**عقل، ولی اشعری: عقل در منظر ابوحامد غزالی**

**میرعبداللهی، سید باقر**

در سیر تاریخی تکوین مفهوم عقل‏ و توجه رنگارنگ نحله‏های کلامی و فلسفی به آن،در دوران عقل‏ستیزی‏ به شکل رسمی و با برخورداری از مناسبات قدرت،اینک به غزالی و دوران او می‏رسیم.در این نوشته‏ ابتدا به مفهوم عقل از نظر غزالی‏ -که در واقع نقطه عزیمت نزاع او با اهل فلسفه است-اشاره می‏کنیم‏ و از این راه با بیان چگونگی ورود او به نزاع میان عقل‏گرایان(فلاسفه و معتزله)و اهل نص؛آنگاه نمونه‏هایی‏ از فلسفه‏ستیزی او را که سرانجام در انکار ضرورت علّی آشکار می‏شود، می‏آوریم.بخش بعدی این بحث توجه‏ به این نکته است که غزالی با انکار عقل فلسفی و تعیین حدود ارزش‏ عقل،به هر معنایی که از آن مراد می‏کند،در واقع بحث مهم ملاک‏های‏ معرفت را پیش می‏کشد و در پایان‏

عقل،ولی اشعری‏ عقل در منظر ابو حامد غزالی

 نتیجه می‏گیرد که شناخت فلسفی، آن ابزاری نیست که به دینداری ما یاری رساند یا اصلا ربطی به آن داشته‏ باشد.این تلقی او از مفهوم عقل و میزان اعتبار آن بعدها-به ویژه در بحث علیت و معاد جسمانی-خود را نشان می‏دهد.بعدها و پس از نگارش‏ «تهافت التهافت»معلوم می‏شود که اصل پاسخ ابن رشد به اعتراضات‏ غزالی در باب ضرورت علّی این‏ است که با رد آن،در واقع،عقل انکار می‏شود؛چرا که اگر وقوع معالیل‏ براساس تقدیر الهی،یا آن‏چنان‏که‏ غزالی آن را به«عادت اللّه»نسبت‏ می‏دهد باشد،در این صورت تکوین، فاقد هر نوع برنامه‏ریزی عقلی خواهد بود:«...فانه یلزم ان لا یکون ههنا شی‏ء معلوم اصلا علما حقیقتا،بل ان‏ کان فمظنون و لا یکون ههنا برهان و لاحد اصلا...فمن رفع الاسباب رفع‏ العقل».1

غزالی در«الجام العوام عن علم الکلام» درباره عقل سخنی دارد که خوب است بیان‏ نظرگاه او در این‏باره را با نقل این سخن او آغاز کنیم.به یاد داشته باشیم که این کتاب‏ در شمار آخرین کتاب‏های غزالی است که‏ به قولی،چند روز قبل از مرگش نگارش‏ یافته است‏3؛بنابراین محتوای آن را می‏توان حرف‏های دوران پختگی او دانست. او می‏گوید این‏طور نیست که جست‏وجوی‏ حقیقت به وسیله عقل غیر ممکن باشد اما مسئله این است که با برهان عقلی فقط کسانی می‏توانند به حقیقت برسند که به‏ مرتبه عالی در برهان و استدلال عقلی رسیده‏ باشند و این مرتبه مخصوص افراد اندکی‏ است.او می‏گوید ایمان مردم را نمی‏توان به‏ اقوال حکما و فلاسفه مستند کرد و عقلی‏ که آنان از آن دم می‏زنند برای فهم حقایقی‏ که وحی و نبوت آنها را تبلیغ می‏کند،خوب‏ است،اما کافی نیست و این به آن معنا نیست‏ که ما عقل و برهان‏های عقلی را یکسره رد کنیم.غزالی در نهایت به این نتیجه می‏رسد که حالا که پای عقل در این موارد می‏لنگد و دچار تناقض و شک است،بهتر است به‏ سراغ ابزار دیگری برویم که همان نور قلبی‏ است.3

درباره این سخن غزالی می‏توانیم بگوییم‏ اتفاقا نزاغ بر سر این است که«آیا عقل در مورد آنچه وحی و نبوت آنها را تبلیغ می‏کند کافی است یا نه؟»وگرنه این قدر،مسلم‏ است که هرکس عقل را-دست کم در محدوده شناختی خودش-انکار کند،حرف‏ باطلی زده است.نزاع فلسفه و دین هم در این است که وقتی عقل فلسفی به قلمروی‏ ورای خودش پا می‏گذارد،اعتبارش تا چه‏ حدی است.غزالی می‏گوید اصلا اعتباری‏ ندارد و قلمرو و معرفتی عقل از دین جداست. اما از طرف دیگر عقل مراتب مختلف دارد. غزالی هم در نقلی که از الجام العوام او کردیم‏ گفت که برخی افراد،اگرچه اندک شمارند، ولی در هر حال از مرتبه بالای استعداد عقلی‏ برخوردار هستند.اینک پرسش این است‏ که«آیا عقل بشر در این مراتب گوناگون و در این قوت و شدت‏ها می‏تواند به مرحله‏ای‏ برسد که به مسائلی آگاه شود که قلمرو نبوت‏ بیانگر آن است؟»و«آیا اینکه برخی فلاسفه‏ در راه رسیدن به این هدف به خطا رفته‏اند و ناکام مانده‏اند،دلیل بر آن است که عقل توان‏ دستیابی به این مرحله را ندارد؟».غزالی در این‏باره چه می‏گوید؟به نظر می‏رسد برای‏ کشف پاسخ غزالی ابتدا باید ببینیم او چه‏ تصوری از عقل دارد.

اگرچه غزالی در بسیاری موارد به عقل‏ تکیه کرده‏4اما از لحاظ تاریخی او رسما یک اشعری است و بنابراین باید با عقل‏ شناخته شده در میان معتزله و فلاسفه‏ مخالف باشد.تأکید غزالی بر عقل از یک‏ سو و مخالفت او با معتزله و فلاسفه معلوم‏ می‏کند که در نظر او فلسفه همان عقل‏ورزی‏ نیست و بنابراین چیزی که فلاسفه آن را عقل‏ می‏دانند در نظر او چیز دیگری است.مخالفت‏ غزالی با عقل فلسیفی گاه از این جهت است‏ که می‏بیند فلاسفه موازین استدلال را رعایت نمی‏کنند.او در تهافت الفلاسفه ادعا می‏کند که فلاسفه از رعایت شرایط صحت‏ قیاس و برهان در ماده و صورت در الهیات‏ سرباز زده‏اند؛«ما شرطوه فی صحه ماده‏ القیاس...و ما شرطوه فی صورته...التی هی‏ من اجزاء المنطق و مقدماته لم یتمکنوا فی‏ الوفاء بشی‏ء منه فی علومهم الالهیه».5

اگر فرض را بر این بگذاریم که غزالی در این‏ سخن خود قضاوت درستی کرده باشد،آنگاه‏ باید بگوییم که حکما هم-که بسیاری از آنها بیش از غزالی از شرایط صوری و مادی‏ صحت قیاس آگاه بوده‏اند-ادعا می‏کنند که‏ آن شرایط را در براهین خود اجرا کرده‏اند. از طرف دیگر شرایط استدلال منطقی هم‏ که در هر حال یکی است و فقط یک جور می‏توان آن را فهمید.پس باید نتیجه بگیریم‏ که توجه غزالی به عقل و تأکید،بر آن،غیر از توجه و تأکید فلاسفه بر آن است؛یعنی‏ مخالفتش با عقل فلسفی نه از نوع مخالفت‏ یک فیلسوف بلکه با بینشی دینی صورت‏ می‏گیرد،به 2 دلیل؛یکی اینکه استدلال‏ عقلی و منطقی را هم به شرع نسبت می‏دهد و معتقد می‏شود که موازین منطقی را از قرآن استخراج کرده است‏6و دیگر اینکه‏ او در مخالفت با نوع عقل‏ورزی فلاسفه،آنان‏ را به کفر متهم کرد و این رفتاری است از روی‏ غیرت دینی و مذهبی و نه عقلی و فلسفی. جهت دیگر مخالفت غزالی با عقل-یا بگویید عقل فلسفی-به موضع‏گیری او به عنوان یک‏ اشعری برمی‏گردد.در اینجا هر دو جهت را توضیح می‏دهیم.

دوباره به موضوع نزاع برمی‏گردیم؛پرسش‏ این نیست که عقل در قلمرو دین از نظر غزالی‏ جایگاهی دارد یا نه بلکه پرسش این است که‏ عقل در قلمرو دین از نظر او چه جایگاهی‏ دارد یا باید داشته باشد.می‏توانیم گستره‏ این سؤال را فراتر از این ببریم و فیلسوفانه‏ بگوییم؛عقل در تعیین اعتبار یا بی‏اعتباری‏ اعتقاداتی که دین بیانگر آنهاست،چه نقشی‏ دارد؟در اینجا ابتدا خلاصهء دریافت خود را از عقل در دیدگاه غزالی می‏آوریم و سپس‏ سعی می‏کنیم آن را با تفصیل بیشتری‏ توضیح دهیم.

دیدگاه رسمی غزالی به عنوان یک اشعری، انکار تأثیر معرفتی عقل است و اینکه شرع‏ در تبیین خوب و بد و باید و نبایدها مستقل‏ عمل می‏کند.البته از عقل در همین حوزه، دو کار برمی‏آید؛یکی اینکه انسان را به شرع‏ حواله می‏دهد و او را از اینکه کارها را به‏ دست عقل بسپارد بر حذر می‏دارد؛کار دوم‏ عقل در این حوزه این است که عقل،مدرک‏ دستورات شرع است و در این صورت است‏ که عقل-به قول غزالی-منور به نور شریعت‏ می‏شود.همین نوع عقل است که می‏تواند مسائلی را فهم کند که شرع،نصی درباره آن‏ نیاورده است.اما این عقل فقط به این دلیل‏ به این مقام دست یافته است که شرعی شده‏ است.براساس این دیدگاه،غزالی مثلا درباره‏ حسن و قبح عقلی می‏گوید که حسن و قبح از اوصاف ذاتی اشیا نیست تا فهم آنها کار عقل‏ باشد بلکه وصفی اضافی است و خواست شرع‏ در این مورد تعیین‏کننده است و عقل فقط فرامین شرع را می‏فهمد.این همان دیدگاه‏ رسمی غزالی است.اما او در بسیاری موارد به این دیدگاه پایبند نمانده است؛شاید به‏ این دلیل که گاه مناسبات و تأثیر و تأثرهای‏ اجتماعی کم‏رنگ‏تر می‏شده است؛مثلا چنان‏که خواهیم گفت غزالی گاه می‏گوید قولی را که به خودی خود معقول و برهانی‏ است نباید کنار گذاشت.

پس از بیان این 2 دیدگاه رسمی و غیر رسمی‏ غزالی در باب عقل،به این نکته می‏رسیم که در افتادن او با فلاسفه لابد باید به این معنا باشد که او عقل را-در هر معنایی که از آن‏ مراد می‏کند-با فلسفه یکی نمی‏داند و لذا انکار فلسفه،انکار عقل نیست.ما از همین جا به بحثی با عنوان«فلسفه‏ستیزی غزالی» منتقل می‏شویم که منطقا با«عقل‏ستیزی» متفاوت است.کندوکاو در آثار غزالی برای‏ رسیدن به رأی نهایی او در باب عقل،در واقع،به این قصد و انگیزه است که رابطه‏ آن را با نگارش تهافت الفلاسفه دریابیم و ببینیم حکم او در باب مسئله قدیمی عقل‏ و وحی چیست؛سؤالی که خوب است در بحث مربوط به این رشد نیز به دنبال پاسخ‏ آن باشیم.

رسیدن به عقیده‏ای در باب مفهوم و جایگاه‏ عقل نزد غزالی محتاج بررسی موضوع‏ ملاک‏های شناخت،روش‏های رسیدن به‏ حقیقت و مخصوصا توجه به روند فکری او در راه رسیدن به«حق»و«علم یقینی»از طریق‏ اصالت دادن به نوعی شک است‏7؛بنابراین‏ بهتر است بحث را براساس گزارش خود او در«المنقذ من الضلال»پی‏ریزی کنیم و در شرح یا اثبات و نفی تجربه او به کتاب‏های‏ دیگرش مراجعه کنیم.

\*از شک تا بازگشت به ضروریات عقلی

غزالی در آغاز وعده می‏دهد که مراحل‏ چهارگانهء کشاکش و رفت‏وآمد خود میان 4 گروه متکلمان،باطنیان(به قول او فرقه‏ای‏ که بر تقلید از امام معصوم جمود و تعصب‏ دارند)فیلسوفان و اهل تصوف را بازگو کند.او در توضیح ماندگاری 2 ماهه‏اش در«مذهب‏ سفسطه»ابتدا به اختلاف دینی،عقیدتی و مذهبی مردم اشاره می‏کند و اینکه در«این‏ دریای بی‏کران،جز گروه اندکی،همگی‏ غرقه و تباه شده‏اند»و البته غزالی خود را از نجات‏یافتگان می‏داند؛«من در همان جوانی‏ با بهره‏گیری از شور فطری که خداوند در من‏ نهاده بود،رشته تقلید از عقاید کهن موروثی‏ را گسستم.همان شور باطنی،مرا به دریافت‏ «حقیقت امور»فرامی‏خواند که چیزی فارغ‏ از تلقینات پدر و استاد بود.»8به این‏ ترتیب شک،رفته رفته در او نفوذ کرده،او را برانگیخته تا«فرقه ناجیه»را از میان این‏ همه فرقه و گروه تشخیص دهد و به«علم به‏ حقایق امور»دست یابد.اما برای رسیدن به‏ علم به حقایق امور،در آغاز«باید درمی‏یافتم‏ که حقیقت علم چیست؟.غزالی از این پس‏ سیر خود را برای رسیدن به چیزی که آن را «حقیقت»می‏نامد توضیح می‏دهد؛«معرفت‏ حقیقی زمانی به حد یثین و اطمینان خواهد رسید که شک را بر آن راه نفوذی نباشد و چنان با یقین آمیخته باشد که حتی معجزه‏ و کرامات خارق العاده هم بنیان آن را سست‏ نکند؛مثلا اگر به همان معرفت یقینی‏ دریافتم که 10 بزرگ‏تر از 3 است و فردی آن‏ را انکار کند و برای اثبات قول خود،عصایی را به اژدها بدل کند و من آن را بالعیان ببینم، کار او خللی در یقین من ایجاد نکند و فقط شگفتی مرا برانگیزد».9

اما این«علم یقینی»چیست؟خود غزالی آن‏ را چنین تعریف می‏کند:«علمی که معلوم در آن‏چنان دریافت شود که باوجود آن هیچ‏ شکی در میان نماند و اشتباه و خطا نیز با وجود آن غیر ممکن باشد و نفس انسانی‏ چنین امکانی را روا نداند».10

غزالی در«المستصفی»یقین را با توضیح‏ بیشتری تبیین می‏کند؛اگر نفس درستی‏ قضیه‏ای را نپذیرفت،3 حالت محتمل برای‏ او فراهم می‏آید:نخست اینکه به مفاد آن‏ قضیه قطع می‏یابد و قطع دیگری را هم با آن همراه می‏کند.محتوای قطع دوم این‏ است که اطمینان او به درستی آن قضیه، بدون سهو و اشتباه است.این 2 قطع چنان‏ به هم همبسته‏اند که اگر بگویند پیامبری‏ ظهور کرده و با اظهار معجزه نقیض قضیه او را اثبات کرده است،فرد در بطلان این ادعا تردید نکند؛یعنی یا ناقلان را دروغگو بداند، یا پیامبر را کذاب بشمارد،یا معجزه پیامبر را واقعا معجزه نداند و یا در غیر این 3 صورت، قول آن پیامبر را قابل تأویل بداند.حالت دوم‏ این است که فرد بدون شک در قضیه‏ای به‏ تصدیق آن جزم پیدا کند اما به نقیض آن‏ نیز بی‏توجه باشد یا آن را بی‏اهمیت بداند. اما اگر فرد به نقیض آن قضیه توجه کرد،به‏ گونه‏ای که باعث تردید او شد،در این صورت‏ او به«اعتقاد جازم»دست یافته است و نه‏ «یقین».غزالی در ادامه توضیح حالت دوم‏ می‏گوید که بیشتر عقاید عوام مسلمانان و حتی متکلمان،از همین قبیل است.

حالت سوم این است که فرد مفاد قضیه‏ای را تصدیق کند؛چه به نقیض آن توجه داشته‏ باشد و چه نداشته باشد و در هر صورت اگر به نقیض آن هم اشعار یابد،از قبول آن سر باز نزند.حالت سوم را غزالی«ظن»می‏نامد و اقسام گوناگونی را برای آن ذکر می‏کند.از این 3 حالت،در نظر غزالی،فقط حالت اول‏ است که می‏توان آن را«یقین»دانست.11 غزالی بعد از این می‏خواهد معلوم کند چه علمی به حد یقین می‏رسد:«پس از جست‏وجو دریافتم که جز ضروریات عقلی‏ و محسوسات،هیچ دانش دیگری مرا به این‏ درجه از یقین نخواهد رساند.»اما نخستین‏ منزلگاه شک غزالی از همین‏جا آغاز می‏شود: «وقتی دیدم که جز محسوسات و ضروریات‏ سرمایه دیگری ندارم،با خود گفتم که باید در این دو نیز بیندیشم تا معلوم شود یقینی‏ که از این ضروریات و محسوسات برمی‏آید،از جنس همان یقینی است که من پیش از این‏ به امور تقلیدی داشتم.دریافتم که شک در محسوسات نیز رواست.»12دلیل غزالی‏ برای شک در محسوسات،خطاهای ادراکی‏ حواس است.غزالی بینایی را مثال می‏زند که اگرچه نیرومندترین حواس ماست،اما گاه نیز خطا می‏کند؛مثلا ما آنگاه که به سایه‏ می‏نگریم،آن را ساکن می‏بینیم و به سکون‏ آن حکم می‏کنیم اما باتجربه و مشاهده‏ درمی‏یابیم که حرکتی تدریجی دارد.خطای‏ دیگر حس بینایی آنجاست که ستارگان‏ آسمان را کوچک می‏بینیم.اما برهان‏های‏ نجومی و هندسی معلوم می‏کند که آن‏ اجرام سماوی گاه از زمین هم بزرگ‏ترند. قاضی«عقل»چنین احکامی را که برآمده‏ از حس‏اند مردود می‏شمارد.

غزالی آنگاه در همین قاضی عقل هم تشکیک‏ روا می‏دارد:«همان‏طور که محسوسات-که‏ من پیش از این به یقینی بودن آنها اطمینان‏ داشتم-باطل شدند،شاید در احکام عقل نیز بتوان چنان شکی را روا دانست.اگر عقل، محسوسات مرا باطل نمی‏کرد من تا ابد به‏ آنها یقین می‏داشتم.شاید بالاتر از عقل هم‏ حاکم دیگری باشد که بتواند احکام عقلانی را پندارهایی قابل ابطال اعلام کند،همان‏گونه‏ که عقل،احکام محسوسات را پندارهایی‏ بیش نداشت.»13غزالی سپس برای‏ تأیید شک در صحت احکام عقلی،عالم‏ خواب را مثال می‏زند و اینکه ما در عالم رؤیا به برخی مفاهیم اعتقادی یقین پیدا می‏کنیم‏ و آنها را دارای ثبوت و وجود می‏یابیم و پس‏ از بیداری می‏فهمیم که آنها تصوراتی بوده‏اند بی‏پایه و عاری از حقیقت.

نتیجه‏ای که غزالی می‏گیرد این است که‏ «شاید احکام حسی یا عقلی ما در بیداری در قیاس با تصورات ما در عالم رؤیا دارای پایه‏ و حقیقتی باشد و در مقایسه با عالم بالاتر از عقل همه اینها پندارها و خیالاتی واهی‏ باشد و هنگامی که آن عالم ورای عقل پدید آید،یقین کنیم که تمام احکام عقلانی ما -که آنها را حقیقی می‏پنداشتیم-خیالات‏ بوده است».14گرفتاری غزالی به شک از همین‏جا آغاز شد.

معالجهء آنچه غزالی آن را«بیماری سفسطه» می‏نامید برای او امکان نداشت زیرا رفع این‏ عقاید شک‏آمیز تنها با اقامه برهان ممکن‏ بود و برهان هم باید از قضایای اولیه شکل‏ می‏گرفت و چون صحت این نوع قضایا برای‏ غزالی معلوم نبود،اقامه استدلال هم ناممکن‏ بود.این حالت بیماری تا 2 ماه ادامه داشت تا اینکه«نه با یاری گرفتن از استدلال بلکه به‏ واسطه اشراقی ربانی و نوری الهی به حالت‏ سکون بازگشتم و احکام‏ ضروری عقلی را یقینی‏ یافتم».15

از این نقل قول‏ها معلوم‏ می‏شود که نقطه عزیمت‏ غزالی برای رسیدن به«حقایق امور»همان‏ احکام ضروری عقلی است.علم یقینی‏ دانستن عقلیات و اطمینان و سکون یافتن به‏ آنها در نظر غزالی،محصول نور الهی است و نه استدلال.با این وجود آیا می‏توانیم بگوییم‏ که معرفت و علم در نظر غزالی همین الهام‏ الهی است و نه عقل؟16بعید است غزالی‏ از کلمات نقل شده چنین مقصودی داشته‏ باشد.مقصود غزالی این نیست که او با شهود عرفانی،صحت عقلیات را دیده است بلکه‏ منظورش این است که او اطمینانی را که‏ پیش از این به درستی ضروریات عقلی داشت‏ -و آن را در نتیجه شک از دست داده بود- دوباره به الهام الهی بازیافته است،نه اینکه‏ دلیل صحت و معتبر بودن آنها را هم وابسته‏ به الهام یا رحمت الهی بداند.به عبارت دیگر ملاک شناخت در نظر غزالی،معتبر دانستم‏ و اطمینان به عقل و احکام ضروریه آن است. این اطمینان به ضروریات چنان است که‏ عقل انسان در مورد آنها دریافتی فطری دارد و مفاد این‏گونه قضایا از اولین لحظه هستی‏ با او همراه بوده‏اند،17که در این صورت‏ مقصود ما حاصل شده است،یا اگر کسی، مانند غزالی در نتیجه شک،این ارتسامات‏ اولیه را فراموش کرد،می‏تواند با امیدواری‏ به الهام و رحمت الهی و به واسطه نوری‏ که خداوند در دل او می‏افکند،اطمینان به‏ عقلیات را بازیابد.

گفتیم که غزالی پس از گذر از سفسطه‏ توانست به کمک«نوری که خداوند به قلب‏ می‏تاباند»دوباره با قضایای ضروری عقلی‏ اطمینان یابد.اما غزالی چندان معلوم نکرده‏ است که بعد از جدا شدن از حالت شک،برای‏ محسوسات چه جایگاهی قائل بوده است.او فقط در«معیار العلم»و نیز«المستصفی» به این مطلب اشاره می‏کند که حسیات اگر به وسیله عقل گواهی شوند،می‏توان به‏ آنها اعتماد کرد چرا که وقتی برخی عوامل، احساس را از درک درست بازدارند،حس به‏ خطا می‏رود و عقل در اینجا آن خطا را ترمیم‏ می‏کند.پس محسوسات زمانی معتبر و قابل‏ اعتمادند که عقل در مورد آنها حکم اثباتی‏ داشته باشد و این البته بعد از آن است که‏ حس،به خودی خود،به موانعی مانند ضعف‏ ادراکی گرفتار نباشد.18

بنابراین غزالی خطاهای زیادی را که در ادراکات حسی رخ می‏دهد،سبب حصول‏ شک در حقیقت‏نمایی آنها می‏داند،ولی عقل‏ را در کشف خطاهای حسی و تکذیب حس‏ مؤثر می‏داند.غزالی به عقلیات اطمینان‏ دارد اما در برخی آثارش ضمنا به این مطلب‏ هم اشاره می‏کند که جز ضروریات عقلی، مقدمات یقینی دیگری راهم برای رسیدن‏ به همان«حقایق امور»دخیل می‏داند؛ مقدماتی مانند مشاهدات،مجربات و متواترات‏19

\*پانوشت‏ها:

(1).تهافت التهافت،ص 351.

(2).فرار از مدرسه،ص 250.

(3).الجام العوام عن علم الکلام،ص 56.

(4).از جمله:المستصفی من علم الاصول،ج 1،ص 3؛تهافت‏ الفلاسفه،ص 83؛میزان العمل،ص 175.احیاء علوم الدین، ج 1،ص 99.

(5).تهافت الفلاسفه،ص 31.

(6).القطاس المستقیم،ص 82-83.

(7).البته چنان‏که بسیار گفته‏اند این شک با شک دستوری‏ دکارت کاملا متفاوت است.خلاصه این‏که شک غزّالی‏ مسأله‏ای کاملا فردی است که افراد دیگر چنان نیست که‏ حتما گرفتار آن بشوند.غزّالی چنین شکی را برای دیگران‏ نمی‏پسندد.(برخلاف دکارت)و آن را توصیه نمی‏کند. خلاصی از این شک در نظر غزّالی با برهان و دستاویز قرار دادن آنچه او آن را«ضروریات عقلی»می‏نامد امکان‏پذیر است.برخلاف شک دکارتی که آن‏جا اصلا خلاصی مطرح‏ نیست و شک کردن فی نفسه شأنیتی دارد.شک غزّالی‏ در واقع یک نوع«بیماری»است که«شفای»آن به دست‏ خداوند است.این سخن را مقایسه کنید با سخن اغراق‏آمیز یکی از نویسندگان:«شک دستوری دکارت و شکاکیت‏ هیوم و نقد عقل محض کانت و اصالت تجربه روحی برخی‏ از فلاسفه دین در عصر ما،همه قبلا در نظریات غزّالی‏ آمده است.(مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی،سعید شیخ،ترجمه مصطفی محقق داماد،انتشارات خوارزمی، ص 158).

(8).المنقذ من الضلال،ص 14.

(9).همان،ص 21.

(10).مجموعه رسائل الامام الغزّالی،ص 26.

(11).المستصفی من علم الاصول،ص 44.

(12)-المنقذ من الضلال،ص 38.

(13).همان.

(14).المنقذ من الضلال،ص 45.غزّالی احتمال می‏دهد که این نشئهء ورای عقل،همان حالت صوفیانه‏ای باشد که‏ در آن از عالم حس بی‏خبر می‏شوند و احوالی را درمی‏یابند که با احوال موجود در عالم عقل هیچ‏گونه هماهنگی ندارد. «شاید هم این حالتماورایی همان مرگ باشد که رسول‏ خدا(ص)در این سخن به آن اشاره فرموده است:الناس‏ نیام اذا ماتوا انتبهوا.شاید زندگی دنیایی به سان خواب و زندگی آخرت به سان بیداری پس از آن خواب باشد که در نشئه،حقایق بر انسان مکشوف می‏شود و آن‏گاه به او چنین خطاب می‏شود:لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطائک فبصرک الیوم جدید»(همان،ص 48).

(15).المنقذ من الضلال،ص 45.

(16).برای نمونه سلیمان دنیا چنین گفته است(مقدمه‏ تهافت الفلاسفه،قاهره،دار المعارف،ص 37.

(17).معیار العلم فی المنطق،شرحه احمد شمس الدین، بیروت:دار الکتب العلمیه،ص 236.در این منبع،غزّالی‏ تردید در اولیات را،که شامل عقلیات است،محصول فرا رفتن ذهن از حالت سلامت آن می‏داند.

(18).معیار العلم،ص 179؛المستصفی،ص 45.

(19).المستصفی،ص 44؛معیار العلم،ص 178.دکتر دیانی به رابطه میان محسوسات و عقلیات،باتوجه به‏ آثار غزّالی،با تعبیر«موازنه عالم معقول و محسوس»اشاره‏ می‏کند و ثمرات معرفتی چندی را نیز بر آن مترتب می‏کند (منطق و معرفت در نظر غزّالی،صص 141-171).