌ای با این دو اصل^۷ ندارند، دو اصلی که پیامبران صاحب اعجاز از برای آنها برانگیخته شده‌اند؛ و اینکه جز گروه ناچیزی از صاحبان عقل‌های بازگون و دیدگاه‌های وارونه، هیچ‌کس منکر این دو اصل نیست، یعنی کسانی که مورد اعتنا نیستند، و صاحبان نظران به آنها توجه نمی‌کنند و آنها را جز در شمار شیطان‌های بد فطرت، و جز در عداد ابلهان و نادانان، قرار نمی‌دهند. تا کسی که آرایش تقلیدی به کفر رانسانه‌ی نیکویی اندیشه و دلیل هوشمندی و تیزبینی خویش می‌پندارد از گمراهی‌های آنها بر کنار بماند؛ زیرا روشن می‌شود که این فیلسوفان بزرگ و پیشرو که مورد تقلید قرار می‌گیرند میراث تهمت انکار شریعت هستند و به خدا ایمان دارند و پیامبران او را قبول می‌کنند؛ و آنها پس از [قبول] این اصول در جزئیات آن دچار خبط شده‌اند و از راه راست لغزیده‌اند، خودشان گمراه شده‌اند و دیگران را نیز گمراه کرده‌اند. ما انواع تخیلات و سخنان باطل را که مایه‌ی فریب آنها بوده است آشکار می‌کنیم، و روشن می‌سازیم که کل آن هیاهویی بیش نیست و هیچ پشتوانه‌ی تحقیقی ندارد. و توفیقی روشن ساختن تحقیقی که در نظر داریم به دست خدای تعالی است.

لازم است کتاب را با مقدماتی بی‌اغازیم که شیوه‌ی سخن را در این کتاب آشکار می‌سازند.

مقدمه‌ی اول

باید دانست که پرداختن به نقل اختلاف فیلسوفان به درازی سخن می‌انجامد، زیرا اشتباه آنها طولانی، اختلاف‌شان فراوان، اندیشه‌های‌شان پراکنده، و راه‌های‌شان دور از همدیگر و ناسازگار با یکدیگر است. پس باید به آشکار ساختن تناقض اندیشه‌ی پیشرو آنها که فیلسوف مطلق و معلم اول است پردازیم، زیرا آنها مدعی هستند که او علوم‌شان را مرتب و مهذب ساخت، و آرای زاید آنها را حذف کرد و لب آنچه را که به اصول خواست آنها نزدیک‌تر بود گرد آورد، یعنی «ارسطو». او همچنین تمام پیشینیانش را مورد انتقاد قرار داد، و حتی با استاد خودش، که در نزد آنها ملقب به «افلاطون الهی» است، مخالفت کرد؛ و سپس در عذرخواهی از مخالفت با استادش گفت: «افلاطون دوست است و حقیقت نیز دوست است، اما حقیقت دوست‌تر از اوست».

این حکایت را بدان منظور نقل کردم تا دانسته آید که آیین آنها در پیش‌شان ثبات و استحکامی ندارد، و آنها بر پایه‌ی گمان و احتمال، و بدون تحقیق و یقین، حکم می‌کنند. آنها در استدلال به درستی علوم الهی‌شان به روشن بودن علوم ریاضی و منطقی‌شان استناد می‌جویند، و بدان وسیله افراد کم‌خرد را می‌فریبند، در حالی که اگر علوم الهی آنها نیز، مانند علوم ریاضی‌شان، مبتنی بر برهان‌های محکم، و میز از ظن و گمان، بود، همان‌طور که در علوم ریاضی اختلاف نمی‌ورزند، در آنها نیز اختلاف نمی‌ورزیدند.

به علاوه، مترجمان سخن ارسطو از تحریف و تبدیل به دور نبوده‌اند، و ترجمه‌ی آنها نیازمند تفسیر و تأویل است، و همین امر نیز اختلافی را در میان آنها برانگیخته است. استوارترین نقل و تحقیق در میان فیلسوف

نمایانِ مسلمان از آن ابونصر فارابی^۲ و ابن سینا^۳ است. ^۴ از این روی فقط به رد آنچه آن دو برگزیده‌اند و در آیین سروران گمراه‌کننده‌شان صحیح دانسته‌اند اکتفا می‌کنیم؛ زیرا آنچه که آنها رد کرده‌اند و از پذیرفتنش سرباز زده‌اند، بی‌تردید مختل بوده است و لازم نیست در طرد آنها به اندیشه‌ی طولانی توسل جویم. پس باید دانست که ما آیین آنها را تنها بر اساس نقل این دو مرد رد می‌کنیم، تا در نتیجه‌ی پراکندگی شیوه‌های آنها به پراکنده‌گویی مبتلا نشویم.

