

دوفصلنامه علمی تخصصی اشارات  
سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان  
۱۳۹۳

نقش عقل و وحی در اندیشه کلامی غزالی  
احمد کدخدایی

---

دانش آموخته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه خوارزمی تهران

چکیده

عقل و وحی به عنوان دو عنصر در نظام معرفتی انسان، نقش بسزایی را در اندیشه غزالی ایفا می‌کنند. غزالی شناخت موضوعات و مسائل دینی و کلامی را بوسیله عقل و شرع (وحی) توجیه می‌کند. برطبق اندیشه کلامی غزالی، برخی از عقاید دینی و شرعی نیازمند تأیید عقلی است. غزالی از متفکران اشعری است که به عنوان یک متکلم، سعی در آشتی بین امور عقلی و نقلی داشته است. نگاه غزالی به عقل در کنار محدودیت‌هایی که برای آن قائل است، تا حدودی مثبت ارزیابی می‌شود. اما نگاه او به امور نقلی و وحیانی باعث شده که وی قالب بندی اندیشه خود را بر اساس مبانی دینی یعنی قرآن و روایات شکل دهد. این متفکر دست عقل را در رساندن انسان به سعادت حقیقی کوتاه می‌داند، و مقام عقل را در مقابل کشف و شهود تنزل می‌بخشد، از طرفی دیگر احکام عالم ملکوت و آسمان و زمین را مربوط به مرتبه وحی می‌داند چرا که وحی را نفسی که ذات آن کمال یافته است دریافت می‌کند و الهام را بخشی از آن به شمار آورد. حجیت و اعتبار عقل و شرع (وحی) نزد غزالی با توجه به آرای او در این باره اهمیت خاصی دارد. او بین عقل و وحی رابطه و پیوند عمیقی قائل است. بنابراین عقل و عقلانیت را بهترین پشتیبان شریعت به حساب می‌آورد.

**کلید واژه:** وحی، عقل، کلامی، شهود، غزالی، روایات.

۱. مقدمه

بحث از عوامل معرفت شناختی همواره برای آدمی از اهمیت خاصی برخوردار بوده است. بویژه کاربرد این منابع در آراء کلامی و عرفانی متکلمان و عرفا، نقشی به سزا دارد چرا که توجه آنها به این موارد نشان از پیوند این منابع با عقاید آنها دارد. غزالی به عنوان یک متکلم در نظام اعتقادات خویش پیرو اشعریان بود و توانست تحولاتی را در این مکتب بوجود بیاورد. وی برای شناخت موضوعات و مسائل دینی از منابعی چون عقل، وحی و الهام، و یا تلفیقی از این دو مدد می‌گرفت. چنان که برخی متکلمین هم از عقل در قالب ابزاری معرفتی و به عنوان عامل تمییز اشیاء از یکدیگر، بهره برده‌اند. غزالی عقل را اشرف قوای انسانی دانسته و از آن به بهترین موضوع تفسیر کرده است، همچنین او عقل را به عنوان نیروی پشتیبان شریعت، ستوده است. از طرفی مقام آن را در مقابل علوم کشفی و وحیانی تنزل بخشیده است.

آشنایی با آراء کلامی غزالی و نحوه شکل‌گیری آنها در پرتو نگاه او به مقوله معرفت و همچنین حجیت و اعتبار منابع معرفتی همچون عقل و وحی میسر است. چنان که نقش آیات و روایات و همچنین شریعت در تعیین ماهیت اندیشه کلامی وی آشکار است.

می‌توان گفت پیدایش علم کلام در دین اسلام از جهت اینکه مسائل فراوانی چون عقیده انسان نسبت به ذات باری تعالی، معاد، معجزه و نبوت و مباحث مربوط به عالم را مطرح کرده است امری طبیعی و ضروری است. برای تحقق این امر برخی از علماء در بیان عقاید اسلام و رد شبهات مخالفان و زنادقه کتابهایی در خداشناسی و توحید، نبوت و معاد نوشتند، که موجب گسترش این علم و اندیشه‌های کلامی گردید. از این رو بررسی آراء اعتقادی و همچنین دفاع از شبهات و ایراداتی که به اصول دین وارد می‌شود از وظایف متکلمین به شمار می‌رود (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۷: ۸-۲۲۸).

غزالی در اصول عقاید پیرو اشعری و در فروع پیرو شافعی بود. پیروی غزالی از مکتب اشاعره تأثیر زیادی بر نظام اعتقادی وی داشت. پیروان اشعری معتقدند واجبات دینی همه شرعی هستند یعنی باید از قرآن و حدیث و از راه گوش به ما رسیده باشند. دیدگاه‌های کلامی غزالی چیزی جز دیدگاه‌های اشعری نبود که وی آنها را نزد امام الحرمین جوینی آموخته است. او در اثبات مدعیات کلامی، حتی در اثبات وجود خدا همواره از نقل یعنی آیات و روایات بهره می‌برد، و به استدلالهای فیلسوفان نیز تمسک می‌جست (فنایی اشکوری، ۱۳۹۰؛ ۴۰۹/۱). با آمدن غزالی در قلمرو علوم اسلامی، کلام اشعری دچار تغییر و تحولات عمیقی شد، اما در عین حال از نقد اندیشه‌های آنها و

گروه‌های دیگری مثل فیلسوفان در این دوره امتناع نکرد، این ارتباط رنگ و بوی خاصی به کلام اشعری و روش متکلمان آن مکتب داد، و به این ترتیب زمینه تکامل و انسجام این گرایش کلامی را مهیا ساخت.

هرچند غزالی به طور رسمی یک متفکر اشعری بود و تا آخر عمر هم اشعری باقی ماند ولی این بدان معنا نیست که با برخی اندیشه‌های اشعریت مخالفت نکرده باشد. او در بسیاری از موارد، که کم هم نیستند، در مقابل فکر اشعری موضع گرفت و سخنی گفت که با اندیشه‌های اشاعره و به خصوص اشاعره متقدم تعارض داشت (رضوان، ۱۳۸۹: ۱۷).

غزالی معتقد است موضوعاتی که نیاز به شناخت دارند به سه طریق قابلیت معرفت را دارند: یک قسم مسائلی که صرفاً با عقل شناخته می‌شوند، و قسم دیگر مسائلی هستند که با شرع شناخته می‌شوند و قسم سوم مسائلی که هم با شرع و هم با عقل شناخته می‌شوند. وی معتقد است موضوعاتی که با حکم عقلی شناخته می‌شود، بدون ارتباط با شرع، از قبیل: حدوث عالم، وجوب محدث، قدرت محدث، و علم و اراده محدث، وقتی که یکی از این مسائل ثابت نشود شرع هم ثابت نمی‌شود. زیرا شرع مبتنی بر کلام است. در واقع موضوعات مذکور جزئی از مسائل فلسفه را تشکیل می‌دهند که نیازمند شناخت عقلی هستند. اما آنچه که از طریق سمع (شرع) شناخته می‌شود عبارت است از حشر و نشر و ثواب و عقاب و امثال اینها. مسائلی که هم با عقل و هم با شرع قابل شناخت هستند عبارت است از هر آن موضوعی که در دسترس عقل است و در رتبه از اثبات کلام الله متاخر است، مانند مسئله رویت و یگانگی خداوند در آفریدن مخلوقات، سپس هر آنچه که از طریق سمع بیان شده مورد بحث قرار می‌گیرد، اگر عقل آن را جایز دانست تصدیق آن قطعی و واجب است و این در صورتی است که ادله نقلی در متن و سند قطعی باشد و هیچ احتمالی به آن راه نداشته باشد و اگر در محل ظن باشد ظناً واجب التصدیق است (غزالی، ۱۳۸۶: ۱۷۸). غزالی نقش کاربردی عقل را در کنار نقل پذیرفته است، در واقع شناخت موضوعات دینی را منحصر در سه شیوه دانسته است.

تلاش نگارنده در این مقاله بر این است که در پرتو نگاه غزالی به دو منبع معرفت شناختی، یعنی عقل و وحی، نقش این دو را در اندیشه کلامی او تبیین، و عقلگرا بودن و ایمانگرایی او را تا حدودی روشن نماییم. ابتدا دیدگاه غزالی را درباره عقل و ابعاد این عنصر معرفتی جويا می‌شویم سپس به وحی و حجیت و اعتبار این دو منبع اشاره خواهیم نمود.

