

اعتبارسنجی ادراکات عقلی از منظر غزالی

سیدباقر میرعبداللهی^۱

چکیده

این مقاله به موضوع اعتبارسنجی ادراکات عقلی و مراتب شناخت از نظر غزالی، که نقطه عزیمت نزاع او با فیلسوفان است، می‌پردازد. پرسش مقاله این است: وقتی عقل فلسفی (شناخت آزاد عقلانی) از محدوده معرفتی خود فراتر می‌رود و می‌کوشد با روش خود، مفهومی دینی را تبیین کند، اعتبارش تا چه حد است؟ غزالی معتقد است عقل برای شناخت چنین اموری اعتبار کافی ندارد، زیرا این امور فراتر از توان عقل‌اند. عقل باید برای شناسایی این قسم مفاهیم، به تعبیر او، منور به نور نبوت شود. عقل، در نظر او، منبع مستقل شناخت نیست و اگر بخواهد به طور مستقل در باب گزاره‌های دینی سخنی بیاورد، به ماورای مرز خود پا گذاشته است. غزالی بحث خود را از تبیین مفهوم «علم یقینی» آغاز می‌کند و سپس با انکار عقل فلسفی و تعیین حدود ارزش عقل، به معنایی که خود او از آن مراد می‌کند، و بیان تنگناهای کار فیلسوفان، متکلمان و صوفیه، بحث «ملاک‌های معرفت» را پیش

۱. عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران؛ bmabdollahi@gmail.com؛ (این مقاله برگرفته از پایان‌نامه است).

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۱۶

می‌کشد. او در پایان نتیجه می‌گیرد که شناخت فلسفی ابزاری نیست که به دینداری ما یاری رساند یا اصلاً ربطی به آن داشته باشد، زیرا عقل، در شناخت ماورای خود، دچار تناقض و شک است و واقع‌نما نیست. بنابراین، شرع در تعیین بایدها و نبایدها مستقل عمل می‌کند. این دیدگاه غزالی با ناسازگاری‌هایی روبه‌روست که در بخش پایانی مقاله به آنها پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها: غزالی، عقل فلسفی، وحی، علم یقینی، معرفت.

مقدمه

غزالی صاحب اثری است با نام *الجام العوام عن علم الکلام* که از زمره آخرین آثار وی به‌شمار می‌رود و به‌قولی چند روز پیش از مرگش نگارش یافته است (العلاف، ۱۴۱۹، ۱۶۸)، بنابراین محتوای آن را می‌توان دیدگاه‌های دوران پختگی او دانست. او در این رساله سخنی درباره عقل دارد که خوب است بیان نظرگاه او در این باره را با نقل این سخن آغاز کنیم: چنین نیست که جستجوی حقیقت با عقل غیرممکن باشد، اما مسأله این است که با برهان عقلی فقط کسانی می‌توانند به حقیقت برسند که به مرتبه عالی در برهان عقلی رسیده باشند و این مرتبه، مخصوص افراد اندکی است. او می‌گوید ایمان مردم را نمی‌توان به اقوال فیلسوفان 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؛ البته این به آن معنا نیست که عقل و برهان‌های عقلی را یکسره رد کنیم. غزالی در نهایت به این نتیجه می‌رسد که اینک که عقل در این موارد دچار تناقض و شک است، بهتر است به سراغ ابزار دیگری برویم که

همان «نور قلبی» است (۱۴۱۶، ۴۴).

درباره این سخن غزالی می توان گفت اتفاقاً نزاع بر سر این است که آیا عقل در مورد آنچه وحی و نبوت آنها را تبلیغ می کند کافی است یا خیر؟ و گرنه مسلم است که هر کس عقل را، دست کم در محدوده شناختی خودش انکار کند، سخن به باطل گفته است. نزاع فلسفه و دین نیز در این است که وقتی عقل فلسفی می خواهد، با روش ویژه خود (شناخت آزاد عقلانی)، مفهومی دینی را تبیین کند، اعتبارش تا چه حد است. غزالی معتقد است عقل اساساً واقع‌نما نیست و قلمرو معرفتی عقل از دین جداست. اما از طرف دیگر، عقل مراتب مختلف دارد. غزالی نیز در نقلی که از *الجام العوام* او گذشت دیدیم که - اقرار می کند که برخی افراد، اگرچه اندک‌اند، از مرتبه بالایی استعداد عقلی برخوردارند. اینک پرسش این است که آیا عقل بشر در این مراتب گوناگون می تواند به مرحله‌ای برسد که به مسائلی آگاه شود که قلمرو نبوت بیانگر آن است؟ آیا اینکه برخی فیلسوفان در راه رسیدن به این هدف ناکام مانده‌اند، دلیل بر آن است که عقل توان دستیابی به این مرحله را ندارد؟ برای کشف پاسخ غزالی ابتدا باید ببینیم او چه تصویری از عقل دارد.

دیدگاه رسمی غزالی، به‌عنوان یک متکلم اشعری، انکار تأثیر معرفتی عقل است و اینکه شرع در تبیین خوب و بد و بایدها و نبایدها مستقل عمل می کند. البته از عقل در همین حوزه دو کار برمی آید: یکی اینکه انسان را به شرع حواله می دهد و او را از اینکه کارها را به دست عقل بسپارد، بر حذر می دارد. کار دوم عقل این است که مُدرک دستورات شرع است و در این صورت است که عقل - به قول غزالی - منور به نور شریعت می شود. همین نوع عقل است که می تواند مسائلی را فهم کند که شرع نصی درباره آن نیاورده است. اما این عقل تنها بدین دلیل به این مقام دست یافته است که «شرعی» شده است. بر اساس این دیدگاه، غزالی مثلاً در باره حسن و قبح

عقلی، بر این اعتقاد است که حسن و قبح از اوصاف ذاتی اشیاء 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. با این حال، رسیدن به عقیده‌ای دقیق در باب مفهوم و جایگاه عقل نزد غزالی، محتاج بررسی موضوع ملاک‌های شناخت، روش‌های رسیدن به حقیقت و به‌ویژه توجه به روند فکری او در راه رسیدن به «حق» و «علم یقینی» از طریق اصالت دادن به نوعی شک است. بنابراین، بهتر است بحث را بر اساس گزارش خود او در *المنقذ من الضلال* پی‌ریزی کنیم و در شرح یا اثبات و نفی تجربه سلوکی او در این کتاب، به سایر آثارش نیز مراجعه کنیم.

