

مواضع ناسازگاری مباحث علوم طبیعی و آموزه‌های دینی از دیدگاه غزالی: سببیت و نفس

علیرضا اژدر*

چکیده

از دیدگاه غزالی، مباحث علوم طبیعی در دو بحث عمده، با آموزه‌های دینی، ناسازگار است:

۱. سببیت: لازمه‌ی پذیرش سببیت، اثر داشتن پدیده‌های طبیعی و رابطه‌ی علیت بین آنها است. غزالی این دیدگاه را ناسازگار با عمومیت قدرت خداوند و معجزات انبیاء می‌داند. وی حل مشکل را در پذیرش نظریه‌ی عادت اشاعره و نفی رابطه‌ی علیت بین پدیده‌های طبیعی می‌داند.

۲. نفس: مبحث نفس از مباحث مهم حکمت طبیعی است. غزالی از میان مباحث نفس، بحث تجرد، سرمدیت و کیفیت بقاء نفس پس از مرگ را مورد توجه قرار داده است. وی دیدگاه فلاسفه را در این مورد، مخالف با معاد جسمانی می‌داند. در این نوشتار، نخست دیدگاه غزالی در مورد علم، عالمان و علوم فلاسفه مورد بررسی قرار گرفته، سپس به تشریح دیدگاه غزالی در مواضع ناسازگاری علوم طبیعی با آموزه‌های دینی پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

غزالی؛ علوم طبیعی؛ سببیت؛ تجرد نفس؛ سرمدیت نفس؛ معاد جسمانی؛ شرع.

* عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور مرکز اهواز

۱. مقدمه

فهم دیدگاه غزالی^(۱) در مورد علوم طبیعی، بدون فهم دیدگاه او درباره علم، عالمان و علوم آنان میسر نیست، زیرا غزالی انسانی است مؤمن که وحی را در جایگاهی برتر از علوم بشری می‌نشانند و شعاع عقل را در پرتوافشانی وحی، کم‌اثر و پرخطا می‌داند، لذا در پرتو این اندیشه، علم و عالمان نیز به میزان ارتباط آنان با تأیید یا تکذیب وحی ارزش می‌یابند. از جهتی دیگر، غزالی جامعه‌ی خود را پر از انحرافات می‌بیند که نتیجه‌ی گسترش عقل‌گرایی یونانی است، لذا به ایمان دینی تأکید نموده و به بیان مصادیق ناسازگاری علوم بشری با آموزه‌های دینی می‌پردازد. وی در کتاب تهافت الفلاسفه گفتار فلاسفه را به رخ آنان می‌کشد تا از دیدگاه خود، جامعه را از خطر انحراف از اسلام راستین در امان نگاه دارد. غزالی، مسائل و مباحث علوم طبیعی را یکسره نفی نمی‌نماید، اما التزام به برخی اصول آن را منجر به نفی معجزات انبیاء، نفی عمومیت قدرت خداوند و نفی معاد جسمانی می‌داند، لذا یکی از مواضع تکفیر فلاسفه را در مباحث این علم قرار داده است. به این منظور، برای بررسی دیدگاه وی، ابتدا علم و سپس اقسام پژوهندگان و علوم فلاسفه از منظر غزالی مورد بحث قرار گرفته و در ادامه، علوم طبیعی و مواضع تعارض مباحث آن با آموزه‌های دینی تبیین گردیده است.

۲. علم

غزالی علم را از صفات حق تعالی می‌داند و معتقد است علم هیچ‌گاه مذموم نخواهد بود (غزالی، ۱۹۹۲، ۴۴). وی در تعلیل نکوهیده بودن برخی علوم معتقد است:

الف) این علوم یا به دارنده‌ی علم ضرر می‌رسانند یا به دیگران؛ همچنان که علم سحر و طلسمات مذموم شمرده شده است، زیرا موجب تفرقه و زیان رساندن به انسان‌ها است و قرآن کریم نیز به آن شهادت داده است.

ب) علومی که در غالب امور برای صاحب علم مُضَرِّ می‌باشند؛ همانند علم نجوم، هر چند این علم فی‌نفسه مضر نیست؛ و به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱- قسم حسابی که قرآن به آن شهادت داده و به وسیله‌ی آن می‌توان سیر خورشید و ماه را محاسبه کرد؛ ۲- قسم احکام، که به وسیله‌ی آن

استدلال به وقوع حوادث می‌شود، همچنان که طیب از طریق نبض به مرض استدلال می‌کند و این‌ها از مجاری معرفت سنت‌الله هستند. در عین حال، شرع این امور را مذمت نموده است.

ج) خوض و فرو رفتن و دقت در علمی که فایده‌ای برای دارنده‌ی آن ندارد؛ مانند بحث از اسرار الهی که مخصوص انبیاء و اولیاء است و فلاسفه و متکلمین در آن وارد شده‌اند و لازم است که مردم از آن‌ها دوری کنند، زیرا برخی علوم برای بعضی از مردم مضر است، همچنان که گوشت پرندگان و انواع حلوا و شیرینی برای کودک شیرخوار مضر است (غزالی، ۱۹۹۲، ۴۴). بر این مبنا است که غزالی فقط علم به اعمال واجب را فرض عین و غیر آن را فرض کفایت می‌داند و همه‌ی علمی که در تقسیم‌بندی غزالی فرض کفایت است به دو دسته شرعی و غیرشرعی تقسیم شده است، علوم شرعی به تعریف او دانش‌هایی است که از پیامبران رسیده و عقل و تجربه و سماع در آن‌ها راهی ندارد. غزالی پس از تقسیم‌بندی علوم به دو دسته شرعی و غیرشرعی، هر یک از آن‌ها را به اقسامی طبقه‌بندی می‌کند، ولی کار او در این جا فقط تقسیم‌بندی نیست، بلکه به ارزیابی و ارزش‌گذاری دانش‌ها نیز می‌پردازد. (غزالی، ۱۹۹۲، ۲۸-۲۷).

۳. اقسام پژوهندگان

غزالی پژوهندگان را به چهار دسته‌ی متکلمین، باطنیه، صوفیه و فلاسفه تقسیم نموده است و در مناسبت‌های مختلف، علت ظهور بدعت و انحراف در جامعه‌ی اسلامی را در برداشت‌های ناروای این پژوهندگان می‌داند. وی پس از بررسی دیدگاه گروه‌های فوق‌الذکر و بیان عوامل انحراف و مواضع مخالفت آن‌ها با شرع، در نهایت، طریق صوفیه را ترجیح می‌دهد و زیرا از نظر غزالی، این طریق نوری است که از مشکات نبوت نورانیت گرفته است (غزالی، ۱۹۹۳، ۴۸). از آن جا که هدف این نوشتار، بررسی دیدگاه غزالی در باب تعارض مباحث طبیعیات با آموزه‌های دینی است، به ذکر دیدگاه وی درباره‌ی فلاسفه پرداخته می‌شود.

۴. فلسفه و فلاسفه

غزالی یکی از عوامل عمده‌ی ظهور انحراف و بدعت در جامعه‌ی اسلامی را فلسفه و فلاسفه می‌داند. وی معتقد است برای فروپاشی کاخ فلاسفه نباید بدون اطلاع از علوم آنان به خصومت با آنان پرداخت، زیرا زیان این شیوه، بیش‌تر از نفع آن است، لذا خود بدون استفاده از استاد در اوقات فراغت در مدت دو سال کتب فلاسفه را مطالعه و یکسال نیز به تعمق و تکرار مباحث فلسفی پرداخت و در نهایت، از نظر خویش، به دریافت حق‌نمایی و خیال‌پردازی فلاسفه رسید (غزالی، ۱۹۹۳، ۳۴). از نظر غزالی، فلاسفه به سه گروه دهریون، طبیعیون و الهیون تقسیم می‌شوند. این سه گروه، هر چند با یکدیگر تفاوت دارند، ولی بر پیشانی همه‌ی آنان مهر کفر و الحاد نقش بسته است. غزالی مواضع اختلاف خود با فلاسفه را در سه بخش می‌داند:

۱. نزاع لفظی: فیلسوفان خداوند را جوهر می‌دانند، با توجه به تعریف جوهر، نیازی به بحث پیرامون این‌گونه مباحث نیست.
۲. مباحث برهانی: این مباحث که به اصلی از اصول دین صدمه وارد نمی‌نماید، نباید مورد مجادله قرار گیرند؛ همچون رای فلاسفه در کیفیت خسوف و کسوف.
۳. مباحثی که با اصلی از اصول دین تعارض دارد؛ همچون بحث حشر اجساد؛ به عقیده‌ی غزالی، باید در این‌گونه مباحث وارد شد و تهافت گفتار فلاسفه را بیان نمود (غزالی، ۱۹۹۰، ۴۱-۴۳).

۵. اقسام علوم فلاسفه

غزالی علوم فلاسفه را در کتاب احیاء علوم‌الدین یک علم نمی‌داند و آن را به چهار بخش ریاضیات، منطقیات، الهیات و طبیعیات تقسیم می‌نماید (غزالی، ۱۹۹۲، ۳۶). ولی در کتاب المنقذ من الضلال علاوه بر این که ترتیب فوق را تغییر داده و الهیات را پس از طبیعیات ذکر نموده است، دو قسم سیاسیات و اخلاقیات را نیز به آن‌ها افزوده است (غزالی، ۱۹۹۳، ۳۸-۴۷). غزالی این علوم را از لحاظ نسبت آن‌ها با دین مورد بررسی قرار داده و سه سؤال عمده را پیش روی قرار می‌دهد:

۱. آیا این علوم، متعلق به دین هستند؟
۲. آیا این علوم، مخالف دین هستند؟

۳. آیا این علوم، زیان رساننده به دین هستند؟

وی با طرح این پرسش‌ها به ارزش‌گذاری علوم پرداخته و در مورد هر کدام، چنین اظهار نظر می‌نماید:

۱-۵. ریاضیات

این دانش مربوط به حساب، هندسه و هیأت است و متعلق به دین نمی‌باشد و لذا نفیاً و اثباتاً با امور دینی بی‌ارتباط است. از نظر غزالی، علوم ریاضی قطعی‌ترین علوم است؛ اما در عین حال، غزالی معتقد است که از این دانش دو آفت و زیان بر می‌خیزد:

الف) نتیجه دقت و تعلیم این دانش، حسن ظن به فلاسفه و تأیید سخنان کفرآمیز آنان است.
ب) آفتی که از ناحیه مسلمانان نادان ناشی می‌شود، کسانی که یکسره علوم فلاسفه را منکر می‌شوند و این مباحث را که برهانی است انکار نموده و موجب می‌شوند که برخی تصور کنند اساساً اسلام بر جهل استوار است (غزالی، ۱۹۳۳، ۳۳).

۲-۵. منطقیات

از نظر غزالی، علم منطق، علم صحیحی است که متعلق به دین نیست. غزالی در کتاب احیاء علوم الدین منطق را داخل در علم کلام می‌داند (غزالی، ۱۹۹۲، ۳۶) و در رساله‌ی اللدئیه جایگاه منطق را اولین مرتبه از مراتب سه‌گانه‌ی علوم عقلی همراه با ریاضیات می‌داند (غزالی، ۱۹۹۴، ۶۶). در نظر غزالی، انکار منطق مضرّ به عقل و دین و انکارکننده‌ی آن دو است. ایرادی که به علم منطق وارد است این است که مطالعه‌کننده‌ی این علم چون می‌بیند که فلاسفه از این طریق براهین خود را اقامه می‌کنند، به تصدیق تمامی دیدگاه‌های فلاسفه می‌پردازد و از این طریق، کفر فلاسفه به او نیز سرایت می‌نماید (غزالی، ۱۹۹۳، ۳۴).

۳-۵. الهیات

اکثر اشتباهات فلاسفه در این علم قرار دارد، به این دلیل که فلاسفه نمی‌توانند به برهان‌های منطقی وفادار باشند (غزالی، ۱۹۹۳، ۳۵). غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه درسه مسأله حکم به تکفیر فلاسفه نموده و در هفده مسأله آنان را متهم به بدعت و نوآوری نموده است (غزالی، ۱۹۹۰، ۲۵۴).

۴-۵. سیاسیات

علم سیاست درباره‌ی مصالح حکومت و رابطه‌ی آن با امور دنیوی مردمان است. فلاسفه این علوم را از کتاب‌های آسمانی و انبیاء گرفته و در آثار خود منعکس نموده‌اند (غزالی، ۱۹۳۳، ۳۶).

۵-۵. اخلاقیات

علم منطق درباره‌ی صفات و خوی‌های نفسانی و بیان انواع آن‌ها و چگونگی به کار گرفتن آن‌ها است. این علم نیز از سخنان صوفیان و انبیاء اخذ شده و با کلام فیلسوفان ترکیب شده و برای مقاصد باطل فلاسفه به کار رفته است. از ناحیه‌ی این علم، دو زیان پدیدار می‌گردد.

الف) زیانی که از ناحیه افراد ساده‌اندیش حاصل می‌شود، زیرا به گمان این که فلاسفه مخالف دین خدا هستند، همه‌ی آنچه در آثار فلاسفه آمده است را یکسره انکار می‌کنند و در نتیجه از بسیاری از حقایق که در خلال گفتار فلاسفه هست، محروم می‌مانند.

ب) زیانی که از ناحیه کسانی که این گونه سخنان را می‌پذیرند، و تصور می‌کنند که سایر سخنان فلاسفه نیز درست است و در نتیجه به تصدیق کفر فلاسفه می‌پردازند (غزالی، ۱۹۹۳، ۳۶-۳۷).

۶-۵. طبیعیات (علوم طبیعی)

ابتدا تعریف، موضوع و اقسام علوم طبیعی بیان خواهد شد و سپس به مواضع تعارض مباحث علوم طبیعی با آموزه‌های دینی از دیدگاه غزالی می‌پردازیم.

۶-۱. تعریف علوم طبیعی

این دانش از آسمان‌ها و ستارگان و اجسام مفرد و عناصر تحت آن، همچون آب، هوا، خاک و آتش - و اجسام مرکب، مانند حیوان و گیاه و معدن - و نیز از علت دگرگونی و از میان رفتن و در هم آمیختن آن‌ها بحث می‌کند (غزالی، ۱۹۹۳، ۳۵).

۶-۲. موضوع علوم طبیعی

موضوع حکمت طبیعی، جسم جهان است از آن جهت که حرکت، سکون و دیگر تغییرات بر آن عارض می‌گردد (غزالی، ۱۹۶۱، ۳۱).

۶-۳. اقسام علوم طبیعی

علوم طبیعی مشتمل بر هشت علم اصلی و هفت علم فرعی است (غزالی، ۱۱۹۰م، ۱۹۰). غزالی در مقاصد الفلاسفه علم طبیعی را در پنج گفتار مورد بحث قرار می‌دهد؛ گفتار اول مربوط به امور عامه است که شامل همه‌ی اجسام می‌شود. گفتار دوم به اجسام بسیطه می‌پردازد. گفتار سوم از اجسام مرکب گفتگو می‌کند. گفتار چهارم به بحث درباره‌ی نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌پردازد. و گفتار پنجم، بحث از افاضات عقل فعال بر نفس انسانی می‌باشد (غزالی، ۱۹۵۱، ۳۳).

۶. مواضع تعارض علوم طبیعی و آموزه‌های دینی

از نظر غزالی همان‌گونه که علم طب در اسلام مورد انکار قرار نگرفته، علم طبیعی نیز نفی نشده است، لذا انکار این‌گونه علوم، شرط دین نیست، مگر در مواردی که فلاسفه بحث‌هایی نموده اند که از نظر شرع نادرست است. غزالی در احیاء علوم‌الدین آن بخش از طبیعیات را که مخالف شرع است، جهل می‌داند، لذا آن را خارج از اقسام علم بیان می‌کند (غزالی، ۱۹۹۲، ۳۶).

از نظر غزالی در طبیعیات مسأله این است که انسان طبیعت را یکسره مُسَخَّر خداوند بدانند و به این نکته نیز آگاه باشد که از طبیعت به خودی خود هیچ کاری بر نمی‌آید، آنچه در طبیعت به وقوع

می پیوندد، از ناحیه‌ی خالق آن بوده و هیچ فعلی بدون خواست خداوند انجام نمی‌پذیرد. به این ترتیب، طبیعیات فی‌الجمله معتبر بوده و جز در مواردی که پس از این بیان خواهد شد، با شرع تعارضی نخواهد داشت (غزالی، ۱۹۹۳، ۳۵). غزالی دانشمندان طبیعی را به دلیل این که به شگفتی‌های خلقت و حکمت پروردگار توجه می‌کنند، معترف به وجود خداوند حکیم می‌داند، اما از آن جایی که دانشمندان طبیعی بر اساس مبانی خود، که اعاده‌ی معدوم را محال می‌پندارند، بهشت، جهنم و معاد جسمانی را منکر می‌شوند، لذا غزالی آن‌ها را تکفیر می‌نماید (غزالی، ۱۹۹۳، ۳۱). غزالی در کتاب مقاصد الفلاسفه معتقد است که در مباحث طبیعی خطا و صواب و حق و ناحق به قسمی با هم آمیخته است که درباره‌ی آن به غالب و مغلوب نمی‌توان حکم نمود (غزالی، ۱۹۶۱، ۳۲). وی در کتاب تهافت الفلاسفه نقد نهایی خود را به مباحث علوم طبیعی بیان و مواضع متخالف این علم را با آموزه‌های دینی توضیح می‌دهد. غزالی مسأله‌ی هفدهم تا بیستم کتاب تهافت الفلاسفه را به بحث از طبیعیات اختصاص داده است. وی ابتدا اقسام علوم طبیعی را بیان نموده تا مشخص کند که شرع با همه‌ی این علوم مخالفتی ندارد، سپس موضع نزاع را در دو مسأله‌ی اصلی «سببیت» و «نفس» که از اهم مباحث علوم طبیعی هستند، می‌داند.

در مسأله‌ی سببیت، غزالی فلاسفه را متهم به نفی قدرت عام خداوند و نفی معجزات انبیا، که قرآن بر آن‌ها تصریح نموده، می‌نماید و در بحث نفس بر سه بحث اساسی اثبات عقلانی تجرد نفس، ابدی و سرمدی بودن نفوس انسانی، و عدم بازگشت نفوس انسانی به بدن پس از مرگ، بر فلاسفه خرده گرفته و آن‌ها را ناتوان از اثبات عقلانی تجرد نفس دانسته و ضرورت تمسک به شرع را در این مورد یادآوری می‌نماید و از این که نتیجه‌ی اندیشه فلاسفه در مبحث نفس، نفی معاد جسمانی که از ضروریات دین است، می‌شود، حکم به تکفیر فلاسفه نموده است. بر این اساس، غزالی در بخش طبیعیات که چهار مسأله‌ی آخر کتاب تهافت الفلاسفه را به خود اختصاص داده است، چهار مورد زیر را مورد نقد و بررسی قرار داده است:

۱. اصل سببیت و ضرورت علی بین پدیده‌های طبیعی؛

۲. اثبات عقلانی تجرد نفس؛

۳. ابدی و سرمدی بودن نفوس انسانی؛

۴. عدم بازگشت نفوس انسانی به اجساد، پس از مرگ.

به نظر می‌رسد در این چهار مسأله، سه نکته‌ی اساسی مورد توجه غزالی است: نکته‌ی اول: پذیرش برخی اصول علوم طبیعی منجر به محال دانستن معجزات انبیا که در شرع به وجود آن‌ها تصریح شده است می‌شود.

نکته‌ی دوم: پذیرش برخی اصول علوم طبیعی منجر به نفی معاد جسمانی که از ضروریات دین است، می‌شود.

نکته‌ی سوم: عقل برای شناخت نفس و روابط آن با بدن و کیفیت حشر و نشر، کافی نیست و باید در این موارد به شرع رجوع نمود.

نکات یاد شده بر مبنای سه باور پایه که مورد پذیرش غزالی است می‌باشد:

۱. علیت و سببیت در پدیده‌های طبیعی تحقق ندارد.

۲. در مسأله‌ی شناخت، اصل، شرع است و عقل در پرتو شرع می‌تواند راهنما باشد.

۳. معاد جسمانی اصلی است که نفی آن منجر به کفر می‌شود.

۱-۶. سببیت

غزالی نخستین تعارض مباحث علوم طبیعی با آموزه‌های دینی را مبحث علیت (سببیت) می‌داند. وی در کتاب‌های المنقذ من الضلال، مقاصد الفلاسفه و معیار العلم به این بحث پرداخته و در هر سه کتاب مذکور، پس از توضیح اجمالی، تفصیل مطلب را به کتاب تهافت الفلاسفه ارجاع می‌دهد (نک: غزالی، ۱۹۹۳، ۳۵؛ همو، ۱۹۶۱، ۳۲؛ همو، ۱۴۱۰، ۱۸۰-۱۸۱).

ایشان در مسأله‌ی هفدهم کتاب تهافت الفلاسفه به عنوان اولین موضع تعارض علوم طبیعی با آموزه‌های دینی به نقد سببیت در دیدگاه فلاسفه پرداخته است. برای تبیین دیدگاه او ابتدا تعریف، سپس تاریخچه، اهمیت و جایگاه سببیت در مجموعه علوم فلاسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۱-۶. تعریف سببیت

سبب و علت دو واژه هستند که در کتب فلسفی و کلامی در غالب موارد به صورت مترادف به کار می‌روند. ابن سینا این دو واژه را به صورت مترادف به کار برده است. هر چند در رساله‌ی حدود به تعریف علت پرداخته و ذکری از سبب نکرده است (ابن سینا، ۱۳۶۶، ۳۴). ابن رشد نیز در این باره می‌نویسد: «سبب و علت دو اسم مترادف هستند که بر اسباب چهارگانه‌ی ماده، صورت، فاعل و غایت، اطلاق می‌شوند.» (ابن رشد، ۱۳۷۷، ۲۹). غزالی نیز لفظ علت و سبب را به صورت مترادف به کار برده، ولی کاربرد واژه‌ی سبب در مکتوبات او شایع‌تر است (غزالی، ۱۴۱۰، ۱۸۰-۲۴۰). در تعریف علت، ابن سینا در رساله‌ی حدود می‌نویسد: علت به هر وجود ذاتی اطلاق می‌شود که وجود ذاتی بالفعل دیگری بالفعل از وجود آن برآمده باشد بی‌آن که وجود بالفعل (علت) از وجود بالفعل (همان معلول) برآمده باشد (ابن سینا، ۱۳۶۶، ۳۴). ملاصدرا در تعریفی جامع، با برشمردن سه ویژگی، علت را چنین تعریف می‌کند: علت چیزی است که اولاً شئی در وجودش محتاج به آن باشد؛ ثانیاً با عدم آن، تحقق معلول محال باشد؛ و ثالثاً با وجود آن، وجود معلول، واجب و ضروری باشد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲، ۲۷).

۲-۱-۶. تاریخچه‌ی بحث سببیت

در میان مسائل فلسفی، از لحاظ سبقت و قدمت، قانون علت و معلول، اولین مسأله‌ای است که فکر بشر را به خود متوجه ساخته است. مطابق آن‌چه تاریخ فلسفه نشان می‌دهد، در دوره‌های قدیم، فلسفه را علم علل می‌خوانده‌اند و در دوران‌های جدید، فلسفه را به عنوان علم علل اولیه نیز تعریف کرده‌اند.

ارسطو در کتاب متافیزیک پس از بیان این نکته که باید شناختی از علت‌های آغازین به دست آورد، زیرا تنها هنگامی از دانستن هر چیز سخن می‌گوئیم که تصور می‌کنیم علت نخستین آن را می‌شناسیم (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۱)، به بیان اقسام علل چهارگانه پرداخته و سپس عنوان می‌نماید که فلاسفه‌ی قبل از او فقط درباره‌ی برخی مبادی و علل بحث کرده‌اند و در سیر اندیشه‌ی اندیشمندان

درباره‌ی علیت، خود را کسی می‌داند که در این مورد و ابهامات گذشته را برطرف و بر علل چهارگانه تأکید نموده است (ارسطو، ۱۳۵۸، ۴۱).

همچنان که پذیرش اصل علیت برای بشر مطرح بوده، نفی آن نیز توسط برخی اندیشمندان صورت گرفته است.

در میان مسلمانان نیز با توجه به تعالیم قرآن، قول به پذیرش علیت مطرح بوده است. البته برخی اعتقاد دارند که مسلمانان اولیه به واسطه‌ی تعالیم قرآن غیر از علیت مستقیم خداوند، هیچ‌گونه علیتی را باور نداشته‌اند؛ سپس در اوایل قرن سوم هجری در اثر آشنائی با آثار فلسفی یونانی، با نگرش‌های متضاد آن آشنا شده‌اند (ولفسن، ۱۳۶۸، ۵۵۶). با توجه به برخی کتب مانند مقالات‌الاسلامین اشعری می‌توان گفت بحث علیت در نزد اهل کلام، ابتدا در ارتباط با فعل بشری، یعنی مسأله‌ی آزادی اراده مطرح شده است (اشعری، ۱۹۹۹، ج ۲، ۴۵-۷۷). در میان فلاسفه‌ی مسلمان نیز بحث علیت جایگاه ویژه‌ای دارد. فلاسفه‌ی مشاء به پیروی از ارسطو، اساس بحث خود را در فلسفه بر مبنای علل چهارگانه ارسطویی استوار نموده‌اند و فلاسفه‌ی اشراق و به دنبال آن، فلاسفه‌ی معتقد به حکمت متعالیه با متأثر شدن از عرفان، معلول را از شؤونات علت دانسته و بر این اساس، دیدگاه ویژه‌ای در حل مشکلات فلسفی ارائه کرده‌اند.

توجه زیاد فلاسفه و متکلمین به مبحث علیت، نشان از اهمیت والای این اصل در اندیشه‌ی بشر دارد، زیرا پذیرش یا عدم پذیرش این اصل، در نوع نگرش آدمی به جهان، تأثیر فراوان داشته و معقولیت عقاید دینی نیز ربطی وثیق با این بحث دارد؛ علاوه بر آن، علیت از پایه‌هایی است که اگر متزلزل شود، مباحث فلسفی نیز دگرگون خواهند شد.

۶-۱-۳. اهمیت و جایگاه بحث سببیت در فلسفه

اهم مباحث علیت در آثار ارسطو را می‌توان در کتاب طبیعت او جستجو نمود (ارسطو، ۱۳۵۸). در میان مسلمانان نیز، پیروان حکمت مشاء، به پیروی از ارسطو، بحث علیت را در حکمت طبیعی مطرح نموده‌اند. ابن سینا در کتاب طبیعیات شفاء در مقاله‌ی اولی از فن اول سماع طبیعی در فصول نهم، دهم، یازدهم و پانزدهم در این مورد بحث نموده است (ابن سینا ۱۴۰۵، ج ۱، ۴۶-۷۶).

غزالی نیز در چهار مسأله‌ی آخر کتاب تهافت الفلاسفه، که اختصاص به طبیعیات دارد، بحث علیت و سببیت را مطرح کرده و نقدهای خود را بر این اصل نگاشته است. به نظر می‌رسد از جمله دلایل طرح بحث سببیت در حکمت طبیعی، یکی این باشد که فلاسفه‌ی مشاء پس از پذیرش و اثبات این نکته که موجودات مادی به لحاظ ذات، مرکب از ماده و صورت‌اند و این دو، علت طبیعت و ذات اشیاء هستند، شناخت علت وجود (علت فاعلی و علت غائی) اشیاء، ضروری می‌نمود. بر این اساس، اشیاء و حوادث مادی، دارای چهار علت دانسته شد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ۴۸). لذا یکی از دلایل طرح بحث علیت در طبیعیات، توجه به ذات و کیفیت پیدایش اشیاء مادی و حوادث طبیعی است. همچنین، از آن‌جا که فلاسفه‌ی مشاء هر آن‌چه را به نحوی به طبیعت مربوط می‌شود، در طبیعیات و هر آن‌چه مجرد از ماده باشد را در الهیات (مابعدالطبیعه) مطرح کرده‌اند، مبحث علیت را به دلیل پیوندی که با مادیات دارد، ابتدا در طبیعیات مطرح کرده‌اند و در الهیات نیز، به واسطه‌ی ربط و وثیق این بحث با مباحث مابعدالطبیعی، مورد بحث و تدقیق قرار گرفته است. همچنان که ابن سینا مقاله‌ی ششم الهیات شفاء را به این بحث اختصاص داده است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ۲۵۷).

۶-۱-۴. غزالی و اصل سببیت

همچنان که پیش از این گفته شد، غزالی اولین موضع تعارض مباحث طبیعی با آموزه‌های دینی را در اصل سببیت می‌داند. وی در مسأله‌ی هفدهم کتاب تهافت الفلاسفه دیدگاه خویش را در این باره به تفصیل نگاشته است. وی ضمن بیان دیدگاه فلاسفه درباره‌ی رابطه‌ی علیت بین پدیده‌های مادی، اعتقاد خود را مبنی بر عدم وجود رابطه‌ی ضروری بین اسباب و مسببات مادی بیان می‌کند.^(۲) وی در تأیید دیدگاه خود مثال‌هایی می‌آورد که همه‌ی آن‌ها صرفاً مثال‌های محسوس و مشهودی هستند، مانند سیراب شدن و نوشیدن، سیری و خوردن و سوختن پنبه در ملاقات با آتش. وی معتقد است که همه‌ی این موارد، تحت سیطره‌ی الهی، امور مقدوری هستند و ممکن است خداوند سیری را بدون خوردن، سوختن پنبه را بدون ملاقات آتش و ادامه‌ی حیات را با وجود قطع کردن مقرر دارد. لذا هیچ رابطه‌ی ضروری فردی بین پدیده‌های طبیعی وجود ندارد.^(۳) از نظر غزالی، فلاسفه در

اثبات رابطه‌ی علیت بین پدیده‌های طبیعی، هیچ دلیلی جز مشاهده ندارند، که این دلیل نیز، فقط هم‌زمانی و تقارن دو پدیده را اثبات می‌کند^(۴) (غزالی، ۱۹۹۰، ۱۹۴).

غزالی نظر خویش را در نفی رابطه‌ی ضروری بین اسباب و مسببات مادی، بر موارد زیر بنا نهاده است:

۱. رابطه‌ی میان سبب و مسبب، رابطه‌ی ایجاب و سلب نیست که نفی آن منجر به تناقض گردد.
۲. در پدیده‌های طبیعی، اختیار معنی ندارد، لذا فاعل بودن و اثر داشتن آن‌ها نیز بی‌معنی است.^(۵)
۳. به دلیل عدم احاطه‌ی بشر بر تمامی علل به ویژه علل غیرمادی، امکان وجود علل و اسبابی غیر از آن‌چه مشهود است، قابل انکار نیست، لذا منحصر کردن مبادی علل به علل مادی، قابل اثبات نیست.

۴. از آن‌جا که خداوند دارای قدرت مطلق و اراده و اختیار است، ممکن است هیچ‌گونه ضرورت علی بین پدیده‌های مادی محقق نباشد و هر آن‌چه رخ می‌دهد و همچون سوختن پنبه به هنگام رسیدن به آتش و یا عدم سوختن آن در عین ملاقات با آتش، همه به خواست و اراده‌ی او امکان‌پذیر است. گزارش قرآن از معجزات انبیاء شاهده‌ی بر این امور است. لذا عقلاً ممکن است خداوند سوختن را هنگام رسیدن پنبه به آتش خلق نکند و می‌تواند بدون ملاقات آتش، پنبه را خاکستر نماید.^(۶)

۵. نظم موجود در طبیعت از طریق «نظریه‌ی عادت» قابل توجیه است، زیرا:

۱-۵. خداوند در ما این علم را آفریده که خلاف نظم مشهود انجام نخواهد شد.

۲-۵. وقوع پیوسته‌ی حوادث به صورت مکرر در ذهن ما، این اثر راسخ را در ما به جای می‌گذارد که جریان امور بر وفق عادت گذشته، ادامه خواهد یافت.

اهداف غزالی در نفی رابطه‌ی علیت بین پدیده‌های طبیعی عبارت است از:

۱. اثبات معجزات و خوراق عادات.

۲. اثبات عمومیت قدرت و سیطره‌ی الهی.

۳. اثبات معاد جسمانی.

با توجه اهداف یاد شده است که غزالی می‌نویسد:

نزاع در مسأله‌ی اول، (اقتران ضروری بین اسباب و مسببات عالم)، از آنجا لازم می‌آید که اثبات معجزات و خوارق عادات، از قبیل ازدها کردن چوبدستی و زنده کردن مردگان و شکافتن ماه، همه بر آن مبتنی است و هر کس مجاری عادات را چنان بداند که جریان آنها به ضرورت، لازم هستند، همه‌ی این امور خارق عادت را محال می‌شمارد و از این جاست که آنها (فلاسفه) آنچه در قرآن از زنده کردن مردگان آمده است را تأویل کرده‌اند... و ای بسا شق القمر را انکار کرده‌اند به گمان این که خبری متواتر نیست... پس فروفتن و تعمق در این مسأله لازم است، برای اثبات معجزات و نیز برای امر دیگری و آن نصرت در آن چیزی است که مسلمانان بر آن اتفاق کرده‌اند که خدای تعالی بر همه چیز قادر است (غزالی، ۱۹۹۰، ۱۹۲-۱۹۴).

۲-۶. نفس

یکی دیگر از مواضع تعارض علوم طبیعی با آموزه‌های دینی از منظر غزالی، مبحث نفس است. ایشان سه مسأله‌ی آخر کتاب تهافت الفلاسفه را به این بحث اختصاص داده و کوشش نموده است تا تهافت گفتار فلاسفه را در اثبات عقلانی تجرد نفس، ابدی و سرمدی بوده نفوس انسانی و عدم بازگشت نفوس انسانی به اجساد و برخورداری آنها از لذت‌ها و آلام جسمانی پس از مرگ، نشان دهد. غزالی در مسأله‌ی آخر، حکم به تکفیر فلاسفه نموده، زیرا معتقد است که دیدگاه فلاسفه در مبحث نفس مآلاً منجر به نفی معاد جسمانی، که از ضروریات دین است، خواهد شد. به این منظور، ابتدا تعریف نفس، سپس اهمیت و جایگاه مبحث نفس در فلسفه بیان خواهد شد و در نهایت، دیدگاه غزالی در این مورد تبیین می‌گردد.

