

عقل در اخلاق

از نظرگاه غزالی و هیوم

دکتر حسینعلی شیدان شید

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سال پیامبر اعظم(ص)

زمستان - ۱۳۸۵

شیدان شید، حسینعلی، ۱۳۴۳ -

عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم / حسینعلی شیدان شید . - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.

۳۴۸ ص. (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۸۳، فلسفه و کلام؛ ۱)

ISBN: 964-7788-22-3 بهای: ۱۷۰۰۰ ریال

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. [۳۳۷] - ۳۴۳؛ همچنین به صورت زیرنویس.

چاپ دوم: ۱۳۸۵

نمایه.

۱. اخلاق - فلسفه. ۲. هیوم، دیوید، ۱۷۱۱ - ۱۷۷۶، نظریه درباره اخلاق. ۳. غزالی، محمد بن محمد، ۴۵۰ - ۵۰۵ ق. - نظریه درباره اخلاق. ۴. عقل. ۵. اخلاق - فلسفه - مطالعات تطبیقی.

الف، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ب، عنوان.

۱۷۰

BJ ۳۷ / ۷

کتابخانه ملی ایران

م ۸۳ - ۴۸۲۰

عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم

مؤلف: دکتر حسینعلی شیدان شید

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (شماره انتشار: ۸۳؛ فلسفه و کلام؛ ۱)

حروفچینی و صفحه‌آرایی: اداره نشر و ویرایش پژوهشگاه

چاپ دوم: زمستان ۱۳۸۵

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم - مؤسسه چاپ زیتون

قیمت: ۱۷۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: بلوار محمد امین(ص)، ابتدای بلوار جمهوری اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه ☎ تلفن: ۰۲۱۱۱۱ (انتشارات ۰۲۰-۰۶-۰۲۹)

نماير: ۰۶۴۶-۹۳۵-۶ و ۰۹۳۶-۰۴۲ و ۰۹۰-۹۳۱-۰۲۹. ص.ب. ۰۳۷۱۸۵۲۱۵۱ تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، نیش کوی اسکو ☎ تلفن: ۰۲۹۳۶-۰۹۳۱

www.pub-hu.com

فهرست مطالب

۹	سخن پژوهشگاه
۱۱	مقدمه

بخش نخست: غزالی و عقل و اخلاق

۲۰	فصل اول: نگرش کلی غزالی به روش‌های جویندگان حقیقت
۲۰	۱-۱. علم یقینی و شکاکیت
۲۸	۱-۲. گروههای مختلف طالب حقیقت
۲۸	۱-۳-۱. متکلمان
۳۰	۱-۳-۲. فیلسوفان
۳۶	۱-۳-۳. باطنیان، و اعتماد کامل غزالی به منطق
۴۸	۱-۴-۱. صوفیان
۴۴	فصل دوم: شیوه‌های کسب معرفت
۴۴	۲-۱. تجربه و مشاهده
۴۶	۲-۲. عقل و استدلال
۵۱	۲-۳-۱. لزوم جمع میان عقل و شرع
۵۳	۲-۳-۲. نبوت: طور و رای عقل
۵۳	۲-۳-۳-۱. اطوار معرفت آدمی
۵۵	۲-۳-۳-۲. دو درجه نبوت
۵۷	۲-۴. تلفیق عقل و وحی و شهد

۶۳.....	فصل سوم: عقل و وحی و شهود در اخلاق
۶۳.....	۱. معانی عقل
۶۷.....	۲. تقسیم عقل
۷۳.....	۳. طبقه‌بندی علوم و جایگاه اخلاق
۸۱.....	۴. تلفیق عقل و وحی و شهود در اخلاق
۸۵.....	فصل چهارم: نظام اخلاقی غزالی
۸۵.....	۱. نفس و قوای آن
۹۱.....	۲. فضایل اصلی: فضایل فلسفی
۹۱.....	۱. خلق و فضیلت، و فضایل چهارگانه
۹۶.....	۲. نظریه حد و سط
۹۷.....	۳. جایگاه فضایل فلسفی در نظام اخلاقی غزالی
۱۰۰.....	۴. احکام شرع: فضایل شرعی
۱۰۰.....	۱. عبادات
۱۰۱.....	۲. عادات
۱۰۳.....	۳. مقامات دین: فضایل صوفیانه
۱۰۴.....	۱. اقسام فضایل صوفیانه
۱۰۵.....	۲. ارکان فضایل صوفیانه
۱۰۷.....	فصل پنجم: موضع رسمی غزالی درباره سهم عقل در اخلاق
۱۰۷.....	۱. مشهورات
۱۱۱.....	۲. حُسن و قُبح
۱۱۱.....	۱. معانی حُسن و قُبح
۱۱۴.....	۲. رأی معتزلیان و پاسخهای غزالی
۱۲۰.....	۳. سبب انکار حُسن و قُبح عقلی و عدم التزام غزالی به موضع خود
۱۲۵.....	۴. خاتمه: تلخیص دیدگاه غزالی درباره تأثیر عقل در اخلاق
۱۲۵.....	۱. جنبه معرفتی
۱۲۷.....	۲. جنبه تحریکی

بخش دوم: هیوم و عقل و اخلاق

۱۳۲	فصل ششم: علم طبیعت انسانی هیوم و نسبت شکاکیت.....
۱۳۳	۶. علم طبیعت انسانی
۱۳۳	۶-۱. آشفتگی علوم رایج.....
۱۳۴	۶-۲. لزوم پرداختن به طبیعت انسانی
۱۳۶	۶-۳. روش آزمایشی و تأثیرات نبوت بر هیوم
۱۴۱	۶-۴. لزوم طرد فرضیه‌ها
۱۴۷	۶. شکاکیت هیوم
۱۴۷	۶-۱. شهرت شکاکیت و عدم دقّت آن
۱۴۸	۶-۲. دو مرحله کار هیوم و عدم شکاکیت او در مرحله دوم
۱۵۲	۶-۳. سخنان خود هیوم در باب شکاکیت و اقسام آن
۱۵۷	فصل هفتم: تجربه‌گرایی، طبیعت‌گرایی، عقلگرایی و موضع هیوم.....
۱۵۷	۷-۱. تجربه‌گرایی یا طبیعت‌گرایی؟
۱۵۸	۷-۱-۱. شهرت تجربه‌گرایی صرف و ناکافی بودن آن
۱۵۹	۷-۱-۲. نظریه تامس رید
۱۶۰	۷-۱-۳. طبیعت‌گرایی هیوم
۱۶۲	۷-۱-۴. طبیعت‌گرایی هیوم در تحلیل علیت
۱۶۴	۷-۱-۵. برجای ماندن تجربه‌گرایی و ناسازگاری آن با طبیعت‌گرایی
۱۶۵	۷-۲. نظریه تصوّرات و ربط آن با تجربه‌گرایی و طبیعت‌گرایی
۱۶۶	۷-۲-۱. دیدگاه جان لاک در باب تصوّرات
۱۶۶	۷-۲-۲. دیدگاه هیوم در باب تصوّرات
۱۶۷	۷-۲-۳. نخستین اصل علم طبیعت انسانی
۱۶۹	۷-۲-۴. فراتر رفتن هیوم از نظریه تصوّرات
۱۷۰	۷-۲-۵. انطباعات حسّی و تأملی و دور شدن از تجربه‌گرایی صرف
۱۷۱	۷-۲-۶. تعارض تجربه‌گرایی هیوم با طبیعت‌گرایی او
۱۷۲	۷-۳. مخالفت با عقلگرایی
۱۷۲	۷-۳-۱. دیدگاه ستّی درباره انسان

۱۷۴	۲-۳-۷. مخالفت هیوم با دیدگاه سنتی و توسل او به متخیله
۱۷۵	۳-۳-۷. تأثیر هاچسن بر هیوم در مخالفت با عقلگرایی
۱۷۸	فصل هشتم: نگاهی به نظام اخلاقی هیوم و ویژگیهای کلی آن
۱۷۸	۱-۱. ویژگیهای کلی: نتایج علم طبیعت انسانی برای اخلاق
۱۸۲	۲-۲. انفعالات و جایگاه آنها در تقسیم‌بندی ادراکات
۱۸۴	۱-۲-۸. انفعالات ملایم و تندر
۱۸۴	۲-۲-۸. انفعالات مستقیم و غیرمستقیم، و تداعی تصوّرات و انبطاعات
۱۸۸	۳-۲-۸. همدلی
۱۸۹	۳-۳. اراده و اختیار
۱۹۲	۴-۴. تأثیر انفعالات بر اراده و افعال آدمی و عدم تأثیر عقل
۱۹۴	۱-۴-۸. استدلال برهانی و استدلال احتمالی
۱۹۷	۲-۴-۸. دلیل هیوم بر عدم انگیزانندگی عقل
۲۰۰	۳-۴-۸. دلیل هیوم بر عدم نزاع عقل با انفعالات
۲۰۳	۴-۴-۸. معنای معقول یا نامعقول بودنِ افعال
۲۰۶	۵-۴-۸. سهم و تأثیر عقل در مقام عمل
۲۰۸	فصل نهم: منشأ احکام اخلاقی و سهم عقل: بحث سلبی
۲۰۹	۱. ادله هیوم برای انکار سهم عقل در رساله
۲۱۰	۱-۱-۹. دلیل نخست
۲۱۲	۲-۱-۹. دلیل دوم
۲۱۳	۳-۱-۹. دلیل سوم
۲۲۳	۴-۱-۹. افزوده مشهور هیوم درباره استنتاج «باید» از «است»
۲۲۵	۲-۹. ادله هیوم در تحقیق دوم و نقد آنها
۲۲۶	۱-۲-۹. دلیل نخست
۲۲۸	۲-۲-۹. دلیل دوم
۲۲۹	۳-۲-۹. دلیل سوم
۲۳۱	۴-۲-۹. دلیل چهارم

