



ปัญหาการแปลตัวบทกรีกในมนทัศน์อิสลาม: กรณีศึกษาของฮาซาลิ

Greek Text Translation and the Problem in Islamic View: A Case Study of Ghazali

ฮาгим สูดินปริดา^{1*}, ธนา มณีพฤกษ์² และหมัดเฟาซี รูบามา³

Hakim Sudinpreeda^{1*}, Tana Maneepruk² and Madpouzee Rubama³

¹ อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาอังกฤษ, วิทยาลัยนานาชาติดิยาสาริน, มหาวิทยาลัยหาดใหญ่

¹ Department of Bachelor of Education Program in English, Didyasarin International College, Hatyai University.

² อาจารย์ประจำสาขาวิชารัฐประศาสนศาสตร์, คณะรัฐศาสตร์, มหาวิทยาลัยหาดใหญ่

² Lecturer of Department the Public Administration, Faculty of Political Science, Hatyai University.

³ อาจารย์ประจำสาขาวิชาการบริหารจัดการท้องถิ่น, คณะรัฐศาสตร์, มหาวิทยาลัยหาดใหญ่

³ Lecturer of Department Local Governance, Faculty of Political Science, Hatyai University.

*Corresponding author, E-mail: hakim_s@hu.ac.th

Abstract

The influence of Greek philosophy has the Islamic worldview got “disturbed”, as mainly resulted from the scholar’s paying attention to the civilization before that of Islam. Indeed, not only it would respond to their thirst for knowledge, rather paving the way for the interest to the west on their own philosophy; the key was probably that it derived the existence of debate amongst Muslim scholars themselves—Ibnu Sina proposing the Aristotelian while Ghazali guarding Islam from being blemished. In this article, the authors attempt to evaluate several issues from the debate launched and classify them into different parts, from its previous nature (Ghazali’s eagerness) to historical understanding of the scholars about philosophy, and the effects evaluated towards philosophy’s and Islam’s core, including the method used by Ghazali himself.

Keywords: Ghazali, Ibn Sina, Islamic philosophy

บทคัดย่อ

อิทธิพลของปรัชญากรีกได้ส่งผลให้โลกทัศน์แห่งความเป็นอิสลามต้องได้รับ “การรบกวน” โดยมีสาเหตุหลักมาจากการให้ความสนใจต่ออารยธรรมก่อนอิสลามของเหล่าบรรดาผู้รู้ปรัชญามุสลิมในอดีต และแน่นอน ใช่ว่ามันจะตอบสนองความอยากรู้อยากเห็นของพวกเขาเท่านั้น หากแต่มันยังเป็นการปูทางให้โลกตะวันตกต้องมาสนใจปรัชญาตะวันตกเองอีกด้วย แต่ที่สำคัญมากคงจะเป็นการเกิดการวิวาทะขึ้นระหว่างผู้รู้มุสลิมด้วยกัน คืออิบนุซึนา ผู้ที่นำเสนอความเป็นอริสโตเติลเลียน และฮาซาลิผู้ซึ่งออกมาปกป้องอิสลามจาก



การต่อมลทิน ในบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนพยายามประเมินประเด็นปัญหาจากการวิวาทะนี้เกิดขึ้น และแยกประเด็นการศึกษาและผลการศึกษาไว้เป็นส่วน ๆ ตั้งแต่แก่นแท้ (แรงบันดาลใจของขอซาลี) ก่อนการวิวาทะจะเกิดขึ้น ไปจนถึงประวัติศาสตร์แห่งความเข้าใจปรัชญาของเหล่าบรรดาผู้รู้ และผลการประเมินสถานการณ์ที่เกิดขึ้นต่อหลักปรัชญาและความเป็นอิสลาม ตลอดจนวิธีการที่มีลักษณะจำเพาะของขอซาลีใช้

คำสำคัญ: ขอซาลี, อิบนูซีน่า, ปรัชญาอิสลาม

บทนำ

ปรัชญาอิสลามมีประวัติศาสตร์ และเป็นประวัติศาสตร์ที่มีลำดับขั้นพัฒนาการที่เห็นได้ชัดเจน (Acikgenc, 1996) หากว่า พัฒนาการนี้เกิดขึ้นตั้งแต่ปี ค.ศ. 610 ซึ่งเป็นช่วงเวลาเดียวกันกับการเกิดการวิวาทะ (Revelation) อีกทั้งเป็นช่วงเวลาแห่งการบังเกิดศาสนทูต (Prophetic Period) แล้ว เราก็สามารถบอกได้ว่า โครงสร้างสำคัญพื้นฐานแห่งความเป็นอิสลาม (Fundamental Islamic Worldview) ดังกล่าวนี มีพัฒนาการมาเป็นเวลายาวนานเกือบ 1,500 ปี มาแล้ว และรวมถึงการกำเนิดโครงสร้างองค์ความรู้ (Knowledge structure) ที่สำคัญมากโครงสร้างหนึ่งขึ้นด้วย หรือเป็นช่วงเวลาแห่งการก่อกำเนิด (formative stage) แห่งคุณลักษณะเฉพาะสำคัญ ๆ ของแนวคิดแบบอิสลาม ซึ่งได้รับการหล่อหลอมอย่างเป็นรูปเป็นร่างขึ้นและเป็นเวลาเดียวกันที่มีการเกิดขึ้นของคำศัพท์ทางวิทยาศาสตร์ (Scientific Terminology) ด้วย อันเป็นเหตุให้แผนผังมโนคติ (conceptual scheme) ที่จะกลายเป็นองค์ประกอบแห่งความเป็น “วิทยาศาสตร์” ในเวลาต่อมา ก็ถือกำเนิดขึ้นด้วย จนพัฒนาการดังกล่าวได้สร้าง “ขนบธรรมเนียมแห่งวิชาการในอิสลาม” (Islamic intellectual tradition) เอาไว้ พร้อมกับองค์ความรู้สาขาต่าง ๆ ที่ได้รับการขนานนามว่าเป็นองค์ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ เช่น วิชากฎหมาย ภาษาศาสตร์ ประวัติศาสตร์ อรรถาธิบายกุรอาน และปรัชญาหรือที่เรียกกันในตอนนั้น (ราวๆ ปี ค.ศ.750-950) ว่า *กาลาม*

เป็นธรรมดาที่ในช่วงเวลาแห่งความรุ่งเรืองทางวิชาการ บรรดาผู้รู้ในวงการวิชาการเหล่านั้น มักจะให้ความสนใจกับขนบธรรมเนียมวิชาการอื่น ๆ นอกเหนือจากที่ตัวเองสังกัดอยู่ ไม่ว่าจะเป็นในอดีตหรือในตอนนั้น หรือจะกล่าวได้ว่ามีการแลกเปลี่ยนเรียนรู้องค์ความรู้ซึ่งกันและกันในวงการวิชาการ ในประวัติศาสตร์อิสลามก็เกิดปรากฏการณ์เช่นนี้ขึ้นเช่นกัน และด้วยเหตุนี้มันเลยทำให้บรรดาผู้รู้หรือที่เรียกว่า *อูลามา* (Muslim scholars) ในตอนนั้น ต่างก็เคยแสดงความสนใจในศาสตร์องค์ความรู้ ที่ผู้รู้ผู้เลื่อมใสในอารยธรรมของสังคมมนุษย์ในอดีตให้ความสนใจด้วย โดยเฉพาะองค์ความรู้ที่มาพร้อมกับอารยธรรมของสังคมยุคก่อนๆ เช่น สังคมกรีก เป็นต้น ดังที่ นักวิชาการมุสลิมเป็นกลุ่มนักวิชาการกลุ่มที่ให้ความสนใจงานปรัชญาแห่งอารยธรรมกรีก (Trombley, 2012) อีกทั้ง ผู้รู้ต่างศาสนิกบางคนในตอนนั้น ก็ให้ความสนใจในวงการวิชาการแบบอิสลามด้วย บางคนก็เข้ารับอิสลาม และบางคนก็เอาวิธีการเรียนรู้/ศึกษา (learning tradition) ที่พวกเขามีเข้ามาผนวกเข้ากับวงการวิชาการในแบบอิสลาม (Parkinson, Shanker, & Marenbon, 2003)

ในทรรศนะของ Gibb (1955) แล้ว ปรากฏการณ์หรือข้อเท็จจริงข้อนี้เป็น “กฎ” ข้อหนึ่ง กล่าวคือ มันเป็นอิทธิพลทางประเพณี ซึ่งถูกสร้างขึ้นมาจากกิจกรรมทางสังคมในวงการที่มีลักษณะคล้ายกันก่อนหน้านี้ อยู่แล้ว ถ้าไม่มีมันแล้ว การปรับให้เข้ากันเชิงสร้างสรรค์ (creative assimilation) ก็จะไม่เกิดขึ้น แต่ปรากฏการณ์



การแลกเปลี่ยนอิทธิพลกันนี้ เป็นเพียงองค์ประกอบในวงการวิชาการที่เข้ากันได้เท่านั้น ซึ่งไม่รวมถึงองค์ประกอบทางความเชื่อ (หน้า 85)

