

کاربردهای سه گانه عقل در نظر غزالی

زهرا پورسینا*

چکیده

ناسازگاری سخنان غزالی درباره موضوعات گوناگون از جمله در باب تعریف عقل و شأن و کارآیی آن در رساندن انسان به معرفت، کار پژوهش در آثار او را دشوار می سازد.

او گاهی عقل را تنها به حیث استدلالی اش محدود می کند و گاه آن را به عرصه ایمان وارد می کند. گاه اعتمادش به عقل بسیار ضعیف یا محدود می شود و گاه گویی در همه عرصه ها بدان حضوری قابل توجه می بخشد.

تلاش برای یافتن نگاهی که غزالی بدین منبع معرفت دارد و سر و سامان دادن بدان در کار پژوهش نظام مند در آثار او، تأثیری جدی دارد. به نظر می رسد که می توان استفاده غزالی را از "عقل" در سه حیث کلی اشاره به نفس انسانی، مرتبه استدلالی نفس، و کل مرتبه انسانی در معرفت مورد توجه قرار داد. جستجوی این سه حیث کلی در آثار غزالی و کمک به روشن ساختن رأی او در این باب، کاری است که در این گفتار بدان پرداخته می شود.

کلیدواژه ها: غزالی، عقل، نفس انسانی، مرتبه استدلالی، مرتبه انسانی معرفت.

درآمد

یکی از دشواری‌هایی که کار روی آثار غزالی با آن مواجه است ناسازگاری‌های گاه فراوانی است که در سخنان او به چشم می‌خورد و از جمله آنها بیان‌های گوناگون او در خصوص "عقل" است. گاهی غزالی عقل را تنها به حیث استدلالی آن محدود می‌کند و گاه آن را به عرصه ایمان وارد می‌کند و به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی معنایی که از عقل مراد می‌کند همان معنای پیش گفته نیست. گاهی به نظر می‌رسد که اعتمادش به عقل تضعیف یا بسیار محدود می‌شود و گاه گویی در همه عرصه‌ها بدان حضوری قابل توجه می‌بخشد.

صرف نظر از اینکه چه دلایلی موجب این گونه‌گونی‌ها و ناسازگاری‌ها در آثار او می‌شود، که در جای خود بدان پرداخته‌ایم،^۱ باید دید که آیا می‌توان استفاده‌هایی را که غزالی از "عقل" در بیانات خود می‌کند سر و سامانی بخشید. به نظر می‌رسد که می‌توان دست کم سه کاربرد عقل را در آثار او از یکدیگر باز شناخت:

نخست، استفاده‌ای که او هنگام اشاره به نفس انسانی دارد، از آن حیث که نفسی عاقله است.

دوم، استفاده او از این کلمه آن گاه که به جنبه استدلالی نفس به نحو خاص نظر دارد. این همان استعمالی است که هنگامی که او می‌خواهد به مرتبه ورای حس در معرفت اشاره کند آن را به کار می‌برد (عقل استدلالی).

و سوم، آن جا که غزالی به کل مرتبه انسانی در معرفت اشاره دارد؛ یعنی همان مرتبه‌ای در انسان که معرفت او را از معرفت یا ادراک حیوانی جدا می‌کند. در این استعمال، کلمه «عقل» هم شامل عقل «استدلالی» می‌شود و هم شامل مرتبه ورای آن که با نام‌هایی چون «روح نبوی»، «بصیرت»، و «قلب» خوانده می‌شود.

اینک لازم است هر یک از این استعمالات و کاربردها را در آثار غزالی جستجو کنیم.

کاربرد نخست

نخستین کاربرد، آن گاه به کار می رود که غزالی به معرفی ماهیت انسان می پردازد. در این استعمال، عقل با نفس یا آن لطیفه الهی که به قول غزالی «داننده» است یکی می شود و نفس عاقله انسان مورد توجه قرار می گیرد. غزالی در این کاربرد به مرتبه خاصی در معرفت نظر ندارد. مثل وقتی که در احیاء می گوید:

«دوم اینکه آن [یعنی عقل] گاهی به کار می رود در حالی که مراد از آن ادراک کننده علوم است، که در این حالت همان قلب و به معنای آن لطیفه است [لطیفه‌ای که گفتیم انسان به حقیقت آن است و آن همان نفس و ذات او است]». (غزالی، ۱۹۸۶، سوم، ص ۵).

در معارج القدس نیز بدین بیان به این کاربرد تصریح می کند:

«و کاربرد دوم اینکه به کار می رود در حالی که مراد از آن نفس انسانی است». (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۱۸).

و در ادامه سخن خود می گوید:

«هر گاه ما در این کتاب از لفظ نفس، روح، قلب، و عقل استفاده کردیم، مرادمان نفس انسانی است که محل معقولات است». (همان).

همچنین در روضة الطالبین اظهار می کند:

«لفظ چهارم عقل است که دو معنای آن به غرض ما مربوط است: ... دومی اینکه گاه به کار می رود و مراد از آن ادراک کننده علوم است، که عبارت از قلب یعنی همان لطیفه‌ای است که حقیقت انسان است ...». (غزالی، ۱۹۹۶، ص ۱۱۴).

کاربرد دوم

اما گاهی غزالی می خواهد بر «عقل» به معنای اخص آن متمرکز شود. این موارد در

آن بیاناتی ظاهر می‌شود که او یا می‌خواهد به معرفی مرتبه بالاتر از حس و پایین‌تر از کشف (مرتبه نبوی) در رسیدن به معرفت بپردازد و میان منابع معرفتی، مقایسه ای به عمل بیاورد و لذا لازم است صریحاً آنها را از یکدیگر تفکیک کند، یا اینکه مشخصاً حوزه‌هایی از معرفت را که استدلال‌های عقلی در آنها کارایی لازم را ندارند معرفی کند، یا به اظهار دیدگاه خود درباره نظری که دیگران درباره عقل استدلالی دارند دست بزند، یا به بیان نسبت میان عقل و وحی بپردازد.