۲۳۳	فصل دهم: منشأ احکام اخلاقی و سهم احساسات: بحث اثباتی
۲۳۴	۱-۱. ماهیت احساسات اخلاقی و وظیفه محقق اخلاق در کشف اصول کلی
۲۳۶	۱-۱-۱. مراحل کارِ محقق اخلاق در کشف اصول کلی
۲۴۰	۱-۱-۲. جایگاه احساسات در اخلاق
۲۴۰	۲-۱. حسّ اخلاقی و دیگر نظریّات روزگار هیوم
۲۴۱	۲-۲-۱. نظریّه‌های قانون طبیعی
۲۴۳	۲-۲-۲. عقلگرایی
۲۴۴	۲-۲-۳. خودگرایی
۲۵۳	۴-۲-۱. نظریّه حسّ اخلاقی
۲۵۹	فصل یازدهم: اقسام فضایل اخلاقی و مسأله الزام
۲۶۰	۱-۱-۱. دستهٔ نخست فضایل
۲۶۰	۱-۱-۲. خیرخواهی
۲۶۴	۱-۱-۳. همدلی
۲۶۵	۱-۱-۴. آدمیّت
۲۶۶	۱-۱-۵. عدالت
۲۶۹	۱-۱-۶. دستهٔ دوم فضایل
۲۷۰	۱-۱-۷. دستهٔ سوم و چهارم فضایل
۲۷۲	۱-۱-۸. عناصر فضیلت و لذتگرایی هیوم
۲۷۳	۱-۱-۹. شادی آفرینی فضیلت و ردّ فضایل راهبانه
۲۷۳	۱-۱-۱۰. مسأله الزام
۲۷۴	۱-۱-۱۱. التزام به خودگرایی و منفعت شخصی در مسأله الزام
۲۷۵	۱-۱-۱۲. محبوب بودن همهٔ فضایل از منظر منفعت شخصی
۲۷۷	فصل دوازدهم: معنای عقل و سهم و تأثیر آن در تشخیص احکام اخلاقی
۲۷۷	۱-۱-۱۳. معنای عقل در آثار هیوم
۲۸۰	۱-۱-۱۴. تأثیر عقل در تشخیص احکام اخلاقی
۲۸۰	۱-۱-۱۵. تشخیص نتایج افعال
۲۸۰	۱-۱-۱۶. تقسیم کارِ عقل و ذوق
۲۸۲	۱-۱-۱۷. تأثیر ابتدایی و پسین عقل در تصحیح احساس اخلاقی

۲۸۲	۳-۱۲. تصحیح عقلی احکام اخلاقی به معنایی بنیادیتر و عدول هیوم از.....
۲۹۰	۴-۱۲. خاتمه: خلاصه نظر هیوم درباره جنبه‌های مختلف تأثیر عقل در اخلاق.....
۲۹۰	۱-۴-۱۲. تصوّرات احکام اخلاقی
۲۹۳	۲-۴-۱۲. تأثیر تحریکی (انگیزشی)
۲۹۳	۳-۴-۱۲. تأثیر معرفت‌شناسانه
۲۹۶	۴-۴-۱۲. تأثیر عقل در تحقیقات فرالاصلی
۲۹۷	۵-۴-۱۲. هیوم و عقل عملی
۲۹۹	۶-۴-۱۲. نتیجه

بخش سوم: غزالی و هیوم

۳۰۲	فصل سیزدهم: مقایسه و نقد
۳۰۲	۱-۱۳. زمینه‌های کلی
۳۰۲	۱-۱۳. ویرانگری و پی‌افکنی
۳۰۴	۲-۱-۱۳. شیوه معرفتی
۳۰۷	۳-۱-۱۳. دستمایه‌های معرفت
۳۰۹	۴-۱-۱۳. علیت
۳۱۱	۲-۱۳. در زمینه اخلاق
۳۱۱	۱-۲-۱۳. لزوم خودشناسی و فضیلت محوری
۳۱۱	۲-۲-۱۳. انکار نفس الامری بودن اوصاف اخلاقی
۳۱۴	۳-۲-۱۳. اخلاق و دین
۳۱۹	۴-۲-۱۳. اخلاق توصیفی و اخلاق هنجاری
۳۲۲	۵-۲-۱۳. تشابه «فضیلت» و «علیت» در تحلیل
۳۲۳	۶-۲-۱۳. حاکمیت عقل یا احساسات
۳۲۵	۷-۲-۱۳. تأثیر معرفت‌شناسانه عقل در اخلاق
۳۲۲	۸-۲-۱۳. تأثیر انگیزشی عقل در اخلاق
۳۳۷	منابع و مأخذ
۳۴۵	فهرست نام کسان و کتاب‌ها

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهشها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسایل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی(ره) بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به « مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و فصلنامه علمی - تخصصی و دو فصلنامه‌های علمی - پژوهشی اشاره کرد.

کتاب حاضر به عنوان منبع درسی در زمینه فلسفه اخلاق برای دانشجویان رشته‌های فلسفه، فلسفه اسلامی و فلسفه تطبیقی در مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری و دیگر علاقه‌مندان به این زمینه تحقیقی، فراهم آمده است.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با انتقادها و پیشنهادهای خود، این پژوهشگاه را در بالا بردن سطح علمی پژوهش‌ها و عرضه هر چه بهتر کتاب‌ها و تدوین‌های دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی و علمی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می‌داند از تلاش‌های مؤلف گرامی آقای دکتر حسینعلی شیدان شید، و نیز از اساتید محترم آقایان مصطفی ملکیان و غلامرضا فیاضی، که با مطالعه این اثر و ارائه پیشنهادهای مفید در اتقان آن کوشیده‌اند تقدیر و تشکر کند.

مقدمه

در اخلاق، چه در ناحیهٔ شناسایی احکام و فضایل اخلاقی و چه در ناحیهٔ عمل کردن به آن احکام، اموری چند ممکن است تأثیر داشته باشد، از جمله: عواطف و احساسات، عقل و استدلال عقلی، وجود اخلاقی، فهم متعارف، و مانند آن. یعنی هر یک از این عوامل ممکن است - دست‌کم در نگاه نخست - در معرفت ما نسبت به اخلاقیات، یا در برانگیخته شدن ما برای انجام دادن افعال اخلاقی مؤثر و سهیم باشد.

در میان این امور، شاید آنچه، به ویژه از دیدگاه فلسفی، بیش از همه اهمیت دارد، تأثیر عقل - چه نظری و چه عملی - در اخلاق، و جایگاه تعقل در امور و مسایل اخلاقی باشد. به تعبیری دیگر، بررسی ارتباط عقل و اخلاق از مباحث گریزناپذیر فلسفی در زمینهٔ اخلاق است.

در این نوشه، این مسئله را که «عقل تا چه حد در اخلاق مؤثر تواند بود» بر نظام فلسفی و اخلاقی دو تن از متفکران یکی اسلامی و دیگری غربی عرضه می‌کنیم و می‌کوشیم تا پاسخ هر کدام را به این مسئله مهم به دست آوریم. این دو یکی ابوحامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی (۴۵۰-۵۰۵ھ) مشهور به امام محمد غزالی، عالم اخلاق و متکلم و فیلسوف مسلمان است که نظام اخلاقی‌یی خاص خود دارد و اخلاق دینی او را بسیاری - کمایش - به دیده قبول نگریسته و از آن تأثیر پذیرفته‌اند؛ و دیگری دیوید هیوم^۱ (۱۷۱۱-۱۷۷۶) فیلسوف تجربی‌مشرب و مورخ انگلیسی، که در

1 . David Hume

اخلاق تدقیقات فراوان کرده و از تأثیرگذارترین فلاسفه غرب در دوره فلسفه جدید بوده است.