ในทางประวัติศาสตร์ ก่อนที่อารยธรรมแห่งสังคมอิสลามยุคแรกๆ จะเกิดขึ้น มันเคยมีอารยธรรมเชิงสร้างสรรค์แห่งสังคมต่างศาสนิกขึ้นแล้วด้วย ซึ่งเป็นสังคมที่ให้ความสนใจกับกิจกรรมวิชาการทางวิทยาศาสตร์และปรัชญามาก่อนอยู่แล้ว (เช่น กรีก) และเป็นเหตุให้บรรดาอูลามะมุสลิมในสมัยนั้น ต่างก็ให้ความสนใจศึกษาถึงอารยธรรมเชิงสร้างสรรค์ในอดีตที่ว่านี้ด้วย ซึ่งกระบวนการสำคัญที่ทำให้ความสนใจของบรรดาอูลามะเป็นจริงขึ้นได้ ก็คือการแปลงงานทางวิทยาศาสตร์ที่ถูกเขียนขึ้นโดยบรรดาผู้รู้ในสังคมอารยธรรมก่อนอิสลามจำนวนมาก จนขนาดที่เราสามารถพูดได้ว่า สังคมตะวันตก “เป็นหนี้” นักวิชาการมุสลิม เพราะพวกเขาคือกลุ่มคนที่ริเริ่มแปลงงานภาษากรีกเป็นภาษาอาหรับ (Trombley, 2012, หน้า 8 - 9) ผลพวงจากการพยายามแปลงงานเหล่านี้ ซึ่งไม่ได้จำกัดว่าต้องเป็นวรรณกรรม “แนวอริสโตเติลเลียน” (Aristotelian corpus) เท่านั้น แต่รวมถึงบทวิจารณ์ที่นักคิดสมัยก่อนได้เขียนถึงวรรณกรรมดังกล่าวด้วย เช่น บทวิจารณ์แบบเพลโตสมัยใหม่ (Neoplatonic Commentaries) นั้น ได้สร้าง “อุปสรรค” และ “การรบกวน” ให้กับแนวคิดแบบอิสลาม และกล่าวกันว่า มันเป็นที่มาของการเกิดวิวาทะระหว่างอิบนุ ซีนา (980-1037) และฆอซาลี (1058-1111) เกิดขึ้น

Hourani (1958) ได้อธิบายถึงสาเหตุส่วนหนึ่งที่แนวคิดแบบอิบนุซีนา (และอิบนุฟาราบิ) อยู่ในทางตรงกันข้ามกับนักคิดมุสลิมในสมัยนั้นก็เพราะว่า ด้วยอิทธิพลของแนวคิดอริสโตเติล ทำให้พวกเขาอ้างว่าพระเจ้าเป็นผู้เป็นเจ้าของ (อัลลอฮ) ไม่ได้มีคุณสมบัติแห่งการประสงค์ (Will หรือ Volition หรือ *Iradat*) แต่มีคุณสมบัติแห่งการคิด (thought) ด้วยเหตุผลที่ว่า คุณสมบัติการประสงค์นั้นเป็นคุณสมบัติเพื่อที่จะให้ได้มาซึ่งสิ่งที่ยังไม่มีหรือยังขาดตกบกพร่องอยู่ และนั่นเป็นคุณสมบัติที่ตรงกันข้ามกับความสมบูรณ์ที่แท้จริงของพระเจ้าเป็นเจ้าของ กล่าวคือ ความประสงค์มีนัยยะแสดงให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลง และการเปลี่ยนแปลงมีนัยยะแสดงให้เห็นถึงความไม่สมบูรณ์ (imperfection) ด้วยเหตุที่ว่า พระเจ้าเป็นเจ้าของคือผู้ที่มีคุณสมบัติแห่งความสมบูรณ์ทั้งปวง ดังนั้น คุณสมบัติแห่งการประสงค์จึงไม่ได้เป็นคุณสมบัติของพระองค์ (หน้า 183) บางคนยังอ้างถึงขั้นที่ว่า การแลกเปลี่ยนความคิดที่แม้ว่าไร้ความสมดุลกันทางด้านวิทยาศาสตร์และสติปัญญากันระหว่างฆอซาลีและอิบนุซีนาในลักษณะนี้ เป็นการแลกเปลี่ยนความคิดที่เบี่ยงทางให้เกิดการวิพากษ์วิจารณ์ปรัชญากรีกขั้นรุนแรงขึ้นครั้งแรก เป็นผลลัพธ์ขั้นสุดยอดที่ออกมาในรูปแบบที่เข้าใจกันว่า อัลฆอซาลี “ต่อต้าน” ความเป็นปรัชญาในแบบของอริสโตเติลเลียนและเพลโตสมัยใหม่ (Acikgenc, 2010)

แม้ว่าการวิวาทะกันระหว่างอิบนุ ซีนา และฆอซาลี ไม่ได้เกิดขึ้นจริงในรูปแบบที่เกิดขึ้นในที่ “ประชุมสาธารณะ” (*The New Shorter Oxford English Dictionary*, 1993) แต่ประเด็นปัญหาต่างๆ ดังที่จะเห็นได้ในหนังสือ *Tahâfut al-Falâsifah* (*The Incoherence of Philosophers*) หรือแปลเป็นไทยได้ประมาณว่า *ความไม่ปะติดปะต่อกันของนักปรัชญา* (Ghazzâlî & Marmura, 2000) หรือที่เรียกกันสั้น ๆ ว่า *ตะฮาฟุต* นั้น (*The Tahafut*) มีลักษณะการพาดพิงระบบคิดแบบอริสโตเติลเลียนของอิบนุ ซีนา (Janssens, 2001) จึงสามารถเป็นที่เข้าใจได้ว่าเกิดกิจกรรมวิพากษ์องค์ความรู้ระหว่างกัน หรือวิวาทะกันขึ้นระหว่างอิบนุ ซีนา กับฆอซาลี หรือเราอาจจะพูดต่อได้ว่า ฆอซาลีไม่ได้วิวาทะกันแค่กับอิบนุ ซีนาเท่านั้น แต่กับ *อเวอโรโรส* (Averroes) หรืออิบนุ รุซุด (1126-1198) ด้วย เพราะเขาได้เขียนหนังสือตอบโต้ฆอซาลีและคล้ายกับปกป้อง



ความเป็นอริสโตเติลของอิบนู ซีนาเอาไว้ด้วย ดังที่เขาเขียนว่า “จุดประสงค์ของหนังสือเล่มนี้คือเพื่อแสดงให้เห็นถึงระดับการยินยอมและการพิพากษาในระดับที่ต่างกัน อันเนื่องมาจากการแสดงข้อความอันเป็นเท็จในหนังสือตะฮอฟุด และเพื่อยืนยันว่า ส่วนที่สำคัญกว่านั้น ยังไม่ถึงระดับของหลักฐานและของความเป็นจริง” (Averroës & Bergh, 2016)

ชิ้นงานที่เกี่ยวข้องกับการวิวาทะกันระหว่างอิบนูซีนาและฆอซาลีส่วนใหญ่ จะเป็นลักษณะของการวิเคราะห์โครงสร้างการให้เหตุผล (argumentation) ของทั้งสองฝ่าย โดยมีแหล่งข้อมูลหลักจากหนังสือตะฮอฟุด (เขียนโดยฆอซาลี) และเล่มที่เขียนโดยแอฟเวโรส กล่าวคือ ต้องมีคนที่จะเห็นด้วยกับอีกฝ่ายและคัดค้านอีกฝ่ายเสมออย่างไม่สิ้นสุด หากได้เป็นการประเมินประเด็นปัญหาเชิงประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะประวัติศาสตร์ญาณวิทยา ก่อนการวิวาทะจะเกิดขึ้นได้

ดังนั้น นี่จึงเป็นเหตุผลที่เราหลีกเลี่ยงที่จะรับมือกับปัญหานี้ ในทางกลับกัน เราได้ให้ความพยายามกับการทำความเข้าใจกับแรงบันดาลใจของฆอซาลีในการเริ่มการวิวาทะครั้งนี้ขึ้น โดยพยายามวิเคราะห์แก่นแท้ของปฏิกริยาต่อต้านทฤษฎีปรัชญากรีกที่มีอยู่ในโลกมุสลิมในตอนนั้น และประเมินสถานการณ์ที่เกิดขึ้นหลังจากที่ได้เกิดการวิวาทะกัน เราไม่ได้ประสงค์ที่จะสนับสนุนหรือปฏิเสธการนำเสนอเหตุผล (Argument) ของใครคนใดคนหนึ่งแต่อย่างใด

วิธีการวิจัย

ในบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนใช้วิธีวิจัยจากข้อมูลเชิงเอกสารและจากแนวคิดของบุคคล โดยมีคำถามหลักของการวิจัยและสมมุติฐานดังนี้

1. นักคิดและนักวิชาการมุสลิมในสมัยนั้นมีการรับมือกับปรัชญากรีกอย่างไร?
2. มุมมองและแนวคิดของมุสลิมที่มีต่อองค์ความรู้ปรัชญาในเวลานั้นเป็นอย่างไร?

