

## جدال ایدئولوژیک غزالی با فلسفه

داکتر رحمت‌الله رضایی\*



### چکید

باوجود اینکه ابوحامد غزالی تلاش کرد با ارائه معیارهایی، مسلمانان روزگارش را از هرج و مرج تکفیر نجات دهد، برخی آموزه‌های دینی را دست‌آویزی برای تکفیر فیلسوفانی مانند ابن‌سینا قرار داد. یکی از آنها، مسأله «معاد» است. به عقیده غزالی، این فیلسوفان آیات مربوط به معاد جسمانی را تأویل کرده‌اند و تأویل آنها به مثقاله انکار یکی از ضروریات دین بوده و سبب کفر می‌شود. به این ترتیب، فیلسوفان، کافر گشته‌اند.

تأسیس ۱۳۹۴

این مسأله به همان‌سان که تأثیر شگرف بر سرنوشت فلسفه گذاشت، مسائل مهم را درخصوص نسبت دین و فلسفه و دلایل غزالی مطرح می‌سازد. اما از بررسی که در این نوشته انجام شده، به دست می‌آید که نه ابن‌سینا ظاهر آیات معاد جسمانی را تأویل کرده و نه تأویل آنها حتی براساس معیارهای غزالی کفر است و بلکه غزالی خود، اقدام به تأویل آنها کرده و مانند بر ظواهر این آیات فقط در حق عوام مجاز می‌داند.

با این وجود، یافتن پاسخ این پرسش که چرا غزالی اقدام به تکفیر فیلسوفان کرد، انسان

\* نویسنده، پژوهشگر و استاد دانشگاه. Rezaie\_2007@yahoo.com

را به واکاوی تبیین انگیزه‌های غزالی وادار می‌کند. به باور نویسنده، دغدغه‌های اصلی غزالی نه مسأله معاد و دفاع از ظاهر برخی آیات قرآن، بلکه نگرش ایدئولوژیک و نادرست وی به فلسفه است که تداوم صرفاً نص‌گرایانه و افراطی آن را می‌توان در افرادی مانند ابن تیمیه یافت.

کلیدواژه‌ها: معاد، فلسفه، معاد جسمانی، تأویل، انگیزه، کفر، ابن سینا، غزالی، دلایل عقلی، اجتهاد.

## مقدمه

نسبت دین و فلسفه، مورد توجه همه فیلسوفان مسلمان بوده و آنان همواره تلاش کرده‌اند به نحوی میان آن دو جمع کنند. اما مخالفان فلسفه همیشه به فلسفه و انگیزه فیلسوفان بدبینانه نگریسته‌اند. آنگاه که دیانت و سیاست قرین هم گردیده، این بدبینی به فلسفه بیش از گذشته افزایش یافته است، تا آنجا که فیلسوفان را به معارضه با دین و انکار ضروریات آن متهم ساخته‌اند. یکی از مخالفان جدی فلسفه، ابوحامد غزالی است. وی به استناد برخی ظواهر دینی، از جمله مسأله معاد و حیات جاودانه که از مسلّمات اعتقادی مسلمانان است، به مقابله با فلسفه پرداخت. قرآن کریم، در عین حالی که بر اصل معاد تأکید دارد، درباره نحوه و کیفیت آن، به گونه‌های متفاوت سخن گفته است. بیشتر آیات بر معاد جسمانی دلالت دارد، اما برخی هم بیانگر معاد روحانی است.<sup>۱</sup> همین مسأله اختلاف دانشمندان را نیز به دنبال داشته است.

گروهی از نظریه‌پردازان مسلمان، به خاطر مشکلات عقلی معاد جسمانی، آیات دسته اول را باید به نفع دسته دوم تأویل کردند؛ همان‌گونه که آیات مربوط به توحید، که بیانگر تشبیه و تجسیم هستند، به نفع آیات تنزیه، تأویل شده‌اند. این دیدگاه مثلاً در رساله «الاضحویه فی المعاد» منسوب به ابن سینا آمده است.<sup>۲</sup> به استناد این رساله، ما دو گونه لذت داریم؛ لذت جسمانی و لذت معنوی یا روحانی. لذات معنوی و روحانی مربوط به نفس است و لذات مادی و جسمانی

۱. الفجر، ۲۸-۲۹.

۲. ابن سینا، رساله الاضحویه فی المعاد، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰.

برای بدن. لذت روحانی، در مقایسه با لذات بدنی، برترند؛ همان‌گونه که لذت ملائکه، برتر از لذت بهایم و حیوانات است. بنابراین، همان‌گونه که حقیقت انسان به نفس و روح اوست، ثواب و عقاب، لذت و درد حقیقی هم مربوط به نفس است و انسان هم زمانی مسجود ملائکه قرار گرفت که از روح خداوند در آن دمیده شد و اگر این روح خدایی در وجود انسان نباشد، بدن انسان با بدن حیوانات تفاوتی ندارد. از سوی دیگر، وقتی بدن نابود و معدوم شد، بازگشت روح به آن، از نظر عقلی، محال است؛ به دلیل اینکه مثلاً هم اعاده معدوم است و هم موجب تناسخ می‌شود. از آنجا که اعاده معدوم و تناسخ محال است، بازگشت روح به بدن نیز محال است.

مهم‌ترین چالش فراروی این تفسیر معاد، از سوی غزالی نهاده شد. وی مدعی است، چنین تأویلی به معنای کفر است؛ به دلیل اینکه:



(الف) آیات معاد جسمانی کثرت دارد؛

(ب) کثرت آنها به معنای منصوص بودن آنهاست؛

(ج) تأویل نصوص به معنای انکار ضروریات دین است؛

(د) انکار ضروریات به معنای انکار نبوت است؛

### بنیاد اندیشه

(ه) منکر نبوت، از دین خارج بوده و کافر است؛ به دلیل اینکه یکی از معیار مسلمانی، شهادت به رسالت پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> است. در نتیجه، فیلسوفانی مانند ابن‌سینا، به دلیل تأویل آیات مربوط به معاد جسمانی و انحصار آن در معاد روحانی، کافر هستند.

مسئله تکفیر فیلسوفان، پرسش‌هایی را به وجود می‌آورد. دو پرسش و یافتن پاسخ آنها برای این مقاله مهم است. پرسش اول آن است که آیا حق با افرادی همانند ابن‌سینا است یا غزالی و تا چه اندازه، موضع غزالی با منابع اصیل دینی و مسلمات عقلی سازگار است؟ و به بیانی دیگر، آیا تکفیر فیلسوفان، شرایط تکفیر را حتی براساس معیارهای خود غزالی داشته است؟ پرسش دوم، معطوف به تمایز میان دلیل و انگیزه است؛ یعنی، در واقع، انگیزه‌های غزالی چه بود و او از تکفیر فیلسوفان، چه چیزی را دنبال می‌کرد؟ از این رو، در این مجال، در تلاشیم به بیان دیدگاه غزالی

و بر ملا ساختن ضعف‌های آن پردازیم و سرانجام، انگیزه‌های وی را روشن سازیم که مستلزم نگاهی به عصر غزالی است.

## نگاه غزالی به فلسفه و طبقه‌بندی آن

حجت‌الاسلام محمد بن محمد بن محمد غزالی معروف به ابوحامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق.) بیشتر عمر خود را با عزت و شکوه در تدریس و تحقیق گذراند و در پناه حمایت حاکمان وقت بغداد، به مدارج علمی بالا رسید؛ مثل ریاست نظامیه بغداد و تأثیرات مهم در حوزه‌هایی مثل فقه، کلام، تصوف و منطق برجا گذاشت. اما یکی از مهم‌ترین اقدامات تأثیرگذار غزالی، موضع‌گیری وی بر ضد فلسفه و فیلسوفانی مانند ابن‌سینا و فارابی است.

غزالی بعد از گرفتاری در حیرت و شک، به مدت دوسال به مطالعه فلسفه پرداخته که حاصل آن، نگاشتن کتاب مقاصد الفلاسفه است.<sup>۱</sup> در این کتاب، به نظر خودش، تبیین مختصری از دیدگاه و آراء فیلسوفان انجام شده است. گام مهم دیگر وی، تدوین کتاب‌های تهافت الفلاسفه و المنقذ من الضلال است که در آنها، تلاش دارد به دسته‌بندی فیلسوفان، آرا و ارزیابی آنها بپردازد. وی فیلسوفان را به سه گروه تقسیم کرد: (۱) ملحدان و دهری‌ها؛ (۲) طبیعی‌دانان؛ (۳) الهیات و آنگاه هرسه گروه را متهم به کفر می‌کند.<sup>۲</sup> هنر غزالی در آن است که نشان می‌دهد چرا فلاسفه الهی - مثل افلاطون، ارسطو و تابعان آنان - کافرند. وی مدعی است به رغم اینکه این فیلسوفان الهی، فلسفه را از افکار و اندیشه‌های کفرآمیز فلاسفه پیشین پالایش کرده‌اند، بقایایی از افکار کفار و آموزه‌های کفرآمیز در اندیشه‌های آنان همچنان باقی مانده است.<sup>۳</sup>

برای این منظور، مطالعه و بررسی آثار فارابی و ابن‌سینا را انتخاب کرده است؛ چون به اعتقاد وی، فارابی و ابن‌سینا، آرا و اندیشه‌های فیلسوفان یونانی را خوب فهمیده و بیش از دیگران به تبیین درست دیدگاه آنان پرداخته‌اند. از این رو، آثار این دو فیلسوف را برای فهم آرای فلاسفه

۱. غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶، ص ۵۴۳.

۲. همان، ص ۵۴۲.

۳. همان، ص ۵۴۳.

یونان، بیش از دیگران قابل اعتماد می‌داند.<sup>۱</sup> بر این اساس، معتقد است اگر لازم باشد فلسفه افلاطون و ارسطو را به خوبی فهم و نقد کنیم، ناگزیریم به آثار ابن‌سینا و فارابی مراجعه نماییم. به این دلیل، نقد دیدگاه‌های فارابی و ابن‌سینا در واقع، نقد دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو است.