غزالی در این قبیل بیانات خود، به کارکرد عقل به نحو بسیار خاص توجه دارد. از جمله وقتی که در *المنقذ من الضلال* درباره «حقیقت نبوت و نیاز ضروری همه مردم به آنها» بحث می‌کند و عقل را مرتبه‌ای مافوق حواس و تمییز و مادون مرتبه نبوی قرار می‌دهد:

«بدان که جوهر انسان در اصل فطرت، خالی و بسیط خلق شده است و اطلاعی از عوالم خدای تعالی ندارد؛ حال آنکه عوالم فراوانند و جز خدای تعالی کسی نمی‌تواند آنها را شمارش کند ... و اطلاع او از عوالم به واسطه ادراک است و هر یک از ادراکات برای این خلق شده است که انسان به واسطه آن از عالمی از [عوالم] موجودات اطلاع پیدا کند ... پس نخستین چیزی که در انسان خلق می‌شود حس لامسه است ... پس حس بینایی [تا می‌رسد به] تمییز پس به طور دیگری صعود می‌کند و عقل برایش آفریده می‌شود؛ پس [در این حال] واجبات، ممکنات، و محالات و اموری را ادراک می‌کند که در اطوار پیش از آن یافت نمی‌شوند، و در پس عقل طور دیگری است ...».

(غزالی، ۱۳۹۷، صص ۶۹-۷۰).

در کیمیای سعادت نیز وقتی که غزالی به تشریح مراحل می‌پردازد که روح انسان باید در دنیا از آنها گذر کند تا به قرارگاه نهایی خود برسد، چنین می‌آید:

«اول منزل وی محسوسات است، آنگه متخیلات، آنگه موهومات، آنگه معقولات که منزل چهارم وی است؛ ... و ورای درجه معقولات

مقامی است که آن مقام انبیا و اولیا و اهل بصیرت است، ...» (غزالی، ۱۳۸۳، اول، صص ۱۱۰-۱۱۲).

و در میزان العمل می نویسد :

«... پس به واسطه آن [یعنی هدایت الهی در منزل سوم که عبارت از نوری است که در عالم ولایت و نبوت می درخشد] به آن چیزی هدایت می شود که با بضاعت عقل به سوی آن هدایت نمی شود؛ عقلی که تکلیف و امکان تعلّم با آن حاصل می شود.» (غزالی، ۱۹۶۴، ص ۳۰۲).

یا در احیاء می گوید :

«... عقل‌ها نمی توانند وصف امور ربانی را حمل کنند، بلکه عقل بیشتر مردم در آن دچار حیرت می شود و در باره ذکر مبادی و صفش معاهد عقل‌هایی که مقید به جوهر و عرض‌اند و در تنگنای آن گرفتارند تزلزل پیدا می کنند، پس به وسیله عقل چیزی از وصف آن درک نمی شود، بلکه به وسیله نوری دیگر که برتر و شریف‌تر از عقل است. آن نور در عالم نبوت و ولایت اشراق می شود و نسبتش به عقل مانند نسبت عقل است به وهم و خیال» (غزالی، ۱۹۸۶، ربع چهارم، صص ۱۲۰-۱۲۱).

همین مطلب به بیان دیگری نیز در احیاء می آید:

«از منفعت عقل برای تو همین بس که تو را به صدق نبی هدایت و موارد اشارت او را به تو تفهیم کند؛ پس عقل را بیش از این از تصرف باز دار.» (غزالی، ۱۹۸۶، اول، ص ۳۷).

غزالی بیانات دیگری هم دارد که همگی حاکی از این اعتقاد اویند که کارآیی عقل تا آنجاست که ما را به پذیرفتن صدق نبوت برساند و این بهترین کاری است که عقل می تواند انجام دهد.

همین دیدگاه در آن جایی که غزالی به تفکیک علم استدلالی و علم الهامی می‌پردازد، نیز ظاهر می‌شود. به اعتقاد او کسب معرفت در حالت کلی به دو طریق حاصل می‌شود: یکی به طریق استدلالی، دیگری به طریق الهامی. آنان که از راه نخست کسب معرفت می‌کنند علما و کسانی که به طریق دوم به معرفت می‌رسند اولیا، اصفیا، و انبیاءند. طریق نخست مقام علمای راسخین (صاحبان استدلال) و طریق دوم مقام صدیقین (صاحبان مشاهده) است. (نک: غزالی، ۱۹۸۶، ربع سوم، ص ۲۰؛ و مشکوة الانوار، ۱۹۹۶، ص ۲۷۹).

غزالی برای روشن ساختن مراد خود از این دو طریق کسب معرفت از مثال‌هایی استفاده می‌کند که از مشهورترینشان مثال ورود آب به داخل حوض یا استخری است که از دو طریق بیرونی و درونی صورت می‌گیرد. او می‌گوید گاهی آب یک حوض از طریق جوی‌هایی که از بیرون به آن وارد می‌شوند پر می‌شود، گاه از چاهی که در ته آن حفر شده است؛ در هر دو حال حوض از آب پر می‌شود ولی در طریق دوم آب زلال‌تر و بادوام‌تر و فراوان‌تر است. به نظر او کسب معرفت از طریق عادی (حواس) همچون طریق اول است و کسب معرفت از راه الهام همچون طریق دوم. او در مقایسه میان این دو طریق می‌گوید:

«فرق میان علوم انبیا و اولیا و علوم حکما و علما این است که علوم ایشان از درون قلب، از دری که به عالم ملکوت گشوده است، می‌آید؛ حال آنکه علم حکمت از درهای حواس که به عالم ملک گشوده است، می‌آید». (غزالی، ۱۹۸۶، سوم، صص ۲۳-۲۴).

و البته که از این هر دو، ولو در هر دو معرفت حاصل می‌شود، آن که ترجیح دارد راه انبیا و اولیا است:

«... علم حاصل کردن به طریق تعلّم راه علماست. و این نیز بزرگ است ولیکن مختصر است به اضافه با راه نبوت و با علم انبیا و اولیا که بی‌واسطه و بی‌تعلیم آدمیان، از حضرت حق به دل‌های ایشان رسد». (غزالی، ۱۳۸۳، جلد اول، صص ۳۰-۳۱).

