نشریه علمی اندیشه نوین دینی
سال ۱۶، تابستان ۹۹، شماره ۶۱
مقاله علمی ـ پژوهشی
صفحات: ۸۶ ـ ۶۵

Scientific Journal
ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
Vol. 16, Summer 2020, No. 61
Scientific Research Article

بررسی تطبیقی دیدگاه شیخ طوسی و غزالی در مورد جایگاه عقل در معرفت به خدا در گستره انتظار بشر از دین

علیرضا پارسا* / ناصر محمدی**
غلامحسین خدری*** / خلیل ملاجوادی****

چکیده

جایگاه عقل و اندیشه انسان در مبحث انتظار بشر از دین چیست؟ این نوشتار با بررسی تطبیقی و مقایسه دیدگاه شیخ طوسی و غزالی به روش توصیفی ـ تحلیلی در مقام یافتن پاسخ به این سؤال است. آن‌گاه طی تحقیق حاضر معلوم می‌گرددکه این دانشمندان برای عقل در فهم انسانی در ساحت شناخت خدا، نقش اساسی قایل‌اند اما درباره ماهیت و چیستی عقل و چرایی خطای آن سخن نگفته‌اند. هر چه دامنه وحی و آموزه‌های شریعت،گسترده‌تر می‌شود، از محدوده دخالت و تأثیر عقل کاسته می‌شود. از نظر این دو متفکر، اتکا صرف به عقل بدون مراجعه به آموزه‌های وحیانی کافی نیست؛ غزالی معرفت الهی را بواسطه شرع، واجب می‌داند و شیخ طوسی به وجوب عقلی معرفت با معاضدت انبیا معتقد است. از دیگر نتایج مقاله، این است که؛ فطری بودن حس خداجویی به معنی بدیهی بودن آن نیست. در نهایت، به چالش جدی عصر حاضر در تلقی عقل به‌عنوان شأنی از شئون نفس و اثبات وجود مستقل نفس اشاره می‌شود.

واژگان کلیدی

شیخ طوسی، غزالی، عقل، دین، شناخت خدا، وحی و نبوت.

---

*. دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه پیام نور،تهران، ایران (نویسنده مسئول). azhdar@pnu.ac.ir
**. دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. naser_mihamadi@.pnu.ac.ir
***. دانشیار گروه فلسفه، کلام و اخلاق دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. gh.khedri@pnu.ac.ir
****. دانشجوی دکتری فلسفه دین، عضو هیئت علمی گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. khalilmollajavadi@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۷

طرح مسئله

آنگاه که سخن از انتظار بشر از دین مطرح می‌شود، عمده توجه‌ها به مقام و منزلت خود انسان است؛ چراکه این مطلب، به‌طور «اومانیستی» و انسان‌محورانه طرح می‌شود. به تبع توجه به انسان و جایگاه انسان در عرصه دیانت و ایمان به خدا، نقش و جایگاه فهم و تشخیص انسان و به تعبیر بهتر، جایگاه عقل نیز مطرح می‌گردد و سؤال می‌شود که قدرت اندیشه و عقل انسانی در موضوع دیانت و اعتقاد به خدا، از چه مرتبت و جایگاهی برخورداراست؟

در نظری منصفانه باید گفت که انبیا در یک دعوت همگانی، انسان‌ها را به تفکر و اندیشه در موضوعاتی مهم و قابل‌توجه، مثل ابدیت و وجود مبدأ هستی برای جهان فراخوانده‌اند. آنها افق‌های گسترده‌تری فراروی فکر و عقل و اندیشه انسان‌ها گشوده‌اند که در حداقل میزان توجه و اعتنا و اهمیت، قطعا کمتر از دغدغه و چالش‌های فکری مرتبط با دنیای مادی که انسان متأمل و متفکر در مسایل مادی مربوط به جهان دارد نخواهد بود.

حضرت امیرالمومنین علی‌علیه‌السلام در خصوص ضرورت و هدف بعثت انبیا می‌فرماید: خداوند پیامبران را برانگیخت تا دفائن و گنجینه‌های عقول بشری را شکوفا سازد. «**لیثیروا لهم دفائن العقول** ...». (فیض الاسلام،۱۳۷۲: ۳۳) بررسی تأثیر دین در پیدایش وگسترش علوم و تمدن‌ها شاهد این برداشت ماست. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۱) همین‌طور متفکرانی برجسته، دین و آموزه‌های دینی را روح تمدن‌ها معرفی می‌کنند. (نصر، ۱۳۸۶: ۱ / ۳۸۵)

اینک، نقش عقل و تلاش فکری و علمی انسان در قالب جایگاه عقل مورد بررسی است. این مسئله را در حوزه کلام، تفسیر، فلسفه و عرفان با نظرات شاخص‌های برجسته این موارد در قرن چهارم یعنی شیخ الطایفه طوسی وابو حامد غزالی مورد تحقیق قرار می‌دهیم و به روش توصیفی ـ تحلیلی و مقایسه تطبیقی به نقد و بررسی نظرات آنها می‌پردازیم. تلاش می‌شود در این تحقیق، تعاریف و معانی مختلفی که این متفکران دینی، از عقل ارائه داده‌اند تبیین شود و ماهیت و نقش عقل و دامنه تأثیر آن در معرفت خدا و انتظار بشر از دین معلوم گردد.

در خصوص پیشینه پژوهش‌های انجام یافته در موضوع مورد بحث، گفته می‌شود تا جایی که نگارنده بررسی و تفحص کردم، تحقیقات مختلف انجام یافته در رابطه با نقش عقل از نظر غزالی و شیخ طوسی، بطور مستقل بوده و د ر عرصه فلسفه و یا کلام و از باب عقل گرایی صورت گرفته است. اما پژوهش تطبیقی و مقایسه‌ای بین دیدگاه این دو متفکر آن هم در حوزه دین و نبوت و انتظار بشر از دین و دامنه تاثیر عقل، انجام نیافته است. به برخی آثار قابل توجه منتشر شده در این زمینه اشاره می‌شود:

ـ عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی با بررسی دیدگاه شیخ طوسی و ابن‌ادریس، شریعتمداری، حمیدرضا و توکلی محمدی، مرتضی، پژوهشنامه کلام، پائیز و زمستان ۱۳۹۳ از ص ۲۷ تا ۴۸.

ـ نقش عقل و وحی در اندیشه کلامی غزالی، احمد کدخدایی، دو فصلنامه علمی تخصصی اشارات، سال اول، شماره ۱، زمستان ۱۳۹۳.

ـ اعتبارسنجی ادراکات عقلی از منظر غزالی، میرعبدالهی، سید باقر، نشریه پژوهش‌های معرفت‌شناختی (آفاق حکمت)، تابستان ۱۳۹۴، دوره ۴، ص ۱۳۹ ـ ۱۳۳.

ـ روش‌شناسی کلامی شیخ طوسی، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی و سعید بخشی، دوره ۲۴، شماره ۹۳، بهار ۱۳۹۴، ص ۱۴۲ ـ ۱۱۹.