غزالی، به منظور یافتن اندیشه‌های کفرآمیز این فیلسوفان، اندیشه‌های آنان را به سه دسته تقسیم می‌کند: کفرآمیز، بدعت و پذیرفتنی.<sup>۲</sup> سه مسأله در میان اندیشه‌های فلسفی آنان، موجب کفر و ۱۷ مسأله بدعت است که موجب فسق فیلسوفان می‌شود و بقیه آنها قابل پذیرش هستند. اما آنچه موجب کفر فیلسوفان الهی مثل افلاطون، ارسطو و به تبع آنان، فارابی و ابن‌سینا می‌شود، عبارت است از:

۱. انکار معاد جسمانی؛

۲. انکار علم خداوند به جزئیات؛

۳. انکار حادث بودن عالم.<sup>۳</sup>

غزالی سخن فیلسوفان را می‌پذیرد که معاد روحانی هم داریم؛ اما مشکل آنان در این است که: (۱) معاد روحانی را از طریق عقل اثبات می‌کنند؛ (۲) منکر معاد جسمانی هستند.<sup>۴</sup>

## اشکالات غزالی بر فیلسوفان در باب معاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

به نظر غزالی انکار معاد جسمانی از سوی فیلسوفان، گرفتار سه اشکال عمده است که ارتکاب هریک از آنها به اعتقاد او موجب خروج از دین شده و کفر معتقد به آن را به دنبال دارد که عبارتند از: (۱) اشکال روشی؛ (۲) تأویل نصوص؛ (۳) مخالفت با اجماع. بنابراین، ادعای غزالی آن است که افزون بر اشتباه روشی فیلسوفان، (۱) آیات فراوان در باره معاد جسمانی داریم؛ (۲) اخذ به ظاهر این آیات، واجب و اتفاقی است. از این رو، هر فیلسوفی که ظاهر این آیات را منکر شود و آنها را تأویل کند، از دین خارج شده است و حکم فقهی او همانند کسی است که اصل معاد

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان، ص ۵۴۵.

۴. «و لقد صدقوا فی إثبات الروحانية، فإنها كائنه أيضا، و لكن كذبوا فی إنکار الجسمانية، و كفروا بالشريعة فيما نطقوا به» (همان).

را قبول ندارد. ابن سینا و دیگر فیلسوفان به دلیل اینکه این آیات را تأویل کرده و آنها را نشانگر معاد روحانی دانسته‌اند، از دین خارج شده و کافرند.

### ۱. تمسک به عقل برای شناخت لذات معنوی

اشکال اول غزالی بر فیلسوفان آن است که ادعا دارند لذت‌های روحانی و معنوی را از طریق عقل شناخته‌اند، در حالی که باید آنها را از طریق نقل و آیات بشناسند؛ یعنی هرچند اصل سخن فیلسوفان درست است که لذت روحانی نیز داریم؛ اما مشکل آنان در استفاده از روش عقلی است:

«و نحن نقول: أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع، فإننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعا من اللذات، أعظم من المحسوسات، و لا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، و لكننا عرفنا ذلك بالشرع، إذ قد ورد بالمعاد، و لا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس؛ و إنما أنكرنا عليهم، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل»<sup>۱</sup>.

بنابراین، اولین خطای فیلسوفان در روش آنان است که شبیه اجتهاد در برابر نص است. با وجود این نصوص، مجالی برای اجتهاد باقی نمی‌ماند. اکنون، پرسش مهم آن است که آیا چنین نصوصی داریم؟

### ۲. فراوانی آیات معاد جسمانی

اشکال دوم غزالی آن است که انحصار معاد در معاد روحانی، مخالفت با آیات فراوان قرآن کریم است. آیات فراوانی در قرآن، دلالت بر معاد جسمانی دارد و این کثرت، آنها را در جایگاه نصوص قرار می‌دهد و چون فیلسوفان آنها را تأویل کرده و از پذیرش ظاهر آنها سرباز زده‌اند، کافرند.

### ۳. فقدان دلیل عقلی بر تأویل آیات معاد جسمانی

از سوی دیگر، غزالی هم مخالفت تأویل آیات نیست، اما وی میان دو گونه تأویل فرق

۱. غزالی، تهافت الفلاسفه، تحقیق: سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۳.

می‌گذارد: مجاز و غیرمجاز. تأویل آیات مربوط به تشبیه و تجسیم و صفات الله، تأویل مجاز است؛ به دلیل اینکه تمسک به ظاهر این آیات، تشبیه و تجسیم را به دنبال دارد که برای هیچ مسلمانی پذیرفتنی نیست. مثل آیات استواء خداوند بر عرش، دست داشتن و مانند آنها. غزالی نیز آنها را تأویل کرده<sup>۱</sup> و مدعی است که مخاطب آنها توده‌های مردم هستند که ملزم به ظاهرند و نباید آنها را تأویل کنند؛ اما علما حق دارند به تأویل و فهم محتوای اصلی این آیات بپردازند:

«الناس فی هذا فریقان عوام و علماء، و الذی نراه اللائق بعوام الخلق أن لا یخاض بهم فی هذه التأویلات بل ننزع عن عقائدهم کل ما یوجب التشبیه و یدل علی الحدود و نحقق عندهم أنه موجود لیس کمثله شیء، و هو السمع البصیر، و إذا سألوا عن معانی هذه الآیات زجروا عنها، و قیل لیس هذا بعشکم فادرجوا فلکل علم رجال... و هذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات و لا إحاطتهم باللغات و لا تتسع لفهم توسیعات العرب فی الاستعارات. و أما العلماء فاللائق بهم تعریف ذلک و تفهمه، و لست أقول أن ذلک فرض عین إذ لم یرد به تکلیف بل التکلیف التنزیه عن کل ما تشبیه بغيره»<sup>۲</sup>.

اما تأویل آیات معاد جسمانی، جواز شرعی نداشته و ممنوع است؛ زیرا نخست اینکه آیات مربوط به معاد متواتر است و به همین دلیل، قابل تأویل نیستند؛ برخلاف آیات مربوط به توحید. دوم اینکه علما اجماع دارند بر اینکه باید ظاهر آیات معاد جسمانی را گرفت و از تأویل آنها خودداری کرد. به بیانی دیگر، در آیات توحید، دلیل عقلی بر تأویل داریم؛ اما در مورد آیات معاد جسمانی، چنین دلیلی نداریم. بنابراین، تأویل بردن آیات معاد جسمانی نادرست و تأویل بردن آیات توحید درست است و آن دو را نباید با همدیگر مقایسه کرد:

«و الجواب، أن التسویة بینهما تحکم، بل هما یفترقان من وجهین:

أحدهما: أن الألفاظ الواردة فی التشبیه، تحتمل التأویل علی عادة العرب فی الاستعارة، و ما ورد فی وصف الجنة و النار، و تفصیل تلك الأحوال، بلغ مبلغا لا یحتمل التأویل، فلا یبقى إلا حمل الکلام

۱. غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا، ص ۳۶.

۲. همان، ص ۳۶-۳۷.

على التلبیس، بتخییل نقیض الحق، لمصلحه الخلق، و ذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة».<sup>۱</sup>

بنابراین، از پاسخ غزالی به تمایز نهادن میان توحید و معاد، دو دلیل بر اخذ به ظاهر آیات معاد جسمانی استفاده می‌شود. دلیل اول، کثرت آیات مربوط به معاد جسمانی و غیرممکن بودن تأویل آنهاست. یعنی ادعای غزالی آن است که: (۱) تعداد آیات مربوط به معاد جسمانی فراوان و غیرقابل تأویل است؛ (۲) عمل براساس این ظواهر، اجماعی است. اما آیات مربوط به توحید اینگونه نیستند؛ یعنی هم تعداد آنها کم است و هم چنین اجماعی وجود ندارد.

به این ترتیب، دلیل دوم بر جواز تأویل آیات توحید و عدم جواز تأویل آیات معاد جسمانی آن است که در بحث توحید، دلیل عقلی برخلاف ظاهر آیات داریم و دلیل عقلی، مقدم بر ظواهر دینی است؛<sup>۲</sup> اما در آیات معاد، چنین قرینه عقلی نداریم.<sup>۳</sup>

حال که در مسأله معاد جسمانی، دلیل برای دست برداشتن از ظاهر آیات نداریم،<sup>۴</sup> باید همان ظاهر را گرفت و بلکه به دلیل فراوانی و اجماع، آنها از نصوصی‌اند که نباید اقدام به تأویل آنها کرد.

نتیجه آنکه آیات معاد، نصوص‌اند و آیات توحید، ظواهر. در تعارض میان دلیل عقلی و نقلی، دلیل عقلی بر ظواهر نقلی، مقدم است؛ برخلاف تعارض دلیل عقلی و نصوص که در این صورت، نصوص مقدم‌اند. افزون بر آنکه در مسأله معاد، اصلاً دلیل عقلی بر خلاف آیات معاد جسمانی نداریم؛ بلکه دلیل در تأیید آن داریم که قدرت بی‌نهایت خداوند باشد. همان‌گونه که خداوند قدرت دارد بشر را از ابتدا خلق کند، قدرت دارد آنان را دوباره هم خلق کند. بنابراین، لازم است ظاهر این آیات را که در واقع، نصوص‌اند اخذ کنیم و مشکل فیلسوفان هم آن است که به تأویل نصوص پرداخته‌اند که به انکار نبوت ختم می‌شود و انکار نبوت، کفر است.<sup>۵</sup> به

۱. همان، صص ۲۷۸-۲۷۹.

۲. «فقد دل الدلیل علی بطلان الاستواء و النزول، فان ذلك من صفات الحوادث». (غزالی، فضایح الباطنیة، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۳ق؛ ص ۴۸).

۳. غزالی، تهافت الفلاسفة، همان.

۴. «اما الحشر و النشر و الجنة و النار فلیس فی العقل دلیل علی ابطاله». (همو، فضایح الباطنیة، ص ۴۸).

۵. همو، فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقه، بیروت، دار الفكر اللبنانی، ۱۹۹۳، ص ۵۵ و ۷۰.

مقتضای لزوم شهادت به نبوت، انکار آن کفر است.