از شک تا بازگشت به ضروریات عقلی

غزالی در آغاز وعده می‌دهد که مراحل چهارگانه کشاکش و رفت و آمد خود میان چهار گروه متکلمان، باطنیان، فیلسوفان و اهل تصوف را بازگو کند. او در توضیح ماندگاری دوماه‌اش 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» فرا می‌خواند که چیزی فارغ از تلقینات پدر و استاد بود. (۱۳، ۱۴۰۸)

به این ترتیب، شک رفته‌رفته در او نفوذ کرده و او را برانگیخته تا «فرقه ناجیه» را از میان این همه فرقه تشخیص دهد و به «علم به حقایق امور» دست یابد. غزالی از این

اعتبار سنجی ادراکات عقلی از منظر غزالی ۱۱۷

پس، سیر خود را برای رسیدن به چیزی که آن را «حقیقت» می‌نامد توضیح می‌دهد:

معرفت حقیقی، زمانی به حد یقین و اطمینان خواهد رسید که شک را بر آن راه نفوذی نباشد و چنان با یقین آمیخته باشد که حتی معجزه و کرامات خارق‌العاده هم بنیان آن را سست نکند. (همان، ۱۹)

اما این «علم یقینی» چیست؟ خود غزالی آن را چنین تعریف می‌کند:

علمی که معلوم در آن چنان دریافت شود که با وجود آن هیچ شکی در میان نماند و اشتباه و خطا نیز با وجود آن غیرممکن باشد و نفس انسانی چنین امکانی را روا نداند. (همان، ۲۵)

غزالی بعد از این می‌خواهد معلوم کند چه علمی به حد یقین می‌رسد: «پس از جستجو دریافتم که جز ضروریات عقلی و محسوسات، هیچ دانش دیگری مرا به این درجه از یقین نخواهد رساند». اما نخستین منزل‌گاه شک غزالی از همین جا آغاز می‌شود:

وقتی دیدم 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. (همان، ۳۳)

دلیل غزالی برای شک در محسوسات، خطاهای ادراکی حواس است. او بینایی را مثال می‌زند که اگر چه نیرومندترین حواس ماست، اما گاه خطا می‌کند؛ مثلاً ما آن‌گاه که به سایه می‌نگریم، آن را ساکن می‌بینیم و به سکون آن حکم می‌کنیم، اما

با تجربه و مشاهده درمی‌یابیم که حرکتی تدریجی دارد. قاضی «عقل»، چنین احکامی را که برآمده از حس‌اند، مردود می‌شمارد. غزالی آن‌گاه در حکم همین قاضی عقل نیز 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 ندانست. (همان، ۴۲؛ ۱۴۱۹، ۹۷)

او سپس برای تأیید شک در صحت احکام عقلی، عالم خواب را مثال می‌زند: ما در عالم رؤیا به برخی مفاهیم اعتقادی یقین پیدا می‌کنیم و آنها را دارای ثبوت و وجود می‌یابیم اما 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، همگی پندارها و خیالاتی واهی باشد و هنگامی که آن عالم و رای عقل پدید آید، یقین کنیم که تمام احکام عقلانی ما - که آنها را حقیقی می‌پنداشتیم - خیالات بوده است (۱۴۰۸، ۴۹).

گرفتاری غزالی در شک از همین جا آغاز شد. معالجه آنچه او آن را «بیماری سفسطه» می‌نامید، برای او امکان نداشت، زیرا رفع این عقاید شک‌آمیز تنها با اقامه برهان میسر بود و برهان 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 دو 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» (همان، ۵۱).

بر اساس فقراتی که نقل شد معلوم می‌شود که نقطه عزیمت غزالی برای رسیدن به «حقایق امور»، همان احکام ضروری عقلی است. علم یقینی دانستن عقلیات و اطمینان یافتن به آنها در نظر غزالی، محصول نور الهی است نه استدلال. با این وجود، آیا می‌توانیم بگوییم معرفت و علم در نظر غزالی همین الهام الهی است و نه عقل؟ (همان، ۳۷؛ ۱۴۲۰، ج ۲، ۱۶۶). بعید است غزالی از کلمات نقل شده در بالا 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 باز یافته 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 دانستن و اطمینان به عقل و احکام ضروری آن است. این اطمینان به ضروریات، گاه، چنان است که عقل انسان در مورد آنها دریافتی فطری دارد و مفاد این گونه قضایا از اولین لحظه هستی با او همراه بوده‌اند (غزالی، ۱۴۰۸، ۶۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۱، ۱۷۶). در این صورت مقصود ما حاصل شده است. ولی اگر کسی، مانند غزالی، در نتیجه شک، این ارتسامات اولیه را فراموش کرد، می‌تواند به واسطه نوری که خداوند در دل او می‌افکند، اطمینان به عقلیات را باز یابد.

غزالی پس از گذر از سفسطه، توانست به کمک «نوری که خداوند به قلب می‌تاباند» دوباره به قضایای ضروری عقلی اطمینان یابد. اما او 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 کرده که حسیات اگر

به وسیله عقل گواهی شوند، می‌توان به آنها اعتماد کرد، چراکه وقتی برخی عوامل، احساس را از درک درست باز دارند، 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، به‌خودی‌خود، به موانعی مانند ضعف ادراکی گرفتار نباشد (۱۴۱۵، ۶۵؛ ۱۴۰۶، ج ۱، ۱۲۹).

بنابراین غزالی خطاهای زیادی که در ادراکات حسی رخ می‌دهد را سبب حصول شک در حقیقت‌نمایی آنها می‌داند، ولی عقل را در کشف خطاهای حسی و تکذیب حس مؤثر می‌داند. او به عقلیات اطمینان دارد، اما در برخی از آثارش به این مطلب نیز اشاره می‌کند که به‌جز ضروریات عقلی، مقدمات یقینی دیگری را هم برای رسیدن به همان «حقایق امور» دخیل می‌داند؛ مقدماتی مانند مشاهدات، مجربات و متواترات (۱۴۱۸، ۹۴؛ ۱۴۱۲، ۱۷۶).

چه کسانی حقیقت را در اختیار دارند؟

متکلمان، فیلسوفان، باطنیان یا صوفیان؟

اینک غزالی از بیماری سفسطه شفا یافته و معلوم کرده است که علم یقینی و راه تحصیل آن چیست. او با این سرمایه، به سراغ طالبان و مدعیان حقیقت در زمانه خود می‌رود تا حقیقت آنها را با معیار خود بسنجد. او حقیقت‌جویان را در چهار گروه منحصر می‌بیند: متکلمان، فیلسوفان، باطنیان و صوفیه.

۱. متکلمان

کار علم کلام، از نظر غزالی، حمایت از باورهای دینی اهل دیانت در مقابل شبهات است، نه معتقد ساختن غیر مسلمانان. غزالی اگرچه متکلمان را، به دلیل نوع وظیفه و موضوع کارشان که مبارزه با فریبکاری‌های اهل بدعت و صیانت از سنت

مأثوره است، می‌ستاید، اما روش آنان را وافی به مقصود خود نمی‌بیند؛ «روش برهان متکلمان چنين است که در مسلمات طرف مقابل ساعم از اینکه مبنای آن تقلید، اجماع یا قرآن باشد- تشکیک می‌کنند و پس از آشکار کردن نقض‌های خصم، او را به لوازم استدلال خود مجاب می‌کنند». این روش چون با ضروریات عقلی، که غزالی به آنها باور داشت، تناسب نداشت، به کار او نمی‌آمد؛ چراکه غزالی می‌خواست به حقیقتی دست یابد که عقل هم آن را تأیید کند. در عین حال، او در یک مورد از طعن زدن به اهل کلام باز نمی‌ایستد و می‌گوید چون کار و بار متکلمان بالا گرفت، چنان اشتیاق یافتند که بر آن شدند تا به فراتر از دفاع از سنت بپندیشند و درباره حقایق اشیاء و مقولاتی چون جوهر و عرض و جوانب آن سخن بگویند. اما چون چنین مفاهیمی در شمار غایت علم کلام نبود، این علم چنان توفیق نیافت که وظیفه‌اش را، چنانکه باید، به انجام برساند و حق را در میان غوغای اهل مذاهب روشن کند (غزالی، ۱۴۰۸، ۴۹).

