

## علیت و معرفت از نظر غزالی<sup>۱</sup>

پیتر آدامسون<sup>۲</sup>

ترجمه علی اصغر جعفری ولنی<sup>۳</sup>

### چکیده

مباحث معدودی در فلسفه اسلامی مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ آن گونه که بحث علیت غزالی<sup>۴</sup> در مسئله هفدهم کتاب تهافت الفلاسفه به همراه پاسخ ابن رشد<sup>۵</sup> در کتاب تهافت التهافت چنین وضعیتی دارند. سؤالی که اغلب پرسیده می‌شود این است که تا چه اندازه غزالی می‌تواند یک فیلسوف موقع گرا نامیده شود؟ یعنی اینکه آیا او در محدود کردن عامل علی به فقط خدا پیرو متکلمان است؟<sup>۶</sup> آنچه به‌طور کلی در مطالعات پیشین مورد اشاره قرار نگرفته، این پرسش است که غزالی و ابن رشد هر دو در مسئله هفدهم مسلم گرفته‌اند که تئوری علیت تا چه اندازه برای تبیین معرفت بشری کافی است؟<sup>۷</sup> در این مقاله نشان خواهیم داد که نظریات غزالی و ابن رشد در باب علیت پیوند وثیقی با معرفت‌شناسی آن‌ها دارد. تفاوت بین این دو اندیشمند به‌طور فشرده این گونه می‌تواند خلاصه شود: پارادیم معرفت بشری در ابن رشد علوم برهانی است اما برعکس، پارادیم معرفت انسانی در غزالی حداقل شامل وحی می‌شود. با این وجود هر دو معتقد به امکان علم ارسطویی و وفادار به اصول او باقی ماندند. از این رو معتقدم که دیدگاه غزالی در مسئله هفدهم، انتقاد از فلسفه در کتاب تهافت را تحت الشعاع قرار داده است؛ یعنی فلسفه ذاتاً ناسازگار نبوده، بلکه صرفاً محدود به یک حوزه خاص است. البته من این دیدگاه را به نحو اجمالی با نظر توماس آکوئیناس<sup>۸</sup> مقایسه می‌کنم تا جایگاه این نظریه در یک فضای مانوس تر مشخص شود.

**کلیدواژه‌ها:** علیت، معرفت، غزالی، ابن رشد، فلسفه اسلامی

قبل از بحث و بررسی در باب جنبه معرفتی مسئله هفدهم، اجازه می‌خواهم از دیدگاه بنیادین غزالی درباره علیت سخن بگویم. همان‌گونه که دیگران نوشته‌اند، انتقاد غزالی در این باب، تبیین بسیار قوی فلاسفه از علیت را دربرمی‌گیرد که همانا ضروری بودن رابطه میان وجود علت با وجود معلول آن است.<sup>۹</sup> غزالی معتقد است که بر اساس چنین تبیینی از علیت تنها خداوند علت است؛ به همین دلیل، ارائه وجود معجزه، پذیرش این قضیه که خدا می‌تواند هر کاری را انجام دهد، و هیچ علتی غیر از خدا به معلول خود ضرورت نمی‌بخشد، قابل توجیه است. البته همیشه ممکن است خداوند اراده کند معلول مورد انتظار به وجود نیاید یا اینکه اراده کند معلول کاملاً متفاوت پدید آید، و غزالی مدافع این نظر است؛ برخلاف همه فلاسفه‌ای که مدعی هستند علت طبیعی مثل آتش که علت سوزاندن است، علت صرف و کافی برای معلول خود می‌باشد؛ و نیز برخلاف کسانی مثل ابن سینا که معتقدند در جهان فلکی یک واهب الصور وجود دارد که به محض افاضه یک صورت توسط واهب الصور، ماده‌ای توسط علت تحت قمر مهیا می‌شود.