## بررسی دیدگاه غزالی

اکنون، سؤال اصلی آن است که آیا نقل قطعی که بتوان در مسأله معاد جسمانی از آن استفاده کرد وجود دارد؟ و آیا ابن سینا اجتهاد در برابر نص کرده است؟

### ۱. کثرت آیات معاد

فیلسوفان، در پاسخ به فراوانی آیات معاد و قطعیت آنها، می‌توانند بگویند: شک در کثرت آیات مربوط به معاد جسمانی نیست، اما کثرت آنها به این معنا نیست که آنها نصوص بوده و باید حتماً ظاهر آنها را اخذ کرد؛ بلکه تأکید بر این نکته است که زندگی انسان، منحصر به زندگی دنیایی نیست. توجه به شأن نزول این آیات بیانگر همین مسأله است. همان‌گونه که همگان می‌دانیم همه این آیات در مکه نازل شده‌اند، که دوره دعوت است و مردم از پذیرش آن سرباز می‌زدند. در دوره مکه، پیامبر از مردم فقط ایمان به خداوند را می‌خواست: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» و نه بیش از آن. بعدها در دوران مدینه است که زمینه برای تفصیل و جزئیات پیدا می‌شود و احکام اجتماعی، اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و... مطرح می‌گردد و در این دوره، خداوند مژده به رضوان و ملاقات الهی را که همگی غیر جسمانی‌اند، به بشر می‌دهد. اما در دوره مکه، مخالفان پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> مدعی بودند که زندگی انسان منحصر به همین دنیا است؛ یعنی فهم حیات دوباره برای‌شان مقدور نبوده؛ اما قرآن تلاش دارد بر این پندار ایشان مهر باطل نهد.<sup>۱</sup> بنابراین، قرآن با شیوه‌های گوناگون تلاش می‌کند تصویری از زندگی اخروی در ذهن و روان بدوی آنان ایجاد نموده و این استبعاد را از ذهن‌شان بزدايد. بسیاری از آیات ناظر به رفع این استبعاد است. در نتیجه، در دوره مکه، تأکیدات قرآن کریم بر مسأله معاد، به منظور تثبیت اصل معاد است؛ آنهم متناسب با فهم مردم مکه که در مقایسه با مردم مدینه، از سطح نازل‌تری از اندیشه و فکر دینی برخوردار بودند.

۱. الانعام، ۲۹، المؤمنون، ۳۷، الجاثیه ۲۴.

بنابراین، اگر خداوند در دوره مکه، به زبان عقلی و فلسفی با مردم عرب سخن می‌گفت و تنها لذت‌های معنوی و روحانی را مطرح می‌کرد، به طور قطع بیش از گذشته استبعاد می‌کردند و هرگز ایمان نمی‌آوردند. در نتیجه، آنچه قطعی و نص است، اصل معاد است، نه چگونگی آن. در نتیجه، چگونگی معاد، از جمله نصوص نیست تا نتوان آنها را تأویل کرد یا استناد به عقل را به معنای کنار گذاشتن روش نقلی و اجتهاد در برابر نص دانست. بنابراین، کثرت و فراوانی آیات معاد، بیانگر تأکید بر وجود معاد است، نه کیفیت آن. فیلسوفان آیات مربوط به کیفیت معاد را تأویل کرده‌اند، نه آیات مربوط به اصل معاد را. غزالی خود، در جواهر القرآن مدعی است که آنچه موجب کفر می‌شود انکار قیامت و بعث و نشور، عذاب و عقاب است، نه تفصیل آن.<sup>۱</sup>

## ۲. اجماعی نبودن معاد جسمانی

مشکل دوم غزالی، ادعای اجماع بر اخذ به ظاهر آیات معاد جسمانی است. در این مسأله، چند نکته قابل یادآوری است. نخست اینکه باید نشان داد منظور از اجماع چیست؛ دوم اینکه مبنای این اجماع چیست و آیا اجماع در اینگونه موارد حجیت دارد یا ندارد. غزالی خود، اجماع را چنین تعریف کرده است:

بأنه اتفاق أمة محمد (ص) خاصة على امر من الامور الدینیة؛ اجماع فقط در جایی است که امت

اسلام بر آن اتفاق نظر داشته باشند.<sup>۲</sup>

اگر اجماع چنین تفسیر شود، به دست می‌آید که معاد جسمانی اصلاً اجماعی نیست؛ زیرا چنین اتفاقی درباره معاد جسمانی در میان امت مسلمان نیست. از باب نمونه، می‌توان به ابن رشد فقیه و فیلسوف اشاره کرد که اخذ ظاهر آیات مربوط به معاد جسمانی و کیفیت آن را در میان مسلمانان اختلافی می‌داند: «فنقول: إن هذه المسألة [أی المعاد البدن] الامر فیها بین آنها من الصنف المختلف فيه».<sup>۳</sup> بنابراین، اعتقاد به ظاهر این آیات اجماعی نیست. دوم اینکه بر فرض هم اجماعی باشد، سخن در آن است که مبنای این اجماع چیست؟ آیا نقل قطعی است یا نقل ظنی

۱. غزالی، جواهر القرآن، بیروت، دار احیاء العلوم، الطبعة الثالثة، ص ۳۲.

۲. وهبه الزحیلی، اصول الفقه الاسلامی، پشاور، کتابخانه رشیدی، ج ۱، ص ۴۹۰.

۳. ابن رشد، فصل المقال، ص ۵۷.

و یا مصلحت؟ اخذ به ظاهر آیات مربوط به معاد جسمانی بر کدام مبنا اجماعی است؟ از سخنان غزالی نمی‌توان پاسخ این پرسش‌ها را یافت. آنچه روشن است، این است که نص قطعی مبنای آن نیست؛ به دلیل اینکه مستلزم دور است. ممکن است مبنای اجماع، نقل ظنی یا مصلحتی باشد که در آن صورت، سودی نخواهد داشت و تأویل آنها اجتهاد در مقابل نص نخواهد بود.

در نتیجه، می‌توان مدعی شد که نه کیفیت معاد جسمانی قطعی است و نه اجماعی بر گرفتن ظاهر آیات مربوط به آن وجود دارد؛ همان‌گونه که آیات مربوط به تشبیه و تجسیم از ظواهر است. وقتی هم آیات مربوط به معاد، از ظواهر است و هم آیات مربوط به توحید، دلیل عقلی در هردو مورد می‌تواند قرینه صارفه تلقی شود. حال، باید دید آیا چنین قرینه صارفه وجود دارد؟

### ۳. دلیل عقلی بر تأویل

بنابراین، اشکال دیگر بر غزالی آن است که میان مسأله توحید و معاد جسمانی تمایز نهاده است؛ در حالی که میان آن دو تفاوتی نیست و همان محذور مربوط به توحید، در مسأله معاد جسمانی هم وجود دارد؛ یعنی به همان دلیلی که غزالی در مسأله توحید از ظاهر آیات دست برداشت، ابن‌سینا در مسأله معاد جسمانی آن را ادعا دارد. ابن‌سینا مدعی است دلیل عقلی در مسأله معاد، استحاله عقلی و منطقی معاد جسمانی است. از نظر ابن‌سینا، همان‌گونه که مکان، جهت، اعضاء و مانند آنها بر خداوند محال است. و به امتداد آنها، آیات ناظر به تشبیه و تجسیم را تأویل می‌کنیم، اخذ ظاهر آیات معاد جسمانی هم موجب استحاله عقلی است. مثلاً، موجب اعاده معدوم است و اعاده معدوم به نظر آنان از محالات است؛ پس معاد جسمانی هم محال است. همان‌گونه که تشبیه و تجسیم محال است. در نتیجه، همان محذوری که موجب تأویل آیات توحید گردید، موجب تأویل آیات معاد جسمانی هم می‌شود.

### ۴. قدرت بی‌نهایت خداوند

همان‌گونه که در سخنان غزالی هم آمده بود، ممکن است گفته شود در صورتی اعاده معدوم محال است که با قانون عقلی دیگری روبه‌رو نباشد؛ یعنی بی‌نهایت بودن قدرت خداوند. از آنجا که قدرت خداوند بی‌نهایت است، اعاده معدوم، ممکن خواهد بود، نه محال. اما فیلسوفان

معتقدند که هرچند قدرت خداوند بی‌نهایت است، این قدرت بی‌نهایت مشروط است به اینکه از محالات عقلی نباشد. همان‌گونه که خداوند بر بی‌گناهان ظلم نمی‌کند، چون محال عقلی است و این مسأله منافات با قدرت بی‌نهایت او ندارد، معاد جسمانی نیز موجب محدود شدن قدرت خداوند نمی‌شود. همان دلیلی که قدرت بی‌نهایت خداوند را در مسأله تشبیه و تجسیم محدود می‌کند، اقتضا می‌کند قدرت بی‌نهایت او در مسأله معاد جسمانی هم محدود شود و هیچ کاستی هم در ذات خداوند لازم نیاید. بنابراین، در توحید و معاد جسمانی، ما با ظواهر دینی و دلایل عقلی مخالف مواجه هستیم. همان‌گونه که غزالی و افرادی مانند وی در بحث توحید، به دلیل اجتناب از تجسیم و تشبیه، از ظواهر دست کشیدند، لازم است در معاد هم - به استناد برخی از محذوریت‌های عقلی - از ظواهر دینی دست بردارند و تأویل کنند. در نتیجه، نه تنها دلیل عقلی بر عدم جواز تأویل نداریم، بلکه دلیل عقلی بر جواز تأویل داریم. در واقع، تأویل یا عدم آن، نوعی اجتهاد است، اما نه اجتهاد در برابر نص؛ بلکه اجتهاد براساس مبانی تئوریک و در ظواهر ظنی که دلیل عقلی قطعی، مقدم بر آنها است. به همین دلیل است که غزالی کتابی نوشته به نام «قانون التأویل» که به نقل از ابن تیمیه، در آن کتاب به این قانون اشاره می‌کند که در صورت تعارض میان عقل و نقل، عقل مقدم است و بعدها همین قانون در اختیار فخرالدین رازی قرار می‌گیرد تا در پرتو آن، تعارض عقل و نقل را حل و فصل نماید.<sup>۱</sup> اما از آنچه بیان گردید به خوبی استفاده می‌شود که در صورت تعارض عقل و نقل، عقل قطعی بر نقل ظنی مقدم است.