คำตอบที่เราค้นพบได้จากคำถามดังกล่าวข้างต้นนี้ จะเปิดทางให้เราทำความเข้าใจถึงเหตุผลพื้นฐานของฆอซาลี ในการออกมาวิพากษ์ขนบธรรมเนียมประเพณีแห่งปรัชญากรีก หรืออริสโตเติลแบบอิบนูซีนาได้

เพื่อตอบคำถามข้อที่ 1 เราวิเคราะห์ภาพรวมของปรากฏการณ์ของอิสลามทั้งหมดทุกด้าน ที่มีต่อแนวคิดแบบเฮลเลนไนซ์ (Hellenized thought) หรือกรีกเพื่อศึกษาความเป็นแก่นแท้ของปฏิกริยานี้ เพราะเรามีสมมุติฐานที่ว่า อาจจะเป็นเพราะแก่นแท้แห่งปฏิกริยานี้ที่เป็นตัวกระตุ้นให้ฆอซาลีตอบโต้แนวคิดแห่งปรัชญากรีกก็เป็นได้

เพื่อตอบคำถามข้อที่ 2 เราพิจารณาประเด็นปัญหาด้านคำศัพท์ (Terminology) ที่ถูกนำมาแปลโดยนักแปลในสมัยนั้นว่ามีความถูกต้องกับความหมายในทางปรัชญาของโลกสมัยใหม่อย่างไรบ้าง เพื่อศึกษาว่าคำที่แปลเหล่านั้นอาจจะผิดเพี้ยนในความเข้าใจของฆอซาลีก็ได้ อันเป็นสมมุติฐานของเราอีกข้อหนึ่งด้วย



ผลการวิจัยและอภิปรายผล

ก่อนการค้นพบแก่นแท้

เป็นไปได้ที่จะมีการอ้างว่า สาเหตุที่ขอซาลีออกมาตอบโต้ก็เพราะเป็นอะไรอื่นไม่ได้นอกจากอาการคลั่งศาสนา (religious fanaticism) ซึ่งเป็นปฏิกิริยาต่อกิจกรรมทางวิทยาศาสตร์ เช่น ปรัชญา อยู่แล้ว รวมทั้งต่อต้านองค์ความรู้อื่นๆ ทั้งหมดที่มีที่มาจากแหล่งอ้างอิงอื่นนอกเหนือจากอิสลามด้วย แต่อย่างไรก็ตาม เมื่อเราทำการพิจารณา “กฎ” ซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับปัจจัยแห่งความสนใจของบรรดาเหล่าผู้รู้หรือนักวิชาการตามทีระบุไว้ก่อนหน้านั้นแล้ว เราจะพบว่า อาการคลั่งศาสนาไม่ว่าจะอยู่ในรูปแบบไหนก็แล้วแต่ ต่างก็ไม่สามารถที่จะนำไปสู่การตอบโต้เชิงสร้างสรรค์อย่างที่ขอซาลีทำได้ โดยเฉพาะช่วงที่ขนบธรรมเนียมทางวิทยาศาสตร์เริ่มปรากฏตัวขึ้นในตอนแรก แม้ว่าในเวลานั้นจะมีกลุ่ม *มุวะตาซียะห์* (Mu'tazili) แต่กลุ่มดังกล่าวมีความสุดโต่งกับตรรกะและปรัชญากรีก จนโดน “ประณาม” (Craig, 2000) อีกทั้ง ด้วยความสุดโต่งของกลุ่มนี้ ทำให้เราไม่อาจจะจัดกลุ่มนี้ให้เป็นกลุ่มเคร่งศาสนาได้ แม้ว่าจะมีการกล่าวอ้างว่าพวกเขามีอิทธิพลต่อขอซาลีอยู่บ้างก็ตาม ดังนั้น ปฏิบัติการเชิงคลั่งไคล้แบบนี้ ก็ไม่สามารถที่จะกำหนดแก่นแท้ที่แท้จริงของเหตุผลของขอซาลีได้

แต่อย่างไรก็ตาม นี้ไม่ได้หมายความว่า เขาไม่มีอาการคลั่งไคล้ศาสนาเอาเสียเลย ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่าปฏิกริยาของขอซาลีมีลักษณะที่ถูกจัดอยู่ในกรอบแนวคิดแห่งศาสนากรอบแนวคิดหนึ่ง ภายใต้สภาพแวดล้อมแห่งศาสนานั้นเอง ดังจะเห็นได้จากการที่เขา “กำจัด” ปรัชญาออกไป ย่อมแสดงให้เห็นถึงความสุดโต่งของเขา (Acikgenc, 2010) เขายังประณามและตั้งฉายากลุ่มคนที่ยึดถือทฤษฎีอื่นๆ (นอกจากอิสลาม) ว่าเป็น “คนนอกกริต” หรือ *กาเฟร* (Ghazza'li, & Marmura, 2000) ด้วย แต่มีข้อสังเกตอยู่อีกอย่างหนึ่งว่า ถ้าหากเขาคลั่งไคล้ศาสนาแล้ว ขอซาลีคงไม่สามารถที่จะศึกษาปรัชญากรีกได้เลยแม้แต่น้อย และอาจจะไม่สามารถพัฒนาการโต้แย้งทางปรัชญากับพวกเขาได้ กล่าวคือ เขาคงอาจจะแค่เรียกพวกเขาว่า *กาเฟร* โดยที่มองไม่เห็นความจำเป็นใดๆ ในการโต้ตอบพวกเขาเลย

กรอบแนวคิดแห่งศาสนาในลักษณะนี้ มีอิทธิพลอย่างมากต่อกลุ่มผู้ตอบโต้คัดค้าน นั้นหมายถึงกลุ่มผู้รู้หรือนักวิชาการศาสนา ผู้เป็นคนยื่นคำคัดค้านตอบโต้นักอภิปรัชญาชาวกรีก (Greek Metaphysic) ปรากฏการณ์นี้แสดงให้เห็นถึงกระบวนการชุดหนึ่ง และภายในกระบวนการชุดนี้ เราพบคำศัพท์พิเศษหรือศัพท์เชิงเทคนิคตามมโนทัศน์แห่งวิชาการอิสลามที่น่าสนใจในตอนนั้นอยู่สี่คำ คือคำว่า “*ฮิลมุ ฟิกห์ กาลาม และ ฮิกมะห์*” มากมายที่จำเป็นต้องได้รับการจำกัดความเชิงเทคนิคให้ถูกต้องที่สุดตามโลกทัศน์แห่งอิสลาม

ต่อไปนี้ เราพยายามประเมินแก่นแท้ของปฏิกริยาครั้งนี้ผ่านการวิเคราะห์เชิงความหมายของคำเหล่านี้ภายในกระบวนการทางประวัติศาสตร์แห่งการเรียนรู้แบบอิสลามในยุคแรกๆ กระบวนการนี้ค่อยๆ เป็นเหตุให้ปรากฏขึ้นซึ่งขนบธรรมเนียมทางวิทยาศาสตร์แบบอิสลามขึ้น

เป็นที่ชัดเจนว่า โลกทัศน์แห่งอิสลามปรากฏขึ้นภายหลังจากการวิวัฒน์ (Revelation) นั้นหมายถึงจากคัมภีร์อัลกุรอาน และวิธีการที่ท่านศาสดามูฮัมหมัด (PBUH) ใช้สอนอัลกุรอานแก่มุสลิมยุคแรกๆ ด้วยตัวท่านเอง ภายในโลกทัศน์นี้ มีสามองค์ประกอบพื้นฐานที่ถูกมอบความสำคัญเป็นพิเศษในลักษณะที่ว่า พวกมันกลายเป็นโครงสร้างพื้นฐานแห่งโลกทัศน์ความเป็นอิสลามไปแล้ว นั่นก็คือ *เตฮีด* (เอกานุภาพ) *นบูวะห์* (การเป็นศาสดา) และ *ฮาร์ซ* (ความเชื่อในวันสิ้นโลก)



แม้ว่าบรรดาผู้รู้ในสมัยนั้นมีการพยายามทำองค์ประกอบพื้นฐานเหล่านี้ให้กระจ่างขึ้น แต่พวกเขาเหล่านั้นก็ต้องสำนึกอยู่ตลอดเวลาว่า ไม่มีผู้ใด(ยกเว้นพระเจ้าเท่านั้น)ที่มีอำนาจในรายวิชาเหล่านี้ ดังโองการหนึ่งในอัลกุรอาน ซึ่งมีความว่า: “*ความรู้ที่แท้จริงนั้น อยู่ที่พระองค์เดียวเท่านั้น*” (46/ อัล-อะหฺกอฟ: 23) นี่หมายความว่า องค์ประกอบพื้นฐานไม่สามารถเป็นที่รู้จักหรือเข้าใจโดยผู้หนึ่งผู้ใดได้ นอกจากคนๆ นั้นมี “*ความรู้*” หรือที่เรียกกันว่า*อัลฮิลมุ* ซึ่งเป็นองค์ความรู้ที่ไม่ใช่ของค์ความรู้ทั่วไป ที่อาจจะถูกต้องหรือผิดก็ได้ แต่เป็นองค์ความรู้ขั้นสูงสุด (the ultimate knowledge) ที่ไม่สามารถเป็นที่สงสัยได้ แม้ว่าจะมีบางช่วงบางตอนที่เขาคนนั้น ไม่สามารถที่จะตัดสินใจได้ว่ามันถูกต้องหรือผิดยิ่งงักก็ตาม

ในแง่นี้ แนวคิดแห่งคำว่า*ฮิลมุ* ได้รับความสนใจภายในโลกทัศน์แห่งอิสลาม ขนาดที่ว่ามันได้กลายมาเป็นแนวคิดที่เกี่ยวกับคำสั่งสอน เพื่อสร้างองค์ประกอบสำคัญประการหนึ่งของโลกทัศน์มุสลิมยุคแรกๆ ซึ่งสำหรับพวกเขาแล้วหมายถึง “*ความรู้สมบูรณ์*” (absolute knowledge) โดยมีแหล่งอ้างอิงมาจากการวิวรรณ์ที่ส่งมอบมายังท่านศาสดามูฮัมหมัด (PBUH) แต่อย่างไรก็ตาม ชิดข้อจำกัดของความเข้าใจของมุสลิมเกี่ยวกับการวิวรรณ์ มีผลต่อความเข้าใจที่มีต่อ*อัลฮิลมุ* ด้วย เพราะมุสลิมทุกคนมีหลักยึดว่า ไม่มีใครคนไหนที่จะเข้าใจการวิวรรณ์ได้เท่าท่านศาสดามูฮัมหมัด (PBUH) แล้ว ดังนั้น ความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับการวิวรรณ์ มันจึงเป็นความรู้ความเข้าใจต่อ*ฮิลมุ* ด้วย นั้นย่อหมายถึงมีการตั้งคำถามขึ้นว่า ความรู้ของมุสลิม (ในฐานะมนุษย์) จะสมบูรณ์ได้อย่างไรกัน? มนุษย์จะเข้าใจองค์ความรู้ของพระเจ้าเป็นใจได้อย่างไรกัน? ดังนั้น เพื่อเป็นการคลี่คลายข้อสงสัยที่อ่อนไหวเช่นนี้ หลักการตามคำเรียกของคำศัพท์ที่ว่า*ฟิเกาะห์* จึงถูกนำมาใช้โดยท่านศาสดา