۲. ملقب به «معلم ثانی»، متولد ۲۶۰ هـ. در «فاراب» خراسان یا در «أطراب» ماوراءالنهر، متوفای ۳۳۹.

۳. ملقب به «شیخ‌الرئیس»، متولد ۳۷۰ هـ. و متوفای ۴۲۸.

۴. ابن رشد این مدعای غزالی را قبول ندارد؛ او در بیش از سی مورد [در تهافت‌التهافت] تصریح می‌کند که ابن سینا منظور ارسطو را درست فهمیده است. اما، باید پذیرفت که ادعای غزالی در میان کسانی که او به آثارشان دسترسی داشت درست است.

مقدمه‌ی دوم

لازم است بدانیم که اختلاف آنها و طرفداران دیگر فرقه‌ها بر سه نوع است: نوع اول تنها به نزاع بر سر لفظ مربوط می‌شود، مانند جوهر نامیدن صانع عالم — که برتر از سخن آنهاست — با این تفسیر که جوهر «موجودی است نه در موضوع»، یعنی قایم به خویش است و نیازی به مقومی که آن را قوام ببخشد ندارد. ^۱ آنها لفظ جوهر را به معنای موجود مکنمند ^۲ به کار نمی‌برند، در حالی مخالفان

۱. یعنی «فیلسوف نمایان»، به تعبیر غزالی.

۲. موجود در نزد فیلسوفان یا حالاً است، یا محلّ، یا مرکب از آن دو، و یا نه حالّ و نه محلّ و نه مرکب از آن دو؛ موجود حالّ یا حقیقت آنچه را که در آن حلول می‌کند تغییر می‌دهد و یا اینکه تغییر نمی‌دهد، دومی مانند سیاهی که وقتی در چوبی حلول کرد حقیقت چوب بدان جهت از چوب بودن بیرون نمی‌شود، و اولی مانند انسانیتی که در نطفه حلول می‌کند، زیرا وقتی حلول کرد حقیقت آن را دگرگون می‌سازد و در هستی آن راه می‌یابد، یعنی آن را قوام می‌بخشد؛ در این جا سیاهی را «عرض» می‌نامند و محلّ آن را «موضوع»، و انسانیت را «صورت» می‌خوانند و محلّ آن را «ماده»؛ و مرکب از ماده و صورت را «جسم» می‌خوانند؛ و موجودی که نه حال است و نه محلّ و نه مرکب از آن دو، همان موجود مجرد از ماده است، و این نوع موجودات یا از حیث تدبیر و اشراف با اجسام پیوند دارند و یا اینکه دارای چنین پیوندی نیستند، اولی را «نفس» می‌نامند، و دومی را «عقل». پس هر کدام از عقل، نفس، جسم، ماده، و صورت در نزد آنها جوهر نام دارند، ولی موجود حالی که حقیقت محلّ را تغییر نمی‌دهد به تنهایی عرض خوانده می‌شود و محلّ آن نیز موضوع است. از همین جاست که در تعریف جوهر می‌گویند «موجود نه در موضوع»؛ و این تعریف انواع پنجگانه‌ی بالا را در بر می‌گیرد.

پس اینکه غزالی می‌گوید «با این تفسیر که جوهر «موجودی است نه در موضوع» درست است، ولی اینکه در تفسیرش می‌گوید: «یعنی قایم به خویش است و نیازی به مقومی که آن را قوام ببخشد ندارد»، درست نیست؛ زیرا «صورت» قایم به خویش نیست، و «ماده» نیازمند مقومی است که آن را قوام ببخشد، پس این دو از —

آنها چنین معنایی را در نظر دارند.

ما به ابطال این قسم نمی‌پردازیم؛ زیرا وقتی همگان در معنای قیام به خویشتن اتفاق نظر پیدا کردند، بحث «جوهر» خواندن این معنا به صورت بحث لفظی درمی‌آید، پس اگر علم لغت اطلاق آن را جایز بشمارد، جایز بودن اطلاق آن در شرع جزو مباحث فقهی شمرده می‌شود، زیرا حرام بودن و مباح بودن اطلاق نام‌ها [بر خدا] از جمله چیزهایی است که ظاهر شرعیت بر آن دلالت می‌کند.