## ۵. اجتهاد و استنباط در ظواهر

بر اساس آنچه بیان شد، به دست آمد که در مسأله معاد، هم غزالی استنباط و اجتهاد کرده و هم فیلسوفی مانند ابن‌سینا در رساله اضحویه؛ اما هریک براساس مبانی خاصی که داشته به نتیجه‌ای متفاوتی رسیده است. اجتهاد یکی به حفظ ظواهر و دیگری به تأویل آن منتهی شده است. هرچند یکی از این دو نظر به طور قطع خطا خواهد بود، اما سخن در آن است که کدام یک از دو دیدگاه اشتباه است؟ وقتی دو دیدگاه مخالف در یک مسأله مطرح است، به لحاظ

۱. تقی‌الدین ابن تیمیه، درء تعارض العقل و النقل، تحقیق: محمد رشاد سالم، بی‌جا، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۵.

منطقی هیچ یک نمی‌توانند ادعای حقانیت خود و بطلان مخالفش را نمایند، مگر دلایل دیگری باشد. بر فرض اینکه چنین دلایلی نباشد، هریک فقط می‌تواند احتمال درستی نظر خود را مطرح سازند و نه بیش از آن؛ به این معنا که از کجا معلوم به طور حتم نظر غزالی و اخذ به ظاهر آیات درست است و قائلان به تأویل گرفتار اشتباه شده‌اند؟ چگونه است که غزالی اجتهاد خود را صواب و اجتهاد مخالفان را نه خطا؛ بلکه در تضاد با مسلمات دینی می‌داند و آنان را متهم به کفر و خروج از دین می‌کند؟ آیا قائلان به تأویل آیات معاد جسمانی نمی‌توانند همان اتهام کفر را بر ظاهرگرایان وارد نمایند؟ اگر تأویل آیات معاد جسمانی، مخالف برخی دیگر از آیات است و اتهام ابن‌سینا آن است که به این آیات توجه نکرده است، اخذ به ظاهر می‌تواند عین همان اتهام را متوجه ظاهرگرایان کند که تشبیه و تجسیم باشد، در حالی که «تعالی عن ذلک علوا کبیرا». <sup>۱</sup> بنابراین، ظاهرگرایی در باب معاد همانند توحید، مخالف برخی از نصوص دینی و دلیل عقلی قطعی است. در نتیجه، اگر مسأله، مسأله اجتهادی است، هیچ یک از دو مجتهد حق ندارد دیگری را متهم به خطا نماید؛ چون اختلاف در تفکر نمی‌تواند به تکفیر بینجامد. بنابراین، قائلان به معاد جسمانی و معاد روحانی، اجتهاد مجاز و استنباط عقلی انجام داده‌اند و براساس مبانی افرادی مانند غزالی، نباید به تبرئه یکی و تخطئه دیگری پرداخت. در اینگونه موارد، بنابر همان قاعده معروف که «فیثاب علی اجتهاده و ان کان مخطئا»<sup>۲</sup>، باید هر دو را تبرئه کرد. اگر به حقانیت یکی و کفر دیگری فتوا دهیم، به همان سرنوشتی گرفتار شده‌ایم که اشاعره و معتزله مثلا در بحث صفات الهی در برابر هم داشتند و غزالی هم به سرزنش آنان می‌پردازد.<sup>۳</sup>

## ۶. اشتباه در استنباطات عقلی

مشکل دیگر سخن غزالی آن است که بر فرض، ابن‌سینا و امثال ایشان در فهم آیات مربوط به معاد اشتباه کرده و دیدگاه غزالی و افرادی مانند ایشان درست باشد؛ پرسش از غزالی آن است که آیا اشتباه در مسائل اختلافی و استنباطی موجب کفر می‌شود؟ روشن است که پاسخ به این

۱. بر همین اساس است که برخی مانند علامه صاوی گفته است: «ولایجوز تقلید ما عدا المذاهب الاربعه و لو وافق قول الصحابه و الحدیث الصحیح و الآیه، فالخارج عن المذاهب الاربعه ضالّ مضلّ و ربما اده ذلك للكفر لأن الاخذ بظاهر الكتاب و السنه من اصول الکفر». (به نقل از: بسام الصباغ، بلاء التکفیر، ص ۳۲).

۲. ر. ک به: ابن تیمیّه، مجموع الفتاوی، ج ۱، ۱۱۳.

۳. غزالی، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، ص ۵۱ و ۵۷.

پرسش منفی خواهد بود؛ زیرا اگر اشتباه در اینگونه مسائل موجب کفر شود، هیچ موحدی در دنیا پیدا نخواهد شد؛ به دلیل اینکه بدیهی و قطعی است یکی از دو طرف اختلاف و تضاد، اشتباه کرده‌اند. اگر از مسائل روز مره بگذریم، نمونه بسیار بارز آن، فقه است. مذاهب فقهی براساس اختلاف آراء و اجتهادهای متفاوت شکل گرفته‌اند. نمونه مهم دیگر آن، اختلافات کلامی است؛ مثل دیدگاه اشاعره و معتزله در بحث صفات الهی. اگر خطای این گروه‌ها را کفر بدانیم، مسلمانی باقی نخواهد ماند؛ به دلیل اینکه هر گروهی به خود حق خواهند داد دیگران را متهم به کفر نمایند. نمونه دیگر از مجتهدان در دین، اجتهادات مخالف برخی از صحابه است. از این رو، سخنان یکی از مخالفان فلسفه در توجیه اجتهاد و ارائه معیار استنباط درست، جالب توجه است:

«و هذا من الفرق بين الانبياء و غيرهم: فان الانبياء صلوات الله... بخلاف الاولياء فانهم لا تجب طاعتهم في كل ما يأمرون به، و لا الايمان بجميع ما يخبرون به، بل يعرض امرهم و خبرهم على الكتاب و السنه، فما وافق الكتاب و السنه وجب قبوله و ما خالف الكتاب و السنه كان مردودا و إن كان صاحبه من اولياء الله و كان مجتهدا معذورا فيما قاله، لكنه إذا خالف الكتاب و السنه كان مخطئا و كان من الخطاء المغفور إذا كان صاحبه قد اتقى الله ما استطاع، فإن الله تعالى يقول: «فاتقوا الله ما استطعتم» و هذا تفسير قوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته». قال ابن مسعود و غيره: حق تقاته أن يطاع فلا يعصى و أن يذكر فلا ينسى و أن يشكر فلا يكفر، أي بحسب استطاعتكم، فإن الله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها، كما قال تعالى...»<sup>۱</sup>

از نظر این افراد، معیار «اولیاء الهی» بودن، پذیرش حقانیت کتاب و سنت است و اگر مجتهدی با این پذیرش، به اندازه توان در فهم و استنباط از کتاب و سنت بکوشد حتی اگر خطا هم بکنند - که یقیناً خطا می‌کنند - معذور بوده و حتی با وجود ریختن خون‌های بسیار، اگر صوابی نداشته باشد، عقابی هم نخواهد داشت. بنابراین، معیار اجتهاد درست و قابل پذیرش، تسلیم شدن به حقانیت کتاب و سنت رسول‌الله و به اندازه توان تلاش برای فهم درست آن است.

اکنون، اگر از تعبّد بگذریم و بخواهیم براساس فهم عقلانی قضاوت کنیم، می‌توان سخن مذکور را اینگونه تحلیل کرد که معیار حقانیت یک تفسیر و استنباط، پذیرش حقانیت کتاب و

۱. تقی الدین ابن تیمیه، الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۸ق، ص ۸۸.

سنت و تلاش به اندازه توان در راه فهم آن است. اگر تلاشی واجد این معیارها باشد، حق است و ثوابی برای مجتهد به دنبال دارد و خطاهای احتمالی محقق و مجتهد آن بخشیده است.

سؤال آن است که اگر فیلسوفی دارای این ویژگی باشد، آیا از اولیاء الهی بوده و خطای او بخشیده است یا نه؟ فهم عقلایی و انصاف علمی اقتضاء می‌کند اگر فیلسوفی نیز کتاب و سنت را بپذیرد و براساس ایمان به آن دو، فلسفه‌ورزی و اجتهاد کند- هرچند ممکن است در مسائلی خطا هم بکند- علی‌القاعده از اولیاء الهی خواهد بود و تأویلات او حتی اگر خطا هم باشند، بخشیده هستند. از سوی دیگر، فیلسوفان مسلمان هم ادعا دارند که حقانیت کتاب و سنت را پذیرفته و با توجه به حقانیت آن، تلاش دارند اصول دین را که در متون دینی آمده، مثل توحید، معاد و... فهم نمایند. در این فرض، حتی با وجود اشتباه احتمالی، باید آنان را از اولیای الهی بدانیم و اگر چنین افرادی را از اولیاء الله ندانیم، دست کم، نباید متهم به کفر کنیم؛ بگذریم از اینکه ممکن است مخالفان آنان اشتباه کرده باشند.

فرض کنیم که یک گروه از این دو طایفه مجتهدان، در فهم دین و استنباط از آن، گرفتار تشبیه و تجسیم شوند، اما برخی دیگر به تنزیه گرایش پیدا کنند؛ به راستی، در این فرض- اگر از تعبد بگذریم و عنان تقلید کورکورانه را رها کنیم، همان‌گونه که غزالی از ما می‌خواهد<sup>۱</sup>- کدام گروه درخور سرزنش است؟ پاسخ روشن است؛ براساس موازین عقلی قطعی- که غزالی هم آنها را می‌پذیرد- باید اتهام تکفیر را متوجه قائلان به تشبیه و تجسیم دانست، نه فیلسوفان که تلاش در تنزیه ذات حق<sup>(ج)</sup> دارند.

بنابراین، وفاداری به ظواهر آیات معاد جسمانی نه تنها قطعی نیست، بلکه اختلافی است. در چنین فرضی، قدر متیقن، هریک حق دارد اجتهاد نموده و براساس اجتهاد یا روش عقلی، به تأویل یا اخذ به ظاهر ملتزم باشند. چنین اجتهادی، نه تنها مذموم نیست، بلکه علی‌القاعده و براساس مبانی، پسندیده و همراه با اجر و پاداش است، هرچند اشتباه هم باشد. در چنین مواردی، به لحاظ منطقی، هیچ یک از دو طرف، حق ندارد مخالفان خود را منکر ضروریات دین دانسته و متهم به خروج از دین نماید. بگذریم از اینکه حتی دلایل عقلی به نفع دیدگاه تأویل است.

۱. غزالی، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، ص ۵۱.

## ۷. معیار تکفیر از نظر غزّالی

اشکال دیگر این است که غزّالی حق ندارد حتی براساس مبانی خودش درباب تکفیر، فیلسوفان را متهم به کفر نماید. همان‌گونه که بعدها اشاره می‌کنیم، غزّالی در روزگاری می‌زیست که بازار تکفیر بسیار داغ بود، تا آنجا که کسی از دم تیغ تیز آن در امان نمانده بود و همچون آتشی بود که هستی مسلمانان را می‌سوزاند. یکی از افرادی که تلاش دارد برای رهایی از بلای جانسوز و خانمان‌برانداز تکفیر راهی بیابد، غزّالی است. به همین منظور، به تدوین کتاب فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه پرداخت و در آن تلاش کرد معیارهای تکفیر را مشخص کند. وی معتقد است انکار خداوند، انکار نبوت و انکار آموزه‌های دینی که به انکار نبوت بینجامد، موجب کفر می‌شود. یکی از مواردی که همواره دستاویزی برای تکفیر بوده، تأویل و تفسیر آموزه‌های دینی است. غزّالی می‌کوشد معیاری برای آن ارائه کند. براساس نظر وی، معارف دینی دارای درجاتی است، مثل ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و شبهه‌ی. وی با توضیح این مراتب، اقرار می‌کند که پذیرش هریک از این مراتب، معیار مسلمانی بوده و به معنای پذیرش حقانیت اسلام است:

«اعلم أن كل من نزل قولاً من أقوال الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين و إنما

التكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني»<sup>۱</sup>.

بنابراین، معیار تکفیر، از نظر غزّالی، انکار تمامی مراتب معارف دینی است، نه انکار مرتبه‌ای از مراتب آن و اگر انکار یک مرتبه از این مراتب موجب تکفیر شود، غزّالی خود متوجه است که مسلمانی باقی نخواهد ماند. همان‌گونه که قبلاً توضیح داده شد، حتی افرادی مانند /حمد حنبلی ناگزیر شدند در مواردی تأویل کنند. در نتیجه، اگر کسی به هیچ یک از این مراتب تسلیم نباشد، نبوت را انکار کرده و از دین خارج است. اما اگر اعتقاد به یکی از این مراتب معارف دینی داشته باشد، از تصدیق کنندگان نبوت بوده و داخل در جرگه مسلمانان است و توصیه غزّالی هم این است که نباید آنان به تکفیر همدیگر پردازند، هرچند نظر خود را درست می‌پندارند: «و لا ينبغي أن يكفر بعضهم بعضاً»<sup>۲</sup>.

۱. غزّالی، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، ص ۶۵.

۲. همان. صص ۶۷ و ۶۸.

برهمن اساس، مدعیان معاد روحانی هم وجود عقلی معاد را قبول دارند؛ اینگونه نیست که آنان منکر اصل معاد باشند تا تمام درجات معارف دینی و آموزه‌های وحیانی را منکر باشند و براساس آن، تأویل آنان موجب کفر شود. در نتیجه، تأویل آیات معاد حتی با معیارهایی خود غزالی هم ناسازگار است. بنابراین، کافر دانستن فیلسوفان معتقد به معاد روحانی و عقلی از سوی غزالی تحکم و زیرپا گذاشتن معیارهایی است که خودش تعیین کرده است.

## ۸. غزالی و تأویل آیات معاد

افزون بر آن، غزالی هم نتوانسته به موضع ظاهرگرایانه‌اش وفادار مانده و ظواهر آیات را حتی در مسأله معاد حجت بداند. وی در کتاب تفسیری خود «جواهر القرآن»، قرآن را دریایی می‌داند که برای دست یافتن به گوهر و صدف‌های با ارزش آن، باید از ساحل و ظاهر آن گذر کرد و به عمق و باطن آن راه یافت تا بتوان گوهری به دست آورد.<sup>۱</sup> لازمه گذر از ظاهر قرآن و رسیدن به باطن آن، تأویل آیات و حتی آیات معاد است. برهمن اساس، وی اقدام به تأویل آیات معاد می‌کند و حقیقت ثواب و عقاب مادی را ظاهر ثواب و عقاب معنوی و برتر دانسته و بشر را خفتگانی می‌داند که به رؤیاهای دلخوش‌اند؛ اما وقتی بیدار می‌شوند می‌فهمند که لذت و رنج واقعی چیست. بنابراین، آنچه را که در این عالم، ثواب و عقاب می‌دانیم شبیحی است از لذت‌های برتر:

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

«اذ ما من شیء فی عالم الملك و الشهادة الا و هو مثال لامر روحانی من عالم الملكوت كانه هو فی روحه و معناه... و لذلك كانت الدنيا منزلا من منازل الآخرة فی حق الانس، اذ كما يستحيل الوصول الى اللب الا من طریق القشر فيستحيل الترقى الى عالم الارواح الا من عالم المادة...»  
ياحسرتنا على ما فرطنا... ربنا ابصرنا... و الى هذا يشير اكثر آیات القرآن المتعلقة بشرح المعاد و الآخرة... فافهم من هذا انك مادمت فی هذه الدنيا أنك نائم و انما يظطلك بعد الموت و عند ذلك تصير اهلا لمشاهدة الحق كفاحا و قبل ذلك لاتحتمل الحقایق الا مصبوبة فی قالب الامثال الخيالية ثم لجمود نظرك الحس تظن انه لا معنا الا المتخیل و تغفل عن الروح... إعلم يقينا ان الاسرار الملكوت

۱. «أو ما تعبير نفسك فی الحرمان عن دررها و جواهرها بإدمان النظر إلى سواحلها و ظواهرها؟ أو ما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط؟» (غزالی، جواهر القرآن، ص ۲۱).

محبوبة عن القلوب الدنسة بحب الدنيا الذي استغرق اكثر هممها طلب العاجلة و انما ذكرنا هذا القدر

تشويقا و ترغيبا ... سرا من اسرار القرآن»<sup>۱</sup>

از نظر غزالی، اگر در این عالم، آن حقیقت را مشاهده نمی‌کنیم به آن دلیل است که آینه دل، زنگار گرفته و همچون دیدگان خفاشان، توان دیدن خورشید را ندارند. اما در سرای دیگر، این پرده برداشته شده و همگان حقیقت را با دیده بصیرت می‌نگرند و درمی‌یابند که آنچه در این عالم بوده، پوستی است که حقیقت آن در عالم دیگر است<sup>۲</sup> و از این رو، مردگان بر گذشته خود غبطه می‌خورند. سؤال از غزالی آن است که آیا ابن‌سینا غیر از این، گفته است؟ به طور قطع، پاسخ به آن منفی است. آنگاه غزالی تا آنجا پیش می‌رود که در پاسخ کسانی که ممکن است تأویل را خلاف سیره صحابه بدانند، تأویل را صحابه نیز نسبت می‌دهد.<sup>۳</sup>

بنابراین، غزالی در پایان، به نیکی دریافته است که ماندن بر ظاهر آیات قرآن، تهی کردن دین از مغز و فهم عرفی و عوامانه آن است که با جاودانگی قرآن و دین ناسازگار است. وی معتقد است که مردم به عوام و خواص تقسیم می‌شوند. آنچه در کلام مطرح می‌شود، مانند عقاید اشاعره، برای عوام کافی بوده و آنان را از عذاب دردناک نجات می‌دهد، اما کسانی که قصد رسیدن به قرب الهی و فنای در خداوند را دارند، ناگزیرند به لب و مغز قرآن راه یابند و از ظواهر آن بگذرند و صدفی به دست آورند. حاصل سخن او در کتاب «احیاء علوم دین» نیز آن است که اکتفاء به ظواهر و کلام اشعری، همچون دوران کودکی آدمی می‌ماند؛ اما همگان به پختگی و کهنسالی نمی‌رسند.<sup>۴</sup> اگر شخصی بخواهد از کودکی و خامی عبور نماید، ناگزیر است رؤیاهای کودکانه را کنار گذارد و مجاهدت نماید تا به مرتبه‌ای برتر رسیده و حقایقی بر او آشکار شود که همچون مغز، در مقایسه با پوسته و قشر است، همانگونه که قرآن به آنان بشارت داده است.<sup>۵</sup> از این رو، هرچند غزالی تلاش کرد با متکلمان و فیلسوفان به مقابله برخیزد و به استناد تفسیر

۱. غزالی، جواهر القرآن، ص ۳۴.

۲. همان، ص ۲۹.

۳. همان، ص ۵۱.

۴. غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۹۹.

۵. العنکبوت / ۶۹

ظاهرگرایانه از آیات قیامت، فیلسوفان را متهم به کفر نمایند، اما خود هرگز نتوانست در حصار ظاهرگرایی باقی بماند و تسلیم آموزه‌های کلام اشاعره باشد و ناگزیر شد مسیر ابن‌سینا و دیگران را برای یافتن گوهر و جواهر دین، طی نماید و در مواردی که ناگزیر از تأویل بوده و مدعی برهان فلسفی و عقلی است.<sup>۱</sup>

تلاش ظاهرگرایان برای ضابطه‌مند کردن تأویل بیانگر همان سخنی است که غزالی بیان می‌دارد؛ یعنی اینکه چاره‌ای جز تأویل نیست و حتی احمد حنبل، دست‌کم، در برخی مسائل، به تأویل پناه برده و سه حدیث را تأویل کرده است.<sup>۲</sup> اینها بیانگر آن است که قرائن به نفع فیلسوفان و قایلان به تأویل است. با این وجود، چگونه است که هرکس مورد قبول و نظر ما باشد، از «اولیاءالله» است حتی اگر اجتهادات او هزاران مصیبت به بار آورده باشد و یا به وادی تجسیم و تشبیه گام نهاده باشد، اما اگر کسی چنین نباشد، کافر و خارج از دین دانسته می‌شود؟

بنابراین، می‌توان ادعا کرد: نخست اینکه تأویل آیات معاد، تأویل ظواهر است، نه نصوص؛ دوم اینکه چنین تأویل حتی بر مذهب و مبنای غزالی، ناگزیر است و حتی احمد حنبل نیز در مواردی تأویل کرده است. در نتیجه، تأویل هرگز موجب تکفیر نمی‌شود. بنابراین، اشکال دیگر غزالی آن است که فیلسوفان را براساس موضعی نقد و تکفیر می‌کند که خود هم به آن پای‌بند نیست و اگر تأویل آیات معاد موجب کفر شود، این آتش، خرمن افکار و هستی غزالی و تمامی ظاهرگرایان را نیز دربر می‌گیرد.

## ۹. ابن‌سینا و انکار معاد جسمانی

سرانجام، آخرین اشکال بر غزالی آن است که ابن‌سینا در معتبرترین کتاب خود- کتابی که انتساب آن به ابن‌سینا غیرقابل تشکیک است- برخلاف رساله‌اضحویه، اصلاً منکر معاد جسمانی نیست و به طور صریح آن را می‌پذیرد. بنابراین، اصل این داستان دروغ است. وی در این کتاب پس از تقسیم معاد به دینی و عقلی، می‌گوید:

۱. ر. ک به: غزالی، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، صص ۶۱-۶۳.

۲. همان، ص ۶۵؛ این سه حدیث عبارتند از: «الحجر الأسود یمین الله فی الأرض»، «قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمن» و حدیث «إني لأجد نفس الرحمن من قبل الیمن».

«و بالحرى أن نحقق هاهنا أحوال الأنفس الإنسانيه إذا فارتق أبدانها، و أنها إلى أیه حال ستصير، فنقول: يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوه و هو الذى للبدن عند البعث، و خيرات البدن و شروره معلومه لا يحتاج إلى أن تعلم، و قد بسطت الشريعة الحقه التى أنا بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد صلى الله عليه و على آله حال السعاده و الشقاوه التى بحسب البدن»<sup>۱</sup>.

حال، با توجه به اینکه مخالفت با ظاهر آیات مربوط به معاد جسمانی موجب کفر نمی شود، بگذریم از اینکه غزالی خود به تأویل آن آیات پرداخته و حتی ابن سینا نیز منکر این نوع معاد نیست؛ پرسش از غزالی آن است که چگونه می توان چنین فردی را به جرم انکار معاد جسمانی، متهم به کفر کرد و خارج از دین دانست؟ به بیانی دیگر، اولاً ابن سینا منکر معاد جسمانی نیست؛ دوم اینکه انکار آن، موجب کفر و انکار ضروریات نیست حتی براساس معیارهای غزالی و به همین دلیل است که غزالی هم آن را انکار کرده است. حال، پرسش آن است که با این وجود، چگونه است که چنین بی باکانه و قاطعانه فتوا به وجوب (نه جواز) تکفیر فیلسوفان می دهد؟<sup>۲</sup>

«فالذى ينكر حشر الاجساد و ينكر العقوبات الحسيه فى الآخرة بظنون و أوهام و استبعادات من

غير برهان قاطع فيجب تكفيره قطعاً ... فيجب تكفير كل من نطق به و هو مذهب اكثر الفلاس»<sup>۳</sup>.

آنگاه حتی ادعاهای دروغ را به فیلسوفان نسبت می دهد چنانکه گویی آنان، معاد را از اصل منکرند و ادعای آن را از سوی قرآن، دروغ مصلحت آمیزی بیش نمی دانند،<sup>۴</sup> درحالی که به نظر می رسد این سخن غزالی خود، بیش از دروغی نیست که به نظرش مصلحت دارد.

۱. ابن سینا، الشفا، الالهيات، ص ۴۲۳.

۲. اگر این اثر را از واپسین آثار غزالی بدانیم، می توان دیدگاه سید جلال آشتیانی را نقد کرد که معتقد بود تکفیر فیلسوفان به دوران خامی غزالی تعلق دارد (سید جلال الدین آشتیانی، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص ۲۸). چون در این اثر قاطعانه فتوا به وجوب تکفیر فیلسوفان و تمامی کسانی که چنین سخنی بگویند می دهد و معیارهایی را که ارائه می دارد، به جز فیلسوفانی مانند ابن سینا، تمامی اندیشمندان را تبرئه می کند.

۳. غزالی، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، ص ۷۰.

۴. «ففى الصدق و اصلاح الخلق به مندوحه عن الکذب و هذه اول درجات الزندقه ... و أما الزندقه المطلقه فهو أن تنکر أصل المعاد عقلياً و حسياً و تنکر الصانع للعالم اصلاً و رأساً» (همان، ص ۷۱).

## انگیزه‌های غزالی از مخالفت با فلسفه

همان‌گونه که بیان گردید، استدلال‌های غزالی، سست و غیرقابل اعتنا هستند تا آنجا که خود نیز از سستی آنها آگاه بوده و حتی با آنها مخالفت نموده است و در مواردی، پس از وجوب تکفیر قاطعانه فیلسوفان، بدون اینکه به معیارهای پیش گفته خود استناد کند، می‌گوید: «ذکر ذلک عظیم الضرر فی الدین».<sup>۱</sup> این سخن بدین معنا است که دیدگاه فیلسوفان در باب معاد جسمانی، برای غزالی پیامدهایی داشته است که غزالی هم آنها را توضیح نداده یا برایش، قابل توضیح نبوده است و این، همان انگیزه‌ها است. بنابراین، باید به دنبال انگیزه‌هایی بود که وی را وادار به مخالفت با برخی فیلسوفان کرده است. دنبال کردن انگیزه‌های وی می‌تواند به روشن شدن برخی پشت پرده‌های ناگفته و نانوشته در تاریخ اسلام، نقش آنها در روابط فرقه‌های اسلامی، تبیین شرایط موجود و فهم بهتر سیر تفکر عقلی کمک نماید. به نظر می‌رسد چند انگیزه می‌توان برای اینگونه موضع‌گیری یافت:

### ۱. انگیزه روانی

هرچند تکفیر، ریشه در صدر اسلام دارد، اما جدی‌ترین اتهامات تکفیر در قرن‌های دوم و سوم اتفاق می‌افتد که در آن، گروه‌های اسلامی هم‌دیگر را متهم به خروج از دین و انکار آن چیزهایی می‌کنند که خود آنها را از ضروریات دین<sup>۲</sup> می‌دانند. نمونه‌های آن، تکفیر معتزله از سوی مخالفان است؛<sup>۳</sup> همانگونه که معتزله نیز کوتاه نیامده و فتوا به کفر اهل حدیث دادند.<sup>۴</sup> در میان مذاهب فقهی اهل سنت، به تکفیر امام ابوحنیفه و جرح شدید او<sup>۵</sup> که همچون تکفیر است می‌توان اشاره کرد.<sup>۶</sup>

۱. همان، ص ۷۰.

۲. ابی بکر احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۷، ج ۷، ص ۶۸.

۳. عبدالقاهر بغدادی، الملل و النحل، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶، ص ۱۳۰؛ شمس الدین محمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: عصبی الارنؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۹۳، ج ۱۰، ص ۵۴۵؛ غزالی، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، ص ۵۱-۵۲.

۴. ر. ک به: عبدالله بن احمد حنبل، کتاب السنه، ج ۱، ص ۲۱۴.

۵. ر. ک به: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۲۵-۴۲۶؛ همو، تاریخ مدینه السلام، تحقیق و تعلیق: بشار عواد معروف، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۵، صص ۵۰۶-۵۸۶.

این سخنان بی پایه و اساس،<sup>۱</sup> چنان سخیف و زنده بوده که بسیاری در صدد یافتن انگیزه‌های آن برآمده‌اند. یکی از انگیزه‌ها، انگیزه روانی است. مثلاً ابن عبد البر به اینگونه انگیزه‌ها توجه کرده، بیان می‌دارد که این سخنان درباره امام ابوحنیفه از روی خشم و غضب بوده که آنان از افرادی مانند ابوحنیفه به دل داشته‌اند: «إن جلة العلماء عند الغضب يحصل بينهم كلام اكثر من هذا و لكن اهل الفهم و المیز لا یلتفتون إلى ذلك، لأنهم بشر یغضبون و یرضون».<sup>۲</sup> یعنی، آنچه را که افرادی مانند عبدالله بن احمد حنبل و راویان نامدار اهل سنت درباره امام ابوحنیفه گفته‌اند، مبتنی بر یک انگیزه روانی است. زجر و شکنجه‌هایی که در دوره محنه، احمد حنبل و طرفدارانش از سوی حاکمان پشتیبان ابوحنیفه و افراد مانند وی دیدند، سبب گشت عقده‌ای از افرادی مانند ابوحنیفه در دل داشته باشند. در آن دوره، به دلیل همین فشارها از سوی حاکمان وقت، بسیاری از علمای اهل سنت که گرایش مشابه اهل حدیث داشتند، «تقیه» اختیار کرده و از اظهار نظر خودداری کردند؛<sup>۳</sup> اما احمد حنبل زیر بار نرفت و در اثر آن متحمل رنج‌های فراوان شد و همین مسأله موجب گشت آنان از مخالفان خود کینه به دل داشته باشند. عکس آن نیز صادق است؛ یعنی اتهاماتی که طرفداران ابوحنیفه متوجه اهل حدیث و ظاهرگرایان می‌نمایند، می‌تواند برخاسته از رنجی باشد که آنان از اهل حدیث و دیگر مخالفان خود دیده‌اند. در نتیجه، نباید آنها را جدی گرفت.

بر این اساس، بستر و علت تکفیر اشاعره و معتزله، تکفیر شیعه و سنی و مانند آنها، زجرهایی است که از همدیگر کشیده‌اند. افرادی که بیشترین رنج را از همدیگر برده‌اند، بیشترین نقش را در پروسه تکفیر و نفرت آفرینی داشته‌اند. غزالی نیز از این قاعده مستثنا نیست. بنابراین، از آنجا که غزالی هم بشر بود و مشکلات روانی داشت، نباید سخنان وی را در خصوص مخالفان، جدی و براساس معیارهای منطقی تلقی کرد.

۱. جهت آگاهی از برخی نقدها و اشکالات آن مراجعه شود به: شهاب الدین احمد بن حجر الهیتمی المکی الشافعی، الخیرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم ابي حنيفة، بیروت، شرکه دار الارقم، بی‌تا، ص ۱۴۰-۱۵۰؛ ابی الفضل جلال الدین السیوطی، تبییض الصحیفه، بیروت، دار الارقم، بی‌تا، محمد زاهد الکوثری، تأنیب الخطیب، مصر، المکتبه الازهریه للتراث، ۱۴۱۹ق؛ سیف الدین ابی بکر ابن ایوب حنفی، الرد علی ابی بکر الخطیب البغدادی، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.

۲. همان، ص ۷۵.

۳. ر. ک به: ذهبی، سیر اعلام النبلاء، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۳۲۲ و ج ۱۰، ص ۵۷۳؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۸۷.

این توجیهات از سوی بسیاری مورد نقد قرار گرفته است؛<sup>۱</sup> زیرا موجب طرح پرسش‌هایی می‌شود که پاسخ‌های دشوار می‌طلبند. مثلاً، آیا خشم و غضب علما در خصوص ابوحنیفه غیرقابل اعتنا است یا در موارد دیگر هم قابل اعتنا نیست؟ و آیا می‌توان سخنان غزالی و ابن تیمیه و دیگران را در خصوص فلسفه هم، سخنانی از سرغضب دانست که نباید به آنها اعتنا کرد؟ اگر مردمی بخاطر اینگونه سخنان قتل عام شدند، در آن صورت، تکلیف علما چیست؟ آیا اهل تمیز و فهم بازهم باید به تأیید این افراد خشمگین بپردازند؟ آیا نباید گفت: «رأینا صواب یحتمل الخطأ و رأی غیرنا خطأ یحتمل الصواب»؟ آیا حق داریم ادعا کنیم رفتار براساس مذاهب فقهی دیگر حتی اگر مطابق با کتاب و سنت نیز باشد، غیر مشروع است؟<sup>۲</sup> به کدام دلیل، تهاجم غزالی بر باطنیه و اسماعیلیه رواست؛ اما واکنش آنان در مقابل ایشان که به تکفیر متقابل انجامیده است،<sup>۳</sup> نارواست؟

در عین حال، نمی‌توان تردید کرد که نه نگاه بدبینانه احمد حنبل نسبت به مخالفان، بدون پیش زمینه روانی و رنج آنان از این مخالفان است و نه موضع‌گیری ابوحنیفه، که خود از آخرین والی اموی، ابن هبیره، رنج بسیار برده است؛ همان‌گونه که نگاه شیعیان و سنیان نسبت به همدیگر از این پیش‌زمینه رنج می‌برد. اما مشکل آن است که یافتن چنین انگیزه‌ای در همه موارد، بخصوص در موضع این گروه‌ها نسبت به فلسفه و به‌طور خاص،<sup>۴</sup> نسبت به غزالی کمی دشوار است؛ به دلیل اینکه وی کمتر از مخالفان فلسفی خود رنج برده، هرچند نظام الملک و برخی از حامیان وی به دست پیش‌مرگان اسماعیلی کشته می‌شوند و فشار فقها و علمای ظاهرگرا بر غزالی وجود دارد. بنابراین، لازم است به دنبال یافتن انگیزه دیگری باشیم.

## ۲. انگیزه ایدئولوژیک

به نظر می‌رسد مهم‌ترین انگیزه برای افرادی مانند غزالی، انگیزه فرقه‌ای و ایدئولوژیک باشد

۱. مثل ابن حجر هیثمی (متوفای ۹۷۴ ق) در کتاب الفتاوی الحدیثیه، سبکی در کتاب فتاوی السبکی و برخی دیگر.

۲. بسام الصباغ، بلاء التکفیر، ص ۳۲ به نقل از صاوی در حاشیه تفسیر جلالین.

۳. علی بن محمد الولید، دماغ الباطل و حنف المناضل، تصحیح مصطفی غالب، بیروت، مؤسسه عزالدین للطباعة و النشر، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۲۶. این کتاب در دو جلد، پاسخی است به کتاب «فضایح الباطنیة» غزالی که توسط یکی از داعیان اسماعیلی نوشته شده است. هرچند اطلاع زیادی از شخصیت و جایگاه علمی این فرد در اختیار نداریم. اما در آن، به تمام ادعاهای غزالی پاسخ داده شده و کفر زندیق بودن غزالی را نتیجه گرفته است.

که بدور از انگیزه‌های سیاسی نیست. نگاه مختصر به عصر و ویژگی‌های غزالی مؤید این مسأله است. نخست آنکه وی هم شدیداً وابسته به دستگاه حاکمان عباسی است و هم دلبستگی اعتقادی جدی هم نسبت به آنان دارد. همین وابستگی و دلبستگی موجب می‌شود در خدمت حاکمیت قرار گیرد و از برآورده ساختن خواست آن خودداری نکند تا آنجا که غزالی خود را «خادم» و «مأمور» حکومت می‌داند<sup>۱</sup> و اقرار می‌کند که سرپیچی از امر حاکم نیز مقدور نبوده است. روشن است که منظورش از عدم قدرت، اجبار درونی است. غزالی با حمایت از همین نظام سیاسی، رشد می‌کند و به جاه و منزلت اجتماعی و فکری می‌رسد و از این رو، خود را از نظر اخلاقی و امدار آن می‌داند و به لحاظ اعتقادی، حاکمان عباسی را تداوم خلافت می‌داند.

اما وی به تدریج، شاهد افول و زوال اقتدار این نظام است. مهم‌ترین تهدید، جریان مذهبی است که با حملات خشونت‌بار از یک سو و اندیشه‌های جذاب و با آمیزه‌های فلسفی، از سوی دیگر، مدام توسعه یافته و حاکمیت عباسی بغداد را به چالش می‌طلبد. در روزگار غزالی، اسماعیلیان و فاطمیون مصر، بخش‌هایی از کشورهای عربی، آفریقا و مصر را در اختیار داشتند؛ همان‌گونه که در دوره‌ای در آسیای میانه حضور موفق دارند. این جریان در عصر وی هر روز توسعه یافته و موفقیت‌های چشمگیری را به دست می‌آورد و از قلمرو و مشروعیت اقتدار سیاسی حاکمان بغداد مدام می‌کاهد. اسماعیلیه یا باطنیه نه تنها تهدید برای حاکمیت سیاسی بغداد است، بلکه به لحاظ اعتقادی نیز چالش‌های جدی را فراروی نظام فکری غزالی و حاکمیت مورد نظر وی قرار می‌دهد و در پرتوی آن، این حاکمان به تدریج، مشروعیت خود را- مانند اقتدارشان- از دست می‌دهند.

اما مسأله‌ای مهم‌تر که غزالی را تحریک می‌کند تا افزون بر تاختن بر اسماعیلیه، بر فلسفه و برخی فیلسوفان نیز بتازد، نوعی قرابت و نزدیکی میان فلسفه و مذاهب مخالف حاکمیت سیاسی مورد علاقه غزالی است. ورود فلسفه به دنیای اسلام در زمان مأمون صورت گرفت که حداقل رابطه خوبی با تشیع داشت. فلسفه از بدو ورود به سرزمین‌های اسلامی نیز رابطه نزدیک با مذهب شیعه و در دوره غزالی با مذهب اسماعیلیه داشته است. فارابی متهم به شیعه است. اخوان

۱. غزالی، فضایح الباطنیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.، ص ۱۳-۱۲.

الصفا به مذهب اسماعیلیه تعلق دارد. پدر ابن سینا هم از همین گروه است، چنان که سجستانی، توحیدی و... از افراد همین این گروه محسوب می‌شوند و هرچه بیشتر به دوره متأخر نزدیک می‌شویم، این قرابت میان شیعه و فلسفه هم افزایش می‌یابد.

برداشت غزالی از تاریخ فلسفه هم ایدئولوژیک است؛ همان گونه که سیاسی هم است. او همان گونه که نگران عقاید مردم، در پی حفظ اقتدار سیاسی بغداد است. اما آنچه نگرانی او را تشدید می‌کند، پایگاه گسترش قلمرو سیاسی اسماعیلیان و استفاده گسترده آنان از ابزارهایی مانند فلسفه است. بر این اساس، طبیعی خواهد بود او به مبارزه ایدئولوژیک با فلسفه و فیلسوفان برخیزد و با آنان مقابله کامل نماید؛ به همان سان که با اقتدار سیاسی و مذهبی مخالفانش به مقابله برمی‌خیزد. از این رو، همان ادبیاتی را که در مقابل فیلسوفان به کار می‌برد، از همان ادبیات در مقابل اسماعیلیان نیز استفاده می‌کند. یکی از عوامل موفقیت مذهب شیعه، به معنای عام، جذابیت تئوریک و فلسفی آن بوده است تا آنجا که غزالی خود، برای اثبات مشروعیت خلافت المستظهر بالله به همان نظریه‌ای متوسل می‌شود که پیش‌تر، شیعیان برای اثبات نیاز به امام معصوم آورده بودند.<sup>۱</sup>

چنین برداشتی از جریان عقلی و فلسفی در دنیای اسلام نادرست و خلاف واقع است. نه فلسفه اختصاص به شیعه داشته و نه لزوماً در تعارض با آموزه‌های دینی است؛ همان گونه که تعارض و تضاد اسماعیلیان با خلفای بغداد، می‌تواند دائمی و همیشگی نباشد و نه قرائت ظاهرگرایانه از اسلام، لزوماً قرائت مطابق با واقع است. افزون بر آن، اگر چنین باشد که هرآنچه مخالف برخی عقاید و آموزه‌های مورد قبول نباشد، تحریم گردند و معتقدان به آنها تکفیر شوند، باید به معتزله و اشاعره و دیگران حق داد تا همدیگر را تکفیر کنند و بسیاری از دستاوردهای امروز بشر را باید حرام دانست. به دلیل اینکه چه بخواهیم و چه نخواهیم، برخی و بلکه بسیاری از عقاید ما را به تدریج گرفتار تغییر و تحول کرده‌اند؛ درحالی که غزالی به چنین اموری ملتزم نیست.