۲. نگرش غزالی به عقل  
۲,۱. مفهوم شناسی عقل

می‌توان گفت معنای عامی که در فلسفه از عقل وجود دارد در علم کلام مورد نظر نیست. مراد متکلمان از عقل، همان عقل انسان است که مدرک کلیات می‌باشد. بنابراین عقول طولی و عرضی که در پیدایش هستی مطرح بودند، یا عقل الهی که فلاسفه از آن ذات الهی را اراده می‌کردند در علم کلام مطرح نیست. هرگاه در علم کلام سخن از عقل به میان می‌آید، معنای مرادف تفکر، نطق، تعقل، ابزار شناخت و تمییز میان اشیاء اراده می‌شود، که در تعریف آن گفته‌اند: عقل جسم لطیف نور دهنده‌ای است که جایگاه آن سر است. در جای دیگر ذکر شده که عقل غریزه‌ای است که هنگام سلامت ابزارش، علم و آگاهی به ضروریات و بدیهیات را به دنبال دارد (خلیلی، ۱۳۸۷: ۳۸).

امام محمد غزالی از متکلمین اشعری است که در بسیاری از آثار خود هم درباره اعتبار و ارزش و هم محدودیت‌های عقل بحث نموده است. در اینجا سعی می‌شود تا دیدگاه غزالی را درباره عقل و مباحث مربوط به آن از جمله: معانی، جایگاه، و تقسیم بندی و رابطه آن با شرع، بر طبق آثار و اندیشه‌های وی بررسی گردد. از جمله آثاری که غزالی در آنها در باره عقل سخن گفته می‌توان به کتاب‌های چون: میزان العمل، معیارالعلم، مقاصدالفلسفه، و کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد، در دوره کلامی، و آثاری چون احیاء علوم الدین، مشکاه الانوار و روضه الطالبین در دوره عرفانی اشاره کرد.

۲,۲. معنای لغوی و اصطلاحی عقل

غزالی در مورد معنای لغوی عقل اعتقاد دارد که عقل، هم در اصل لغت و هم در عرف استعمال، به غریزه و قوه‌ای اطلاق می‌شود که معلومات ثمره آن است. در واقع تعریف عقل در نسبت با معلومات بدین جهت است که معلومات در مقام ثمره و نتیجه غریزه عقل، در دسترس همگان قرار داشته و وضوح بیشتری دارند (غزالی، بی تا: ۱/۱۹۷). آنچه از معناشناسی عقل در خلال آثار غزالی یافت می‌شود نیازمند نگرشی همه جانبه و دقیق است چرا که مباحث وی پیرامون معانی عقل و گستره عقلانیت از سطوح و لایه‌های مختلفی برخوردار است و چنانکه تفکیک درستی بین این سطوح و مراتب صورت نگیرد، موجب تفسیر و فهم غلط از مدعیات این متفکر خواهد

شد. نقطه‌ای که در مورد عقل به نظر مهم می‌رسد این است که غزالی قائل به این است که هر بنده‌ای در مورد عقل خود از خداوند راضی است و گمان می‌کند که او عاقل‌ترین بنده است و کسی را نمی‌توان یافت که از خدای خود طلب عقل کند (غزالی، بی تا: ۱۱۸/۴). غزالی معتقد است که افراد در حد و حقیقت عقل اختلاف دارند چرا که بیشتر آنها درباره اینکه این اسم بر چند معنی دلالت می‌کند علم نداشته‌اند و در نتیجه همین باعث اختلاف بین آنها شده است. از نظر وی واقعیت این است که عقل واژه مشترکی است که بر چهار معنای متفاوت دلالت می‌کند، مثل لفظ «عین» که بر چند معنا اطلاق شده و نباید همه اقسام آن را دلالت بر یک حقیقت دانست (غزالی، بی تا: ۸۱/۱).

اول، وصفی است که انسانها به واسطه آن از حیوانات متمایز و مشخص می‌گردند و همچنین افراد بوسیله آن مستعد پذیرش علوم نظری و تدبیر فنون پوشیده فکری می‌شوند. این معنی همان چیزی است که حارث محاسبی نیز در مورد عقل بیان داشته، و در تعریف عقل گفته: غریزه‌ای است که انسان بواسطه آن آماده ادراک علوم نظری می‌شود و گویی نوری است که در قلب افکنده می‌شود، که با آن مستعد قبول چیزها می‌شود.

دومین معنای عقل در اندیشه غزالی، عبارت است از علمی که در کودک ممیز به هنگام بلوغ بوجود می‌آید، که به واسطه آن، کودک امر ممکن را ممکن و امر محال را محال می‌شمرد، مثل علم به بدیهیات و ضروریات یا علم به اینکه دو بیشتر از یک است.

سومین معنای آن، علم‌هایی است که از طریق تجربه برای انسان حاصل می‌شود و تجارب، عقل او را استوار کرده است و مذاهب او را مطهر گردانید، مردم وی را عاقل می‌خوانند و کسی که بدان متصف نشود او را نادان و بی تجربه و جاهل می‌گویند و این نوع دیگری از علم است که آن را هم عقل می‌گویند.

معنای چهارم، وقتی است که نیروی غریزه فرد به حدی برسد که عواقب کارها را بشناسد و شهوات را مقهور و مغلوب خویش گرداند. وقتی این مرحله از توانایی حاصل شد صاحب او را عاقل می‌گویند، بدین خاطر که انجام و ترک آن کار با نظر و اندیشه وی است، که این نیز از ویژگی‌های مردم است که بوسیله آن از دیگر حیوانات متمایز می‌شوند (غزالی، بی تا: ۸۱/۱).

معنای اول و دوم بالطبع در انسان وجود دارند و معنای سوم و چهارم بصورت اکتسابی و از طریق مجاهده بدست می‌آید. بعد از ذکر معانی عقل به جایگاه عقل در اندیشه غزالی می‌پردازیم.

متکلمین در اندیشه‌های خویش به عقل نگاه‌های متفاوتی داشته‌اند، چرا که گاهی آن را ستایش می‌کنند و گاهی برای آن محدودیت قائل هستند. در این میان غزالی، هم در اندیشه کلامی خویش و هم در اندیشه عرفانی خود به اهمیت و نقش کاربردی عقل در روشن کردن مسائل مربوط به شریعت، و هم به ناتوانی آن در برخی از مسائل پرداخته است. البته توجه غزالی به ارزشمندی عقل در اندیشه کلامی وی پررنگ است. بر طبق اندیشه کلامی غزالی، وی برخی از عقاید دینی و شرعی را نیازمند تأیید عقلی می‌داند، غزالی در باب اهمیت بخشیدن به امور عقلی معتقد است که حقیقت برای شخصی که صرفاً به تقلید روایات (امور نقلی) اکتفا کرده، و راههای تفکر و استدلال را منکر می‌شود آشکار نمی‌شود. زیرا او نمی‌داند که در شریعت فقط به سخن پیامبر(ص) استناد می‌شود، حال آن که آن چیزی که باعث می‌شود که پیامبر را در چیزی که گفته است تصدیق کنیم همین برهان عقلی است. او همچنین معتقد است کسی که تنها از عقل پیروی، و به آن اکتفا می‌کند و از شریعت بهره‌ای نمی‌برد راه درستی را در نمی‌یابد (غزالی، ۱۴۰۹، الف: ۴-۵).

همانطور که ملاحظه می‌شود تلاش غزالی در جهت نشان دادن نقش و کارایی عقل در شریعت و بهره‌گیری از آن است. در واقع منظور غزالی این است که عقل در حوزه دین از اهمیت خاصی برخوردار است. این نگاه غزالی به عقل ناشی از این است که قرآن کریم و پیامبر اسلام(ص) نیز روش تعقل و بهره‌گیری از براهین عقلی را مورد تأیید قرار داده‌اند. این اندیشمند درباره ارزشمندی عقل و جایگاه آن در جاهای مختلفی از آثار خویش سخن گفته است. وی در کتاب میزان العمل نیز در این باره معتقد است که علوم عقلی با عقل که شریف‌ترین قوه در انسان است درک می‌شود. چنان که بوسیله این عقل می‌توان به بهشت برین رسید، و این در حقیقت بلیغ‌ترین و عام‌ترین نفع آن است. او بیان می‌کند که، موضوع علوم عقلی هم که، نفوس بشر در آن عمل می‌کند، بهترین موضوع و بلکه برترین موجود در جهان است. از نظر این اندیشمند شرف علم و عقل بوسیله عقل و شرع و همچنین حس، درک می‌شود. سپس وی در باره جایگاه عقل به لحاظ هستی‌شناختی هم به حدیث مبارک پیامبر اکرم(ص) اشاره می‌کند که فرمود: «اولین چیزی که خداوند آفرید عقل بود و به عقل گفت برو رفت، آنگاه فرمود: به عزتم و جلالم سوگند که آفریده‌ای نیافریدم که پیش خودم سزاوارتر از تو باشد با تو می‌گیرم و با تو پاداش و کیفر می‌دهم» (غزالی، ۱۱۷: ۱۳۷۴).