คำว่า*ฟิเกาะห์* มีความหมายเชิงเทคนิคว่า “*ความรู้ของมนุษย์*” ซึ่งเป็นความหมายที่ถูกจำแนกแยกส่วนจากความหมายตามตัวอักษร (literal meaning) ท่านศาสดามูฮัมหมัด (PBUH) ได้กล่าวว่า: “*ถ้าพระเจ้าต้องการประทานความดีงามต่อใครสักคน พระองค์จะทำให้เขาคนนั้นเป็นคนที่เข้าใจศาสนา (“...comprehend the religion”*. (Bukhārī, Ahmad, & Ali, 1956) เราสามารถเข้าใจได้ว่า “*คนที่เข้าใจศาสนา*” ในบริบทข้างต้น ก็หมายถึงนักวิชาการด้าน*ฟิเกาะห์*นั่นเอง และท่านศาสดาก็ยังได้กล่าวเตือนให้กลุ่มนักวิชาการด้าน*ฟิเกาะห์* ระมัดระวังจากการถูกล่อลวงของ*ชัยตอน* (มารร้าย) เพราะมีความเสี่ยงจากการถูกล่อลวงอย่างง่ายตายกว่าผู้ศรัทธาคนอื่น ๆ อีก ดังความว่า “*นักวิชาการฟิเกาะห์คนหนึ่ง มีความร่ำร้อนในสายตา (หมายถึงเป็นที่ดึงดูด) ของชัยตอน (มารร้าย) มากกว่าผู้เลื่อมใสศรัทธาหนึ่งพันคน*” (Tirmidhi, 1983)

เมื่อเราพิจารณาคำ “*กล่าวเตือน*” ในครั้งนี้ เพียงพอแล้วที่เราจะตีความได้ว่า: เนื่องจากว่า*ฟิเกาะห์* ไม่ใช่ความรู้สมบูรณ์ ในทางตรงกันข้าม มันเป็นองค์ความรู้ที่ผ่านกระบวนการสร้างความเข้าใจ และเป็นส่วนที่เข้าใจได้โดยมนุษย์ในความรู้สมบูรณ์ (*อัลฮิลมุ*) เท่านั้น ดังนั้น ใครที่แวดล้อมด้วยบรรยากาศที่ให้ความสำคัญกับความรู้สมบูรณ์ (หรือ*ฮิลมุ*) ซึ่งไม่อนุญาตให้มีการตีความผ่านความเข้าใจของมนุษย์แล้ว เขาอาจจะไม่เห็นด้วยที่จะใช้ความสามารถของตัวเองเพื่อแสวงหาองค์ความรู้แห่งหลักวิชา*ฟิเกาะห์* ได้ เพราะสำหรับเขาแล้ว องค์ความรู้อัลกุรอานเป็นความรู้ที่ถูกต้องสมบูรณ์อยู่แล้ว และหาได้มีความสำคัญไม่ที่ต้องไปริบเอาองค์ความรู้ที่มีแค่เพียงความเป็นไปได้ที่จะถูกเท่านั้น (หมายถึง*ความรู้ฟิเกาะห์*)

ในขณะที่ ความหมายเชิงเทคนิคของคำว่า*ฟิเกาะห์* ในแง่ของหลักวิชาที่อาศัยการสร้างความรู้ความเข้าใจของตัวเอง เราสามารถเปรียบเทียบความคล้ายของมันกับความหมายเชิงเทคนิคของคำว่าวิทยาศาสตร์ในปัจจุบันได้ คำว่า*ฟิเกาะห์* เหมือนกับคำว่าวิทยาศาสตร์ เพราะมันถูกวางอยู่บนพื้นฐานการวินิจฉัยส่วนตัว ซึ่งเราตีความมัน



ได้ ณ ที่นี้ว่าเป็น “ทฤษฎี” อุปมาในวิทยาศาสตร์ นักวิทยาศาสตร์มีการสร้างทฤษฎีอย่างไร อุปมาในหลักวิชา *ฟิสิกส์* ผู้รู้ศาสตร์สร้างทฤษฎีหรือความเข้าใจของตัวเองอย่างนั้น ดังที่ Acikgenc (2010) ได้บันทึกว่า มีการหยิบยกคำว่า *ฟิสิกส์* พร้อมกับคำจำกัดความของคำว่าวิทยาศาสตร์มาใช้เป็นชื่อหนังสือด้วย เช่น *ฟิสิกส์ อักบ์* (วิทยาศาสตร์ที่ใหญ่กว่า) ของออบู ฮานีฟะห์ และ การใช้คำว่า *ฟิสิกส์ อัลลู่เมาะ* (วิทยาศาสตร์แห่งการรวบรวมพจนานุกรม) เป็นชื่อหนังสือที่เขียนโดยสะอาลิบีย

ในทางกลับกัน คำว่า *อิลมี* มีความหมายว่า “ความรู้ที่ถูกวิวัฒน์มา” (นั่นคืออัลกุรอาน) และญาณวิทยา (epistemology) แห่งอิสลามยุคแรกๆ ซึ่งมากับโฆวารแห่งอัลกุรอานนั้น ได้มอบฟังก์ชันความจริงที่มีลักษณะเฉพาะรูปแบบหนึ่งไว้สำหรับคำว่า *อิลมี* และ *ฟิสิกส์*

ระหว่าง *อิลมู* และ *ฟิสิกส์* : ญาณวิทยาแห่งปรัชญา และการแปล

ในญาณวิทยาชุดนี้ ได้มอบความเข้าใจให้เรารู้ว่า องค์ความรู้ทั้งสองประเภทนั้นเป็นกรรมสิทธิ์ของปริมาตรแห่งภววิทยา (ontology) ที่แตกต่างกัน ในขณะที่ *อิลมี* เป็นกรรมสิทธิ์ของปริมาตรความรู้ที่ถูกจำแนกไว้ในกุรอานว่าเป็น *ฮัยยบ* (สิ่งเร้นลับ) (concealed or mysterious) นั้น *ฟิสิกส์* มีความเกี่ยวข้องกับปริมาตรความรู้ที่ถูกจำแนกในฐานะ *ชาฮาดาทห์* (สิ่งประจักษ์แจ้ง) (present and evident) (Acikgenc, 2010) แต่ทั้งคู่จะต้องมีการทำงาน (ฟังก์ชัน) สัมพันธ์กัน กล่าวคือ องค์ความรู้แห่งความเร้นลับได้ถูกส่งมอบจนเป็นที่รู้กันผ่านการวิวัฒน์ และทำให้เกิดการเข้าใจผ่านปฏิภาณแห่งสติปัญญา (mental faculty) เช่น เซาว์น ปัญญา จินตนาการ ความจำ ประสบการณ์และสหัชญาณ หรือพูดในอีกแง่หนึ่งคือผ่านปฏิภาณที่ใช้ในกระบวนการแสวงหาความรู้ *ฟิสิกส์* หรือ ปฏิภาณแห่งสติปัญญาและความรู้สึกจากประสาทสัมผัส (sense perception) หมายถึง การเข้าใจสิ่งต่างๆ รวมถึง *อิลมี* เจริญเหตุผลด้วย แต่อย่างไรก็ตาม องค์ความรู้ *ฟิสิกส์* มันยอมรับข้อจำกัดของมัน และไม่ได้ตั้งข้อสงสัยเกี่ยวกับ *อิลมี* แต่ต้องเพียงแต่เป็นอาณาบริเวณแห่ง *ชาฮาดาทห์* เท่านั้น แม้ว่า นักคิดมุสลิมไม่เคยสร้างญาณวิทยาชุดนี้อย่างเป็นระบบ (เมื่อเทียบกับปรัชญาสาขาอื่น ๆ) แต่มันเป็นทัศนวิสัยหลัก (main perspective) ของญาณวิทยาชุดนี้เองที่ทำให้พวกเขาให้ราคาแนวคิดปรัชญานี้หมายความว่า ในสำนักที่คลุมเครือ พวกเขามีญาณวิทยาเดียวกันอยู่ในใจแล้ว

ในสมัยอิสลามยุคแรกๆ มีการให้ความหมายเชิงเทคนิคของคำว่า *กาลาม* เช่นเดียวกับกับคำว่า *อิลมี-ฟิสิกส์* ด้วย อันที่จริง คำๆ นี้ปริมาตรแห่งความหมายเชิงนัยยะแห่งตัวอักษร (literal sense) ของมันมีลักษณะเป็น ‘วาทกรรมเชิงเหตุผลและตรรกะ’ อยู่แล้ว ซึ่งอาจจะสร้างความสับสนอยู่บ้างกับลักษณะแห่งความเป็นปรัชญาในแบบของกรีก ดังนั้น จึงไม่แปลกเลยที่มันได้กลายเป็นคู่แข่งที่ยอดเยี่ยมตัวหนึ่งที่ถูกนำไปใช้เพื่อนำเสนอชุดความคิดเชิงทฤษฎี (speculative thought) เฉกเช่นที่ Acikgenc ได้ระบุว่า มีการใช้คำว่า *กาลาม* ในแง่ของการศึกษาเชิงทฤษฎี เช่น “กาลาม ฟิ...” (การศึกษาเชิงทฤษฎีในเรื่อง...) อีกทั้ง การใช้คำว่า “ยาตากัลลัม” เพื่อเชื่อมโยงกับประเด็นทางทฤษฎีนั้น เป็นการนำเสนอความตั้งใจเชิงทฤษฎีของคำๆ นี้อีกด้วย ดังนั้น จึงเป็นเรื่องไม่แปลกเลยที่ เมื่อพิจารณาความหมายเชิงเทคนิคเหล่านี้ทั้งหมดแล้ว จะเกิดการบังคับให้ต้องแปลความหมายของคำว่า *ฟิสิกส์* เป็น “วิทยาศาสตร์” *กาลาม* เป็นปรัชญา *อิลมี* เป็น “ความรู้ที่ถูกวิวัฒน์” และ *ฮิกมะห์* เป็นอัลกุรอานและการเข้าใจมัน (อย่างมีเหตุมีผล) (2010)