۱-۲-۶. تعریف نفس

در تاریخ فلسفه، ارسطو اولین فیلسوفی است که بحث درباره نفس را به صورت مستقل و با تشریح و تفصیل مطرح کرده است. وی نفس را به عنوان کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۷۹). این تعریف، مورد پذیرش ابن‌سینا و ملاصدرا قرار گرفته است (نک: ابن‌سینا،

۱۳۷۵، ج ۲، ۲۹۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۸۷). غزالی در کتب مختلف خود به تعریف نفس و اصطلاحات مترادف با آن پرداخته است. وی در کتاب معارج القدس پس از تبیین الفاظ چهارگانه‌ی روح، عقل، قلب و نفس، تأکید می‌نماید که هرگاه این واژه‌ها را به کار بردیم، نفس ناطقه، مورد نظر است (غزالی، ۱۹۹۸، ۴۰-۴۲). وی در رساله اللدنیه تعبیرات مختلفی را که در قرآن و در نزد حکما و متصوفه درباره‌ی نفس به کار رفته را دارای معنای واحد دانسته و آن را جوهرِ حیِّ فَعَالٍ مُدْرِكٍ می‌داند (غزالی، ۱۹۹۴، ۶۰). غزالی ضمن بیان این نکته که ارائه‌ی حدّ تام و تعریف حقیقی نفس امکان‌پذیر نیست، در بیان تعریف رسمی نفس می‌نویسد:

نفس انسانی کمال اول برای جسم آلی از جهت انجام افعالی از روی اختیار عقلی و استنباط بالرأی و ادراک امور کلی است.^(۷) (غزالی، ۱۹۹۸، ۴۵).

۲-۲-۶. اهمیت و جایگاه بحث نفس در فلسفه

تاریخ فکر بشر نشان می‌دهد که مسأله‌ی نفس از دیرباز توجه انسان را به خود معطوف داشته است، زیرا شناخت نفس و مظاهر و تجلیات آن نقش اساسی در شناخت موجودات و مبنای معرفت خداوند و مقدمه‌ی وصول به حقیقت و کمال انسانی و راهیابی به فهم معاد و جهان واپسین است. به واسطه‌ی این اهمیت است که در لسان دین، شناخت خود (نفس)، مقدمه‌ی شناخت پروردگار دانسته شده، همچنان که خداوند می‌فرماید: «آیات خود را در آفاق و در جان‌ها و نفس‌هایشان به ایشان خواهیم نمود تا بر آنان آشکار شود که خدا حق است»^(۸) (فصلت / ۵۳). و حضرت محمد(ص) نیز فرموده‌اند: «هر کس خود را بشناسد، پروردگار خود را شناخته است»^(۹). به واسطه‌ی اهمیت این مبحث است که فلاسفه‌ی مسلمان، به ویژه ابن‌سینا، عنایت ویژه‌ای به آن داشته و کتاب‌های متعددی در این باب نگاشته است.

پیش از ملاصدرا، فلاسفه‌ی مسلمان مبحث نفس را در بخش طبیعیات مطرح کرده‌اند. ابن‌سینا علت اندراج مبحث نفس در بخش طبیعیات را این می‌داند که ذات حیوان و نبات، مرکب از دو امر است: نفس، که صورت محسوب می‌شود و جسم، که ماده به شمار می‌آید. به خاطر علاقه‌ی نفس

به بدن جهت تدبیر و تکمیل، موضوع نفس جزء طبیعیات قرار داده شده است. یعنی اگر نفس را علاقه‌ای به بدن نبود، بحث در باب آن، ربطی به علوم طبیعی نداشت، ولی وجود این علاقه و ارتباط که موجب حرکت بدن است و حرکت هم از امور طبیعی است، سبب شده است که علم‌النفس جزء طبیعیات به حساب آید. بنابراین، نفس از جهت تعلق به بدن، در طبیعیات مورد بحث قرار می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲۱). اما ملاصدرا، بر خلاف پیشینیان، مبحث نفس را در سفر چهارم، بخش انتهایی کتاب اسفار اربعه، مطرح نموده است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ۱). غزالی نیز در کتاب تهافت الفلاسفه در مقدمه‌ای که برای چهار مسأله‌ی آخر این کتاب می‌نگارد، طبیعیات را به هشت قسم اصلی تقسیم کرده و بحث نفس را در قسمت هشتم از طبیعیات مندرج ساخته است (غزالی، ۱۹۹۰، ۱۹).

۶-۲-۳. غزالی و مبحث نفس

دومین موضع تعارض مباحث علوم طبیعی با آموزه‌های دینی را غزالی در مبحث نفس می‌داند. وی سه مسأله‌ی آخر کتاب تهافت الفلاسفه را به این بحث اختصاص داده است و به نقد و بررسی سه بحث اساسی تجرد نفس، بقاء و سرمدیت نفس و بازگشت نفس به ابدان و برخورداری آنان از لذات و یا آلام جسمانی پس از مرگ می‌پردازد. نتایجی که غزالی در این بررسی به آن‌ها رسیده است، عبارت‌اند از:

۱. فلاسفه در اثبات عقلانی تجرد نفس ناتوان هستند و دلایل آنان نارسا و خدشه‌پذیر است.
۲. در اثبات تجرد نفس، نیازمند شرع هستیم.
۳. نفس آدمی نیز، همچون سایر ممکنات، فانی است و به قدرت الهی با مرگ بدن، منعدم و سپس در قیامت مجدداً به فرمان الهی برانگیخته خواهد شد.
۴. چگونگی مناسبت تن و جان بر انسان پنهان است و بر مجهول نمی‌توان حکم نمود.
۵. مجموعه مثال‌های قرآنی و احادیث نبوی در توصیف معاد جسمانی حکایت از واقعیت دارد و صرفاً تأثیری ابزارگونه در فهم لذت‌های معنوی ندارند، بلکه آن‌چنان واضح هستند که نیاز به تأویل نیز ندارند.

۶. سعادت و شقاوت روحانی و جسمانی عقلاً ناممکن نیست و از آن جا که خداوند وعده به کامل‌ترین امور داده است، تحقق هر دو با هم میسر است.

۷. نفس پس از انعدام بدن نهایتاً به بدنی تعلق خواهد گرفت و معاد جسمانی آن چنان که شرع مقدس بیان نموده است، محقق خواهد شد.

۸. فلاسفه در مسأله‌ی معاد با یکی از ضروریات دین (معاد جسمانی) مخالفت نموده‌اند. لذا تکفیر آنان در این مسأله جایز است.

می‌توان بیان غزالی را در سه مسأله‌ی آخر کتاب تهافت الفلاسفه، در باب مطالب فوق‌الذکر، این چنین تقریر نمود:

الف) غزالی در مسأله‌ی هجدهم کتاب تهافت الفلاسفه در صدد بیان ناتوانی فلاسفه در اقامه‌ی برهان عقلی بر اثبات موارد زیر است:

الف - ۱) نفس انسانی جوهری روحانی و قائم به خود است.

الف - ۲) نفس انسانی متحیز و جسم نیست، همچنین منطبع در جسم نیز نمی‌باشد.

الف - ۳) نفس انسانی متصل به بدن و یا منعزل از آن نیست.

غزالی، ابتدا دیدگاه فلاسفه را درباره‌ی قوای حیوانی و انسانی بیان و تأکید می‌کند که دیدگاه فلاسفه در باب اثبات عقلانی تجرد نفس، دارای این ایراد و اشکال است که ادعای اثبات عقلانی تجرد نفس، ادعایی ناصواب است، زیرا دلایل فلاسفه در این مورد ناکافی است. هر چند غزالی معترف است که در این مسأله، اولاً شرع نقیض گفتار فلاسفه را نیاورده است؛ ثانیاً با توجه به قدرت خداوند، این امر نیز بعید نیست؛ ثالثاً شرع، تجرد نفس را تصدیق نموده است.^(۱۰) اما از آن جایی که فلاسفه معتقدند در اثبات تجرد نفس، عقل کافی است و خود را بی‌نیاز از شرع می‌پندارند، غزالی ده دلیل از فلاسفه در تجرد نفس را ارائه و به نقد آن‌ها می‌پردازد (غزالی، ۱۹۹۰، ۲۰۶-۲۲۷).

ب) در مسأله‌ی نوزدهم، غزالی به ابطال قول فلاسفه در فناپذیری نفوس انسانی پرداخته است. او ابتدا دو دلیل از فلاسفه در این مورد بیان و آن‌ها را نقد و در این نقدها به موارد زیر تکیه می‌نماید:

ب-۱. با توجه به قدرت خداوند، با مرگ بدن، نفس نیز منعدم و سپس با فرمان الهی، مجدداً در قیامت برانگیخته می‌شود. وی این دیدگاه را منطبق با شرع می‌داند.

ب-۲. از نظر غزالی، فهم چگونگی مناسبت تن و جان بر انسان مجهول است و بر مجهول نمی‌توان حکم کرد. لذا دلایل فلاسفه در این مورد، قابل اطمینان نیستند.

ب-۳. با توجه به مسأله‌ی دوم کتاب تهافت الفلاسفه که در آن سرمدیت عالم ابطال گردیده، و با توجه به قدرت خداوند، نفس نیز فناپذیر است (غزالی، ۱۹۹۰، ۲۳۱-۲۳۴).

ج) غزالی در مسأله‌ی بیستم که بر این مسأله‌ی هجدهم و نوزدهم نیز هست، در صدد ابطال انکار فیلسوفان در بحث معاد جسمانی است. وی معتقد است این دیدگاه فلاسفه مخالف اعتقاد همه‌ی مسلمانان است.^(۱۱) غزالی ابتدا به دیدگاه فلاسفه در مورد بقاء و سرمدیت و لذت و ألم معنوی و روحانی انسان‌ها پس از مرگ پرداخته، سپس دلایل فلاسفه در برتری لذت‌های عقلی بر لذت‌های مادی و محسوس را بیان می‌کند. وی معتقد است بیش‌تر این امور، مخالف شرع نیست، لذا بر همان نکته که در مسأله‌ی هجدهم بیان شد، تأکید می‌کند مبنی بر این که اثبات لذت‌های فراتر از محسوسات و بقای نفس، مورد انکار نیست، اما شناخت این مسائل وابسته به شناخت از طریق شریعت است نه استدلال عقلانی؛ علاوه بر آن، باید پذیرفت که شرع بر لذت‌ها و دردهای جسمانی پس از مرگ تأکید نموده است و باور به آن‌ها شرط ایمان است. غزالی، در این مبحث، مواضع مخالفت فلاسفه با شرع را در چهار مورد خلاصه می‌کند:

۱. انکار حشر اجساد؛

۲. انکار لذت‌های جسمانی در بهشت؛

۳. انکار دردهای بدنی در آتش؛

۴. انکار وجود بهشت و دوزخ به طوری که در قرآن توصیف شده است.

وی سؤالی را در برابر فلاسفه قرار می‌دهد که در حقیقت، بیانگر دیدگاه خود اوست و در نهایت، به اثبات همین اصل می‌پردازد: چه مانعی دارد سعادت و شقاوت روحانی و جسمانی هر دو با هم تحقق یابند؟ غزالی پاسخ مثبت به این سؤال را موافق با شرع و واجب می‌داند. غزالی دیدگاه ابزارانگاران‌هی فلاسفه در نقش آیاتی که در توصیف بهشت و جهنم نازل شده‌اند را دیدگاهی

غیرواقع‌بینانه می‌داند، زیرا فلاسفه معتقدند آنچه در مورد بهشت و جهنم و عذاب‌ها و پاداش‌های مادی و جسمانی در شرع آمده، در حد افهام توده‌ی مردمی است که از درک لذت‌های عقلی ناتوان هستند و همچنان که در مورد صفات خداوند، آیات تشبیه را جز از طریق تأویل و حمل مجازی نمی‌توان درک نمود، باید دانست این‌گونه آیات و روایات نیز صرفاً نقش هدایت و راهنمایی توده‌ی مردم در جهت فهم لذت و ألم عقلی را دارند، بنابراین، این‌گونه آیات، واقع‌نما نیستند. غزالی به این دیدگاه، سه پاسخ می‌دهد:

۱. الفاظ وارده در تشبیه خداوند به صفات انسانی، بنا بر عادت عرب، احتمال تأویل دارند، ولی در وصف بهشت و دوزخ به گونه‌ای واضح بیان شده است که تأویل‌پذیر نیستند.
۲. در مسأله‌ی تشبیه خداوند به صفات انسانی، دلایل عقلی بر محال بودن وجود عین این‌گونه صفات برای خداوند اقامه شده است، لذا لازم است این‌گونه آیات، تأویل گردد، ولی مثال‌هایی که در مورد بهشت و جهنم بیان شده است، اموری که محال عقلی باشند، نیستند و با توجه به قدرت خداوند، تحقق آن‌ها امکان‌پذیر است، لذا می‌توان به ظواهر این آیات تمسک جست.
۳. وجود لذت‌های عقلی، مانع از وجود لذت‌های حسی نیست و از آن‌جا که خداوند به کامل‌ترین امور وعده داده است، جمع بین لذت عقلی و حسی بر وفق شرع تحقق‌پذیر است. غزالی در پایان مسأله‌ی بیستم، با طرح سه گزاره و بیان این‌که این گزاره‌ها عقلاً محال نیستند، دیدگاه خویش را درباره‌ی معاد چنین می‌نگارد:
 ۱. خدای متعال موجود بوده و عالمی در میان نبوده است، سپس، خداوند جهان را بر نظامی که مشاهده می‌شود، آفرید.
 ۲. سپس، نظم تازه پدید خواهد آورد و آن نظام موعود، در بهشت است.
 ۳. سرانجام، همه معدوم خواهند شد تا جز خدای متعال باقی نماند (اگر در شرع، ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ بی‌پایان وصف نشده بود) (غزالی، ۱۹۹۰، ۲۵۳).

پی‌نوشت‌ها

۱. ابو‌حامد محمد بن محمد بن محمد بن طاووس احمد الطوسی الشافعی (الغزالی) (۱۰۵۸-۱۱۱۱ / ۴۵۰-۵۰۵ / ۱۱۱۱).
۲. باید توجه داشت که غزالی رابطه‌ی سببیت بین پدیده‌های طبیعی را انکار نموده است، ولی اصل علیت عام را نه تنها منکر نیست، بلکه در بسیاری از کتب خود آن را به کار برده و بر آن تأکید نموده است. نک: (غزالی، ۱۹۹۲، ج ۳، ۲۵-۲۶ و ج ۴، ۲۵۵؛ همو، ۱۹۵۹، ۶۳؛ همو، ۱۹۹۸، ۱۵۳-۱۵۶؛ همو، ۱۹۸۶، ۱۱۵-۱۱۶).
۳. غزالی در تهافت الفلاسفه می‌نویسد «الافتران بین ما یعتقد فی العاده سبباً و ما یعتقد مسبباً لیس ضروریا عندنا» (غزالی، ۱۹۹۰، ۱۹۵ و ۲۴۴). وی این سخن را در کتاب الإقتصاد فی الاعتقاد نیز تکرار می‌کند (غزالی، ۱۹۹۸، ۸۸).
۴. غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه می‌نویسد: «و المشاهدة تدل علی الحصول عنده و لا تدل علی الحصول به» (غزالی، ۱۹۹۰، ۱۹۴).
۵. از نظر غزالی، فاعل عبارت است از کسی که فعل او با اراده و همراه با اختیار و آگاهی از او سرزند. بر این اساس، غزالی فاعلیت آتش برای حرارت یا هر نوع پدیده‌ی طبیعی دیگر را نفی می‌نماید (غزالی، ۱۹۹۰، ۹۸).
۶. ابوالحسن اشعری برخی از افراد را نام می‌برد که مثال آتش و پنبه را به عنوان مثالی برای نفی علیت به کار برده‌اند و می‌نویسد «والجمع بین النار و القطن من غیر أن یحدث احتراقاً بل یحدث ضد ذلك فقد جوز ابوالهذیل و الجبائی و کثیر من اهل الکلام» (اشعری، ۱۹۹۹، ج ۲، ۱۲).
۷. این تعریف، همان تعریفی است که ابن‌سینا در کتاب نجات درباره‌ی نفس نگاشته است. نک: النجاه انتشارات دانشگاه تهران صفحه ۳۲۰
۸. «سُئِرِهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّى یَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت / ۵۳).
۹. «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».
۱۰. یکی از وجوه تمایز غزالی با ابن‌سینا در مبحث نفس، اقامه‌ی برهان شرعی بر وجود و تجرد نفس است. به نظر می‌رسد غزالی اولین کسی باشد که از شرع برای اثبات تجرد نفس کمک گرفته باشد. وی از این که در آیات الهی، خداوند روح را به خود اضافه نموده است، نتیجه می‌گیرد که خداوند والاتر از آن است که جسم یا عرض که امور پست و تغییر پذیر هستند را به خود نسبت دهد و همچنین، از آن‌جا که تکالیف شرعی و خطاب شرع در او امر و نواهی متوجه تعیین است، نتیجه می‌گیرد که مخاطب نمی‌تواند معدوم باشد. (نک: غزالی، ۱۹۹۸، ۴۲-۴۶؛ همو، ۱۹۹۴، ۶۱-۶۳؛ همو، ۱۳۷۵، ۱۵).

۱۱. لازم به توضیح است که ابن سینا معاد جسمانی را آن گونه که شرع بیان نموده است، باور دارد و معتقد است عقل راهی به آن ندارد، لذا باید متمسک به شرع شد. وی در این مورد می‌نویسد: «يجب أن يُعلم أن المعاد و منه ما هو منقول من الشرع و لا سبيل لإثباته إلا من طريق الشريعة.» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ۴۶۰).

فهرست منابع

۱. ابن رشد، ابوالولید محمد (۱۳۷۷)، تلخیص مابعدالطبیعه، تحقیق و مقدمه عثمان امین، تهران: انتشارات حکمت.
۲. — (۱۹۹۷)، الشرح الكبير لكتاب النفس لارسطو، ترجمه از لاتین به عربی ابراهیم الغری، تونس: بیت الحکمه.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش و دیپاچه‌ی محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. — (۱۳۶۶)، حدود یا تعریفات، ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند، تهران: انتشارات سروش.
۵. — (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات حوزه‌ی علمی‌ی قم.
۶. — (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات حوزه‌ی علمی‌ی قم.
۷. — (۱۴۰۵)، الشفاء، الطبيعيات، قم: منشورات مکتبه آية الله العظمی مرعشی النجفی.
۸. — (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
۹. اشعری، ابوالحسن (۱۹۹۹)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت: مکتبه العصریة.
۱۰. ارسطو (۱۳۷۸)، درباره‌ی نفس، ترجمه و تحشیه‌ی علیمراد داودی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. — (۱۳۶۶)، متافزیک، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
۱۲. — (۱۳۵۸)، طبیعت، ترجمه‌ی علی‌اکبر فرورقی، تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران.
۱۳. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۹۰)، تهافت الفلاسفه، تحقیق مرس بویج، بیروت: دارالمشرق.
۱۴. — (۱۹۶۱)، مقاصد الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف.
۱۵. — (۱۹۹۴)، مجموعه رسائل الامام الغزالی (۱-۷)، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۶. — (۱۹۹۲)، احیاء علوم الدین، بیروت: دار قتیبه.
۱۷. — (۱۹۹۳)، المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی العزة و الجلال، مقدمه علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
۱۸. — (۱۹۹۸)، معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۹. — (۱۳۷۵)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. — (۱۹۹۸)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۲۱. — (۱۹۸۶)، المقصد الالهی، به تحقیق فضله شماده، بیروت: دار المشرق.
۲۲. — (۱۹۵۹)، القسطاس المستقیم، به تحقیق ویکتور شلحت الیسوعی، بیروت: مکتبة الکاتولیکیه.
۲۳. — (۱۴۱۰)، معیار العلم فی المنطق، شرح احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۴. مصباح یزدی (۱۳۷۵)، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۵. ملأصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۹۰)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. ولفسن، هری اولسترین (۱۳۶۸)، فلسفه‌ی علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.