۲. فیلسوفان

غزالی فیلسوفان را به سه دسته عمده تقسیم می‌کند: دهریون، طبیعیون و الهیون. دهریون گروهی از فیلسوفان پیشین‌اند که خالق عالم و قادر را نپذیرفته و بر این اعتقادند که عالم بدون دخالت خالق ایجاد شده و «همواره نطفه از حیوان و حیوان از نطفه پدید می‌آید»؛ غزالی سرانجام این گروه را گمراه و از اهل زندقه به‌شمار می‌آورد. طبیعیون فیلسوفانی هستند که موضوع کاوش فلسفی آنها آفرینش حیوانات و گیاهان و جهان طبیعی است. این گروه چون مظاهر قدرت و حکمت الهی را در هستی به چشم دیده‌اند، ناچار شده‌اند وجود موجودی توانا و عالم بر اسرار آفرینش را بپذیرند و به آن اقرار کنند. این گروه از فلاسفه، پس از مشاهده آثار کمال در خلقت، به دلیل غور بسیار در طبیعیات، حیات حیوانات را پیامد «اعتدال مزاج» دانستند

و آن‌گاه گمان کردند عقل بشری نیز مانند حیوانات است و با تباهی مزاج، قوه عقل نیز نابود خواهد شد و پس از نابودی نیز بازگشت نخواهد کرد؛ چراکه آنان اعاده معدوم را محال می‌دانند و به همین دلیل مفاهیمی چون خلود روح، زندگی اخروی و بهشت و دوزخ و قیامت را منکر شده‌اند. غزالی این گروه از فلاسفه را نیز گمراه می‌نامد، چراکه از میان اصول دین، معاد را نپذیرفته‌اند (همان، ۵۶).

الهیون، همان فیلسوفان متأخرند. این گروه عقاید دهریون و طبیعیون را با برهان و استدلال مردود شمردند. ارسطو اگرچه خود را از قید و بند افلاطون و فیلسوفان پیش از او رها کرد، اما نوع دیگری از مظاهر گمراهی و کفر را از خود باقی نهاد و به همین دلیل او و متفلسفان پیرو او، مانند بوعلی و فارابی را باید تکفیر کرد. به نظر غزالی، هیچ‌یک از متفلسفان اسلام مانند این دو مرد، عقاید کفرآمیز ارسطو را ترویج نکرده است. (همان، ۶۶).

غزالی فلسفه را علمی فی نفسه مستقل نمی‌داند و آن را، از حیث موضوع و مسائل، به شش قسم تقسیم می‌کند: ریاضیات، منطق، طبیعیات، الهیات، سیاست و اخلاق. او ریاضیات را به علم حساب و هندسه و هیئت مربوط می‌داند که در آن مفاهیم دینی رد یا قبول نمی‌شوند. مسایل ریاضی آن‌گاه که به درستی درک شوند، انکارناپذیرند. بنابراین، غزالی این بخش از فلسفه را (تا اینجا) علمی بی‌خطر برای دیانت مسلمانان می‌داند، اما در ادامه دو خطر محتمل این علم را گوشزد می‌کند: خطر اول، قبول مطلق است؛ به این معنا که هر که ریاضیات را بیاموزد و مسائل آن را دقیق و برهانی بیابد، نسبت به فیلسوفان در خود حسن ظنی احساس خواهد کرد و چه بسا گمان برد که علوم فلسفی دیگر نیز، مانند ریاضیات، استوار و اعتمادآفرین است. چنین شخصی وقتی از دیگران بشنود که فیلسوفان در رفتارهای دینی‌شان، سست و بی‌اعتنا هستند، از سر تقلید و کافران خواهد گفت: اگر واقعاً دین حقیقتی

داشت، این عالمان به آن باور داشتند و او نیز مانند آنان رفتار خواهد کرد. به نظر غزالی این آفت بسیار خطرناک است. اگرچه مسائل ریاضی، ارتباط وثیقی با دیانت ندارد اما چون فلسفه بر آن مبتنی است، تباهی‌گری‌های فلسفه را به دین و دیانت سرایت می‌دهد و به بی‌دینی دامن می‌زند (همان، ۷۰؛ ۱۴۱۹، ۸۴).

آفت دوم ریاضیات، در نظر غزالی، رد کردن مطلق آن است. مسلمانان نادان، پدید آورندگان چنین آفتی هستند. این گروه بر این گمان‌اند که برای صیانت از دین باید تمام اقوال فلاسفه را مردود شمرد. این گروه نادان حتی، گاه تنگ نظرانه، اقوال فلاسفه در باب کسوف و خسوف را هم مردود و غیر شرعی می‌شمارند. در این صورت، کسی که ریاضیات را عالمانه و بر اساس دلیل آموخته باشد، با شنیدن چنین نسبت‌هایی به اهل فلسفه، در برهان‌های ریاضی خود تردید خواهد کرد، بلکه اسلام و دیانت را مبتنی بر نادانی و دوری از برهان خواهد دانست و به جمع فلسفه‌دوستان و دین‌ستیزان خواهد پیوست. چنین شخصی بزرگ‌ترین خیانت را به دین روا داشته است، چرا که اسلام این صنعت را نه توصیه کرده و نه انکار کرده است. خود این فن هم بیانگر هیچ‌یک از احکام دین نبوده است (۱۴۰۸، ۶۸).

غزالی اگر چه در مقاصد الفلاسفه، ریاضیات را نفیاً و اثباتاً با امور دینی بی‌ارتباط دانسته و به همین دلیل آنها را قابل انکار نمی‌داند (همان)، ولی در نقل‌های بالا و نیز در تهافت الفلاسفه با لحنی سخن می‌گوید که گویی در ریاضیات هم نگرانی دینی دارد. این فراز و فرودها و چندگونه سخن گفتن‌ها، البته رسیدن به معیاری واحد برای تبیین عقیده او در باب معرفت و عقل را دشوار می‌کند. او در مقاصد الفلاسفه می‌گوید: بزرگ‌ترین فریبکاری فیلسوفان این است که هر گاه از روی برهان بر آنان اشکالی بگیرد، مدعی می‌شوند که صنعت‌شان به دشواری فهم می‌شود و حتی اندیشه‌های مستقیم و تیز هم آن را علمی دیرفهم می‌یابند. فلاسفه، در پاسخ، از

ریاضیات و منطق سخن به میان می‌آورند و این کارشان باعث می‌شود تا پیروان‌شان به آنان حسن ظن بورزند و نقصان مسائل فلسفی را چنین توجیه کنند که شاید ما منطق ریاضیات را خوب نیاموخته‌ایم.

بخش **منطقیات** فلسفه نیز از سوی دین انکار یا توصیه نمی‌شود؛ درست مانند علم کلام. تفاوت منطق با کلام در واژگان، اصطلاحات و حدود آن است. منطق صنعتی نظری است که به مباحثی چون مقدمات برهان و چگونگی تدوین قیاس، آفات آن، آداب تعریف صحیح و... می‌پردازد؛ مثلاً در منطق می‌آموزیم که «هر انسان حیوان است» و لازمه این قضیه این است که برخی از حیوان‌ها انسان باشند و آن‌گاه این نتیجه کلی به دست می‌آید که عکس موجه کلیه، موجه جزئی است. به نظر غزالی چنین قضایایی موجب تباهی پایه‌های دین نمی‌شوند (همان، ۶۲).