همان طور که اشاره شد غزالی برای عقل ارزش فراوانی قائل است و آن را شریف‌ترین قوه در درون انسان قلمداد می‌کند. او درباره ستایش عقل و اینکه عقل به عنوان منبع موثقی برای ادراکات آدمی است از نقل هم کمک می‌گیرد. سپس درباره جایگاه معرفتی آن معتقد است که این عقلی که انسان بوسیله آن اشیاء را درک می‌کند، از عقل اول صادر شده است که خدای عزوجل آن را مانند نوری که از خورشید جاری شده آفریده است. از نظر غزالی دلالت عقل بر شرف عقل این است که چیزی که سعادت دنیا و آخرت، بوسیله آن بدست می‌آید چگونه ممکن است که اشرف اشیاء نباشد؟ در دیدگاه او انسان بوسیله این عقل خلیفه الله شده است و با این عقل می‌تواند به خداوند نزدیک شود و به کمال دین برسد.

همانگونه که ملاحظه می‌شود نقش آیات و روایات در نگاه غزالی به عقل تاثیر فراوانی دارد. این متفکر درباره پیوند عقل با دین بار دیگر احادیثی از نبی اکرم (ص) را بیان می‌کند که فرمود: «لا دین لمن لا عقل له» «کسی که عقل ندارد، دین نیز ندارد، و در جای دیگر فرمود: «لا یعجبکم اسلام امری حتی تعرفوا عقله» «از اسلام کسی تحسین نکنید تا آنکه عقل او را بشناسید». از این روست که گفته‌اند: کسی که عقلش غالبترین خصلت نیک او نباشد مرگش در غالبترین خصلت شرّ اوست (غزالی، همان: ۱۱۷). واضح است که غزالی سعی دارد نگاه خویش را به عقل منطبق با شریعت کند. طوری که کثرت احادیث در سخنان غزالی در مورد عقل، خود دلالت بر تأیید عقل توسط شرع دارد. می‌توان گفت این سخنان در نوع نگاه غزالی درباره اعتبار و مقام عقل تاثیر انکار ناپذیری دارند.

این اندیشمند در جای دیگر اشاره می‌کند که از این چه شرف بالاتر که خدای سبحان، عقل را به نور تشبیه کرده است (همان: ۱۱۸). از سخنان غزالی متکلم این طور بر می‌آید که رویکرد وی درباره عقل به عنوان یک منبع معرفتی، منطبق با آن چیزی است که در دین اشاره شده است. بطور کلی به نظر می‌رسد که جایگاه و مقام عقل در اندیشه کلامی غزالی برگرفته از نگاه شریعت به عقل است. اما با وجود تأیید شرافت عقل توسط غزالی، مشاهده می‌شود که وی توانایی آن را در ادراک برخی از مسائل دینی محدود می‌داند، که این نشان می‌دهد که شرافت عقل هرگز به معنای شناخت همه مسائل توسط آن نیست. ما در جای خود درباره محدودیت‌های عقل در نظر این متفکر بحث خواهیم نمود.

۳. انواع عقل در اندیشه غزالی  
۳،۱. عقل نظری و عملی

یکی از تقسیم‌بندی‌های عقل که در بین فلاسفه و متکلمین نیز رواج دارد، تقسیم عقل به دو قسم نظری و عملی است، که غزالی هم بدان اشاره نموده است. به نظر می‌رسد تعریفی که غزالی در مقاصد الفلاسفه به پیروی از مشایبان از عقل نظری و عملی آورده، با تعریفی که در معیارالعلم آورده است نیز متفاوت می‌باشد. غزالی در کتاب معیارالعلم عقل نظری را چنین تعریف می‌کند که عبارت از قوه‌ای برای نفس است که ماهیت امور کلی را از آن جهت که کلی هستند دریافت می‌کند.

به نظر می‌رسد، این تعریف از عقل در مقابل حس قرار دارد که جز امور جزئی را قبول نمی‌کند، و گویی این معنا مطابق با مراد عامه از عقل است که همان صحت فطرت اولیه است که پیشتر آمد. غزالی نیز درباره عقل عملی معتقد است که آن قوه‌ای برای نفس است که مبدأ تحریک قوه شوقیه برای غایتی مظنون یا معلوم، به سوی جزییاتی است که اختیار کرده است. این قوه تحریک کننده است و از جنس علوم نیست و اگر عقل نامیده شده به دلیل این است که تحت امر عقل و به لحاظ طبع، پیرو اشارات آن است. ضمن اینکه وی وظیفه عقل عملی را ریاضت، مجاهدت و مواظبت در برابر شهوات می‌داند (غزالی، ۱۳۲۹: ۱۶۳).

طبق آنچه ذکر شد این اندیشمند در اینجا به تعاریفی از عقل نظری و عملی اشاره می‌کند به این صورت که وظیفه عقل نظری را ادراک کلیات، و وظیفه عقل عملی را ادراک جزییات می‌داند، اما درباره ارزشمندی و جایگاه دو قوه مزبور اشاره‌ای نمی‌کند. در زیر به مراتب عقل نظری از دیدگاه غزالی اشاره می‌شود.

غزالی هم مثل سایر فلاسفه و متکلمین برای عقل نظری مراتب و درجاتی قائل است. وی در کتاب معیارالعلم عقل نظری را از نظر علمی که بدست می‌آورد به مراتب زیر دسته بندی می‌کند: الف) عقل هیولانی، این مرتبه از نظر غزالی مانند ذهنی است که در زمره استعداد صرف به حساب آمده ولی آمادگی قبول معقولات در او وجود دارد. مرتبه فوق، به عنوان مرز تفاوت انسان و حیوان به شمار می‌آید، و مصداق آن طفل کوچکی است که هنوز با معلومات آشنا نشده است. ب) عقل بالملکه، این مرتبه از طریق حصول مجموعه‌ای از معقولات اولیه ضروری برای انسان به دست می‌آید که مثال آن طفل نوجوانی است که به سن تمییز رسیده است و با رویارویی با ضروریات نفس خویش را واجد آن ضروریات می‌بیند. ج) عقل بالفعل، در این مرتبه معقولات نظری در ذهن شخص حاضر است ولی او از آنها غافل است و هر زمانی که بخواهد می‌تواند آنها را به صورت بالفعل درآورد و به یک دسته از معقولات اکتسابی دست یابد. د) عقل مستفاد، در



این مرتبه معقولات از مراحل قوه گذشته و به مرحله فعلیت مطلق می‌رسد. این مرتبه علم به موجود حاضر است که انسان هرگاه اراده کند بدان دست می‌یابد و آن را مورد تأمل قرار می‌دهد (غزالی، همان: ۱۶۳).

چهار مرتبه از عقل نظری را در اندیشه کلامی غزالی جویا شدیم. وی درباره مراتب عقل عملی در دوره کلامی اندیشه خود اظهار نظر نکرده است. تقسیم دیگر غزالی از عقل به غریزی و اکتسابی است که به نظر می‌رسد کسی تاکنون چنین تقسیمی نداشته و در واقع می‌توان گفت از نوآوری‌های این اندیشمند به شما می‌رود.

۳،۲. عقل غریزی و اکتسابی

غزالی در کنار تقسیم عقل به نظری و عملی به تقسیمی دیگر از آن در کتاب میزان العمل نیز اشاره می‌کند. این متفکر عقل را به دو دسته غریزی و مکتسب یا مستفاد تقسیم می‌کند: عقل غریزی نیروی مستعدی است که قبول علم می‌کند طوری که وجود آن در کودک مانند وجود نخل در بذر است. همچنین عقل مکتسب یا مستفاد آن عقلی است که یا از علوم به نحوی که خود منشاء آن را نمی‌داند بهره مند می‌شود، مانند فیضان علمی که پس از تمیز بدون تعلیم، پدید می‌آید، و یا به نحوی که مُدرک آن را می‌داند که آن عبارت از تعلیم است. در مورد این تقسیم این احتمال وجود دارد که در واقع تقسیم عقل عملی از نظر غزالی باشد.

غزالی در تقسیم بندی عقل به قول حضرت علی (ع) نیز در این باره هم اشاره می‌کند که فرمود عقل را دو گونه دیدم، مطبوع و مسموع. منظور از عقل مطبوع، همان است که پیامبر اکرم (ص) درباره آن فرمود: «ما خلق الله خلقاً اکرم علیه من العقل» خداوند آفریده ای را نیافرید که برای او اکرم از عقل باشد، و مقصود از عقل مسموع نیز همان است که پیامبر اکرم (ص) به علی (ع) فرمود: «وقتی مردم به طریق نیکی تقرب می‌جویند، تو با عقلت تقرب می‌یابی». عقل مطبوع در حکم دیده بینا برای جسم است و عقل مسموع در حکم نور شمس است که به هنگام نایبایی سودی ندارد همچنان که دیده را به هنگامی که روشنایی سودی نیست (غزالی، ۱۳۷۴: ۱۲۲).

همانطور که ملاحظه می‌شود در نظر غزالی دیده باطن که عقل است شریف تر از دیده ظاهر است. وی بار دیگر عقل را به غریزی و مکتسب تقسیم می‌کند و از پذیرش علم توسط عقل غریزی سخن می‌گوید. همچنین نقش روایات در اندیشه کلامی غزالی از برجستگی خاصی برخوردار است که به برخی از آنها اشاره شد.

۴. کارکردها و محدودیت‌های عقل  
۴,۱. کارکردهای عقل

یکی از مهمترین مباحث در مورد عقل بحث کارایی و ناتوانی این قوه ادراکی است. غزالی در برخی از آثار خویش کارایی عقل را در حوزه دین ستوده و جایگاه آن را در نظام معرفت دینی و کمک به گزاره‌های کلامی، مورد تأیید قرار داده است. این کارکردها عبارتند از: یکم، وی معتقد است که کارکرد عقل معرفت حق و شناختن فرشتگان و پیامبران و نیز کتابهای آسمانی است و فرد باید خود را با کسب این قبیل معارف برای نیل به سعادت ابدی آماده سازد (غزالی، ۱۳۶۳: ۲۲۵). غزالی دامنه معرفتی عقل را در مقابل دوقوه حواس و قوه تمییز وسیع قلمداد می‌کند و برای آن سهم خاصی در نظام معرفت شناختی خویش قائل است.

دوم، او برای عقل یک سلسله وظایف ادراکی و اخلاقی نیز قائل است، در واقع این اندیشمند معتقد است که عقل میزان و ابزار سنجش الهی در روی زمین است و می‌تواند معقولات را درک کند. از نظر وی مُدرکات انسان دو نوع است: الف، محسوسات که از طریق حواس ظاهری درک می‌شوند. ب، معقولات که صرفاً از رهگذر عقل، قابل درک می‌باشند، اعم از اینکه این معقولات ذاتاً و فی‌نفسه مجرد باشند و یا آنکه تجرد آنها از طریق الهام و یا استدلال صورت گیرد (غزالی، ۱۴۱۶(الف): ۹۰).

سوم، کارکرد دیگر عقل نزد غزالی که بسیار مهم و با ارزش می‌باشد، عبارت از، قضاوت و داوری بر اشتباهات و لغزشهای حس است چرا که خطاهای حس، فراوان می‌باشد (عثمان، ۲۶۹: ۱۳۸۷). چهارم، غزالی در جای دیگری از آثار خویش، انبیاء را طبیبان بیماری‌های دل معرفی می‌کند و وظیفه عقل را تشخیص این حقیقت دانسته است. بگونه‌ای که به مقام وحی و نبوت اعتراف، و به ناتوانی خود از درک اموری که جز با چشم وحی درک می‌شوند، اقرار و تصدیق کند (غزالی، ۱۴۱۶(ب): ۵۵۸). آنچه ذکر شد مواردی از قابلیت‌های عقل بود که غزالی در آثار خویش به آنها اشاره نموده است.

۴,۲. محدودیت‌های عقل

این اندیشمند علاوه بر ذکر توانایی‌های عقل، به ناتوانی و ضعف آن در برابر کشف و شهود و برتری کشف قائل است. در واقع غزالی تا حدودی در بعضی موارد منکر ارزش معرفتی عقل است و عقل را تا آنجا که، آدمی را به نور ایمان رهبری می‌کند و به دروازه وحی وارد می‌کند، کارآمد می‌داند. ترتیب محدودیت‌های عقل به دین شکل می‌باشد:

الف، او دست عقل را در رساندن انسان به سعادت حقیقی ناقص می‌داند و در کتاب الاربعین معتقد است که اندیشه و هوش بشر نمی‌تواند راه وصول به سعادت و نزدیک شدن به خدا و اسباب شقاوت و دور ماندن از او را تشخیص دهد. او بیان می‌کند که موارد مذکور اسراری هستند که فقط قلبهای پیغمبران به کشف آنها نائل شده‌اند، و انواری است که از بارگاه قدس الهی بر دل‌های آنان تابیده می‌شود (غزالی، ۱۴۰۹: (ب): ۱۵). در حقیقت غزالی توان عقل را در اموری که مربوط به عالم ملکوت است بسته می‌داند و پی بردن به معارف الهی را بوسیله حوزه‌ای فراتر از عقل امکان پذیر می‌داند.

ب، این متکلم اشعری در کتاب احیاء هم تاکید می‌کند که درباره آیین و سنن پیامبران بر اساس عقل خویش داوری مکن که هلاک خواهی شد. همانگونه که عقل از درک منافع داروها ناتوان است، درحالی که راه درک آن تجربه است. به همین ترتیب عقل از ادراک آنچه برای حیات اخروی مفید است عاجز است و تجربه نیز به آن راهی ندارد (غزالی، بی تا: ۷۵/۱؛ به نقل از زاهدی، ۹۸).

ج، همچنین اعتقاد این اندیشمند بر این است که کسانی که نبوت و وحی را بزبان پذیرفته‌اند اما احکام شرعی را با عقل خود مبنی بر حکمت و مصلحت پنداشته‌اند در حقیقت کافر به مرتبه نبوت هستند. از دیدگاه این متفکر ایمان به مرتبه وحی آن است که آدمی به عالمی فراتر از مرحله عقل اعتراف کند، و آگاه باشد که این مقام در واقع دیده‌ای است و با آن حقایق مشاهده می‌توان کرد که عقل توانایی دیدن آن را ندارد و بدانند که در این جهان حقایق است بنام خاصیت، که عقل در حریم آنها راهی ندارد (غزالی، ۱۴۱۶: (ب): ۵۶۲).

غزالی ناتوانی عقل را در تشخیص برخی از مسائل دینی می‌پذیرد و در بسیاری از آثار خویش قائل به برتری معرفت‌های وحیانی بر طریق استدلال و دلیل است. به همین دلیل توجه ویژه‌ای به طریق تصوف، و آگاه شدن از طریق کشف و الهام دارد. همچنین غزالی چون یک اشعری بود با نوشتن کتاب تهافت الفلاسفه آراء فلاسفه و نتایج حاصل از آنها را خوار و پر از تناقض دانست و بر همین اساس عقل را ناتوان از درک و تبیین برخی از جزئیات خواند. چنان که او در باب حشر جسمانی نیز که بخشی از فلاسفه (ابن سینا) عقلاً آن را ممکن نمی‌دانستند موضع تندی اتخاذ کرد و نشان داد که عقل عاجزتر از آن است که در مقابل جزئیات قوانین دین بایستد.

جایگاه عنصر معرفتی چون وحی و ارزش و اعتبار آن یکی از نکات بسیار مهمی است که باید در این پژوهش مورد بررسی و تبیین قرار گیرد. از آنجایی که عنصر وحی برگرفته از متن شریعت است، هیچ گونه شکی در برتری محتوای آن نمی‌رود و به راحتی می‌توان علم و آگاهی حاصل از آن را مُتَفَن جلوه داد. اندیشه‌های غزالی درباره جایگاه وحی نشان می‌دهد که وی برای این منبع معرفتی، مقامی والا قائل است که این خود دلیلی است بر اینکه وی به تصوف و عرفان روی خوش نشان داده است. غزالی در کتاب مشکاه الانوار ضمن بیان مراتب روح بشری، درباره ارزش و جایگاه قوه وحی معتقد است: «وحی نبوی که خاص پیامبران و بعض اولیاء است، چهره‌هایی از غیب و احکام آن جهان و بخشهایی از معارف ملکوتی آسمانها و زمین و نیز معارفی ربانی که روح عقلی و فکری از درک آن در مانده‌اند در آن متجلی شود. ای خواب رفته در دنیای عقل، بعید نیست که ورای عقل، مرحله‌ای دیگر باشد که در آن، آنچه که بر عقل نامعلوم است آشکار شود» (غزالی، ۱۴۱۶ (ج): ۲۸۵-۲۸۶).

از نظر غزالی از این مرتبه حقایقی ناشی می‌شود که روح عقلی و روح فکری از دریافت آن ناتوان هستند. غزالی وحی مقدس را مخصوص انبیاء و اولیاء خدا می‌داند. همچنین درباره ارزش و اعتبار آن معتقد است که احکام عالم آخرت و معارف ملکوت آسمان و زمین، در این مرتبه ظاهر می‌گردد. وی معتقد است که ورای عقل، وحی نبوی قرار دارد همانگونه که خود عقل طوری است، ورای قوه احساس و تمییز، که با آن شگفتیها و عجایبی که احساس و تمییز از درک آنها عاجز هستند را درک می‌کند. وی همچنین در کتاب المنقذ که در آخرین سالهای حیات خویش نوشته است، درباره ارزشمندی وحی نبوی چنین اعتقادی دارد که: «درماوراء عالم عقل و بالاتر از جهان خرد، جهان دیگری هم وجود دارد که در آدمی دیده دیگری گشوده می‌گردد و به امور نهانی آگاه می‌شود، آینده را می‌نگرد و به چیزهایی پی می‌برد که عقل از ادراک آن وامانده و ناتوان است، همانگونه که قوه تمییز از ادراک معقولات و قوه حس از فهم ممیزات در مانده و ناتوان است (غزالی، ۱۴۱۶ (ب): ۵۵۶).

طبق آنچه ذکر شد غزالی به مرتبه‌ای ورای عالم عقل اشاره می‌کند و عقل را ناتوان از پی بردن به معارف آن عالم می‌داند. وی در جای دیگری معتقد است که پس همان طور که عالم عقل از مراتب کمال انسانی است که در آن انسان دیده‌ای می‌یابد و با آن دیده حقایقی از انواع معقولات را که از چشم حواس نهان و پنهان است می‌بیند، همانگونه وحی نبوی نیز مرتبه عالی‌تری است

که با چشم نافذ و نورافکن خویش امور غیبی را که از دید عقل نهان است ظاهر و آشکار می‌بیند (غزالی، همان: ۵۵۶).

واضح است که غزالی معارف حاصل از مرتبه وحی را حقایقی می‌داند که فقط مختص این قوه است، و سایر عناصری که به ما آگاهی می‌دهند از این حیث محروم هستند. اسلام هم بیش از معرفت عقلانی، به معرفت عرفانی و شهودی بها می‌دهد و روش کشف و شهود را کامل تر و مهمتر از برهان می‌داند، به این معنا که می‌توان به وسیله آن نادیدنی‌ها را دید و به حقایق اشیاء پی برده و مشاهده نمود، ولی با عقل تنها می‌توان یقین مفهومی حاصل کرد و خدا را از دور مورد ندا قرار داد (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۱۰۳).

می‌توان گفت رویکرد غزالی نسبت به مقام وحی نبوی چنین تبیین شده که، قلب نبی جایگاه پذیرش وحی است و روح نبی از لحاظ مراتب کمالی در قله کمال قرار دارد، که از آن به روح قدسی نبی تعبیر می‌شود. همچنین روح نبی روح مجردی است که تجرد آن و خروج از علایق جسمانی و حجاب‌های مادی، امکان ارتباط او را با لوح محفوظ و دریافت وحی میسر می‌گرداند. روش حصول وحی برای نبی از طریق تعلیم ربّانی است که در حقیقت، علم لدنی و از جانب خداوند است، از این رو متمایز از علوم اکتسابی است که شامل علم تجربی و عقلی می‌باشد (بهشتی، ۱۳۸۷: ۲۶). تاکید غزالی بر این است که نبی معارفی را از طریق کشف و شهود و علوم ربّانی بدست می‌آورد، بگونه‌ای که میان او و لوح محفوظ هیچ گونه مانعی نیست، که این خود در نوع نگاه غزالی در جهت علاقه مندی به علوم و معارف نبوت تاثیر انکار ناپذیر دارد.

#### ۱. تلقی غزالی از وحی و الهام

پس از روشن شدن نگاه غزالی به معنای معرفتی عقل و دامنه و ابعاد آن، به پدیده معرفتی وحی و الهام پرداخته می‌شود. این اصطلاح در آگاهی دادن به انسان از اهمیت فراوانی برخوردار است، که شایسته است حقیقت مفهوم آن روشن گردد. چنانکه از تحقیق و تتبع در آیات قرآن و بسیاری از کتب دیگر روشن خواهد شد. به عقیده متکلمان اسلامی، هر نوع معرفت و آگاهی پیامبر(ص) از تعالیم و احکام الهی را که از طریق فرشته‌ها انجام می‌گیرد وحی می‌گویند (خلیلی، ۱۳۸۷: ۱۰۶). اشاره پراکنده و وسیع غزالی هم به مسأله وحی و اعتبار آن در آثار مختلفش، بیانگر اهمیت این عنصر در اندیشه این متفکر است. به ویژه اینکه او به عنوان یک متکلم یا یک عارف دیندار، می‌کوشد تا به احیای علوم دینی و پاک سازی اندیشه دینی بپردازد و وحی نبوی و شریعت را بر عقل فلسفی و آموزه‌های بشری برتری بخشد. غزالی در آثاری چون مشکاه الانوار و المنقذ من الضلال

و همچنین رساله اللدنیّه از این منبع معرفتی به عنوان یک مبنا برای اندیشه‌های خود سخن به میان می‌آورد. از جمله این اندیشمند در رساله اللدنیّه به تعریف خود از وحی و الهام اشاره می‌کند، وی معتقد است که، علم و معرفت انسان از دو طریق حاصل می‌شود: تعلیم انسانی و ربانی، این متفکر تعلیم ربّانی یا علوم کشفی را بر دو وجه وحی و الهام، تقسیم می‌کند، سپس در این باره چنین بیان می‌کند: اول، القای وحی که عبارت از نفسی است که ذات آن کمال یافته، و پلیدی طبیعت از آن دور شده است. چنان که بنده خودش را از هوسها جدا کرده است، و نفسی است که از آرزوهای فانی و گذرا بریده، و با تمام وجودش به آفریننده خویش یعنی خداوند متعال روی آورده است و به نفس کلی اقبال کلی دارد، و با دیدی الهی بدان می‌نگرد؛ و از آن لوحه‌ای می‌گیرد (غزالی، ۱۴۱۶:د) (۲۳۱).

غزالی عالی‌ترین درجه علم را ویژه انبیاء و اولیا می‌داند، به دلیل اینکه معتقد است علم آنان، بدون واسطه از جانب خداوند حاصل می‌شود. وی نفسی را که تکامل یافته و از هوسها دور شده را شایسته القای وحی دانسته است. دوم: الهام که عبارت از، آنگونه آگاهی که نفس جزئی انسان، بر حسب صفا و قابلیت و استعداد خود، از نفس کلی کسب می‌نماید. از نظر غزالی الهام نمونه‌ای از وحی است، و علم و شناختی را که از طریق وحی بدست می‌آید علم نبوی نامیده است. وی همچنین علمی را که از طریق الهام حاصل می‌گردد، علم لدنی می‌نامد (غزالی، همان: ۲۳۰). در جای دیگری در تعریف الهام می‌گوید که الهام خاطری است که به کار خیر بر می‌انگیزاند (غزالی، ۱۴۱۶:ج) (۵۸۴). هر چند غزالی تعلیم ربّانی را از مهمترین راه‌های کسب معرفت، خصوصاً معرفت دینی دانسته است. اما وی در اینجا قائل به سلسله مراتب می‌باشد و جایگاه علما و حکما و اولیاء و انبیاء را متفاوت دانسته است.

بنابراین طبق دیدگاه غزالی وحی، تصریح امر غیبی است، که الهام بخشی از آن است. چنانکه علم لدنی از نظر او علمی است که در بدست آوردن آن بین نفس و خداوند واسطه‌ای نیست. این متفکر وحی را شایسته انبیاء، و الهام را زینت اولیاء دانسته است. می‌توان گفت غزالی در بیان علوم کشفی، الهام را نمونه‌ای از وحی الهی می‌داند، و از آن به عنوان یکی از راه‌های معرفت جویی در دین نام برده است، که شایسته اولیاء خداوند است. در واقع وی چنین دانش‌هایی را در روح بشر پنهان می‌داند. در اینجا به یکی از تعاریف غزالی از وحی و الهام اشاره شد. تعریف دیگر وی در ربع سوم از کتاب احیاء است، او بعد از توصیف علوم غیرضروری، به تعریف وحی و الهام پرداخته است. سخن وی در این باره چنین است: «بدان که علمهایی که ضروری نیست، جز در

بعضی حالها در دل حاصل نشود. حال در حصول آن مختلف بود، گاهی ناگهان در دل درآید، چنانستی که در او القا کردند از آنجا که نداند، و گاهی به طریق استدلال و آموختن کسب کند. و آنچه نه به طریق کسب و حیلت دلیل حاصل آید آن را الهام خوانند، و آنچه به استدلال حاصل آید آن را اعتبار و استبصار گویند. پس آنچه بی حیلت و اجتهاد در دل واقع شود دو قسم است، یکی آنکه بنده نداند که چگونه و از کجاست. و این را الهام و در دل دمیدن خوانند، و مخصوص است به اولیا و اصفیا. دوم آنکه با آن مطلع شود بر سببی که آن علم حاصل شده از آن مستفاد باشد. و آن مشاهده فرشته که علم را در دل القا کند. و این را وحی می‌گویند» (غزالی، بی تا: ۲۰/۳-۲۱).

غزالی درباره علم‌های غیر ضروری معتقد است که این علوم فقط در بعضی حالتها بر دل انسانها بویژه اولیاء و انبیاء حاصل می‌آید، روشن است که غزالی این علوم را مختص افراد خاصی می‌داند. وی علمی را که بدون واسطه و مخصوص اولیا و انبیاء است را الهام می‌نامد، و علمی را که بر دل انسان از طریق فرشته حاصل می‌شود، وحی می‌نامد. درباره اینکه آیا وحی همان الهام است یا تفاوتی میان آن دو وجود دارد مطالب زیادی گفته شده، برخی بین آن دو فرق قائل شده اند و عده‌ای آن دو را از یک مقوله دانسته‌اند. از دیدگاه این متفکر بزرگ، میان الهام و وحی نیز در حقیقت تمایز سنخی و ماهوی نیست. بلکه تنها تفاوت در کیفیت حصول است. اشاره وی در این باره چنین است: «و میان الهام و اکتساب، در نفس علم و در محل و سبب او، فرقی نیست، و اما فرق در جهت زائل شدن حجاب است، که آن در الهام به اختیار بنده نیست، و میان وحی و الهام در چیزی از آن فرقی نیست، بلکه فرق در فرشته است که موافق علم است. چون علم‌ها در دل ما به واسطه فریشتگان حاصل می‌شود» (غزالی، بی تا: ۲۱/۳). غزالی فرقی میان الهام و اکتساب از جهت ذات علم نمی‌بیند، بلکه فقط در الهام موانع و حجاب‌های ظلمانی کنار کشیده می‌شود، و حقایق ربانی بر دل آدمی فرود می‌آید. اما فرق وحی و الهام را از جهت حصول علم می‌داند، که یکی بواسطه فرشته و حیانی است و دیگری بدون اینکه فرشته‌ای در کار باشد حقایق بر نفس فرد آشکار می‌شود. در زیر به حجیت و اعتبار دو عنصر معرفتی یعنی عقل و وحی در نزد غزالی اشاره خواهیم نمود.

#### ۷. حجیت و اعتبار عقل و شرع

روشن کردن دیدگاه غزالی درباره رابطه عقل و شرع (وحی) می‌تواند حجیت و اعتبار هر کدام از این عناصر معرفتی را نشان دهد. غزالی در بسیاری از آثار خویش از پیوند وثیق عقل و شرع سخن

گفته است، بطوری که دستیابی به حقیقت را در گرو بهره‌مندی از حکمت در کنار شریعت دانسته است. در واقع وی اعتقاد دارد که نفی حکمت و قناعت بر شریعت نمی‌تواند حامل حقیقت باشد و مهمتر از آن، تکیه بر عقلانیت محض که دچار تنگنا و محدودیت است نیز گمراه کننده می‌باشد. چنان که وی عقل را به چشم بینایی تشبیه کرده است که از تمام امراض و بیماریها در امان مانده و در غایت صحت و سلامت است و قرآن نیز خورشیدی است که پرتو آن ابدی است و نور آن هرگز زوال نمی‌شود. وی اشاره می‌کند که هر طالب معرفتی که با تکیه بر داشتن یکی از این دو نسبت به دیگری اظهار استغناء کند، شایسته ماندن در جهل و کم‌خردی است. این متفکر در مورد پیوند عمیق عقل با نقل معتقد است کسی که از عقل اعراض می‌کند به خیال کافی بودن هدایت قرآنی، فی‌المثل مانند کسی است که چشمان خود را بر نور خورشید و روشنایی بسته است. بنابراین بین او و شخص نابینا تفاوتی وجود ندارد و هرگاه عقل با شریعت همراه شود نور است فوق نور و کسی که با چشم کج بین تنها به یکی از این دو توجه کند به رشته فریب گرفتار شده است (غزالی، ۱۳۸۶: ۳۸).

تلاش غزالی در جهت پیوند امور عقلی با امور شرعی است. وی هر دوی آنها را نیازمند یکدیگر دانسته و بین آنها تعارضی نمی‌بیند. در کتاب احیاء علوم الدین ترکیب علوم عقلی و دینی را با همدیگر ترویج می‌کند و نیاز ما به هرکدام از آنها را تبیین می‌نماید و ابراز می‌دارد که عقل از نقل، و نقل از عقل بی‌نیاز نیست. همچنین کسی که صرفاً دیگران را به تقلید محض همراه با عزل و کنار گذاشتن عقل، فرا می‌خواند، کاملاً جاهل است و کسی که صرفاً به عقل اکتفا کند و توجهی به نور قرآن و سنت نداشته باشد، او نیز جاهل است. هشدار که جزو هیچ کدام نباشی، بلکه هر دو اصل را با هم جمع کنی، چرا که علوم عقلی مانند غذا هستند و علوم شرعی همانند درمان، و شخص مریض با خوردن غذا و فرو گذاشتن درمان ضرر می‌کند. امراض مربوط به قلب که درمان آن بدون استفاده از شریعت ممکن نیست، نیز چنین‌اند» (غزالی، بی تا: ۳/۲۰-۱۹). از نگاه غزالی انبیاء که صاحبان اصلی وحی و شریعت‌اند، دارای برترین مرتبه کمالات عقلانی‌اند. از این رو وحی و شرع به آنها سپرده شد. با این وصف آیا عقل و وحی می‌توانند با هم متعارض باشند؟ غزالی در مقام پاسخ به این سوال چنین می‌گوید: «کسی که بصیرت عقلش نافذ نباشد از دین به جای مغز و حقیقت آن، پوست و ظواهر آن و بلکه خیالات و امثله آن را می‌بیند. این اندیشمند معتقد است که علوم شرعی جز با علوم عقلی درک شدنی نیست، عقلیات مانند



داروهایی برای صحت است و شریعات همچون غذاست، نقل از عقل آمده و نباید این را معکوس کرد» (غزالی، ۱۳۷۴: ۱۲۳).

در واقع وی هرگونه تعارض میان عقل و نقل را ناشی از ضعف تعقل و سستی اندیشه فرد می‌داند. نه در متن واقع و نفس الامر، پس نسبت دادن غزالی به مخالفت با علوم عقلی با مطالعه افکار او ناصواب است. نکته دیگری که غزالی بر آن تاکید می‌ورزد و بعدها توسط دیگر متفکران اسلامی وسعت بخشیده شد، این است که عقل و شرع از لحاظ نظری هیچگاه با هم تعارض حقیقی پیدا نمی‌کنند. زیرا هر دوی آنها نور الهی‌اند لذا هیچ یک دیگری را نقض نمی‌کند.

بنابراین عقل و عقلانیت بهترین پشتیبان شریعت به شمار می‌رود. هم چنان که قرآن کریم و ائمه معصومین (ع) نیز عملاً روش تعقل و بهره‌گیری از براهین عقلیه را مورد تأیید قرار داده‌اند. نیز در اثر دیگرش معارج القدس می‌گوید: «همانا عقل، آدمی را به شرع هدایت می‌کند، و شریعت به واسطه همین عقل تبیین شده است، عقل آدمی شرع درونی و شریعت عقل بیرونی است، که این دو متحد هستند» (غزالی، ۱۹۸۸، ۴۹).

تاکید غزالی بر شناخت شرع بوسیله عقل است، وی در کتاب قانون تأویل به کسانی که سعی در سازگار نمودن عقل و شرع دارند بیان می‌کند که «بوسیله عقل است که شرع را می‌شناسیم هرگز عقل را تکذیب نکنید (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۰). این متفکر در باب رابطه عقل و دین با اعتقاد به هماهنگی کامل بین این دو، هر دو را حجت‌های الهی دانسته که نقش هدایت‌گری بر عهده آنهاست. البته غزالی ره‌آورد شرع را بسیار گسترده‌تر از عقل می‌داند. زیرا به اعتقاد او، عقل فقط مدرک کلیات است. در حالی که شرع علاوه بر آن، به طرح مسائل جزئی نیز می‌پردازد (رضانژاد، ۱۳۹۰، ۶۸).

بنابراین نگاه غزالی به عقل همسو است با نگاهی که به شریعت دارد، چرا که امور عقلی را برای تأیید شریعت لازم می‌داند که این خود تعیین‌گرایی غزالی را به عقل‌گرایی و یا ایمان‌گرایی تا حدودی برای پژوهشگر دشوار می‌سازد.

نکته دیگری که به نظر مهم و بدیهی می‌آید این است که در راهیابی به آموزه‌های شریعت از طریق نقل قطعی، اختلافی میان مسلمانان نیست. اما آیا عقل می‌تواند معرفتی به دست دهد که از طریق آن بتوان به داده‌هایی از شرع رسید یا نه؟ همچنین نقش عقل در دین به لحاظ اینکه ابزاری یا مفتاحی و یا اینکه منبع مستقلی است، از اهمیت خاصی برخوردار است که باید روشن شود.

به نظرمی‌رسد غزالی مصباح بودن عقل را برای دین پذیرفته و نسبت به آن در آثار خودش اصرار ورزیده است. وی عقل را مانند سراج (مصباح) می‌داند که روغن آن را شریعت و دین تامین می‌کند و هر دو دوشادوش همدیگر، این توانایی را دارند که انسان را به سعادت و حقیقت راهنمایی کنند. از نظر او، خداوند عقل و شرع را بسان دو نوری قرارداده است، تا انسان به کمک آن در تاریکی‌ها و چالش‌های زندگی قادر باشد مسیر اصلی خود را از مسیرهای انحرافی تشخیص دهد. بیان این اندیشمند در این مورد چنین است: «عقل مانند چراغ، و شرع مانند روغنی است که آن را روشن نگه می‌دارد. و مادامی که روغن نباشد روشنی چراغ به دست نمی‌آید، و اگر چراغ نباشد، روغن نیز چیزی را روشنایی نمی‌بخشد. براین اساس خداوند متعال در قرآن کریم با جمله «نور علی نور» بر این مطلب آگاهی داده است» (غزالی، ۱۹۸۸: ۴۹). این مورد نشان می‌دهد که غزالی نقش قابل توجهی برای عقل در فهم دین قائل است. چنان که در توجیه باورهای دینی هم نقش آن پر رنگ است و گویا مصباح بودن آن درست به نظر می‌رسد.

غزالی نیز عقل را به طور صریح به عنوان معیار سنجش نسبت به دین پذیرفته است، که از آن جمله می‌توان به تأویلات عقلانی غزالی، و نیز سخنان وی در ذم تقلید اشاره داشت، و با روی هم قراردادن تمام سخنان وی و نیز شواهد و قرائن دیگر، بدین نتیجه دست می‌یابیم که وی دیدگاه مفتاح بودن عقل را برای دین مورد پذیرش قرار داده است (غزالی، الاقتصاد: ۱۲۳؛ به نقل از رضائزاد، ۱۳۹۰: ۶۲).

#### ۸. رابطه عقل و وحی در اندیشه غزالی

رابطه عقل و وحی، یکی از مباحث مهمی است که متکلمین اسلامی توجه ویژه‌ای به آن داشته‌اند. ایمان و وحی نزد مکتب کلامی اشعری امری عقل‌ستیز نیست، زیرا وجود خدا برای عقل مطلق یا عقل غیرمأمور ادراک پذیر است، هرچند این ادراک بدون تأثیر عملی است، بلکه ایمان با امر و راهنمایی شرع برای یافتن دلیل به صورت معقول و موجه در می‌آید.

غزالی هم از متکلمین اشعری است که ایمان را تصدیق قلبی صرف می‌داند. از نظر وی فقط زمانی ایمان تحقق می‌یابد که حقیقت آن در قلب جای گرفته باشد (شکوری نژاد، ۱۳۹۰: ۷۸). غزالی، چند راه برای حصول ایمانی که در آن خطا راه ندارد، بر می‌شمارد. او، دشوارترین راه را مرتبه‌ای می‌داند که ایمان، از راه برهان حقیقی حاصل شده باشد. البته او متذکر می‌شود که در هر عصر و دوره، شاید یک نفر وجود داشته باشد که از این طریق به ایمان برسد، تنها راه حصول

ایمان نجات بخش، برهان نیست، اگر نجات محدود باشد به ایمان به واسطه برهان، تعداد نجات یافتگان بسیار کم خواهد بود (غزالی، ۱۹۸۸: ۱۳۳).

به هر حال از نظر غزالی برهان و استدلال تنها طریق حصول ایمان نیست. در جای دیگر معتقد است آنها که راه رسیدن به حقیقت را منحصر در دلیل برهانی می‌دانند، دایره رحمت خداوند را بسیار تنگ و محدود دانسته‌اند (غزالی، ۱۳۶۲: ۵۷). این گونه اظهار نظرهای غزالی، حاکی از جایگاه عقل و خردمندی در زمینه باورهای دینی است. از نظر او، گزاره‌های دینی را می‌توان با عقل توجیه کرد. این شیوه، اگر چه شیوه‌ای معتبر است، اما همیشه امکان توجیه عقلی و استدلالی و پیروی از برهان وجود ندارد. تاکید غزالی بر این است که صرفاً از طریق استدلال نمی‌توان به ایمان حقیقی دست یافت. بلکه باید به نقش خدای متعال در حصول ایمان توجه کرد.

آنچه نزد غزالی اهمیت دارد، ایمان جازم است و مهم نیست که این جزم، از چه طریقی حاصل شده است، هرچند بالاترین مرتبه ایمان همان ایمان اهل تصوف است و بعد از آن، طریق بسیار نادر اهل برهان. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت مخالفت با فلاسفه در روش استدلالی آنها، مخالفت اساسی و بنیادی نیست. آنچه او بدان معترض است، انحصار طریق کشف حقیقت در روش استدلال و برهان است؛ و این که غالب فلاسفه نتوانسته‌اند شرایط درست تنظیم برهان حقیقی را فراهم کنند به همین خاطر از قواعد منطقی تخطی کرده‌اند، که همین سبب انحراف آنها در مسائل الهیاتی شده است (علی زاده، ۱۳۱۹: ۱۹). واضح است که غزالی برای ایمان قائل به سلسله مراتب شده است و در این میان ایمان اهل تصوف را برترین ایمان جلوه می‌دهد. در مورد غزالی باید گفت او ایمان را چنین تعریف می‌کند: «تصدیق جازمی که صاحب آن، وقوع خطا را در آن احتمال نمی‌دهد (غزالی، ۱۹۸۸: ۱۱) اما اینکه آیا غزالی یک ایمان گراست یا عقل‌گرا، خود جای تأمل دارد. چرا که ایمان‌گرایی فی الواقع دیدگاهی است که بجای تکیه به عقل و استدلال‌های عقلانی، به ایمان تکیه دارد. علاوه بر این ایمان‌گرا عقل را نیز مذمت می‌کند.

همچنین طبق دیدگاه ایمان‌گرایی افراطی، عقل و ایمان در تعارض هستند و باید ایمان را ترجیح داد. اما در مورد غزالی به نظر می‌رسد این درست نباشد. درست است که غزالی در تعریف ایمان، تصدیق جازم را عنصر اساسی ایمان می‌داند، و در دوره پایانی حیات فکری خود، طریق تصوف را که با عقل استدلال‌گر میانه خوبی ندارد برمی‌گزیند، و نیز شکی نیست که او استدلال‌های کلامی را برای تقویت ایمان ناکارآمد می‌داند، اما اینها قرائنی مناسب برای ایمان‌گرا دانستن او

نیست. ایمان‌گرای افراطی، در مواجهه با تعارض ایمان و عقل، سرکوب کردن عقل را به نفع ایمان سزوار می‌داند.

موضع غزالی در این باب روشن است او اساساً تعارض میان عقل و دین یا حتی تناقضات عناصر درون دینی را ظاهری می‌داند. او برای حل این تعارضات طریق عقل را پیشنهاد می‌کند. اگر به رویکرد عارفانه غزالی توجه کنیم وی گوهر ایمان را ورای عقل و معرفت می‌داند. به همین خاطر به نظر می‌رسد گرایش غزالی به ایمانگرایی بیشتر است تا عقل‌گرایی، و یا می‌توانیم بگوییم که غزالی متکلم جایگاه عقل را در مقابل وحی، و غزالی عارف جایگاه عقل را در مقابل شهود تضعیف کرده است.

پاره‌ای از پژوهشگران هم که درباره غزالی مطلب نوشته‌اند چنین اعتقادی دارند، و می‌گویند فی الواقع وی با نوشتن کتاب تهافت الفلاسفه صدای ایمان را بر عقل پیروز گردانیده است. اما انصاف این است که وی عقل نقاد مستقل را بر عقل مقلد و وابسته به آرای بزرگان، بدون آزمون آنها برتری نهاد و برتری صدای عقل مستقل (عقل اسلامی) به معنای برتری صدای ایمان نیز هست. همان‌طور که در اسلام هم میان عقل و ایمان منافاتی وجود ندارد. غزالی از همین موضع اعلام می‌کند که عقل، بنیاد نقل است و اگر عقل نبود، نبوت و شریعت غیر قابل اثبات بودند (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۴۶).

نگاه ویژه غزالی به عقل، در زمانی که غرق در گرایش‌های صوفیانه است، قرینه دیگری است که نشان می‌دهد او ایمان‌گرای افراطی و عقل‌ستیز نیست. پیش از این گفته شد که او، کامل‌ترین مرتبه ایمان را مشاهده به نور یقین از طریق سیروسلوک عرفانی می‌داند. غزالی بر آن است که اهل تصوف، عمل را بر علم مقدم می‌دانند. صوفی باید ابتدا در زدودن صفات ناپسند و قطع علایق جهاد کند تا حقایق و علوم الهی وارد قلب وی شوند. اما خود غزالی، این شیوه رسیدن به حقیقت را مختص انبیاء می‌داند و برای غیران تقریباً ناممکن به شمار می‌آورد (غزالی، ۱۳۷۴: ۷۲). از نظر غزالی، روش کشف و شهود ابتدا باید با تعقل و تعلیم آغاز شود و در ادامه، به مجاهده و مکاشفه ختم شود. این تعقل و تعلیم ممکن است گاه صرفاً دینی و یا حتی تعمق در دستورالعمل‌های عرفانی و یا نوعی تفکر استدلالی باشد. مهم این است که مهمترین وظیفه عقل مقدم بر عمل، جلوگیری از لغزش‌های احتمالی در سیر وسلوک است، او گاهی این عقل را از سنخ علوم برهانی نیز می‌داند (غزالی، همان: ۴۷).

بنابراین غزالی را بر طبق یک دیدگاه می‌توان یک ایمان‌گرای معتدل دانست. مهمترین دلیل بر این مطلب پذیرش طریق استدلال و کمک گرفتن از آن برای تأیید باورهای دینی، در مرحله ای از سوی غزالی است. در واقع گرایش غزالی به دین و سنت و بهره‌وری از آن، نسبت به امور عقلی بیشتر است.

#### ۱. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه که ذکر شد غزالی در آثار خویش توجه خاصی به عقل و همچنین وحی داشته است؛ چرا که در بیان موضوعات دینی و مسائل دینی عقل و وحی در اندیشه او نمود پیدا کرده است. تلاش غزالی در جهت نشان دادن نقش و کارایی عقل در شریعت و بهره‌گیری از آن است. وی عقل را شریف‌ترین قوه در درون انسان قلمداد کرد، و همواره سعی داشت تا نگاه خویش را به عقل منطبق با شریعت کند طوری که کثرت احادیث در سخنان غزالی در مورد عقل خود دلالت بر تأیید عقل توسط شرع دارد.

یکی از مهمترین مباحث در مورد عقل بحث کارایی و ناتوانی این قوه ادراکی بود که به آن اشاره شد. غزالی در برخی از آثار خویش کارایی عقل را در حوزه دین ستوده است و جایگاه آن را در نظام معرفت دینی و کمک به گزاره‌های کلامی، مورد تأیید قرار داده است. غزالی معتقد بود که کارکرد عقل معرفت حق و شناختن فرشتگان و پیامبران و نیز کتابهای آسمانی است. این اندیشمند علاوه بر ذکر توانایی‌های عقل، به ناتوانی و ضعف آن در برابر کشف و شهود و برتری کشف قائل است. او عقل را تا آنجا که آدمی را به نور ایمان رهبری می‌کند و به دروازه وحی وارد می‌کند کارآمد دانست. این متفکر معتقد بود که عقل، آدمی را به شرع هدایت می‌کند و شریعت به واسطه همین عقل تبیین شده است. در کتاب احیاء علوم الدین ترکیب علوم عقلی و دینی را با همدیگر ترویج کرد و نیاز ما به هر کدام از آنها را تبیین نمود و و ابراز کرد که عقل از نقل و نقل از عقل بی‌نیاز نیست. غزالی وحی را تصریح امر غیبی دانست این متفکر وحی را شایسته انبیاء و الهام را زینت اولیاء دانست.

می‌توان گفت غزالی در بیان علوم کشفی، الهام را نمونه‌ای از وحی الهی می‌داند و از آن به عنوان یکی از راههای معرفت جویی در دین نام برده است که شایسته اولیاء خداوند است. اگر به رویکرد عارفانه غزالی توجه کنیم وی گوهر ایمان را ورای عقل و معرفت می‌داند. به همین خاطر به نظر می‌رسد گرایش غزالی به ایمان‌گرایی بیشتر است تا عقل‌گرایی. نگاه ویژه غزالی به عقل در

زمانی که غرق در گرایش‌های صوفیانه است قرینه دیگری است که نشان می‌دهد او ایمان گرای افراطی و عقل ستیز نبوده است.

#### منابع

۱. ابراهیمیان، حسن (۱۳۷۸)، معرفت شناسی در عرفان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. بهشتی، احمد، یعقوبیان، محمد حسین (۱۳۸۷)، وحی نبوی از دیدگاه غزالی، فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال چهارم، شماره سیزدهم.
۳. پوستینی، خلیل، علی زاده، بیوک (۱۳۸۹)، معقولیت باور دینی، پژوهشنامه فلسفه و دین، شماره ۱۶ (علمی پژوهشی)، پاییز و زمستان.
۴. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۰)، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی ج ۱، زیر نظر محمد فنایی اشکوری، تهران، سمت، چاپ اول.
۵. خلیلی، مصطفی (۱۳۸۷)، عقل و وحی در اسلام، قم، بوستان کتاب.
۶. رضانژاد، عزالدین (۱۳۹۰)، مفهوم شناسی و کاربرد عقل و جایگاه آن نزد غزالی، مجله تخصصی کلام اسلامی، سال بیستم، شماره ۷۹.
۷. شیخ الاسلامی، سید اسعد (۱۳۸۷)، سیری اجمالی در اندیشه های کلامی معتزله و اشاعره، تهران، سمت.
۸. شکوری نژاد، احسان، علمی، قربان (۱۳۹۰)، ایمان از دیدگاه غزالی و مارتین لوتر، دو فصلنامه پژوهشنامه ادیان، سال پنجم، شماره دهم، پاییز.
۹. عثمان، عبدالکریم (۱۳۸۷)، روانشناسی از دیدگاه غزالی و سایر متفکرین اسلامی، ترجمه محمد باقر حجتی، نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دهم.

۱۰. غزالی، محمد (۱۳۶۲)، المنقذ من الظلال، مترجم صادق آيينه وند، تهران، اميركبير.
۱۱. غزالی، محمد (۱۴۱۶)، المنقذ من الظلال (ب)، بيروت، دارالفكر.
۱۲. غزالی، محمد (۱۳۷۴)، ميزان العمل، مصحح سليمان دنيا؛ ترجمه علي اكبر كسمايي، تهران، سروش، چاپ اول.
۱۳. غزالی، محمد (بيتا)، احياء علوم الدين، تصحيح عزالدين السيروان، بيروت، دارالقلم، الطبع الثالث
۱۴. غزالی، محمد (۱۳۶۴) احياء علو الدين، ترجمه مؤيدالدين محمد خوارزمي، كوشش حسين خديوجم، تهران، علمي و فرهنگي،
۱۵. غزالی، محمد (۱۴۰۹)، الاربعين في اصول الدين (ب)، بيروت، دارالكتب العلميه، الطبع الاول.
۱۶. غزالی، محمد (۱۳۷۰)، الاربعين، مترجم برهان الدين حمدي، تهران، اطلاعات، چاپ سوم.
۱۷. غزالی، محمد (۱۴۰۹)، الاقتصاد في الاعتقاد (الف)، بيروت، دارالكتب العلميه، الطبع الاول.
۱۸. غزالی، محمد (۱۳۸۶)، الاقتصاد في الاعتقاد، ترجمه پرويز رحمانی، انتشارات حديث امروز، چاپ اول.
۱۹. غزالی، محمد (۱۴۱۶)، معراج السالكين (الف)، بيروت، دارالفكر.
۲۰. غزالی، محمد (۱۴۱۶)، مشكاه الانوار (ج)، بيروت، دارالفكر.
۲۱. غزالی، محمد (۱۳۲۹)، معيارالعلم في فن المنطق، بيروت، كردستان العلميه.
۲۲. غزالی، محمد (۱۹۸۸)، معارج القدس في مدارج معرفه النفس، بيروت، دارالكتب العلميه، الطبع الاولى.

۲۳. غزالی، محمد (۱۴۱۶)، قانون التأویل (ح) بیروت، دارالفکر، الطبع الاول.
۲۴. غزالی، محمد (۱۴۱۶)، رساله اللدنیه (د)، بیروت، دار الفکر، الطبع الاول.
۲۵. قرضاوی، یوسف (۱۳۷۹)، سیمای غزالی از منظر مخالفان و موافقان، مترجم فرزاد حاجی میرزایی، تهران، وزیری.
۲۶. هادی، رضوان (۱۳۸۹)، نگاهی به اندیشه های فلسفی- کلامی غزالی، فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد سنندج، سال اول شماره دوم.