غزالی برای مخالفت نظریه نخست برهان معروفی اقامه می‌کند که با استدلال هیوم<sup>۱۰</sup> قابل مقایسه است: مشاهده مشابهت ثابت نمی‌کند که علیت اتفاق افتاده باشد. او برای مقابله با نظر دوم می‌گوید: اگر معلولات به وسیله اصول بالاتری به وجود آیند، آن‌ها درنهایت به اراده خدا وابسته بوده و خدا نیز قادر به انجام هر کاری می‌باشد؛ جز آنچه ذاتاً محال است. بنابراین هیچ معلولی بالضروره از علت خود به وجود نمی‌آید؛ مگر آنکه به اذن خدا باشد. درعین حال، غزالی بر این عقیده است که اگر تصور حداقلی از علیت را در نظر داشته باشیم، علل طبیعی بالذات می‌توانند به عنوان علت لحاظ شوند. او می‌پذیرد که علت طبیعی دارای طبیعتی است که معلول‌های خاصی از آن پدید می‌آید. برای مثال آتش ماهیتی دارد که اگر در تماس با شیء قرار گیرد آن را می‌سوزاند؛ اما این به آن معنا نیست که آتش ضرورتاً علت است، یعنی وجود آتش در تماس با کتان منطقیاً به معنای وجود سوختن کتان نیست. او می‌گوید: ماهیت خود آتش از خدا اخذ می‌شود و خدا برمی‌گزیند که آیا این ماهیت معلول متعارف خود را در پی داشته باشد یا نه. بر مبنای دیدگاه غزالی علل طبیعی

تنها به نحو امکانی علت هستند و معلول‌های آن‌ها تنها در صورتی پدید می‌آید که عامل اصلی، که ماهیت علل طبیعی را به آن‌ها می‌دهد، بخواهد.<sup>۱۱</sup>

این رشد از نخستین کسانی بود که پی برد دیدگاه غزالی با نظر فلاسفه در این باب ناسازگار است؛ چرا که غزالی به نظر می‌رسد ابتدا خدا را تنها علت می‌داند و سپس تأکید می‌کند که اشیاء مخلوق دارای ماهیتی هستند که منجر می‌شود علت معلول خود باشند. اما نظر غزالی ناسازگار نیست؛ چرا که طبق مبنای غزالی، خدا صرفاً طبیعت‌های مخلوق را ذاتاً ممکن می‌کند، البته با تکیه بر اینکه تأثیر و وجود آن‌ها زیر سایه اراده مستمر خداوند هستند.

پاسخ این رشد به غزالی مبتنی بر این نقد است که اگر به هر نحوی موقع‌گرایی پذیرفته شود، معرفت بشری غیرممکن خواهد بود. او اشاره می‌کند که اگر آنچه غزالی آن را نفی علیت اطلاق می‌کند، پذیرفته شود، معرفت به هیچ امری ثابت نخواهد بود؛ زیرا شناخت یقینی عبارت است از شناخت اشیاء آن گونه که فی‌نفسه هستند.<sup>۱۲</sup>

در اینجا این رشد تلویحاً بر دو اصل ارسطویی تکیه می‌کند:

نخست اینکه آنچه ما به عنوان یک پیرو ارسطو آن را خوش‌بین‌گرایی معرفتی می‌نامیم، این رشد آن را فراتر از درک و شناخت انسانی می‌داند به گونه‌ای که اگر تئوری علیت ناسازگار با شناخت فی‌نفسه اشیاء باشد، در این صورت همین امر موجب نفی کامل تئوری می‌شود. اصل دوم این است که شناخت برهانی اشیاء تنها از طریق علل خود ممکن است. البته این یک تمایل بنیادین در معرفت‌شناسی قرون وسطی است و در جای دیگر در فلسفه اسلامی به عنوان برهانی بر استحاله الهیات ایجابی در کتاب‌العلل به کار گرفته می‌شود و مبنایی برای تصور توماس آکوئیناس از برهان مورد نظر او می‌باشد.<sup>۱۳</sup>

این دو اصل برای این رشد در حکم خط سیر راهنمایی هستند که تئوری علیت باید توسعه یابد. برای مثال او می‌گوید: اگر اشیائی که علل آن‌ها درک نشده‌اند و طبیعتاً یا بعد از جستجو ناشناخته‌اند در این صورت علل آن‌ها بالضروره و به طریق اولی ناشناخته و غیرقابل درک خواهند بود.<sup>۱۴</sup> بر مبنای استحکام این دو اصل، این رشد مطمئن بود که می‌تواند هر نوع از موقع‌گرایی را رد و نفی کند.

نخستین نکته‌ای که در باب نقد ابن رشد بر غزالی در اینجا باید به آن اشاره شود این است که در ابتدا به نظر نمی‌رسد که دقیقاً مرتبط باشد؛ چراکه این نقد بر این فرض مبتنی است که غزالی این ایده را رد می‌کند که اشیاء دارای طبیعتی هستند که هم مبنای معرفت برهانی و هم مبنای علیت باشند. ابن رشد استدلال می‌کند که غزالی با انکار علیت، امکان معرفت را نیز رد می‌کند. اما همچنان که دیدیم، غزالی در واقع ماهیت و طبیعت را کاملاً رد نکرده، بلکه بر این باور است که شیء مخلوق دارای طبیعت مخلوقی است که معلول متناسب با خود را در پی دارد، گرچه این طبیعت و علیت آن همیشه تابع اراده خداست. با این وجود به راحتی می‌توان دید که چگونه نقد ابن رشد در مواجهه با این بیان غزالی اتخاذ شده، به جای اینکه در برابر موقع گزایی لحاظ شود.