با این وجود، غزالی منطق را هم از طعن بی‌نصیب نمی‌گذارد و آن را خطرناک می‌شمارد و فیلسوفان منطق‌دان، که در صنعت خود شرایط تدوین برهان و قضایای یقینی را با آن دقت رعایت می‌کنند، را متهم می‌کند که وقتی به مباحث الهی می‌رسند، به راحتی از آن می‌گذرند. مخاطبان آنان نیز می‌پندارند سهل‌انگاری اهل منطق در دین، گویا مبتنی بر برهان است و از همین روی، به پیروی از قواعد اهل منطق، گرفتار کفر و الحاد می‌شوند (همان، ۶۸).

این قضاوت غزالی درباره منطق، ظاهراً به این معناست که خود منطق به وجود آورنده هیچ خطایی نیست و آفت منطقی در قلمرو دین وقتی ظهور می‌کند که آن قواعد را رعایت نکنیم. غزالی در *مقاصد الفلاسفه* نیز گفته است بیشتر مطالب منطقی بر صواب است و وجود خطا در آن بسیار کم است (۱۴۱۹، ۲۶۵). این دیدگاه، ضمن آنکه با ظاهر سخن پیشین او ناسازگار است، با دیگر گفته‌های او در *تهافت الفلاسفه، القسطاس المستقیم و معیار العلم* نیز سازگار نیست (۱۴۱۲، ۱۹۵).

در **طبیعیات**، غزالی ابتدا به تعریف و بیان موضوع آن می‌پردازد: «علم طبیعی از اجسام علوی و نیز آنچه در زیر زمین است، عناصر اربعه، عناصر مرکب (حیوان و نبات)، معدن و نیز درباره علل امتزاج و عدم امتزاج عناصر بحث می‌کند» (۱۴۰۸، ۷۳)، و سپس آن را به علم طب مانند می‌کند؛ چراکه علم طب نیز از بدن انسان و اعضای آن و علل ثبات و تغییر مزاج بحث می‌کند. سپس از این همانندی نتیجه می‌گیرد که همان‌گونه که مردود شمردن علم طب، ربطی به مبانی دینی ندارد، انکار طبیعیات نیز از ضروریات دین به شمار نمی‌آید. در عین حال، در مقدمه دوم و نیز در مسأله هفدهم *تهافت الفلاسفه*، ذیل بحث از ضرورت علی، در چهار مسأله علم طبیعی با فیلسوفان مخالفت می‌کند: «تلازم میان سبب و مسبب»، «نفس انسانی منطبع در جسم نیست»، «نفس معدوم نمی‌شود» و «بازگشت نفس به بدن محال است».

شروع مسأله هفدهم *تهافت الفلاسفه*، فراهم ساختن مقدمه‌ای است برای بیان اقسام علوم طبیعی (اصول نه‌گانه و فروع هفت‌گانه). غزالی پس از بیان علوم طبیعی می‌گوید: «مخالفت با حکما در هیچ‌یک از این علوم، شرعاً واجب نیست، اما در چهار مسأله از مسائل این علوم با فلاسفه مخالفیم» (۱۴۱۲، ۲۰۴). اولین مسأله از آن مسائل چهارگانه، مسأله رد اصل «سببیت» در طبیعت و ارجاع آن به «اقتران» است. غزالی کلمه «سبب» را به معنای «علت» به کار برده و معتقد است اشیای طبیعی سبب نیستند. به عقیده غزالی، اقتران ضروری میان علت و معلول با دو باور دینی در تعارض است: یکی وقوع و امکان معجزه و دیگری اطلاق قدرت الهی.

خطر علم طبیعی برای دین، مطابق رأی غزالی در *تهافت*، در این است که طالب این علم چون مرگ و حیات موجوداتی چون نبات و حیوان را می‌بیند، می‌پندارد انسان نیز مانند نبات و حیوان، مرگ و حیات دارد، بدون آنکه حشری در میان باشد

(۱۴۰۸، ۷۷؛ ۱۴۱۲، ۱۸۷). او در نهایت می‌گوید: نظر دین در باب علم طبیعی این است که باید طبیعت را مظهر قدرت الهی و در تسلط او دانست و اینکه به اراده و تکوین الهی در حرکت است و از خود اراده‌ای ندارد (۱۴۰۸، ۷۳).

الهیات فلسفی مرکز نقد و کانون توجه غزالی است. او از همان ابتدا لحنی انکارآمیز به خود می‌گیرد و مدعی می‌شود که فلاسفه مسلمان نتوانسته‌اند به آنچه به‌عنوان قواعد برهان در صناعت منطق تدوین کرده‌اند، در الهیات پایبند بمانند و گوناگونی آنان در روش و عقاید هم به‌همین دلیل است. غزالی از بوعلی و فارابی نام می‌برد که، به‌دلیل پیروی از ارسطو، به مغالطه و خطا افتاده‌اند. او خطاهای فیلسوفان را در بیست مسأله فهرست کرده است و از آن میان در سه مسأله (انکار معاد جسمانی، انکار علم خداوند به جزئیات و اعتقاد به قدم جهان) آنان را سزاوار «تکفیر» و در هفده مسأله سخنانشان را نمونه «بدعت» خوانده است.

غزالی در نهایت، فیلسوفان را از آن «علم یقینی» بی‌بهره می‌داند و فلسفه را چنان نمی‌بیند که بتواند با تکیه بر ضروریات عقلی، که غزالی به آن باور دارد، متحیر را به حقیقت برساند، چراکه فیلسوفان را گروهی می‌بیند که در طبیعیات، و بویژه الهیات، قواعد پذیرفته عقلی در منطق را نتوانسته‌اند در این دو علم اجرا کنند (همان، ۷۵؛ ۱۴۱۲، ۱۵۵) در حالی که فیلسوفان قاعدتاً از جمله آگاهان به قواعد منطقی‌اند. بنابراین، نتیجه کارشان دردی از غزالی دوا نمی‌کند، اگرچه روش آنان را، دست‌کم در مقایسه با متکلمان، می‌پسندد. غزالی همچنین به این نتیجه می‌رسد که عقل فلسفی نمی‌تواند به‌طور مستقل تمام مطالب را دریابد (همان).

۳. باطنیان

گروه سوم جویندگان حقیقت، در نظر غزالی، باطنیان هستند که البته غزالی در آنها نیز حقیقتی نمی‌یابد، چراکه آنان معتقدند بدون داشتن معلم (امام معصوم)،

رسیدن به حقیقت غیر ممکن است و ضمناً نمی‌توانند بر اساس ضروریات عقلی، اطاعت از امام‌شان را اثبات کنند؛ چراکه اساس اعتقاد آنها به امام، تقلید است. غزالی، اگرچه تقلید را در مورد پیامبر اسلام (ص) می‌پذیرد، اما در نهایت معتقد می‌شود که اثبات نبوت و صدق پیامبر نیز با عقل ممکن است اما باطنیه آن را معتبر نمی‌داند. تکیه غزالی بر عقل و منطق، در مواجهه با باطنیان شدت بیشتری دارد. غزالی در مواجهه با تعالیم باطنیان بار دیگر به ملاک معرفت اشاره می‌کند و می‌گوید راه رسیدن به حقیقت، نه به پیروی از معلم معصوم (که در نظر او تقلید و کاری غیر عقلانی است)، بلکه توسل به ضروریات عقلی است که در انواع قیاس‌های اقترانی و شرطی جلوه کرده است و هر چه از این آزمون بیرون آید، حق است. برای نمونه، او انتاج شکل اول قیاس اقترانی را از جمله قضایای بدیهی و ضروریات عقلی می‌داند (۱۴۰۸، ۷۱؛ ۱۴۱۸، ۴۸).