غزالی و هیوم هر دو به اینکه سهم عقل را در دست یافتن به احکام اخلاقی، و به طور کلی در شناخت همه امور، به حد اقل آن فروکاسته‌اند شهرهاند: مبارزه بی‌امان غزالی با فلاسفه مشاء و نفی استقلال عقل در احاطه یافتن به بسیاری از مسائل از یکسو، و انکار حُسن و قبح ذاتی و عقلی - به اقتضای اشعری بودن او - از سوی دیگر، از غزالی چهره‌ای نسبتاً عقل‌ستیز به دست داده است. چنانکه مخالفت شدید هیوم با عقلگرایان، و نیز اینکه اخلاق را یکسره به عواطف و احساسات ارجاع می‌دهد و عقل را صرفاً برده احساسات می‌خواند سبب شده است که هیوم در شمار منکران توأم‌مندی عقل، بهویژه در اخلاق، درآید، و بلکه او را «مشهورترین فیلسوف مخالف عقلگرایی در زمینه اخلاق» (آودی ۱۹۹۹، ص ۵۸۸) بخوانند.

از این‌رو، اگر اینان به سهمی برای عقل در اخلاق اعتراف کرده باشند، یا قلمروی از آن عقل از هجوم مخالفتهای آنان در امان مانده باشد، یا تیغ استدلالاتشان نتوانسته باشد برخی از رشته‌های میان اخلاق و عقل را از هم بگسلد، یا لازمه برخی از آرا و موضع دیگرشان قبول سهم و تأثیری برای عقل در این زمینه باشد، در آن صورت آنچه در نهایت به دست می‌آید در خور اعتنای فراوان خواهد بود. بنابراین، شاید اگر، به جای این دو تن، به بررسی دیدگاه کسانی می‌پرداختیم که نظری مساعدتر نسبت به تأثیر عقل در اخلاق داشته‌اند، حاصل کار این مایه اهمیت را نمی‌داشت.

* * *

غزالی دست عقل را از رسیدن به احکام اخلاقی کوتاه می‌بیند. علم اخلاقی فلاسفه (خلقیات) را هم که می‌پسندد، می‌گوید: فیلسوفان این تعالیم را از صوفیان (اهل دل) اخذ کرده‌اند. وی حُسن و قبح را از اوصاف ذاتی و نفس‌الامری اشیا نمی‌داند، بلکه می‌گوید این دو از اوصافِ اضافی افعالند (نفی حُسن و قبح ذاتی).

از این‌رو، معتقد است که این دو وصف - متناسب با اغراض افراد - در معرض تغییر و تبدّلند، لذا به چنگ عقل، که شائش ادراک امور نفس‌الامری است، نمی‌افتدند (انکار حسن و قبح عقلی). یگانه مرجع تعیین حسن و قبح عبارت است از شرع: هر چه شرع بدان امر

کند، یا آن را مُجاز بشمارد، حُسن است و هر چه از آن بازدارد قبیح (اعتقاد به حُسن و قبیح شرعی). بنابراین، آن احکام اخلاقی که در میان مردمان مقبول افتاده، از سخن قضایای مشهوره (مشهورات) است که یا از شرایع ناشی شده، یا از اسباب دیگری چون رقت قلب و علاقه افراد به زندگی آرام و صلح‌آمیز، سرچشمه گرفته است، و در هر حال، ریشه در واقعیّت و لذا در عقل ندارد.

غَلَى از لزوم حاکمیّت عقل بر امیال و خواسته‌های نفس – که اساس فضایل است – نیز سخن می‌گوید و بر آن تأکید فراوان هم دارد، اما این عقل نه آن عقل است که مُدرِک معارف و حقایق است، بلکه در واقع میل و اراده‌ای (عقل عملی) است که در آدمی خلق شده تا آدمی را به افعالی و ادارد که به مصلحت واقعی و ماندگار اوست، نه آنچه موافق لذایذ آنی اوست.

عقل البَّه در زمینه اخلاق وظایفی هم بر عهده دارد که در جای خود بسیار بالهمیّت است، و از جمله می‌توان یکی به کارکرد او در اثبات شرع اشاره کرد، که دست ما در دستان شرع (نبَّوت) می‌نهد تا بتوانیم احکام اخلاقی خود را از آن فراگیریم، و دیگری کارکرد او در فهم این احکام و استخراج لوازم و تفاصیل آنها. لیکن این هر دو کارکرد، نسبت به کارکرد اصلی «تشخیص احکام اخلاقی»، کارکردهایی مقدّمی و تکمیلی‌اند، و هیچ یک باعث آن نمی‌شود که عقل را دارای سهمی مستقل در اخلاق بدانیم.

این مطالب همه کمایش مقتضای موضع رسمی غَلَى در زمینه عقل و اخلاق است. لیکن چون نیک بنگریم و همه نظام اخلاقی او را لاحظ کنیم، رفته‌رفته این صحنه عوض می‌شود: غَلَى هم در زمینه کسب معرفت، به طور کلی، و هم در زمینه پی‌بردن به احکام و مسایل اخلاقی، روشی تلفیقی در پیش گرفته، و عقل و وحی و شهود، هر سه، را ارج نهاده؛ و حتّی گفته است که برخی از مسایل را به هر سه طریق می‌توان دریافت. بر طبق این روش، عقل نیز مستقل‌آمی تواند به برخی از مطالب (البَّه نه جمیع آنها) دست یابد. وی اساساً شرح نظام اخلاقی خود را با پایه قرار دادن آن فضایل که فلاسفه پیش کشیده‌اند آغاز می‌کند، و آنگاه، با اصلاحات و تغییراتی که خود در آنها ایجاد می‌کند، از آنها فراتر می‌رود و از دین و جنبه‌های باطنی آن مدد می‌گیرد و نظام خویش را غنی‌تر می‌سازد؛ اما هیچ جا تأثیر عقل انکار نمی‌شود. نکته‌ای اگر هست آن است که عقل محدودیت دارد و

همه کار به دست او نیست (که این البته نه با سهم مستقل عقل منافات دارد، و نه اغلب آنان که برای عقل تأثیری مستقل قائلند منکر آند).

از سوی دیگر همان کارکرد نخست عقل، یعنی اثبات شرع، که در دیدگاه رسمی غزالی هم بدان اعتراف شده، کارکردی نیست که از عقل - بدون استقلال او در فهم حُسن و قبح پاره‌ای از امور - ساخته باشد. اگر عقل پیشتر حسن و قبح برخی از امور را بالاستقلال درنیافته باشد، نمی‌تواند دست آدمی را در دست شرع بگذارد.

به علاوه، آن دلایل که در رد معتقدان حُسن و قبح ذاتی و عقلی، و اثبات نظر خویش می‌آورَد، چون به محک تأمل سنجیده می‌شود، رنگ می‌بازد؛ و معلوم می‌شود که غزالی در این داوریها قدری شتاب ورزیده است (ر.ک ۱-۵ و ۲-۳-۵).

همچنین آن «میل و اراده» خاص انسانی که باید بر امیال فُرودین نفس چیره باشد تا آدمی به فضایل آراسته گردد، از آن‌رو چنین شأنی یافته است که خود مسخر «عقل» مُدرِک خیر و شر و شناسنده عواقب امور است؛ و این عقل شناساً شایستگی و ناشایستگی - دست‌کم - پاره‌ای از افعال را خود، البته به هدایت عام إله‌ی، درمی‌یابد.

و مهمتر از همه آنکه - چنانکه خواهد آمد (۳-۲-۵) - برخی از آرای اساسی غزالی در مباحث دیگر جز با اعتراف به حُسن و قبح ذاتی و عقلی، و لذا جز با اذعان به سهمی اساسی برای عقل، و دست کشیدن از موضع رسمی او، سازگار نمی‌افتد. در این صورت، دو راه در پیش داریم: یکی آنکه این ناسازگاری را (که ظاهراً سرنوشت هر کسی است که ریشه در واقعیت داشتن احکام اخلاقی را بالمره نفی کند و تأثیر عقل در فهم این احکام را یکسره منکر شود) به غزالی نسبت دهیم؛ دیگر آنکه آنچه را در نفی و انکار شدید تأثیر عقل گفته است صرفاً موضع رسمی او - به افتراضی اشعری بودنش، یا از آن حیث که منتقد سرسخت فلاسفه بوده است - قلمداد کنیم و موضع واقعی او را که، به صرافت طبع خویش، بدان اعتقاد می‌داشته چیز دیگر بدانیم. راه دوم البته مقبولتر می‌نماید، اما اگر چنین نیز نباشد، به هر حال، غزالی عملاً نشان داده است که برای عقل در اخلاق باید به سهمی اساسی قائل شد نه صرفاً إعدادی.