به هر حال، چنین برداشتی از تاریخ فلسفه، اما این گمان را برای غزالی و دیگر نظریه پردازان مذهب غالب و حاکم در آن روزگار به وجود آورد که گویا فلسفه، ابزاری شده برای درهم کوبیدن اقتدار سیاسی و اعتقادی آنان، در حالی که اهمیت این اقتدار سیاسی تا آنجا است که

۱. ر. ک به: همو، فضایح الباطنیه، باب نهم.

این نظریه پردازان عموماً به حفظ آن فتوا داده‌اند حتی اگر حاکمان آن، از جاده انصاف و عدل خارج شوند.

در نتیجه، نگرانی غزالی از آن است که در آن دوره، از یک سو، پیوند میان فلسفه و شیعه را برجسته می‌بیند و از سوی دیگر، شیعه اسماعیلی را یک تهدید سیاسی و ایدئولوژیک تلقی می‌کند که با استفاده از آموزه‌های فلسفی و عقلانی، پایگاه سیاسی و عقاید مذهبی جامعه اهل سنت آن روزگار را با چالش روبه‌رو ساخته بودند؛ همان‌گونه که در دوره دیگر، ابن تیمیه چنین تصویری از شیعه دوازده امامی دارد و امروزه این تضاد میان ایران و عربستان به نحوی دیگری مشاهده می‌شود. از این رو، تکلیف خود می‌بیند به مقابله برخیزد و از هر راهی به نفی فلسفه و کوبیدن فیلسوفان پردازد؛ به گمان اینکه طرد فلسفه می‌تواند به خلع سلاح و سست شدن بنیان‌های تئوریک شیعیان اسماعیلی بینجامد و از این طریق، برتری تئوریک آنان را بگیرد. بنابراین، انگیزه غزالی برای کوبیدن فلسفه، نه منطقی؛ بلکه برخاسته از انگیزه‌های دینی (و البته نادرست) و سیاسی است. در نتیجه، تلاش فلسفی وی و تألیف کتاب‌های مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه هم‌ردیف کتاب «فضایح الباطنیه» باید دانسته شود. در واقع، تکفیر فیلسوفان از سوی غزالی، به زعم او، گام دیگری است در راستای مقابله با شیعه اسماعیلی و تحکیم قدرت و خلافت متزلزل عباسی و به تعبیری دیگر، تلاشی است در راستای سست و متزلزل نمودن مبنا و پایگاه فکری مخالفان؛ تلاشی که پایه‌گزار تلاش‌های جریان تندرو در قرن‌های بعدی گردید. بنابراین، هرچند غزالی به جریان‌های مشهور تعلق ندارد؛ اما در انگیزه با آنها هم جهت است. افزون بر اینکه بنیانگذار مکتب فلسفی است که نه نگاه اسلامی، بلکه دغدغه فرقه‌ای دارد.

### نتیجه

تکفیر فیلسوفان از سوی غزالی در مسأله معاد جسمانی، موجب می‌شود وی گرفتار تناقض آشکار گردد. وی از یک سو، فیلسوفان را به دلیل پای‌بند نبودن به ظواهر آیات معاد جسمانی تکفیر می‌کند و از سوی دیگر، به خوبی آگاه است که تکفیر فیلسوفان با معیارهایی سازگار نیست که خود آنها را برای رهایی از هرج و مرج تکفیر روزگارش مطرح کرده است. براساس معیارهای

غزالی، انکار و مخالفت با تمام مراتب معرفت دینی موجب تکفیر می‌شود و اگر عالمی به هریک از این مراتب وفادار باشد، مسلمان و متعهد به دین و آموزه‌های آن است. در نتیجه، تکفیر این افراد جواز شرعی ندارد. به همین دلیل، خود به تأویل مربوط به معاد جسمانی می‌پردازد. این تناقض، بسیاری را به تکاپو انداخته تا راه‌حلی برای آن بیابند.

براساس بررسی که صورت گرفت، به دست آمد تکفیر فلاسفه از سوی غزالی، بیش از آنکه برخاسته از متن دین و براساس منطق باشد، برآمده از انگیزه‌های ایدئولوژیک و سیاسی است که معمولاً به آنها توجه نمی‌شود. در بررسی اینگونه آرای غزالی، با تمایز نهادن میان دلایل و انگیزه‌ها نمی‌توان به داوری پرداخت.

به نظر می‌رسد اغراض سیاسی و پشتوانه حاکمان ظاهرگرا بیش از همه، برای افتادن غزالی در این دام نقش داشته است. همانگونه که مسأله «حدوث و قدم قرآن» مصایبی را بر عالمان وارد کرد. در عصر مأمون و معتصم عباسی، عده‌ای را به جرم طرفداری از قدیم بودن قرآن مجازات کردند و در عصر متوکل عباسی، به بهانه طرفداری از حدوث قرآن، گروهی مجازات شدند؛ به دلیل اینکه بقای خود را در آن می‌دیدند. در تکفیر و طعنه‌های غزالی بر اسماعیلی، حضور و پشتیبانی حاکمان و دغدغه بقای آن، به خوبی پیدا است؛ حاکمیتی که از سوی باطنیه با تهدید جدی روبه‌روست و هر روز هم این تهدید افزایش یافت. در نتیجه، غزالی نیز خود را ناگزیر می‌بیند به مقابله برخیزد و بی‌محابا بر فلسفه و برخی فیلسوفان بتازد تا سلاح کارآمد و برنده آنان را از دستشان بگیرد. بنابراین، کتاب تهافت الفلاسفه در حقیقت، دفاعیه‌ای است از خلیفه عباسی المستظهر بالله در برابر خلیفه فاطمی در مصر المستنصر بالله، همان‌گونه که کتاب فضایح الباطنیه بیانگر کاستی‌های فکری خلیفه فاطمی است.

بعدها ابن تیمیه و دیگران همین نگاه را به فلسفه و فیلسوفان دارند و تلاش می‌کنند تیر خلاص بر پیکر بی‌رمق فلسفه در دنیای اسلام زده و بخش عظیمی از جامعه اسلامی را برای همیشه از داشتن موازین عقلی و مشترک، محروم و نوعی تحجر یا تنگ‌نظری فکری را بر بخش‌هایی از امت اسلامی حاکم سازند.

## منابع

۱. قرآن کریم؛

۲. آشتیانی، سید جلال الدین، نقدی بر تهافت الفلاسفۀ غزالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

۳. ابن تیمیه، تقی الدین، الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۸ق.

۴. ابن تیمیه، درء تعارض العقل و النقل، تحقیق: محمد رشاد سالم، بی جا، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۵.

۵. ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق، ج ۲۷.

۶. ابن رشد، فصل المقال و تقرير مابین الشریعه و الحکمه من الاتصال، بیروت، دار الفكر اللبناني، ۱۹۹۴م.

۷. ابن سینا، الشفاء، الالهیات، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.

۸. ابن سینا، رساله الاضحویه فی المعاد، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.

۹. حنفی، سیف الدین ابی بکر بن ایوب، الرد علی ابی بکر الخطیب البغدادی، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.

۱۰. بغدادی، ابی بکر احمد بن علی خطیب، تاریخ مدینه السلام، تحقیق و تعلیق: بشار عواد معروف، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۵.

۱۱. بغدادی، عبدالقاهر الملل و النحل، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶.

۱۲. جابری، محمد، (مقدمه) تهافت التهافت، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، ۱۹۹۸.

۱۳. ذهبی، شمس الدین محمد، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: عصیب الارنؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۹۳، ج ۱۰.

۱۴. الزحیلی، وهبه، اصول الفقه الاسلامی، پشاور، کتابخانه رشیدی، ج ۱.

۱۵. السیوطی، ابی الفضل جلال الدین، تبیض الصحیفه، بیروت، دار الارقم، بی تا.

۱۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دار السرور، ۱۳۶۸ق، ج ۱.

۱۷. الصباغ، بسام، بلاء التكفیر، دمشق، دارالبشائر، ۱۴۲۹ق.

۱۸. عبدالله بن احمد، کتاب السنه، الدمار، دار ابن الجوزی للنشر و التوزیع، ۱۴۳۱ق، ج ۱.

۱۹. غزالی، ابو حامد، احیاء علوم الدین، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ اول، ج ۹ و ۱۰.

۲۰. غزالی، ابو حامد، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶.

۲۱. غزالی، ابو حامد، تهافت الفلاسفۀ، تحقیق: سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۳.

۲۲. غزالی، ابو حامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.

۲۳. غزالی، ابو حامد، جواهر القرآن، بیروت، دار احیاء العلوم، الطبعة الثالثه.

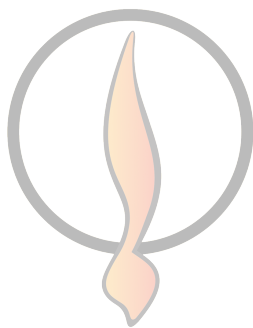
۲۴. غزالی، ابو حامد، فضایح الباطنیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.

۲۵. غزالی، ابو حامد، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، بیروت، دار الفكر اللبناني، ۱۹۹۳.

۲۶. الکوثری، محمد زاهد، تأنیب الخطیب، مصر، المکتبه الازهریه للتراث، ۱۴۱۹ق.

۲۷. یمانی، علی بن محمد الولید، دامغ الباطل و حتف المناضل، تصحیح مصطفی غالب، بیروت، مؤسسۀ عزالدین للطباعه و النشر، ۱۴۰۳ق، ج ۱.

۲۸. الہیتمی المکی الشافعی، شہاب الدین احمد بن حجر، الخیرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم أبی حنیفہ، بیروت، شرکہ دار الارقم، بی تا، ص ۱۴۰-۱۵۰.



بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