اگر تنها ممکن است که ماهیات معلول‌های خود را پدید آورند، در این صورت معرفت ما به آن‌ها ضروری نخواهد بود، بلکه تنها امری محتمل است. اگر قرار است که طبیعت‌ها موضوع علوم برهانی و علمی باشند، باید همیشه به نحو یکسان باقی بمانند.<sup>۱۵</sup> ابن رشد با اشاره به اینکه معرفت مبتنی بر طبیعت باید ثابت باشد، بر همین نکته تأکید کرده و در واقع چنین تأکیدی مجوزی بر همین ادعاست. به عبارت دیگر طبق تعریف طبیعت، باید همیشه این گونه باشد که یک طبیعت، علت معلول متناسب با خود را به همراه داشته باشد.<sup>۱۶</sup> و این دلیلی است بر اینکه چرا ابن رشد تأکید می‌کند معجزات، یعنی مواردی که خدا در آن‌ها فرآیند طبیعی علیت را برهم می‌زند، حتماً اموری نیستند که ما بتوانیم به نحو عقلانی آن‌ها را مورد بررسی قرار دهیم. وقایع ماوراء طبیعی، همان گونه که از نام آن‌ها پیداست، فراتر از معرفتی است که ما می‌توانیم از طبیعت داشته باشیم؛ و از این رو تناسبی ندارد که بحث‌های ما از علیت یا به‌طور کلی فلسفه (در بحث‌های فلسفی از علیت)، آن‌ها را در بر گرفته و از آن‌ها سخن به میان آوریم.

اینکه غزالی به‌طور جدی چنین نقدی را مطرح کرده تا حدودی بی‌مورد است که بین غزالی و هیوم قابل تطبیق باشد. به‌طور قطع هدف غزالی نوعی شکاکیت هیوم نبود بلکه برعکس درست مثل ابن رشد معتقد به خوش‌بین‌گرایی معرفتی ارسطو بود و به یک معنا حتی به این اصل باور داشت که معرفت تنها از طریق علل حاصل می‌شود. بنابراین خود

غزالی این پرسش را مطرح کرد که چرا معجزات جلوی معرفت ما را از جهان مادی نمی‌گیرند. اگر بپذیریم که این‌گونه باشد، شخصی که کتابی را در اتاق خود جا می‌گذارد باید بگوید من نمی‌دانم که حالا در اتاق چیست؟ و آن مقدار از آنچه من می‌دانم تنها این است که یک کتاب در اتاق گذاشتم و شاید الآن آن یک اسب باشد.<sup>۱۷</sup> پاسخ غزالی به این انتقاد خیلی جالب است. او تصریح می‌کند که خدا به‌طور مستمر در ما معرفتی را به وجود می‌آورد که ما این معجزات را ایجاد نمی‌کنیم. از این رو منبع معرفت بشری که هنوز می‌گوید کتابش در اتاق است، خود خداست. در واقع به نظر می‌رسد غزالی مخالف چیزی به نام معرفت تجربی باشد که تنها بر پایه عادت مورد انتظار از طبیعت علت، طبیعت معلول پدید می‌آید و آن به همراه یک علم معینی است که خدا در ما ایجاد می‌کند. نکته‌ای که باید به آن اشاره شود این سؤال است که آیا این بحث نظرات خود غزالی و مناقشه مبتنی بر آن را ارائه می‌کند؟<sup>۱۸</sup> اما در اینجا نیازی به طرح چنین پرسشی نیست؛ زیرا غزالی حتی در جایی دیگر غیر از این بحث نیز مستمراً تأکید می‌کند که معرفت توسط خدا در ما ایجاد می‌شود، هم در مبحث هفدهم و هم در جای دیگر.<sup>۱۹</sup>

من فکر می‌کنم یک خواننده مدرن راه‌حل غزالی را رد کند. معرفتی که توسط خدا به انسان داده می‌شود به‌ندرت به نظر می‌رسد که به عنوان یک معرفت در معنای مناسب خود گنجانده شود. این دقیقاً همان نقدی است که ابن رشد آن را مطرح کرد؛ همان کسی که استدلال می‌کند یک شخص زمانی دارای معرفت است که آن معرفت از ارتباط مستقیم با علل طبیعی شناخته‌شده برخوردار باشد.