این قبیل بیانات غزالی حاکی از تفکیکی است که او میان مرتبه عقلی معرفت (مرتبه استدلالی) و مرتبه قلبی (یا نبوی یا شهودی یا کشفی) معرفت قائل می‌شود. اگر در مثال پیش‌گفته غزالی دقت کنیم، می‌بینیم که او آن راهی را که با حواس ظاهری ارتباط پیدا می‌کند راه علما و راه دوم را راه اولیا و انبیا برای رسیدن به معرفت معرفی می‌کند. این مطلب گویای این واقعیت است که غزالی معنای اخص عقل را آن‌گاه مدنظر دارد که معرفتش از مجرای حواس تحصیل می‌شود. یعنی با اینکه با بررسی کاربرد سوم عقل در نزد غزالی به این نتیجه می‌رسیم که عقل از دیدگاه غزالی در اطلاق به مرتبه شهودی (قلبی) نیز به کار می‌رود ولی باید توجه داشت که میز میان این دو معنای عقل در همین جا حاصل می‌شود؛ آن‌گاه که انسان از عقل خود برای شناخت عالم جسمانی و معقولات ناظر به آن استفاده می‌کند، بدین جهت که مجرای کسب اطلاعات از این عالم حواس ظاهری است، لذا قوه عاقله در قید و بند این مجرا واقع می‌شود؛ یا به بیان دیگر، از مجرای حواس ظاهری و با دخالت آنها به عالم می‌نگرد.

این موضوع، سبب می‌شود که عقل در عرصه مفاهیم انتزاعی و قواعد منطقی استدلال که قاعده‌مندی‌های برقراری ارتباط میان مفاهیم انتزاعی‌اند به فعالیت پردازد؛ عقل در این حالت مفهوم سازی می‌کند، میان مفاهیم، اتصال و انفصال برقرار می‌کند، استنباط و استنتاج می‌کند و در یک ارتباط منسجم به تبیین عالم واقع می‌پردازد. این امر بدین معنا نیست که فعالیت عقل همواره ناظر به عالم محسوسات است و جلوه حقیقی عقل تنها حیث استدلالی آن است، بلکه می‌توان گفت که اگرچه این جنبه، ذاتی کاری است که عقل در معرفت عالم جسمانی و معقولات ناظر به آن انجام می‌دهد، لکن خود عقل فی نفسه برای معرفت عالمی آفریده شده که ماورای حواس است:

«... عقل در عرش و کرسی و آنچه ورای حجاب‌های آسمان‌ها

است و در ملاء اعلی و ملکوت تصرف می‌کند همچون تصرف در

عالم خودش که بدان اختصاص دارد و مملکت خود او است که

[بدان] نزدیک است ...». (غزالی، مشکوة الانوار، ۱۹۹۶، ص ۲۷۱).

م. عمرالدین در کتاب *فلسفه اخلاقی غزالی* می‌گوید:

« انسان قادر به دریافت عالم روحانی است. قدرتی در قلب انسان است که با الفاظ گوناگونی خوانده می‌شود مانند روح متعالی نبوی، روح، نفس انسانی، نور باطنی الهی، نور خفی، نور ایمان، بصیرت، عقل، و غیره. غزالی می‌گوید انسانی که به این کثرت الفاظ علم دارد آنها را فقط با یک معنا یکی می‌کند. او [خود غزالی] ترجیح می‌دهد که آن را عقل بخواند». (Umaruddin, M, 1970, p. 131).

بنابراین حتی می‌توان گفت که پرداختن به معرفت محسوسات، عقل را از حیث ذاتی خود دور می‌کند. از همین جا معلوم می‌شود که چرا غزالی با اینکه نخستین قدم ورود به عالم معرفت را همان معرفت به عالم محسوس معرفی می‌کند، آن را حجاب دریافت معرفت یقینی می‌شمرد. عمرالدین می‌گوید: «حوزه خاص آن [عقل] فی نفسه عالم ملکوت^۲ است. اما برای ادراک و معرفت به عالم ماوراء و عالم حس^۳ مجهز به حواس ظاهری و باطنی شده است. اما این تجهیز، با اینکه برای وجود این موجود روحانی در عالم جسمانی ضروری است، میان عقل و عالم غیب، حجابی می‌شود و برای دریافت آن عالم، منشاء خطا می‌گردد» (Ibid. p. 131. r. to : Meshkat al-Anvār, p. 10)

کاربرد سوم

اینجاست که می‌توانیم به کاربرد دیگر غزالی از عقل توجه پیدا کنیم؛ کاربردی که گستره معنایی عقل را چنان وسعت می‌بخشد که آن را با واژه «قلب» در یک حوزه قرار می‌دهد. غزالی در موارد فراوانی «عقل» را به همین معنا به کار می‌برد. مثل آنجا که در بیان مطابقت میان علم به واقع و عالم واقع مراتب وجود را چنین تقسیم می‌کند:

«پس گویی که عالم چهار مرتبه وجودی دارد: وجودی در لوح محفوظ که بر وجود جسمانی آن پیشی دارد، و وجود حقیقی آن به دنبال آن است؛ و به دنبال وجود حقیقی‌اش وجود خیالی آن است - مرادم وجود صورت آن در خیال است- و به دنبال وجود خیالی‌اش وجود

عقلی آن - یعنی وجود صورت آن در قلب - است».

(غزالی، ۱۹۸۶، ربع سوم، ص ۲۳).