* * *

هیوم نیز دامنه نفوذ عقل در اخلاق را سخت محدود کرده و جز سهمی فرعی و ابزاری

برای آن قائل نشده است، زیرا سهم اصلی را از آن احساسات و عواطف می‌دانسته است. اما عملاً به این موضع رسمی و فادر نمانده، و در مواردی آرای ناسازگار با آن برگزیده، و در واقع این نکته را آفتابی کرده است که برای عقل باید سهمی بیش از این در نظر گرفت. وی البته عقل را در همه زمینه‌ها -چه در حیطه امور نظری و چه در حیطه امور عملی - بسیار محدودتر از آنچه غزالی اعتقاد داشته می‌دانسته و کوشیده است تا آنجا که ممکن است از تأثیر عقل بکاهد. از این‌رو، حتی عقاید بنیادین و تصوّرات اصلی آدمی را به متخیله (یا عادت و غریزه) ارجاع می‌دهد، بلکه می‌گوید: عقاید ما حاصل بخشن احساسی نفس ماست نه بخشن اندیشنده آن. لذا معتقد است که در اخلاق هم عقل صرفاً برده احساسات و عواطف و خادم آنهاست و باید باشد.

هیوم برای اثبات رأی خود (یعنی اینکه پای عقل در فهم اخلاقیات لنگ است، و برای تشخیص امور اخلاقی و تمایز نهادن میان رذیلت و فضیلت باید به احساسات و عواطف رجوع کرد) دو گونه دلیل آورده است:

دلیل نخست از این قرار است: احکام اخلاقی عمل‌آفرین و برانگیزاننده‌اند. اما عقل و ادراکات او، به خودی خود، عمل‌آفرین و برانگیزاننده نیستند. پس عقل مُدرک احکام اخلاقی نیست، بلکه احکام اخلاقی (و فضیلت و رذیلت) صرفاً از احساسات و عواطف ما سرچشمه می‌گیرند. مهمترین نکته‌ای که هیوم در این دلیل بر آن انگشت نهاده - و همان باعث شده که این دلیل دلیلی قوی به نظر آید - و اساساً مهمترین سهمی است که هیوم در فلسفه اخلاق دارد، تأکید او بر عمل‌آفرین بودن احکام اخلاقی و تأثیر احساسات و عواطف در عمل کردن به اخلاقیات است. اما این نکته صحیح مدعای هیوم را اثبات نمی‌کند، زیرا آنچه از هیوم می‌توان پذیرفت این است که برای عمل کردن به احکام اخلاقی، آدمی باید نسبت به آن عمل دارای شوق یا میل باشد، و گرنه هرگز عملی از او سرنخواهد زد؛ اگر احکام اخلاقی آدمی را به حرکت (فعل یا ترک فعل) و امیدارند، از آن‌روست که میل او (یا احساسات و عواطف وی) با آنها همراه است.

اما از این مطلب که ما، در مقام عمل به احکام اخلاقی، نیازمند احساساتیم، چگونه می‌توان به این مطلب متغیر شد که در مقام تشخیص این احکام هم نیازمند احساساتیم؟ از قضا امر بر عکس است: در مقام تشخیص، عقل است که خوب و بد را تشخیص می‌دهد و

آنها را معرفی می‌کند؛ آنگاه در اثر پی‌بردن ما به خوب و بد، احساساتی متناسب با آنها پیدا می‌کنیم و این باعث می‌شود که به عمل اقدام کنیم. گاه نیز با اینکه به خوب و بد کاری علم داریم و صادقانه هم به آن اعتراف می‌کنیم، دست به عمل نمی‌زنیم، زیرا شوق و احساس متناسب با آن را پیدا نکرده‌ایم.

دلیل دوم هیوم دلیلی است مبتنی بر آنچه وی با نام «روابط و نسب» فراهم آورده و هر گونه فعالیت عقلی را با آن توجیه و تبیین می‌کند. وی براساس این روابط و نسب، که آنها را دو دسته می‌داند: روابط و نسب میان تصوّرات، و روابط و نسب میان امور واقع، استدلال خود را چنین پیش برده است: اگر فضایل و رذایل (و به تعبیر دیگر: احکام اخلاقی) به واسطه عقل قابل تشخیص باشد، یا باید از قبیل روابط میان تصوّرات باشد یا از قبیل روابط میان امور واقع. در حالی که از قبیل هیچ یک از این دو نیست. اما هر دو مقدمه این استدلال قابل مناقشه است: مقدمه اول در نظر کسانی که «نظریه تصوّرات» را، بدانسان که هیوم تقریر کرده، ناقص و خام می‌بینند و زنی ندارد. مقدمه دوم را نیز با آنچه هیوم در اثبات آن گفته است (از جمله قیاس افعال آدمیان با گیاهان و حیوانات) نمی‌توان به اثبات رساند (ر.ک ۴-۱-۹ و ۱-۲-۹).

بنابراین، هیوم نتوانسته است با این دو نوع دلیل، عقل را از اخلاق بیرون براند. عقل همچنان در اخلاق حضور دارد و از طریق تشخیص خوب و بد افعال و سجایای آدمی، عواطف و احساسات او را به کار می‌اندازد.

اما نکته اساسی تر آنکه خود هیوم وقتی به اختلاف بی‌حد و حصر و بی‌سامان عواطف و احساسات توجه می‌کند، و در عین حال می‌خواهد احکام کلی و ثابت اخلاق را توجیه کند، دست به دامان عقل می‌شود و در این باب، موضعی اتخاذ می‌کند که گویی عمل‌آور دست از موضع رسمی خود بر می‌دارد و ناخواسته به تأثیر بنیادین عقل در اخلاق معرف می‌شود (ر.ک ۳-۱۲). و بدین ترتیب، بار دیگر این نکته تأیید می‌شود که چاره‌ای از دخالت عقل در اخلاق نیست.

از این قرار، دو فیلسوف مورد بحث در آنجا که خواسته‌اند با سلاح دلیل به جنگ عقل بروند و دخالت او را در اخلاق انکار کنند، ادله‌ای غیرواقعی آورده‌اند؛ و در آن موارد که خواسته‌اند برخی از آرای دیگر خود را تبیین و توجیه کنند - به اقتضای آنچه مرتکز

ذهنشان بوده - عملاً به لزوم دخالت عقل اعتراف کرده‌اند: غزالی و هیوم در اخلاق را بر روی پریروی عقل بسته‌اند، اما سپس بی‌صدا، و شاید ناخودآگاه، او را از روزن در میان آورده‌اند.

البته غزالی در این راه دادن به عقل از هیوم کامیابتر بوده، و نیز - چنانکه خود او می‌گوید - از طریق عقل به دین و تصوف، که آن را باطن دین می‌داند، راه یافته است، لذا کار وی موفق‌تر از پیش رفته، و نظام اخلاقی وی عمق و غنای بیشتر یافته است.

در باب تأثیر عقل در عمل به احکام اخلاقی (تأثیر انگیزشی و تحریکی عقل) غزالی و هیوم سازگارتر سخن گفته‌اند و تغییر موضع نداده‌اند: هر دو منکر آنند که عقل به تنها یی آدمی را به فعل یا ترک فعل وادرد. جز آنکه هیوم براین مطلب تأکیدی بیشتر کرده و حتی آن را مقدمه محکمترین دلیل خود برای نفی تأثیر معرفتی عقل در اخلاق قرار داده است.

در حالی که غزالی با آنکه هیچگاه انگیزش و تحریک را به عقل، به معنای قوه‌ای صرفاً مدرک، نسبت نداده، و این کارکرد را به قوه‌ای دیگر (با نامهای مختلف: قوه عدل، اراده خاص انسانی، باعث دینی، عقل عملی، و مانند آن) نسبت داده است، اما این قوه محرکه را، که از قوای انگیزاندۀ دیگر - شهوت و غضب - ممتاز است، قوه‌ای دانسته که صرفاً در تسخیر عقل و ارشادات اوست. و بدین ترتیب، در این زمینه - انگیزش - نیز، موضع غزالی صبغه‌ای «عقلی‌تر» یافته است.

* * *

موضوع اصلی این نوشته همین است که تا اینجا شمه‌ای در باب آن گفته شد. اما مطالب دیگری را نیز، که در تمهید و توضیح و تکمیل مبحث اصلی لازم به نظر می‌آمده، به تناسب آورده‌ایم. به هر حال، نوشته حاضر دارای سه بخش است: در بخش نخست، «غزالی و عقل و اخلاق»، در طی پنج فصل، به نگرش کلی غزالی به روش‌های کسب معرفت، شیوه تلفیقی وی هم در باب معرفت به طور کلی و هم در زمینه فهم اخلاق، نظام اخلاقی وی، و دیدگاه رسمی و غیررسمی او درباره سهم عقل در اخلاق، و ادله‌ای که در این باب آورده می‌پردازیم. بخش دوم، «هیوم و عقل و اخلاق»، با فصول هفت‌گانه خود، اختصاص دارد به آرای هیوم درباره علم طبیعت انسانی وی، موضع وی در باب تجربه‌گرایی و عقلگرایی، نظام اخلاقی او، و ادله‌ای که در نفی تأثیر عقل در اخلاق و اثبات

سهم اساسی احساسات آورده است. در بخش سوم، «غزالی و هیوم»، که شامل یک فصل است، به مقایسه آرای این دو در زمینه مربوط به موضوع این نوشته پرداخته شده است.

* * *

در اینجا خدای متعال را، که یکی از الطاف بیکران او توفیقی است که، در علم آموزی از استادان و معلمان، نصیب بندگان خویش می‌کند، سپاس می‌گزارم و از درگاه او برای همه آنان که، به هر نحو و در هر جا، خواه در حوزه علمیه خواه در دانشگاه، از خرمن ادب و فضلشان خوشای برگرفته‌ام، سلامت و خیر و سعادت می‌طلبم.

یادکرد نام همه این استادان، با آنکه عمل به وظیفه‌ای است دلنشیں، در این مقام، دست نمی‌دهد. اما از ذکر نام چهار تن، آقایان دکتر محسن جهانگیری و دکتر احمد احمدی و استاد مصطفی ملکیان و استاد غلامرضا فیاضی، که در خصوص این نوشتار نیز نکته‌ها گفته و موشکافیها کرده‌اند، نمی‌توانم گذشت؛ به خصوص استاد ملکیان، که تکون موضع این تحقیق در ابتدا، و راهیابی نگارنده به برخی بحثها و دستیابی او به پاره‌ای از منابع هم از نتایج راهنماییهای ایشان بوده است. گرچه اشاره به نام این بزرگواران، به هیچ روی، بدین معنا نیست که کاستیها و نادرستیهای این نوشته نیز به آنان منسوب تواند شد.

از همه مسؤولان و دست‌اندرکاران محترم پژوهشگاه حوزه و دانشگاه نیز، که محیطی مناسب برای سامان گرفتن این تحقیق فراهم آورده‌اند و، در همه مراحل کار، با نگارنده همراهی و همدلی کردند و سرانجام رنج چاپ و نشر این اثر را در سلسله انتشارات خویش پذیرفتند، تشکر می‌کنم و توفیق بیش از پیش این پژوهشگاه را در ترویج و اعتلای معارف دینی و علمی از خدای علیم حکیم می‌خواهم.

اعضای گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه، به ویژه دوست عزیز و دانشور، آقای محمد فتحعلیخانی – که افرون بر راهنماییهای علمی، با تشویقهای خود مدام این بنده را دلگرم می‌داشت – بر نگارنده حقی خاص دارند. این مقدمه را به زیور قدردانی از آنان نیز می‌آرایم.

بخش نخست

غزالی و عقل و اخلاق

فصل اول

نگرش کلی غزالی به روشهای جویندگان حقیقت

پژوهیدن درباره «جایگاه عقل در اخلاق»، از نظرگاه غزالی، شاید بدون پرداختن به نگرش کلی او به عقل و دیگر روشهای رسیدن به حقیقت، و بهویژه اشاره به آن بحران شکاکانه که او در راه «استخلاص حق» و طلب «علم یقینی» از سرگذرانده است، کامل نباشد. به علاوه، گزارش این بحران و تحول فکری و عقلی مدخل مناسبی برای دستیابی به دیگر آرای او در زمینه‌های مختلف و از جمله اخلاق (و بلکه طرح کلی نظام فکری او) است. از این‌رو، تحقیق خویش را با شرح این بحران فکری – مخصوصاً براساس آنچه او خود در کتاب مشهورش، *المتقذ من الضلال آورده* – آغاز می‌کنیم.

۱-۱. علم یقینی و شکاکیت

غزالی، که در روزگاری بالیده که عالم اسلام دستخوش آرا و افکار گوناگون و مخالف گشته بود و «هر گروه بدانچه پیش خود می‌داشت شادمان می‌بود»^۱، نخست به اختلاف مردمان در ادیان و عقاید و مذاهب، و اینکه از این دریای ژرف جزاندگی رهایی نیافته‌اند، اشاره می‌کند و می‌گوید: من به سائقه آن تشنجی چلی و فطری که به ادراک حقایق امور داشتم، بی‌باقانه به نقد و بررسی عقاید هر فرقه می‌پرداختم، و برای آنکه میان حق و باطل آنها تمیز بنهم، در پی فهم اسرار راه و روش هرگروه برمی‌آمدم، تا آنکه بندهای تقليد از گردنم باز شد و عقاید موروث در نزد من فروریخت (غزالی، ۱۹۸۸، ص ۲۴-۲۶).

بدین ترتیب، در اثر سرباز زدن از عقاید پیشینان، و به کنار نهادن تقليد، خارشکاکیت آرام‌آرام به جان وی خلیده و او را ودادشته است به اینکه به جد در پی شناخت «فرقه

۱. اشاره به آیه شریف «كُلُّ حِرْبٍ يَمَا لَدُيْهُمْ فَرَحُونَ» (روم، ۳۲)، که غزالی هم بدان استشهاد کرده است.

ناجیه»^۱ و دریافتند واقع باشد. لیکن از آنجا که مطلوب وی «علم به حقایق امور» بوده، نخست می‌بایست معلوم کند که «علم یقینی» چگونه علمی است و از چه طریق به دست می‌آید. خود او در تعریف این علم می‌گوید:

علم یقینی علمی است که معلوم در آن چنان مکشوف افتاد که هیچ شکی با آن باقی نماند، و امکان غلط و اشتباه با آن همراه نباشد و اساساً در دل جایی برای چنین امکانی وجود نداشته باشد (همان، ص ۲۶).

غرّالی در معیارِ العلم و المُسْتَصْفَى نیز به تعریف و توضیح «یقین» پرداخته است. وی می‌گوید: **نَفْسِ آدَمِي** هر گاه به تصدیق قضیّه‌ای اذعان کرد و بدان اطمینان یافت، دارای یکی از سه حال است: یکی آنکه به آن قضیّه قطع پیدا کند، و قطع دومی نیز بدان ضمیمه گردد، یعنی قطع پیدا کند به اینکه قطع او به آن قضیّه صحیح است و امکان ندارد که در این قطع سهو یا اشتباهی رخ داده باشد؛ و نه در قطع اول احتمال اشتباه بدهد، و نه در قطع دوم؛ به نحوی که اگر به او بگویند که پیامبری معجزه‌ای آورده و بدان نقیض آن قضیّه را ادعا کرده است، در تکذیب ناقلان این سخن توقف نکند، بلکه قطع داشته باشد که یا آنان دروغ می‌گویند، یا آن مدعی پیامبر نبوده و آنچه آنان معجزه پنداشته‌اند خرق عادت بوده است، یا، اگر از پیامبر صادقی نقل شده باشد، قطع داشته باشد به اینکه آن کلام را حتماً باید تأویل کرد. خلاصه آنکه این امر تأثیری در به شک افکندن او نداشته باشد؛ و اگر به دل شخص خطور کند که شاید خداوند پیامبری را بر سری مطلع کرده باشد که او از آن بی‌خبر مانده و لذا به نقیض آن سرّ معتقد شده است، اعتقاد وی یقینی نخواهد بود.

حال دوم آن است که آدمی قضیّه‌ای را جزماً تصدیق کند و در آن شکی نداشته باشد، لیکن به نقیض آن قضیّه نیز اشعار (توجّه) نداشته باشد؛ یا اگر بدان اشعار یابد، بدان گوش فراندهد. اما اگر – به علتی – بدان گوش دهد و خلاف قضیّه‌ای که وی بدان معتقد است از پیامبری یا صدیقی برای وی نقل شود، این امر باعث توقف او گردد. غرّالی این قسم را «اعتقاد جزمی» می‌نامد و آن را از دایره «یقین» بیرون می‌داند.^۲ به نظر او، اکثر اعتقادات

۱. اشاره به حدیث نبوی مورد استناد غرّالی: «سُتْفَرَقَ أُمَّتِي ثَلَاثًا وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً، النَّاجِيَةُ مِنْهَا وَاحِدَةٌ».

۲. فرق میان «علم» و «اعتقاد» نیز، که غرّالی در المُسْتَصْفَى (۱۳۲۲، ج ۱، ص ۲۵ - ۲۶) آورده شبیه فرق میان حال اول و دوم در اینجاست.

عوام – از مسلمین و یهود و نصارا – از همین قبیل است؛ بلکه اعتقادات اکثر متكلّمان، که مذاهب خویش را از طریق ادله مختلف به اثبات می‌رسانند به همین گونه است، زیرا اینان هم مذهب خود و هم ادله آن را – یکجا – به حُسن ظن پذیرفته‌اند و با آن بارآمدۀ‌اند. کسی که در نظر مستقل باشد، و میل او، در حین نظر کردن (و اندیشیدن)، نسبت به کفر و اسلام مساوی باشد بسی نادر است.^۱

حال سوم آن است که نفس آدمی قضیّه‌ای را تصدیق کند و نسبت به آن احساس سکون داشته باشد، خواه به نقیض آن اشعار داشته باشد و خواه نداشته باشد، اما اگر هم بدان اشعار یابد، طبع او از پذیرفتن آن کراحت ندارد. این حالت را غزالی «ظن» نامیده و آن را دارای درجات مختلف دانسته است.

از میان این سه حال، آنچه به نظر وی شایسته نام «یقین» است همان حالت اول است. حالت دوم یقین نیست – اگرچه بسیاری آنرا یقین نامیده‌اند – زیرا احتمال اشتباه به آن راه دارد (غزالی ۱۳۲۲، ص ۴۴).

به هر حال، وی می‌گوید: علم یقینی چنان باید ایمن از خطأ باشد که اگر صاحب این علم با کسی رو به رو شود که علم او را باطل می‌داند و برای نشان دادن این امر کاری معجزه‌آسا (مانند تبدیل سنگ به طلا یا تبدیل چوب‌دست به اژدها) انجام می‌دهد، دچار هیچ شک و انکاری نگردد. اگر علمی با این مایه از یقین همراه نباشد علمی است که وثاقت و اطمینانی به آن نیست (غزالی ۱۹۸۸، ص ۲۶). علم یقینی با این اوصاف همان علمی است که پایه و اساس استواری برای بنا کردن نظام معرفتی تواند بود.

برخی از مثالهایی که غزالی در این مورد برای «یقین» یا «علم یقینی» ذکر کرده، مثالهایی است از ریاضیات: «دَه بیشتر از سه است» (همان) یا «سیزده ثلث سی و نه است» (غزالی ۱۳۶۲، ص ۲۱). از این مثالها برمی‌آید که مقصود وی از علم یقینی یا معرفت به حقایق، علمی است که از حیث دقّت و وضوح به درجه علوم ریاضیاتی برسد (دنيا ۱۹۸۷، ص ۵۵). به تعبیر دیگر، قطعی‌ترین علوم از نظر او ریاضیات است (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۰، ص ۷۴).

۱. غزالی خود را از قبیل همین افراد نادر به شمار می‌آورد.

غزالی آنگاه در صدد آن برمی‌آید که معلوم کند کدام یک از علوم از چنین وثاقت و قوّتی برخوردار است، و مصدق آن را تنها در دو جامی‌یابد: حسیّات و ضروریّات عقلی یا، به تعبیر دیگر، محسوسات و عقلیّات، که او آنها را امور روشن (جلیّات) می‌نامد. اما برای آنکه ببیند که آیا اطمینان او به محسوسات و ایمن بودن او از خطا در مورد ضروریّات از قبیل اطمینان و وثوق نسبت به امور تقليیدی است یا آنکه اطمینانی است استوار و محقق که احتمال فریفته شدن در آن نمی‌رود و خدشهای نمی‌پذیرد، می‌کوشد تا ببیند که آیا می‌توان در امور حسّی و ضروری نیز تشکیک کرد یا نه؛ و نتیجه‌ای که – در این مرحله – بدان رسیده این است که تشکیک هم در محسوسات رواست و هم در عقلیّات. دلیل وی برای تشکیک در محسوسات وجود خطای حواسّ است و اینکه عقل با احکام حسّ در آن موارد مخالفت می‌کند؛ و برای تشکیک در عقلیّات نیز به قیاس عقل به حواسّ متمسّک می‌شود و می‌گوید: همانگونه که حسّ – در موارد خطا – دارای احکامی است که عقل، که حاکمی است و رای حس، آن احکام را تکذیب می‌کند، چه بسا حاکمی در ورای عقل باشد که او نیز احکام عقل را تکذیب می‌کند، یا وضع و حالتی در کار باشد که در آن وضع و حال آدمی به نادرستی احکام عقلی نیز پی‌می‌برد. آنگاه مقایسهٔ حال خواب و بیداری – و نیز مقایسهٔ احوال عادی و احوال صوفیانه – را در تأیید این احتمال و ایجاد شک در عقلیّات پیش می‌کشد.

در اینجاست که غزالی به شکاکیّتی شدید و همه‌جانبه گرفتار شده است و وقتی در صدد رفع آن برآمده، خود را ناتوان دیده است، زیرا، چنانکه خود او می‌گوید: رفع این افکار شکاکانه جز با استدلال شدنی نیست؛ و استدلال هم جز با ترکیب و تأليف معارف نخستین (علوم اوّلیّه) صورت نمی‌بندد؛ و چون آن معارف و علوم اوّلیّه در نظر وی مسلم و یقینی نبوده، اقامه استدلال و ترتیب دلیل هم ناممکن بوده است. از این رو نزدیک به دو ماه باطنًا بر مذهب اهل سفسطه می‌رفته است.

آنچه سرانجام غزالی را از این «بیماری» نجات داده فضل و رحمت‌الاھی بوده که سبب شفای او گشته و به او در مورد ضروریّات عقلی – عقلیّات – اطمینان خاطر بخشیده است: نفس به صحّت و اعتدال خویش بازگشت، و ضروریّات عقلی باز، به نحوی یقینی و مأمون [از شک و تردید]، مورد قبول و وثوق من گردید؛ و این امر البته

نه به سبب تنظیم دلیل و ترتیب کلام، بلکه به واسطه نوری بود که خدای متعال در سینه‌ام افکند؛ و آن نور کلید بیشتر معارف است. پس هر که بپندارد که کشفی امور [صرفاً] بر ادلهٔ پیراسته متوقف است، رحمت واسعه خداوند متعال را تضییق کرده است (غزالی ۱۹۸۸، ص ۲۹).

پس سنگِ بنا و مبدأی که غزالی برای دستیابی به حقایق امور فراچنگ آورده است عقل یا ضروریات عقلی است. اما اطمینان و یقین به این مبدأ – دست کم در مورد غزالی – حاصل نوری‌الاهی است، نه محصول استدلال و اقامه برهان. تمسک غزالی به رحمت‌الاهی برای اطمینان خاطر یافتن به عقل و عقلیات نیز ظاهرآ تمسکی است در مقام «ثبتوت»، نه در مقام «اثبات»، بدین معنا که وی علت و سبب اطمینانی را که او به عقل و معلومات عقلی پیدا کرده جود و رحمت‌الاهی یا الهام‌الاهی می‌داند، نه آنکه دلیل معتبر بودن آنها را رحمت‌الاهی و مثلاً محال بودن فریبندگی خدای متعال^۱ بداند (و اساساً این مرحله، پس از آنکه غزالی دست خود را از هر گونه دلیل و استدلال کوتاه دیده، پیش آمده است).

آیا سخن غزالی در باب اینکه قابل اعتماد و اطمینان بودن عقلیات به الهام و نور‌الاهی است تنها ناظر به خود اوست و او آن را قضیه‌ای شخصی می‌شمارد، یا آنکه این نکته را امری همگانی می‌داند و معتقد است که همگان از همین طریق به اطمینان می‌رسند (یا اگر نرسیده‌اند، باید برسند)؟ ظاهر سخنان غزالی، و اینکه از بحران فکری خود به «بیماری» (و «شفا») تعبیر می‌کند، و نیز اینکه اولیات را، که شامل عقلیات است، اموری حاضر و حاصل می‌داند، همه مؤید احتمال نخست است. وی در المستصفی درباره عقلیات محضر (مانند علم آدمی به وجود خودش، یا علم او به اینکه یک چیز، در عین حال، هم حادث و هم قدیم نیست) می‌گوید: عقل آدمی بر تصدیق به این عقلیات سرشنته شده، و این قضایا از آغاز وجود عقل در او نقش بسته‌اند، به نحوی که عاقل گمان می‌کند که همواره نسبت به آنها عالم بوده است و نمی‌داند از چه وقت ایجاد شده است: حصول اینها بر چیزی جز عقل توقف ندارد (غزالی ۱۳۲۲، ج ۱، ص ۴۴). در معیار العلم نیز تشکیک در اولیات را نتیجه بیرون رفتن ذهن از فطرت سلیم آن می‌داند (غزالی ۱۹۹۰، ص ۲۳۶).

از این‌رو، می‌توان گفت که غزالی تمسک به الهام‌الاهی را در مورد اطمینان و یقین پیدا

۱. چنانکه رنه دکارت (Rene Descartes) (۱۵۹۶-۱۶۵۰) معتقد بوده است.

کردن به اولیات، امری عمومی تلقی نمی‌کند و مقصودش از شرح سرگذشت خود آن است که – چنانکه خود او می‌گوید (غزالی، ۱۹۸۸، ص ۳۰) – براین نکته تأکید کند که در طلب حقایق امور باید جدّ و جهد را به کمال رسانیم تا به اولیات برسیم. وقتی به اولیات رسیدیم، می‌توانیم در طلب امور دیگر برآییم (یعنی در جستجوی «دلیل» برای آنها باشیم)، اما خود اولیات را البته دیگر «طلب» نمی‌توان کرد: اولیات اموری ناطلبیدنی‌اند (یعنی از آنها پیشتر نمی‌توان رفت و بر آنها اقامه «دلیل» ممکن نیست)، زیرا اموری حاضر و حاصلند، و اگر در «طلب» آنها نیز برآییم، گم و پنهان می‌شوند.^۱ (مقصود دیگر او نیز رفع اتهام از خود است، زیرا می‌گوید: هر که در طلب امور ناطلبیدنی برآید، در باب طلب امور طلبیدنی متهم به تقصیر نمی‌شود).

به سخن دیگر، به اعتقاد غزالی طلب معرفت را باید با وثوق به عقل و ضروریات عقلی آغاز کرد. حال این وثوق اگر خود – از لطفِ عامَ الاهی – در نفس آدمی موجود باشد، مقصود حاصل است (چنانکه لااقل در اکثر موارد اینگونه است: عقل آدمی از آغاز پیدایی خود سرشن্তه شده به این احکام است). ولی اگر کسی، همانند خود غزالی، به شکّ در باب آنها مبتلاشد، باید به رحمت خاصِ الاهی امیدوار باشیم تا خدای متعال، به سبب نوری که در دل وی می‌افکند، اطمینان به آنها را به او عطا فرماید.

از این قرار، غزالی عقل و ضروریات عقلی را مبدأ و معیار طلب حقیقت می‌داند، خواه اطمینان و یقینی که افراد به عقلیات دارند به واسطه نورِ الاهی حاصل شده باشد، چنانکه در موردِ خود او چنین است، و خواه به نحو متعارف (به سبب حاضر بودن و روشنی عقلیات) در افراد وجود داشته باشد.^۲ آنچه ممکن نیست آن است که اطمینان و یقین به عقل از طریق خود عقل، یعنی با «تنظيم ادله و ترتیب کلام»، حاصل گردد.

آیا مقصود غزالی از نوری که سبب رهایی او از شکاکیت و پذیرش ضروریات عقلی شده است، کشف و شهود عرفانی است، یعنی غزالی به شهود عرفانی دیده است که

۱. بلکه آنگونه که در المشتصفی می‌گوید، هر کس برای اولیات (مثلاً اینکه دو بیشتر از یک است) برهان طلب کند، «معاند» است (غزالی، ۱۳۲۲، ج ۱، ص ۲۱).

۲. و از همین نکته پیداست که غزالی اهمیّتی فراوان برای عقل قائل شده، اگر چه بی‌درنگ بر الهامِ الاهی و نوری که خدای متعال در دل می‌افکند نیز تأکید کرده و آن را مفتاح اکثر معارف دانسته است.

عقلیات صحیح و معتبرند، یا مقصودش آن است که وی صرفاً همان اطمینان از دست داده‌ای را که اکثر افراد به عقلیات دارند باز – البته به عنایت خاص‌الاہی – به دست آورده است، و به تعبیر برخی از فلاسفه غرب تنها به «شهود عقلی»^۱ نسبت به آن احکام عقلی دست یافته و آنها را واضح و متمایز دیده است؟ و در این صورت دوم، آیا نمی‌توان گفت: اطمینانی هم که افراد به طور متعارف به احکام عقلی دارند خود پرتوی از همین نور‌الاہی است؟

در پاسخ باید گفت: در اینکه غزالی به کشف و شهود عرفانی سخت معتقد است و آن را از همه راههای دیگر کسب معرفت فراتر می‌داند تردیدی نیست، و در شرح شکاکیت خود هم تصريح می‌کند که نور‌الاہی کلید اکثر معارف است و هر که طریق کسب معرفت را به طریق استدلال منحصر سازد، رحمت واسعه‌الاہی را تنگ شمرده است. با این همه – به‌ویژه با توجه به تعبیر «بیماری» و «شفا» – قدری بعید می‌نماید که غزالی اطمینان دوباره خویش را به عقلیات از مقوله کشف و شهود عرفانی به شمار آورده باشد؛ و اگرچه آن «نور» را که سبب رهایی خود از شک می‌داند با نوری که باعث مکاشفات عرفانی می‌شود یکی شمرده، لیکن شاید وی این دو را تنها از آن‌رو از یک سinx به شمار آورده که دیده است در هر دو مورد، معرفت و یقین به دست آمده است، بی‌آنکه استدلال و تعلیم و تعلمی در کار باشد، نه از آن‌رو که اطمینان به عقلیات را هم حاصل کشف عرفانی بداند؛ اماً به هر تقدیر، اگر غزالی به چنین امری هم معتقد باشد، آن را تنها در مورد شخص خود ادعا کرده است نه آنکه بدان عمومیت بخشد. از این‌رو، اگر این سخن سلیمان دُنیا را بپذیریم که «غزالی اساس معرفت و علم را الهام دانسته است نه عقل» (دنیا ۱۹۸۷، ص ۳۷)، تنها به همین معنای محدود می‌توانیم آن را بپذیریم که هم‌اکنون بدان اشاره کردیم.

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد این مطلب نیز معلوم می‌شود که شک غزالی را با شک دستوری دکارت یکسان نمی‌توان دانست، زیرا شک غزالی واقعه‌ای است شخصی که نه هر کس دیگری لزوماً بدان دچار می‌شود و نه غزالی کوشیدن برای درافتادن به آن را به کسی توصیه می‌کند، و نه، به نظر او، رهایی از آن از طریق تأمّل کردن (اقامه دلیل) امکان

1. rational intuition

دارد. شک او «بیماری» بی است که «شِفا» بی آن به دست خدای متعال است، نه آنکه برای ازالت آن باید به وجود خدای متعال و عدم فریبکاری او استدلال کرد.

بنابراین، در مواردی همانند فصل پیانی میزان^۱ العمل که وی حالت شک را می‌ستاید و آن را مقدمه رسیدن به حق می‌داند (غزالی ۱۹۸۹، ص ۱۸۱)، مراد وی شکی است که در اکتساییات، از جمله مذاهی تقليدی و اعتقادات موروثی، باید کرد نه شک در ضروریات و اولیات، زیرا آنچه، پس از پدید آمدن شک، در طلبش می‌توان برآمد امور «مطلوب» (یعنی امور غایب طلب‌کردنی) است در حالی که ضروریات و اولیات اموری «حاضر» ند و قابل «طلب» (و استدلال) نیستند (غزالی ۱۹۸۸، ص ۳۰).

غزالی بر طبق آنچه در المتنفذ آورده، در جریان شکاکیت خود، به شک در جلیات، یعنی محسوسات و عقليات، دچار شده، و سرانجام به یمن نور الاهی اطمینان خویش را به عقليات دوباره به دست آورده است. پس به اعتقاد او، بر ضروریات عقلی اعتماد می‌توان کرد – و بلکه باید کرد – اما در باب محسوسات چه باید گفت؟ به علاوه آیا صرف عقليات برای کسب معرفت و تشخیص اینکه آرای کدام گروه از «حقیقت» برخوردار است کافی است، یا اولیات (و مقدمات جلی) دیگری نیز که به همین وثاقت باشد باید در این طریق به کار گرفته شود؟

در المتنفذ درباره محسوسات تصریحاً سخنی نرفته است، و در واقع، غزالی تکلیف آنها را – پس از رهایی از شکاکیت – مشخص نساخته است، لیکن ظاهراً موضع وی آن است که احکام حسّی نیز، تا آنجا که به تأیید عقل برسد و به مهر عقليات مختوم باشد، قابل وثوق است. وی در آن کتاب می‌گوید: در مواردی که حسّ – به سبب عوارضی که مانع ادراک صحیح است – دچار خطأ می‌شود، عقل احکام حسّ را تصحیح می‌کند و اشتباهات آن را بازمی‌گوید. از این سخن می‌توان نتیجه گرفت که معیار صحّت احکام حسّی به نظر او عبارت است از حکم عقل در مورد آنها، پس از اطمینان از نبودن موافع (شمس الدین ۱۹۹۰، ص ۱۷۹). اما در کتابهای دیگر خود، مثلاً معیار العلم و القسطلائی المستقیم و المستصفی بر اینکه محسوسات از زمرة مقدمات یقینی است تصریح کرده، و محسوسات را واضح و غیر قابل شک خوانده است، البته به شرط آنکه عوارضی مانند ضعف حسّ یا قُرب و بُعد مُفرط در کار نباشد (غزالی ۱۹۹۰، ص ۱۷۹؛ ۱۳۲۲، ص ۴۵).

درباره اینکه غیر از عقاید، چه مقدمات دیگری در راه کشف حقیقت به کار می‌توانند آمد نیز در المثلث تصریحی نرفته است، اما در نوشته‌های دیگر او، از جمله در سه کتاب مذکور، آن مقدمات یقینی که به کار اقامه برahan می‌آید، کمایش به تفصیل بیان شده است؛ و در مجموع می‌توان گفت: غزالی اولیات عقلی و محسوسات – اعم از مشاهدات باطنی و محسوسات ظاهری – و تجربیات و «قضايا قیاسات‌ها معها» و متواترات را یقینی و از مقدمات برahan می‌شمارد (غزالی ۱۹۸۶، ص ۴۱؛ ۱۳۲۲، ص ۴۴؛ ۱۹۹۰، ص ۱۷۸).

۱-۲. گروههای مختلف طالب حقیقت

در هر حال، غزالی پس از رهایی از شکاکیت و، در واقع، پس از معلوم کردن اینکه «علم یقینی» به چه معناست، و دستیابی به اینکه چه علومی از مصادیق این علم یقینی است، و به چه وسیله باید میان حق و باطل تمیز نهاد، می‌پردازد به اینکه عقاید و آرای کدام گروه حق است؛ یعنی با در دست داشتن محکی به نام «ضروریات»، به سراغ گروههای مختلف می‌رود تا بیند عقاید کدام یک از آنها عیار حقیقت دارد.

وی جویندگانِ حقیقت را به چهار گروه تقسیم می‌کند: متکلمان و فیلسوفان و باطنیان (اصحاب تعلیم) و صوفیان؛ و نتیجه می‌گیرد که حقیقت از این چهار گروه بیرون نیست، پس آن را باید یا در علم کلام جست، یا در فلسفه، یا در مذهب تعلیم، یا در تصوّف. آنگاه هر یک از این طرق چهارگانه را، یکیک، با مقصودی که در نظر دارد می‌سنجد.

۱-۲-۱. متکلمان

غزالی علم کلام را وافی به مقصود خویشن نمی‌بیند، گرچه آن را وافی به مقصود خود متکلمان می‌داند: مقصود متکلمان حفظ عقیده مسلمین از وساوس و شباهات مبتدعان است، نه معتقد ساختن کسانی که به اسلام ایمان نیاورده‌اند. به همین دلیل در مباحث خویش بر مقدماتی اعتماد کرده‌اند که از خصم خویش گرفته‌اند (و آنچه آنان را به پذیرش این مقدمات و اداسته یا تقلید بوده است، یا اجماع امّت، یا مجرد قبول از قرآن و اخبار)،^۱ و

^۱. پیش از این نیز گذشت که غزالی بر این عقیده است که متکلمان هم مذاهب خود و هم ادله آن را یکجا، به حُسن ظن، پذیرفته‌اند.

همّت آنان بیشتر مصروف بیرون کشیدن تناقض‌گوییهای خصم و مؤاخذة او با لوازم مسلمات خود او بوده است، در حالی که مطلوب غزالی شناخت حقیقت به گونه‌ای است که عقل نیز بر آن صحّه بگذارد. از این‌رو، علم کلام به کار او نمی‌آید؛ و او می‌گوید: چنین علمی به حال کسی که اساساً به هیچ چیز جز به ضروریات عقلی تسلیم نمی‌شود سود چندانی ندارد (غزالی ۱۹۸۸، ص ۳۳).

غزالی، علاوه بر المُستَقْدَ، در اغلب نوشته‌های خود می‌گوید که علم کلام از به دست دادنِ معرفتی برهانی و مدلل راجع به موضوعاتِ اعتقادی فاقد است، و فرق متکلمان با عوام تنها در این است که عوام به خاطر اموری چون تقلید و حُسن اعتقاد به دیگران و یا به واسطه ادلهٔ خطابی ایمان آورده‌اند (غزالی ۱۹۹۴، ص ۸۱)، ولی متکلمان علاوه بر این ایمانِ جازم عوام، ادله‌ای مبتنی بر مسلمات – که در واقع برهانی نیست – نیز در دست دارند، و به تعبیر دیگر در صنعت مجادله استادند. از این‌رو شأن متکلمان شأن نگاهبانان راهها در طریق حجّ است که چنانکه اگر راهزنان نمی‌بودند، به آنان نیازی نمی‌بود، اگر مبتدعان و شبّه‌افکنان نمی‌بودند، علم کلام هم ضرورتی نمی‌داشت. اما صرف نظر از این فایده، معرفت خدای متعال و معرفت افعال و صفات او و آنچه مربوط به امور دینی است از علم کلام به دست نمی‌آید، بلکه گاه ممکن است کلام حجاب و مانع حصول آن معرفت هم باشد. راه رسیدن به آن معرفت «مجاهده» است و مبارزه با شهوّات (غزالی ۴۸۹، ج ۱، ص ۳۴ و ۱۱۹)؛ «کشف حقایق» ثمری است که هیچگاه از علم کلام به دست نمی‌آید (همان، ص ۱۱۷).

حال دو سؤال پیش می‌آید: یکی آنکه آیا غزالی هیچگاه این احتمال را نمی‌پذیرد که کلام در برخی موارد بتواند معرفت برهانی نسبت به امور اعتقادی فراهم آورد یا در برخی موارد به چنین چیزی گردن نهاده است؟ دوم آنکه صرف نظر از اینکه حاصل کلام معرفت برهانی می‌تواند بود یا نه، آیا، از نظر وی، تحقّق معرفت برهانی (یعنی معرفتِ یقین‌آوری که از اقامه براهین حاصل شود) نسبت به امور اعتقادی اساساً امری ممکن است یا آنکه اوحصولِ معرفت یقینی از طریق ادلهٔ اهل نظر را یکسره ناممکن می‌داند؟

در باب سؤال نخست باید گفت: اگرچه غزالی معمولاً نسبت به کلام بی‌مهری ورزیده (از جمله در الجامع‌العوام که شاید آخرین اثر وی باشد) و آن را علمی دانسته که – همچون

استعمال ادویه – تنها از باب اضطرار و تا آن مقدار که ضرورت دارد بدان می‌توان پرداخت (غزالی، ۱۹۹۴، ص ۸۳، ۱۴۰۹)، و از آن انتظار معرفت برهانی نمی‌توان داشت، لیکن در المستصفی، که آن نیز جزو آخرین کتابهای اوست، از این بی‌مهری خبری نیست، بلکه در آنجا – چنانکه در آینده (۴-۲) با تفصیل بیشتر خواهیم گفت – آورده است که کلام نسبت به علوم دینی دیگر رتبتاً مقدم است، زیرا اثبات مبادی همه علوم دینی بر عهده کلام است (غزالی، ۱۳۲۲، ج ۱، ص ۵-۶)، و پیداست که شأن اثبات مبادی دیگر علوم دینی – از جمله فقه و حدیث و اصول و تفسیر – با اینکه کار متکلم صرفاً دفع شباهات، و به منزله محافظ راه حج باشد، بسیار متفاوت و از آن بسی بالاتر است.
و اما پاسخ به سؤال دوم را باید به پس از بیان رأی غزالی در باب گروههای چهارگانه موکول کنیم.^۱

۲-۲-۱. فیلسوفان

غزالی وقتی به فیلسوفان می‌پردازد، نخست آنان را به سه گروه تقسیم می‌کند: دهربیان و طبیعیان (که هر دو گروه را از زنادقه به شمار می‌آورد) و إلهیان، که سقراط (۴۶۹-۳۹۹ق.م.) و افلاطون (ح. ۴۲۸-۳۴۷ق.م.) و ارسطو (ح. ۳۲۲-۳۸۴ق.م.) و فیلسوفان اسلامی را از آنان می‌داند و تکفیرشان را واجب می‌شمارد؛ آنگاه علوم آنان را به شش دسته منقسم می‌سازد: ریاضیات و منطق و طبیعیات و إلهیات و سیاست و اخلاق.
ریاضیات، به اعتقاد او، نفیاً یا اثباتاً ارتباطی با امور دینی ندارد؛ علمی است برهانی، و مطلبی مخالف عقل در آن وجود ندارد، لذا قابل انکار نیست (غزالی، ۱۹۶۱، ص ۳۲).
منطق نیز، به نفی یا اثبات، تعلقی به دین ندارد و آن را انکار نمی‌توان کرد^۲، بلکه منطق مقدمه همه علوم است و هر که منطق نداند، به علوم او اطمینانی نیست (غزالی، ۱۳۲۲، ص ۱۰)؛ ولی اگرچه درست است که برای پرداختن به مباحث إلهیات، نخست باید منطق

۱. در فصل دوم (۲-۲) پاسخ این سؤال خواهد آمد.

۲. غزالی در مقاصد درباره منطق گفته است: اکثر مطالب آن بر منهج صواب است و خططا در آن نادر است (غزالی، ۱۹۶۱، ص ۳۲). این «وجود خططا در منطق» با دیگر گفته‌های غزالی – از جمله در المتقذ و تهافت و القسطناس و معیار – سازگار نیست و تکرار هم نشده است.