شاید بگویید این مسئله را متکلمان در مباحث صفات مطرح کرده‌اند، اما فقیهان در فن فقه از آن سخن نمی‌گویند. اما سزاوار نیست که رسم و عادت‌ها باعث شوند که حقایق امور بر شما مشتبه شود، زیرا دانسته‌اید که آن مسئله عبارت است از بررسی جایز بودن اطلاق لفظی که معنایش بر شیء مورد اطلاق صدق می‌کند، بنابراین به منزله‌ی بررسی جواز فعلی است از افعال.

نوع دوم آن قسمت از مباحث آنهاست که هیچ صدمه‌ای به اصول دین نمی‌زند، و تصدیق پیامبران و رسولان - درود خدا بر آنها باد - مستلزم هیچ‌گونه نزاعی با آنها در آن خصوص نیست؛ مانند این سخن آنها که خسوف ماه عبارت است از محو شدن نور ماه بر اثر قرار گرفتن زمین در میان ماه و خورشید، زیرا ماه نور خودش را از خورشید می‌گیرد، و زمین گرد است و آسمان از هر طرف بر آن احاطه دارد، پس هرگاه ماه در سایه‌ی زمین قرار بگیرد، نور خورشید به آن نمی‌رسد؛ و مانند این سخن آنها که کسوف خورشید یعنی قرار گرفتن جسم ماه میان بیننده و خورشید، و این هنگامی است که آن دو در یک لحظه در دو عقده^۴ قرار بگیرند.

ما به ابطال این نوع نیز نمی‌پردازیم، زیرا فایده‌ای در بر ندارد. هرکس گمان کند که گفتگو در این چیزها به دین مربوط می‌شود، در حق دین جنایت کرده و به تضعیف آن پرداخته است. زیرا این امور بر پایه‌ی برهان‌های هندسی و حسابی‌ای قرار گرفته‌اند که هیچ تردیدی با وجود آنها باقی نمی‌ماند، بنابراین کسی که از آن امور با خبر باشد و دلایل آنها را دریابد، به گونه‌ای که بر آن اساس از هنگام کسوف و خسوف، و از اندازه‌ی آن، و از مدت ادامه‌ی آن تاروشنی دوباره اش خبر دهد، هرگاه به او بگوییم این سخن تو خلاف شرع است، نه در حقیقت آگاهی خویش، بلکه در حقیقت شریعت، به تردید می‌افتد. زبان کسانی که از

— تعریف جوهر بیرون می‌مانند. شاید منظور غزالی این است که جوهر را بر بعضی افراد آن اطلاق کند تا انطباق آن با خدا در نزد کسی که او را جوهر می‌نامد سازگار درآید. اما با این فرض نیز «نفس» از تعریف آن خارج نمی‌شود، در حالی آنها نفس را در مورد خدای تعالی به کار نمی‌برند، بلکه او را تنها «عقل» می‌خوانند. [سلیمان دنیا، بعد از این س. د.]

— ۳. متحیز.

۴. یعنی «عقده‌ی ذنب» و «عقده‌ی رأس»؛ اولی محل تقاطع مدار زمین با مدار ماه است در پایین دایره، و دومی محل تقاطع این دو مدار است در بالای دایره.

راه نادرست به یاری شریعت می‌شتابند بیش‌تر از زیان کسانی است که از راه درست به آن طعنه می‌زنند؛ چنانکه گویند: دشمنِ دانا به از نادانِ دوست.

اگر گویند پیامبر خدا — صلی‌الله‌علیه‌و سلم — فرموده است: «خورشید و ماه، دو نشانه از نشانه‌های خدا هستند، به خاطر مرگ و زندگی کسی خسوف نمی‌کنند، پس هرگاه با چنین وضعی روبرو گشتید به یاد خدا و نماز روی آورید»، این سخن چگونه با آنچه آنها گفته‌اند جور درمی‌آید؟ گوئیم در این سخن چیزی نیست که گفته‌های آنها را نقض کند، زیرا آن حضرت فقط وقوع کسوف به دلیل مرگ یا زندگی کسی را نفی کرده، و به نماز خواندن در آن هنگام فرمان داده است. شرعیتی که دستور می‌دهد هنگام برآمدن خورشید و به گاه زوال و پس از فرو رفتن آن نماز بخوانید، چه استبعادی وجود دارد که هنگام کسوف نیز از سراسرتحیاب^۵ به نماز فرمان دهد؟

