

## روش‌شناسی غزالی در مواجهه با حکمت سینوی<sup>۱</sup>

سیدمحمدعلی دیباجی<sup>۲</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۱۰/۱۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۱۰/۸)

### چکیده

آنچه اغلب در متون تاریخ فلسفه درباره‌ی رویکرد غزالی به فلسفه یافت می‌شود، به جنبه‌های انتقادی و انکاری غزالی مربوط است؛ بدین صورت که او را نقطه‌ی عزیمت عقلگرایی اشاعره و مخالف فلسفه و به‌ویژه فارابی و ابن‌سینا معرفی می‌کند. اما آیا این مطلب موضع حقیقی غزالی را بازگو می‌کند؟ پاسخی که در این مقاله ارائه شده، شیفتگی غزالی نسبت به حکمت مشرقی ابن‌سینا و دنباله‌روی آن را مورد بحث قرار داده و تأثیرپذیری در روش و نگرش غزالی از ابن‌سینا را به نحو پدیدارشناسانه نشان می‌دهد؛ بدین معنا که هرچند ادبیات انتقادی غزالی که برآمده از موضع سیاسی اوست، انگیخته‌هایی را در مخالفت جریان فلسفی به دنبال داشته، اما در موضع فردی، او پیرو حکمت مشرقی است و جریان‌سازی آن را تقویت کرده است.

واژگان کلیدی: غزالی، ابن‌سینا، حکمت مشرقی، حکمت سینوی.

---

۱. مقاله حاضر برگرفته از طرح تحقیقاتی شماره ۲۲۰۲۰۲۲/۱/۰۶ با عنوان «تأثیر حکمت سینوی در کلام شیعه و اشاعره» است که با حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس فارابی) انجام گرفته است.

Email: dibaji@ut.ac.ir

۲. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران؛

### مقدمه

امروزه در کتب تاریخ فلسفه وقتی سخن از نسبت غزالی و فلسفه ابن‌سینا به عنوان یک مسئله تاریخی - فلسفی مطرح می‌شود، غالباً پاسخی جز موضع انکار یا انتقاد شدید غزالی از این فلسفه و به‌طور کلی فلسفه مشائی و یونانی یافت نمی‌شود؛ اما اینکه آیا غزالی از فلسفه و به‌ویژه فلسفه ابن‌سینا متأثر بوده یا از هرگونه تأثیرپذیری از فلسفه به‌دور است، مسئله‌ای است جدید و قابل بحث.

در این مقاله ضمن بررسی میزان معرفت غزالی از فلسفه معاصر خود، به نوع روی‌آورد او به تعلم فلسفه پرداخته و دربارهٔ موضع وی در انکار یا حمله به فلسفه با توجه به ویژگی زمانه‌اش بحث خواهیم کرد. چنان‌که خواهیم دید، موقعیت سخت زمان غزالی از او شخصیت پیچیده‌ای ساخته است تا بدان‌جا که حتی برای متفکری چون ابن‌رشد که در فاصلهٔ زیادی از او قرار ندارد، تحلیل این شخصیت به‌سادگی امکان‌پذیر نیست.

آنچه از تحلیل روش و نگرش غزالی می‌توان دریافت، تعلق خاطر او به میراث علمی متفکران مسلمان - اعم از صوفیان، حکما و متکلمان - است. این علاقه را اگر از راه مقایسهٔ روش و نگرش او با ابن‌سینا تحلیل کنیم، نشانه‌هایی از حکمت مشرقی ابن‌سینا را آشکار می‌کند؛ نشانه‌هایی که به ما می‌گویند غزالی به علم کلام مرسوم امید چندانی نداشت، از انتقاد شدید ابن‌سینا از مشائیان بغداد باخبر بود و از اینکه می‌توان منطقی وضع کرد فراتر از منطق ارسطو و حکمتی که در آن بتوان عقل و نقل را به تمام و کمال سازگار دید و به علم حق دست یازید. این‌ها همه از نویدهای ابن‌سینا بر حکمت مشرقی است که غزالی آنها را پی می‌گیرد و به دنبال مشارکت در این تأسیس است؛ اگرچه ادبیات فلسفه‌ستیزش - به اقتضای حال و مقتضای زمان - چیز دیگری نشان می‌دهد. خواهیم دید که دو شخصیت از غزالی می‌توان سراغ گرفت؛ شخصیت فردی و شخصیت سیاسی. شخصیت اول در سایهٔ شخصیت دوم کم‌رنگ و بلکه ناپیداست، با آن که اصالت دارد.

### درگیری سیاست، مذهب و تفکر در عصر غزالی

ابوحامد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ ق) در زمان حاکمیت سلجوقیان به دنیا آمد و در دورهٔ همان حاکمیت هم درگذشت. سلجوقیان از سال ۴۲۹ تا سال ۵۵۲ ق. در ایران و به تدریج در مناطقی از ماوراءالنهر و شام و در دوره‌ای بر کل قلمرو اسلامی حکومت داشتند و با خلیفهٔ عباسی در بغداد از در مسالمت وارد شده و در تحکیم پایه‌های خلافت می‌کوشیدند [۲۹، ص ۳].

سلاجقه در مدت استیلای خود بر بغداد نمی‌توانستند ویژگی چندملیتی این شهر را نادیده بگیرند و آن را از فرهنگ گذشته خود جدا سازند. پیش از سلجوقیان، آل‌بویه بر این شهر و بخش‌های مهم و گسترده‌ای از مناطق اسلامی همچون فارس، اصفهان، ری و همدان تسلط داشتند و حکومت آنان - که گرایش شیعی داشت - از ۳۲۱ تا سال ۴۴۸ ق. برقرار بود. آل‌بویه نه تنها مانع مناظرات و مباحثات در بغداد نبودند، بلکه آنها را تقویت کرده بر دامنه‌شان افزودند. آل‌بویه در مدت (۱۲۷ سال) حکومت خود از وزیران دانشمند - همچون ابن‌سینا در حکومت شمس‌الدوله در همدان و علاءالدوله در اصفهان، و صاحب ابن‌عباد در دولت مرکزی - بهره‌می‌بردند و به غنای علمی جلسات مناظره، به سبب حضور این وزیران و دیگر عالمان مسلمان می‌افزودند. اما سلجوقیان وقتی در سال ۴۴۸ ق. بغداد را فتح کردند، ابتدا با جنگ و کشتار و آتش زدن خانه‌ها در مقابل تعدد قومی و مذهبی عکس‌العمل نشان داده و می‌خواستند همه را بر مرام واحد اجبار کنند؛ ولی پس از مدتی که از این روش راه به جایی نبردند، در اثر مشورت با عالمان سیاسی و زیرکی چون خواجه نظام‌الملک، در پیش‌برد مقاصد خود از الگوی آل‌بویه پیروی کردند و درصدد برآمدند تا با برنامه‌ریزی علمی و سیاسی به این هدف نائل آیند؛ این برنامه‌ریزی منجر به تأسیس مدارس نظامیه در شهرهای مختلف و از جمله بغداد شد. عالمانی چون ابوالمعالی جوینی (امام‌الحرمین) - که استاد غزالی بود - ابواسحاق شیرازی و ابوحامد غزالی، پرورش‌یافته این مدارس بودند.

ابوحامد غزالی با پادشاهان سلجوقی روابط حسنه داشت؛ به‌ویژه با ملکشاه سلجوقی (۴۸۵-۴۶۵) و وزیر معروفش خواجه نظام‌الملک، و سلطان محمد که کتاب نصیحه‌الملوک را برای او نوشت و سلطان سنجر که در حدود ۱۶ سال در لوای حکومت او بر خراسان می‌زیست. استاد جلال‌الدین همایی می‌گوید سلاجقه عموماً نسبت به غزالی احترام و تجلیل شایان می‌کردند و او را بزرگترین عالم و دانشمند زمان خود می‌شناختند. این احترام کاملاً درخور بود، زیرا غزالی نسبت به بزرگان این دودمان حق خدمت و تربیت داشت و گاهی برای تربیت آنها خطاب‌های تند و عتاب‌های پدران به‌کار می‌برد [همان، ص ۱۹].

شیوه خواجه نظام‌الملک در رواج مذهب اهل سنت در مقابل شیعه و به‌ویژه فاطمیان، به وسیله مدارس نظامیه، تأثیر زیادی در بقای حکومت سلجوقیان و شیوع مرام اشعری (به عنوان مرام واحد مورد قبول خلافت و حاکمیت) در ممالک اسلامی داشت. این وحدت مرام تا زمانی که خلافت عباسی فروپاشید - یعنی زمان استیلای

مغولان بر بغداد در قرن هفتم - برجا بود؛ علامه حلی در کتاب نهج الحق - که آن را برای اثبات حقانیت مرام شیعه در برابر دیگر مرام‌ها و به سفارش الجاتیو نوشت - می‌گوید امروزه همه فرقه‌های چهارگانه حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی، اشعری مرام هستند؛ مگر اندکی از فقهای ماوراءالنهر [۱۳، ص ۴۰]. این نشان می‌دهد که تأثیر نظامیه‌ها حتی پس از یک قرن از انقراض سلجوقیان، هنوز پایدار مانده بود.

دو مسئله تاریخی و سرنوشت‌ساز که در عصر غزالی و پس از آن پدید آمد - یعنی نهضت اسماعیلیان ایران (از ۴۸۳ تا ۶۵۴) و جنگ‌های صلیبی (از ۴۹۰ تا ۶۹۰) - واکنش‌های زیادی را در جامعه اسلامی به دنبال داشت. حکومت سلجوقیان و خلافت عباسی به‌ویژه از قبل فعالیت‌های اسماعیلیه ایران در تهدید جدی بود. البته اسماعیلیان غیرایرانی بسیار زودتر از قرن پنجم در مصر دولت فاطمی را تشکیل داده بودند؛ آنها در زمانی که غزالی به نظامیه بغداد آمد، فعالیت‌های خود در ایران و مناطق عراق را گسترش دادند و هم به صورت نظامی و هم با حرکت علمی و فرهنگی با حکومت مرکزی عباسی و حکومت‌های دست‌نشانده آن در مناطق مختلف - که عمدتاً سلجوقی بودند - به مبارزه پرداختند. تعدد فعالیت‌های آنان سبب بود تا با اصطلاحات باطنیه، تعلیمیه، علویه، سبعیه، قرامطه، ملاحده و فاطمیه از آنها یاد شده و همه گرایش‌های این جریان یکسان تلقی شوند.