เราทราบดีว่า มุสลิมสมัยก่อนได้ก่อตั้งสำนักคิดและกลุ่มนักคิด จนกระทั่งว่า กระบวนการเรียนรู้ประเภทนี้เป็นต้นกำเนิดให้กับความรุ่งเรืองของวิทยาศาสตร์พิเศษ (special sciences) ในยุคที่อิสลามเรืองอำนาจ (Islamic Civilization) อย่างไรก็ตาม ณ จุดหนึ่งระหว่างที่กระบวนการนี้ดำเนินอยู่นั้น บังเอิญว่า กลุ่มผู้รู้เหล่านี้เกือบทั้งหมดได้พบกับบรรดาหนังสือที่เต็มไปด้วยชุดคำศัพท์ทางปรัชญากรีก ที่ถูกแปลมาเบื้องต้นจำนวนมาก ในบรรดานี้ คำศัพท์เช่นคำว่า *อิลมี ฟิกฮ์ กาลาม* และ*ฮิกมะห์* ถูกนำมาใช้กันแบบผิดๆ เป็นต้นว่า คำว่า*อิลมี* ถูกนำมาใช้เพื่อหมายถึงคำว่า ‘วิทยาศาสตร์’ และคำว่า*ฟิกฮ์* ถูกนำมาแยกส่วนออกจากการใช้แบบดั้งเดิม ในขณะที่คำว่า*กาลาม* ไม่ได้ถูกนำมาใช้เพื่อชุดความคิดเชิงทฤษฎีอีกต่อไป และอื่นๆ อีก (Acikgenc, 2010) อีกทั้ง คำศัพท์เหล่านี้หาใช่เป็นคำศัพท์ที่อาจจะปฏิเสธได้เมื่อมีการใช้แบบผิดๆไม่ กล่าวคือ พวกมันเป็นกรรมสิทธิ์ของโครงสร้างพื้นฐานแห่งโลกทัศน์อิสลามเลยทีเดียวดังนั้น ไม่ว่าจะเป็นการใช้แบบผิดๆ ในลักษณะใด มันก็จะทำลาย ทัศนคติของพวกเขาที่มีต่อจักรวาล และต่อกิจกรรมเชิงวิทยาศาสตร์เพื่อความเข้าใจจักรวาลและการมีอยู่ของจักรวาลทั้งปวง

ในทางกลับกัน เราสามารถพูดด้วยความมั่นใจว่า ประเภทของการใช้แบบผิดๆ ทั้งหมดเหล่านี้สามารถพบได้ทั่วไปในวรรณกรรมปรัชญากรีกที่ถูกแปลเป็นภาษาอาหรับด้วย เนื่องจากว่านักแปลเหล่านี้ไม่ใช่มุสลิมทั้งหมด และเป็นธรรมดาที่พวกเขาไม่ได้ถูกฝึกให้คุ้นเคยกับคำศัพท์ทางวิทยาศาสตร์ในแบบของอิสลาม ดังนั้นพวกเขาก็ไม่ได้รับมโนคติที่เกี่ยวกับความหมายเชิงวิทยาศาสตร์ของคำเหล่านี้ แม้ว่านักแปลเหล่านี้เป็นชาวอาหรับ แต่พวกเขาก็รู้เพียงแค่ว่าความหมายตามตัวอักษรของคำเหล่านี้เท่านั้น ดังนั้น พวกเขาจึงแปลความรู้ของอริสโตเติล (Aristotle’s episteme) ว่า*อิลมี* หมายถึง ความรู้วิทยาศาสตร์ แทนที่จะเป็นคำว่า*ฟิกฮ์* อีกทั้ง คำว่า*กาลาม* ก็ได้ถูกนำมาใช้แปลคำว่า*ฟิโลโซเฟีย (philosophia)* แต่มีการนำคำว่า*ฟาลซาฟาห์ (falsafah)* มาใช้แทน และต่อมาคำว่า*ฮิกมะห์* ก็ถูกนำมาใช้ (Acikgenc, 2010) ซึ่งนี่ก็เป็นการใช้ที่ผิดอีกเช่นกัน ดังนั้นมันจึงสมเหตุสมผลที่จะอ้างว่า ปรากฎการณ์ (หรือสภาพแวดล้อม)เหล่านี้ เป็นแก่นแท้ที่ต้องมีการตอบโต้งานปรัชญากรีกสมัยก่อน และเป็นแก่นแท้เดียวกันนี้เองที่ทำให้ขอชาลีถึงต้องออกมาตอบโต้ด้วย

อย่างไรก็ตาม หนังสือ*ตะฮัฟฟุด* ยังทำให้เราเข้าใจได้ว่า การตอบโต้ของนักวิชาการมุสลิมและขอชาลีมีลักษณะที่ต่างกัน กล่าวคือ ในสมัยของขอชาลีนั้น ทฤษฎีทางปรัชญากรีกส่วนมากมีลักษณะขัดแย้งกับองค์ประกอบสำคัญแห่งโลกทัศน์ของศาสนาอิสลามซึ่งดูออกได้ชัดเจนกว่า ดังที่จะเห็นได้จาก ประเด็นต่างๆ ที่เขานำมาวิพากษ์ในหนังสือ*ตะฮัฟฟุด* ด้วยลักษณะการเขียนในแบบที่ใช้การโต้สวนเชิงวิทยาศาสตร์ (scientific inquiry) และอาจจะเป็นแรงกระตุ้นหนึ่งที่เป็นสาเหตุของการประพันธ์และเกิดวิวาทะระหว่างอิบนุ-ซีนากับขอชาลีขึ้นในครั้งนี้

มุมมองและแนวคิดของมุสลิมที่มีต่อองค์ความรู้ปรัชญาในเวลานั้น

ในจำนวนคำศัพท์ ที่ถูกแปลและถูกนำมาใช้ในหนังสือเพื่อแสดงความหมายที่ผิดๆ นั้น คำศัพท์ที่สำคัญที่สุดสำหรับการวิวาทะกันระหว่างอิบนุ ซีนากับขอชาลี ก็คือคำในภาษากรีกที่ถูกแปลมาให้เป็นคำที่มีลักษณะคล้ายกับคำในภาษาอาหรับ (Arabized form) นั่นคือคำว่า*ฟาลซาฟาฮ์ (falsafah)* ดังที่จะเห็นได้ว่าปรัชญามีความหมายตามความเข้าใจของชาวกรีกโบราณว่า “ความรัก” หรือ “ความใคร่” ในการเรียนรู้ แต่สำหรับอริสโตเติลแล้ว คำนี้มันยังมีความหมายว่า “การเรียนรู้เชิงวิทยาศาสตร์” อีกด้วย แนวคิดโบราณว่าด้วย



ปรัชญาแนวคิดนี้ ได้รับการยอมรับเรื่อยมา จนกระทั่งว่าเป็นโอกาสสำคัญที่มันได้รับความสนใจจากนักวิชาการมุสลิม นอกจากขอซาลี อิบนูซีนา และอิบนู รุซด์ แล้ว นักวิชาการมุสลิมที่สนใจปรัชญากรีกและมีชื่อเสียงในโลกตะวันตกมากอีกสองคนคือ อัลฟาราบี และ อัลคินดี

อัลฟาราบี (ค.ศ. 950) ได้แยกประเภทวิทยาศาสตร์เอาไว้ในงานที่มีชื่อเสียงชิ้นหนึ่งของเขาที่ชื่อว่า *อิทฮา อัล อุลูม (Ihsā' al-'Ulūm)* และได้รับเอาสาขาวิชาทางปรัชญาเช่นตรรกะ อภิปรัชญา และจริยศาสตร์ไว้ในการแยกประเภทในครั้งนี้ด้วยอิบนู ซีนา ได้ให้การสนับสนุนวิธีการแยกประเภทแบบนี้อย่างเต็มใจ และเป็นไปได้ว่า เขาอาจจะใช้วลีที่ว่า *อัล อิลมฺ อัล อีลาฮี (al-'ilm al-ilāhī)* ขึ้นเป็นครั้งแรกด้วย และได้ย่องสาขาวิชานี้ (หมายถึงอภิปรัชญา) ว่าเป็นวิทยาศาสตร์ (Acikgenc, 2010) เพื่อเป็นการอ้างอิงถึงสาขาวิชาอภิปรัชญา (Metaphysics) เฉกเช่นที่ คินดี (Kindī) ใช้แล้ววลีที่ว่า “ปรัชญาลำดับแรก” (first philosophy) (Kindī, 1974) ตามคำจำกัดความที่เขาให้ไว้ แต่อย่างไรก็ตาม ขอซาลีได้โต้แย้งการจัดประเภทวิทยาศาสตร์ลักษณะนี้ และไม่ยอมรับอภิปรัชญาว่าเป็นสาขาวิชาหนึ่งแห่งวิทยาศาสตร์ หรือที่เรียกว่า *อิลมฺ* ในมุมมองของอิสลาม

อันที่จริง จุดสำคัญจุดนี้ควรได้รับการให้ความสนใจ เพราะในสมัยของขอซาลีนั้น เริ่มมีการใช้วลี *อัล อิลมฺ อัล อีลาฮี* กันอย่างแพร่หลายแล้ว