جالب است که غزالی در برابر باطنیه، منطق را ابزار شناخت و فهم خدا، ملائکه و انبیا می‌داند و حتی معرفت خود به صدق پیامبر اسلام (ص) را هم نه معرفتی به صرف ارائه معجزه‌ای چون شق القمر، بلکه آن را معرفتی ضروری و عقلی می‌شمارد (۱۴۰۸، ۷۷) و آگاهان از موازین منطقی استخراج شده از قرآن را «خواص» معرفی می‌کند (همان؛ ۱۴۲۵، ۵۲). این سخن غزالی افتادن در همان محذوری است که خود، فلاسفه را از آن بیم می‌داد؛ مبنی بر اینکه، اقوال آنان به گونه‌ای است که فقط خودشان و عده خاصی اصطلاحات آنان را می‌فهمند.

۴. صوفیان

از نظر غزالی، روش صوفیان مانند سه گروه قبل نیست؛ یعنی هم علمی است و هم عملی. اما چون علم از عمل آسان تر است، غزالی ابتدا علم تصوف را تحصیل می‌کند. او سپس به این نتیجه می‌رسد که دست‌یابی به سعادت اخروی فقط با پرهیز از دنیا،

پارسایی و دوری از علایق دنیایی ممکن است و به همین دلیل به سلوک صوفیانه روی می‌آورد و با علم یقینی به این نتیجه می‌رسد که مرام و روش صوفیه همان است که او به دنبال آن بوده است؛ چرا که این مرام منور به نور نبوت است (۱۴۰۸، ۷۷).

پرسش این است که غزالی چگونه حقانیت صوفیان را با استفاده از ضروریات اثبات کرده و دریافته که آنان درست‌ترین ملاک را برای فهم حقیقت در اختیار دارند؟ غزالی، درستی روش صوفیان را پس از مجاهده و ریاضت دریافت، نه با استفاده از ضروریات عقلی. این در حالی است که در مواجهه با متکلمان، فلاسفه و اسماعیلیه، خبری از کشف و شهود نبود. بنابراین، ابزار مقابله و سنجش او با این چهار گروه یکسان و هماهنگ نیست، یعنی وقتی به اهل تصوف می‌رسد گویا ناگهان آن ابزار عقلی پیشین را - که به مدد نور الهی باز یافته بود - کنار می‌گذارد؛ این به نظر تناقضی در روش اوست. البته غزالی می‌گوید اول «علم» تصوف را تحصیل کرده و سپس وارد حوزه «عمل» شده است و شاید همان علم را برای اطمینان از صحت روش صوفیان کافی دانسته و آن را به معنای همان «علم یقینی» شمرده است. ولی غزالی اولاً، توضیح نمی‌دهد که در مرحله «علم» به چه نتیجه‌ای رسیده است. ثانیاً، خود اقرار می‌کند که «دریافتم که با سرمایه علم نمی‌توان قدم در این راه گذاشت» (همان، ۷۰)؛ بنابراین، این علم نمی‌تواند او را به قدم گذاشتن در مرحله بعد (عمل) ترغیب کرده باشد.

به نظر می‌رسد غزالی برای این پرسش که چگونه با کشف و شهود و مجاهدت، نه با استمداد از بدیهیات و ضرورت عقلی، صوفیه را بر خلاف سه گروه پیشین، بر حق یافته است، پاسخی ندارد. ممکن است بگوییم غزالی قبل از ریاضت و مجاهدت صوفیانه، به دلیل تربیت متکلمانه و غور در علوم که آموخته بود، ایمانی یقینی به اصول دیانت، یعنی توحید، نبوت و معاد پیدا کرده بود (همان، ۷۷؛ ۱۴۱۱، ۸۲) و

مقصود از این سخنش این باشد که با برهان و عقل به این اطمینان دست یافته است. اما مسأله این است که ایمان قلبی قبل از سلوک صوفیانه او و اعتمادش به طریقه تصوف بوده است. ظاهراً غزالی نتوانسته توضیح دهد که چگونه با محک ضروریات عقلی، تشخیص داده است که «ذوق» صوفیانه، متحیر را به حقیقت می‌رساند.

نمونه دیگر این تناقض: غزالی نبوت را از جمله حقایقی می‌داند که مفهوم آن در طی طریق تصوف برای او روشن شده است. او معتقد است به صدق نبوت باید به «علم یقینی» دست یافت نه به واسطه معجزه. او در توضیح این علم یقینی می‌گوید: مثلاً اگر کسی مقداری فقه آموخته باشد، در مواجهه با فقیهان می‌تواند بفهمد که آنان فقیه هستند یا نه. به همین ترتیب، اگر انسان مفهوم نبوت را دریافته باشد و آن‌گاه در سخنان پیامبر دقت کند، به علم یقینی در خواهد یافت که آن سخن از یک نبی صادر شده است و به این ترتیب نبوت را با علم تصدیق خواهد کرد. غزالی ایمانی را که در نتیجه چنین تصدیقی به بار می‌آید «ایمان مستحکم از روی علم» می‌نامد (۱۴۰۸، ۷۵؛ ۱۴۱۱، ۳۹).

ظاهراً غزالی توجه نکرده است که علم یقینی به نبوت، که در نتیجه ممارست پیشین در علوم شرعی و عقلی به دست آمده است، به پیش از ورود به حوزه تصوف و قبل از سلوک مربوط است. جالب است که غزالی در ادامه مطلب نقل شده در بالا، بلافاصله می‌گوید: محک «ذوق» معیاری است جداگانه و مانند آن است که کیفیت چیزی را با لمس کردن با دست (یعنی بی واسطه) دریابیم و این خاصیت فقط در اختیار صوفیان است (۱۴۰۸، ۷۵).

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد می‌توان دریافت که راه‌های شناخت از دیدگاه او چیست. همه این مباحث با هم «نظریه معرفت غزالی» را تشکیل می‌دهد.

تناقض آراء غزالی در ترسیم معانی عقل

گفته شد که غزالی، پس از پشت سر گذاشتن شک، دریافت که از محسوسات نیز می‌توان به‌عنوان یکی از مقدمات برهان استفاده کرد؛ به شرطی که با عقل کنار بیاید و مانع ادراکی هم برای حواس در میان نباشد. او مجربات را نیز از مقدمات برهان می‌شمارد که البته با کمک حس و قیاس خفی، عقل ما را به یقین می‌رساند (همان، ۵۴). به جز حس و تجربه، او از عقل و استدلال نظری هم نام می‌برد. مقصود غزالی از عقل در اینجا همان اولیات عقلی (بدیهیات) در منطق است (۱۴۱۸، ۶۹).

از نظر غزالی، معلومات یقینی ما یا باید از اولیات و بدیهیات باشند یا به‌گونه‌ای به این بدیهیات ختم شود (همان). اما به نظر می‌آید درست از اینجا به بعد، یعنی وقتی که بحث به تلفیق حکم شرع و عقل و نیز تقسیم عقل به نظری و عملی می‌رسد، عقل مورد نظر غزالی فقط خاصیت ادراکی ندارد بلکه به چیزی تبدیل می‌شود که گاه عین شرع است و در فرآیند شناخت، فرقی با وحی و شهود ندارد. در واقع، پس از این مرحله گویا غزالی نتوانسته است مرزهای میان ابزارهای شناخت و نیز مرزهای میان عقل نظری و عملی را ترسیم کند.

