



The Position of Rational Sciences in the Era of Imam Muhammad Gazzañli

A Perspective on the Disagreements between Al-Ghazzāli and Avicenna

Ramezam Rezaie¹ | Fatemeh Abdollahpour Sangchi²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic History, Culture and Civilization, Faculty of Islamic Thought and Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: rezayi@ut.ac.ir

2. PhD Student, Department of Theoretical Foundations of Islam, Faculty of Islamic Thought and Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: f.abdollahpour@ut.ac.ir

Abstract

One of the advantages of Islamic and Iranian culture and civilization is the controversy, discussion and criticism of the opinions of its thinkers, which has increasingly developed based on the teachings of the Quran and the Prophetic tradition and show the religious atmosphere of its time relatively. Abu Hamid Al-Ghazzali is one of the great and rare scholars in the Islamic world. He also has been one of the strongest opponents of philosophy throughout history, who wrote the book entitled Tahafut-Al-Falasifah to examine the opinions and thoughts of philosophers, including Avicenna, and to express the weakness of their thoughts in a fair manner. Tahafut-Al-Falasifah is one of the greatest and most influential books that has been written throughout the history of criticizing philosophical ideas in accordance with Islamic and Iranian customs. The present paper has tried to elucidate the position of rational sciences in the era of Imam Muhammad Ghazzali and to explain disagreements between Avicenna and Ghazzali using descriptive-analytical approach. The research findings indicate that Ghazzali has sought to return the faith of Muslims to its strength and originality, but with his opposition to philosophy and philosophers caused the roots of philosophy to wither and dry up in many Islamic countries.

Keywords: Avicenna, Emam Muhammad Ghazzali, Rational Sciences, Religion, Philosophers.

Introduction

In the era, represented by Al-Ghazzāli as a thinker and spiritual figure, the Islamic world was confronted with several significant events that distinguished it from previous periods: During that time, the Seljuk Turks progressed and formed a unified and independent state. Additionally, with the advancement and spread of an independent Sunni religion supported by the Nizam al-Mulk, who was the powerful vizier of the Seljuks at that time, local governments and centers supported by them was destroyed. Furthermore, some special religious schools were established for the advancement of this official religion, where Al-Ghazzāli himself taught. As a result, religious debates increasingly expanded.



Research Findings

Al-Ghazzālī has opposed only with specific philosophical views, but not with Reason and Rationality. His explicit words on the relationship between religion and Reason shed light on this discussion. Al-Ghazzālī himself has stated: "Reason is dominant ruler and cannot be isolated, as any argument for its isolation has a reliance on Reason itself." (Ganji, 1383: 69-70).

Conclusion

The disagreements between Al-Ghazzālī and Avicennā regarding to the position of rational sciences arose out of their differences in method and logic. Generally, Al-Ghazzālī tended to emphasize on Reason and logical reasoning more, while Avicennā focuses more on reasoning and examining the causes and details of reason in analysis.

Al-Ghazzālī accused Avicennā to denying God's knowledge in details; this is while Al-Ghazzālī misunderstood some of the topics that Avicennā had raised regarding to the divine knowledge in detail.

References

Avicenna, Abu Ali (1404 AH). *Al-Shifa - Theology*. Edited by Saeed Zaid. First Edition. Qom: Mar'ashi Najafi Publications.

Avicennā, Abu Ali (1375). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. First Edition. Qom: Nashr al-Balaghah.

Al-Ghazzālī, Muhammad ibn Muhammad (1402 AH). *Ihya' 'Ulum al-Din*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Ghazzālī, Muhammad ibn Muhammad (1382 AH). *Tahafut al-Falasifah*. Translated by Ali Asghar Halabi. Tehran: Jami.

Al-Ghazzālī, Muhammad ibn Muhammad (n.d.). *Maqasid al-Falasifah*. Researched by Dr. Sulaiman Duniya. Egypt: Dar al-Ma'arif.

Cite this article: Rezaie, R., & Abdollahpour Sangchi, F. (2024). The Position of Rational Sciences in the Era of Imam Muhammad Gazzaāli: A Perspective on the Disagreements between Al-Ghazzālī and Avicenna. *Religions and Mysticism*, 57 (1), 11-34. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2024.366362.630474>



Article Type: Research Paper

Received: 22-Nov-2023

Received in revised form: 3-Feb-2024

Accepted: 7-Feb-2024

Published online: 19-Mar-2024

جایگاه علوم عقلی در عصر امام محمد غزالی

تبیین اختلاف غزالی و شیخ بوعلی سینا

رمضان رضایی^۱ | فاطمه عبدالله پور سنگچی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: rezayi@ut.ac.ir
۲. دانشجوی دکترا، گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: f.abdollahpour@ut.ac.ir

چکیده

مجادله، مباحثه و نقد، از امتیازات فرهنگ اسلامی و ایرانی است که با تکیه بر آموزه‌های قرآنی و سنت نبوی به‌طور فزاینده رشد کرده‌است و همواره ویژگی‌های محیط دینی اعصار را به‌طور تقریبی نشان می‌دهند. زمانی که در بغداد، کتابی و یا ایده‌ای علمی بروز می‌کرد، به سرعت و در اندک زمان ممکن، در اندلس و ماوراءالنهر، بدون سوگیری‌های سیاسی و طرح مسائل حاشیه‌ای، مورد نقد و بررسی قرار می‌گرفت. ابوحامد غزالی یکی از بزرگان کم‌نظیر ساحت علم در جهان اسلام است. او همچنین یکی از سرسخت‌ترین مخالفان فلسفه بوده که با تحریر کتاب بسیار اثربخش تهافت الفلاسفه تلاش کرده‌است، آراء فلاسفه از جمله ابن سینا را به محک نقد کشیده و سستی افکار ایشان را بیان کند. مقاله پیش‌رو بر آن است، جایگاه علوم عقلی در عصر امام محمد غزالی و اختلاف میان ابن سینا و غزالی را با رویکرد توصیفی-تحلیلی تبیین و تحلیل کند. یافته‌های پژوهشی حاکی از آن هستند که غزالی قصد داشت، ایمان مسلمانان را به صلابت و اصالت اولیه خود بازگرداند، اما به‌واسطه مخالفتش با فلسفه و فلاسفه، موجبات انهدام ریشه‌های فلسفه در بسیاری از کشورهای اسلامی را فراهم آورد. همچنین بر بنیاد پژوهش حاضر روشن می‌شود که اختلاف میان غزالی و ابن سینا، صرفاً یک سوء تفاهم و تصویری نادرست بوده‌است؛ زیرا غزالی مدعی بود، دغدغه‌های دینی او عامل اصلی موضع‌گیری وی در برابر فلاسفه مشائی از جمله ابن سینا شده‌است.

کلیدواژه‌ها: علوم عقلی، فلاسفه، دین، امام محمد غزالی، ابن سینا.

استناد: رضایی، رمضان، و عبدالله‌پور سنگچی، فاطمه (۱۴۰۳). جایگاه علوم عقلی در عصر امام محمد غزالی: تبیین اختلاف غزالی و شیخ بوعلی سینا. ادیان و عرفان، ۵۷ (۱)، ۳۴-۱۱.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۱۴ DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2024.366362.630474>

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۸

انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۹



مقدمه

در دورانی که غزالی نماینده فکری آن به‌شمار می‌رود، جهان اسلام به‌طور همزمان با چند رویداد مهم روبه‌رو بود که آن را از دوره‌های سابق متمایز می‌ساخت: در این زمان، ترکان سلجوقی پیشرفت کرده و دولت واحد مستقلی تشکیل دادند که در نتیجه آن، حکومت‌های محلی ایرانی و مراکز تحت‌الحمایه ایشان از بین رفتند. همچنین در اثر گسترش یک مذهب مستقل سنی که به وسیله نظام‌الملک، وزیر باصلاحت سلجوقیان، حمایت می‌شد، مدارس دینی خاصی تأسیس گردید که هدف از آن تکامل و اشاعه همین مذهب رسمی بود و خود غزالی در آن تدریس می‌کرد. در نتیجه، مجادلات دینی در چنین شرایطی گسترش یافتند و علما و بسیاری از دانشمندان، سایر زمینه‌های مختلف علوم را رها کردند، که این خود موجب رکود علم و دانش در آن عصر شد. در همین دوران رکود فکری و علمی، غزالی که با فلسفه و فلاسفه و نظام فکری آن‌ها به شدت مبارزه می‌کرد، ظهور کرد. (ملایری، ۱۳۷۹: ج ۶: ۱۳۷۹)

حال با توجه به موضوع پژوهش، پرسش‌هایی به ذهن متبادر می‌گردد، از جمله اینکه: غزالی چه نگرشی نسبت به علوم عقلی داشت و چه اقداماتی از سوی وی در زمینه علوم عقلی صورت گرفت؟ دیدگاه شیخ بوعلی سینا در مورد علوم عقلی چه بود؟ اختلاف اساسی بین دیدگاه‌های غزالی و ابن‌سینا درباره علوم عقلی چیست؟

پیشینه تحقیق

با بررسی پژوهش‌های موجود پیرامون موضوع مورد نظر، مسأله خاص این پژوهش یافت نشده‌است، اما آثار مرتبط با آن را می‌توان به عنوان پیشینه این پژوهش مد نظر قرار داد: تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا امروز، (نصر، ۱۳۹۶)؛ فرار از مدرسه با موضوع اصلی زندگی و اندیشه غزالی (زرین‌کوب، ۱۳۶۹)؛ کاوش عناصر نظریه دولت در اندیشه سیاسی امام محمد غزالی (محمودی، ۱۳۷۸).

نوآوری پژوهش

اگرچه پژوهش‌های مختلفی در مورد غزالی و انتقاد وی از ابن‌سینا نوشته شده‌است، اما همچنان به‌منظور حل مسائل کلامی معاصر، تحریر این پژوهش ضروری به نظر می‌رسد. در این مقاله ابتدا به معرفی غزالی و افکار علمی او پرداخته شده و سپس اختلافی که مابین ابن‌سینا (نماینده تفکر فلسفی) و غزالی (مخالف سرسخت فلسفه) وجود داشت، تبیین گردیده‌است تا به درک بهتر خواننده از دیدگاه‌های فلسفی این دو شخصیت بزرگ و تأثیرات آنها در تاریخ تفکر و علوم اسلامی کمک کند و خواننده قادر گردد با نگاهی ژرف و عمیق، در راستای حل شبهات و معضلات کلامی معاصر بیندیشد.

۱. ابوحامد غزالی

ابوحامد غزالی، متکلم، فقیه و صوفی ایرانی پُرآوازه است که نزد اهل نظر از جایگاه بسیار رفیعی برخوردار است. او در خراسان در سال ۴۵۰ هـ (۱۰۵۸) چشم به جهان گشود. او افزون بر اینکه مورد احترام و یژه عموم مردم بود، در عرصه جامعه اسلامی چنان مرتبتی داشت که وی را «حجت الاسلام» لقب داده بودند. غزالی در پنجاه و یک سالگی در طوس چشم از جهان فرو بست. (سایکس، ۱۳۸۰: ج ۲: ۸۹) این متفکر نامی اسلامی در زندگی پُر فراز و نشیب خود، آثار متعددی را بر جای گذاشته است و در پی گذر از گردنه‌های فکری و بحران‌های عقیدتی، گرایش به تصوّف در او پدیدار گشته است. (نیک‌سیرت، ۱۳۹۰: ۹۴) ابوحامد همچنین به عنوان استاد دانشگاه نظامیه، از اصفهان به بغداد آمد. وقتی خواجه نظام‌الملک، وی را از اصفهان برای تدریس به بغداد فرستاد، او را «زین الدین و شرف الائم» خواند، که این نشان از عظمت شأن غزالی داشت. (زرین کوب، ۱۳۶۵: ۵۹۳)

به علاوه غزالی به عنوان رابط بین خلیفه و پادشاه سلجوقی، از جایگاه والاتری برخوردار شد که این موجب توجه و احترام خاص خلیفه و دیگران به او می‌گردید. اما بعدها خود غزالی از همه این جاه و جلال منصب‌ها و بزرگان متنفر شد و برای اقناع روح خویش، به بهانه مشرف شدن به حج، از بغداد فرار کرد و در حدود ده سال در بیت المقدس معتکف شد. در همین دوران بود که در او تحوّل بزرگ رخ داد و در او گرایشی ژرف به تصوّف و عرفان شکل گرفت و البته در پی آن بود که وی اغلب کتاب‌های ارزشمند خود را نگاشت. (مطهری، ج ۱۲: ۱۰۹)

گرایش غزالی به عرفان و تصوّف به عنوان راهی برای وصول به حقیقت، طوری فزاینده داشت. وی معتقد بود، عقل و علم ممکن است در بسیاری از موارد، وصول به حقیقت را به دلیل محدودیت‌های خود، نامیسّر سازد. از این رو، وی به دنبال حقیقتی می‌گشت که فراتر از ثمرات عقل باشد و از این رو به تجربه‌های عرفانی و صوفیانه که فراعقلی‌اند، روی آورد.

تحول دورنی غزالی در اواسط عمرش و به تبع آن، صورتبندی آراء متأخر او، تا به امروز جنجال زیادی به پا کرده است؛ زیرا خود او اهل جدل و مناظره و در نتیجه یکی از عوامل تأثیرگذار در اشاعه مجادلات بود. وی در کلام و جدل، کتاب‌ها و رساله‌ها تحریر نمود و در آنها بر فلاسفه و فرقه‌های دیگر، چنان ردّیه‌هایی نوشت که در بسیاری از موارد، نه به عنوان متفکری در پی حقیقت، بلکه به مثابه دانشمندی متعصّب و انحصارگرا جلوه کرد که جز مذهب و روش خود، هر مذهب دیگری را مردود، و پیروان آن‌ها را مستوجب عذاب دانست. (ملایری، ۱۳۷۹: ج ۶: ۱۰۴) در دوره حیات امام غزالی، علم کلام نیز اهمیّت و رونق بسیاری داشت؛ در نتیجه غزالی ضمن بحث و نظر درباره اصول و ضوابط این علم، از آن برای تفسیر و توجیه قوانین اسلامی استفاده می‌کرد، هرچند در مواردی موازین علم کلام را از منظری انتقادی مرور می‌کرد.

۲. عقیده غزالی در مورد فلسفه

غزالی در حدود ده سال، به تفحص و مطالعه درباره تمام علوم ادوار گذشته پرداخت و ضمن انتقاد منسجم و ارائه تحلیل درباره آنها، جایگاه واقعی این علوم را مشخص کرد. سیر تحوّل فکری غزالی در این برهه از حیاتش وی را به نقطه‌ای بحرانی کشانده بود؛ نقطه‌ای که در آن غزالی گرچه توانسته بود به نقطه اوج دانش دوران خود دست یابد، لیکن در او این تفکر طلوع کرده بود که آیا امکان دستیابی به ساحت ماورای علوم عقلی وجود دارد و اینکه به کمک عرفان، آیا می‌توان به حقیقت غائی الهی دست یافت؟ (بدوی، ۱۳۶۵: ۴) بنابراین، غزالی در آثار خود، به بررسی مسائل مختلف فلسفی و عرفانی پرداخت و سعی کرد تا ارتباط انسان با خدا و معانی عمیق دینی را واکاوی کند. غزالی در احیاء العلوم چهار معنای گوناگون از عقل انسان را بیان کرد:

۱. ناطق بودن؛ به این معنا که هر فرد انسانی به اعتبار انسان بودن، عاقل است.
 ۲. عقل به معنای علوم ضروری که هر فرد، از زمان بلوغ قوه تمییز، آن را تصدیق می‌کند؛ مثل تصدیق بدیهیات.
 ۳. معنای سوم عقل، معنای کاملاً رایج و عرفی آن است. مردم به کسی عاقل گویند که در اثر تجربه، علومی را به دست آورده باشند.
 ۴. نهایت قوه عقل این است که نتیجه امور را بداند و شهوت را سرکوب کند. این عقل، همان است که در مقابل نفس دون قرار می‌گیرد. (غزالی، ۱۴۰۲: ج ۱: ۸۵-۸۴)
- غزالی خود معترف بود که فلسفه را به طور رسمی نزد استاد نخوانده است؛ اما بر این باور بود که در عرض سه سال، توانسته است تمام کتاب‌های فلسفی زمان را مطالعه کند و هیچ امری از فلسفه برای او مجهول نمانده است. وی نخست کتاب مقاصد الفلاسفه را برای اثبات اینکه فلسفه را می‌فهمد، به رشته تحریر درآورد و در آن هیچ اعتراض و انتقادی را علیه فلاسفه مطرح نکرد. اما پس از مدتی کتاب تهافت الفلاسفه را به نگارش درآورد و در آن ایرادهای بیست‌گانه‌ای را علیه فلاسفه بیان کرد. این نقدهای غزالی بر فلاسفه مشاء، تا به حدّی اثربخش بودند که اگر بعدها کسانی چون سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی و تا حدّی ابن رشد پا به عرصه نهاده بودند، شاید غزالی می‌توانست بساط فلسفه را لااقل از دنیای اسلام جمع کند. (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۱۲: ۱۰۹)
- به عبارت دیگر، غزالی می‌خواست از هر طریق ممکن به فلسفه ضربه بزند؛ به همین خاطر، او توجه مردم را نسبت به طبیعیات و ریاضیات مشوّش ساخت. به عقیده او، در ریاضیات چون ناظر به براهین آن می‌نگرد و متوجّه استواری آن می‌شود، گمان می‌کند که همین استواری، برای سخن فلاسفه درباره الهیات نیز صادق است؛ حال آنکه این از آفات ریاضیات است که موجب دل بستن به فلسفه و استدلال عقلی در حوزه الهیات می‌گردد. از دیدگاه غزالی این کار «هادم» فلسفه و «مخرب» افکار حکماست. (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۴)

او همچنین می‌گوید، فلاسفه کسانی هستند که شهرت و آوازه فلاسفه یونان، آنان را مقهور خویش کرده‌است. آنها در عین حال که گمان می‌کنند، در زمره نوابغ هستند و دارای هوشی سرشار، اما عملاً در آنها یک رگ کودنی وجود دارد. فلاسفه مسلمان چون از فیلسوفان یونان تقلید می‌کنند، وضعیت‌شان از مردم عادی هم بدتر است، زیرا مردم اگر تقلید می‌کنند، تقلید حق می‌کنند، اما فلاسفه تقلید باطل می‌کنند. (نیک‌سیرت، ۱۳۹۰: ۹۸) در واقع غزالی درباره تأثیرهای فلسفه و علوم طبیعی و ریاضی بر جوامع و افراد، دیدگاه‌های مختلفی ابراز داشته‌است. وی به شدت مخالف فلسفه یونان باستان بود و اعتقاد داشت که ممکن است برخی از اندیشه‌های فلاسفه یونانی با آموزه‌های اسلامی انطباق نداشته باشند. از این‌رو، غزالی به شدت انتقاداتی را نسبت به برخی از مکتب‌های فلسفی آن زمان مطرح کرده‌است.

حقیقت آن است که غزالی اگر چه با فلسفه مخالفت کرده، اما این مخالفت، به معنی ردّ عقل و عقلانیت و مخالفت با آن نبود. او عقل را مقدمه‌ای برای ورود به ساحت ایمان می‌دانست و معتقد بود که انسان باید با به‌کارگیری عقل، از افتادن در دام مغالطات، خود را محفوظ نگه دارد. (خالق‌خواه، ۱۳۹۳: ۱۱۹)

بنابراین، شناخت عقل یکی از مباحث مهم در عصر غزالی بود که وی به آن توجه داشت. او به بررسی طبیعت عقل پرداخت و تفاوت‌های آن را با سایر قوا بررسی کرد. او باور داشت که عقل، قادر به استنتاج حقیقت هستی است. او همچنین بیان می‌کرد که عقل می‌تواند به عنوان راهنمایی برای تحقیق و درک حقیقت باشد. به عبارت دیگر، غزالی با آراء خاص فلسفی مقابله کرده‌است، نه با عقل و تعقل. سخنان صریح او در باب نسبت دین و عقل نیز بر این بحث پرتو نوری می‌افکند. غزالی خود گفته‌است: «عقل حاکمی است که عزل نمی‌شود و عقل را نمی‌توان معزول کرد، چون هر گونه استدلال بر معزول بودن آن، عین اتکا به عقل است». (گنجی، ۱۳۸۳: ۷۰-۶۹) وی در اصل با آراء خاص برخی از مکاتب فلسفی، به ویژه فلسفه ارسطو و فلاسفه مشاهیر اسلامی مانند ابن‌سینا که با اصول و مبانی اسلامی در تعارض بودند، مخالفت می‌کرد. البته باید توجه داشت که مسائل فلسفی و معنوی، نمی‌تواند تماماً توسط عقل حل گردد و برخی از حقایق، تنها از طریق ایمان و وحی الهی قابل فهم می‌باشد.

روی هم‌رفته، مخالفت غزالی با فلاسفه، ضربه مهلکی را بر پیکر فلسفه وارد کرد، زیرا او هم در بین مردم محبوب بود و لقب «حجت‌الاسلام» را به خود اختصاص داده بود و هم تصدی دانشگاه بزرگ نظامیه بغداد را بر عهده داشت. او با تحریر کتاب تهافت‌الفلاسفه مردم را نسبت به فلسفه و فلاسفه بدبین کرده بود. علما و فقهای هم که می‌خواستند از فلسفه دفاع کنند، به‌خاطر شرایط حادّ سیاسی و اجتماعی، آن هم در شام و در شرایطی که مسلمانان برای دفاع از حریم دینی‌شان به جنگ با مهاجمان غربی مشغول بودند، نتیجه‌ای جز مرگ را پیش‌روی خود نداشتند. (غفاری، ۱۳۸۰: ۴۰)

اما باید خاطرنشان کرد که کتاب تهافت الفلاسفه غزالی، یکی از عظیم‌ترین و اثربخش‌ترین کتاب‌هایی بوده که در تاریخ بشر نوشته شده و ریشه فلسفه را در بسیاری از کشورهای اسلامی برای همیشه خشکانده‌است. غزالی در این کتاب، حکما را سخت مورد انتقاد و نکوهش قرار داده و آنان را به یاهوگویی و پریشانی متهم کرده‌است. (حسین‌نژاد محمدآبادی، ۱۳۸۸: ۲۴) وی این کتاب را اساساً در رد عقاید و افکار فیلسوفان مشائی نوشت و لبه تیز تیغ آن، متوجه دو شخصیت بزرگ فلسفی، یعنی فارابی و ابن‌سینا بود. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۰) غزالی معتقد بود که برخی از مفاهیم و ایدئولوژی‌های فلاسفه از جمله ابن‌سینا، با اصول دینی و مبانی اسلامی سازگار نیستند. او به‌شکلی تند و موشکافانه، به برخی از مفاهیم فلسفی، مانند اثبات وجود خدا، تفسیر عقل و معنای واقعیت پرداخت. امام محمد غزالی با تألیف این کتاب به تکفیر فلاسفه پرداخت و به دلیل قول ایشان به قدم عالم، آنها را کافر خواند. از طرف دیگر، گروهی در عصر غزالی ظهور کردند که پرداختن به علم طب را دخالت در کار الهی می‌دانستند و این موضع‌گیری را تا جایی پیش رفت که حتی علم حساب و هندسه که در نفی یا اثبات دین نقشی نداشتند، هم مورد انزجار مردم قرار گرفت. مهمتر آنکه، برخی از اندیشمندان زمان دنباله‌رو مسیر غزالی شده و از در مخالفت با فلسفه وارد شدند. (فارابی و غازانی، ۱۳۸۱: ۱۷)

غزالی معتقد بود که تکفیر فلاسفه و رد اندیشه‌های فلسفی، ضروری است تا امکان تحکیم دین و اصول اسلام فراهم گردد. این مسئله سبب شد که او به حدی علیه فلسفه و فلاسفه سخن بگوید که بعضی از افراد تهافت الفلاسفه را به عنوان یکی از مهمترین مبارزات علمی و دینی در تاریخ اسلام تلقی کنند.

مجموع موارد مذکور موجب شد که فلسفه، روزگار تاریکی را در پیش گیرد و حتی برهان و منطق هم جایی برای خودنمایی نداشته باشد. مهمتر آنکه، علمای دین که مهارتی در علم فلسفه داشتند، تلاش کردند تا مردم، آنها را به فقاقت بشناسند، نه به‌عنوان علمایی که فیلسوف هم هستند. ابن تیمیه گفت: «فلسفه مرکب از دو کلمه است: قُل و سَفَه (اولش قُل و آخرش سَفَه است)». چنین اقوالی همه به‌خاطر مخالفت و انتقاد کوبنده غزالی از فلسفه و فیلسوف ناشی شده بود. (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۸)

مخالفت غزالی با فلسفه و فیلسوفان از دو جهت موجب لطمه به فکر فلسفی گردید: یکی به‌واسطه حمله مستقیم او به فلسفه که به جهت شخصیت ممتاز او، تأثیر عمیقی بر جای نهاد؛ البته تا زمانی که ابن‌رشد، ردیه خود را بر او در کتاب تهافت‌التهافت به رشته تحریر در آورد. وجه دوم، ناشی از گرایش شخصی غزالی به تصوّف و عرفان بود که در واقع حلقه اتصال فکری اشعری با تصوّف گردید و از این طریق، باب دیگری برای مخالفت با فلسفه گشوده شد، یعنی موضع‌گیری عرفانی علیه فلسفه. (گنجی، ۱۳۸۳: ۶۸)

غزالی بر پایه نبوغ خود، عقاید سیاسی‌اش را متناسب با اوضاع زمان و براساس مصلحت بیان می‌کرد. به این صورت که او خلافت را به‌گونه‌ای بدیع و متفاوت از اندیشه‌های گذشتگان تعریف می‌کرد و بین خلافت و حکومت تفاوت قائل می‌شد. به عقیده او، خلیفه کسی است که منصب امامت

یا پیشوایی مردم را به عهده دارد و همه قدرت‌ها و اختیارات، مطلقاً در اختیار اوست؛ ولی حکومت به سلاطین تعلّق دارد که خود صاحب شوکت و دارای نیروی مادی‌اند. (فضل‌الله بن روزبهان، ۱۳۸۲: ۵۲) همچنین از دیدگاه غزالی، خلافت دارای ابعاد مذهبی بیشتری است و به معنای رهبری از سوی خداوند می‌باشد، درحالی که حکومت به معنای مدیریت امور دنیوی و سیاست اجتماعی براساس قراردادهای انسانی و عقلانی است.

غزالی با همه مخالفتش با فلسفه، منطق را به عنوان ابزاری برای حلّ مسائل اختلافی در همه علوم، اعمّ از فلسفه و فقه و کلام، ضروری می‌دانست و در مقدمه مقاصد الفلاسفه اعلام کرده بود: «و أمّا المنطقیات فأكثرها على منهج الصواب، و الخطاء نادر فيها، و إنّما يخالفون أهل الحقّ فيها بالاصطلاحات و الإيرادات دون المعاني و المقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، و ذلك ممّا يشترك فيه النظار.» (فخر رازی، ۶۰۶ ق: ۱۴) او منطق ارسطویی را مخالف و مضرّ برای دین نمی‌دانست و همگان را سفارش می‌کرد تا این علم را فرا بگیرند، زیرا او در منطق هیچ نقصی نمی‌دید. (داوری اردکانی، ۱۳۸۸: ۸۸) غزالی به بحث در مورد منطق، اهمیّت زیادی می‌داد و به طور خلاصه، به رابطه بین عقل و منطق اشاره می‌کرد. او به منطق به عنوان یک ابزار، برای استنتاج دلایل و ادله اعتبار، اطمینان می‌کرد. بنابراین غزالی به تبیین منطق می‌پرداخت و بر اهمیّت آن تأکید می‌کرد. او معتقد بود که درک و استفاده درست از اصول منطقی و قواعد ریاضی در علوم مختلف، به کسب دانش معتبر کمک می‌کند. بنابراین غزالی از نظر معرفت‌شناسی، معتقد بود که قواعد منطق، برای وصول به یقین لازم است و رعایت آن را ضروری می‌دانست. او همچنین ارتباط ضروری بین علت و معلول را منکر بود؛ اما به برهان منطقی پایبند بود که یقین ضروری و همیشگی را در پی داشت. (خالق‌خواه، ۱۳۹۳: ۱۲۰) با وجود این، به نظر او، تجربه عارفانه، حصارهای مکاتب گوناگون فکری را در هم می‌شکند و به بینش‌های راستین آنها، معنایی همه‌جانبه می‌بخشد. (بدوی، ۱۳۶۵: ۴) و نهایتاً آنکه، در عصر امام غزالی، علوم عقلی در زمینه فلسفه و علم بررسی می‌شدند و از این رو، وی به طور جدّی به بحث در این زمینه‌ها پرداخت.

۳. اقدامات غزالی

امام غزالی به تحلیل و تبیین مسائلی فلسفی، بسیار علاقه‌مند بود. او در آثار خود به تحلیل و بررسی مباحث فلسفی مختلفی می‌پرداخت و ماهیّت آنها و سیر تبادل نظرهای مختلف را بررسی می‌کرد. حقیقت آن است که تمام تلاش غزالی، بازگرداندن ایمان مسلمانان به صلابت اولیه بوده‌است. او این کار را با تمرکز بر مناقشاتی که در آن زمان، اسلام با آن دست و پنجه نرم می‌کرد، انجام می‌داد. او تمام ذخایر معنوی‌اش را برای تحریر کتاب احیاء علوم دین به کار بست. (همان)

غزالی در طول حیات گرانمایه خود با گروه‌های مختلفی به مجادله و منازعه پرداخت، که از جمله آنها، فیلسوفان، اسماعیلیه، معتزله و متکلمان بوده‌اند. اگرچه غزالی عقیده داشت، نباید کسانی را که

اهل قبله و مسلمان هستند، کافر خواند اما او در کتاب تهافت الفلاسفه به دلیل مخالفت فلاسفه با دین، به تکفیر آنان پرداخت. در این کتاب، در واقع نزاع سنتی میان فلسفه و دین به نحو بارزی ترسیم شده است. (نیکسیرت، ۱۳۹۰: ۹۶)

غزالی بی‌پروا بود و در شرایطی که به علت تعصب دینی و دوره جدلی، از ترس خلفای عباسی، هیچ کس توان گفتن حرفی برخلاف عقاید رسمی را نداشت، او اوضاع علمی و دینی زمان خود را مورد انتقاد سخت قرار داد. همچنین او جدل و مناظره‌ای که به خاطر خودنمایی و اکرام شخص باشد را موجب آفت دانست و این مطلب را هم در مجالس پند و وعظی که داشت و هم در کتاب‌های خود از جمله احیاء العلوم و المنقذ من الضلال با دلایل قانع‌کننده و بیانی شیوا به همه مردم گوشزد کرد. (راوندی، ۱۳۵۴: ج ۳: ۴۴۵) وی معتقد بود که برخی از جدل‌ها و مناظرات، بیشتر به منظور خودنمایی و به دست آوردن شهرت و ستایش صورت می‌گیرند، نه از برای جستجو و کشف حقیقت. او فکر می‌کرد که این نوع جدل و مناظرات، موجب آفت و هرج و مرج در جوامع می‌شوند و مانع رسیدن به حقیقت می‌گردند.

۴. اختلاف بین غزالی و ابن سینا

غزالی کتاب تهافت الفلاسفه را در نقد حکمت مشائی نوشت و در آن به نقد فلسفه و فلاسفه پرداخت. او فلاسفه مشائی از جمله ابن سینا و فارابی را در سه مسئله، الف. انکار علم خدا به جزئیات، ب. مسئله قدم عالم و ج. انکار معاد جسمانی تکفیر کرد که در ذیل به تبیین آنها می‌پردازیم:

۴-۱. انکار علم خداوند به جزئیات

اختلاف غزالی و ابن سینا درباره انکار علم خداوند به جزئیات، یکی از معروف‌ترین اختلافات در تاریخ فلسفه و گفتمان‌های دینی است. غزالی و ابن سینا دو فیلسوف، حکیم و متفکر بزرگ اسلامی بودند. اختلاف رأی ایشان در نگرش‌های فلسفی و نظام فلسفه دینی‌شان در خصوص خداوند بود. در زیر به برخی از جزئیات این اختلاف نظر می‌پردازیم.

نخست لازم است به تعریفی که غزالی از علم ارائه داده بود، توجه کنیم. در واقع لازم به پرسش است که غزالی در نقد انکار علم خداوند به جزئیات، چه معنایی از علم را اراده کرده است و این معنا با معنایی که علم در تفکر سینیوی دارد، تا چه اندازه مطابقت دارد؟

غزالی در معیار العلم، علم را به مثال مطابق با معلوم تعریف می‌کرد: «فان العلم معناه مثال مطابق للمعلوم فیکون لها عشر عبارات اذ الفاظ تابعه للأثار الثابته فی النفس المطابقه للأشیاء الخارجیه». وی علم را با عبارت‌های گوناگونی تعریف می‌کرد و علم را تابع آثار ثابت در نفس می‌دانست؛ همان آثاری که با اشیای خارجی مطابقت می‌کرد. (غزالی، ۱۹۹۳: ۳۱۲)

غزالی در مسئله علم الهی به آیه «ما یعزب عن ربك مثقال ذره فی الارض و لا فی السماء» (یونس: ۶۱) استناد می‌کند و نتیجه می‌گرفت که خداوند آگاه و عالم به همه چیز است و همه امور را می‌داند؛ از حرکت مورچه سیاه بر صخره سیاه در دل شب سیاه آگاه است و ذرات معلق در هوا را می‌داند. او بر همه امور آشکار و پنهان، با علم قدیم و ازلی آگاه است و تجدد در او راه ندارد. (غزالی، ۱۳۸۴: ۵۵)

در تفسیری که غزالی نسبت به علم الهی ارائه می‌دهد، نکاتی قابل برداشت است: غزالی ذات خداوند را از هر گونه تغییر و تجدد، مبرا می‌داندست و علم الهی را علمی قدیم و ازلی تلقی می‌کرد. همچنین معتقد بود که علم خداوند با علم انسان که ذاتاً حادث و ممکن است، تفاوت دارد و نباید موجب اشتباه گردد. (توازیانی، ۱۳۹۱: ۹۹) به عبارت دیگر، غزالی معتقد بود که «ذات الهی» باید از هر تغییر و تجدد محفوظ بماند. چنان که در اصل خودش بی‌تغییر است. به عبارت بهتر، خداوند بی‌تحول و بی‌تغییر است و ذات او تغییر نمی‌کند. خداوند از هرگونه نوسان و تغییرات زمانی و مکانی مستثنی است و همواره تحول‌ناپذیر باقی می‌ماند.

حال باید تعریف علم را از دیدگاه ابن‌سینا مورد بررسی قرار دهیم. از دیدگاه ابن‌سینا علمی که در خداوند وجود دارد، موجب می‌شود که او علاوه بر عالم بودن به ذات خویش، به غیر ذات خود هم عالم باشد. او این مطلب را در کتب مختلف خود بیان کرده است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۹۳ و ۵۹۴؛ همان، ۱۴۰۴: الف: ۳۹۴؛ همان، ۱۴۰۴: ب: ۲۱؛ همان، ۱۳۷۱: ۲۹۹؛ همان، ۱۳۶۳: ۶؛ همان، ۱۳۷۵: ۱۳۳). از نظر ابن‌سینا چون موجودات، لازم ذات خداوندی هستند به تعقل بسیط او، در واقع نفس تعقل خداوند اشیاء را، عین وجود اشیاست: «فعلمه بالاشیاء هو نفس وجودها». (همان، ۱۴۰۴: ب: ۶۶)

با تفسیری که ابن‌سینا از مسئله علم الهی بیان کرده است، می‌توان دریافت که خداوند به غیر خود هم علم دارد؛ همان‌گونه که به ذات خویش عالم است و اگر کسی منکر علم خداوند به غیر خود باشد، منکر تعقل خداوند به ذات خویش می‌باشد. گستره علم خداوندی، موجب می‌شود که هیچ چیزی از منظر الهی غایب نباشد و او اشیاء را حتی قبل از اینکه ایجاد شوند، بدانند، هرچند علم او به ایجاد اشیاء، در موقعیت‌های مختلف تغییر نمی‌کند؛ یعنی علم او قبل از اشیاء و بعد از اشیاء یکسان و ثابت است. (همان)

ابن‌سینا به بحث علم الهی به عنوان شاخه‌ای از فلسفه می‌نگریست که در آن مفهوم وجود الهی و صفات خداوند، مورد بررسی و بحث قرار می‌گیرد. بر اساس دیدگاه ابن‌سینا، خداوند باید به غیر ذات خود علم داشته باشد، زیرا او به عنوان یک موجود شناخته شده، باید به طور ضروری همه چیزها را بشناسد. وی باور داشت که خداوند نه تنها عالم و داناست، بلکه علم او، جزء ذات و وجود اوست. غزالی می‌دانست که ابن‌سینا علم خداوند به غیر خویش را می‌پذیرد و اینکه باری تعالی، از همه امور با علم کلی آگاه است؛ در علم الهی تغییر و تجدد راهی ندارد، داخل در مقوله زمان نیست تا محل

تغییر باشد و هیچ چیز در جهان وجود ندارد که خداوند از آن آگاه نباشد؛ البته با این قید که خداوند جزئیات را به نحو کلی می‌داند. (غزالی، ۱۳۶۳: ۱۹۹)

از نظر غزالی، استدلال ابن‌سینا درباره علم الهی به تمام حوادث، به معنای بازگشت همه حوادث به اسباب و علل‌شان و در نهایت بازگشت به علت‌العلل است؛ ابن‌سینا معتقد بود: «این امور برای عالم آن منکشف است به انکشافی واحد و متناسب، که زمان را در آن مدخلیتی نیست؛ بنابراین هر چیزی که در معرفت و شناخت آن نسبت به زمان ملحوظ گردد، از آنجا که این نسبت موجب تغییر در علم بدان می‌گردد، تصوّر چنین علمی درباره او خطاست.» (همان)

اما دیدگاهی که ابن‌سینا نسبت به علم الهی به غیر ذات خود ارائه داد، باعث شد غزالی دچار سوء فهم نسبت به اصل مطلب شود؛ زیرا از سخنان وی پیدا بود که خود او به همان راهی رفته که ابن‌سینا پیموه بود، زیرا هر دو به یک نتیجه واحد رسیده بودند. (توازانی، ۱۳۹۱: ۱۰۳)

علاوه بر آن، نباید خیلی به دغدغه کلامی غزالی اهمیت داد؛ زیرا او تغییر در ذات الهی را هم ممکن می‌دانست و می‌گفت: «اعتراض من بر ابن‌سینا این است که گوییم، بنا بر اصل شما، چه مانعی دارد که خدا امور جزئی را بداند، اگرچه تغییر یابد؟» (غزالی، ۱۳۶۳: ۲۰۶) از این بیان غزالی می‌توان دریافت که نگرانی اصلی غزالی «نفی علم به جزئیات» است؛ حتی به قیمت پذیرش تغییر در ذات الهی (همان: ۱۰۴)

به طور کلی با تبیین دیدگاهی که ابن‌سینا و غزالی نسبت به مسئله علم الهی بیان داشتند، می‌توان نتیجه گرفت که غزالی از همان ابتدا در برخی موارد، در درک تفسیر مشائی و سینوی نسبت به علم خداوند به جزئیات، دچار کج‌فهمی و سوء فهم شده و همین امر موجب شده است، ابن‌سینا را به کفر متهم سازد؛ در حالی که ابن‌سینا خود فیلسوف برجسته‌ای است که خدمات بی‌دریغ او نسبت به اسلام بر کسی پوشیده نیست. (همان: ۱۱۰)

کفر چو منی گزاف و آسان نبود محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آن هم کافر پس در همه دهر یک مسلمان نبود

(نعمت الله بن محمد، ۱۳۷۵: رباعی شماره ۱۳۸)

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت، ابن‌سینا با تأکید بر فلسفه و استدلال منطقی، به تحلیل و تبیین علم الهی پرداخت، زیرا علم الهی را می‌توان به وسیله فلسفه و تعقل فهمید؛ اما غزالی معتقد بود، تلاش برای درک خدا و سایر اصول دینی از طریق عقل و استدلال منطقی ناکام خواهد بود. او معتقد بود که این‌گونه تحلیل‌ها، ممکن است منجر به سوءفهم دینی شود و باید به جای این روش‌ها، به تقوا و ایمان شخص متکی شد. با این حال، هر دو فیلسوف نهایتاً به نقطه واحدی رسیدند و همصدا با یکدیگر بر اهمیت وجود خداوند و علم الهی تأکید کردند؛ اما با روش‌ها و رویکردهایی متفاوت.

۴-۲. مسئله قدم عالم

اختلاف غزالی و ابن سینا در مورد مسئله قدم عالم، یکی از مباحث مهم در فلسفه و عرفان اسلامی است. در این مسئله غزالی و ابن سینا دیدگاه‌های متضادی ارائه می‌کردند. غزالی با رویکرد کلامی در بحث از «قدم عالم»، فلسفه مشاء و ابن سینا را به کفر متهم ساخت؛ او بیست مورد از دلایل اساسی فلاسفه را در این زمینه ذکر کرد و سپس به نقد آن‌ها پرداخت که ما به اختصار چهار مورد را ذیلاً می‌آوریم:

دلیل اول: فلاسفه از جمله ابن سینا معتقدند، صدور حادث از قدیم، مطلقاً محال است، زیرا نتایج باطلی مثل انفکاک معلول از علت تامه و ترجیح بلامرئج را به دنبال دارد که از لحاظ عقلی توجیه‌پذیر نیستند. (غزالی، ۱۳۸۲: ۷۴) ابن سینا در اندیشه‌های خود، به وجود آمدن جهان و موجودات را به تحول و تکامل طبیعی و علمی مرتبط کرده و معتقد بود که جهان از ابتدا تا به امروز، با اراده دائمی و علمی خداوند به وجود آمده است.

نقد غزالی: خداوند با اراده قدیمی که دارد، خواسته است که عالم را حادث کند و عالم وجود پیدا کرده است. قبل از اراده خداوند، حدوث عالم، مطلوب خداوند نبوده است؛ به همین دلیل، عالم وجود پیدا نکرده است و زمانی وجود پیدا کرده است که او خواست و اراده الهی به حدوث آن تعلّق گرفت. (همان: ۷۵) بنابراین غزالی معتقد است که عالم و موجودات، از ابتدا تحت دستور و اراده کامل خداوند بوده و تنها با اراده الهی، این موجودات وجود پیدا کرده‌اند.

دلیل دوم: از دیدگاه فلاسفه، خداوند بر عالم تقدّم دارد و این تقدّم یا تقدّم ذاتی است و یا تقدّم زمانی؛ مانند تقدّم علت بر معلول. در صورت قول به تقدّم ذاتی خدا بر جهان، آنگاه هر دو یا باید حادث باشند و یا هر دو قدیم؛ و محال است که یکی حادث و دیگری قدیم باشد. اما اگر منظور از تقدّم خداوند بر جهان، تقدّم زمانی باشد، پس قبل از وجود عالم، باید قائل به زمانی شویم که عالم در آن حادث شد و در این صورت، باید زمان بی‌نهایتی وجود داشته باشد. به این ترتیب، قدیم بودن زمانی عالم ثابت می‌گردد و به تبع آن، قدیم بودن حرکت و قدیم بودن متحرک نیز لازم می‌آید؛ بنابراین عالم قدیم است. (غزالی، ۱۳۸۲: ۹۳)

به عبارت دیگر، ابن سینا وجود خداوند را «ضروری الوجود» می‌داند؛ یعنی خداوند به عنوان وجودی ضروری و از پیش برای وجود داشتن، وجود دارد. از دیدگاه وی، خداوند متقدّم بر عالم است و این تقدّم ذاتی است؛ به این معنی که وجود خداوند به مراتب، فراتر از وجود مخلوقات است.

نقد غزالی: از دیدگاه غزالی زمان، حادث و مخلوق است و این مطلب برخلاف نظر فلاسفه می‌باشد. او معتقد است که قبل از جهان اساساً زمانی وجود نداشته است. (غزالی، ۱۳۸۲: ۹۳) همچنین غزالی در پی آن بود که اثبات کند، زمان در زمره تصوّرات عقلی نیست، بلکه از تصوّرات وهمی است؛ او برای اثبات این مطلب، زمان را به مکان تشبیه می‌کند. (علیزاده و حیدری، ۱۳۹۶: ۷۵)

به عبارت دیگر، غزالی ایده تقدّم ذاتی خداوند را انکار کرد و معتقد بود که خداوند به عنوان وجودی متفرد و حتی از زمان و مکان نیز مستقل است. وی با تأکید بر مسئله توحید، به این نتیجه رسید که خداوند بر هر چیز دیگری، تقدّم دارد. به طور کلی، می‌توان گفت که ابن‌سینا مفهوم وجود خدا را با تأکید بر وجود ضروری و اولیه آن مطرح کرده و تقدّم ذاتی خداوند بر عالم را پذیرفته‌است؛ درحالی‌که غزالی این مفهوم را از دیدگاه توحید و وحدت خداوند بررسی کرده‌است.

دلیل سوم: از دیدگاه فلاسفه، عالم قبل از اینکه حادث شود، ممکن بوده‌است؛ زیرا محال است که عالم از همان ابتدا ممتنع‌الوجود باشد و سپس ممکن‌الوجود گردد. این امکان، آغازی ندارد و عالم پیوسته ممکن‌الوجود است و نمی‌توان حالتی را در نظر گرفت که عالم در آن ممتنع‌الوجود باشد. در نتیجه چون امکان، ازلی است، ممکن‌الوجود نیز همانند امکان، ازلی خواهد بود. (همان: ۱۰۲) به عبارت دیگر، ابن‌سینا معتقد بود که عالم قبل از وقوع حوادث، شأن ممکن‌الوجودی داشت؛ یعنی وقوع عالم قبل از وقوع حادثه ممکن بوده‌است. او فرض می‌کرد، وجود عالم به عنوان ممکن‌الوجود، مستلزم وجود واقعی بوده‌است.

نقد غزالی: غزالی در نقد دلیل سوم فلاسفه می‌گوید: «عالم همیشه ممکن‌الحدوث بوده و در نتیجه هیچ زمانی را نمی‌توان در نظر گرفت، مگر اینکه احداث عالم در آن وقت، قابل تصوّر باشد؛ و هرگاه موجودی را که هیچ‌گاه حادث نیست، تصور کنیم، حدوث آن موجود، مطابق امکان نخواهد بود، بلکه برخلاف امکان است؛ بنابراین امکان ازلی، مستلزم وجود ازلی نیست.» (علیزاده و حیدری، ۱۳۹۶: ۷۶) به عبارت دیگر، غزالی معتقد بود که عالم همیشه ممکن‌الحدوث بوده‌است؛ به این معنا که همواره وجود چیزهای دیگری ممکن بوده‌است و هر چیزی که واقع شده، قبلاً ممکن بوده‌است. این دو دیدگاه در مورد نسبت بین وجود و امکان یک موجود، به خصوص زمانی که آن موجود وقوع می‌یابد، متفاوت بودند.

دلیل چهارم: از دیدگاه فلاسفه، حادث پیش از آنکه حدوث پیدا کند، ممکن‌الوجود است، یعنی امکان وجود، پیش از اینکه هستی پیدا کند، برای حادث ممکن است. امکان وجود، یک وصف عارضی و اضافی است و ذاتاً استقلالی از خود ندارد؛ بنابراین باید محلی وجود داشته باشد که به آن اضافه گردد و محلی جز ماده وجود ندارد؛ در نتیجه ممکن بودن، وصف برای ماده‌است و حادث، بی‌نیاز از ماده نیست؛ هر چند که خود ماده حادث نیست و تنها صورت‌ها و اعراض و کیفیات بر آن حادث، عارض می‌شوند. (همان: ۱۰۴) به عبارت دیگر، ابن‌سینا معتقد بود که وجود یک شیء حادث، نیازمند وجود یک محل و ماده قبلی است؛ یعنی وجود هر چیزی، بر اساس وجود دیگری است که به آن اضافه گردد. وی اعتقاد داشت که حادث‌ها، ممکن‌الوجود هستند، یعنی وقوع‌شان ممکن است، اما این امکان وجود، یک محل و ماده قبلی را نیازمند است.

نقد غزالی: غزالی در نقد دلیل چهارم فلاسفه می‌گوید: وجوب، امکان و امتناع، مفاهیم عقلی هستند که حکم آنها مربوط به داوری عقل است. صورت، اعراض و کیفیات، مفاهیمی ذهنی هستند

که هیچ مصداق واقعی برای آنها یافت نمی‌شود؛ بنابراین نیازی به یک محل و ماده قبلی ندارند تا عارض بر آن گردند. (علیزاده و حیدری، ۱۳۹۶: ۷۶) به عبارت دیگر، غزالی معتقد بود که وقوع یا عدم وقوع یک حادث، به عوامل خارجی و محیطی وابسته نیست و امکان یا امتناع به عنوان یک مفهوم عقلی، به هیچ محل یا ماده قبلی وابستگی ندارد. وی به وجوب امکان و امتناع مفاهیم عقلی، بدون نیاز به یک محل و ماده قبلی اعتقاد داشت.

همچنین او ضرورت علی میان اشیاء را مورد تردید قرار داده و می‌گوید که در میان پدیده‌های طبیعی، رابطه ضروری یافت نمی‌شود. «اقتران میان آنچه عادتاً سبب شناخته می‌شود، با آنچه مسبب شناخته می‌شود، در نزد ما ضروری نیست.» (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۷۰)

از دیدگاه غزالی، «حدوث» موجب می‌شود که شی به علت نیازمند باشد و «قدم» موجب می‌شود که شی به علت نیازی نداشته باشد؛ یعنی ما از قانون علیت درمی‌یابیم که محال است امر حادث، بدون علت وجود پیدا کند؛ حتماً علتی بوده که این موجود را حدوث بخشیده است. (همان: ۱۰۴)

غزالی، ابن سینا را نسبت به مسئله قدم زمانی عالم، متهم به کفر کرده است؛ زیرا غزالی ادعا می‌کند که قدم زمانی عالم، با اختیار خداوندی و معلولیت عالم در تضاد است و این ادعای باطلی است؛ زیرا مشکلات و نتایج فاسدی مثل انقطاع فیض از فیاض مطلق، انفکاک معلول از علت تامه و ترجیح بلامرجح را به همراه دارد، هرچند خود غزالی نیز از توجیه مناسب این اشکالات ناتوان بوده و نتوانسته پاسخ قانع‌کننده‌ای را بیان کند. از طرف دیگر، بررسی مبانی و دلایل ابن سینا بر قدم زمانی عالم گواه آن است که این اعتقاد، با معلولیت عالم و اختیار خداوند، منافاتی ندارد؛ زیرا اگرچه عالم قدیم زمانی است؛ اما همین عالم، به دلیل ممکن‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالغیر بودن و همراه بودن وجود غیریش به نیستی ذاتی آن، حادث ذاتی می‌باشد. (علیزاده و حیدری، ۱۳۹۶: ۶۵)

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت بنابر دیدگاه ابن سینا، زمان نسبی است و در واقع، زمان نیز همانند مکان، واقعیت مستقل دارد؛ اما قدم زمانی عالم، مستقل از خداوند و وجود معنوی او نمی‌باشد؛ درحالی‌که غزالی با این نظریه مخالف بود و ادعا می‌کرد که قدم زمانی در تضاد با مفهوم اختیار خداوندی و معلولیت عالم است. وی بر این باور بود که اگر زمان به عنوان یک واقعیت مستقل پذیرفته شود، این مفهوم، تعارضی با وجود یک خداوند مطلق دارد.

۴-۳. انکار معاد جسمانی

ابن سینا در کتاب النجاه و کتاب شفا یادآوری کرد که باید درباره نفس انسان بعد از مفارقت از بدن، تحقیق و تفحص کرد؛ او این نکته را این گونه بیان کرد: «يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من شرع و لا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوه و هو الذي للبدن عند البعث» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴۲۳؛ همان، ۲۰۰۷: ۱۲۸)

ابن سینا وجود انحاء ادراکی را برای نفس انسان ثابت می‌دانست و با وجود این، معتقد بود که نفس انسان بعد از جدایی از بدن، بسیاری از امور را می‌تواند درک کند و مشکلی برای او حاصل نمی‌گردد؛ زیرا از دیدگاه او، نفس بعد از جدا شدن از بدن، علم به ذات خود دارد. (همان، ۱۳۷۱: ۲۱۶) و این طور نیست که نفس برای ادراک و علم به ذات خودش، نیازمند آلت جسمانی و مادی باشد. بنابراین بدون نیاز به آلت مادی (بدن)، می‌تواند لذت‌ها و دردها را ادراک کند. از دیدگاه ابن سینا حتی اگر بدن در آخرت در خدمت نفس قرار نگیرد، باز هم مشکلی پدید نمی‌آید و مسئله عقاب و ثواب بر سر جای خود باقیست. علاوه بر این، اگر برهانی برای اثبات معاد جسمانی نباشد، خواهیم گفت که «حکمای الهی در رسیدن به سعادت روحانی، بسیار بیشتر از رسیدن به سعادت بدنی رغبت دارند.» (همان، ۱۳۷۹: ۶۸۲)

در حقیقت ابن سینا با بیان این مطلب که «بازگشت بدن به نفس در روز رستاخیز قابل اثبات نیست»، بهانه‌ای را به دست مخالفان خود، از جمله غزالی داده تا از این مطلب به عنوان دلیل کفر ابن سینا استفاده کنند؛ غافل از آنکه کلام ابن سینا هنوز پایان نیافته است. او بعد از اینکه معاد را به دو قسم معاد جسمانی و معاد روحانی تقسیم می‌کند، اظهار می‌دارد که نوع جسمانی آن قابل اثبات نیست. او تأکید می‌کند که معاد جسمانی تنها از راه شرعی قابل اثبات است. به سخن دیگر، از دیدگاه او معاد جسمانی از شرع گرفته شده که به حکم تصدیق خبر نبوت، باید به آن معتقد بود، اگر چه از راه عقلی، قابل اثبات نیست. (توازیانی، ۱۳۸۲: ۱۶)

در واقع ابن سینا اعتقاد داشت که مفهوم بازگشت بدن به نفس در روز رستاخیز، امکان اثبات عقلی ندارد؛ به این دلیل که او معتقد بود، بعد از مرگ، بدن جسمانی بازگشت ندارد و تنها قسمت معنوی یا روحانی انسان برای حساب و کتاب رستاخیز، مورد نظر الهی قرار می‌گیرد. مخالفان ابن سینا از جمله غزالی، این نکته را به عنوان دلیلی برای اتهام ابن سینا به کفر به کار بردند؛ هر چند ابن سینا خود درباره مفهوم معاد توضیحات دقیقی داده بود. ابن سینا این نقطه را مد نظر قرار داد که معمولاً معاد، اشاره به معنویت و روحانیت دارد و از این جهت قابل اثبات است؛ درحالی که بازگشت جسمانی قابل اثبات نیست.

غزالی به فلاسفه مشائی، از جمله ابن سینا نسبت «رؤسای ضلال» را داده تا آنها را با توجه به اندیشه‌های سخیف‌شان رسوا سازد. او مدعی بود که آنها «برانگیختن تن‌ها و بازگردانیدن جان‌ها به تن‌ها و وجود معاد جسمانی را انکار کرده‌اند و وجود بهشت و حور عین و دیگر چیزهایی که به مردم وعده داده‌اند را مثال‌هایی دانسته که برای فهمانیدن ثواب و عقاب روحانی که برتر از ثواب و عقاب جسمانی است، گفته‌اند.» (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۸۲)

غزالی معتقد بود که نفس به بدن در روز قیامت برمی‌گردد؛ اگرچه در هنگام مرگ از هم جدا می‌شوند. این امر جای تعجبی ندارد، زیرا همان‌طور که تعلق نفس به بدن در بدو تولد، جای شگفتی

و نیاز به برهان ندارد، هیچ برهانی هم برای اثبات اینکه بازگشت نفس به بدن محال نیست، وجود ندارد. (همان، ۱۳۶۷: ۱۸)

با بررسی دیدگاه شیخ بوعلی سینا می‌توان نتیجه گرفت که او مخالفتی با معاد جسمانی ندارد و به حیات اخروی و روز قیامت هم معتقد است. علاوه بر این، او سه نوع مواجهه متفاوت انسان با آفریدگار را مطرح می‌کند که عبارتند از: مواجهه زاهدانه، عابدانه و عارفانه. و او مواجهه عارفانه را برتر از دو نوع مواجهه دیگر می‌داند. این تقسیم‌بندی سینوی نشان‌دهنده وجوه معنوی و آخرت‌نگرانه دین از دیدگاه ابن‌سینا است. (زاهدی، ۱۳۹۰: ۱۰۸)

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت که غزالی، به دلیل انکار معاد جسمانی توسط ابن‌سینا، وی را تکفیر کرده که البته به نظر می‌رسد، او به رساله اضحویه ابن‌سینا نظر داشته‌است؛ حال آنکه ابن‌سینا در سایر آثارش، معاد جسمانی را از طریق شرع، برای برخی از مردم اثبات کرده و با توجه به مبانی فلسفی و عقلی خود، معترف بود که معاد جسمانی را از لحاظ عقلی، نمی‌توان ثابت کرد، ولی از طریق شرع و پیامبر، پذیرش آن را بر خودش واجب می‌دانست. از این‌رو، جایی برای تکفیر او باقی نمی‌ماند.

۵. دیدگاه اندیشمندان در مورد غزالی

از نظر ملاصدرا، غزالی پایبند به قواعد فلسفی نیست و در درک مشکلات فلسفه، کاملاً راجل است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷۸)

از دیدگاه میرهوف، فلسفه از قرن پنجم به بعد در بغداد، در نتیجه انتقاد و کشمکش غزالی با فلسفه و فلاسفه، انحطاط پیدا کرد. مینورسکی هم همین عقیده را داشت و دیدگاه خود را نسبت به غزالی این‌گونه بیان می‌کند: بعد از مرگ ابن‌سینا و ابوریحان بیرونی، با آغاز حمله جدید، وحدت حکومت به مذهب رسمی سنی ضمیمه گشت. نمی‌توان منکر خصوصیات نیکو و برجسته نظام‌الملک در مملکت‌داری و تفکر نیرومند غزالی شد. تفکر ابن‌سینا و ابوریحان بیرونی، دلبرانه و علمی بود، اما تفکر غزالی، تقلیدی و سنت‌گرایانه بود که با هم تفاوت فاحشی داشتند. این دو گونه طرز تفکر، بیانگر دو عصر مختلف بود: عصری که با فوت ابن‌سینا و ابوریحان بیرونی، قدرت فکر و اندیشه پایان یافت؛ و عصر سنت‌گرایی که با روی کار آمدن غزالی آغاز شد. (ملایری، ۱۳۷۹: ج ۶: ۲۸۵)

ابن‌رشد هم غزالی را از این نظر مورد انتقاد قرار داد که وی برای ارائه معارف از برهان استفاده نکرد و با راه‌های غیربرهانی، موجب گمراهی مردم شد و برای تحقیر فلسفه، زمینه‌سازی کرد. البته مبنای ابن‌رشد بر این خرده‌ای که به غزالی گرفته، این است که برهان در دسترس همگان نیست؛ بلکه تنها کسانی که اهل فن هستند، می‌توانند از آن بهره ببرند. اما جدل و خطابه و شعر برای همگان قابلیت دسترسی دارد و می‌تواند موجب گمراهی ناهالان گردد. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ج ۲: ۱۵۸)

اما غزالی معتقد بود که قرآن کریم کلید همه دانش‌هاست و ادعا می‌کرد که از قرآن برای استخراج علوم بهره برده‌است. بیان همین نکته کافی است تا غزالی را جزء فلاسفه به شمار آوریم. غزالی در

پاسخ به مخالفانش از جمله ابن رشد بیان می‌کرد که هرگز بدون برهان سخن نگفته‌است. (داوری اردکانی، ۱۳۸۸: ۹۰)

علاوه بر این، ابن رشد با تحریر کتاب تهافت‌التهافت، ردیه‌ای بر مندرجات کتاب تهافت‌الفلاسفه نوشت و باطل بودن آراء غزالی را آشکار ساخت. اما روحانیون و فقها، از روشنگری ابن رشد برای بیداری مردم ترسیدند و با او به دشمنی برخاستند و فکر کردند با گسترش فلسفه، امنیت سرزمین‌شان از بین خواهد رفت. (راوندی، ۱۳۵۴: ج ۳: ۴۴۲)

به‌طور کلی، غزالی از برجسته‌ترین شخصیت‌هایی است که به بقاء و تداوم بی‌خبری و غفلت کمک کرد و از این طریق، صدمات جبران‌ناپذیری به بار آورد. عقیده غزالی مانع آن شد که علوم عقلی در مملکت اسلامی گسترش یابد. نکته قابل تأمل آنکه، غزالی، معاویه و یزید را محترم می‌شمارد، اما دانشمند حکیمی مانند ابن سینا را کافر می‌شمارد. (غزالی، ۱۳۸۲: ۳۰)

افزون بر این، یکی از حقایق تاریخ علم آن است که خلاف آنچه غربی‌ها ادعا می‌کنند، «پس از غزالی فلسفه منزوی شد»، وجود غزالی، بیشتر سبب استحکام فلسفه گردید؛ تا جایی که متکلمان اشعری و متعصب از جمله فخر رازی نیز ندانسته به فلسفه بیشتر از کلام پرداختند. غزالی مخالفتی با فلسفه نداشت، بلکه عمده حملاتش به فلسفه مشائی بوده‌است. او با یک حرکت سازمان‌یافته سیاسی، به مخالفت با فلسفه پرداخت که به دستور نظام‌الملک و سلجوقیان برای حفظ خلافت بغداد و دفاع از سرزمین‌شان ضروری قلمداد می‌شد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۳۸)

نتایج

۱. محمد غزالی که یکی از اندیشمندان برجسته و مورد تقدیر عصر خود بود، به صورت گسترده‌ای به بحث و تبیین روش‌های عقلی و فلسفی در امور دینی و عقیدتی پرداخت. او تلاش کرد تا علم و فلسفه را با اعتقادات دینی و سنت دینی هماهنگ کند. در مرحله اول، باید توجه داشت که علوم عقلی در دوران امام غزالی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند. او به عنوان یکی از علمای برجسته مسلمان در عصر خود، به تبیین این علوم پرداخت و مفاهیمی را مطرح کرد که به خوانندگان برای درک بهتر علوم عقلی کمک می‌کرد.

۲. از سوی دیگر، شیخ بوعلی سینا نیز به‌عنوان یکی از بزرگان فلسفه در عالم اسلام مشهور است و به طور وسیعی در زمینه‌هایی مانند فلسفه، علوم طبیعی و عقلی، قضاوت و معرفت‌شناسی فعالیت می‌کرد. او به بررسی علم و فلسفه با استفاده از روش‌های عقلی و استدلال منطقی می‌پرداخت.

۳. اختلاف‌نظر غزالی و بوعلی سینا در مورد جایگاه علوم عقلی، به خاطر تفاوت ایشان در روش و منطق به وجود آمد. به طور کلی، غزالی بیشتر تمایل داشت بر عقل و استدلال منطقی تأکید کند و روش‌های عقلی را راه حل مسائل علمی و عقلی می‌دانست؛ در حالی که بوعلی سینا بیشتر با

استدلال و بررسی علل و جزئیات عقلی به تجزیه و تحلیل می‌پردازد و روش‌های عقلی را به عنوان ابزار درک و تشریح طبیعت و علوم مختلف در نظر می‌گرفت.

۴. غزالی در نقد حکماء مشائی، کتاب تهافت الفلاسفه را نوشت و علاوه بر آن، فلاسفه مشاء را در سه مسئله، الف). انکار علم خداوند به جزئیات، ب). مسئله قدم عالم و ج). انکار معاد جسمانی تکفیر کرد. غزالی، ابن‌سینا را به انکار علم خداوند به جزئیات متهم ساخت؛ این در حالی است که غزالی در خصوص برخی از مطالبی که ابن‌سینا درباره علم الهی به جزئیات مطرح کرده بود، دچار سوءفهم شده‌است.

۵. همچنین اختلاف بعدی بین ابن‌سینا و غزالی در مورد مسئله قدم عالم می‌باشد که غزالی بیست مورد دلیل اساسی فلاسفه را بیان و نقد می‌کند و حکمای مشائی از جمله ابن‌سینا را متهم به کفر می‌سازد. انکار معاد جسمانی، تهمت دیگری است که غزالی به ابن‌سینا نسبت می‌دهد، در حالی که با بررسی دیدگاه بوعلی سینا، می‌توان دریافت که ایشان هیچ مخالفتی با معاد جسمانی نداشته و سه نوع مواجهه اخروی انسان با خداوند را مطرح می‌کند که نشان از باور و اعتقاد قلبی وی به معاد و قیامت است.

منابع

قرآن کریم

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ الف). الشفاء-الهیات. تصحیح سعید زائد. چاپ اول. قم: انتشارات مرعشی نجفی.

_____ (۱۴۰۴ ب). التعليقات. تصحیح عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

_____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. چاپ اول. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی.

_____ (۱۳۷۱). المباحثات. تحقیق و تعلیق محسن بیدار. چاپ اول، قم: انتشارات بیدار.

_____ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات. چاپ اول. قم: نشر البلاغه.

_____ (۱۳۷۹). النجاه من الغرق فی بحر الضلالت. با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۸۳). طبیعیات دانشنامه علائی. چاپ دوم. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

_____ (۲۰۰۷). الرسالة فی النفس و بقائها و معادها. تحقیق فواد الاهوانی. پاریس: دار بیبلیون.

بدوی، عبدالرحمن (۱۳۶۵). «سیر معنوی غزالی». علوم اجتماعی: نشریه پیام یونسکو. شماره ۱۹۸، ۴-۵.

توازیانی، زهره (۱۳۹۱). «واکاوی تکفیر ابن سینا از سوی غزالی در مسئله علم خداوند به جزئیات». فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم. شماره چهارم. ۹۳-۱۱۲.

حسین نژاد محمدآبادی، حمید (۱۳۸۸). «معرفی تهافت الفلاسفه غزالی و نقدی بر تهافت الفلاسفه سید جلال الدین آشتیانی و سیری کوتاه در اندیشه‌های آنان». نشریه سفیر نور. شماره ۱۱. ۳۸-۲۱.

خالق‌خواه، علی (۱۳۹۳). «رابطه عقل و دین از دیدگاه غزالی و اشارات آن در تربیت دینی بر اساس باورهای ایمان‌گرایانه غزالی». نشریه پژوهش‌های علم و دین. شماره ۱۰. ۱۳۰-۱۱۱.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۸) «غزالی و فلسفه اسلامی». مجله جاویدان خرد. شماره سوم. ۸۷-۱۰۰.

راوندی، مرتضی (۱۳۵۴). تاریخ اجتماعی ایران. ج ۳. تهران: امیرکبیر.

رازی، فخرالدین (۱۴۰۴ ه ق). شرح الفخر رازی الانشارات (شرحی الاشارات). قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۵). «غزالی در نظامیه بغداد». نشریه ایران نامه. ۶۱۵-۵۹۳.

_____ (۱۳۶۹). فرار از مدرسه: درباره زندگی و اندیشه غزالی. تهران: امیرکبیر.

زاهدی، محمد صادق (۱۳۹۰). «قلمرو دین در آرای غزالی و ابن سینا». پژوهشنامه فلسفه دین. شماره ۱۷. ۹۵-۱۱۰.

سایکس، سر پرسی مولزورث (۱۳۸۰). تاریخ ایران / سایکس. ج ۲. تهران: افسون.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (مقدمه فارسی). چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۷۸). المظاهر الالهيه في اسرار العلوم الکمالیه. چاپ اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صادق زاده، فاطمه (۱۳۹۴). «دشواری های ابن سینا در پذیرش یا انکار معاد جسمانی». پژوهشنامه فلسفه دین. شماره ۲۵. ۸۹-۱۱۰.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷). مجموعه رسائل علامه طباطبایی، ج ۲. چاپ اول. قم: موسسه بوستان کتاب.

علیزاده، حامد؛ حیدری، طیبه (۱۳۹۶). «بررسی و ارزیابی انتقادات غزالی بر ابن سینا در مسأله حدوث و قدم عالم؛ با تکیه بر مبانی سینوی». فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. شماره ۱. ۸۶-۶۵.

غزالی، محمد بن محمد (۱۴۰۲ق). احیاء علوم الدین. ج ۱. بیروت: دار المعرفه.

_____ (۱۳۶۷). المضمون به علی غیر اهل. قاهره: انتشارات مطبعه صبیح.

_____ (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفه. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: جامی.

_____ (۱۳۸۴). قواعد العقاید یا اعتقاد نامه غزالی. چاپ اول. تهران: انتشارات جامی.

_____ (۱۳۹۳). معیار العلم فی فن المنطق. الطبع الاولى. بیروت: دارال مکتبه الهلال.

_____ (بی تا). مقاصد الفلاسفه. تحقیق الدكتور سلیمان دنیا. مصر: طبع و نشر دارالمعارف مصر.

غفاری، سید محمد خالد (۱۳۸۰). فرهنگ و اصطلاحات آثار شیخ اشراق. چاپ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فارابی، ابونصر و غازانی، سید اسماعیل (۱۳۸۱). فصوص الحمه و شرحه. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- فضل بن روز بهان (۱۳۸۲). تاریخ عالم آرای امینی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- گنجی، محمد حسین (۱۳۸۳). «آیا غزالی مخالف فلسفه است؟». مقالات و بررسی‌ها. شماره ۸۱. ۶۱-۷۲.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار شهید مطهری. چاپ هشتم. تهران-قم: صدرا.
- محمودی، علی (۱۳۷۸). «کاوش عناصر نظریه دولت در اندیشه سیاسی امام محمد غزالی». نشریه نامه فرهنگ. شماره ۳۳ و ۳۲. ۱۶۷-۱۵۴.
- محمودی ملایری، محمد (۱۳۷۹). تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی. ج ۶. تهران: توس.
- نعمت الله بن محمد، نورالدین (۱۳۷۵). دیوان شاه نعمت الله ولی. تصحیح سعید نفیسی. چاپ اول. تهران: انتشارات نگاه.
- نیک سیرت، عبدالله (۱۳۹۰). «نگاهی به دیدگاه غزالی درباره فلسفه و دین و مقایسه آن با آرای برخی از فیلسوفان غرب». نشریه پژوهش‌های علم و دین. شماره ۳. ۱۱۰-۹۳.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۶). تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا امروز. ترجمه مهدی نجفی افرا. چاپ دوم. تهران: انتشارات جامی (مصدق).

References

The Holy Quran

Ibn Sina, H. (1983A). *Al-Shifa-Theology*. Saeed Zaid's correction. First Edition. Qom: Marashi Najafi Publications. (in Persian)

_____ (1983 B). *suspensions*. Edited by Abdul Rahman Badavi. Qom: School of Islamic Studies. (in Persian)

_____ (1984). *The beginning and the resurrection*. To the attention of Abdullah Noorani. First Edition. Tehran: Publications of the Institute of Islamic Studies. (in Persian)

_____ (1992). *Discussions*. Investigation and suspension of Mohsen Bidar. First edition, Qom: Bidar Publications. (in Persian)

_____ (1996). *Warnings and warnings*. First Edition. Qom: Nash al-Balagha. (in Persian)

_____ (2000). *Al-Najah I am drowning in the sea of confusion*. Edited and prefaced by Mohammad Taghi Daneshpajoh. second edition. Tehran: Tehran University Press. (in Persian)

_____ (2004). *Nature of the great encyclopedia*. second edition. Hamadan: Bo Ali Sina University. (in Persian)

_____ (2007). *Al-Rasalah in Nafs and its survival and resurrections*. Research by Fawad Elahwani. Paris: Dar Biblioen. (in Persian)

Badavi, A (1986). "Ghazali's spiritual path". *Social Sciences: Payam UNESCO*. No. 198. 4-5. (in Persian)

Tavaziani, Z (2011). "Ghazali's analysis of Ibn Sina's takfir in the issue of God's knowledge in detail". *Scientific-Research Quarterly of Qom University*. Number four. 112-93. (in Persian)

Hossein Nejad Mohammad Abadi, H (2008). "Introduction of "Tahaft al-philasafeh" by Ghazali and "Criticism of Tahaft al-philasafeh" by Seyyed Jalaluddin Ashtiani and a brief overview of their thoughts". *Safir Noor magazine*. No. 11. 21-38. (in Persian)

Khaleqkhah, A (2013). "The relationship between reason and religion from Ghazali's point of view and its references in religious education based on Ghazali's faith-based beliefs". *Science and religion research journal*. No. 10. 111-130. (in Persian)

Davari Ardakani, R (2008) (Ghazali and Islamic philosophy). *Javidan Khord magazine*. Number three. 87-100. (in Persian)

Ravandi, M (1975). *Social history of Iran*. C3. Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

Razi, F (1983). *Sharh al-Fakhr Razi al-Asharat (Sharh al-Asharat)*. Qom: Ayatollah Marashi School. (in Persian)

Zarin Kob, A (1986). "Ghazali in Nizamieh of Baghdad". *Irannameh magazine*. 593-615. (in Persian)

_____ (1990). *Running away from school (about Ghazali's life and thought)*. Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

Zahedi, M (2011). "The domain of religion in the opinions of Ghazali and Ibn Sina". *Journal of Philosophy of Religion*. No. 17. 110-95. (in Persian)

Sykes, S (2001). *History of Iran / Sikes*. C2. Tehran: Fasun. (in Persian)

Sadr al-Din Shirazi, M (1981). *Al-Shawahid al-Rabbiyyah in al-Manahij al-Attawiyah* (Persian introduction). second edition. Tehran: University Publishing Center. (in Persian)

Sadrudin Shirazi, M (1999). *Manifestations of God in the secrets of science of perfection*. First Edition. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. (in Persian)

Sadeghzadeh, F (2014). "Ibn Sina's difficulties in accepting or denying the bodily resurrection". *Research Journal of Philosophy of Religion*. No. 25. 89-110. (in Persian)

Tabatabai, M (2007). *Allameh Tabatabai's collection of letters*, vol. 2. First Edition. Qom: Bostan Kitab Institute. (in Persian)

Alizadeh, H; Heydari, T (2016). "Examining and evaluating Ghazali's criticisms of Ibn Sina in the issue of the emergence and progress of the world; Relying on the basics of sinewy". *Quarterly Journal of Religious Thought of Shiraz University*. No. 1. 65-86. (in Persian)

Ghazali, M (1981). *Revival of Ulum al-Din*. C1. Beirut: Dar al-Marafa. (in Persian)

_____ (1988). *Al-Madunun to Ali, who is not eligible*. Cairo: Sabih Publishing House. (in Persian)

_____ (2003). *Tahafut al-Falasafeh*. Translated by Ali Asghar Halabi. Tehran: Jami. (in Persian)

_____ (2005). *Ghazali's rules of belief or creed*. First Edition. Tehran: Jami Publications. (in Persian)

_____ (2014). *Criterion of science in logic*. Al-Tabar al-Awli Beirut: Al-Hilal School Daral. (in Persian)

_____ (n.d.). *The goals of the philosophers*. The research of Dr. Suleiman Dunya. Egypt: Dar al-Ma'rif Misr Publishing House. (in Persian)

Ghafari, M (2010). *The culture and terminology of the works of Sheikh Eshraq*. First Edition. Tehran: Association of Cultural Artifacts and Honors. (in Persian)

Farabi, A; Ghazani, E (2002). *Fasus Al-Hama and Shahrah*. Tehran: Association of Cultural Artifacts and Honors. (in Persian)

Fazl bin Rooz Bahan (2003). *The history of Arai Amini's world*. Tehran: Written Heritage Research Center. (in Persian)

Ganji, M (2013). "Is Ghazali against philosophy?". *Journal of articles and reviews*. No. 81. 61-72. (in Persian)

Motahari, M (1998). *The collection of the martyr Motahhari*. Eighth edition. Tehran-Qom: Sadra. (in Persian)

Mahmoudi, A (1999). "Exploring the elements of the theory of the state in the political thought of Imam Mohammad Ghazali". *Farhang magazine*. No. 33 & 32. 167-154. (in Persian)

Mohammadi Malairi, M (2000). Iran's history and culture during the transition from the Sassanid era to the Islamic era. C6. Tehran: Tos. (in Persian)

Nematullah bin Muhammad, N (1996). *Court of Shah Nematullah Wali*. Edited by Saeed Nafisi. First Edition. Tehran: Negah Publications. (in Persian)

Nik Sirat, A (2018). "Looking at Ghazali's view on philosophy and religion and comparing it with the views of some western philosophers". *Science and religion research journal*. Number 3. 110-93. (in Persian)

Nasr, H (2016). *History of Islamic philosophy from the beginning to today*. Translated by Mehdi Najafi Afra. second edition. Tehran: Jami Publications (Mossadegh). (in Persian)