นักแปลสมัยก่อนประสบความลำบากในการแปลภาษาเฉพาะวงการที่มีลักษณะร้อนรุ่มไปมา (Peripatetic jargon) เช่นคำว่า ‘อภิปรัชญา’ และ ‘เทววิทยา’ แม้ว่าการแปล ‘ปรัชญาอันดับแรก’ ให้อยู่ในรูปวลีภาษาอาหรับมันทำได้ไม่ยากมาก ดังนั้น พวกเขาก็ยังพยายามแปลงคำเหล่านี้ให้อยู่ในรูปภาษาอาหรับ เช่น คำว่า *อุซูลุจียา (uthūlujiya)* และ *มาตาฟิซีกา (matāfisiqā)* ด้วย แต่ต่อมา เมื่อนักปรัชญามุสลิมเกิดความเชี่ยวชาญในด้านสาขาวิชาเหล่านี้ พวกเขาก็สามารถคิดค้นคำในภาษาอาหรับที่ “สมมูล” กันขึ้น (Acikgenc, 2010) กระนั้นก็ตาม สิ่งนี้เกิดขึ้นได้ก็เพราะการพยายามเบี่ยงเบนคำศัพท์เฉพาะทางวิทยาศาสตร์แบบอิสลามที่ใช้กันในสังคมกระแสหลักเท่านั้น เนื่องจากว่า ในสมัยของอิบนู ซีนา นั้น ส่วนใหญ่เมื่อเกิดคำศัพท์เฉพาะทางคำนี้เกิดขึ้น คำว่า *อิลมฺ* ก็จะมีคามหมายสองนัย กล่าวคือ ความหมายหนึ่งหมายถึงคุณสมบัติเชิงการวิवरณ์แบบดั้งเดิม และอีกความหมายหนึ่งหมายถึงกระบวนการใ้สวนใดๆ ทางวิทยาศาสตร์

และที่สำคัญ ในบรรดาหมู่คณะอริสโตเตเลียนชาวมุสลิม (Muslim Aristotelian circles) นั้น มัน (*อิลมฺ*) ถูกนำมาอ้างอิงอย่างเป็นนิจสินว่าหมายถึงการเรียนรู้เชิงวิทยาศาสตร์ในสำนึกที่สัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิดมากกับความเป็น *ควมรู้ (episteme)* ในแบบอริสโตเตล ดังนั้น ขอซาลีจึงสามารถออกแถลงการณ์ตอบโต้ได้

ในหนังสือ *เตฮัฟุต* เขาอ้างจากมุมมองแห่งญาณวิทยาว่า สติปัญญาของมนุษย์มีความพยายามชนิดที่ว่า จะบรรลุความมั่นใจ ในประเด็นปัญหาทางด้านอภิปรัชญาให้จงได้ เหมือนกับที่เกิดขึ้นกับสาขาวิชาตรรกะ วิทยาและคณิตศาสตร์ แต่อย่างไรก็ตาม แก่นแท้ของประเด็นปัญหาทางอภิปรัชญาในลักษณะนี้นั้น มันหลีกเลี่ยงความแม่นยำทางคณิตศาสตร์ เป็นที่ชัดเจนว่า ข้อเท็จจริงข้อนี้พบได้ในการเห็นพ้องต้องกันของบรรดานักปรัชญาในประเด็นเรื่อง การแก้ปัญหาความแน่นอนทางหลักวิชาคณิตศาสตร์ แต่ อภิปรัชญาไม่เคยได้บรรลุพบหนึ่งใด ๆ ในลักษณะที่ว่า เป็นที่เห็นพ้องต้องกันโดยเหล่านักปรัชญาเลย (Ghazzālī & Marmura, 2000)



เป็นที่ชัดเจนว่า เมื่อขอซาลีฟิฮฺอิหมฺฮฺในฐานะวิทยาศาสตร์ ซึ่งเขาหมายถึง*อิหมฺ* ถ้าในตอนนั้นมัน (*อิหมฺ*) ถูกแปลให้เป็น*ฟิคว์* แล้ว แรงกระตุ้นของเขาด้านวิทยาศาสตร์ก็คงมีความชัดเจนต่อเราในปัจจุบันนี้มากมายยิ่งนัก แต่เราก็ไม่ได้หมายความว่า ถ้ามันถูกแปลให้เป็น*อัล ฟิคว์ อัล อี้ลาฮี (al-fiqh al-ilāhi)* หรือที่รู้จักกันในฐานะ “วิทยาศาสตร์แห่งอิหมฺฮฺอิหมฺฮฺ” แล้ว เขาจะยอมรับมันได้หรือไม่อย่างไร ส่วนหนึ่งก็เป็นเพราะว่า สำหรับเขาแล้วอิหมฺฮฺอิหมฺฮฺนั้นไม่ใช่ทั้ง*อิหมฺ*หรือ*ฟิคว์* เขาคิดว่า ประเด็นต่างๆ ที่ถูกนำมาอภิปรายในสาขาวิชานี้จะเป็นที่เข้าใจได้ก็ต่อผ่านการวิวรรณ์ (หมายถึงการอ่าน)เท่านั้น และประเด็นเหล่านี้ก็เชื่อว่าใครก็สามารถนำมาพินิจพิเคราะห์ทางวิทยาศาสตร์ได้ ในบริบทนี้ เราจึงขออ้างว่า ถ้า*อัลฟิคว์ อัล อี้ลาฮี* ถูกนำมาใช้แทนที่ *อัล อิหมฺ อัลอี้ลาฮี*แล้ว แรงกระตุ้นด้านวิทยาศาสตร์ของขอซาลี ก็คงเป็นสิ่งที่สามารถสัมผัสได้ง่ายขึ้นอีกทั้ง คำกล่าวเตือนของเขาที่ว่าความหมกมุ่นในประเด็นต่าง ๆ เหล่านั้น ซึ่งส่งผลอันตรายต่อศาสนานั้น จะสิ่งที่สามารถเข้าใจได้มากขึ้นด้วย

ยิ่งไปกว่านั้น เราพบว่า คำว่า*ฟิโลโซเฟีย (Philosophia)* ไม่ได้ถูกนำมาแปลอย่างเหมาะสมเป็นคำว่า*กาลาม* แต่ถูกนำเสนอผ่านรูปคำที่ดัดแปลงมาในภาษาอาหรับว่า*ฟาลซาฟาห์ (Falsafah)* ถ้าเราพิจารณาคำนี้อย่างลึกซึ้งแล้ว เราจะเห็นว่า มันเข้ากันได้ดีกับกระบวนการวิคิดแบบกรีกเท่านั้น และไม่ใช่วิคิดแบบ*กาลาม* ดังนั้น คำว่า*ฟาลซาฟาห์*ในเวลานั้น ไม่ได้มีความหมายเดียวกันกับคำว่า*ปรัชญา*ที่เราเข้าใจกันในปัจจุบันนี้

ปรัชญาในบริบทปัจจุบัน: *ฟาลซาฟาห์* หรือ *กาลาม*

การที่เราสามารถเข้าใจความหมายที่แตกต่างกันของคำว่า*ปรัชญา*จะช่วยให้เกิดความชัดเจนขึ้นกับความหมายของคำศัพท์ทั้งสองคำ และให้ทราบถึงแรงกระตุ้นจริงๆ ที่ทำให้ขอซาลีออกมาวิพากษ์ ตามที่ปรากฏในการวิวาทะกันระหว่างอิบนุ ซีนาและขอซาลี ในแง่นี้ เราสามารถพูดได้ว่า *ฟาลซาฟาห์* และ *กาลาม* เป็นสภาวะทางปรัชญาที่แตกต่างกันสองประการ อันดับแรกหมายถึงวิธีการแบบกรีก และอันดับหลังหมายถึงวิธีการแบบอิสลาม

เมื่อเราทำความเข้าใจถึงประเด็นอย่างดีแล้ว เราจะเห็นได้ชัดเจนมากว่า การวิพากษ์ของขอซาลีไม่ได้เป็นปฏิปักษ์โดยตรงต่อปรัชญาและนักปรัชญาอย่างที่เข้าใจกันในปัจจุบันนี้ แต่เป็นวิธีการลักษณะเฉพาะทางปรัชญาที่นำเสนอในแง่วิธีการแบบ*ฟาลซาฟาห์*ต่างหาก เพราะสำหรับขอซาลีแล้ว วิธีการทางปรัชญาแบบ*ฟาลซาฟาห์*ที่ว่านี้มันไม่ถูกต้อง ไม่ว่าจะในแง่ของญาณวิทยาหรือในแง่ของอิสลามก็ตาม เรามีหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่แสดงว่า มีการใช้คำว่า*กาลาม* ในแง่ของความเป็นปรัชญา เช่น ซาห์รฺสตานี (Shahrastani) เรียกวิธีการแบบอริสโตเติล (Aristotle’s system) ว่า*กาลามของอริสโตเติล (Acikgenc, 2010)*

จากตัวอย่างที่ระบุไว้ข้างต้น แสดงให้เห็นเป็นที่ชัดเจนว่า คำว่า*ฟาลซาฟาห์* มีความหมายเพียงแค่ว่าเป็นประเภทของแนวคิดปรัชญาที่พบได้ในคลังข้อมูลอริสโตเติลแบบเพลโตสมัยใหม่ (Aristotelian Neoplatonic Corpus) เท่านั้น เราสามารถที่จะแปลได้อย่างถูกต้องได้ว่า คำว่า*ฟัยลาซุฟ (faylasūf)* หมายถึงนักปรัชญาเฮเลนิก และ*กาลาม (kalām)* หมายถึงนักปรัชญามุสลิม (ฟัยลาซุฟเป็นรูปคำที่เปลี่ยนรูปจาก*ฟาลซาฟาห์ (falsafah/ปรัชญา)* เป็น*ฟัยลาซุฟ (faylasūf/นักปรัชญา)* ในอีกแง่หนึ่ง หากเราพิจารณาความหมายซึ่งกว้างกว่าที่มาพร้อมคำว่า*กาลาม* สามารถเป็นที่เข้าใจตามความคุ้นเคยกับบริบทในปัจจุบันนี้ว่า มันหมายถึง ‘ปรัชญา’ หรือที่หมายถึง ‘แนวคิดเชิงทฤษฎีใดๆ ก็ตามที่มีบรรลุผลสำเร็จในอารยธรรมใดอารยธรรมหนึ่ง’