غزالی - با اینکه بر پذیرش عقل به‌عنوان یکی از راه‌های شناخت تأکید می‌کند - تعریف قاطع و نهایی از آن ارائه نمی‌دهد و بین معانی مختلف آن در تردد است و در نهایت عقل مورد نظر او همان عقل عملی مؤید به شرع و الهام الهی است. همچنین اینکه می‌گویند غزالی نه عقل بلکه فلسفه را انکار کرد، نشانگر عقل‌گرایی او نیست، چراکه این عقل با عقل فلسفی - که یکی از مراتب نفس است ولی حیطة کارکردش بسیار فراتر از عقل مد نظر غزالی است - متفاوت است. در اینجا به سه نمونه از تناقض آراء غزالی در ترسیم معانی عقل اشاره می‌کنیم و سپس نقدهای وارد بر سخن او را می‌آوریم.

اعتبار سنجی ادراکات عقلی از منظر غزالی ۱۳۱

نمونه اول: غزالی از عقل تمجید بسیار کرده است، (۱۴۱۲، ۳۷؛ ۱۴۱۴، ۶۰؛ ۱۴۱۹، ۱۶۷) اما معنای عقل در نظر او گوناگون است. او در *المستصفی و احیاء علوم الدین* چهار معنا برای عقل آورده که خلاصه آن چنین است:

۱. صفت یا - به اصطلاح غزالی - غریزه‌ای که انسان با آن علوم نظری و تدبیر صناعت فکر (یعنی همان منطق و استدلال) را می‌پذیرد و از این طریق از حیوانات ممتاز می‌شود.

۲. علمی که در سن تمیز به دست می‌آید و موضوع آن مانند امکان داشتن ممکنات و محال بودن محالات است؛ مانند علم به اینکه شخص واحد در آن واحد نمی‌تواند در دو مکان باشد.

۳. علمی که از راه تجربه به دست می‌آید؛ مانند آنکه انسان تجربه دیده را «عقل» و فرد بی تجربه را «جاهل» می‌نامند.

۴. معرفت به عواقب امور به گونه‌ای که انسان بر اساس آن، انگیزه‌هایی را که او را به لذت‌های آنی وادار می‌کند، ترک گوید. چنین شخصی «عقل» است و چون حیوانات این صفت را ندارند، این حالت نیز او را از حیوانات ممتاز می‌کند.

غزالی در نهایت - پس از پیش کشیدن برخی بحث‌های جانبی - معتقد می‌شود که معنای اصلی «عقل» همان عقل به معنای اول است و در سه معنای بعد، استعمال عقل در علوم، مجازی است (۱۴۲۰، ج ۳، ۱۳۹؛ ۱۴۰۶، ج ۲، ۱۴۱). غزالی در توضیح معنای اول، به این مطلب اشاره می‌کند که این معنا دارای درجات متفاوت است و بالاترین درجه آن مخصوص پیامبران است که حالتی درونی است و آن را «الهام» می‌نامند (۱۴۲۰، ج ۳، ۱۵۶).

از این دیدگاه می‌توان استنباط کرد که عقل در نظر غزالی با الهام و شهود دارای یک قلمرو است. اما در جای دیگر *احیاء علوم الدین*، به گونه‌ای سخن گفته که عقل

تمایزی آشکار با قلمروهای دیگر دارد؛ برای نمونه او در بیان اطوار چهارگانه شناخت (محسوسات، تمییز، عقل و طور ماورای عقل)، درباره مقام عقل، جدا از اطوار قبل و بعد از آن بحث کرده است (همان، ۱۵۰). در حالی که در نقل پیشین گفت عقل به معنای اول (غریزه دریافت علوم نظری) یکی از درجات عقل پیامبران است، در تقسیم‌بندی اخیرش آن را جزئی کاملاً مستقل به حساب آورده است. اینکه غزالی مرز دقیقی میان قلمرو عقل و قلمرو نبوت، که آن را «طور و رای عقل» می‌داند، ترسیم نکرده است، بدین نتیجه می‌انجامد که عقل می‌تواند به قلمروی فراتر از خود وارد شود و این همان چیزی است که غزالی فیلسوفان را از آن نهی می‌کرد.

نمونه دوم: تناقض و نایکسانی دیگر غزالی در ترسیم معانی عقل با مقایسه بیان او در *میزان العمل و مشکاه الانوار* به دست می‌آید. او در *میزان العمل* عقل را دارای دو قسم می‌داند: قوه آمادگی برای پذیرش علم و عقل کسبی به دست آمده از علوم (غزالی، ۱۴۱۴، ۸۷؛ ۱۴۲۵، ۷۳). سپس در میان مراتب قسم اخیر، بالاترین مرتبه آن را مخصوص پیامبران می‌داند که با «الهام» برای آنان حاصل می‌شود (۱۴۲۵، ۸۹). بنابراین، در نظر او مرتبه بالای عقل همان وحی و الهام است. پس در اینجا نیز عقل نظری و وحی، قلمروی مشترک یافتند. اما در *مشکاه الانوار* به گونه‌ای دیگر سخن می‌گوید. او روح را دارای پنج درجه می‌داند: روح حساس، روح خیالی، روح عقلی، روح فکری و روح قدسی که مخصوص پیامبران است. آنگاه می‌گوید: برخی معلومات، نه با روح عقلی و فکری بلکه با روح قدسی و ویژه پیامبران ادراک می‌شوند. بنابراین، غزالی گاه عقل را فقط عبارت از نیروی ادراک‌کننده کلیات و قوه استدلال‌گر می‌داند و آن را در دو سوی «قوه متخلیه و احساس» و «روح قدسی» قرار می‌دهد، اما گاه نیز معنایی از آن مراد می‌کند که شهود پیامبران (روح قدسی) را نیز در بر می‌گیرد.

اعتبار سنجی ادراکات عقلی از منظر غزالی ۱۳۳

نمونه سوم: نمونه دیگر این نایکسانی در توضیح کارکرد عقل عملی است. این نایکسانی را با مقایسه دو کتاب *معارج القدس* و *مقاصد الفلاسفه* می توان توضیح داد. غزالی در *معارج القدس*، ضمن نقل پاره‌هایی از عبارت بوعلی در *شفا*، برای عقل عملی خاصیتی ادراکی برای موضوعات جزئی قائل شده است (۱۴۱۱، ۱۳۹) اما در *مقاصد الفلاسفه*، ذیل عنوان «القول فی النفس الانسانی»، عقل عملی را اساساً از جنس علم و ادراک نمی‌داند و کار آن را تحریک قوه شوقیه معرفی می‌کند که «عقل» نامیدن آن از باب اشتراک لفظی است؛ «و تسمى العامله عقلياً عملياً و لكن تسميتها عقلاً بالاشتراک فانها لا ادراک لها و انما لها الحرکه فقط و لكن بحسب مقتضى العقل» (۱۴۱۹، ۱۶۵). بر همین قیاس می‌توان گفت وقتی غزالی از حصول معرفت یقینی در باب امور دینی (اتحاد عقل و نقل) سخن می‌گوید، منظورش از عقل و وحی همان دو ابزاری است که در تقریرات بالا در یک قلمرو مشترک قرار می‌گیرند و البته این راه فقط برای گروه اندکی از خواص باز است؛ «الهام» یا «روح قدسی نبوی» دارای مدارجی است و به درجه کامل آن فقط خواص (انبیاء) دست می‌یابند. بنابراین، در نظر او عقل و شرع وقتی ملازم‌اند که عقل در قلمرو و طوری ورای طور عقل - که غزالی آن را «طور نبوت می‌نامد» - نباشد.