حتی گفته می‌شود خدا معرفت را در شخصی به وجود می‌آورد که آن شخص زمانی که گفته می‌شود «می‌داند»، معرفت عبارت باشد از چیزی که وابسته به طبیعت موجود باشد؛ زیرا صادق در نظر یک شخص یعنی چیزی که در واقع این‌گونه باشد.<sup>۲۰</sup> بنابراین این دو متفکر صاحب‌نظر در اساس با یکدیگر بر سر پرسش معرفتی اختلاف دارند. پس شرایط یک شناخت قطعی در چیست؟

در نظر غزالی شناخت به‌دست‌آمده از تجربه، یک شناخت ضروری نیست؛ بلکه تنها شناخت فراهم آمده از خدا قطعی می‌باشد. اما برای ابن رشد شرایط به‌گونه‌ای دیگر است.

اگر خدا معرفتی را در ما ایجاد کند آن معرفت تنها اگر با طبیعت واقع مطابق باشد به نحو متناسب یک معرفت را طراحی خواهد کرد.

علی‌رغم شهود مدرن در باب این مسئله ثابت و یکسان نیست. این نکته که نظر غزالی در باب توجیه کاملاً با نظر وی در باب علیت سازگار است، قابل پذیرش می‌باشد. غزالی قبول دارد که ما می‌دانیم برخی امور در عالم اتفاق می‌افتند و برخی امور دیگر نه. اما اگر علل همیشه بر مبنای اراده خدا در به وجود آوردن معلول‌های خود ممکن باشد، بنابراین معرفت قطعی تنها می‌تواند از منبع واقعی ضرورت در ارتباط علی یعنی خدا اخذ شود. از این رو همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، به یک معنا غزالی با مبنای دوم ارسطویی موافق خواهد بود که معرفت همیشه از طریق علل به دست می‌آیند. و این برای غزالی به این معنا است که برخی معرفت‌ها همیشه از طریق خدا به دست می‌آیند؛ چون علیت صرفاً از طریق خدا است. در واقع این تمایل غزالی به نظر می‌رسد از این حقیقت سرچشمه گرفته باشد که او بر مبنای یک نقشه واحدی معرفت را مبتنی بر وقایع طبیعی می‌داند؛ همان‌گونه که پیامبر از یک سری شناخت‌های ویژه بهره می‌برد. شناختی که از یک فرایند معمولی و عادی طبیعت به دست می‌آید به همان اندازه قطعی و یقینی است که شناخت پیامبر که یک نوع استثنا در فرایند طبیعت می‌باشد؛ زیرا هر دو نوع معرفت توسط خدا خلق شده‌اند<sup>۲۱</sup>. از این رو می‌توان گفت که وحی یا نبوت پارادایم معرفت بشری در نظر غزالی محسوب می‌شوند. از چنین زاویه دیدی، تأکید ابن رشد بر تعریف ارسطویی از شناخت (علم) که همانا درک مطابقت با واقع است، به نظر می‌رسد کمی فراتر از اصل مسئله باشد. طبق چنین مبنایی، همان‌گونه که قبلاً یادآوری شد، ابن رشد امور ماوراء طبیعی را که برای غزالی بنیادین هستند، موضوعی می‌داند که نه قابل فهم هستند و نه حتی قابل بررسی عقلانی می‌باشند. در واقع او مکرراً از غزالی به علت اقامه براهینی در کتاب تهافت الفلاسفه انتقاد کرده که یک سری مطالب نباید مورد مناقشه قرار گیرند؛ مبدا که نقش سیاسی دین به مخاطره افتد.

در مبحث هفدهم، برهان سیاسی ابن رشد در مقابل غزالی با یک برهان معرفتی تقویت شده است: معرفت باید با طبایع قابل انطباق باشد و لذا علل و وقایع ماوراء طبیعی استثنا

می‌شوند. اینکه ابن رشد معتقد است معجزات واقعاً اتفاق می‌افتند یا تنها به خاطر عامه مردم گفته می‌شود که اتفاق می‌افتند. طبق تعریف، معجزات در محدوده بحث علمی ارسطویی واقع نمی‌شوند. باید در باب شریعت گفته شود که اصول آن اموری الهی هستند که فراتر از عقل بشری می‌باشند و آن‌ها باید بدون در نظر گرفتن یا غفلت از علل شان تشخیص داده شوند.<sup>۲۲</sup> (این اصول باید بدون استثنا نسبت به علل آن‌ها مشخصاً شناخته شوند.) در واقع این بیان نوعی مصادره به مطلوب است؛ زیرا آن هیچ مثال نقضی را در مواجهه با پارادیم معرفت فلسفی مورد خطاب قرار نمی‌دهد مثل معجزات، به فرض اینکه علت و معرفت صرفاً واژه‌هایی هستند که در باب امور ماوراء طبیعی به کار نمی‌روند.

اما ابن رشد در مقابله با ایراد مصادره به مطلوب بر اساس تبیین خود وی از اهمیت خدا برای علل طبیعی، پاسخ استادانه‌تری ارائه می‌کند. طبق نظر ابن رشد قانونمندی و قابل پیش‌بینی بودن علل طبیعی، بیان حکمت و خرد خداوند است. ابن رشد با این نظر از قول قرآن حمایت می‌کند که صراحتاً می‌گوید: در سنت خداوند هیچ تبدیل و تغییری نخواهید یافت.<sup>۲۳</sup> بنابراین معرفت علمی یک بی‌حرمتی نسبت به قدرت الهی نیست، بلکه تنها به وسیله حکمت الهی ممکن خواهد بود که اجازه نمی‌دهد طبیعت و روابط علی تغییر یابند. این دفاع از بیان ابن رشد وابسته به نظریه دیگری در کتاب تهافت الفلاسفه است که می‌گوید: علم خدا به اشیاء، علت وجود آن‌هاست. ابن رشد تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: علم الهی به طبایع باید دارای متعلق یکسانی باشد، همان‌گونه که در مورد خودمان این‌گونه است؛ اگرچه این ارتباط در باب خدا، علی و معرفتی است. اگر ما علمی به این ممکنات داشته باشیم، در این صورت شرایطی (حال) در موجودات ممکن وجود دارد که به وسیله آن علم ما معتبر است. و این همان چیزی است که فلاسفه آن را تحت عنوان طبیعت طراحی می‌کنند. همچنین معرفت خدا از طریق وجودات تحقق می‌یابد، اگرچه این علم الهی در حکم علل آن‌هاست و بنابراین لازم است که این وجودات در مطابقت با علمشان وجود یابند.<sup>۲۴</sup> اما پاسخ تند مطرح شده به غزالی واضح است. در اینجا ابن رشد به نحو مؤثر معرفت علمی را تا مرتبه‌ای از معرفت الهی مطرح می‌کند و در واقع او این دو را یکی می‌داند.

بنابراین روشن شده است که تا چه اندازه پارادیم معرفتی برای ابن رشد همان پارادیم علم طبیعی است. اما در مقابل غزالی این نظریه را در حد مصادره به مطلوب نگه می‌دارد. به این علت ابن رشد به جای اینکه استدلال کند، فرض می‌کند که حکمت و معرفت الهی با تغییر در فرایند طبیعی در تعارض خواهد بود؛ درحالی که غزالی مصرانه چنین تغییری را ممکن می‌داند. با این وجود، با توجه به اینکه جایگاه غزالی به هیچ وجه برای معرفت علمی اجازه عرضه اندام نمی‌دهد، آیا انتقاد ابن رشد یک انتقاد موجه از غزالی نیست؟

اگر غزالی در مواجهه با علم طبیعی به نوعی خوش بین گرای معرفتی قائل است باید به عنوان یک مشکل برای او باقی بماند. البته پاسخ به این سؤال در پرتو دیدگاه کلی غزالی به فلسفه در کتاب تهافت الفلاسفه قابل ارائه است. در واقع غزالی به نظر فلاسفه تن در می‌دهد که معتقدند طبایعی وجود دارد که موجب پدید آمدن معلول‌ها می‌شوند. در چنین شرایطی او راه را برای معرفت علمی آن طبایع هموار می‌کند مثل علم به اینکه آتش می‌سوزاند. آنچه غزالی انکار می‌کند این است که چنین معرفتی پایه‌گذار معرفت ضروری بوده و بحث علمی ناقص است؛ زیرا نمی‌تواند ثابت کند که کدام علت طبیعی معین می‌تواند جایگزین دخالت امور ماوراء طبیعی شود. بنابراین غزالی هر دو معرفت علمی یا فلسفی را با همدیگر رد نمی‌کند؛ بلکه مدعای او این است که نشان دهد آن در حد بسیار بالای استاندارد معیار مورد نظر فلاسفه نیست. به این معنا که آن معرفت دارای رابطه‌ای باشد که منطقاً ضروری است.

از این رو من ادعا می‌کنم که این همان استراتژی ارائه شده توسط غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه است. هدف او این نیست که ناسازگاری فلاسفه را نشان دهد که اگر این گونه بود همه فلسفه ناسازگار است؛ بلکه برعکس هدف او این است تا نشان دهد فلسفه باید زیرمجموعه یک اقدام جسورانه عقلی گنجانده شود که شامل وحی نیز می‌باشد و بالاتر از این ادعا اینکه وحی باید به عنوان نوعی متعالی از معرفت مورد توجه قرار گیرد. استراتژی کتاب تهافت الفلاسفه نشان‌دهنده این است که فلسفه غالباً آن گونه که توسط ابن سینا ارائه شده، در تعدادی موارد تندروری کرده و به نتایج اشتباه رسیده است. جایی که عقل باید بی‌کفایت تشخیص داده شود.



بنابراین او در مبحث هفدهم با توجه به معجزات پیامبر اشاره می‌کند که اگرچه حد و اندازه قدرت پیامبر در عقل معین نشده است؛ با وجود این، نیازی نیست آنچه به‌طور سنتی به ارث رسیده و وحی به آن اشاره کرده است، انکار شود.<sup>۲۵</sup> به همین سان غزالی در مبحث دوم با رویکردی مشابه ابن میمون استدلال می‌کند: همچنان که واضح است ما به هیچ‌وجه ثبات عالم از دیدگاه عقل را رد نکردیم، بلکه دوام و نابودی عالم را به عنوان یک امر ممکن تلقی کردیم. به این دلیل است که ما صرفاً می‌دانیم امکان آن از طریق وحی است؛ از این رو بصیرت و شناخت ما نسبت به آن متعلق به عقل نخواهد بود.<sup>۲۶</sup>

اگرچه غزالی به‌طور سنتی به عنوان یک ضد عقل‌گرا - یعنی مخالف صرف فلسفه - قلمداد می‌شود، تحلیل ما از بحث هفدهم حاکی از این است که دیدگاه وی نسبت به فلسفه بیشتر جنبه زیرکانه و هوشمندانه داشته و کمتر قطعیت‌بنیادی و اساسی دارد. در واقع غزالی نباید بر مبنای کتاب تهافت الفلاسفه در طبقه ضد عقل‌گرایان قرار گیرد؛ بلکه جزء آن دسته‌ای است که دغدغه آنان قرار دادن فلسفه در جای مناسب خود است.

در یک موقعیت گفت‌وگو قرون وسطایی نیازی نیست که جایگاه غزالی فراتر از جایگاه توماس آکوئیناس باشد. اگر توماس آکوئیناس معمولاً خیلی بیشتر از غزالی عقل‌گرا تلقی می‌شود، استراتژی غزالی در باب محدودیت ادعای فلسفه را می‌توان به‌عنوان مثال در مسئله دوازدهم از کتاب او دید. جایی که آکوئیناس استدلال می‌کند عقل بشری به‌تنهایی قادر به شناخت خدا نیست؛ به‌گونه‌ای که بشر برای رسیدن به کمال نیازمند عنایت الهی است. این قابل‌پیش‌بینی نیست که دیدگاه آکوئیناس در باب مسائل تخصصی‌تر مسئله علیت قابل مقایسه با نظرات غزالی باشد؛ بلکه برعکس آنچه گفتنی است اینکه غزالی مثل آکوئیناس به عنوان هواخواه فلسفه در حد مناسب و محدود خود در نظر گرفته شود. اگرچه غزالی معتقد است فلسفه عالی‌ترین پارادایم معرفت بشری نیست.

## یادداشت‌ها:

۱. این نوشتار ترجمه مقاله (Al-Ghazālī, Causality, and Knowledge) از پیتر آدامسون، منتشر شده در دانشگاه نوتردام است.