ในอีกแง่หนึ่ง トラบไตที่สาขาวิชาแขนงอื่นๆของ *ฟาลซาฟะห์* ถูกนำมาเกี่ยวข้งกัน トラบไตนั้นพวกมันก็ต้องได้รับการประเมินด้วยมาตรฐานของวิชาฟิสิกส์ นั่นก็คือ การวิพากษ์ทางวิทยาศาสตร์ (scientific criticism) ด้วยเหตุนี้ กฎเกณฑ์แห่งความเป็น *อิลมุ* มันเข้ากันไม่ได้กับสาขาวิชาแขนงอื่นๆของ *ฟาลซาฟะห์* เพราะมัน (*อิลมุ*) มีความเกี่ยวข้งกันโดยตรงกับสาขาวิชาอภิปรัชญา ส่วนสาขาวิชาแขนงอื่นๆ ของฟาลซาฟะห์ ก็สามารถที่จะได้รับการประเมินภายในขอบเขตมาตรฐานวิชาการอื่นๆ ของพวกมันเอง เนื่องจากว่าพวกมันไม่เกี่ยวข้งกับศาสนา (Ghazzālī & Watt, 2007)

ประเมินสถานการณ์หลังวิวาทะ

เราได้ทำการวิเคราะห์แก่นแท้ของปฏิกริยาตอบโต้ *ฟาลซาฟะห์* ผ่านพัฒนาการของแนวคิดแบบอิสลามยุคต้น และพยายามแสดงให้เห็นว่า แก่นแท้นี้ยังได้เข้าครอบงำจิตวิญญาณของการวิวาทะแรกเริ่มระหว่างอิบนุ-ซีนาน และขอซาลีด้วย ตอนนี้ เราจำเป็นต้องประเมินไม่ใช่แค่ผลพวงของการวิวาทะกันครั้งนี้ แต่เป็นตัวปฏิกริยาทั้งหลายที่มีต่อปฏิกริยาในครั้งนี้อีกด้วย

ปฏิกริยาแรกที่ทำให้เราต้องคิดก็คือ เนื่องจากว่า ขอซาลีวิพากษ์วิจารณ์แนวทางของ *ฟาลซาฟะห์* เขา คงได้พยายามพัฒนาแนวทางปรัชญาอีกแนวทางหนึ่งด้วยที่สามารถเป็นคู่แข่งที่ทัดเทียม (rival) *ฟาลซาฟะห์* ได้ ถ้าสิ่งที่ว่าไว้นี้จริงแล้ว เราก็ควรที่จะสามารถพูดเกี่ยวกับระบบทางปรัชญาของขอซาลีได้ ที่ยึดเอาญาณวิทยาที่เหมาะสมกับแนวทางของเขาเป็นหลัก คำตอบเดียวที่สามารถหาได้สำหรับคำถามนี้ก็คือหนังสือ *อิหยา* (Ihya Ulumuddin) (Gāzālī & Karim, 2000) เราสามารถปกป้องหนังสือ *อิหยา* ให้เป็นระบบปรัชญาของเขา โดยเฉพาะเมื่อเราพิจารณาบทนำของหนังสือเล่มนี้ ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นการจำแนกประเภทของหลักวิชาวิทยาศาสตร์และกระบวนการของมัน การคัดค้านเดียวที่คนๆ หนึ่งอาจจะสามารถนำมาต่อต้านข้อกล่าวอ้างข้อนี้ได้ก็คือ วิธีการของเขาในหนังสือ *อิหยา* นั้น ไม่ได้เป็นวิธีการทางปรัชญาไปเสียทั้งหมด

คำถามว่าด้วยวิธีการเป็นประเด็นปัญหาหนึ่งในหลักวิชาปรัชญา ซึ่งมีความเชื่อมโยงกันอย่างใกล้ชิดกับแนวคิดทางปรัชญา หลายคนอาจจะถามหาวิธีการหรือระบบที่เป็นสากลหรือมาตรฐาน ด้วยเหตุผลที่แน่ชัดว่า ปรัชญาในฐานะที่เป็นวิทยาศาสตร์ประเภทหนึ่งนั้นต้องมีวิธีการ แต่อย่างไรก็ตาม ไม่มีวิธีการสากลใดๆ ที่เป็นกรรมสิทธิ์ของกิจกรรมทางวิทยาศาสตร์ที่ว่านี้ทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็ระบบการณนิยม เหตุผลนิยม สหัชญาณนิยม และรหัสยะนิยม ล้วนแล้วก็นับเป็นวิธีการเฉพาะทางไม่ประเภทใดก็ประเภทหนึ่ง ซึ่งเป็นของขนบธรรมเนียมเฉพาะทางแห่งปรัชญา อีกทั้ง มันยากมากๆ ด้วยที่จะสืบให้แน่ใจว่า คุณลักษณะสากลนั้นมีความเกี่ยวข้งกันกับวิธีการทางปรัชญาทั้งหมดทุกวิธีการหรือไม่ แต่ความจริงคือ วิธีการบางอย่างมันไม่จำเป็นต้องมีในกิจกรรมทางปรัชญาก็ได้ เพราะมันคือคุณลักษณะสากลที่เพียงพอแล้วสำหรับปรัชญาตราบไตที่สามารถสื่อสารกันอย่างเข้าใจหรือยอมรับได้ ในทิศทางเดียวกัน ขอซาลีก็มีวิธีการของเขาเอง ซึ่งเป็นวิธีการที่ได้รับการบงการมาจากโลกทัศน์ของเขาเอง และเป็นวิธีการเดียวกันนี้เองที่เขานำมาประยุกต์ใช้ในหนังสือ *อิหยา* สังเกตได้จากการที่กลุ่มคนยุคหลังขอซาลี ไม่ได้พิจารณาหนังสือ *อิหยา* ว่า มีวิธีการทางปรัชญาที่ใช้ไม่ได้

ปฏิกริยาสองประเภทที่เกิดขึ้นตามกันมา นั่นก็คือ มีการปกป้องกันขอซาลีว่าเป็นผู้ปกป้องศาสนา (Reviver/ Mujaddid) (Rahman & Yucel, 2016) และการโจมตีเขาว่าเป็นศัตรูของ *ฟาลซาฟะห์* ขอซาลีถูกมองว่าไม่ใช่นักปรัชญา หรือเขาเองก็ไม่คิดด้วยว่าเขาเป็น และมีการตอบโต้การที่เขาวิพากษ์นักปรัชญาว่าเป็น



“เอกลักษณ์ที่เหมือนกับเอกลักษณ์ของกลุ่มคนที่ต่อต้านปรัชญา” (Nasr & Leaman, 2008) เฉกเช่นที่ อิบนูรุซุด ได้ออกมาโจมตีขอซาลีในเวลาต่อมา เมื่อมองผ่านมุมมองแห่งญาณวิทยาแล้ว การวิพากษ์ลักษณะนี้มีความอ่อนแออยู่นัก เพราะการที่ขอซาลีไม่ได้พัฒนาทฤษฎีแห่งความรู้เชิงระบบนั้น เขาเองก็มีคุณลักษณะเดียวกันกับคานท์ (Kant) ซึ่งปฏิเสธความน่าเชื่อถือของเหตุผลเชิงทฤษฎีในแง่ของความเชื่อ (Sharif, 1963) เป็นไปได้ว่า ด้วยเหตุนี้ ทำให้มีการเข้าใจกันว่าขอซาลีเป็นนักการศาสนา ธรรมดาๆ คนหนึ่งมากกว่าที่จะเป็นนักปรัชญาผู้ทรงภูมิ แต่อย่างไรก็ตาม ในบรรดากลุ่มคนที่ออกมาตอบโต้เขานั้น มีพวกคนคลั่งศาสนาด้วย พวกคนคลั่งศาสนาเหล่านี้มีสิ่งที่ไม่เข้าใจวัตถุประสงค์และประเภทของปรัชญา เข้าใจว่ามีแค่*ฟาลซาฟะห์* ประเภทเดียวกันนั้น (Acikgenc, 2010) และคิดว่าไม่เห็นถึงความจำเป็นที่จะต้องออกมาวิพากษ์