اما اگر عقل در حد محدود خود بماند و چنانکه غزالی گفته است عقل در حیثه خاص خود خطا نمی‌کند، در این صورت چه نسبتی با شرع خواهد داشت؟ غزالی در پاسخ به این پرسش گویا فقط در یک جا از «تأویل» سخن می‌گوید و به این مطلب اشاره می‌کند که کسی که در علوم دینی دقت و ممارست فراوان کرده باشد، در بسیاری مواضع می‌تواند میان عقل و نقل، تأویلاتی پذیرفتنی و قریب برقرار سازد (۱۴۱۱، ۱۷۵).

در باب تلفیق عقل و نقل، غزالی دارای روش معرفتی واحد نیست. او از یک سو

عقل را همان «چشم دل» و «قلب» می‌نامد که کارش نفوذ به بواطن اشیا و مربوط به عالم ملکوت است. این عقل همان عقلی است که با قرآن و وحی کامل می‌شود (۱۴۰۸، ۳۹). از سوی دیگر، به دلیل دل سپردن به تصوف، می‌گوید این شهود و معرفت قلبی چیزی غیر از عقل و برتر از اوست.

بررسی و نقد

۱. با تقریری که از مفهوم عقل در نظر غزالی ارائه شد، نشان دادیم که عقل مورد نظر او - که در نهایت خادم طور نبوت است و وظیفه اش فقط این است که دست ما را در دست نبوت بگذارد؛ چنانکه کوران خود را به دلیلان راه می‌سپارند - (همان، ۵۴) با «نوع فلسفی عقل» ارتباطی نمی‌تواند داشته باشد؛ چرا که عقل فلسفی اساساً یعنی «خود اندیشیدن»، فارغ از نتیجه‌ای که به بار می‌آورد. اشکال کار غزالی در این است که به محصول اندیشه فیلسوفان توجه می‌کند نه به تلاش عقلانی فردی آنان. در واقع، اساس کار غزالی بر این تصور نادرست بنا شده است که اندیشه و عقل اساساً و از بن متناهی است و به همین دلیل برای رویارویی با یک امر نامتناهی (یعنی دین) ناتوان است. نادرست بودن این مبنا در این است که این «نوع فلسفی عقل» با نوعی عدم قطعیت ملازم است و در ماهیت خود متحرک و پویاست و در واقع چنان نیست که به قول غزالی وقتی بیمار متحیر خود را به دست طبیبان معنوی (انبیاء) سپرد دیگر کارش تمام شود و به منزل خود بازگردد (غزالی، ۱۴۱۲، ۱۹۵).

فیلسوفان مسلمان تلاش کرده اند با استفاده از این ابزار، وارد حوزه رسمی دین شوند و چه بسا خواسته‌اند جانب دین را نگه دارند. این روش آنان گاه با آموخته های دینی پیشین، هماهنگ از آب در آمده و گاه - به قول غزالی - به کفر یا بدعت منتهی شده است. اما در هر حال، روش فلسفی همین است. بر اساس این روش، عقل - حتی اگر یونانی باشد - می‌تواند بر سر سفره شریعت بنشیند؛ نهایت

اینکه صاحبخانه و مهمان در پایان دریابند که مذاقشان با یکدیگر هماهنگ نیست، اما در هر حال، آن روش گاهی هم به این جدایی‌ها می‌انجامد. در واقع، سخن این است که غزالی به این روش عقلی، به‌عنوان مبنا و مقدمه کار فلسفی فیلسوفان توجه نکرده است. مثلاً او توجه نکرده است که اگر برخی فیلسوفان نتوانسته‌اند معاد جسمانی را اثبات فلسفی کنند، به‌دلیل التزام به مبانی و تمهیدات عقلی ویژه آنهاست و ما نمی‌توانیم بدون نقد و ابطال آن مبانی و اثبات خلاف آنها، آنان را منکر معاد جسمانی بدانیم و به انکار کتاب و سنت متهم کنیم.

۲. نکته دیگر اینکه گویا انتظار غزالی از فلسفه چیزی بیش از ماهیت و وظیفه این علم است. پیش از این گفتیم که غزالی پس از تقسیم فلسفه به چهار بخش ریاضی، طبیعی، الهی و منطقی، به این جا رسید که استحکام و اعتبار هیچ‌یک از این علوم به‌اندازه ریاضیات نیست. او برای کشف حقیقت به‌دنبال علمی بود که مفید یقین باشد و به‌عنوان نمونه چنین علمی، ریاضیات را مثال می‌زند. از این سخن او و نیز از آفاتی که برای ریاضیات بر می‌شمارد - که البته در هر حال به فلاسفه بازمی‌گردد - درمی‌یابیم که گویا او انتظار دارد فلسفه نیز به‌اندازه ریاضیات قطعی و یقینی باشد. مخصوصاً وقتی سخن از نسبت میان قطعیات شرعی (یعنی همان طور نبوت) به‌میان می‌آید، نمی‌تواند بپذیرد که نتیجه این تلاش عقلی فلسفی به چیزی منتهی شود که با دین هماهنگ نیست.

در نظر غزالی عقل و دین فقط در صورتی با یکدیگر تعارض ندارند که احکام عقل را در حدود خود معتبر بدانیم، اما وقتی عقل را در خارج از طور خود به کار بریم، به تعارض با دین منجر خواهد شد و چون این تعارض به‌سبب عدول عقل از موضوع اصلی خویش است، بدون شک، دین را باید مقدم داشت. به‌عبارت دیگر، در این صورت، تعارض میان عقل فاسد و دین است و با تقدیم دین، این تعارض

رفع خواهد شد.

۳. تشتت‌های اقوال غزالی در باب مفهوم عقل و تقسیمات آن نشان می‌دهد که او در نظریه معرفتی‌اش، روشی واحد را دنبال نمی‌کند و در واقع چند روشی است. اما در نهایت - شاید به این دلیل که پس از گشت و گذار در فلسفه، کلام و اندیشه‌های اسماعیلیه سرانجام به تصوف روی آورده است - غائله را به سود شهود - یا به قول خودش طور ماورای عقل که مقتبس از نور مشکات نبوت است - به پایان می‌برد. ما توضیح دادیم که معرفت شهودی می‌تواند یکی از ابزارهای شناخت باشد، ولی نمی‌تواند ابزار و ملاک ستیز با فلسفه باشد.

۴. تأکید غزالی بر تصوف، به عنوان راه‌حل نهایی دست‌یابی به معرفت و حقیقت و نیز ارائه تفسیری از عقل که مبنای آن نهایتاً همان عقل عملی مؤید به تأیید شرعی است، نشان می‌دهد که نزاع غزالی با اهل فلسفه، نزاعی برخاسته از نوعی غیرت دینی اشعری‌وار است و به همین دلیل، مخالفت او با فلسفه مخالفت با روش فلسفی است؛ چراکه در نظر او این روش است که به کفریاتی چون معاد روحانی، قدم عالم یا انکار علم خدا به جزئیات می‌انجامد.