اگر گویند روایت شده است که در آخر حدیث فرمود: «اما وقتی خداوند بر چیزی تجلی کرد، آن چیز در برابر او تواضع کند» و از اینجا معلوم می‌شود که کسوف همان تواضعی است که در برابر تجلی پدید می‌آید، گوئیم این افزایش صحبت نقلی ندارد و باید گوینده‌ی آن را تکذیب کرد؛ آنچه روایت شده است همان است که گفتیم. به علاوه، اگر این ذیل صحیح بود، بی‌تردید تأویل آن آسان‌تر از انکار امور یقینی بود، زیرا چه بسیار از ظواهری که با دلایل عقلی‌ای که تا این حد روشن نیستند مورد تأویل قرار می‌گیرند. و بیش‌ترین مایه‌ی دلخوشی ملحدان این است که یاوران شریعت آشکارا بگویند این مسئله و امثال آن خلاف شرع هستند، زیرا اگر شرط ابطال شریعت این‌گونه چیزها باشد راه این ابطال بر آنها آسان می‌گردد.

این کار ما^۶ بدین علت است که بحث [اصلی] درباره‌ی جهان عبارت است از معلوم ساختن حدود یا قیام آن، اما وقتی معلوم گشت که جهان حادث است، هیچ مهم نیست که آن را کروی بدانیم یا مسطح، یا شش و جهی، یا هشت و جهی؛ و هیچ فرق نمی‌کند که آسمان‌ها و آنچه در زیر آنهاست سیزده طبقه باشد — چنانکه آنها می‌گویند — یا کمتر یا بیش‌تر؛ از این روی بررسی این‌گونه جزئیات در بحث الهی مانند بررسی لایه‌های پیاز و تعداد آنها، و مانند بررسی تعداد دانه‌های انار است؛ پس منظور ما تنها این است که آن [جهان] را فعل خداوند بدانیم، هر صورتی که می‌خواهد داشته باشد.

نوع سوم عبارت‌انداز مباحثی که نزاع در آنها به اصلی از اصول دین مربوط می‌شود، مانند مباحث مربوط به حدود جهان، صفات آفریدگار، بیان حشر تن‌ها؛ آنها منکر این همه هستند.

تنها در این نوع مباحث و امثال آنها سزاوار است که بطلان دیدگاه آنها را آشکار سازیم، نه در انواع دیگر.

۵. غزالی «شافعی مذهب» نماز آیات را، به گاه کسوف، مستحب خوانده است.

۶. یعنی، اینکه در این مباحث وارد نمی‌شویم.

 مقدمه‌ی سوم

باید دانست که منظور ما عبارت از هشدار دادن است به کسی که نسبت به فیلسوفان حُسن ظن دارد، و گمان می‌کند که طریقه‌های آنها میرا از ناسازگاری است، از راه آشکار ساختن انواع تناقض‌گویی‌های آنها. از این روی در اعتراض به آنها فقط همچون مطالبه‌گر انکارپیشه عمل می‌کنم، نه همچون مدعی اثبات‌کننده. بنابراین آنچه را مورد اعتقاد آنهاست با توسل به الزام‌های گوناگونی رد می‌کنم، زمانی آنها را به مذهب معتزله^۱ ملزم می‌سازم، زمانی دیگر به آیین کرامیه^۲، گاهی نیز به مذهب واقفیه^۳؛ و به طرفداری از

۱. «اصحاب عدل و توحید» نیز نامیده می‌شوند. پیروان این مذهب به فرقه‌های گوناگونی تقسیم می‌شوند، اما در اموری چند اتفاق نظر دارند. از جمله‌ی آنهاست: نفی زیادت صفات بر ذات خدای تعالی، یعنی خداوند به نظر آنها بالذات عالم است، بالذات قادر است، و همین‌طور در باب دیگر صفات؛ اینکه سخنی خدای تعالی در محلی آفریده می‌شود و همان حرف و صدا است که نمادهای آن در کتاب‌ها نوشته شده‌اند تا از آن حکایت کنند؛ اینکه خدا را در جهان آخرت [نیز] نمی‌توان به چشم دید؛ اینکه آفرینش او به هیچ کاری از کارها شباهت ندارد، از این روی لازم دانسته‌اند آیاتی را که چنین اشاراتی در آنها هست تأویل کنند، و این شیوه را توحید خوانده‌اند؛ اینکه انسان افعال خودش را، اعم از خیر و شر، می‌آفریند، و بر اثر کارهایی که انجام می‌دهد در جهان آخرت مستحق پاداش و کیفر است، و خدای تعالی منزّه از این است که شر و ستم و کفر و گناه به او نسبت داده شود؛ اینکه از حکیم جز صلاح و خیر سر نمی‌زند، و حکمت او اقتضا می‌کند که مصلحت‌های بندگان را رعایت کند؛ اینکه مؤمن وقتی با طاعت و توبه از دنیا رفت، مستحق ثواب و پاداش است، و تفضل^۴ معنایی است غیر از ثواب، و وقتی بی‌آنکه از گناهان بزرگ خویش توبه کند از دنیا بیرون رفت مستحق خلود در آتش است، اما کیفر او سبک‌تر از کیفر کافران است، آنها این روال را «وعد و وعید» خوانده‌اند. و اینکه شناخت خدای تعالی و شکر نعمت او، پیش از آنکه در شرع مطرح شود، به اقتضای عقل واجب است؛ و حُسن و قُبُح را باید به عقل شناخت، و وجوب پرهیز از قبیح و پابندی به حُسن نیز مبنای عقلی دارد؛ و اینکه بیان تکلیف‌ها—

مذهب خاصی بر نمی‌خیزم، بلکه همه‌ی فرقه‌ها را همچون یک مجموعه‌ی واحد در برابر آنها [فیلسوفان] به کار می‌گیرم. زیرا دیگر فرقه‌ها شاید در جزئیات با ما اختلاف داشته باشند،^۴ در حالی که این جماعت با اصول دین در می‌آویزند؛ از این روی باید در برابر آنها به یاری یکدیگر بشتابیم، زیرا کینه‌ها در سختی‌ها زایل می‌شود.

← لطف‌هایی از جانب خدای تعالی هستند که آنها را به واسطه‌ی پیامبران سه درود خدا بر آنها باد سه بر بندگان خویش فرستاده است تا وسیله‌ای برای آزمایش‌شان باشد، تا هرکس هلاک گشت از روی دلیل روشن هلاک شود، و هرکس زنده شد از روی دلیل روشن زنده شود. [س. د.]

← ۲. کرامیه دسته‌ای از صفاتی هستند [صفاتیه بر سه دسته‌اند: اشعریه، مشبیه، کرامیه] که از ابی عبدالله محمد بن کزّام، متوفای ۲۵۵، پیروی می‌کنند. از جمله عقاید مورد اتفاق همه‌ی فرقه‌های دسته‌ی کرامیه این است که حوادثی چون قول، اراده، سمع، و بصر در ذات خدا حادث می‌شوند، و خدا به واسطه‌ی حدوث آنها قایل، مرید، سمیع، و بصیر نمی‌شود، و بر اثر خلق آنها محدث و خالق نمی‌گردد؛ او قایل است به قایلیت خویش، خالق است به خالقیت خویش، مرید است به مریدیت خویش؛ و قدرت او بر اشیاء همین است. رک: الملل والنحل، صص ۱۰۸-۱۱۳، به ویژه ص ۱۱۱؛ کشف‌المراد، ص ۲۶۷.

← ۳. کسانی هستند که گویند خدای متعال را به معرفت نمی‌توان شناخت (از کشف ص ۵۰۰) و آنان را که توفیق کرده‌اند در امامت مولانا کاظم واقفیه گویند (از درایه ص ۱۴۱)، از فرهنگ معارف اسلامی. البته این جا مراد همان مورد نخست است.

۴. خود غزالی از طرفداران اشعریت است.

مقدمه‌ی چهارم

از بزرگ‌ترین نیرنگ‌هایی که این جماعت - وقتی که اشکالی در حین احتجاج بر آنها وارد می‌شود - به کار می‌گیرند این سخن آنهاست که این علوم الهی دشوار و پنهان هستند، و سخت‌ترین دانش‌ها بر ذهن‌های تیز فهم محسوب می‌شوند، و برای رسیدن به پاسخ این اشکالات ابتدا باید ریاضیات و منطقیات را فرا گرفت. بدین ترتیب کسی که از کفر آنها تقلید می‌کند، هرگاه اشکالی در آیین آنها به نظرش برسد، به آنها حُسن ظن می‌برد و می‌گوید: بی‌تردید حل این اشکال در علوم آنها آمده است، و فقط فهم آن برای من دشوار است، زیرا در فنون منطقی تبحر نیافته‌ام، و به تحصیل ریاضیات نپرداخته‌ام.

از این روی می‌گوییم: الهیات را با [شاخه‌ای از] ریاضیات که به بررسی کم منفصل می‌پردازد - یعنی حساب - هیچ وابستگی‌ای نیست؛ و اینکه می‌گویند در فهم الهیات نیازمند آن هستیم، سخن بی‌بایه‌ای بیش نیست، و به این می‌ماند که کسی بگوید علوم پزشکی و نحو و لغت به ریاضیات نیازمند هستند، یا اینکه بگوید علم حساب به علم پزشکی نیازمند است. و دانش‌های هندسی [ریاضیات] نیز که به بررسی کم متصل می‌پردازد مربوط است به توضیح اینکه آسمان‌ها و آنچه تا مرکز عالم در زیر آن است، کروی شکل هستند، و نیز توضیح تعداد طبقات آنها، و بیان تعداد کره‌های متحرک در افلاک، و بیان اندازه‌ی حرکت‌های آنها؛ ما این همه را، خواه از روی جدل و یا بر اساس عقیده، از آنها می‌پذیریم - بنابراین لازم نیست در این باره برهان اقامه کنند - و عدم اطلاع از این دانش هیچ آسیبی به مبحث الهی وارد نمی‌سازد. این سخن آنها به منزله‌ی این است که بگوییم برای دانستن اینکه این خانه حاصل کار سازنده‌ی دانا و توانا و زنده و مرید است، باید بدانیم که آیایش گوشه است یا هشت گوشه، و نیز از تعداد تیرها و خشت‌های آن با خبر باشیم، در حالی که این سخن یاوه‌گویی باطلی بیش نیست؛ و مانند این است که بگوییم حادث بودن

این پیاز معلوم نمی‌شود، مگر اینکه بر تعداد لایه‌های آن علم داشته باشیم، و یا حادث بودن این انار را تا زمانی که از تعداد دانه‌های آن خبر نداریم نمی‌توان معلوم ساخت، و این سخنی است زشت که هر خردمندی آن رایاوه می‌داند.

بلی اینکه می‌گویند حتماً باید منطق را به خوبی یاد گرفت سخنی است درست؛ اما منطق ویژه‌ی آنها نیست، بلکه مبحثی اصلی است که مادر «علم کلام» آن را «کتاب‌النظر» می‌خوانیم، و آنها برای اینکه هول و هراس ایجاد کنند به جای آن از لفظ منطق استفاده می‌کنند، و نیز آن را «کتاب‌الجدل» و گاهی نیز «مدارک‌العقول» می‌نامیم. وقتی اشخاص کم سواد زیرک‌نما به نام منطق برمی‌خورند، گمان می‌کنند که دانشی است شگفت‌انگیز که متکلمان از آن بی‌خبراند، و جز فیلسوفان هیچ‌کس از آن آگاه نیست. و ما برای دفع این تباهی و ریشه‌کن کردن این نیرنگ و گمراهی، لازم دیدیم که مباحث مربوط به «مدارک‌العقول» را جداگانه در این کتاب بیاوریم و در آن از تعبیرات متکلمان و دانشمندان علم اصول استفاده نکنیم، بلکه اصطلاحات اهل منطق را به کار بگیریم، و قالب‌های آنها را مینا قرار دهیم، و مو به مو از آنها پیروی کنیم؛ و در این کتاب بازبان آنها — یعنی با تعبیرات منطقی‌شان — به مناظره با آنها بپردازیم، و روشن سازیم که آنچه را آنها در بخش برهان منطق درباره‌ی ماده‌ی قیاس شرط کرده‌اند، و آنچه را در کتاب قیاس درباره‌ی صورت قیاس شرط دانسته‌اند، و چیزهایی را که در «ایساغوجی» [مدخل] و «قاطیغوریاس» [مقولات] — که از اجزا و مقدمات این علم هستند — فرض کرده‌اند، به هیچ وجه نمی‌توانند در علوم الهی‌شان دقیقاً رعایت کنند.

اما صلاح می‌دانیم که «مدارک‌العقول» را در پایان کتاب بیاوریم،^۱ زیرا این قسمت به منزله‌ی ابزاری است برای فهم منظور کتاب، ولی چه بسا که خواننده برای فهم کتاب نیازی به آن نداشته باشد، از این روی آن را سپس تر می‌آوریم تا کسی که نیازمند نباشد آن را کنار بگذارد؛ و کسی هم که سخنان ما را در تک‌تک مسائلی که در رد آنها آورده‌ایم در نمی‌یابد، شایسته است که ابتدا کتاب «معیار‌العلم» را که آنها «منطق» می‌خوانند به خاطر بسپارد.

پس از بیان این مقدمات، لازم است فهرست مسائلی را بیاوریم که تناقض دیدگاه فیلسوفان را در طی آنها در این کتاب آشکار ساخته‌ایم.

۱. اگر چه در پایان نهافت‌الفلسفه تنه‌ای به نام مدارک‌العقول وجود ندارد، غزالی این کتاب را واقعاً نوشته است. نگاه کنید به مقدمه‌ی ترجمه، آثار غزالی، شماره‌ی ۹.

فهرست مسایل

- شمار این مسایل به بیست می‌رسد:
- مسئله‌ی اول: ابطال آیین آنها در بی‌آغاز [قدیم] بودن جهان.
- مسئله‌ی دوم: ابطال آیین آنها در بی‌پایان [ابدی] بودن جهان.
- مسئله‌ی سوم: در بیان نیرنگ‌بازی آنها در این سخن‌شان که خدا سازنده‌ی [صانع] جهان است و جهان ساخته‌ی [صنع] اوست.
- مسئله‌ی چهارم: در بیان ناتوانی آنها از اثبات آفریدگار.
- مسئله‌ی پنجم: در بیان ناتوانی آنها از اقامه‌ی دلیل بر محال بودن دو خدا.
- مسئله‌ی ششم: در ابطال دیدگاه‌های آنها در نفی صفات.
- مسئله‌ی هفتم: در ابطال این سخن آنها که ذات خدای تعالی به جنس و فصل تقسیم نمی‌شود.
- مسئله‌ی هشتم: در بیان بطلان این سخن آنها که خداوند موجودی است بسیط و بی‌ماهیت.
- مسئله‌ی نهم: در بیان ناتوانی آنها از توضیح اینکه مبدأ اول جسم نیست.
- مسئله‌ی دهم: در بیان اینکه قبول دهر و انکار صانع لازمه‌ی دیدگاه آنهاست.
- مسئله‌ی یازدهم: در توضیح ناتوانی آنها از عقیده به اینکه مبدأ اول به غیر خویش علم دارد.
- مسئله‌ی دوازدهم: در توضیح ناتوانی آنها از عقیده به اینکه او به ذات خودش علم دارد.
- مسئله‌ی سیزدهم: در ابطال این سخن آنها که مبدأ اول به جزییات علم ندارد.
- مسئله‌ی چهاردهم: در باره‌ی این سخن آنها که آسمان جانوری است که به اراده‌ی خویش حرکت می‌کند.
- مسئله‌ی پانزدهم: در ابطال آنچه در باره‌ی غرض محرک آسمان آورده‌اند.
- مسئله‌ی شانزدهم: در ابطال این سخن آنها که نفوس آسمان‌ها به همه‌ی جزییات علم دارند.
- مسئله‌ی هفدهم: در ابطال محال دانستن آنها خرق عادات را.
- مسئله‌ی هیجدهم: در باره‌ی این سخن آنها که نفس انسان جوهری است قایم به خویشتن، و نه جسم است و نه عرض.
- مسئله‌ی نوزدهم: در باره‌ی عقیده‌ی آنها به محال بودن تابودی برای نفوس انسانی.
- مسئله‌ی بیستم: در ابطال انکار حشر تن‌ها، بهره‌مندی از لذت‌های جسمانی در بهشت، و تحمل درد‌های جسمانی در جهنم از سوی آنها.

این است آنچه از علوم الهی و طبیعی آنها که خواسته‌ایم تناقض‌شان را در باره‌اش خاطر نشان کنیم. اما انکار ریاضیات و مخالفت در آن را موردی نیست، زیرا ریاضیات به حساب و هندسه بازمی‌گردد. در منطقیات نیز، که عبارت است از تأمل در ابزار اندیشه در معقولات، خلاف در خور توجهی پیش

نیامده است، و ما قسمت هایی از آن را، که برای فهم این کتاب لازم است، به خواست خداوند در کتاب «معیار العلم» خواهیم آورد.