หนึ่งในปฏิกิริยาที่เป็นที่รู้จักกันมากที่สุดที่ถูกนำมาต่อต้านการวิวาทะกันระหว่างอิบนูซีนาและขอซาลีก็คือ ข้อกล่าวอ้างที่ว่าขอซาลีปฏิเสธธรรมชาติความสัมพันธ์ระหว่างเหตุและผล (causality in nature) เป็นไปได้หรือที่นักคิดที่มีสามัญสำนึกคนหนึ่ง (เช่น ขอซาลี) สามารถที่จะปฏิเสธความสัมพันธ์ของเหตุและผลได้? แม้ว่าจะขอซาลีจะมีสามัญสำนึกแต่เพียงน้อย เขาก็ไม่สามารถปฏิเสธเหตุผลนี้ได้ หากเราสังเกตการวิพากษ์อย่างชาญฉลาดของเขาที่มีต่อนักปรัชญา ดังที่ระบุไว้ในหนังสือ*เตฮะฮัฟฟุด*แล้ว แม้ว่าเรายังไม่ได้ทำการประเมินชิ้นงานอื่นๆของเขาเลยสักนิด เราก็สามารถสรุปได้ง่ายเลยว่า ขอซาลีไม่ได้ปฏิเสธความเป็นเหตุเป็นผลเลย เขาเพียงแค่ปฏิเสธความเชื่อมโยงเชิงตรรกะในลักษณะที่ว่า “จำเป็น” ต้องยึดติดกับต้นเหตุและผลของมันเท่านั้น ดังที่ถูกนำเสนอโดยเหล่าบรรดานักปรัชญาสายอริสโตเตเลียน นี่หมายความว่า ผล “เกิดขึ้นด้วยต้นเหตุ แต่ไม่จำเป็นเสมอไป” (หนังสือ*เตฮะฮัฟฟุด*) ปรากฏการณ์ทางธรรมชาตินี้ ที่มันมีความเชื่อมโยงสืบทอดระหว่างเหตุและผลนั้น ก็เป็นเพราะว่ามันมีความต่อเนื่องในธรรมชาติอยู่ อันเป็นผลมาจากสิ่งถูกสร้างที่พระเจ้าสร้างขึ้น อย่างไรก็ตาม มันก็ไม่เสมอไป เฉกเช่นว่า เมื่อศาสดาอิบรอฮีม (อับรอฮีม) ถูกกษัตริย์นัมโรดโยนเข้ากองไฟ การคิดประเภทเชื่อมโยงเหตุและผลจะมีลักษณะที่ว่า อิบรอฮีมต้องถูกไฟเผาไหม้ แต่ความจริงคือไฟไม่ได้เผาไหม้ตัวท่าน เพราะต้นเหตุที่แท้จริงของการลุกของไฟคือพระเจ้าเป็นเจ้าของ ซึ่งไม่ได้อยู่ในวงจรรากคิดและตรรกะที่สมองอนุমানตั้งแต่ตอนแรก อย่างที่กลุ่มอริสโตเตเลียนเสนอไว้

การวิเคราะห์ของเราแสดงให้เห็นว่า การที่มีการกล่าวแบบนี้แสดงถึงความไม่ระมัดระวังอย่างมากๆ ที่เป็นเช่นนี้ เพราะบริบทความเป็นนักปรัชญามักจะถูกเชื่อมโยงเข้าด้วยกันกับความสามารถในการแสดงเหตุผล ดังนั้น ทศนคติของขอซาลีก็สามารถเป็นที่เข้าใจอย่างรวบรัดได้ว่าเป็นประเภทของคน ‘ต่อต้านการเป็นเหตุเป็นผล’ (anti-rational) และแน่นอน การกล่าวอ้างเช่นนี้ก็ผิด เพราะการให้เหตุผลของขอซาลียังงี้แล้วก็เป็นคุณสมบัติประการหนึ่งของความเป็นนักปรัชญาในบริบทปัจจุบัน เพียงแค่เขาไม่ใช่*ฟายลาสูฟ* แบบกลุ่มอริสโตเตเลียน หรือจะพูดให้ชัดเจนขึ้นอีกก็คือ เขาไม่ได้ใช้วิธีการทางปรัชญาแบบอริสโตเตเลียน เขาจึงไม่ใช่*ฟายลาสูฟ* (faylasuf/นักปรัชญาที่ถูกเขาวิพากษ์วิจารณ์) แต่ความจริงคือ เขาพัฒนาวิธีการทางปรัชญาของเขาเองขึ้นมา ซึ่งเป็นวิธีที่มอบคุณสมบัติของความเป็นนักปรัชญาให้แก่เขา เขาเป็นนักเหตุผลนิยมในแง่ขององค์ความรู้วิชาฟิกห์ (การไต่สวนเชิงวิทยาศาสตร์) แต่เขายึดหลักการวิจารณ์ในองค์ความรู้วิชา*อิลม* หรือที่เรียกว่าเป็นประเด็นด้านอภิปรัชญานั้นเอง เราไม่ได้บอกว่า ขอซาลีไม่มีทฤษฎีความรู้ ในทางกลับกัน มันเป็นไปได้ที่เราจะสร้างทฤษฎีความรู้ขึ้นมาใหม่สักทฤษฎีหนึ่ง หรือวิธีการปรัชญาในแบบของขอซาลี ผ่านการคัดกรองจากงานหลาย ๆ ชิ้นของเขาเพื่อให้เกิดการสร้างสรรค์เชิงระบบขึ้น



บทสรุป

เราได้พยายามทำความเข้าใจกับแรงบันดาลใจของขอซาลีในการเริ่มการวิวาทะครั้งนี้ขึ้น โดยพยายามวิเคราะห์แก่นแท้ของปฏิกิริยาต่อต้านทฤษฎีปรัชญากรีกที่มีอยู่ในโลกมุสลิม กรอบแนวคิดแห่งอิสลามและความสนใจวิทยาศาสตร์ (หรือปรัชญา) มีอิทธิพลเหนือขอซาลี อีกทั้ง ยังมีปรากฏการณ์การแปลคำศัพท์ทางภาษากรีกให้เป็นภาษาอาหรับ ที่ทำให้ขอซาลีต้องออกมาตอบโต้ปรัชญากรีก แต่ปัจจัยหลักเห็นจะเป็นความขัดแย้งระหว่างปรัชญากรีกกับองค์ประกอบสำคัญแห่งโลกทัศน์ของศาสนาอิสลาม ขอซาลีวิพากษ์วิจารณ์แนวทางของ*ฟาลซาฟะห์* โดยใช้วิธีการทางปรัชญาในแบบของตัวเอง แม้ว่าขอซาลีได้รับการต่อต้านจากบรรดานักปรัชญา และนักการศาสนา แต่อย่างไรก็ตาม หลังจากที่เรารู้วิเคราะห์ เราจึงสรุปได้ว่า ขอซาลีก็ยังเป็นนักปรัชญาและนักการศาสนาภายในเวลาเดียวกัน เราขอชื่นชมแนวทางการแก้ปัญหาเชิงวิทยาศาสตร์ของขอซาลี และเราเข้าใจได้ว่า การวิวาทะระหว่างอิบนูซีนากับขอซาลีนั้น นำมุมมองที่ดีกว่ามาให้เรา กล่าวคือ เราได้เข้าใจความสำคัญทางทฤษฎีแห่งปรัชญาบางส่วนของขอซาลี โดยเฉพาะองค์ความรู้แห่ง*อิลมี* (อภิปรัชญา) และ*ฟิเกห์* (วิทยาศาสตร์/ปรัชญา) หรือการไม่ฝักใฝ่เหตุผลและเหตุผลนิยม

เอกสารอ้างอิง

- Acikgenc, A. (1996). The Framework for a History of Islamic Philosophy. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, 1(1&2). Retrieved from <https://journals.iium.edu.my/shajarah/index.php/shaj/article/view/177>
- Acikgenc, A. (2010). The Relevance of the Ibn Sina and Ghazali Debate: An Evaluation and a Reassessment, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 1: 254-267
- Averroës , & Bergh, S. van den. (2016). *Averroes Tahafut al-tahafut: (The incoherence of the incoherence)*. London: Gibb Memorial Trust.
- Bukhārī Muḥammad ibn Ismā‘īl, Ahmad, A.-ud-D., & Ali, M. (1956). *English translation of Sahih al-Bukhari*. Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha‘at-i-Islam.
- Tirmidhi, M. ibn I. (1983). *Sunan al Tirmidhi*. Dar al-Fikr.
- Craig, W. L. (2000). *The Kalam Cosmological Argument*. USA: Wipf & Stock Publishers. ISBN 1-57910-438-X.
- Ghazzālī , & Marmura, M. E. (2000). *The incoherence of the philosophers = Tahafut al-falasifah: a parallel English-Arabic text*. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Ġazālī Muḥammad b. Muḥammad al-, & Karim, F. ul-. (2000). *Imam Ghazzalis Ihya’ ‘ulūm-ud-din: (The revival of religious learnings)*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishers.
- Ghazzālī , & Watt, W. M. (2007). *The faith and practice of al-Ghazālī*. Oxford: Oneworld.
- Gibb, H. A. R. (1955). *The influence of Islamic culture on medieval Europe ...: Manchester*.
- Hourani, G.F. (1958). The dialogue between Al-Ghazali and the philosophers on the origin of the world”, part-1, the Muslim World, vol.48 Issue 4.



- Janssens, J. (2001). Al-Ghazzalis Tahafut: Is it really a rejection of Ibn Sinas Philosophy? *Journal of Islamic Studies*, 12(1), 1–17. doi: 10.1093/jis/12.1.1
- Kindī Yaḳūb ibn Ishāq al-. (1974). *Al-Kindis metaphysics: a translation of Yaḳūb ibn Ishāq al-Kindī's treatise "On first philosophy (fī al-falsafah al-Ulā)"*. Albany.
- Nasr, S. H., & Leaman, O. (2008). *History of Islamic philosophy*. London: Routledge.
- Parkinson, G. H. R., Shanker, S. G., & Marenbon, J. (2003). *Routledge history of philosophy*. London: Routledge.
- The New Shorter Oxford English Dictionary*, 4th ed., 1993 pg. 603.
- Trombley, S. (2012). *A short history of Western thought*. London: Atlantic.
- Rahman, M. R. B. A., & Yucel, S. (2016). The Mujaddid of His Age: Al-Ghazali And His Inner Spiritual Journey. *UMRAN - International Journal of Islamic and Civilizational Studies (EISSN: 2289-8204)*, 3(2). doi: 10.11113/umran2016.3n2.56
- Sharif, M. M. (1963). *Influence of Muslim Thought on the West*. Sharif, M. M. (Ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1963.