عقل از منظر شیخ طوسی

شیخ طوسی در آثار کلامی خود مثل دو کتاب «*تلخیص الشافي*» و «*تمهید القواعد في علم الکلام*» به استدلال عقلی می‌پردازد ولی از ماهیت عقل و حدود و ثغور آن و محدوده توانایی و تاثیر آن در امر دیانت و معرفت خدا سخنی نمی‌آورد. همین‌طور از احتمال خطا و اشتباه عقل بحثی نمی‌کند. (طوسی، ۱۳۹۴: ۵۹؛ ۱۳۶۲: ۱۱۲ و ۱۲۰)

اما در تفسیر تبیان، چند صفحه‌ای به این امر اختصاص داده و در تفسیر آیه ۴۴ سوره بقره به تعریف و شرح مختصری در مورد واژه عقل می‌پردازد. (طوسی، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۰۱)

او واژگانی مثل لُب، فهم و معرفت را از منظر لغت همسان عقل می‌داند و ضد عقل را حُمق معنی می‌کند. آنگاه مطلب ارزشمندی به نقل از ابن‌عباس می‌آورد که وقتی از او سؤال می‌شود این همه علوم را از کجا یافتی؟ او جواب می‌دهد: قلب عقول و لسان سئول؛ یعنی از قلبی اندیشمند و زبانی پرسشگر. سپس از عقل، به علم، تعبیر می‌کند و توضیح می‌دهد که ازجمله فواید و اهداف و دلایل ضرورت نبوت، بیان نیک و بد و مواردی است که انسان‌ها از راه عقل به‌تنهایی نمی‌توانستند به آن برسند. این نکته جالب توجه در تفسیر تبیان در شرح و توضیح آیه ۷ سوره زخرف در بحث از لزوم و فواید بعثت و محدودیت عقل آمده است. (همان: ۸۱ / ۹) معلوم است که این بیان شیخ، همان اعتقاد فلاسفه و اغلب متفکران است که عقل و یا یکی از معانی و مفاهیم عقل را تمییزدهنده نیک و بد و حسن و قبح می‌دانند.

طوسی با ذکر دو نکته قابل تأمل به گفتار خود خاتمه می‌دهد؛ یکی در خصوص فرق علم و عقل

و دیگری مورد اختلاف در مورد معانی عقل. او افزون بر این موارد مذکور، مطلبی ندارد؛ نه در تفسیر و نه در دیگر آثار بزرگ و با اهمیت کلامی خود. ما این دو نکته را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

فرق علم و عقل

در مورد نکته اول که نسبت به فرق عقل و علم است می‌گوید:

> ان العقل قد یکمل لمن فقد بعض العلوم، کفقد من کمل عقله العلمَ بان هذه الرمانه حلوه اوحامضه و لایکمل العلم لمن فقد بعض عقله. (همان: ۱ / ۲۰۱)
> اگر کسی برخی از علوم را فاقد باشد، عقل (اندیشه و تعقل او) آن را جبران می‌کند مثل کسی که از طریق حسی، آگاهی پیدا می‌کند که این انار شیرین و یا ترش است. اما دانش و علم، کمبود و نواقص عقل (اندیشیدن) را جبران نمی‌کند.

این تعبیر شیخ، مبتنی بر اینست که علم در بیشتر موارد در قالب علوم تجربی، منظور شود و عقل در معنی اندیشیدن و تعقل لحاظ شود.

نقل تعاریف عقل توسط شیخ طوسی

اما مورد نکته دوم اینکه شیخ طوسی عقل را به نخستین علم بازدارنده از فعل قبیح معرفی می‌کند و می‌گوید:

> العقل هو العلم الاول الذي یزجرعن القبیح الفعل. (همان: ۱ / ۲۰۰)
> عقل همان علم نخستین است که از فعل قبیح باز می‌دارد.

و آنگاه اضافه می‌کند که اگر گفته شود با وجود اختلاف دانشمندان در معانی و تعریف عقل، چگونه می‌توان به آن استشهاد و یا اعتماد کرد؟ پاسخ می‌دهد که این اختلاف در ماهیت عقل، سبب اختلاف در قضایای بدیهی ـ عقلی نخواهد شد و می‌افزاید:

> و کل من کان زاجره اقوی، کان عقله اقوی. (همان: ۱ / ۲۰۱)
> هر که علم و نیروی بازدارنده او قوی‌تر باشد، عقل او نیز نیرومندتر خواهد بود.

البته طوسی این موارد را از قول دیگران نقل می‌کند و هنوز قول مختار و مورد پسند خود را بیان نمی‌دارد و اضافه می‌کند که گفته شده:

> العقل معرفه یفصل بها بین القبیح و الحسن في الجمله. (همان)
> عقل به‌طور اجمال، شناختی است که به‌واسطه آن، بین نیک و بد تمییز داده می‌شود.

معلوم می‌شود که تقریبا در تمام این موارد، شیخ طوسی، عقل را در معنی و مفهوم قـدرت تمییـز نیک و بد معرفی می‌کند. همچنین نقل می‌کند که:

> **العقل قوه یمکن معها الاستدلال بالشاهد علی الغائب.**
> عقل نیرویی است که به‌واسطه آن، استدلال از شاهد به غایب امکان‌پذیر می‌شود.

شاید این همان تعریف منطقی تفکر است که حرکت از معلوم به مجهول و یافتن آن را منظور می‌دارند.

تعریف مختار شیخ طوسی

شیخ طوسی بعد از نقل تعاریف به تعریف مختار خود می‌رسد و می‌گوید:

> العقل مجموع علوم لاجلها یمتنع من کثیرا من القبایح و یعقل کثیرا من الواجبات. (همان)
> عقل، مجموع علومی است که به خاطر آن، از بسیاری از قبایح دوری می‌شود و بسیاری از ضروریات، مورد تعقل و اندیشه قرار می‌گیرد.

قید «کثیرا» درتعریف شیخ از عقل قابل تأمل است کـه عقـل، بخـش اعظمـی از نیـک و بـد را تشخیص می‌دهد نه همه آن را! حال اگر سؤال شود که مرجـع و منبـع تشـخیص بـاقی نیکـی‌هـا و بدی‌ها چیست؟ در پاسخ می‌گوید که شرع و دین و نبوت.

او در تفسیر آیه ۴۶ سوره حج در وصف عقل و علم می‌آورد: «**ان العقل هو العلم**؛ عقل همان علـم است». (همان: ۱۴۰ / ۹) و در تعریف علم می‌گوید: «**ما اقتضي سکون النفس**؛ علم، امـری اسـت کـه آرامش و سکون نفس را اقتضا کند». (همان: ۷۳ / ۲)

همین‌طور در «*تلخیص الشافي*» به قاعده لطف استدلال می‌کنـد و بـه اثبـات تکلیـف و وجـوب تسهیل راه رسیدن به انجام تکلیف و شناخت خدا می‌پردازد ولی از خود عقل به طور مشخص بحثـی ندارد. (همو، ۱۳۹۴: ۵۹)

هم‌چنین در «*تمهیدالقواعد*» نیز به‌طور مبسوط از راه استدلال عقلی به تغییر و تحـول و حرکـت در آفرینش استدلال می‌کند و از راه سیر تکامـل اندیشـه انسـانی بـه مکلـف بـودن فطـری انسـان می‌پردازد ولی از خود عقل و چیستی آن بحثی ندارد. (همو، ۱۳۶۲: ۱۱۲ و۱۲۰) این نیست جز همـان تلقی عمومی از بداهت وجود عقل و قدرت تعقل در انسان‌ها. علامه محمـد تقـی جعفـری در هـزاره شیخ طوسی به تشریح قاعده لطف از دیدگاه شیخ طوسی می‌پردازد و مراحل استفاده و استدلال شیخ به قاعده لطف برای توجیه و اثبات تکلیف و وجوب شناخت خدا را بیان می‌کنـد ولـی در خـود عقـل

هیچ‌گونه بحثی را مطرح نمی‌کند. (دوانی، ۱۳۶۲: ۴۷۱)

اساساً بحث در مورد عقل و ارزشیابی رهاورد آن به‌عنوان ابزار شناخت به شکلی که امروزه مطرح است در گذشته مورد توجه نبوده است، چراکه در دیدگاه دینی، عقل موهبت الهی و سبب نجات و رستگاری انسان‌ها از راه شناخت خدا و مبدا و معاد و به‌عنوان حجت باطنی معرفی شده (کلینی، ۱۳۴۴: ۱ /۱۹) لذا لزومی در بحث بیشتر در اصل و ماهیت آن احساس نمی‌شده است. در مورد نقش عقل در امر شناخت خدا و رابطه آن با دین و نبوت از بررسی آثار شیخ طوسی بالاخص تفسیر تبیان ایشان، معلوم می‌شود که عقل و نبوت در نظر شیخ طوسی دارای سه مشخصه است:

اولاً: شناخت خدا از راه عقل و استدلال عقلی واجب است. ثانیاً: مصالحی را که امکان شناخت و معرفت به آنها نبود جز از راه بعثت انبیا، انسان‌ها باید از طریق پذیرش دین و نبوت به آنها برسند. ثالثاً: ارسال رسل، لطف است از جانب خدا بر انسان‌ها. (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۸۳/۳)

وجوب استدلال عقلی و علم و معرفت در نظر شیخ طوسی

شیخ طوسی استدلال عقلی و تفکر در خلقت را برای اثبات صانع و فهم دین و رسالت، لازم و صحیح می‌داند و تقلید را مردود می‌شمارد. او از آیاتی که به‌طور مکرر انسان‌ها را به تفکر و اندیشه در خلقت انفس و آفاق دعوت می‌کند استنباط می‌کند که استدلال و قیاس عقلی بر خلاف قیاس شرعی، نه تنها صحیح بوده بلکه واجب هم هست. در تفسیر آیه ۱۹۰ آل‌عمران «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ: مسلماً درآفرینش آسمان‌ها و زمین و در پی هم آمدن و رفتن شب و روز، نشانه‌ای برای خردمندان است» استدلال می‌کند که خداوند کسانی را که در آفرینش آسمان‌ها و زمین تفکر می‌کنند، می‌ستاید؛ که این امر دلالت دارد بر وجوب تفکر و نظر و استدلال و معتبر بودن دقت و نظر در خلقت و استدلال بر وجود خدا. از مجموع گفتار و استدلال او معلوم می‌شود که دین و دیانت از طریق عقل پذیرفته می‌شود و ایمان به خدا و شناخت او باید از طریق عقل و استدلال عقلی باشد. (همان: ۳ / ۷۸)

و همین‌طور در تفسیر آیه ۴۰ سوره قیامه؛ «أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى؛ آیا چنین خدایی قادر نیست مردگان را (دوباره) زنده کند؟» استدلال می‌کند که قیاس عقلی، صحیح است؛ چراکه خداوند خودش از طریق همین قیاس، با بندگان خود سخن گفته و استدلال کرده است. بدین شرح که خدایی که قادر است انسان را خلق و زنده کند می‌تواند او را بعد از میراندن نیز زنده نماید و این یک قیاس عقلی و تفکر عقلانی است. (همان: ۹ / ۵۰)

عقل و علم در نظر شیخ طوسی

همچنان که پیشتر نیز اشاره شد این محدث و مفسر بزرگ در یک برداشت مختصر و مفید قرآنی بـر آن است که عقل همان علم است و قلب، محل عقل و علوم.

او در تفسیر آیه ۴۶ سوره حج:

> أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ.
>
> آیا در روی زمین سیر نمی‌کنند تا قلبی اندیشمند و گوشی شنوا داشته باشند! زیرا که چشم‌ها نابینا نمی‌شوند بلکه این دل‌های واقع در سینه‌هاست که دچار جهل و کوری می‌گردند.

از دقت در این آیه، بر آن می‌شود که عقل، همان علم است؛ زیرا معنی اینکـه «تعقـل و اندیشـه می‌کنند» آن است که به‌واسطه آنچه از مظاهر معتبر در خلقت می‌بینند، علم و آگاهی پیدا می‌کننـد و این آیه دلالت دارد بر این‌که قلب، محل عقل و علوم است؛ زیرا خداوند قلب را توصیف می‌فرماید به اینکه گاهی قلب، ادراک حق را از دست می‌دهد. (همان: ۹ / ۲۸۹) یعنی طبق این برداشت قرآنی، در بین اعضای بدن، این قلب است که دارای استعداد، برای قبول تفکر و اندیشه و علم و دانش است.

ضروری نبودن شناخت و معرفت الهی از نظر شیخ طوسی

ابتدا لازم است دقت شود که شیخ طوسی به طور مکرر در تفسیر آیات مختلفی که انسان‌ها به عـدم دقت و تأمل و اندیشه و یا اشتباه و التباس و خطا در فهم با عباراتی نظیر «لایشـعرون و لایعلمـون» مبتلا می‌شوند، استنباط می‌کند که معرفت و شناخت خداوند، معرفتی ضروری و بدیهی نیست؛ یعنـی این‌گونه نیست که انسان‌ها در ذات و فطرت و خلقت خود به‌طور حتمی و ضروری، علم و معرفت بـه حقایق و خداوند را داشته باشند. او بارها درتفسیر خود می‌گوید:

> فیها دلاله علي بطلان القائلین بان معرفه الله ضروره و یا ضروریه. (طوسی، ۱۳۸۳: ۴ / ۴۳۸ و ۲۷۱ و ۱۰۱ و ۱۰۷؛ ۲ / ۷۴)
>
> در این آیه دلالت هست بر بطلان قول به اینکه شناخت خدا، ضروری و یا ضرورت است.

از دقت در محتوای برداشت ایشان معلوم می‌شود که مقصود او این است که شـناخت و معرفـت در انسان‌ها ضروری یا بدیهی نیست؛ بلکه انسان‌ها باید در سایه اسباب و علل مختلف مثل عقـل و طریـق

نبوت و دین و شرع به شناخت برسند. به نظر می‌رسد که مقصود و مراد او این است که اگر انسان‌ها به‌طور فطری و طبیعی می‌توانستند به شناخت خدا برسند، دیگر نیازی به ارسال رسل و نبوت نبود. (همان: ۴۳۸/۴)

اینک لازم است بررسی شود که مقصود و مراد شیخ از این گفتار چیست، درحالی‌که به‌طور تقریباً همگانی، فهم و تلقی عمومی در عالم اندیشه دینی بر این است که دین‌داری فطری و ضروری است و گرایش به خدا و شناخت خدا به‌طور فطری در نهاد انسان‌ها قرار داده شده و اینکه چرا فطری بودن را در معنی بدیهی بودن می‌دانند.

مطهری در کتاب «*اصول فلسفه و روش رئالیسم*» در طی مقدمه‌ای با عنوان «جهان آفرینش آفریدگاری دارد» می‌گوید: «می‌گویند خداشناسی، فطری هر آدمی است...». (طباطبایی، بی‌تا: ۵ / ۵۱) او استدلال آن را به آتی موکول می‌کند (همان: ۲۹) و نشانی نمی‌دهد که کجا به آن پرداخته است لذا به استناد مطالعه‌ای که در طول تقریباً یک سال نسبت به تمام آثار ایشان صورت گرفته، یافته نشد جایی که این امر را به طور استدلال عقلی مستدل کند و اثبات نماید که تمایل به دین، فطری است.

همچنان که در یادداشت‌های توحیدی «*مقالات فلسفی*» در شماره ۱۱ تصریح دارد:

> یک مسئله که امروز مطرح است این است که چرا در مسئله خداشناسی با اینکه ارباب ادیان آن را امری فطری می‌دانند هنوز در دنیا وحدت نظر برایش حاصل نشده است؟ و حال آنکه اگر فطری می‌بود مثل همه بدیهیات و فطریات می‌بایست اختلافی درآن نباشد

آنگاه در پاسخ از این اشکال که چرا انسان‌ها در امور بدیهی، به نقطه اشتراک نمی‌رسند، جواب را با عبارت «در این جهت دو عامل ممکن است دخالت داشته باشد» و با احتمال و ممکن، بیان می‌کند و استدلالی در جهت اثبات آن نمی‌آورد. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۹۲)

البته اشتباه نشود که علامه طباطبایی هم در همان منبع در متن بحث از خداشناسی، استدلال می‌کند که اصل بحث از دین، فطری است (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۳۱ / ۵) و این غیر از بحثی است که ما دنبال آن هستیم که فطری بودن و بدیهی بودن و یا نبودن حس خداخواهی بوده باشد و اینک ببینیم که منظور شیخ طوسی از عدم‌بدیهی بودن معرفت چیست.

شیخ طوسی با قول به عدم بدیهی و فطری بودن شناخت از یک اشکال مهم و اساسی پاسخ می‌دهد و یا به تعبیر بهتر خود را فارغ از درگیری با چنین سؤالاتی می‌بیند و آن این است که اگر شناخت و معرفت فطری هست پس چرا انسان‌ها در این امر بدیهی و فطری دچار اشتباه و خطا

می‌شوند؟ انسان در فهم و قبول بدیهات مثل دو دو می‌شود چهار، که نباید دچار خبط و خطا بشود؟

به نظر می‌رسد تفسیر شیخ، این است که برخلاف برداشت عمومی، *فطری بودن به معنی بدیهی بودن و ضروری بودن نیست*؛ بلکه منظور ایشان آنست که آدمی در مقام شناخت خدا هیچ‌گاه بی‌نیاز و مستغنی از عقل و انبیا نیست که در متون دینی از این دو به حجت باطنی و ظاهری تعبیر شده است و اگر غیر این بود ارسال رسل و نبوت لازم نبود. این‌که با واقعیتی به‌نام ظهور انبیا مواجه هستیم دلیل آن است که انسان‌ها به تنهایی و با اتکا به قدرت تفکر و عقل و اندیشه و یا استعداد فطری خود توان تحصیل شناخت را نداشته و ندارند.

دیگر اینکه اگر دین‌داری فطری به معنی بدیهی بود، انسان‌ها در اشتباه و خطا و تقلید گرفتار نمی‌شدند. پس انبیا یاری‌گر و برانگیزنده ذخایر وجودی انسان‌ها هستند: «**لیثیروا لهم دفائن العقول**؛ انبیا آمدند تا ذخایر اندیشه انسان‌ها را برانگیزند». (فیض الاسلام، ۱۳۷۱: ۳۳)

در نتیجه طبق برداشت ما از نظر شیخ طوسی، حس خداجویی و معرفت در انسان‌ها بدیهی و بی‌نیاز از عنایت عقل و استدلال و انبیا نیست و از این برداشت موارد ذیل حاصل می‌شود که می‌تواند به‌عنوان نتایج و فواید حاصل ازنظر شیخ طوسی لحاظ گردد:

۱. لزوم ارسال رسل به‌عنوان یاری‌گر و مذکر (تذکردهنده و یادآور استعداد عقل و فطرت).

۲. انسان‌ها اگر به معرفت نرسند، معذورنیستند بلکه باید به دعوت انبیاء توجه نمایند و به معرفت خدا دست پیدا کنند که دعوت انبیا راه عذر را مسدود می‌کند، یعنی ضرورت بحث از دین و نبوت.

همچنان که بیان شد اگرچه محققانی مثل مرحوم استاد مطهری، فطری بودن را در مفهوم بدیهی بودن گرفته‌اند، ولی این معنا که ما از نظر شیخ استنباط کردیم، می‌توان گفت که اشکالات وارد به اعتقاد به بدیهی بودن را نخواهد داشت. هرچند که خود شیخ، طبق رویه خلاصه‌گویی که دارد، به‌طور صریح در تفسیر خود نگفته که منظور او از عدم‌بدیهی بودن شناخت، به چه معناست ولی ما از تدقیق در متن تفسیری او چنین برداشت کردیم و اساساً راهی جز این‌گونه برداشت برای توجیه اشکالات وارده به اعتقاد بداهت و فطری بودن حس شناخت و معرفت، به‌نظر نمی‌رسد.

این همان است که ما درصدد بیان آن هستیم و معتقدیم که نظر شیخ طوسی در تأکید بر عدم‌ضروری و بدیهی بودن شناخت، بایستی به همین معنا ترسیم شود. بیداری از غفلت و تذکر که وظیفه انبیا در قرآن بیان شده، نخستین و ارزشمندترین لطف الهی است که حس درونی انسان‌ها را برمی‌انگیزد و آنها را به چالش و تقلا وادار می‌کند. طرح سؤالات اساسی از قبیل امکان وجود ابدیت و معنادار بودن و نبودن خلقت و زندگی انسان، دستِ‌کم از دیگر سوالات و درگیری‌های فکری در

زمینه طبیعت و عالم و آدم در افق مادی نیست که مورد عنایت و دغدغه انسان عاقل و اندیشمند نباشد. در اغلب تفاسیر که از آیه فطرت «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم / ۳۰) بحث شده، فطرت به‌عنوان استعداد قبول معرفت بیان شده و معنی بدیهی بودن را نمی‌توان از آنها فهمید و نمی‌تواند به این آسانی ادعا کرد که از این آیه و برداشت مفسران چنین نتیجه‌می‌شود که فطرت الهی یعنی قبول و پذیرش دین و خدا، بدیهی و ضروری است.

علامه طباطبایی به‌عنوان مفسر و متفکر صاحب نظر، ضمن بررسی فطرت در آیه ۳۰ سوره روم، در بررسی روایات مرتبط با فطرت، تصریح می‌کند که عقل فطری برای رسیدن به دین و معرفت بدون وجود انبیا کافی نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۶ / ۱۸۸)

درکتب روایی، از طریق ائمه اطهار علیهم‌السلام معرفت خدا، *فضل و لطف الهی* برای انسان معرفی شده است. برخی معتقدند که این خداست که حس معرفت و شناخت را در دل انسان‌ها روشن می‌کند و سپس از طریق انبیاء و اولیاء، بندگان را به معرفت خود رهنمون می‌نماید. به دو روایت در این مورد اشاره می‌شود؛ به نقل از مولی امین استرآبادی در کتاب «*فوائد المدنیه*» که از کتاب محاسن برقی نقل می‌کند و برداشت قابل‌توجه و تأملی از آن ارائه می‌دهد:

> عن ابي عبد الله، المعرفه مِن صنع مَن هي؟ قال مِن صنع الله. ليس للعباد فيها صنع.
> معرفت، کار کیست؟ پاسخ می‌فرماید: کار و عمل خداست. بندگان را در آن دخالتی نیست.

در روایت دیگر می‌فرماید:

> سئلت ابا عبد الله عن الايمان هل للعباد فيه صنع؟ قال لا و لاكرامه بل هو من الله و فضله. (استرآبادی، ۱۴۰۵: ۲۲۰)
> از امام صادق پرسیدم: آیا بندگان در امر ایمان دخالتی دارند؟ فرمود: نه و کرامتی نیست بلکه آن (ایمان) از جانب خدا و فضل اوست.

مولی امین استرآبادی از متفکران و منتقدان قرن ۱۱ هجری در این خصوص نتیجه‌گیری قابل تاملی دارد:

> «معرفه الله» اکتسابی نبوده و ضروری نیست و به تلاش خود بنده نیست بلکه به الهام و افاضه الهی است به توسط انبیا و اولیا. (همان: ۲۲۶)

انسان‌ها طبق لطف و عنایت الهی با مواجهه با دعوت انبیا به ندای درونی و فطری خود منعطف شده و به وساطت انبیا به شناخت و معرفت می‌رسند.

از این تبیین استرآبادی استفاده می‌شود که عقل و فطرت و حس فطری به‌تنهایی و بی‌وجود انبیا و اوصیا (عنایت الهی) حداقل در حوزه دین، قادر به هیچ‌گونه شناختی نیست.

نقد و بررسی نظر شیخ طوسی در مورد نقش عقل در شناخت خدا و دین

همان‌طوری که ملاحظه شد شیخ طوسی معانی و تعاریف مختلفی برای عقل مطرح می‌کند ولی از چیستی و ماهیت آن سخن نمی‌گوید. همچنین از دامنه فهم و تأثیر آن در امر معرفت و فهم و پذیرش مبانی دینی به‌طور روشن حرفی نمی‌آورد.

او به‌طور استدلالی، چگونگی خطا و اشتباه انسان عاقل را مطرح نکرده و به لغزش‌های عقل در نیل به فهم صادق و این‌که عقل چرا و چگونه دچار خطا و اشتباه می‌شود، نپرداخته است. مطلب دیگر این که ایشان عقل و علم را یکی می‌داند؛ عقل همان علم و یا مجموع علوم است. اینک سؤال می‌شود که مقصود او از این تعبیر چیست؟ آیا علم در معنی آگاهی، همان معنی و مفهوم عقل را ایفا می‌کند؟ یا هدف او از عقل، اندیشه و قدرت کسب علم است یا محض آگاهی است که از لفظ علم مفهوم می‌شود؟

نقش و جایگاه عقل از نظر غزالی

شخصیت و افکار غزالی در این مقال، بیشتر با جنبه عرفانی و سلوک و طریقت و تهذیب نفس مورد مطالعه است. می‌دانیم که غزالی در نهایت مسیر علمی و تقلای فکری خود به طریقت و تهذیب نفس می‌رسد و به صراحت اظهار خود در برخی از آثارش، وارد سیر و سلوک می‌شود و به گفته خود، راه تهذیب نفس و طریقت و تصوف را نزدیک‌تر به شرع و سنت می‌یابد. (غزالی، ۱۳۶۲: ۴۶)

حقیقت عقل از نظر غزالی

غزالی از عقل به «غریزه العقل» تعبیر می‌کند و بر آن است که نیروی عقل و اندیشه در معانی که خواهد آمد، از ابتدای خلقت انسان در سرشت و خلقت آدمیان نهاده شده و اختلاف مردم در حقیقت و حدود عقل و غفلت آنها از اینکه لفظ عقل، مطلق بوده و برای معانی مختلف، صدق می‌کند، باعث اختلاف می‌شود. آنگاه چهار معنا برای عقل بیان می‌کند: ۱. عقل در وصفی که انسان را از سایر جانداران جدا می‌کند و آن استعداد و آمادگی قبول علوم نظری و تدبیر جریانات مخفی فکری است.

۲. عقل در مفهومی که علوم نظری و فطری را شامل می‌شود که در وجود کودک هست به‌طوری که کودک، درمی‌یابد که یک شخص نمی‌تواند در یک لحظه در دو مکان باشد و نیز دو بیشتر از یک است و ... . ۳. عقل در مفهومی که شامل تجربه و آزمایش می‌شود. امور و ادراکاتی که انسان از طریق تکرار و تجربه، فهم و دریافت می‌نماید. ۴. عقل در معنی و مفهومی که عاقبت‌اندیشی می‌کند و عواقب امور را می‌سنجد. (غزالی، ۱۴۰۶: ۱ / ۱۰۱ و ۱۰۲)

غزالی در اهمیت و شرافت عقل بطور مبسوط سخن می‌گوید و به متون روایی استناد می‌کند و ارزش والای عقل و خلقت او بعنوان نخستین موجود را مطرح و سوالی طرح می‌کند که پاسخ آن به اهمیت هرچه بیشتر عقل در نظر او دلالت می‌کند. او می‌گوید اگر بپرسی که این عقل اگر عَرَض است، پس چگونه قبل از اجسام خلق شده و اگر جوهر است چگونه قایم بذات است و بی‌نیاز از مکان، محسوب می‌شود؟ در پاسخ می‌گوید که: بدان این مسایل مربوط به علم مکاشفه بوده و شایسته علم معامله نیست. (همان، ۱۰۰)

گویا دیدگاه غزالی در خصوص ماهیت و حقیقت، همسو با نظر فلاسفه است که عقل را پرتوی از وجود جوهر مجرد و نفس انسانی می‌دانند.

عقل، سرچشمه علوم است

غزالی معتقد است که علوم حاصل از عقل در معانی چهارگانه در بطن و باطن و ذات این غریزه (عقل) مخفی و پنهان است که به‌واسطه و سبب و علل آن ظاهر می‌گردد که شرع و دین ازجمله آن سبب‌ها است. پس علوم در نظر غزالی از بیرون از ذات انسان تحصیل نمی‌شود بلکه در ذات آدمی مکنون است و به‌واسطه شرع ظاهر و کشف می‌گردد. (همان: ۱ / ۱۰۳) به اعتقاد نگارنده بزرگان فلاسفه صدرایی و عرفای بزرگ معاصر نیز معتقد هستند که بیرون از ذات انسان برای انسان علومی وجود ندارد و هر آنچه را که انسان، ادراک می‌نماید درواقع از ذات نفس خود سرچشمه می‌گیرد و یا به تعبیر صدرایی، انشاء و ایجاد نَفس خود انسان است. (الهی طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۸)

فطرت و معرفت و نقش عقل درمعرفت به خدا از نظر غزالی

این دانشمند بزرگ و تأثیرگذار در عالم فرهنگ و معارف دینی، در عرصه شریعت و دین‌داری به استناد به آیه شریفه:

فطرة اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ... . (روم / ۳۰)

فطرت و سرشت خدایی که انسان‌ها را بر اساس آن خلق کرد.

به نقش عقل پرداخته و استنباط می‌کند که همه آدم‌ها بر فطرت ایمان به خدا بلکه بر فطرت معرفت اشیا، آن‌چنان‌که حقیقت اشیا هست، خلق شده‌اند؛ یعنی امکان معرفت و شناخت اشیا (علوم) در غریزه و عقل انسانی پنهان و مکنون است و دلیل این امر آن است که علوم، استعداد و قابلیت درک‌شدن را دارند. (غزالی، ۱۴۰۶: ۱ / ۱۰۶)

در همین معنا در دیگر تألیفات ایشان در اواخر عمر خود که می‌تواند نشانگر نظرات نهایی و پخته‌تر غزالی باشد، معتقد است که معرفت ربوبیت، فطری و در فطرت همه انسان‌ها هست و همه انسان‌ها شایستگی نیل به مقام و مرتبه‌ای شبیه مرتبت انبیا را دارند و اقتضای فطرت آدمی این است: لذا همه انسان‌ها، برخی امور فطری عقلی را به مقتضای فطرت در درون خود می‌یابند هرچند که در مسیر عقلی، تقلای عقلانی (استدلال) برای آن را انجام نداده باشند. (همو، ۱۳۹۲: ۴۸)

عقل و بصیرت از نظر غزالی

اما از نظر غزالی با همه اهمیتی که برای عقل و تأثیر آن در ظهور علوم بیان کرد، عقل اگر به کشف و بصیرت باطنی ترقی نکند و مجهز به بصیرت ثاقب نگردد، در عرصه شریعت و درک از دین، در ظاهر می‌ماند و جز پوست و ظاهر دین، چیزی دست‌گیر آن نخواهد شد و از مغز و حقیقت دین بهره‌ای نخواهد داشت. (همو، ۱۴۰۶: ۱ / ۱۰۴) و همین‌طور از استدلال و گفتار غزالی چنین مفهوم می‌شود که نبوت را راه رسیدن به علومی می‌داند که عقل قادر به فهم آن نیست. (همو، ۱۳۶۲: ۵۱)

عقل و معرفت الهی در نظر غزالی

ازجمله موارد تأمل‌برانگیز در خصوص جایگاه عقل و محدوده فهم و تأثیر آن نسبت به شرع این است که او معتقد است که بیان شرع و قرآن برای رسیدن به معرفت خدا بهترین راه است و بالاتر و بعد از بیان خداوند سبحان بیانی نیست. (همو، ۱۴۰۶: ۱ / ۱۲۵) از بررسی استدلال غزالی معلوم می‌شود که معرفت به خدا از نظر ایشان از طریق شرع و هدایت قرآن معتبر و مهم‌تر است نسبت به راه و روش عقلی. غزالی در اصل اول در معرفت وجود خدا می‌گوید که ارشاد قرآن و شرع، بهترین است در معرفت خدا تا عقل. شرع هدایت می‌کند و عقل می‌فهمد و قبول می‌کند. (همان: ۱۲۵ و ۱۳۴)

دومین ویژگی غزالی در بحث از شرع و عقل این است که او وجوب معرفت خدا را به‌واسطه شرع می‌داند. یعنی معتقد است که این شرع است که ایجاب می‌کند که خداوند را بشناسیم نه عقل. متن گفتار او چنین است:

> ان معرفه الله سبحانه و طاعته واجبه بایجاب الله تعالي و شرعه لابالعقل ـ خلافا للمعتزله. (همان: ۱۳۴)
>
> درواقع، شناخت خدای سبحان و اطاعت از او واجب است به‌واسطه شرع نه عقل بر خلاف عقیده معتزله.

در بیانی دیگر می‌گوید: خداوند تعالی، پیغمبران را فرستاده و راست‌گویی و صحت دعوی ایشان را به‌وسیله معجزات تأیید و ثابت کرده است و ایشانند که امر و نهی و وعد و تهدید را به بشر ابلاغ کرده‌اند و باید گفتار ایشان را تصدیق کرد و دستورات الهی را که ابلاغ کرده‌اند، به مرحله عمل درآورد که سعادت و رستگاری در پیروی ایشان است. (همو، ۱۳۸۹: ۳۶)

معلوم می‌شود که کاربرد عقل و توانایی آن در نظر غزالی تا جایی است که صداقت و حقانیت نبی را ثابت و روشن کند و شرع موردِقبول واقع گردد؛ یعنی عقل تا جایی سودمند و بدرد می‌خورد که مبانی شرع را مبرهن نماید و این همان محدودیتی است که در اندیشه غزالی برای عقل می‌توان سراغ گرفت. می‌دانیم که این‌گونه اعتقاد به عقل وکارکرد آن از اصول اشاعره است و غزالی درمبانی اعتقادی بر مبنای آنان معتقد است و یا به تعبیر بهتر، غزالی اشعری مذهب است. بررسی چرایی و چگونگی اعتقاد به چنین عقیده‌ای نشان می‌دهد که انگیزه و دلیل اشاعره و غزالی در اعتقاد به چنین عقیده‌ای، همان مبنای فکری آنهاست که حسن و قبح عقلی را انکار و به حسن و قبح شرعی معتقدند.

بحثی در اشکال از افحام نبی

برخی پژوهشگران فلسفه در تبیین این عقیده غزالی (وجوب شرعی معرفت خدا) که مبتنی بر اندیشه اشاعره است، می‌گویند:

> در نظر این گروه (اشاعره) همه واجبات از طریق سمع است و عقل چیزی را ایجاب و الزام نمی‌کند؛ زیرا عقل به‌هیچ‌وجه، مقتضی حسن و قبح نیست؛ بنابراین، معرفت خداوند اگرچه با عقل حاصل می‌شود، ولی با شرع واجب و لازم می‌گردد و درنتیجه، ایمان و طاعت انسان نیز به توفیق و تأیید الهی وابسته است. (دینانی، ۱۳۷۰: ۱۹۶)

در جهت مخالف این عقده، شیعه و معتزله که بر اعتقاد به حسن و قبح عقلی سیر می‌کنند، بر آن‌اند که معرفت الهی از طریق عقل و استدلال عقلی، واجب می‌گردد. متکلمان شیعی به‌طور مبسوط در این قضیه بحث کرده و ضمن پاسخ از یک اشکال معروف و مهّم، وجوب عقلی معرفت الهی را ثابت می‌دانند.

اشکال مذکور به‌طور خلاصه این است که اگر وجوب معرفت الهی به‌واسطه شرع باشد نـه عقـل، در آن صورت شخص، می‌تواند بگویدکه من ملزم به نظر و استدلال نیستم تا شرع بـرای مـن ثابـت بشود و اگر وجوبی جز از راه شرع نیست، پس شرع در نزد من ثابت نخواهد شد تـا زمـانی کـه مـن اقدام به اعمال نظر و بررسی و استدلال نسبت به دعوت و شرع نبی، نکرده‌ام و این دور خواهد شـد. یعنی نظرکردن در معجزات شما برای ما واجب نیست مگر از طریق شرع و شرع نیز بـرای مـا ثابـت نیست مگر از راه تأمل و نظر در معجزات شما. آنگاه شخص پیامبر ابتدا می‌بایست وجوب و لزوم نظر و توجه به معجزه و ادعای نبوت را ثابت کنند. بدین طریق شرعی دانسـتن معرفـت، منتهـی بـه دور خواهد شد. این اشکالی است به استناد بررسی آثار غزالی به‌عنوان شاخص متفکران اشعری اما به نظر می‌رسد که اشاعره و خود غزالی هم جواب قانع‌کننده‌ای در مقابل این اشکال نیاورده‌اند. در پاسخ این اشکال صاحب شوارق ضمن نقد و بررسی نظر اشاعره می‌گوید:

> معرفت الهی واجب است به وجوب عقلی تا شکر منعم به جا آورده شود که عقلا واجب است و همین‌طور اقدام به دفع ضرر احتمالی که در دعوت انبیاء نسبت به آینده انسان، محتمل است و عقلا چاره جویی آن واجب است، صورت پذیرد و جهل نسبت به آن در نظر عقل، محکوم است. (لاهیجی، بی‌تا: ۴۳۳)

و اضافه می‌کندکه: این وجوب، وجوب مطلق و کلی است و وجوب مقید نیست؛ به این معنی کـه اگر نظرکرد و به دعوت نبی توجه نمود، واجب بشود، بلکه ابتدا به طریق عقلی واجب بـودنش معلـوم است که انسان باید از خطر احتمالی چاره‌اندیشی کند.

> فثبت ان معرفه الله واجبه عقلا لیشکرعلی نعمه و لیدفع ضررخوف الجهل به و هذا وجوب مطلق کوجوب الصلوه لاوجوب مقید. (لاهیجی، بی‌تا: ۴۳۳)
> با این استدلال ثابت شد که شناخت خدا واجب است تا برای نعمت‌های خدا شکر کند و ضرر ترس حاصل از جهل به او را دفع نماید و این وجوب مطلق است مانند وجوب نماز نه وجوب مقید.

خالی از لطف نخواهد بود که پاسخ خود غزالی را نیز دراین مورد بشنویم.

غزالی در بحث واجب شرعی بودن معرفت الهی بعد از طرح اشکال مذکور می‌گوید:

> فالشرع یعّرِف وجود السباع الضاربه بعد الموت و العقل یفید فهم کلامه و الاحاطه بامکان ما یقوله في المستقبل والطبع یستحث علي الحذرمن الضرر و معني کون الشي

واجبا ان في تركه ضررا ومعني كون الشرع موجبا، انه معّرف للضررالمتوقع. فان العقل لايهتدي الي التهدف للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات، فهذا معني الشرع والعقل و تاثيرهما في تقدير الواجب و لولاخوف العقاب علي ترک ما امر به، لم يكن الوجوب ثابتا، اذ لا معني للواجب الا ما يرتبط بتركه ضرر في الاخره. (غزالی، ۱۴۰۶: ۱۳۵ / ۱)

شرع، وجود درندگان مضرر (خطر و خسارت) بعد از مرگ را معرفی می‌کند و عقل، فهم کلام شرع و آگاهی به امکان گفتار شرع در آینده را افاده می‌کند و طبع انسانی، آدمی را برای اجتناب از ضرر، تحریص می‌نماید و معنی اینکه چیزی واجب است، این است که در ترک آن ضرر هست و معنی اینکه شرع ایجاب‌کننده است، این است که شرع معرفی‌کننده ضرر احتمالی است؛ زیرا عقل اگر تابع شهوات و هوای نفس شد، به ضرر احتمالی بعد از مرگ واقف نخواهد شد. پس این است معنی شرع و عقل و تأثیر آن دو در تعیین واجب بودن امری. اگرترس از عقاب به‌خاطر ترک اوامر الهی نبود، وجوب امری ثابت نمی‌شد؛ زیرا واجب، معنایی جز این نداردکه نسبت به ترک امری، ضرری در آخرت متوجه شخص خواهد شد.

بررسی و نقد پاسخ غزالی به اشکال افحام نبی

این پاسخ، وجود دُور مذکور در اشکال گذشته را علاج نخواهد کرد؛ زیرا نهایت امری که از این استدلال غزالی روشن می‌شود این است که امکان و احتمال وجود خطر و ضرر در آتی و آخرت را بیان می‌کند نه اثبات وجود چنین ضرری را در صورت عدم‌قبول و توجه به دعوت شرع و نبوت! زیرا که عبارت «ضرر المتوقع» (ضرری که مورد انتظار است) صریح در این برداشت است و اثبات امکان و احتمال امری، غیر از اثبات وجود حتمی آن است. خواننده متأمل توجه دارد که عبارت «ضرر المتوقع» به غیر از «ضرر احتمالی» ترجمه صحیح نخواهد داشت؛ زیرا اگر گفته شود منظور از ضرر متوقع و مورد انتظار، وجود حتمی چنین ضرری است، خواهیم پرسید که به چه دلیل وجود چنین ضرری بنا به گفته شرع، ثابت می‌شود؟ که همان اصل بحث و اصل اشکال است. نتیجه اینکه پاسخ غزالی و اشاعره به اشکال وجود دور در واجب بودن معرفت الهی به ایجاب شرع، کافی و وافی نیست.

از بحث و بررسی مطالب گذشته نتیجه می‌شود که عقل در دید غزالی به هر مفهومی که منظور گردد (عملی و یا نظری) در موضوع مرتبط با بحث مقال ما یعنی جایگاه عقل در دیانت و شرع، تا جایی کاربرد و تأثیر دارد که مخالفتی با شرع در فهم خود نبیند. می‌توان گفت که عقل برای یک متکلم در مقام اثبات مبانی دین و دفاع از آن، تا جایی سودمند و کارگر می‌افتد که در این مسیر (دین و دفاع از آن) بتواند از آن بهره‌مند شود.

انگیزه مخالفت غزالی با فلسفه و عقل

بی‌مناسبت نیست که دلیل مخالفت غزالی با فلسفه که بالتبع مخالفت او با عقل را نیز درپی دارد، مورد بررسی قرار گیرد. این مطلب را از نظر محقق معاصر یعنی استاد سیدجلال الدین آشتیانی مورد مطالعه قرار می‌دهیم. بررسی این انگیزه و دلیل به ما کمک می‌کند که برخی عوامل موثر در پذیرش دین و شرع در نظر غزالی را بهتر بفهمیم.

سیدجلال آشتیانی یک دلیل اجتماعی فرهنگی و علمی از دید جامعه‌شناسی برای این مطلب دارد. او در مقدمه چاپ سوم «*رسائل*» حکیم سبزواری گوید:

> شاخص صوفیه ضد فلسفه، شیخ کامل ابوحامد غزالی مولف تهافت الفلاسفه است که اشاعره به حدی در اطراف این اثر منحوس مملو از مغالطه غلوآمیز، تحویل خلق خدا دادند و همه با یکصدا که در مردم کم‌سواد غیر اشعری نیز اثر گذاشت، گفتند غزالی فلسفه را با فلسفه رد کرده است. او نیز مانند اشاعره ریزه‌خوار سفره حکام، آشکارا مشاهده کرد که قواعد عقلی فلسفی اگر در بین طلاب رونق بگیرد، یکسره مبانی اشعریه را در صورت اوهام و خیال‌بافی موروث از شیخ اشعری علیه ما علیه، جلوه خواهد داد، ناچار دست به کار شد وکتاب تهافت را بافت. (سبزواری، ۱۳۷۰: ۶۱)

مرحوم آشتیانی در آثار دیگر خود، این عتاب نسبت به غزالی را تعدیل می‌کند و ضمن تصریح به علم و فضل و کمال غزالی، از اینکه در مورد ایشان به تندی سخن گفته، ابراز اعتذار و طلب پوزش می‌کند. (بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۷۸ و ۷۹)

اگرچه اعتذار آشتیانی را متوجه شخصیت علمی و فضل و کمال غزالی بدانیم، نظر او در تعلیل مخالفت غزالی با عقل و فلسفه، همچنان به قوت خود باقی است و این استاد بزرگ در نقدی که بر تهافت الفلاسفه غزالی نوشته، همین اعتقاد را مکرر بیان کرده و بر آن است که چسبیدن غزالی به قدرت حاکم و ترس او از اینکه رواج استدلال فلسفی و عقلی، بنیاد عقیده شیخ اشعری را از هم بپاشد، او را وادارکرده که تهافه بنویسد و اوهامی ببافد. همین‌طور بیان می‌کند که غزالی علی‌رغم ورود به عالم تصوف نتوانسته کاملاً از عقاید قبلی و موروثی خود دست بکشد. (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۳۴۴ و ۳۶۸ و ۴۸۵)

از بررسی مطالب فوق می‌توان به این نتیجه رسید که شریعت و آموزه‌های دینی در نظر غزالی به‌مراتب بالاتر و والاتر از فهم عقل بوده و از اهمیت فراوانی برخوردار است. افزون بر این می‌توان به این نکته مهم و جالب توجه رسید که کسانی که به هر نحوی خود را مرتبط با دین و دیانت مردم

می‌دانستند و یا به تعبیر بهتر، جایگاهی برای خود در عالم دین و شرع، احساس می‌کردند هر لحظه و هر آن، همسان با نگرانی و دغدغه‌ای که نسبت به عقیده و آینده دین و سعادت اخروی خود داشتند، به همان اندازه و شاید بیشتر از آن، نگران و غم‌خوار صلاح و سعادت مسلمانان و مومنان دیگر بوده‌اند. او هرچند که از دفتر و دستک و مدرسه رنجیده خاطر است ولی تا آخرین لحظه عمر، به فکر دادن آگاهی به مردم و هدایت مردم هست. (غزالی، ۱۳۶۲: ۴۶ و ۵۹)

غزالی و نفی سببیت (علیت)

در بحث از اشاعره و عقاید آنها گفته می‌شود که اشاعره به نفی سببیت در عالم پرداخته‌اند و غزالی به‌عنوان شاخص متفکران آنها به این مسئله توجه تام داشته و آن را مطرح کرده است. اشاعره معتقدند که ممکنات به ذات خودشان هیچ قوه عطا ندارند بلکه آنها این قوه را از خدای تعالی می‌گیرند که او این قوه را در آنها به ودیعت نهاده است. همین‌طور، ما به تعاقب اشیا عالم به شیوه معینی، عادت و الفت گرفته‌ایم و حال آنکه اگر خدا بخواهد، این تعاقب و توالی را به شیوه دیگری قرار می‌دهد. بدین وسیله اشاعره هرگونه علاقه میان سبب و مسبب را انکار کرده و معتقدند که سبب حقیقی هرچه حادث می‌گردد، نه نظام مقرر و نه قوانین، بلکه سبب حقیقی، خدای تعالی است. (حلبی، ۱۳۸۹: ۹۴)

نگارنده گوید که این سخن غزالی، چیزی شبیه نفی علیت است. محققان عقاید اشاعره این قسمت از عقیده اشاعره و بالطبع غزالی را در قلب همان اصطلاح خود آنها درکلام (نفی سببیت) بررسی کنند. با تحقیق در این مطلب، چنین برداشت می‌شود که این عقیده همان نفی علیت است. غزالی علیت را نفی و آن را تعاقب مألوف و زاییده عادت دانسته است که ذهن ما به خاطر مشاهده تکرار حوادث و اشیا، بدان عادت و معتقد شده است. نظر امثال استاد آشتیانی، مؤید برداشت نگارنده است.