یا در آن مواردی که عقل را وسیله رسیدن به جنت ماوی، قرب به خداوند، رسیدن به مقام خلافت الهی یا حتی خاصیت و غرض از آفرینش انسان معرفی می‌کند. یا وقتی که آن را با بصیرت باطنی و نور ایمان یکی می‌کند؛ یعنی وقتی که می‌خواهد حیث انسانی معرفت را نشان دهد، آن را با لحاظ هر دو مرتبه عقل استدلالی و روح نبوی به کار می‌برد. در واقع، چون از سویی وجه ممیزه انسان در معرفت با عنوان «عقل» مشخص می‌شود، و از سوی دیگر این گمان که این حیث تنها حیث استدلالی نفس است نادرست است، غزالی این کلمه را با وسعت بیشتری به کار می‌گیرد تا از منحصرکردن ظهورات عقل به جنبه‌های منطقی آن جلوگیری شود؛ زیرا همان جنبه‌ای از نفس که براساس آن می‌توان به ارتباط برقرارکردن میان معانی موفق شد، در صورتی که از تأثیرات منفی سایر جنبه‌های نفس در امان بماند، و با تأثیرات مثبت آن پشتیبانی شود (تخلیه و تخلیه اخلاقی نفس)، آن گاه ظهورات عالی‌تری پیدا می‌کند.

این نظر را می‌توان در آن سخنان غزالی در ربع اول / احیاء که پس از بیان چهار معنای عقل، احادیثی را ذکر می‌کند که ظهور عالی‌تر عقل را محل توجه قرار می‌دهد و راه دستیابی به آن را اجتناب از معاصی و ادای فرایض معرفی می‌کند مورد توجه قرار داد:

«و [معنای] آخری [یعنی معنای چهارم عقل] همان است که مراد پیامبر (ص) از این سخن خود است: «هنگامی که مردم از رهگذر نیکوکاری و کارهای شایسته [به خدا] تقرب می‌جویند تو به وسیله عقلت تقرب بجوی»^۴. و همان، مراد از سخن رسول خدا (ص) به ابودرداء (ره) است: «عقل را زیاد کن تا تقریب به پروردگارت بیشتر شود»^۵ پس گفت: پدرم و خودم به فدایت! چگونه؟ پس فرمود: «از حرام‌های خدای تعالی بپرهیز و واجبات خدای سبحان را به جای آور تا عاقل شوی و از میان کارها، به

کارهای شایسته اقدام کن تا در این دنیا رفعت و کرامت تو افزون گردد و در عالم آخرت به وسیله آن قرب و عزت را از پروردگارت عزوجل دریافت کنی»^۶. (غزالی، ۱۹۸۶، ربع اول، ص ۱۰۲).

به قول سعید باسیل، همان‌گونه که حیات شرط عقل و عقل شرط علم است، صبر و صوم و عزلت و قطع علاقه‌های دنیوی و تأمل مستمر در باره خداوند هم از شرایط ظهور بصیرت باطنی در عقل‌اند. (نک: باسیل، ص ۱۵۸).

پس چنین نیست که همه مراتب معرفتی در همه انسان‌ها بروز و ظهوری یکسان داشته باشند یا حتی اصلاً ظهوری داشته باشند. بدین لحاظ هنگامی که غزالی از قوه عقل با کارکردهای استدلالی آن سخن می‌گوید، همان را در نظر دارد که میزبان انسان و حیوان به حساب می‌آید و در عرف مردم نیز قوه عقل به همان اطلاق می‌شود. اما اگر انسان به تهذیب و ضبط نفس موفق شود همین قوه با «قلب» یا روح نبوی یکی می‌شود. نفس در این ظهور عالی‌تر می‌تواند به محاذات عالم غیب یا عالم ملکوت قرار گیرد و به درک معانی‌ای موفق شود که باطن عالم محسوب می‌شده است.

عمرالدین در بخشی از کتاب خود اشکالی را از سوی اقبال به غزالی در خصوص ناتوانی وی در درک ارتباط میان تفکر (استدلالی) و شهود طرح می‌کند و پاسخی بدو ارائه می‌کند که مؤید همین مطلب است. او می‌گوید:

«دکتر اقبال غزالی را متهم کرده است که او نتوانسته «بفهمد که تفکر و شهود به لحاظ ساختاری^۷ با یکدیگر مرتبط‌اند و تفکر به دلیل پیوندی که با زمان متوالی دارد باید به ضرورت سبب محدودیت و عدم شمول شود...»^۸

اتهام دکتر اقبال درست نیست. غزالی تقریباً همان نظر را نسبت به تفکر و شهود دارد که او خود بدان قائل است. ... به رأی غزالی فعالیت خاص عقل شهود است. تفکر آن صورتی از فعالیت است که از راه ضرورت حواس، در عالمی زمانی و مکانی بر عقل تحمیل شده است و سرشت محدود و زمانیِ تفکر به وسیله این

محدودیت‌ها مقید می‌شود. بدین سان تفکر و شهود به رأی غزالی، يك ریشه دارند و به لحاظ ساختاری ارتباط متقابل با یکدیگر دارند. غزالی مانند برگسون [چنانکه اقبال از او نقل کرده است] خواهد گفت که شهود، صورت عالی تر عقل است هنگامی که عقل از محدودیت‌های حواس رها گردد^۱. (Umaruddin, M.1970, pp. 132-133).

آنچه غزالی در این معنای عقل در نظر دارد حاکی از مسائل عمیقی است که می‌تواند در بحث‌های معرفت شناختی بسیار راهگشا باشد. با تحلیل همین دیدگاه است که معلوم می‌شود که چرا نمی‌توان ساحت معرفتی انسان را تنها به جنبه استدلالی آن محدود کرد. سعید باسیل، توجیه این شیوه غزالی را به تنوع فراوان کارکردهای عقل بر می‌گرداند و دلالت‌های گوناگون آن را ناشی از همین امر می‌داند. به اعتقاد او، عقل در محدوده فعالیت‌های گوناگون خود جلوه‌های مختلفی پیدا می‌کند و هرکس که آن را در فعالیت خاصش جلوه‌گر می‌بیند، جلوه آن را خود آن تلقی می‌کند. مثل کسی که عقل را در جدل و مناظره طلب می‌کند؛ در این صورت او عقل را به نظر کردن در ادله و براهین منحصر می‌کند. حال آنکه عقل در سایر جلوه‌هایش نام‌هایی چون بصیرت، نور ایمان، عقل نظری، و عقل عملی دریافت می‌کند. به بیان باسیل:

«بصیرت جز حوزه‌ای از حوزه‌های فعالیت عقل نیست! پس عقل، جنبه‌هایی از فعالیت و انواعی از امکانات دارد که عقل به منزله غریزه‌ای که مستعد قبول علم است در آن مندرج می‌شود و عقل عملی و عقل نظری و بصیرت و نور ایمان [نیز] در آن اندراج می‌یابند، و هنگامی که لطیفه ربانی‌ای است که مرکز آن قلب است، یا به بیانی روشنتر، آن گاه که عقل عبارت از حقیقت انسان جوهری است، بی‌شک اینچنین است. پس شایسته است که عرصه‌های فعالیتش محدودیتی نداشته باشند. این عرصه‌ها متعدد و گوناگون‌اند و با گوناگونی‌شان مفاهیم عقل گوناگون می‌شوند و شیوه‌های تعبیر از آن تعدد پیدا می‌کنند^۱. پس در عرصه فقه، عقل فقهی؛ و در عرصه الاهیات، بصیرت؛ و در عرصه علوم

نظری، عقل نظری نامیده می‌شود...». (باسیل، صص ۵۰-۵۱ و نیز نک: صص ۱۵۴-۱۵۸).

در واقع به نظر می‌رسد که غزالی با تفکیک نکردن دقیق عقل و قلب از یکدیگر یا با قراردادن آنها در یک حوزه معنایی، ما را متوجه امکان ورود به ساحتی از معرفت می‌کند که از سویی ظهور عالی‌تر همان قوه عقلانی است و از سوی دیگر ساحتی ممتاز و منحا از ساحت استدلالی معرفت. این بحث می‌تواند ما را با ظرافت دقیقی وارد در بحث چگونگی استکمال نفس و ارتباط تنگاتنگ میان فرایند کسب معرفت و استکمال جهات گوناگون نفسانی کند. از سویی نقش عقل، به معنای اخص کلمه را روشن کند و از سوی دیگر نشان دهد که در مرتبه عالی‌تر معرفت، نفس نه تنها از ساحت عقلانی‌اش دور نشده بلکه به ظهور عالی‌تر آن دست یافته است.^{۱۱}

از جمله مواردی که نشان می‌دهد غزالی عقل و بصیرت باطن را یکی می‌کند آنجاست که پس از بیان حقیقت عقل و اقسام آن در ربع اول/حیاء، و نشان دادن عظمت شأنش، در برابر این سؤال قرار می‌گیرد که پس چرا گروهی از متصوفه به نکوهش عقل و معقول می‌پردازند؛ آن گاه در پاسخ می‌گویند:

« بدان که سبب آن این است که مردم نام عقل و معقول را به مجادله و مناظره در مناقضات و الزامات انتقال داده‌اند، حال آنکه آن فن کلام است. و آنان نمی‌توانسته‌اند به ایشان بگویند که در این نام‌گذاری خطا کرده‌اند، زیرا پس از آنکه سر زبان‌ها افتاده و در دل‌ها نفوذ کرده بود از دل‌هایشان محو نمی‌شد. به همین دلیل ایشان عقل و معقول را نکوهش کردند و این همان است که نزدشان بدان نامیده شده است. اما نور بصیرت که به وسیله آن خدای تعالی شناخته می‌شود و صدق رسولانش مورد معرفت قرار می‌گیرد، چگونه تصور نکوهشش می‌شود؟ حال آنکه خدای تعالی ثنایش گفته، و اگر نکوهش شود چه چیز ستوده می‌گردد؟ و اگر آنچه ستوده است همان شرع است، صحت شرع به چه وسیله دانسته می‌شود؟ اگر با عقلی که نکوهیده است و

بدان اعتمادی نیست، پس شرع هم نکوهیده است. و نباید به سخن کسی که می گوید آن با چشم یقین و نور ایمان درک می شود نه با عقل توجه کرد. مراد ما از عقل همان است که او از چشم یقین و نور ایمان اراده می کند، که صفت باطن است و به وسیله آن آدمی از چارپایان متمایز می شود تا بدان وسیله حقایق امور را دریابد.^{۱۲} (غزالی، ۱۹۸۶، ربع اول، ص ۱۰۵؛ و، ربع چهارم، ص ۳۲۵).^{۱۳}

بنابراین غزالی در این گفتار تأکید دارد بر اینکه اگر تنها به برخی از ظهورات نیروی عقل همچون مجادله و مناظره نام عقل بدهیم به اشتباه می افتیم. (نک: باسیل، صص ۱۵۴-۱۵۸). آنچه به انسان اعطا شده چیزی است که او را قادر به دستیابی به عالی ترین مرتبه معرفت می سازد که مرتبه ای بسیار فراتر از حوزه استدلالات منطقی است. غزالی در مشکوة الانوار به این توانایی عقل تصریح می کند و حوزه معرفتی اش را به کل موجودات بسط می دهد.

«... همه موجودات میدان عقل اند. زیرا [هم] این موجوداتی را که برشردیم ادراک می کند [هم] آنچه را نشمردیم، که بیشترند؛ پس در همه آنها تصرف می کند و بر همه حکمی یقینی و صادق می کند.^{۱۴} پس اسرار باطنی در نزدش ظاهر و معانی پنهان در نزدش آشکارند.

... عقل معقولات^{۱۵} را ادراک می کند و متصور نیست که معقولات^{۱۶} متناهی باشند. البته اگر علوم به دست آمده در نظر گرفته شود، در این صورت آنچه نزد آن حاضر و حاصل است، جز متناهی نیست اما در قوه اش ادراک نامتناهی هست». (غزالی، مشکوة الانوار، ۱۹۹۶، ص ۲۷۲).