غزالی از این نکته غافل است که روش فلسفی خردورزی در هر حال، یک روش بیش نیست. قالب و ساختار این روش اتکا بر عقل فردی است، نه وحی (اگر چه موضوع این تلاش عقلانی می‌تواند مفاهیم وحیانی باشد). فیلسوف مانند فقیه یا متکلم نیست که فقط از وجود و مقام ثبوتی مفاهیم دینی سخن بگوید، بلکه علاوه بر این، بر اساس روش پذیرفته خود، از چرایی و چگونگی آنها نیز پرسش می‌کند و در آنها چون و چرا روا می‌دارد و چنین است که در میان فیلسوفان هم متأله داریم و هم منکر و زندیق. اشاره کردیم که برخی از مقایسه‌های غزالی این احتمال را به ذهن می‌آورد که گویا او از روش تفکر فلسفی همان انتظاری را دارد که از ریاضیات

دارد. شاید او می‌خواست نتیجه این روش تفکر نیز به همان غایتی ختم شود که اهل فقه و کلام به آن نتایج می‌رسند.

۵. در نقد هر پدیده، کیفیت پیش‌فرض‌ها بسیار مهم است. انواع پیش‌فرض‌ها قبل از ورود به جهان نقد، همه در این ویژگی مشترک‌اند که برای دست‌یابی به حقیقت به کار می‌روند. اگر پیش از ورود به نقد، تصمیم خود را گرفته باشیم، «نقد» به همان «کشف تهافت» می‌انجامد. برای تأیید این ادعا مقاصد الفلاسفه گواه خوبی است. غزالی در مقدمه این کتاب اذعان می‌کند که مقصود از نگارش آن نه بیان دیدگاه فلسفی مورد قبولش، بلکه مقدمه‌چینی از قبل برای فروکوفتن فلسفه است و به همین دلیل است که در همین مقاصد، طالبان را به تهافت ارجاع می‌دهد (۱۴۱۹، ۱۴۷)، یعنی به کتابی که هنوز به نگارش درنیامده بود. چگونگی ممکن بودن بیان مقاصد فلاسفه بدون قصد و غرض قبلی، درحالی‌که از پیش وعده تهافت‌نویسی داده شده بود، پرسشی است که غزالی جوابی به آن نمی‌دهد. این رویه هم نشان‌دهنده پیش‌داوری در نقد است و هم نشان‌دهنده ناکارآمدی روش او. به همین دلیل است که نقطه عزیمت غزالی در ستیز و مخالفت با فلسفه، احساس و غیرت دینی است.

مسئله این است که فیلسوف، از این جهت که فیلسوف است، کارش فقط جستجوی حقیقت است و نه درگیر شدن با شرع و نص. اگر چه فیلسوفان مسلمان تلاش کرده‌اند مفاهیم دینی را برهانی کنند، اما پیش‌فرض‌ها و روش آنان در هر حال، فلسفی است. ضمناً فلاسفه معتقد نیستند که در سخنان‌شان هیچ تردید منطقی روا نیست بلکه همین مقدار که با مبانی و روش از قبل پذیرفته شده هماهنگ باشد، کافی است. قید «به قدر طاقت بشری» که قدما در تعریف فلسفه آورده‌اند، بیانگر همین مطلب است.

۶. یقینی که غزالی در آن آرام می‌گیرد، یقین فلسفی نیست. برای غزالی

آرام‌بخش‌تر و ساده‌ترین راه این بود که مباحث فنی فلاسفه در باب مثلاً کیفیت صدور و اتصال به عقل فعال را کنار بگذارد و به همان ایمان ساده و دینداری بی چون و چرا بپردازد. غزالی در آخرین مراحل از تلاش خود برای دست‌یابی به حقیقت، دوباره به همان منزل اول پیش از شک برمی‌گردد. در کیمیای سعادت شواهد بی‌شماری بر این مطلب هست. در این شواهد، گاه آموزه‌ها و ماجراهای عامیانه و عوامانه‌ای نقل می‌شود که با خواندن آنها درمی‌یابیم که غزالی در فضای خاصی از بینش شرعی و دینی به سر می‌برده و از همین فضا بوده که فلسفه را نقد می‌کرده است (۱۳۷۰، ج ۲، ۱۵۴).

جمع‌بندی

دیدگاه اعلام‌شده و رسمی غزالی، به‌عنوان یک اشعری، نفی تأثیر شناختی عقل و استقلال شرع در تبیین بایدها و نبایدهاست. عقل فقط مُدرک دستورات شرع است، در عین حال، مسائلی را فهم می‌کند که شرع نصی درباره آن نیاورده است. غزالی جستجوی حقیقت با عقل را غیرممکن نمی‌داند اما می‌گوید برهان عقلی فقط افرادی را به حقیقت می‌رساند که به مرتبه عالی در برهان رسیده باشند. به نظر او، ایمان و وحی را نباید به دریافت فیلسوفان مستند کرد و عقلی که روش کار فیلسوف است، برای فهم آنچه وحی از آن دم می‌زند، خوب است اما کافی نیست. غزالی، برای تبیین این معنا، نقد الهیات فلسفی را کانون توجه قرار می‌دهد و مدعی است فیلسوفان مسلمان، در الهیات، به قواعد برهان منطقی پایبند نمانده‌اند و دلیل اختلاف آنان در روش و عقاید هم همین است. اگر عقلیات ما را به «حقایق امور» می‌رساند به دلیل ابتدای آن بر آن نوع از «علم یقینی» است که محصول نور الهی است و نه استدلال. بنابراین، عقل مورد نظر غزالی فقط خاصیت ادراکی ندارد بلکه گاه در فرآیند معرفت، فرقی میان عقل با وحی و شهود باقی نمی‌ماند.

اعتبار سنجی ادراکات عقلی از منظر غزالی ۱۳۹

غزالی از روش معرفتی واحدی پیروی نمی‌کند؛ از یک سو عقل را همان «قلب» می‌نامد که با وحی کامل می‌شود و از دیگر سو، به دلیل دل سپردن به تصوف، شناخت قلبی را غیر از عقل و برتر از آن می‌شمارد. در نهایت، عقل و دین در نظر او آنگاه تعارض ندارند که حکم عقل را در حدود خودش معتبر بدانیم؛ در غیر این صورت به تعارض با دین منجر خواهد شد و در این تعارض، باید دین را مقدم داشت.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۱) *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران: امیر کبیر.
- العلاف، مشهد (۱۴۱۹ق) *کتب الامام غزالی الثابت منها و المنحول*، بیروت: دار التشریق.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۷۰) *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۴۰۶ق) *المستصفی من علم الاصول*، بیروت: دار الانطباع للنشر و التوزیع.
- (۱۴۰۸ق) *المنقذ من الضلال*، تصحیح سهیل زکار، بیروت: دار المعرفة.
- (۱۴۱۱ق) *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، تصحیح احمد شعیب الادهمی، بیروت: دار الکتب العربی.
- (۱۴۱۲ق) *تهافت الفلاسفه*، تصحیح سلیمان دنیا، قاهره: دار المعارف.
- (۱۴۱۴ق) *میزان العمل*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- (۱۴۱۵ق) *معیار العلم فی المنطق*، شرحه احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- (۱۴۱۶ق) *الجام العوام عن علم الکلام*، قاهره: دار الاضائه.
- (۱۴۱۸ق) *القسطاس المستقیم*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۴۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

----- (۱۴۱۹ق) مقاصد الفلاسفه، تصحیح سلیمان دنیا، قاهره: دار اصدار.

----- (۱۴۲۰ق) احیاء علوم الدین، تصحیح محمد بدرالدین، قاهره: مطبعه التویر.

----- (۱۴۲۵ق) مشکاة الانوار و مصباح الاسرار، تصحیح ریاض مصطفی العبدالله،

بیروت: دار الحکمة للطباعة و النشر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی