

آیا غزالی مخالف فلسفه است؟

محمد حسین گنجی^۱

چکیده

رابطه دین و فلسفه همچنان نسبت نقل و عقل، از مسائل مهمی است که از دیرباز ذهن متفکران ادیان مختلف را به خود مشغول کرده است. اندیشمندان مسلمان نیز از این امر مستثنا نبوده و در آثار خود به این مطلب پرداخته‌اند. در فرهنگ مسلمانان مشهور آنست که متکلمان به این دلیل که مبانی فلسفه را معارض با شریعت می‌دانسته‌اند، با فلسفه مخالف بوده‌اند. بارزترین چهره مخالف فلسفه را ابو حامد غزالی، اندیشمند بزرگ قرن ۵ق می‌دانند که با نوشتن *تهافت الفلاسفه*، ظاهراً بزرگترین لطمه را به فکر فلسفی در عالم اسلام وارد کرده است. در این مقاله، به روشی تطبیقی و با توجه به سیر تاریخی مسأله مورد بحث، آراء و مبانی غزالی با فارابی و ابن سینا از فیلسوفان مقدم بر او، و ابن رشد از فیلسوفان قرن ۶ق و از معروفترین معارضان او، و طباطبایی از فیلسوفان معاصر، مقایسه گردیده و نشان داده شده که مخالفت غزالی - و دیگر متکلمان - با فلسفه، در حقیقت مخالفت با آراء معینی از فلسفه، و نه خود فلسفه بوده است. بنابراین، مخالف شمردن وی با فلسفه چندان درست به نظر نمی‌رسد.

کلید واژه‌ها فلسفه، نقل، عقل، دین، غزالی.

طرح مسأله

پرسشهای اساسی و مهمی که همواره برای بشر مطرح بوده است، از قبیل آغاز و انجام هستی، سعادت آدمی، موقعیت وی در عالم و...، از دو ناحیه پاسخ داده شده است،

۱. استادیار دانشکده الهیات دانشگاه شهید چمران اهواز

یکی از ناحیه دین و دیگری از ناحیه فلسفه. اگر گفته شود که یکی از مهمترین دل مشغولیهای متفکران همه روزگاران پرداختن به آن پرسشها و بررسی پاسخهای آن بوده، سخنی به گزاف گفته نشده است.

پرداختن به این پرسش و پاسخ، مسأله مهم دیگری را مطرح می‌کند و آن، میزان سازگاری میان پاسخهای عرضه شده از دو ناحیه دین و فلسفه است. در حوزه فرهنگ اسلامی، قاطبه فیلسوفان قائل به سازگاری بین فکر فلسفی و فکر دینی بوده‌اند و در طرف مقابل و بنا به قول مشهور، اکثریت متکلمان، پس از آنکه خود مدتها مورد طعن و طرد فقها بودند، به تدریج نمایندگی اهل شرع را عهده‌دار شدند، قائل به ناسازگاری مبانی فلسفی با اعتقادات دینی بوده‌اند.

در میان متکلمان، ابو حامد غزالی را بزرگترین نماینده مخالفت با فکر فلسفی و محو کننده فلسفه در دنیای اسلام دانسته‌اند. کتاب معروف او *تهافت الفلاسفه*، کلاً در خدمت بیان ناسازگاری آراء فیلسوفان با آموزه‌های شریعت است. وی در این کتاب بیست مسأله مهم فلسفی را مورد بحث قرار می‌دهد و آنها را به دو دسته اساسی تقسیم می‌کند:

۱- دسته‌ای که به هیچ وجه با اسلام سازگار نبوده و متضمن تکذیب انبیاء و از این رو مقتضی تکفیر فیلسوفان است.

۲- دسته‌ای که فیلسوفان را باید در آنها اهل بدعت شمرد. دسته اول شامل سه مسأله (علم الهی، معاد و سعادت و حدوث و قدم عالم) است که در آنها رأی به تکفیر فیلسوفان می‌دهد و در هفده مسأله دیگر نیز اگرچه آراء فیلسوفان را موجب تکفیر نمی‌داند، سعی در نشان دادن نادرستی آن آراء و ناتوانی فیلسوفان از اثبات آن مسائل کرده است.

غرض این نوشتار، آنست که از میان فیلسوفان گذشته، ضمن اشاره به روش فارابی و ابن سینا، در تحلیل نسبت دین و فلسفه که نقد غزالی متوجه آنهاست، و ابن رشد که بارزترین پاسخگوی غزالی است، و طباطبایی از فیلسوفان معاصر، نشان دهد که چارچوب اساسی فیلسوفان و غزالی در روش و نوع نگاه و احترام آنها به «عقل» یکی بوده است. بنابراین، نمی‌توان غزالی را مخالف فلسفه قلمداد کرد.

باید به این نکته مهم توجه کرد که «تفلسف»، به معنای «تعقل» و به کار گرفتن عقل به

عنوان یک ابزار و روش در تحلیل مسائل و موضوعات است. به بیان دیگر، قوام فلسفه به روش آن یعنی تعقل است و حاصل این تعقل هر چه باشد، مادامی که برآمده از آن روش است، فلسفه است نه امری دیگر. قوام علم تجربی نیز به روش آن، یعنی «تجربه» است. اختلاف نظری که با تکیه بر روش، میان عالمان پدید می‌آید، عین علم است نه مخالفت با آن. همچنین است فقه که قائم به روش فقهی بوده و مادامی که فقیه با آن روشها تحقیق و استدلال می‌کند، در حال تفقه است و هیچکس آراء متفاوت فقها را با این استدلال که منطبق بر رأی فقیه معینی نیست، از دایره علم فقه بیرون نمی‌داند. در همه دانشها قضیه بر همین منوال است.

متأسفانه در وادی فکر فلسفی اسلامی، چنین خطایی رخ داده که آراء فلسفی معینی (عمدتاً ارسطویی) مساوق و معادل با فلسفه تلقی گردیده و مخالفت با آن آراء، مخالفت با فلسفه قلمداد شده است. اشتها غزالی به مخالفت با فلسفه ناشی از همین خطا است. خطایی که دامنگیر خود او نیز بوده و سبب شده تا (به فرض صحت) تناقض گویی و ناسازگاری در آراء فارابی و بوعلی را تهافت فلاسفه و فلسفه، و مخالفت با آن دو را مخالفت با فلسفه تلقی نماید.

فارابی و بوعلی

اثر مهمی از فارابی یعنی *الجمع بین رأی الحکیمین* که در پی سازگار کردن آراء افلاطون و ارسطو است، نشان دهنده گرایش او در رفع تعارض اقوال فلسفی، بر مبنای وحدت فلسفه است. ناگزیر، در نظر این فیلسوف مسلمان، رأی فلسفی نمی‌تواند با معارف دینی ناسازگاری داشته باشد.

محوری اصلی که فارابی در کوشش برای تبیین نسبت دین با فلسفه بدان تکیه می‌کند، تقسیم مردم به دو گروه عوام و خواص است. او در *الجمع*، اشاره می‌کند که مضامین شریعت، خارج از فهم عامه مخاطبان است (ص ۱۰۳-۱۰۴). برهان حقیقی مخصوص عده‌ای از مردم بوده و براهین وارده در شرع، اقناعی و برای عامه مردم می‌باشد (همان، ۱۰۴).

تعبیری که متضمن تفاوت مراتب مردم در فهم و ادراک حقایق است، در نوشته‌های

وی به وفور آمده است: «همه آدمیان آمادگی پذیرش معقولات را ندارند، زیرا انسانها طبیعتاً قوا و آمادگیهای متفاوتی دارند» (السیاسة المدنية، ۸۲). سعادت قصوای آدمی، دریافت حقایق و استکمال عقلی (استفاضه از عقل فعال) در رسیدن به تجرّد از ماده است (الجمع، ۱۰۵). اما همچنان که گفته شد، همه انسانها مستقلاً توان رسیدن به آن مرتبه را ندارند، پس ناگزیر باید مرشد و معلمی آنها را راهنمایی کند (السیاسة، ۸۶-۸۷). تنها کسی که می‌تواند در مسند ارشاد قرار گیرد و به ارشاد از جانب انسان دیگری نیاز ندارد، به تعبیر فارابی «رئیس اول» است که با اتصال به عقل فعال، حقایق را دریافت می‌کند و این همان است که شایسته است وحی نامیده شود (همان، ۸۹).

ادراک مبادی موجودات و مراتب آنها (معقولات اولی) نزد فارابی بر دو گونه است، یا ذات و حقایقشان در نفس آدمی حاصل می‌شود که فارابی آن را «تصوّر» می‌نامد و یا به وسیله تشبیه، مثال، شیخ و محاکات، ادراکی در نفس پدید می‌آید که فارابی آن را «تخیل» می‌نامد. قسم اول از ادراک اختصاص به نبی و فیلسوف دارد. اما در مورد اکثر مردم که به طور فطری یا از روی عادت توان فهم و تصور آنها را ندارند، باید آن مطالب را با تشبیه و محاکات به اذهان آنان تقریب کرد (همان، ۹۶-۹۸)؛ و این کاری است که انبیاء در تعالیم خود برای عامه انجام می‌دهند؛ و چون احوال مخاطبان انبیاء در زمانها و مکانهای مختلف متفاوت است، در تشبیه و محاکات مورد استفاده برای آنها نیز از طرف انبیاء تفاوت پیدا می‌کند. اما «تصوّر» حقایق برای اهل آن، یکسان است.

شیخ الرئیس نیز در پیمودن طریق سازگاری بین دین و فلسفه همان مسیر فارابی را طی کرده و مردم را به دو گروه عامه و خاصه تقسیم کرده و معتقد است که هر یک از آنها بهره‌ای از عقل و استعداد و راهی برای فهم و تصدیق دارد. چون همه مردم توانایی فهم دقیق پیام نبی را ندارند، او ناگزیر باید مطالب را با تشبیه و رمز و مثال به آنها منتقل کند (النجاة، ۷۱۲، الشفاء، ۴۴۳). معاد و احوال آن نیز همین حکم را دارد و با رمز و کنایه بیان شده است (همانجا). در جایی دیگر تصریح می‌کند که ورود رمز و اشاره و کنایه در کلام انبیاء برای تحریص اذهان مستعد به ورود در مباحث حکمی و ادراک حقایق آنهاست (النجاة، ۷۱۳، الشفاء، همانجا).

ابن رشد

فارابی، بوعلی و غالب فیلسوفان مسلمان، نسبت دین و فلسفه را در خلال کتب خود و به صورت نامنظم و جسته و گریخته، مورد بحث قرار داده‌اند. فیلسوف معتبری که تألیفی مستقل را بدین امر اختصاص داده، ابن رشد است. این تألیف مستقل فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال است. به علاوه، ردیه او بر تهافت الفلاسفه غزالی به نام تهافت التهافت، و اثر دیگر او الکشف عن مناهج الادله فی عقائد الملة نیز با همین مطلب ارتباط پیدا می‌کند.

وی نه فقط بین دین و فلسفه تعارضی نمی‌بیند، بلکه پرداختن به فلسفه را از نظر شرع واجب نیز می‌داند (فصل المقال...، ۲۲). همچنین مانند فارابی و بوعلی معتقد است که شریعت، معانی ظاهری مناسب با عامه و معانی باطنی برای خواص را در بردارد. به همین جهت، نوشتن تهافت الفلاسفه، را لغزش ابو حامد می‌داند (تهافت التهافت، ۷۹). خطای غزالی آن است که با نوشتن تهافت الفلاسفه، مسائل الهی را در دسترس عامه قرار داده، در حالی که علوم الهی طبعاً نسبت به بقیه علوم از دسترس عقل دورترند (همان، ۱۲۷). تقسیم مردم به عامه و خاصه، یا تقسیم شریعت به ظاهر و باطن است که تأویل (عقل) را به میان می‌آورد و متفکر دیندار را وامی‌دارد تا احکام عقلی را با شرع سازگار نماید (فصل المقال، ۳۱).

لب کلام ابن رشد در سازگاری بین عقل و دین، یا حکمت و شریعت، آنست که هم فلسفه موصل به «حق» است و هم شریعت، و حق هرگز با حق منافات ندارد و کار اساسی فیلسوف (و به طور کلی متفکر دینی) آنست که ظواهر شریعت را به گونه‌ای تبیین و تأویل کند که با عقل منافات پیدا نکند (همان، ۳۱-۳۲).