همچنین می گوید:

«نزدیک و دور برای عقل مساوی اند و [عقل] در طریق های خود به بالاترین آسمان صعود می کند و در يك لحظه به مرز زمین فرود

می‌آید. بلکه اگر حقایق تحقق یابند آشکار می‌شود که آن مزه است از اینکه نزدیکی و دوری که عارض اجسام می‌شوند، گرداگرد قدسش بگردند. او [عقل] نمونه‌ای از نور^{۱۷} خدای تعالی است و نمونه بدون حکایت‌گری نیست ولو اینکه به نهایت یکسانی نرسد.» (همان، ص ۲۷۱).

علاوه بر این، بیانات دیگر او که در ادامه سخن سابق می‌آیند نیز از هر دو حیث عام و خاص حوزه معرفتی عقل را از دید غزالی نشان می‌دهند و این بیان تنها در صورتی که «عقل» را در حوزه وسیع کاربردی‌اش در نظر بگیریم قابل فهم است:

«عقل در عرش و کرسی و آنچه ورای حجاب‌های آسمان‌ها است و در ملاء اعلی و ملکوت تصرف می‌کند همچون تصرف در عالم خودش که بدان اختصاص دارد و مملکت خود او است که [بدان] نزدیک است، بلکه هیچ یک از حقایق، از عقل محبوب نیست. حجاب عقل، آن گاه که به خاطر خودش از خودش محبوب می‌شود، به دلیل صفاقی است که با آن مقارنت دارند، مثل اینکه چشم در هنگام فروبستن پلک‌ها از خودش محبوب می‌شود.» (غزالی، مشکوة الانوار، ۱۹۹۶، ص ۲۷۱).

به اعتقاد غزالی انسان با این توانایی می‌تواند به عالم بالا روی کند و «حقایق کلی علوم ضروری و نظری را که همان علوم یقینی صادق از ازل تا ابدند به وسیله آن از ملاء اعلی (جهان برین) فرا گیرد.» (غزالی، ۱۹۶۴، ص ۲۶۴).

به رأی او علم به خدای تعالی، صفات او، فرشتگان، کتاب‌ها و فرستادگان او، و انواع آفریده‌های جهان، و نیز ضروریات اولیه عقلی، که علوم حقیقی و حکمت حقیقی‌اند با همین توانایی کسب می‌شوند. او نام این توانایی یا شأن نفس را «عقل نظری» می‌گذارد. علمی که از این طریق کسب می‌شود، همان علمی است که خود فی نفسه مقصود است (در برابر معرفتی که برای عمل‌کردن تحصیل می‌شود) و همین معرفت است که سعادت

می آورد. این معرفت همان «علم مکاشفه» است که غزالی آن را در برابر علم معامله قرار می دهد و با ظهور مرتبه عالی تر عقل، یا به بیان دیگر، با ظهور مرتبه ای عالی تر از عقل (استدلالی) حاصل می شود.

غزالی در بسیاری از آثار خود میان این دو نوع معرفت تمایز قائل می شود و آنها را با تعبیر علوم نظری و عملی، یا علم مکاشفه و معامله، مورد توجه قرار می دهد؛ اگرچه می توان از بیانات او دریافت که او علوم نظری را اعم از علم مکاشفه می داند. چنانکه در بیان پیشین او نیز معلوماتی که با روی کردن به عالم اعلی تحصیل می شود، مجموع متعلقات علم نظری (به معنای خاص) و علم مکاشفه را در بر می گیرد.

همچنین او در تعریف علوم نظری و عملی در میزان العمل یا هنگامی که در همانجا از عقل نظری و عملی سخن می گوید، علمی را که «مراد از آن معلوم است، همچون علم به خدا و صفات او و ملائکه او و کتب او و رسولان او، همچنین علم به نفس و صفات آن و علم به ملکوت آسمانها و زمین و غیر آن» (همان، ص ۲۲۹)، علم نظری، در برابر علم عملی می خواند، و در احیاء، همین ها را از متعلقات علم مکاشفه می شمرد. نیز عقل نظری را چنان تعریف می کند که محصول آن همان علوم نظری می شود. (غزالی، ۱۹۸۶، ربع اول، ص ۳۱). با اینکه در بادی امر به نظر می رسد که مراد او از علوم نظری علوم منحاز از علوم کشفی یا شهودی است اما بیانات خود او نشان می دهند که او علم مکاشفه را نیز در میان علوم نظری جای می دهد.

این مطلب را می توان از بحث او در میزان العمل درباره قوای نفس به بیانی دیگر دریافت. او در آنجا شئون قوه نظری عالمه را از حیث علومی که به وسیله آن حاصل می شود در سه مرتبه جای می دهد: مرتبه اول جنبه بالقوه آن، مثل نسبت کودک به نوشتن؛ مرتبه دوم آن گاه که معقولات اولیه در آن حاصل می شود؛ و مرتبه سوم هنگامی که معقولات بالفعل کسب می شوند. آن گاه در همین مرتبه به درجات متعدد قائل می شود و دو درجه اصلی را در آن، درجه تعلّم (به طرق عادی کسب معرفت) و درجه الهام الهی می داند. (غزالی، ۱۹۶۴، ص ۲۰۵).^{۱۸} این نشان می دهد که مرتبه الهام در این قبیل تعبیر غزالی در همان مرتبه عقلانی معرفت به معنایی که مورد بحث است قرار می گیرد.

پس همین که غزالی در میان محصولات عقل، هم آنهایی را جای می دهد که با

استدلال می‌توان بدانها رسید و هم آنها که به طریق کشف، معلوم می‌شود که غزالی در اطلاق کلمه «عقل» در بسیاری از اوقات به معنایی فراتر از عقل استدلالی می‌اندیشد. همه آن مسائلی که در بحث معرفت مطرح می‌شود و برای خواننده این تردید را ایجاد می‌کند که چگونه غزالی مفهوم عقل را هم در آنجایی به کار می‌برد که سخن از طریق عادی معرفت است و هم آنجا که از طریق خاص کشف، که معدود افرادی بدان می‌رسند، سخن می‌گوید با توجه به این بحث روشن می‌شود؛ آن شأنی که در اینجا مدنظر غزالی است معلومات نظری را هم از جنبه استدلالی و هم از جنبه کشفی، در بر می‌گیرد. مثل اینکه درباره معرفت به خداوند و صفات او، در عین اینکه آنها را در زمره علوم مکاشفه قرار می‌دهد و راه اصلی و نهایی رسیدن به آنها را علم مکاشفه می‌داند، معرفت استدلالی و برهانی به آنها را نفی نمی‌کند؛ اگرچه میان این دو نوع معرفت از حیث وضوح تفاوت قائل می‌شود.

سعید باسیل در این باره می‌گوید که از دید غزالی معرفت ما به صفات خداوند از طریق دلیل عقلی، نخستین مرتبه از درجات معرفت یا استدلال است؛ و درجه دوم انکشاف این صفات و وضوح آنهاست. (باسیل، صص ۲۱۹-۲۲۰). این همان تفاوتی است که غزالی میان معرفت عقلی استدلالی و معرفت عقلی شهودی قائل است.

در کیمیای سعادت به صراحت می‌گوید :

«هر چه در خیال نیاید و عقل آن را دریابد دو درجه دارد : یکی را معرفت گویند؛ و ورای این، درجه دیگر است که آن را رؤیت و مشاهده گویند. و نسبت آن با معرفت در کمال روشنی، همچون نسبت دیدار است با خیال. و چنانکه پلک چشم حجاب است از دیدار نه از خیال، تا از پیش برنخیزد دیدار نبود، همچون علاقت آدمی با این تن که مرکب است از آب و خاک، و مشغولی وی به شهوات این عالم حجاب است از مشاهده نه از معرفت، و تا این حجاب برنخیزد آن مشاهده ممکن نگردد. ... دیدار عبارت است از کمال ادراک، و این مشاهده، کمال این ادراک است ... پس تخم دیدار، معرفت است.» (غزالی، ۱۹۸۶، جلد دوم، ص ۵۸۷).

باسبیل می‌گوید به اعتقاد غزالی، اگر چه هر دو نوع معرفت برای انسان یقین‌آور است اما این یقین از حیث وضوح در هر دو، یک درجه ندارد. «یقین ناشی از رؤیت [معرفت شهودی] وضوحی غیرقابل قیاس نسبت به یقین ناشی از دلیل عقلی دارد.» (همان، ص ۲۲۰). در هر دو یقین حاصل می‌شود ولی یقین اولی ناشی از استدلال عقلی و یقین دومی ناشی از رؤیت است.

البته چیزی که باید در فهم نظر غزالی بدان توجه داشت، این است که به قول خود او «همین معرفت [عقلی] است که در آن جهان به صفتی دیگر شود که با وی هیچ نزدیکی ندارد [دیدار و مشاهده] ...». (غزالی، ۱۹۸۶، جلد دوم، ص ۵۸۶). «... معرفت حاصل در دنیا بعینه همان است که استکمال می‌یابد و به کمال انکشاف و وضوح می‌رسد و به مشاهده تبدیل می‌گردد. پس میان مشاهده در آخرت و معلوم در دنیا جز از حیث ازدیاد کشف و وضوح تفاوتی نیست.» (غزالی، ۱۹۷۵، صص ۱۵۹-۱۶۰). چنانکه باسبیل می‌گوید: «... رؤیت عبارت از استکمال معرفت عقلی است.» (باسبیل، ص ۲۲۰).

این تعبیر باسبیل که تعبیر به‌جا و درستی درباره دیدگاه غزالی است تنها وقتی روشن می‌شود که ما به بحث ارتباط ساحت‌های وجودی انسان و تبیین فرآیند معرفت براساس آن بپردازیم؛ در غیر این صورت نمی‌توان فهمید که چگونه ممکن است «رؤیت عبارت از استکمال معرفت عقلی» باشد. اما آنچه در حال حاضر برای بحث فعلی ما اهمیت دارد، همین است که بدانیم غزالی کلمه «عقل» را درحوزه مربوط به معرفت شهودی و قلبی نیز به کار می‌برد. بنابراین کلمه «عقل» برای غزالی می‌تواند بیانگر شأن معرفت انسانی، به صورت کلی، باشد؛ همان که از دید او اساساً انسان برای همان آفریده شده است:

«ویژگی‌ای از او که او به‌خاطر آن خلق شده، همان نیروی عقل و ادراک حقایق اشیاء است» (غزالی، ۱۹۶۴، ص ۲۱۰). «انسان با عقل خلیفه الله شده است، و با عقل می‌تواند به خداوند نزدیک شود و با عقل به کمال دین می‌رسد.» (همان، ص ۳۳۱).^{۱۹} این همان اشرف اشیاء است که سعادت دنیا و آخرت جز به توسط آن به دست نمی‌آید (همان).^{۲۰} با آن به جنت مأوا می‌توان رسید (همان، ص ۳۳۰). همان که قرآن آن را نور، روح، و حیات نیز می‌نامد (همان، ص ۳۳۲).

این امور همان چیزهائی‌اند که در بیانات دیگر غزالی به «دل» یا «قلب» مربوط

می‌شوند؛ همچنان که در /حیاء آمده است:

«شرف و فضیلت انسان ... به استعدادی است که برای معرفت خدای سبحان دارد، ... و آنچه بدان وسیله آماده معرفت شده قلب او است نه یکی از اندام‌هایش. پس قلب همان است که عالم به خداست، و همان است که به خداوند تقرب می‌یابد، و همان است که برای خدا کار می‌کند، و همان است که به سوی خدا می‌کوشد، و همان است که آنچه را نزد و پیش خداست کشف می‌کند، ... پس قلب همان است که اگر از غیر خدا رها گردد نزد خدا مقبول می‌گردد، و همان است که اگر غرق در غیر خدا شود از خداوند محبوب می‌شود». (غزالی، ۱۹۸۶، ربع سوم، ص ۳).