غزالی در کتاب المنقذ از نقادی خود درباره باطنیه (و گرایش‌های همگون آن) می‌گوید و از پنج کتاب خویش در این باره نام می‌برد که عبارت‌اند از: *المستظهری* (که به خلیفه عباسی المستظهر بالله تقدیم شده است)، *حجه الحق* که پاسخی به سخنان آنان در بغداد است، *مفصل الخلاف* که در همدان نگاشته شده است، *الدرج* که پاسخی به آنها در مباحثی است که در شهر طوس مطرح گشته است، و *القسطاس المستقیم* که کتابی است مستقل در منطق اما در عین حال نقدی بر دیدگاه شیعه است [۲۳، ص ۵۴]. تمام این پنج کتاب در راستای مبارزه فرهنگی خلافت عباسی و حاکمیت سلجوقی با اسماعیلیه و باطنیه است که غزالی با آن همراه است. در این مبارزه، غزالی تنها نیست و عالمان اشعری دیگری نیز شرکت دارند که ذکر آنها در تاریخ آمده است. در اینجا باید دید که روی آورد غزالی به فلسفه تا چه اندازه تابع این مبارزه فرهنگی است.

### نوع روی آورد غزالی به فلسفه

او در کتاب *المنقذ* می‌گوید من پس از آنکه از یادگیری علم کلام فراغت یافتم، به علم

فلسفه روی آوردم. به این مسئله یقین داشتم که نمی‌توان فساد یک علم را فهمید؛ مگر با رسیدن به منتهای آن علم، تا بدان‌جاکه با داناترین افراد صاحب آن علم هم‌تراز شد و حتی از درجه او هم بالاتر رفت و در مسائلی تحقیق نمود و از آنها اطلاع یافت که آن افراد بدان نرسیده‌اند. در این صورت است که فرد می‌تواند به صورت حقیقی فساد آن علم را - در صورتی که فساد داشته باشد - ادعا کند [همان، ص ۳۴].

غزالی در ادامه توضیح می‌دهد که به نظر او ردیه‌های دیگر متکلمان بر فلسفه، بی‌فایده است؛ زیرا به مطالبی از فلسفه پرداخته‌اند که جنبه گمراه‌کنندگی ندارد، بلکه برعکس، سخنان خود متکلمان دچار تناقض شده است! و این بدان دلیل است که [آنان فلسفه را درست نفهمیده‌اند و] رد یک مذهب قبل از فهم آن مثل انداختن تیر در تاریکی است. در ادامه می‌گوید: خداوند در کمتر از دو سال مرا با مطالعه تنها به منتهای علوم فیلسوفان رساند. پس آنچه را خوانده بودم، در طی یکسال مورد تفکر و مراقبه قرار دادم و همیشه آن را بازاندیشی می‌کردم تا آنگاه که نیرنگ‌ها، خیال‌پردازی‌ها و مباحث حقیقی را در آنها بازشناختم؛ به‌گونه‌ای که هیچ شکی در آن نداشتم [همان، ص ۳۴-۳۵]. البته به نظر او بین فیلسوفان قدیم با متأخران از نظر اینکه مطالبشان به حق دور یا نزدیک باشد، تفاوت‌های زیادی هست.

در اینجا برای رسیدن به موضع دقیق غزالی، مطالب پیش‌گفته وی را در جملات زیر تحلیل می‌کنیم:

۱- غزالی در ابتدا، قبل از آنکه به تحصیل فلسفه بپردازد، رد فلسفه را در نظر داشته است.  
 ۲- ردیه‌های متکلمان بر فلسفه، وی را راضی نکرده، زیرا از روی فهم عمیق فلسفه نبوده است.

۳- او فلسفه را در طی دو سال خوانده و در یک سال مطالب خود را مرور کرده است تا عمیقاً به درک آن نائل شده و بتواند آن را رد کند.

در کنار مطالب بالا، می‌توان سه مورد زیر را هم استنباط کرد:

الف) غزالی فساد را نه به خود فلسفه، بلکه به فلاسفه نسبت می‌دهد، اما در مورد فساد خود فلسفه به صورت شرطی (با جمله «اگر فساد داشته باشد...») سخن می‌گوید.  
 ب) اینکه فلسفه نوعی علم است، امکان تحقیق دارد، در آن حقایقی یافت می‌شود، می‌توان در آن علم به درجات بالا و شهرت در فهم رسید و فلاسفه می‌توانند مطالبی نزدیک به حق داشته باشند، مورد انکار غزالی نیست.

ج) غزالی گزارش می‌دهد که پس از فراغت از علم کلام، (به سراغ علمی مثل فقه و تفسیر نرفته بلکه) به سراغ تعلیم فلسفه رفته است. اگر شش گزاره بالا، گزاره‌های درستی باشند، باید گفت که: بین گزاره (۱) و (۳) امکان ناسازگاری وجود دارد، زیرا در مقابل این سؤال قرار می‌گیرد که چگونه وقتی هنوز یک علم به مرحله کمال در فرد نرسیده، می‌توان فرض کرد که قصد رد آن تا آخرین مرحله باقی است؟ چه بسا وقتی گزاره (۳) محقق شود، گزاره (۱) باطل گردد. همچنین از گزاره (الف) می‌توان نتیجه گرفت که چون بین رد فلسفه و رد فلاسفه تفاوت وجود دارد، اگر فسادی در فلاسفه باشد، ضرورتاً در خود فلسفه نیست. تا اینجا می‌توان احتمال داد که رد فلسفه در موقعیت (۱)، یک موضع فردی نیست بلکه سیاسی است؛ به عبارت دیگر غزالی در این برهه دو موضع داشته که نخواستہ است یکی از آنها - یعنی موضع فردی (یا منطقی) اش که در گزاره‌های الف، ب، ج قابل استنباط است - چندان برملا شود.

### معرفت غزالی از فلسفه معاصر خود

برای آنکه دیدگاه غزالی در مورد فلسفه و میزان شناخت وی از فلاسفه را بدانیم، حداقل باید به سه مسئله توجه کنیم:

- موقعیت کتاب مقاصد الفلاسفه
- طبقه‌بندی فلاسفه و علوم آنها
- مسئله مرجعیت فلسفی ارسطو یا ابن‌سینا

### الف) انگیزه نگارش کتاب مقاصد الفلاسفه

حقیقت آن است که غزالی با نوشتن مقاصد الفلاسفه - برخلاف تصور اولیه‌ای که از مقدمه آن برای خواننده ایجاد می‌شود - صرفاً نخواستہ است توانایی خود در فهم و تبیین فلسفه مشاء را نشان دهد. آنچه درباره انگیزه تألیف مقاصد الفلاسفه می‌توان حدس زد، این است که غزالی مجذوب شیوه حکمت سینوی است و مقاصد را - چنان که برخی از اساتید گوشزد کرده‌اند [۱۴، ص ۸۶] - بدون آنکه اشاره کند، براساس مطالب دانشنامه علائی ابن‌سینا می‌نویسد.

بدون شک غزالی برای نشان دادن توانایی خود و برای نقد فلسفه، لازم نبود که کتاب تعلیمی در فلسفه بنویسد؛ آن هم با ساختاری کاملاً برگرفته از یکی از آثار

شیخ‌الرئیس! بلکه می‌توانست همان مسائل را - چنان‌که در *تهافت الفلاسفه* آورده است - مطرح نماید و رد کند. سخنی که ابن‌رشد در بعضی مواضع کتاب *تهافت التهافت* در مقایسه کتاب مقاصد با کتاب *تهافت غزالی* گفته است، به این حدس قوت می‌بخشد؛ برای نمونه، ابن‌رشد در پاسخ به مسئله هشتم که به موضوع زیادت وجود بر ماهیت پرداخته است، می‌گوید غزالی در این کتاب مسئله را به‌خوبی تبیینی که در *مقاصد الفلاسفه* آورده است، بیان نکرده است [۱، ص ۵۹۷].

این نکته را باید دانست که در فهرست آثار غزالی سه اثر با عنوان کلی *المضنون* به علی غیره (کتابی که باید از نااهل دور نگه داشت) وجود دارد که در صورت اصیل بودن و جعلی نبودن، خود دلیل جداگانه‌ای بر گرایش مشرقی غزالی است؛ زیرا بزرگ‌ترین این سه اثر که *المضنون الکبیر* نام گرفته، چنان‌که برخی نویسندگان گفته‌اند، ساختاری مشابه الهیات مقاصد دارد [۱۲، صص ۱۳-۱۶] و حاوی دیدگاه‌های حکمت سینوی همچون توصیف خدا به واجب‌الوجود، قول به مراتب طولی عقول و مسئله معرفت نفس است.

### ب) معیار غزالی در طبقه‌بندی فلاسفه و علوم آنان چیست؟

غزالی در کتاب *المنقذ* فلاسفه را به سه گروه دهری‌ها، طبیعی‌دانان و الهی‌دانان (دهریون، طبیعیون و الهیون) تقسیم کرده است. در اینجا دو معیار را می‌توان در کلام او تشخیص داد: یکی نسبت دانشمند با عقیده به علیت یا فاعلیت الهی، دیگری عقیده به دیگر مبانی دین اسلام.

وی معیار اول را برای تکفیر دو گروه دهریون و طبیعیون به‌کار می‌برد و معیار دوم را برای تکفیر الهیون [۲۳، صص ۳۴-۳۵]. وقتی او علوم فلاسفه الهی (یا الهیون) را برمی‌شمارد و آنها را شش دسته علم (ریاضی، طبیعی، منطقی، سیاسی، الهی و خلقی) معرفی می‌کند، مشکل دیگری - غیر از تعدد معیار - به‌وجود می‌آید و آن اینکه این علوم، در واقع علوم همه فلاسفه (الهی و غیرالهی) است و نه صرفاً علوم فلاسفه الهی.

مطالب غزالی در مورد گروه اول چیزی نیست جز اینکه بگوید آنان انکار صانع کرده و جهان را خودکفا پنداشته‌اند و به همین دلیل زندیق‌اند؛ نه استدلالی از آنان بیان می‌کند و نه از فردی نام می‌برد و نه به علوم آنها اشاره‌ای می‌کند. درباره گروه دوم نیز تنها به این بسنده می‌کند که طبیعی‌دانان چون در مسائل طبیعت تحقیق می‌کنند، به‌ناچار به وجود خدا معترف‌اند، ولی به اقتضای کار خود چه بسا بگویند که قوه عاقله

انسان تابع مزاج است و لذا با زوال آن، قوه عاقله هم از بین می‌رود و اعاده معدوم هم محال است؛ پس نفس (که همان قوه عاقله است) می‌میرد و زنده نمی‌شود. به این دلیل آنان منکر معاد و مباحث مربوط به آن هستند، و چون ثواب و عقاب برای آنها معنا ندارد، پس لجام‌گسیخته می‌شوند؛ بنابراین آنان هرچند به خدا ایمان داشته باشند، ولی به دلیل اینکه روز جزا را قبول ندارند، زندیق‌اند [همان، صص ۳۶-۳۵].

هنگامی که سخن از فلاسفه الهی پیش می‌آید، غزالی وارد جزئیات علوم آنان می‌شود تا آنها را با معیار دوم بسنجد. ابوحامد غزالی نام پنج نفر از فلاسفه الهی را برده و می‌گوید آنها کسانی هستند که دو گروه قبلی را مورد انتقاد قرار داده و آنان را چنان افترضا کرده‌اند که دیگر نیازی نیست کسی بر آنان ردیه بنویسد [همان، ص ۳۶].

سقراط، افلاطون و ارسطو سه نفر از این فلاسفه الهی‌اند که غزالی گمان می‌کند از بین آنان ارسطو دو نفر دیگر - که استادان وی محسوب می‌شوند - و چند فیلسوف الهی دیگر را مورد انتقاد قرار داده است و در این انتقاد هم کوتاهی نکرده و از همه آنان تبرئه جسته است، اما با وجود این مقداری از کفر و بدعت آنان را با خود دارد و نتوانسته آن را از خود جدا کند [همان]. دو فیلسوف دیگر ابونصر فارابی و ابن‌سینا هستند که غزالی آنان را ناقل و محقق کلام ارسطو خوانده است. او می‌گوید آنچه این دو فیلسوف از ارسطو نقل کرده‌اند، سه نوع سخن است: نوعی که موجب تکفیر آنان می‌شود؛ نوعی که آنها به سبب آن بدعت‌گذار محسوب می‌شوند؛ و نوعی که (سخن بی‌طرفی است و) نباید آن را انکار کرد [همان، ص ۳۸].

مسائل بیست‌گانه کتاب *تهافت الفلاسفه* که همان سخنان نوع اول و دوم مورد اشاره بالاست، به علم الهی (یا الهیات) فلاسفه مربوط است، اما آیا پنج نوع علم دیگر آنان دارای چنین مشکلی نیستند؟ پاسخ غزالی به‌طور خلاصه این است که آنها مشکلی ندارند، به‌جز اینکه برخی از آنها (یعنی علوم ریاضی، منطقی و اخلاق) ممکن است آفتهایی برای ایمان مؤمنان به‌وجود آورند. توضیح این آفتهای در کتاب *المنقذ آمده است* [همان، صص ۳۸-۴۷] و در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست، اما در اینجا یک سؤال رخ می‌نماید: آیا مطالب درست فلاسفه را هم باید به خاطر همجواری با مطالب نادرست آنها رد کرد؟

غزالی در پاسخ می‌گوید چنانکه از بدن مار می‌توان سم و تریاق (دارو) گرفت و نباید حکم سم را به تریاق سرایت داد، بدان بهانه که هر دو در یک بدن بوده‌اند، همچنین



همجواری حق و باطل، حق را باطل نمی‌کند و باطل را هم حقانیت نمی‌بخشد [همان، ص ۴۷]؛ بنابراین باید انتظار داشت که غزالی سخنان درست فلاسفه را بپذیرد. این مطلب اولاً در تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای که از انواع سخنان فلاسفه ارائه کرد، وجود دارد، زیرا نوعی از سخن فلسفی را بی‌ضرر و غیرقابل انکار معرفی نمود. به‌علاوه، در همین کتاب می‌گوید که برخی از معاصران وی به او اعتراض کرده‌اند که چرا در کتاب *احیاء علوم الدین* مطالبی را از فیلسوفان قدیم (الاولئ) نقل کرده است. سپس در جواب بیان می‌کند که برخی از این مطالب در کتب شرعی و بسیاری از آنها در کتب صوفیه آمده است، اما بر فرض که از کتب فلاسفه باشد، آیا اگر این‌ها سخنانی فی‌نفسه معقول، برهانی و غیرمخالف با قرآن و سنت باشد، باز هم باید [به‌صرف اینکه فلاسفه آنها را گفته‌اند] آنها را کنار گذاشت؟ [همان، صص ۴۶-۴۵]. این‌ها همه نشانه‌های موضع فردی غزالی در باب فلسفه است که وقتی آنها - و دیگر قرائنی را که در ادامه از آنها سخن خواهیم گفت - کنار یک‌دیگر بگذاریم، غزالی دیگری رخ می‌نماید که شیفته حکمت است.

### ج) مرجعیت در فلسفه با کیست: ارسطو یا ابن‌سینا؟

آنچه از بیان غزالی در کتاب‌های *المنقذ* و *تهافت الفلاسفه* برمی‌آید، آن است که وی به ترجمه آثار ارسطو دسترسی داشته است و این بعید نیست؛ زیرا دوران او از دوران ترجمه متون فلسفی در بغداد چندان دور نیست و او با توجه به جایگاهی که در حکومت سلجوقی داشته و اخلاصی که به خلیفه می‌ورزیده است، چنان‌که از مقدمه کتاب *المستظهری* پیداست [۲۲، ص ۳]، قادر بوده است که از کتابخانه مهم بیت‌الحکمه بغداد بهره‌برد و کتب ترجمه‌شده فلسفی را مطالعه نماید. اما چند عبارت مهم از مقدمه *تهافت الفلاسفه* و نیز *المنقذ*، رویکرد او به متون ترجمه را در این باره به‌خوبی نشان می‌دهد. سه فقره از این عبارات از *تهافت الفلاسفه* است:

عبارت اول: ما برای نشان دادن تناقض فلاسفه، به دیدگاه ارسطو اکتفا می‌کنیم که فیلسوف علی‌الاطلاق است.

عبارت دوم: سخن مترجمان کلام ارسطو، خالی از تحریف و تبدیل نیست و نیازمند تفسیر و تأویل است تا بدان‌جا که باعث نزاع بین آنها شده است.

عبارت سوم: قوی‌ترین نقل و تحقیق در کلام ارسطو از آن فارابی و ابن‌سیناست... لذا در ابطال دیدگاه فلاسفه (یعنی ارسطو و...) به آنچه این دو انتخاب کرده و آن را صحیح

دانسته‌اند، بسنده می‌کنیم [۲۷، ص ۴۰] و در کتاب *المنقذ سه* عبارت در این باره وجود دارد که باید آن را برای تکمیل مطلب به کمک گرفت.

عبارت چهارم: دانش ارسطو را به صورتی که فارابی و ابن‌سینا نقل کردند، هیچ فیلسوف دیگری از میان مسلمانان نقل نکرده است [۲۳، ص ۳۷].

عبارت پنجم: آنچه غیر از فارابی و ابن‌سینا نقل کردند، خالی از اشتباه و خلط نیست و به گونه‌ای است که فرد مطالعه‌کننده را دچار تشویش کرده، تا آنجا که دیگر قادر به فهم مطالب نخواهد بود [همان، صص ۳۸-۳۷].

عبارت ششم: ... ما به این دلیل در نقل مذاهب فلاسفه بر سخن فارابی و ابن‌سینا بسنده می‌کنیم که با پراکندگی مذاهب فلسفی، سخنان پراکنده نشود [همان].

اولین مطلبی که در جمع‌بندی عبارات بالا باید بدان توجه کرد، معنی نقل است. نقل را می‌توان در اینجا به انتقال معنا، گزارش و تبیین معنا کرد. به نظر می‌رسد چون غزالی در عبارت سوم این کلمه را همراه با تحقیق آورده و در همان‌جا از انتخاب سخن گفته است و نیز در عبارت ششم نقل فارابی و ابن‌سینا را مانع پراکندگی مطلب معرفی کرده است، بنابراین مراد او از نقل باید نه صرف معانی یادشده، بلکه علاوه بر آنها تحقیق، اختصار و انتخاب احسن هم باشد. اما به دلیل عبارت دوم نباید نقل را به ترجمه معنا کرد. بنابراین از نظر غزالی ابن‌سینا فیلسوف محقق است که سخن ارسطو را بررسی کرده و با اختصار و انتخاب احسن، گزارش و تبیین می‌کند.

غزالی هرچند ارسطو را فیلسوف مطلق خوانده، اما در همه آثار خود به ابن‌سینا توجه دارد و به او استناد می‌کند؛ یعنی استناد به سخنان ابن‌سینا (و فارابی) را با استناد به سخنان ارسطو، بلکه همه فیلسوفان الهی، یکی می‌داند و در واقع شیخ‌الرئیس را نماینده تام و رسمی فلسفه در دوره خود قلمداد می‌کند، تا جایی که این مرجعیت‌بخشی به ابن‌سینا ده‌ها بار به وسیله ابن‌رشد در کتاب *تهافت التهافت* مورد انتقاد قرار گرفته و او در همه آن مواضع این نکته را گوشزد می‌کند که آنچه غزالی به عنوان سخن فلاسفه مورد بحث قرار داده است، در واقع سخن ابن‌سیناست، نه کلام فلاسفه یا ارسطو. برای نمونه می‌توان از مسئله زیادت وجود بر ماهیت و مفاهیم وجوب و امکان یاد کرد که ابن‌رشد آنها را مسائل خاص فلسفه ابن‌سینا دانسته است [۱، صص ۴۸۳ و ۴۹۵].

ابن‌سینا خود در کتبی چون *حکمه‌المشرقین و المباحثات* مرجعیت خویش در فلسفه را مطرح می‌کند، و غزالی اولین فردی است که این مسئله را تأیید کرده و

شیفتگی و تأثیرپذیری خود را نسبت به آن، به این صورت نشان می‌دهد؛ و این مطلبی است که حتی افرادی چون بهمنیار که شاگرد مبرز ابن‌سیناست و ابوالعباس لوکری که بزرگترین فیلسوف مشایی معاصر غزالی است، با این صراحت و قاطعیت نگفته‌اند.

### ستیزگی یا شیفتگی غزالی نسبت به ابن‌سینا؟

این‌که غزالی در حقیقت امر چه موضع یا انگیزه‌ای در مواجهه با حکمت سینوی داشته، محل اختلاف است. ما در اینجا به سه نمونه از دیدگاه‌ها اشاره می‌کنیم: ابن‌رشد این مواجهه را نوعی آشفتگی خوانده و آن را معلول هدفی با عنوان خوشداشت مردم (و حاکمان وقت) می‌داند [همان، ص ۹۷]. اقبال لاهوری آن را مبارزه بی‌امان با مابعدالطبیعه دانسته و می‌گوید غزالی - با شکستن کمر عقل‌گرایی - توانست برای دین حق زیستن مستقل از علم و مابعدالطبیعه تأمین کند [۹، ص ۸]. سعید شیخ می‌گوید غزالی به‌وضوح نشان می‌دهد که حتی در مواردی که نتیجه‌گیری‌های فلاسفه نادرست نبوده و در واقع کاملاً با معتقدات جزمی مذهبی انطباق داشته است، براهین آنان آشفته، نارسا و غیرقطعی است [۱۸، ص ۱۶۴].

اما به نظر می‌رسد این دیدگاه‌ها تنها جنبه‌ای از این مواجهه را نشان می‌دهند. جنبه دیگر آن وقتی آشکار می‌شود که از زاویه دیگری به آن بنگریم و روش و نگرش او را با ابن‌سینا مقایسه کنیم؛ آن‌گاه است که آثار و نشانه‌های پیدا و پنهان زیادی در شیفتگی، همراهی و مشارکت غزالی با حکمت مشرقی به‌دست می‌آید:

### الف) مشابهت در روش

مؤلفه‌ای که می‌توان تأثیرپذیری غزالی در روش را از طریق آن به‌دست آورد، ادبیات حاکم بر آن متونی از غزالی است که مرتبط با فلسفه است. این موضوع را به عنوان نمونه از مقایسه مطالبی از مقدمه حکمه‌المشرقیین و المباحثات ابن‌سینا با نکاتی از مقدمه تهافت الفلاسفه و بخش‌هایی از المنقذ غزالی، در جدول زیر می‌توانیم مشاهده کنیم. چنان‌که مشخص است، عبارات غزالی در همه موضوعات مورد مقایسه (یعنی مقام ارسطو، جایگاه خود، مشائیان بغداد و علم منطق) کاملاً برگرفته از مطالب ابن‌سیناست و تقریباً همان عبارات اوست! در اینجا باید توجه کرد که دو کتاب مورد نظر از ابن‌سینا متعلق به حکمت مشرقی اوست:

سخن غزالی در المنقذ و تهافت الفلاسفه	سخن ابن سینا در مقدمه حکمه المشرقین	موضوع	
<p>ما در اینجا دیدگاه ارسطو را که بزرگ فلاسفه و فیلسوف مطلق است، ملاک قرار می‌دهیم، زیرا:</p> <p>۱- دیدگاه پیشینیان و از جمله سقراط و افلاطون را رد کرد...</p> <p>۲- علوم فلاسفه را مرتب نمود.</p> <p>۳- آنچه ناخالصی بود از علوم جدا کرد.</p> <p>۴- اصولی را که به تفکرشان نزدیک بود، برگزید [۲۷، ص ۴۰].</p> <p>۵- آنچه را پیشینیان ننوشته بودند، نوشت.</p> <p>۶- علوم پراکنده پیشینیان را رشد داد.</p> <p>۷- منطق را مرتب نمود [۲۳، ص ۶].</p>	<p>ما به برتری ارسطو - بزرگ مشائیان - اعتراف داریم، زیرا:</p> <p>۱- او به مسائلی توجه کرد که هم‌عصران و اساتید او از آنها غافل بودند.</p> <p>۲- علوم را مرزبندی کرد.</p> <p>۳- ترتیبی که به علوم داد، بهتر از دیگران بود.</p> <p>۴- در بسیاری از امور، حق (و حقیقت) را درک کرد.</p> <p>۵- اصول جاری در اکثر علوم را دریافت.</p> <p>۶- از علم معاصر و گذشته خود گزارش و اطلاع داد.</p> <p>۷- اولین کسی بود که دست به جداسازی امور خلط‌شده و پاکسازی امور تباه‌شده [ی علمی] زد [۵، ص ۲].</p>	<p>دربارۀ ارسطو</p>	.۱
<p>۱- من با صرف مطالعه و بدون استاد در کمتر از دو سال به منتهای علوم فلاسفه رسیدم.</p> <p>۲- خدا مرا بر این کار آگاهی داد.</p> <p>۳- در کمتر از یک سال، آموخته‌های فلسفی را مرور کردم تا حقیقت را از خیال و خدعه و نیرنگ در آنها باز شناختم [همان، ص ۳۵].</p> <p>۴- من از خود فلاسفه به مسائل فلسفه وقوف بیشتری پیدا کردم [همان، ص ۳۴].</p>	<p>۱- ما در مدت بسیار کمی آنچه را مشائیان به ارث گذاشته بودند [بدون استاد] دریافتیم و این در ایام نوجوانی بود.</p> <p>۲- این کار [فراگیری فلسفه] از توفیق الهی بود.</p> <p>۳- ما آنچه را آنان (مشائیان) در آن به خطا رفتند و آنچه را خود برایش وجهی قائل شدیم، می‌دانستیم و در کنار آن ایستادیم.</p> <p>۴- ما به همه امور فلسفه آنان (اعم از درست یا نادرست) آگاه بودیم (نحن بدخلته شاعرون) [همان، ص ۳].</p>	<p>دربارۀ خود</p>	.۲

۳.	درباره مشائیان بغداد (اصحاب بیت الحکمه)	<p>۱- ما از خطاهای مشائیان [بغداد] چشم‌پوشی کردیم.</p> <p>۲- امروزه به برخی از مشائیان مبتلا شده‌ایم که مثل چوب خشک‌اند و فهمی ندارند.</p> <p>۳- ما اموری از مشائیان را تکمیل کردیم و برای آن توجیهی یافتیم که خودشان در آن قصور داشتند و عقلشان به آن نمی‌رسید.</p> <p>۴- من در کتاب الانصاف اشتباهات و نادانی‌های شارحان بغدادی را نشان دادم اما... حساب فارابی از بقیه شارحان جداست. او افضل گذشتگان است [۳، ۳۷۵].</p>	<p>۱- غیر از فارابی و ابن‌سینا، آنچه بقیه متفلسفه [ی دوره اسلامی] از ارسطو گفته‌اند، خالی از خطا و خلط مبحث نیست.</p> <p>۲- کسی که مطالب آنها را مطالعه کند دچار تشویش خاطر شده و آنها را نمی‌فهمد [همان، ص ۳۸].</p> <p>۳- تعبیر مترجمان سخن ارسطو خالی از تحریف نبوده و نیازمند تفسیر و تأویل است... اما نقل فارابی و ابن‌سینا از ارسطو محققانه است [۲۷، ص ۴۰].</p>
۴.	درباره منطق	<p>ما تمام آنچه را مشائیان گفته‌اند با علمی که یونانیان منطق می‌خوانند و بعید نیست که نزد مشرقیان نام دیگری داشته باشد، به صورت حرف‌به‌حرف مطابقت داده و آنچه را که مطابق [با حق] بوده از آنچه انحراف داشته جدا کرده‌ایم [۵، ص ۳].</p>	<p>منطق مخصوص فلاسفه نیست؛ این همان علمی است که ما در کلام آن را کتاب النظر... و گاهی کتاب جدل و... گاهی مدارک العقول می‌خوانیم... ما برای نشان دادن گمراهی فلاسفه صلاح دیدیم که عبارات آنها را لفظ به لفظ در قالب منطق بیاوریم و با آنها در این باره به زبان خودشان مناظره کنیم [همان، ص ۴۵].</p>

### ب) تأثیرپذیری در نگرش فکری

منظور از نگرش در اینجا رویکرد جامع یک متفکر است که ممکن است زبان رسمی او بخشی از آن موضع محسوب شود. در جای خود بحث شده است که نگرش فکری ابن‌سینا را باید در حکمت مشرقی او و نحوه ائتلاف آن با شخصیت مشائیش یافت. در واقع حکمت ابن‌سینا جمع بین نگاه مشرقی و شیوه مشائی (= استدلالی) اوست [۱۶، ص ۲۷]. با این توضیح، آیا غزالی از این نگرش تأثیر پذیرفته است؟ پاسخ را در مقایسه مؤلفه‌های تفکر این دو متفکر جست‌وجو می‌کنیم:

مؤلفه‌های نگرش فکری ابن‌سینا را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

- ۱- نقد تفکر فیلسوفان مشائی، به دلیل خبطها و خلط‌هایی که در فلسفه داشته‌اند.
- ۲- اصلاح در فلسفه مشائی، براساس گزارشی که در مقدمه حکمه/مشرقیین آمده است.
- ۳- طرح نظام حکمت مشرقی که توضیح آن مجال خاص خود را می‌طلبد، اما می‌توان مهمترین مؤلفه‌های آن را این‌گونه برشمرد: محوریت وجود در فلسفه‌ورزی، توسعه منطق در مسیری متفاوت از ارسطو، تفسیر و تعبیر از مابعدالطبیعه به الهیات،

توجه به مسئله شعور و حضور (به جای نطق یا فکر) به عنوان فصل ممیز آدمی، پرداختن به عرفان پژوهی برای رسیدن به معرفت نفس، باور به معقولیت شریعت، دست یازیدن به علم حق و علم اعلی به عنوان هدف اصلی از فلسفه‌ورزی، بهره‌گیری از استعاره نور برای تبیین رابطه خدا و انسان و توجه به ذوق برای معرفت آنچه در علم حصولی ممکن نیست. باید دانست که ابن‌سینا این مبانی و اصول را در آثار مختلف خود و به‌ویژه آنها که صبغه مشرقی دارند، دنبال کرده و به نتایجی رسانده است. او برای حکمت مشرقی خود جایگاه ویژه‌ای قائل است و آن را فلسفه خاص خود خوانده و گوشزد کرده است که طرح اولیه او از ابتدای ورود به فلسفه همین حکمت مشرقی بوده است [۵، ص ۴].

اکنون می‌توان دید که غزالی در بسیار از آثار مهم خود همچون مقاصد الفلاسفه، قانون التأویل، مکاتیب، الاقتصاد فی الاعتقاد، معارج القدس، القسطاس المستقیم و مشکوه الانوار همین مسیر ابن‌سینا را دنبال کرده است:

توجه غزالی به فلسفه، نقطه عزیمت عقلگرایی اشعری است. او در المنقذ گفته است که علم کلام (اشعری) مقصود مرا برآورده نمی‌کند [۲۳، ص ۳۲]، و در قانون التأویل با نگرشی فلسفی - منطقی، هفت نوع رابطه سخن منقول با کلام معقول را بررسی می‌کند [۲۵، ص ۱۲۳] و به این نتیجه می‌رسد که عقل و نقل هر دو اصلند و عقل در هیچ موضعی فرع نیست [همان، ص ۱۲۶]. او با قبول منطق به عنوان معیار علم، نه تنها آن را علمی غیرمفید و مضرّ به تعالیم دینی نمی‌خواند - چنان‌که قدمای معتزله همچون جاحظ بر این تصور بودند تا چه رسد به قدمای اشاعره - بلکه آن را معیار علم دانسته و در کتبی چون القسطاس المستقیم سعی در تطبیق آن با معرفت دینی دارد و نشان می‌دهد که در فکر نوآوری و توسعه در این علم است. این تفکر منطقی، که خود نشان از سوگیری فلسفی دارد، در المنقذ نیز چنانکه پیشتر گفته شد با عبارت صریحی بیان شده است - بدین مضمون که سخنی که فی‌نفسه معقول و برهانی است، در دین پذیرفتنی است - این موضع در کتاب مکاتیب روشنی بیشتری دارد، زیرا آمده است: «وی [یعنی غزالی] را پرسیدند تو مذهب که داری؟ گفت در معقولات، مذهب برهان و آنچه دلیل عقلی اقتضاء کند اما در شریعات مذهب قرآن؛ و هیچ‌کس از ائمه را تقلید نمی‌کنم، نه شافعی بر من خطی دارد و نه ابوحنیفه بر من براتی» [۲۱، ص ۱۸].

گرایش غزالی به عقلگرایی در زمان خود او نیز شهرت داشته و سوگیری فلسفی او

مورد توجه برخی از افراد بوده است تا جایی که خود او در نامه‌ای به سلطان سنجر، این شهرت خود را رد نکرده و چنین پاسخ داده است: «... آنچه به علوم عقلی تعلق دارد اگر کسی را بر آن اعتراضی است عجب نیست، که در سخن من غریب و مشکل - که فهم هرکس بدان نرسد - بسیار است لکن من یکی‌ام [یعنی چند دیدگاه ندارم]، آنچه در شرح هرچه گفته باشم با هر که در جهان است، درست کنم و از عهده بیرون می‌آیم» [همان، ص ۱۷].

غزالی در همین نامه، سؤال فردی را که می‌گوید: «... بعضی از سخن‌هایی که در کتاب مشکوه و کیمیاست... سخن فلاسفه است...» [همان، ص ۱۹]، بی‌پاسخ می‌گذارد و فلسفی بودن سخن خود را رد نمی‌کند. او در مقدمه کتاب مهمش *الاقتصاد فی الاعتقاد* - که بنابر دیدگاه عبدالرحمن بدوی در کتاب *مؤلفات غزالی*، بعد از *تهافت الفلاسفه* نوشته شده است - شیوه استدلالی را برای اثبات عقاید پیش می‌گیرد و می‌گوید اهل سنت کسانی هستند که خداوند آنها را از شیوه تلفیق بین مقتضای شرایع و موجبات عقول آگاه کرده است و به این حقیقت آگاه شده‌اند که مخالفتی بین شرع منقول و حق معقول نیست [۲۴، ص ۳]. در انتهای همین مقدمه از خداوند می‌خواهد که زبانش بر حق و حکمت سخن بگوید. کریم عزقول، از غزالی شناسان عرب، در کتاب خود به عنوان *العقل فی الاسلام*، این کتاب غزالی را نوعی *معالجه فلسفی* برای همه مباحث اعتقادی دانسته و گفته است که رساله قدسیه هم فشرده همین کتاب است [۱۹، ص ۴].

استفاده از واژگان فلسفی و نتایج حکمی ویژگی دیگر موضع فکری اوست. در برخی از سخنان غزالی کلمات حق و حکمت - که واژه‌های مورد استفاده ابن‌سینا در حکمت مشرقی است - یافت می‌شوند. استاد جلال‌الدین همایی در *غزالی‌نامه* آورده است که غزالی در کتاب *معارج‌القدس*، در مبحث فنا و بقای نفوس بشری و مبحث سعادت و شقاوت تقریباً عین عبارات نجات ابوعلی سینا را نقل کرده و نام او را نبرده است [۲۹، ص ۴۱۲]. و هانری کربن در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی گفته است: غزالی چنان دستخوش هیجان بود که براهین فیلسوفان بر وجود جواهر روحانی را رد کرد و حال آنکه خود او در جای دیگر به اثبات روحانیت و بقای نفس نیاز پیدا کرد [۲۸، ص ۲۶۲]. غزالی در مورد کلیدی‌ترین اصطلاحات فلسفه ابن‌سینا، مثل الهیات - که شیخ‌الرئیس آن را به جای *مابعدالطبیعه* به کار می‌برد - و حکمت، و علم حق و نور که در حکمت مشرقی به کار برده است، نه تنها چون و چرایی ندارد بلکه آنها را دنبال

می‌کند و گویی آرمان ابن‌سینا را می‌جوید؛ زیرا اگر ابن‌سینا صرفاً در کتاب اشارات به تطبیق نظریه عقل با آیه نور پرداخته و فهم صفات حق را مستلزم ذوق دانسته است [۷]، صص ۳۸۷-۳۹۲]، اما غزالی این مسیر را با نوشتن کتاب *مشکوه/انوار* ادامه داده و به دنبال آن حکمتی است که بتوان آن را از تفکر عقلانی در باب معرفت دینی به دست آورد. همین مسئله است که ابن‌رشد را به این صراحت واداشته است تا بگوید غزالی در برخی مسائل مثل فاعلیت الهی (و قاعده الواحد) در کتاب *مشکوه/انوار* به دیدگاه فلاسفه مسلمان [و ابن‌سینا] نزدیک شده است [۱، ص ۳۹۹].

توجه به حکمت و علم حق در کتاب *مشکوه/انوار* بیشتر از آن است که بتوان در آن کتاب، غزالی را همان مؤلف *تهافت‌الفلاسفه* دانست؛ او در این کتاب پیشکسوت فخر رازی در *المباحث‌المشرقیه* و سهروردی در حکمت اشراق است که می‌خواستند حکمت مشرقی ابن‌سینا را ادامه دهند و به نتایج جدیدی برسانند. در این باره به نظر می‌رسد تعبیر امثال سعید شیخ تنها بخشی از حقیقت است که می‌گوید غزالی در *مشکوه/انوار* به صراحت به امکانات نامتناهی نهفته و ذاتی عقل اشاره دارد [۱۸، ص ۱۸۸]؛ چرا که شواهد پیش‌گفته نشان می‌دهند که ذهن و ضمیر غزالی به دنبال حکمت مشرقی است که در آن هم نقد فلسفه مشایی است، هم توسعه منطقی در نظر است و هم رسیدن به علم حق و حکمت حقیقی یا حق معقول؛ یعنی درست همان آرمانی که ابن‌سینا در مقدمه حکمت مشرقی خود طرح کرده بود.

اما شیفتگی غزالی نسبت به حق معقول یا علم حق، که بر طبق دیدگاه این نوشتار روگرفتی از حکمت مشرقی است، چگونه با خصومت او نسبت به فلسفه و فلاسفه قابل جمع است؟ این مسأله‌ای است که هم از جهت تاریخ‌شناسی و هم از حیث پدیدارشناختی باید بررسی شود. ابن‌رشد گویی در جواب به این سؤال است که در فصل المقال می‌گوید: غزالی به هیچ مکتبی پایبند نیست، او با اشاعره اشعری است، با صوفیه، صوفی است و با فلاسفه، فیلسوف است [۲، ص ۱۸]. استاد سیدجلال آشتیانی نیز گفته است: غزالی بعد از آن که مستبصر شد، در معاد بلکه در کثیری از مبانی مذهبی به روش فلاسفه گرایش پیدا کرد [۱۱، ص ۲۸]. برخی از محققان معاصر غربی نیز، همانند فرانک گریفیل گفته‌اند که هستی‌شناسی، نفس‌شناسی و نبوت‌شناسی غزالی دقیقاً برگرفته از دیدگاه ابن‌سیناست [۳۰، ص ۷].

غزالی در کتاب *المستصفی* - که در مورد علم اصول است - با به‌کاربردن تعبیر «علم



اعلی» همه عالم را در اثبات مبادی و موضوع علم خویش وابسته به آن می‌خواند و هرچند از فلسفه اولی - که علم اعلی عنوان دیگری برای آن است - نامی نمی‌برد، اما همان علمی را که اراده می‌کند به‌سان حکمت و علم اعلی توضیح می‌دهد و این جایگاه علم حق یا حکمت را نزد او می‌رساند، او البته این وظیفه و شایستگی را برای علم کلام آرمانی، نه علم کلام موجود می‌بیند [۲۰، صص ۷-۸].

آنچه در اینجا مهم است، توجه وی به علم اعلی است آن‌طور که بتوان آن را اساس همه علوم دانست. غزالی در پی طرح کلامی است که بتوان آن را علم اعلی خواند؛ علمی که در آن منطوق و عقل در جایگاه اول‌اند و حق معقول و منقول یکی هستند و این معنایی است که از طرح واژه حکمت مشرقی برگرفته شده است.

### انگیزه‌ها و انگیزه‌های غزالی در مقابله با ابن‌سینا

تفسیر این نوشتار از تأثیرپذیری، بلکه شیفتگی، غزالی از حکمت مشرقی ابن‌سینا، منافاتی با مقابله فرمایشی او با فلاسفه و به‌ویژه ابن‌سینا، با تمام حدت و شدتی که در ادبیات وی ظاهر شده است، ندارد؛ زیرا جو حاکم بر دوره زندگی غزالی، مسائل خرد و کلان سیاسی جامعه او و شخصیت اجتماعی‌اش، وی را به عنوان منتقد سرسخت ابن‌سینا و فلاسفه دیگر - و نه لزوماً فلسفه و علوم عقلی - نشان می‌دهد و از او منتقدی آشتی‌ناپذیر در انظار و آثار کتبی می‌سازد؛ فرمایشی بودن این مقابله در جنبه‌های زیر قابل بررسی است: دستور لازم‌الاجرای نظام‌الملک وزیر برای انتقال غزالی از نیشابور به بغداد، نوشتن اعتقادنامه به دستور سلطان سنجر در زمانی که غزالی را به گرایش فلسفی متهم کرده و او را خارج از اعتقاد اهل سنت دانسته بودند، و توقع خلیفه المستظهر از غزالی برای مقابله با اسماعیلیه و نفوذ فرهنگی حاکمان فاطمی مصر؛ اما این مباحث، هرکدام نیازمند مجال جداگانه‌اند و باید در جای خود بدان‌ها پرداخت.

می‌توان گفت در مقابل انگیزه‌های قوت‌مندی که از غزالی در گرایش به فلسفه و حکمت قابل شناسایی است - و در این مقاله به پاره‌ای از آنها اشاره شد - انگیزه‌های ساختگی و فرمایشی در آثار او پدیدار شده است و همین عدم تناسب، خود نشان می‌دهد که مخالفت‌ها و مقابله‌های او اصیل و عمیق نیست. وی در کتاب‌های انتقادی خود - که ذکر آنها رفت - سه محور مهم را در نقد فلاسفه دنبال می‌کند که عبارت‌اند از: مسئله تضعیف ایمان به وسیله فلسفه، انکار ضروریات دین توسط فلاسفه و ایجاد

بدعت به وسیله عقاید فلسفی. دو محور اخیر همان مسائلی است که عمدتاً در کتاب *تهافت‌التهافت* آمده است و پرداختن به آنها در گنجایش این نوشتار نیست. اما محور اول مسئله‌ای است که از نگاه پدیدارشناسی کمتر در مباحث مربوط به دیدگاه غزالی بدان پرداخته شده است و ما آن را در دو تعبیر بررسی می‌کنیم تا سطحی بودن آن را نشان دهیم: آفت‌های علوم فلسفی و توجیه فلسفی معصیت.

### الف) آفت‌های علوم فلاسفه برای دینداری

غزالی در *المنتقد*، سه دسته از علوم فلاسفه، یعنی علوم منطقی، ریاضی، اخلاقی را برمی‌شمارد و برای آنها آفتی بیان می‌کند: درباره ریاضی می‌گوید این علم ربطی به دین ندارد، اما ممکن است برای دینداری آفتی به وجود آورد و این باعث ضعف ایمان می‌شود. آفت علم ریاضی، یکی بدان سبب است که فردی که ریاضی‌دان غیرمتدینی را زیر نظر می‌گیرد، ممکن است فقدان تدین او را امری حساب‌شده و درست تلقی کند؛ زیرا فرد ریاضی‌دان را انسانی دقیق و ظریف می‌داند و بنابراین بی‌توجهی او به شعائر دینی را هم به حساب بی‌ارزشی آن امور دانسته و آن فرد را در این کار دارای موضعی صحیح قلمداد می‌کند؛ بنابراین نسبت به دین و احکام آن دچار سستی و ضعف ایمان می‌شود. آفت دیگر وقتی پدید می‌آید که فرد متدین اما جاهلی فکر می‌کند که اگر یک ریاضی‌دان تدین ندارد، پس علوم ریاضی او هم بی‌ارزش است؛ زیرا بر این تصور است که برای یاری دین باید منکر هر فرد بی‌دین و جمیع علوم او شد و بدین صورت با انکار علوم ریاضی، باعث بدبینی دیگرانی می‌شود که ناظر سخن او و واقف به علوم ریاضی و منافع آنند! این فرد را غزالی جاهل صدیق دین می‌نامد و خطر او را برای دین بسیار بزرگ می‌خواند [۲۳، صص ۳۸-۳۹].

غزالی درباره منطقی می‌گوید این علم هم ربطی به دین ندارد... اما وقتی کسی - که متدین است - این علم را انکار کند، جز بدبینی نسبت به خود چیزی نزد اهل منطقی به دست نمی‌آورد. آنان حتی ممکن است به دین این منکر هم بدبین شوند. دیگر اینکه منطقی‌دانان در حق دین ظلم می‌کنند، زیرا برای برهان شرایطی را ذکر می‌کنند که موجب یقین می‌شود، اما وقتی به مقاصد دینی می‌رسند، در این شرایط تساهل به خرج داده و وفادار نمی‌مانند. همچنین چه بسا کسی که منطقی را نیکو بشمارد، بر این گمان رود که کفریات منطقی‌دانان هم مثل سخن منطقی آنها برهانی است! و بنابراین قبل از آنکه به علوم الهی آگاه شود، کافر گردد! [همان، صص ۴۰-۴۱].

ابوحامد غزالی درباره علم اخلاق فلاسفه معتقد است که آنان معارف اخلاقی را از صوفیه گرفته و با سخنان خود آمیخته‌اند و این باعث دو آفت است؛ اول برای متدینان بی‌خردی که سخنان ارزشمند صوفیان را از زبان فلاسفه می‌شنوند و چون منکر فلاسفه‌اند، منکر آن سخنان صوفیان هم می‌شوند! [همان، ص ۴۴] و آفت دوم برای دسته دیگری که به کلام صوفیان علاقه دارند، حاصل می‌شود؛ وقتی که سخنان صوفیان را از زبان فلاسفه می‌شنوند و با قبول آنها، دیگر سخنان فلاسفه را نیز همان‌گونه قبول می‌کنند [همان، ص ۴۷].

درباره این ارزیابی غزالی از علوم فلاسفه الهی ملاحظاتی وجود دارد که در اینجا به‌طور خلاصه بدان‌ها می‌پردازیم: اولاً علوم ریاضی، منطق و اخلاق، چنانکه طبیعیات و سیاست، ربطی به فلسفه الهی یا علم اعلی (یا فلسفه اولی) ندارند و در زمان غزالی و پیش از وی چنان نبوده است که همه فلاسفه همه این علوم را متکفل باشند؛ مثلاً ارسطو اساساً به ریاضی نپرداخته و از فلاسفه مسلمان زکریای رازی تنها در طبیعیات تحقیقات قابل قبولی دارد و ابوسلیمان سجستانی به مباحثی از منطق و علم‌النفس علاقه داشته و ابوعلی ابن‌مسکویه (معاصر ابن‌سینا) بیشتر به علم اخلاق توجه نموده است. ثانیاً آفاتی که غزالی برمی‌شمارد، آفات عالمند نه آفات علم. ثالثاً آنها را به صورت احتمال می‌توان قبول نمود - چنان که خود او هم با چنین تعبیری آنها را تبیین می‌کند - و این بدان معناست که این‌ها از عوامل دیگر هم نشئت می‌گیرند و اساس آنها به نفسانیت یک عالم یا جهل و بی‌خبری یک فرد برمی‌گردد؛ در این صورت دیگر علوم هم از این آفات در امان نیستند و چه بسا یک فقیه متکلم یا صوفی که به دلیل نفسانیت خود باعث آفاتی مشابه شود. درباره آمیختگی سخنان فلاسفه با کلام صوفیه نیز می‌توان گفت غزالی دلیلی ارائه نداده و احتمالاً مبنای او سه نمط آخر کتاب اشارات ابن‌سینا به‌ویژه نمط نهم - فی مقامات العارفین - بوده است؛ چرا که قبل از ابن‌سینا هیچ فیلسوفی به تصوف نپرداخته است، مگر فارابی در فصوص الحکمه؛ آن هم نه تحت عنوان عرفان و تصوف، بلکه با نظر به محتوای آن. اما ابن‌سینا هم در نمط نهم اشارات به عرفان پژوهی پرداخته است، نه به خود عرفان و به علم اخلاق؛ هرچند از درون فلسفه‌ورزی او در باب عرفان و از دو نمط دیگر (اسرارالآیات و فی البهجه و السعاده) می‌توان به اصول و قواعد علم اخلاق در نزد وی رسید؛ اما این مسئله به معنی آمیختگی عرفان به مطالب فلسفی نیست، تا از آن طریق علم اخلاق فلسفی حاصل شود!

### ب) توجیه فلسفی معصیت (مسئله شرب خمر ابن سینا)

غزالی در اواخر کتاب *المنقذ*، آنجا که اسباب ضعف ایمان را برمی‌شمارد، به «خوض در فلسفه» به عنوان یکی از عوامل نگر بسته و می‌گوید ممکن است فرد اهل فلسفه بگوید من حقیقت نبوت را درک کرده و دانستم که حاصل آن به حکمت و مصلحت برمی‌گردد و منظور شریعت از عبادت، مهار کردن انسان‌های عادی است تا به جنگ و نزاع نپردازند و اسیر شهوات نگردند. اما من که از مردم عادی نیستم که در اتاق تکلیف بمانم، بلکه از حکما هستم و تابع حکمت‌ام و بی‌نیاز از تقلید. غزالی می‌گوید این آخرین درجه ایمان کسی است که [ایمان خود را] از مکتب فلاسفه الهی و از کتب فارابی و ابن سینا فرامی‌گیرد [همان، صص ۷۴-۷۳]. وی آنگاه به تحلیل بیشتری پرداخته و می‌گوید این افراد صرفاً خود را به اسلام آراسته‌اند و چه بسا قرآن تلاوت کنند، به نماز جماعت حاضر شوند و به‌طور زبانی شریعت را بزرگ شمارند، اما شراب‌خواری و انواع فسق و فجور را هم انجام دهند! غزالی سپس به طور مستقیم سراغ مسئله شرب خمر ابن سینا رفته و می‌گوید: ابن سینا در وصیتی نوشته است که او با خدا عهد بست که چنین و چنان کند، شرعیات را بزرگ شمارد، در عبادات دینی کوتاهی نکند و از روی لهو [مشروب] ننوشد، بلکه به دلیل مداوا و شفایابی [بیاشامد]؛ بنابراین نهایت صفای ایمان او و التزامش به عبادات این است که شرب خمر را به خاطر شفا [از محرمات] استثناء کند [همان، ص ۷۴].

درباره پاسخ فسق و فجوری که ناشی از خوض در فلسفه است (یا همان توجیه فلسفی معصیت)، می‌توان به کلام خود غزالی در همین کتاب استناد کرد؛ آنجا که می‌گوید افرادی که محافظت بر احکام شریعت ندارند، چه بسا بگویند که اگر حفظ حریم [واجبات و محرمات] لازم است، علما سزاوارتر به انجام آنند، اما فلان عالم مشهور نماز نمی‌خواند، دیگری شرب خمر می‌کند، سومی اموال اوقاف را می‌خورد و... [همان، ص ۷۳].

بنابراین ضعف ایمان صرفاً از برخی از فلاسفه و حکما نیست و غیر از آنان نیز چه بسا بیشتر به فسق و فجور روی آورده و برای کار خود توجیه و بهانه بیاورند! اما در مورد شرب خمر ابن سینا لازم است با رویکرد پدیدارشناختی و تاریخی به تحلیل پردازیم:

درباره مسئله شرب خمر ابن سینا ظاهراً چهار موضع قابل استناد در آثار او وجود دارد: سه موضع آن در زندگینامه و یک موضع آن در وصیتنامه ابن سینا به عارف مشهور ابوسعید ابوالخیر است. زندگینامه ابن سینا نیز به دو بخش تقسیم می‌شود: بخشی که به قلم خود ابن سیناست و حاوی یک موضع از مواضع مذکور است، و بخشی که به قلم

شاگرد و ندیم او، ابو عبید جوزجانی است و دو موضع شاهد دارد. عبارات این چهار موضع از این قرار است:

موضع اول (عبارات ابن سینا): «... دربارهٔ مسائلی که در آن متحیر شده و نمی‌توانستم به حد وسط آن (یعنی علت و توجیه آن) برسم، به مسجد جامع رفته نماز می‌خواندم و از پدیدآوردن جهان می‌خواستم تا آن را برای من باز کند و راه حل را آسان نماید، و در شب به خانهٔ خود برمی‌گشتم، چراغ را در جلوی خود گذاشته مشغول به خواندن و نوشتن می‌شدم و آنگاه که خواب مرا می‌گرفت و احساس ضعف می‌کردم، به سوی نوشیدن قدحی از شراب می‌رفتم تا قوت به من برگردد و سپس به خواندن می‌پرداختم...» [۴، ص ۲۵].

موضع دوم (عبارات جوزجانی): «[در دربار شمس‌الدوله] هر شب طالبان علم در خانهٔ شیخ‌الرئیس جمع می‌شدند و به نوبت، من کتاب شفاء را می‌خواندم و دیگری قانون را، و هنگامی که از این کار فارغ می‌شدیم، خواننده‌ها در چند دسته می‌آمدند. مجلس شراب مهیا می‌شد و ما به آن مشغول می‌شدیم و تدریس ابن سینا، به دلیل کارهایی که در روز داشت، هنگام شب انجام می‌شد...» [همان، ص ۲۹].

موضع سوم (عبارات جوزجانی): «[در پاسخ دادن به مسائل ابوالقاسم کرمانی] شیخ به من دستور داد تا کاغذ بیاورم، آنگاه... نماز عشاء را خواندیم و او شمع‌ها را پیش کشیده و دستور به حاضر کردن شراب داد. سپس به من و برادرش گفت شراب بخورید و خود به پاسخ سؤالات پرداخت. و او همچنان تا نیمه‌شب می‌نوشت و می‌نوشید...» [همان، ص ۳۲].

موضع چهارم (عبارات ابن سینا در وصیت‌نامه): «... فرد باید لذات را صرفاً برای اصلاح طبیعت [خود] و بقای شخص یا نوع و برای تربیت به‌کار برد، و اما [خوردن] مشروب با انگیزهٔ لهوی ترک شود، بلکه به خاطر شفا و مداوا [خورده شود]» [۶، ص ۲].

بررسی عبارات بالا و اختلافاتی که در طی تاریخ در نقل و استناد به آنها قابل شناسایی است، مسئلهٔ مزبور را به یک معما تبدیل کرده است. در اینجا می‌توان ملاحظات زیر را به عنوان قرائن و شواهدی در قضاوت نهایی در این باره مطرح نمود:

۱- غزالی در کتاب خود صرفاً به موضع چهارم استناد کرده است. با توجه به اینکه سه موضع دیگر صراحت بیشتری در مسئله دارند - زیرا به خود ابن سینا مربوط می‌شوند، ولی موضع چهارم صرفاً نوعی وصیت است - و با نظر به اینکه به احتمال زیاد غزالی به همهٔ آثار ابن سینا و از جمله سیره دسترسی داشته است، این سؤال پیش می‌آید که چرا وی کلام خود را با ذکر آن سه موضع دیگر تقویت نکرده است؟

۲- عبارتی که غزالی از وصیت ابن سینا نقل می‌کند، با عبارتی که امروزه در وصیت‌نامه در دسترس است، تفاوت دارد. این دو عبارت چنین‌اند:  
عبارت ابن‌سینا در وصیت‌نامه: اما المشروب فان تهجر شربه تلهياً بل تشفياً و تداوياً [همان].

عبارت غزالی در //منقذ: انه عاهد الله على كذا و كذا و... ان لا يشرب تلهياً بل تداوياً و تشافياً [۲۳، ص ۷۴].

۳- در اینجا کلمه مشروب به دلیل داشتن «ال» استغراق لزوماً به شراب خمر ترجمه نمی‌شود. همچنین چنان‌که ابن‌هشام در کتاب معنی گفته است، «بل» در علم نحو برای اضراب از معنای سالبه به موجب است؛ بدین معنا که در جمله قبل از «بل» معنایی سلب می‌شود تا جمله بعد از آن، اثبات معنای دیگر کند، اما اگر جمله قبل سالبه نباشد، چه بسا جمله بعد از بل ادامه همان معنا باشد [۱۰، صص ۱۵۱-۱۵۳]. بر این اساس، این ترجمه از جمله ابن‌سینا نیز ترجمه درستی است: اما مشروب را با انگیزه لهوی ترک کند، بلکه [حتی] با انگیزه شفا و مداوا هم ترک کند. زیرا جمله قبل از «بل» در این عبارت سالبه نیست، برخلاف عبارت نقل‌شده از غزالی که جمله مذکور سالبه است.

۴- در هیچ‌کدام از چهار موضع، صراحت به شرب خمر و مسکرات نیست، بلکه کلمات مشروب، شرب و شراب آمده است و با توجه به اینکه در طب ابن‌سینا تأکید زیادی بر معالجه یا تقویت مزاج با انواع نوشیدنی‌هاست، بنابراین منظور از شراب، انواع شربتی بوده که برای تجدید قوا می‌نوشیده‌اند، و این در زمان ابن‌سینا و در دستورهای پزشکی او امری معمول بوده است تا آنجا که خود ابو‌عبید جوزجانی در زندگی‌نامه نمونه‌ای را ذکر کرده و گفته است شیخ‌الرئیس به مریضی دستور داد تا چند روز چیزی جز شربت سکنجبین نخورد و او چنین کرد و شفا یافت [۴، ص ۳۲].

۵- اردکانی، از حکمای دوره قاجار، در ترجمه زندگینامه ابن‌سینا، هیچ‌کدام از مواضع سه‌گانه را به شرب خمر ترجمه نکرده است، بلکه به ترتیب عبارات «تجدید قوا می‌کردم»، «به تجدید قوا می‌پرداختیم» و «ما را به اکل و شرب دستور داد» را آورده است [۸، صص ۳۸، ۴۷ و ۵۳].

۶- ضیاء‌الدین دری، از حکمای متأخر تهران (متوفی ۱۳۳۴) که رساله‌های متعددی از ابن‌سینا را ترجمه کرده است، در مقدمه مفصل خود بر ترجمه عرشیه ابن‌سینا معتقد است که زندگی‌نامه ابن‌سینا توسط معاندان و برخی صوفیان تحریف شده است و هر

کسی به متن زندگی‌نامه توجه کند، خواهد فهمید که در آن جعل صورت گرفته است؛ زیرا استغاثه به درگاه خداوند و نماز با خوردن شراب سازگاری ندارد و از ابوعبید جوزجانی مسلمان بسیار بعید است که استاد خود را چنین با فسق و فجور معرفی کرده باشد. وی تردیدی ندارد که فرد یا افرادی جملاتی به متن اضافه کرده و دیگران هم بدون تأمل و تحقیق آنها را نقل کرده‌اند [۱۵، ص ۲۵۲].

با نظر به مطالب بالا، این نظریه که مسئله شرب خمر از مسائل تحریفی و جعلی است، تقویت می‌شود؛ زیرا تحریف در زمان قدیم، و در زمان خود غزالی، امری معمول برای تخریب چهره‌های بزرگ بوده است. خود غزالی در مکاتیب به نمونه‌ای از تحریف آثار خود به وسیله دشمنانش چنین اشاره می‌کند: ... کتاب المنقذ من الضلال و کتاب مشکوه الانوار را چند کلمه تغییر کردند و کلمات کفر درآوردند و به من فرستادند تا خط اجازه بر ظهر آن نویسم، ایزد سبحانه و تعالی بفضل و کرم خویش الهام داد تا مطالعه کردم و بر تبلیس ایشان وقوف افتاد [۲۱، ص ۱۸].

تحریف سیره ابن‌سینا به احتمال زیاد از دوره غزالی آغاز شده و در زمان او در حدی بوده است که ذکر شد، اما پس از آن زیادتر شده است؛ زیرا اگر همه تحریف در زمان او بود، به دلیلی که در بند ۱ گفته شد، مواضع اول تا سوم در کلام غزالی هم منعکس می‌گشت. مسائلی چون مجلس غنا و مجامعت هم که هر کدام دو بار در سیره آمده‌اند و در کنار خوردن شراب ذکر شده‌اند، همین وضعیت را دارند. علاوه بر ملاحظات بالا می‌توان گفت که چندبار سخن گفتن از شراب و مجلس غنا و مجامعت در سیره مختصر، امری دور از فصاحت و بلاغت ابن‌سینا و شاگرد ادیش، ابوعبید جوزجانی، است.

بنابراین به نظر می‌رسد که زندگی‌نامه ابن‌سینا به دست مخالفانش - که کم نبوده‌اند - با جملات ذکر شده تحریف گشته است و اگر در واقع امر سخنی از شراب داشته، شراب مسکر نبوده است. غزالی نیز از جانب خود یا تحت تأثیر فضایی که در حکومت سلجوقیان و عباسیان علیه ابن‌سینا وجود داشت، در آغاز یا در مسیر این تحریف قرار دارد؛ زیرا کلمه مشروب را به شرب خمر تفسیر می‌کند و مخالفانی که پس از وی آمده‌اند، از همین تفسیر نادرست بهره جسته و تحریف را افزون کرده‌اند.

### نتیجه‌گیری

شخصیت علمی غزالی و موضع حقیقی او در برابر فلسفه، به‌ویژه حکمت سینوی، ظاهراً آن

امری نیست که در نظر اول می‌نماید. غزالی در روزگاری می‌زیست که فلسفه و حکمت به‌شدت مورد انتقاد و تکفیر بود؛ زیرا سلاجقه و خلافت عباسی ادامه حیات سیاسی خود را در یکدست‌سازی مذهب مردمان شرق و غرب قلمرو وسیع خویش می‌دانستند. آنان این مذهب را مرام اشعری معرفی کرده و مدارس نظامیه را برای این هدف به‌کار می‌گرفتند. ابوحامد غزالی پروریده این مدارس بود و برای مدتی استاد و صاحب کرسی بزرگترین نظامیه شد. تأثیرپذیری او از جو حاکم و یا مأموریت او از جانب خلیفه یا حاکمان سلجوقی در پاره‌ای از آثار وی (که به شکل ردیه و انتقادی است) پیداست.

از طرف دیگر او از طریق خواندن آثار فارابی و ابن‌سینا با فلسفه آشنا شد و به تعبیر خودش برای رد آن، به مطالعه عمیق و مستمر فلسفه پرداخت تا بدان‌جا که حتی بیشتر از صاحبان آن علم بدان واقف گشت. اما گویی این وقوف عمیق درون او را منقلب کرده و اندیشه دیگری جز آنچه در ابتدا در نظر داشته در ذهنش به وجود آورده است؛ این‌جاست که دو موضع شخصی و سیاسی در آثار و گفتار وی به‌وجود می‌آید که یکی پنهان است و دیگری آشکار؛ در موضع شخصی شیفته حکمت می‌شود و در موضع سیاسی ظاهراً با فلسفه می‌ستیزد، و چه بسا تضاد این دو یکی از عوامل شک معروف و آوارگی طولانی او باشد.

قرائن و شواهد زیادی وجود دارد که به ما می‌گوید کاربرد اصطلاحات حکمی و به‌کارگیری ادبیات سینوی در آثار غزالی امری اتفاقی نیست و نشان از شیفتگی غزالی نسبت به حکمت مشرقی ابن‌سینا دارد. واژگان الهیات، حق معقول، علم اعلی، علم حق، نور و ذوق از یک طرف و موضع انتقادی شدید نسبت به مشائیان از طرف دیگر، همچنین توجه به منطق با رویکرد جدید، تألیف مقاصد الفلاسفه، طرح علم اعلی که بتوان در آن همه علوم دینی و فکری را جمع کرد و... همه، به‌خوبی از موضع فردی غزالی خبر می‌دهند که جز پیروی از حکمت مشرقی و ادامه آن، عنوان دیگری نمی‌توان بر آن گذاشت.

## منابع

- [۱]. ابن‌رشد، ابولید محمد (۱۹۷۷). *فصل المقال و تقریر ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال*، بیروت، دارالافتاء.
- [۲]. ——— (۱۳۸۲). *تهافت‌التهافت*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.
- [۳]. ابن‌سینا (۱۴۱۳). *الاشارات و التنبیها*، تحقیق سلیمان دنیا، الطبعة الثانية، ج ۲، بیروت، مؤسسه النعمان.



- [۴]. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵). *السیره*، در: کتاب النجاه، تصحیح ماجد فخری، بیروت، دارالافتاء الجدیده.
- [۵]. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵). *مقدمه حکمه المشرقین*، در: *منطق المشرقین*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- [۶]. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵). *وصیه*، در: *منطق المشرقین*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- [۷]. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، بیدار، قم، الطبعة الاولى.
- [۸]. اردکانی، سید احمد (۱۳۶۴). *ترجمه زندگی‌نامه ابن‌سینا*، در: ابن‌سینا به روایت اشکوری و اردکانی به قلم دکتر سید ابراهیم دیباجی، تهران، امیرکبیر.
- [۹]. اقبال لاهوری، محمد، (؟). *احیاء فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، پایا.
- [۱۰]. انصاری، ابن هشام (؟). *المغنی اللیب*، تحقیق مازن مبارک و محمدعلی حمدالله، الطبعة الرابعة تبریز، بی‌نا.
- [۱۱]. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸). *نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*، قم، دفتر تبلیغات.
- [۱۲]. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰). *آثار المضمون غزالی*، مجله معارف، تهران، دوره هجدهم، شماره ۲، مرداد - آبان ۱۳۸۰، صص ۱-۲۶.
- [۱۳]. حلی، علامه حسن بن یوسف (۱۴۲۱). *نهج الحق و کشف الصدق*، مقدمه سیدرضا صدر، قم، دارالهجره.
- [۱۴]. خوانساری، محمد (۱۳۹۳). *موقف غزالی در برابر فلسفه و منطق*، در: *غزالی‌شناسی*، به اهتمام میثم کرمی، تهران، حکمت.
- [۱۵]. دری، ضیاء‌الدین (۱۳۸۸). *مقدمه و ترجمه رساله عرشیه*، در: *مجموعه رسائل ابن‌سینا با تصحیح سید محمود طاهری*، قم، اشراق.
- [۱۶]. دیباجی، سیدمحمدعلی (۱۳۹۴). *نسبت ابن‌سینا و فلسفه مشاء*، تاریخ فلسفه، تهران، سال ۶، شماره ۲۳، صص ۱۱-۳۱.
- [۱۷]. دیلمی، قطب‌الدین (۱۳۸۲). *محبوب‌القلوب*، تصحیح و مقدمه حامد صدقی و سید ابراهیم دیباجی، تهران، میراث مکتوب.
- [۱۸]. شیخ، سعید (۱۳۶۹). *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران، خوارزمی.
- [۱۹]. عزقول، کریم (۱۹۴۶). *العقل فی الاسلام*، بیروت، مکتبه صادر.
- [۲۰]. غزالی، ابوحامد (۱۳۲۲). *المستصفی من علم الاصول*، ج ۱، مصر، بولاق.
- [۲۱]. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). *مکاتیب فارسی یا فضائل الانام*، تصحیح عباس اقبال، تهران، امیرکبیر.
- [۲۲]. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). *المستظهری*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، وزاره الثقافه.
- [۲۳]. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹). *المنقذ من الضلال*، تحقیق احمد شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۲۴]. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹). *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

- [۲۵]. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹)، *قانون التأویل*، تحقیق احمد شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۲۶]. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴) *مشکوه الانوار*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۲۷]. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۰). *تهافت الفلاسفه*، تحقیق ماجد فخری، الطبعة الرابعة، بیروت، دارالمشرق.
- [۲۸]. کرین، هانری (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ سوم، تهران، کویر.
- [۲۹]. همایی، سید جلال‌الدین (?). *غزالی‌نامه*، دوم، تهران، فروغی.
- [30]. Griffel, Frank (2009) *AL-Ghazalis philosophicul theology*, New York, oxford university press.