محمد حسین طباطبایی

حکیم معاصر مسلمان، طباطبایی نیز، در موضعی از آثار خود، به بحث از نسبت دین و فلسفه پرداخته است. از جمله در تفسیر المیزان، بحث مفصلی درباره شباهت اتکا به عقل در معرفت دینی آورده و بدانها پاسخ داده است (المیزان، ۶/۲۵۴-۲۸۴). وی ذیل آیات پنجم تا دهم سوره صافات، در باب استراق سمع شیاطین از عالم بالا و پرتاب

شهاب به سوی آنها از طرف ملائکه می‌گوید، مفسران توجیهاات مختلفی درباره استراق سمع شیاطین و پرتاب شهاب به سوی آنها ذکر کرده‌اند که مبتنی بر مطالبی است که از ظاهر آیات و اخبار به دست می‌آید و آن این که افلاکی محیط به زمین وجود دارد که ملائکه ساکن آنند و درهایی دارند که جز از آنجا چیزی به آسمان وارد نمی‌شود. در آسمان اول نیز جمعی از ملائکه در کمین شیاطینی نشستند که برای استراق سمع بالا می‌روند و آنها را با شهاب مورد حمله قرار می‌دهند. امروزه بطلان این آراء، کاملاً آشکار شده و بنابراین وجوهی از تفسیر مربوط به شهابها نیز که مبنی بر آن اساس بوده، نظیر مطالبی که در تفسیر کبیر فخر رازی و روح المعانی آلوسی و... آمده، نیز باطل می‌شود. محتمل است که این بیانات در کلام الهی از قبیل امثالی باشد که حقایق خارج از حس را به محسوس نزدیک می‌کند، همچنانکه خداوند متعال می‌فرماید: [این امثالی است که برای مردم آورده‌ایم و جز عالمان آنها را در نمی‌یابند] (عنکبوت/۴۳) (همان، ۱۲۴/۱۷-۱۲۵).

ملاحظه می‌شود که در صورت علم قطعی به امری و تعارض ظواهر قرآن با آن، باید ظواهر را تأویل کرد تا تعارضش با آن علم قطعی، زایل شود. به علاوه، در قرآن مفاهیمی به کار رفته که برای تمثیل و تقریب مضامین دیگری به ذهن مخاطب به شکل ابزار مورد استفاده قرار گرفته و نباید آنها را به معانی حقیقی حمل کرد. عرش، کرسی، لوح، کتاب و... از این قبیل‌اند.

مماثلت و یگانگی مبنای طباطبایی، فارابی، بوعلی و ابن رشد، کاملاً آشکار است. طباطبایی در مصاحبه‌های خود با هانری کربن، به صراحت در باب دین و فلسفه سخن گفته است. اعتقاد وی آن است که دین و فلسفه هر دو در پی کشف حقیقت‌اند و به یک مقصود ره سپارند؛ اما چگونه از هم متمایز می‌شوند؟ «ممیز روش مذهبی از روش فلسفی این است که فلسفه، حقایق را از راه عقل به دست می‌آورد، و مذهب از راه وحی آسمانی. وحی آسمانی قطعی در دست مسلمانان همان قرآن شریف است» (شیعه، ۴۹). «کربن: در صورت پیدایش اختلاف میان عقل و کتاب و سنت چه می‌کنید؟ طباطبایی: در صورتی که کتاب صریحاً نظر عقل را امضاء و تصدیق نموده و به آن حجیت داده است، هرگز اختلاف نظر بین آنها پدیدار نخواهد شد و برهان عقلی نیز در زمینه فرض حقیقت

کتاب و واقع‌بینی عقل صریح، همین نتیجه را می‌دهد. زیرا فرض دو امر واقعی متناقض، متصور نیست. اگر احیاناً فرض شود که دلیل عقلی قطعی با دلیل نقلی معارض بیفتد، چون دلالت دلیل نقلی، از راه ظهور ظنی لفظ خواهد بود، با دلیل قطعی الدلاله معارضه نخواهد نمود، و عملاً نیز موردی برای چنین اختلافی وجود ندارد.

کربن: مگر مسأله تقدم خلقت روح بر بدن از همین باب نیست؟ زیرا عقلاً تقدم روح بر بدن متصور نیست، در حالی که از راه نقل وارد شده که روح، پیش از بدن آفریده شده است. طباطبایی: آفریده شدن روح پیش از بدن، در قرآن شریف مذکور نیست بلکه در حدیث وارد [شده] است، و حدیث نامبرده چنانکه اهل فن تصریح کرده‌اند از اخبار آحاد می‌باشد، و ما در اصل معارف به اخبار آحاد عمل نمی‌کنیم، مگر اینکه محفوف به قرینه قطعی بوده باشد. البته با قیام حجت قطعی بر خلاف مدلول خبر، وجود قرینه قطعی نسبت به سند و دلالت معنی ندارد. البته اینگونه روایات را طرح نیز نمی‌کنیم، بلکه در صورت امکان به وجه صحیحی تأویل می‌شود، و در صورت عدم امکان، در حالت سکوت می‌ماند» (همان، ۴۹-۵۱).

واقع نما بودن عقل و نقل، عدم تعارض عقل قطعی با وحی و سنت قطعی، جزء مبانی بیانات فوقند و البته وقوع تعارض بین عقل قطعی و نقل، خود بهترین علامت آنست که آن نقل از قطعیت ساقط می‌شود، چون دلالت الفاظ بر معانی وضعی (ظهور) ظنی است و البته ظن، با قطع نمی‌تواند معارضه داشته باشد.

تفاوت درجات و مراتب مردم در فهم و ادراک وحی نیز به در بیانات طباطبایی بسیار آمده است: «روشن شد که مردم به حسب دوری و نزدیکی به خدای متعال، مراتب مختلفی از علم و عمل دارند، و لازمه این امر آنست که معارف و مطالبی که اهل مرتبه‌ای درمی‌یابند، غیر از آن باشد که دیگری در مرتبه بالاتر یا پایین‌تر ادراک می‌کند. بنابراین قرآن دارای معانی مختلف و دارای مراتب است» (المیزان، ۳/۶۶).

هماهنگی مبانی طباطبایی، با دیگر فیلسوفان مسلمان کاملاً آشکار است. حال ببینیم غزالی در این باره چه می‌گوید.

غزالی

تردید نیست که تهافت الفلاسفه غزالی، یکی از مهمترین عوامل رکود فکر فلسفی در میان مسلمانان بوده است. قبل از غزالی نیز عموم متکلمان سر ناسازگاری با فلسفه و فیلسوفان داشتند، و آثار کسانی چون باقلانی، جوینی و بغدادی گواه این امر است. اما غزالی به واسطه تنسیق و روان نویسی و نظم نوشته‌هایش از دیگران ممتاز است. مخالفت غزالی با فلسفه و فیلسوفان از دو جهت موجب لطمه به فکر فلسفی گردید. یکی به واسطه حمله مستقیم او به فلسفه که به جهت شخصیت ممتاز او، تأثیر عمیقی بر جای نهاد و تا زمانی که ابن رشد ردیۀ خود بر او یعنی تهافت التهاافت را به رشته تحریر در آورد، مقابله‌ای جدی با سخنان وی صورت نگرفت. وجه دوم ناشی از سلوک شخصی غزالی به سمت تصوف و عرفان است که بدین ترتیب در واقع حلقه اتصال فکر اشعری با تصوف گردید و از این طریق باب دیگری نیز برای مخالفت با فلسفه گشوده شد. مخالفت عرفانی با فلسفه.

به هر حال، اگر فلسفه و فلسفه‌ورزی را، اعتقاد و تصلب بر آراء معینی تلقی کنیم، بدون تردید مخالفت با آن آراء، از ناحیه هر کس و با هر انگیزه، ضدیت با فلسفه تلقی خواهد شد. اما اگر به این نکته مهم توجه نماییم که قوام فلسفه به «روش» آن یعنی تعقل و گردن نهادن به داوری عقل، مستقل از نتیجه و نوع داوری آن است، در آن صورت مخالفت استدلالی با آراء و چارچوب معین، نه فقط ضدیت با فلسفه تلقی نمی‌شود، بلکه خود عین فلسفه ورزیدن و حرمت نهادن به عقل خواهد بود. حقیقت آن است که غزالی (و دیگر متکلمان) با آراء خاص فلسفی مقابله کرده‌اند، نه با عقل و تعقل. اساساً مواجهه با تعقل جز با سکوت و مواجهه فیزیکی امکان‌پذیر نیست، چون هر گونه استدلال برای یک مدعا (اگرچه نادرست) ورود به وادی عقل و تعقل است. فراموش نکنیم که کانت بزرگترین نقاد عقل در تاریخ فلسفه است، اما هیچکس او را به مخالفت با عقل و فلسفه متهم نکرده است.

سؤال و جواب را بدعت دانستن، مخالفت با عقل است نه تحلیل و رد آنها. اگر کتاب سراسر استدلالی غزالی، تهافت الفلاسفه، به حربه تکفیر آلوده نمی‌شد، جز فلسفه و تعقل چه نام دیگری بر آن می‌توانستیم گذارد؟ درصدد انکار تفاوت «کلام» و «فلسفه»

نیستیم، اما مبتنی بودن کلام بر ایمان دینی و تعهد متکلم، و در طرف مقابل آزاد بودن فلسفه از این قید، مسلماً وجه اختلاف آنها نیست.

این درست است که متکلم، دلبستگی و علائق دینی دارد، اما اگر علائق و دلبستگی و آموزه‌های اعتقادی خود را کسوت استدلال و تعقل ببوشاند چه ایرادی دارد؟ و مگر کدام فیلسوف یا عالم دیگری است که از این نوع علائق و دلبستگی‌ها (پیش فرض‌ها) نداشته باشد؟ آشنایان می‌دانند که تفکیک مرحله کشف^۱ از مرحله قضاوت^۲ در نظریه پردازی، و اصالت و اهمیت مرحله قضاوت و داوری برای دانش، به وضوح مدعای فوق را تأیید می‌کند.

قائل شدن به حدوث زمانی عالم (ادعای متکلمان) به همان اندازه سخنی فلسفی است که قول به قدم آن (مدعای فیلسوفان). قائل شدن به معاد جسمانی، همان قدر مدعایی فلسفی است که اعتقاد به معاد روحانی. تأیید یکی از این آراء به حسب ظاهر توسط آموزه‌های دینی، آن را از فلسفی بودن ساقط نمی‌کند. مهم، سنخ مدعاست، اما اینکه از کجا آمده یا چه کسی آن را گفته است، منطقاً تأثیری در سرنوشت آن ندارد. مادامی که پای استدلال عقلی در میان است، فلسفه در جریان است و در این حال، چه برای پذیرش و چه عدم پذیرش یک مدعا، باید فیلسوفی کرد، نام ادعا هر چه می‌خواهد باشد.

با توجه به آنچه که آمد، غزالی را نمی‌توان مخالف فلسفه و عقل نامید. کلمات صریح او در باب نسبت دین و عقل، بر این بحث نیز پرتوافکنی می‌کند. وی پس از دسته‌بندی افراد در چگونگی مواجهه با مسأله تعارض عقل و شرع می‌گوید: «فرقه پنجم، فرقه متوسطه است که جامع بین معقول و منقول بوده و هر یک از آنها را اصل مهمی می‌داند و با توجه به حقانیت شرع، تعارض عقل و شرع را قبول ندارد. چون هر کس عقل را تکذیب کند، شرع را تکذیب کرده است، زیرا صدق شرع با عقل شناخته می‌شود و اگر دلیل عقلی صادق نباشد، تفاوت بین نبی و متنبی، و صادق و کاذب شناخته نمی‌شود. چگونه می‌شود عقل از طرف شرع تکذیب گردد و حال آن که شرع جز با عقل اثبات

1. context of discovery

2. context of justification

نمی‌شود. این گروه، فرقه محققه‌اند» («قانون التأویل»، ۱۲۶).

وی توصیه‌هایی نیز برای کسانی که سعی در سازگار نمودن عقل و شرع دارند، بیان می‌کند. «هرگز برهان عقلی را تکذیب نکند، چون عقل دروغ نمی‌گوید، زیرا اگر دروغ بگوید چه بسا در اثبات شرع نیز دروغگو باشد، چرا که ما شرع را توسط عقل می‌شناسیم» (همان، ۱۲۷).

تمام سخن، همان است که غزالی خود گفته است: عقل حاکمی است که عزل نمی‌شود (المستصفی، ۱/۱۰). عقل را نمی‌توان معزول کرد، چون هر گونه استدلال بر معزول بودن آن، عین اتکا به عقل است.

نمونه‌ای صریح که مشارکت مبنایی و یگانگی روشی بین غزالی و فیلسوفان را در نسبت عقل و نقل نشان می‌دهد، روایتی است که او درباره خسوف و کسوف از پیامبر (ص) نقل نموده و تحلیل می‌کند. وی سخن درباره این روایت را در *المنقذ من الضلال* و نیز در *تهافت الفلاسفه* آورده است: «اگر گفته شود که رسول خدا (ص) فرمود: "آفتاب و ماه دو نشانه از نشانه‌های الهیند که به خاطر زندگی و مرگ کسی دچار گرفتگی نمی‌شوند، پس اگر خورشید و ماه دچار گرفتگی شدند به ذکر خداوند و نماز روی آورید"، این سخن پیامبر (ص) چگونه با سخن منجمان و فلاسفه سازگاری دارد؟ در پاسخ می‌گوییم که این سخن پیامبر (ص) هیچ گونه تناقضی با مطالب آنان ندارد. چون در این سخن پیامبر (ص) فقط وقوع کسوف و خسوف به خاطر مرگ و زندگی افراد نفی گردیده و به انجام نماز هنگام وقوع آن پدیده‌ها امر شده است. چه اشکالی دارد شریعتی که به انجام نماز هنگام طلوع و غروب آفتاب و هنگام ظهر دستور داده، به انجام این فریضه هنگام کسوف و خسوف نیز به صورت مستحبی دستور دهد؟ اگر گفته شود که در آخر حدیث این عبارت آمده که «هنگامی که خداوند به چیزی تجلی کند، آن چیز برای او خضوع می‌کند» و این دلیل بر آن است که کسوف، خضوع آفتاب به سبب تجلی خداوند بر اوست. در پاسخ می‌گوییم: این عبارت در نقل صحیح نیامده و تکذیب ناقل آن واجب است. به علاوه، حتی اگر این عبارت هم در آخر روایت آمده باشد، تأویل آن از ستیزه با امور قطعی آسانتر است. چه بسیارند «ظواهری» که به واسطه ادله عقلیه‌ای که در این حد از وضوح هم نیستند، تأویل می‌شوند» (*تهافت الفلاسفه*، ۴۲).

نتیجه

کلمات غزالی به طور مشخص رابطه عقل و نقل را از نظر او باز می‌نماید. وی در موارد تعارض در وهله نخست در صدد جمع بین دو طرف است. این تعبیر او که می‌گوید کلام پیامبر(ص) با سخن فیلسوفان تناقض ندارد، بدین معنی است که در فرض تناقض مشکل جدی می‌شود، و در غیر این صورت باید سعی در جمع بین دو طرف کرد. اما اگر معارضه جدی بود و جمع آنها امکان نداشت، از نظر غزالی، نوبت آن است که در صحت سند و صدور سخن از پیامبر(ص) خدشه کنیم. همچنانکه خود او در قسمت اخیر روایتی که نقل کرده، خدشه می‌کند. اما اگر این کار هم امکان‌پذیر نبود و سندیت سخن قطعی بود، در این صورت راه حل آن است که باید دست به دامن تأویل شد و با امور قطعی (عقلی) مکابره نکرد.

آیا سخنی محترمانه‌تر از این در باب عقل و دلیل عقلی می‌توان گفت؟ و آیا کلام غزالی با آنچه که فارابی، بوعلی، ابن رشد و طباطبایی در این مورد گفته‌اند، کمترین تفاوتی دارد؟ پس چه جای این سخن است که غزالی را مخالف عقل و فلسفه معرفی کنیم؟! این سخنان غزالی نشان می‌دهد که در واقع نزاع او(و همگنانش) با فیلسوفان، صغروی و بر سر پاره‌ای از آراء در فلسفه ارسطویی و آراء فلسفی رایج بوده است نه با عقل و تفلسف به معنای عام آن.

کتابشناسی

ابن رشد، فصل المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال، به کوشش محمد عماره، مصر، دارالمعارف، بی تا.

همو، تهافت التهافت، به کوشش محمد العریبی، بیروت، دار الفکر اللبنانی، ۱۹۹۳م.

ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش.

همو، الشفاء، الالهیات، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.

طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا. همو، شیعه، مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کرین، با توضیحات علی احمدی و سید هادی خسرو شاهی، قم، مؤسسه انتشارات رسالت، بی تا.

الغزالی، «قانون التأویل»، مجموعة رسائل الامام الغزالی، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی تا.
همو، المستصفی من علم الاصول، به کوشش ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار الارقم، بی تا.
همو، المنقذ من الضلال، به کوشش جمیل صلیبا و کامل عیاد، بیروت، دار الاندلس للطباعة و
النشر، ١٩٧٣م.

همو، تهافت الفلاسفة، به کوشش موريس بویژ، بیروت، دار المشرق، ١٩٩٠م.
فارابی، ابونصر، الجمع بین رأی الحکیمین، ألب نصری نادر، بیروت، دار المشرق، بی تا.
همو، السیاسة المدنیة، به کوشش علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ١٩٩٦م.