ملاحظه می‌کنیم که غزالی در این متن همان جایگاهی را برای «قلب» قائل است که در گفته‌های پیشین‌اش برای «عقل»، تو گویی که آنها را از یکدیگر جدا نمی‌بیند، و همین دیدگاه غزالی است که سبب می‌شود نظریه معرفتی او نظریه‌ای کارآمد در تحلیل تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت به حساب آید.

نتیجه

آنچه در این جستار مورد توجه قرار گرفت، استفاده‌های گوناگون غزالی از "عقل" در سخنان خود است. این بررسی نشان داد که می‌توان میان سه کاربرد "عقل" در سخنان غزالی تمییز نهاد: نخست، کاربرد "عقل" آن‌گاه که به نفس عاقله انسانی اشاره دارد؛ یعنی هنگامی که غزالی "عقل" را برای معرفی ماهیت انسان به کار می‌گیرد. در این استعمال عقل با نفس عاقله یکی می‌شود. کاربرد دوم، به کارگیری "عقل" در معنای اخص آن است؛ یعنی معرفی مرتبه‌ای از مراتب معرفتی انسان که مافوق حس و مادون قلب یا مرتبه نبوی معرفت است. این

مرتبه همان است که از آن به "عقل استدلالی" تعبیر می‌شود و در معرفت عقلانی عالم محسوس به کارگرفته می‌شود.

اما کاربرد سوم، کاربرد "عقل" در اطلاق به کل مرتبه انسانی در معرفت است. غزالی در این کاربرد عقل را در معنایی وسیع به کار می‌گیرد، به نحوی که هم شامل عقل به معنای اخص آن می‌شود و هم مرتبه معرفت قلبی، کشفی، یا نبوی را در بر می‌گیرد. در این گستره معنایی آنچه اهمیت فوق‌العاده می‌یابد، نگاهی است که غزالی به این مرتبه معرفتی دارد و خود شاخصه‌ای برای نظریه معرفتی او به حساب می‌آید. در این نگاه، عقل به لحاظ ذاتی عاجز از شناخت عالم ماورای حس شناخته نمی‌شود بلکه این موانع غیر معرفتی است که حجاب دیده‌اش می‌گردند.

بدین لحاظ می‌توان گفت که "عقل" در اطلاق به کل مرتبه انسانی در معرفت جلوه‌های گوناگونی می‌یابد که از مرتبه عقل استدلالی تا مرتبه کشفی معرفت را دربرمی‌گیرد.

یادداشت‌ها:

۱. این موضوع در مقدمه پژوهش "تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آراء امام محمد غزالی"، که نگارنده در دست انجام دارد، بررسی شده است.

2. Realm Celestial.

3. The perception and knowledge of the world dominance and sense.

۴. إذا تقرب الناس بابواب البرِّ و الأعمال الصالحة فتقرب انت يعقلک.

۵. ازدد عقلاً تزدد من ربک قرباً.

۶. اجتنب محارم الله تعالی و ادِّ فرائض الله سبحانه تکن عاقلاً و اعمل بالصالحات من الاعمال تزدد فی عاجل

الدنيا رفعة و کرامة و تنل فی أجل العقبی بها من ربک عزوجل القرب و العز.

7. organically

8. Quoted from : D. M. Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 5.

9. r. to *Meshakat al-Anwār*, p. 37.

۱۰. تأکید از مؤلف مقاله است.

۱۱. این بحث در پژوهش تأثیر گناه بر معرفت ... به تفصیل بررسی می‌شود.

۱۲. تأکید از مؤلف مقاله است.

۱۳. در آنجا تعبیر غزالی این است: «و هذه الغريزة خلقت ليعلم بها حقایق الامور كلها». تأکید از مؤلف مقاله است.
۱۴. تأکید از مؤلف مقاله است.
- ۱۵ و ۱۶. در مشکوة الانوار، با شرح و تحقیق شیخ عبدالعزیز عزالدین السیروان، بیروت، عالم الکتب، ص ۱۲۶ «المعلومات» آمده است.
۱۷. در مشکوة الانوار، مجموعه رسائل، ص ۲۷۱ آمده: «فإنه أنموذج من بحور الله تعالى» که «بحور» نادرست و «نور» که در نسخه بیروت، عالم الکتب، ص ۱۲۳ آمده درست است.
۱۸. برای بحث تقسیم عقل به نظری و عملی در معیار العلم، نک: ص ۲۸۶.
۱۹. نیز به عنوان نمونه نک: /حیاء، اول، ص ۲۳
۲۰. نیز نک: /حیاء، اول، ص ۲۴.

منابع:

- باسیل، سعید، منهج البحث عن المعرفة عند الغزالی، دارالکتب اللبنانی، بیروت، بی تا.
- غزالی، ابوحامد محمد، /حیاء علوم الدین، ربع اول، ربع سوم و ربع چهارم، دارالفکر، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۶ هـ. ق / ۱۹۸۶ م.
- _____، المنقذ من الضلال، مؤسسه الکتب الثقافیه، بیروت، ۱۴۰۸ هـ / ۱۹۸۷ م.
- _____، روضة الطالبین و عمدة السالکین، مجموعه رسائل الامام الغزالی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۶ هـ. ق / ۱۹۹۶ م.
- _____، کیمیای سعادت، جلد اول و دوم، به کوشش حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، تهران، ۱۳۸۳.
- _____، مشکوة الانوار، مجموعه رسائل الامام الغزالی، دارالفکر، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۶ هـ. ق / ۱۹۹۶ م.
- _____، معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، دارالآفاق الجدیدة، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۷۵.
- _____، میزان العمل، تحقیق و مقدمه سلیمان دنیا، دارالمعارف، مصر، ۱۹۶۴.
- Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali*, Lahore, Sh. Muhammad Asharaf, reprinted: 1970. (First Edition : 1962) (*Eth . Ph. of Gh.*)