۲. Peter Scott Adamson؛ پیتر اسکات آدامسون (متولد ۱۰ اوت ۱۹۷۲) فیلسوف، مورخ و استاد دانشگاه آمریکایی است که مدرک لیسانس خود را از کالج ویلیامز در سال ۱۹۹۴ گرفت و مدرک دکترایش را از دانشگاه نوتردام در سال ۲۰۰۰ دریافت کرد. او از سال ۲۰۰۰ در کینگز کالج لندن کار کرد و در سال ۲۰۰۹ استاد فلسفه باستان و قرون وسطی شد. در سال ۲۰۱۲، او یک انتصاب مشترک به عنوان استاد فلسفه باستان متأخر و فلسفه عربی در دانشگاه لودویگ ماکسیمیلیان مونیخ دریافت کرد. آدامسون در سال ۲۰۰۳ جایزه فیلیپ لورهولم را برای «دستاوردهای تحقیقاتی برجسته دانشمندان جوان متمایز و امیدوار مستقر در مؤسسات بریتانیا» گرفت و در سال ۲۰۱۰، او نزدیک به ۲۵۰۰۰۰ پوند کمک مالی از همان مؤسسه دریافت کرد. آدامسون به زبان‌های انگلیسی و آلمانی مسلط است و همچنین می‌تواند با متون یونانی باستان، عربی، لاتین، فرانسوی، اسپانیایی، ایتالیایی و اخیراً فارسی کار کند. از مهم‌ترین آثار او می‌توان به کتاب‌های فلسفه در جهان اسلام، کندی و افلوطن عربی، تاریخ سراسر فلسفه پیشاسقراطیان، کندی متفکر بزرگ سده‌های میانه اشاره کرد. جدا از مقالات، تک‌نگاری‌ها و کتاب‌های ویرایش شده، وی به دلیل میزبانی پادکست هفتگی «تاریخ فلسفه بدون هیچ شکاف» مشهور است، که همچنین به یک مجموعه کتاب تبدیل شده است و از ۲۵ میلیون بارگیری تا سال ۲۰۱۹ فراتر رفته است و در این پادکست‌ها تلاش می‌کند تا تاریخ فلسفه را در همه فرهنگ‌ها در دسترس قرار دهد؛ به این صورت که فلسفه یونان، فلسفه اسلامی، و فلسفه اروپایی را تا اوایل دوران مدرن پوشش داده است و همچنین مجموعه‌هایی را در مورد فلسفه هند، فلسفه آفریقایی و فلسفه چینی راه‌اندازی کرده است. آدامسون در کنار سایر انتشارات دانشگاهی خود، پادکست را به مجموعه‌ای از کتاب‌های همنام تبدیل کرده است.

۳. عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه شهید مطهری (jafari\_valani@yahoo.com).

۴. امام محمد غزالی، فیلسوف، متکلم و فقیه ایرانی سده پنجم هجری است. م.

۵. ابن رشد، فیلسوف، شارح و مفسر آثار ارسطو، فقیه و پزشک برجسته غرب اسلامی (اندلس)

۶. استدلالی علیه قرائت موردی غزالی در L.E. گودمن، «آیا غزالی علیت را انکار کرد؟»، Studia Islama ۴۷ (۱۹۷۸)، ص ۸۳-۱۲۰. قرائت موردی تری در بنیامین آبراهاموف، «نظریه علیت الغزالی»، Studia Islama ۶۷ (۱۹۸۸)، صفحات ۷۵-۹۸ آمده است، که همچنین به نوشته‌های غزالی در خارج از تهافت نیز توجه می‌کند. ایلائی آلون، «الغزالی در باب علیت»، مجله انجمن شرق آمریکا ۱۰۰ (۱۹۸۰)، ص ۳۹۷-۴۰۵، استدلال می‌کند که غزالی در تلاش برای سازش بین دیدگاه کلامی و فلسفی است. بحث دیگری را می‌توان در استفان رایکر، «الغزالی درباره علیت ضروری»، مونیست ۷۹ (۱۹۹۶)، ص ۳۱۵-۳۲۴ یافت.

۷. تنها راه‌حلی که برای این موضوع یافتیم، مایکل مارمورا، «غزالی و علم‌نمایشی»، مجله تاریخ فلسفه ۳ (۱۹۶۵)، ص ۱۸۳-۲۰۴ است. مارمورا برخی از همان موضوعاتی را که من در اینجا به آن می‌پردازم، به ویژه تنش بین دانش و گاه‌گرایی و اهمیت خلق دانش توسط خداوند مطرح می‌کند. با این حال، قرائت مارمورا از غزالی بیشتر از قرائت من موردی است، به طوری که به نتایج متفاوتی در مورد معرفت‌شناسی غزالی می‌رسیم.

۸. توماس آکوئیناس، فیلسوف و حکیم الهی متولد ناپل ایتالیا بود. م.

9. See Goodman, pp. 84-5.

رجوع شود به گودمن، ص ۸۴-۵.

۱۰. دیوید هیوم، فیلسوف اسکاتلندی و از پیشروان مکتب تجربه‌گرایی بود. وی تاریخ‌نگار، اقتصاددان و مقاله‌نویس بود. م.

۱۱. دیدگاه غزالی یادآور دیدگاهی است که کندی در رساله کوتاه خود در مورد عامل حقیقی در الکندی فی الفلسفة الاولی، در رسائل الکندی الفلسفیه، بیان کرده است. ویرایش ابوریدا (قاهره ۱۹۵۰)، ج ۱، ص ۱۳۸. ۱، ص ۱۸۲-۴، ترجمه انگلیسی در A. Altmann and S.M. استرن، آیزاک اسرائیلی (وستپورت، ۱۹۷۹)، ص ۶۸-۹. کندی در این رساله استدلال می‌کند که اگرچه خداوند فاعل حقیقی است، اما تأثیرات او به واسطه وابستگی به او، به معنای ثانویه و استعاره‌ای فاعلی هستند.

۱۲. تهافت التهافت از ابن رشد، چاپ محمد العرین، دار الفخر اللبنانی (بیروت، ۱۹۹۳م)، ص ۱۳۸. (۲۹۶). از این پس (Tahafut، ترجمه انگلیسی Averroes' Tahafut Al-Tahafut، ترجمه Simon Van Burgh، EJW Gibb Memorial Trust، Den Burgh، کمبریج، ۱۹۵۴)، ص ۳۲۵. من یقینی را با بویجس و العرین خواندم و قرائت ون دن برگ از حقیقی («راست») را رد کردم. ون دن برگ در

یادداشت‌های ترجمه‌اش اظهار می‌دارد که او این را رد کافی غزالی می‌داند (ون دن برگ، ج ۲، ص ۱۷۷). همه ترجمه‌های این مقاله متعلق به من است، اگرچه من به ترجمه ون دن برگ مراجعه کرده‌ام و نقل قول‌های صفحه‌ای را به آن در پانوشت‌ها آورده‌ام.

۱۳. و هر چیز فقط از علتش شناخته و توصیف می‌شود. و هرگاه آن چیز فقط علت باشد نه معلول، با علت قبلی شناخته نشده و توصیف نمی‌شود؛ زیرا بالاتر از وصف است و گفتار به آن نمی‌رسد. (من از عربی ترجمه می‌کنم.)

14. Tahafut, pp. 290-1. English translation p. 318.

۱۵. نکته مشابهی از مارمورا، ص. ۲۰۰.

۱۶. البته منتفی نیست که چیز دیگری مانع از ایجاد معلول شود، مانند اینکه چیزی در تماس با آتش باشد، اما به دلیل پوشاندن طلق نسوزد. این رشد به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید: ممکن است سببیت مانع شود (و از این جهت ضروری نیست)، اما این بدان معنا نیست که آتش «اسم و میزان» خود را از دست داده است، یعنی ماهیتی که باعث سوزش آن می‌شود. (تهافت، ص ۲۹۱. ترجمه انگلیسی ص ۳۱۹.)

17. Tahafut, p.295. English translation p. 324

۱۸. گودمن (ص ۱۰۵) اشاره می‌کند که در ترجمه ون دن برگ، کلمات «فالیسا فی حد الکلام الا تشنی» مهد به معنای «و در این بیان چیزی جز توهین آشکار» حذف شده است. گودمن دو کلمه آخر را به «... پوچی محض» ترجمه می‌کند، به طوری که غزالی موضع متکلمان را پوچ می‌خواند. مارمورا با دفاع از قرائت گاه‌گراتر از غزالی، همان را به عنوان «تحقیر محض» ترجمه کرده و به فیلسوفان اشاره می‌کند. ترجمه مارمورا به وضوح بهترین ترجمه است (تشنی که اسم فعلی «بد شمردن» است)، که نشان می‌دهد غزالی در واقع به نقد فیلسوفان اشاره دارد. قسمت در تهافت، ص. ۲۹۶. همچنین رجوع کنید به رایکر، ص. ۳۱۹.

19. Tahafut, p. 300, p. 258. English translation p. 330, p. 278.

20. Tahafut, p. 296. English translation, p. 325.

21. Tahafut, pp. 295-6. English translation, p. 324.

22. Tahafut, p. 294. English translation, p. 322.

23. Qur'an 35.43, cited at Tahafut, p. 292. English translation, p. 320. See also Tahafut, p. 302, English translation, p. 333.

24. Tahafut, p. 296. English translation, p. 325.

25. Tahafut, p. 298. English translation, p. 327.

26. Tahafut, p. 84. English translation, p. 70.