به نظر آشتیانی، نفی مناسبت بالمره از مبادی آثار و آثار مترتب بر مبادی آثار، از اغلاط و اوهام است و برگشت آن به نفی علیت و معلولیت و اعتقاد به اراده جزافیه است و ملازم با الحاد صریح و زندقه فضیح است. همین‌طور، عقیده به جَری عادت از اغلاط عوام اشاعره است. (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۴۰۱ و ۴۰۲)

دیگر اینکه در متن اصلی و مترجَم تهافه الفلاسفه هم سخن غزالی، صریح در نفی علیت است. این سخن خود غزالی است که:

> تقارن میان آنچه درعادت «علت» می‌نامند و آنچه «معلول» می‌خوانند به عقیده ماضروری نیست ... . (غزالی، ۱۳۹۱: ۲۱۱)

از طرح این بحث به دونتیجه ذیل می‌رسیم:

الف) با معلوم شدن نفی قانون عقلی علیت از جانب غزالی، که در لسان حکما و عالم اندیشه فلاسفه شاید ازجمله اصول ثابت شده و بدیهی تلقی می‌شود، او با این دقت نظر (با صرف نظر از هر علل و انگیزه‌ای که داشته) توانسته یکی از اصول مهم و بنیادی و شاید مسلم عقلی بشری (علیت) را به چالش بکشاند. آیا این همان نفی علیت از سوی برخی فلاسفه غرب مثل هیوم نیست که به سبب آن شهرت یافته و مدتی مشغله فکری بشریت و اهل استدلال بوده است؟ اگر این نظر و اشکال غزالی همسو با عقیده هیوم باشد، بایستی حق تقدم در این جرأت و هوشمندی عالمانه را از آنِ غزالی بدانیم.

اما به نظر می‌رسد که نفی علیت از سوی غزالی و هیوم یک تفاوت عمده دارد و آن این است که غزالی با نفی علیت، اراده و خواست خدا را جایگزین آن می‌کند و ذهن و فکر مسلمانان و بشریت را در حیرت و درماندگی فکری، رها نمی‌کند ولی هیوم با تندی و حمله سختی که به اصل علیت می‌کند، عقول فرزانگان را به چالش می‌کشاند. محققان تاریخ فلسفه اعتقاد دارند که تصور عادت یا خوگرفتگی، دخالت زیادی در تحلیل نهایی هیوم از علیت دارد. (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۳۰۰) و این همان است که پیشتر از غزالی شنیدیم.

ب) شرع و شریعت، چنان در نظر اهل دیانت، مهم و تاثیرگذار است که حتی اگر لازم باشد تا نفی اصلی از اصول پذیرفته شده عقلی (علیت) نیز پیش می‌رود. ضیق تاثیر و نقش عقل در دید غزالی چنان است که فقط شرع را می‌بیند و بس.

نقد و بررسی دیدگاه غزالی درمورد جایگاه عقل در معرفت به خدا و دین

غزالی در عین اینکه حرف تازه‌ای در عصرخود داشته (البته بعد از ورود به سلوک و به برکت آن) اما به جهت محدودیت خاصی که بر اساس عقیده اشاعره، برای عقل قائل شده، مسیر هرگونه تقلای عقلی و فکری را بسته است. در ادامه همین امر به سبب جمود و ایستایی که در عالم علم و تفکر دینی به‌دلیل موقعیت علمی و جایگاه اجتماعی و سیاسی او ایجاد شد، نظریات غیرقابل‌دفاع از خود بروز داد که حتی عقاب بلا جرم و تکلیف ما لایطاق و ظلم از جانب خدا را جایز دانست. (غزالی، ۱۴۰۶: ۱ / ۱۳۳)

نتیجه

دو متفکر بزرگ در این مقاله؛ شیخ طوسی و غزالی؛ در خصوص عقل و نقش و تأثیر آن در بحث

دین و نبوت، برآنند که عقل با هر اصطلاح و تعبیری که تعریف شود، موهبت الهی در وجود انسان‌ها و وسیله تمییز و جدایی انسان از دیگر جانداران است. عقل در معنی قدرت تشخیص نیک و بد و توان ادراک مسایل فکری و تجربه، مورد اشتراک نظرات مطرح شده می‌باشد. این دو عالم معتقدند که معرفت و شناخت خداوند واجب و لازم است چه به وجوب عقلی (در نظر شیخ طوسی) و چه وجوب شرعی (از نظر غزالی). غزالی معتقد است که تمام علوم، بطور فطری در غریزه و در ذات انسانی مکنون است که به سبب شرع و نبوت، دانش پنهان در کمون انسانی بروز و تکامل می‌یابد. شیخ طوسی بر آن است که معرفت الهی واجب است اما معرفت، بطور ضروری و فطری برای انسان‌ها، بی وجود انبیا حاصل نمی‌شود. انسانها از طریق استدلال عقلی و پذیرفتن نبوت به شناخت خدا و مصالحی را که خود توان رسیدن به آنها را نداشتند، می‌رسند.

در مسئله دیانت و پذیرش نبوت، تأثیر و اهمیت فراوان از آن شرع و دین بوده و عقل بطور محدود و بعد از معرفی دین، تشخیص می‌دهد و می‌پذیرد. محدودیت و ناتوانی و یا کم توانی عقل برای درک برخی حقایق و آموزه‌های برتر دینی در قالب مبانی بنیادین، در عرفان و سلوک (از نظر غزالی) از طریق تهذیب نفس و رسیدن به مکاشفه و در منظر متکلم و محدث دینی (شیخ طوسی) با تبعیت از شرع و اطاعت از دستورات دین علاج می‌شود.

هرچه دامنه دین و دستورات وحی و نبوت گسترده‌تر شود، محدوده دخالت و تأثیر عقل تنگ‌تر خواهد شد. در این میان، دامنه محدودیت و ضیق فهم و تأثیر عقل از نظر غزالی بمراتب بیشتر از منظر شیخ طوسی است بطوری که در این مسیر، غزالی به حسن و قبح شرعی و شیخ طوسی به حسن و قبح عقلی سوق داده می‌شوند.

متفکر مذکور، اساساً روی ماهیت عقل و چیستی آن بحثی نیاورده و شاید نیازی به آن احساس نکرده و غالباً بر مبنای اصول پذیرفته‌شده فلسفی، سخن گفته است. تقریبا تمام فلاسفه و اندیشمندان عالم دینی، عقل را از شئون نفس و مجرد از ماده می‌دانند و آن را در معنی و مفهوم (قدرت تمییز نیک و بد و توان فهم و تحلیل و تجربه) معرفی می‌کنند. علامه طباطبایی از فلاسفه و دانشمندان صاحب‌نظر معاصر، عقل را از شون نفس و به‌دلیل اثبات وجود نفس، نیازی برای اثبات وجود آن نمی‌بیند و کنکاشی در چیستی او نمی‌کند. (طباطبایی، ۱۴۲۲ ق: ۳۰۵) غزالی، به‌طور استدلالی، چگونگی خطا و اشتباه انسان عاقل را مطرح نکرده و به لغزش‌های عقل در نیل به فهم صادق و این که عقل برخاسته از فطرت و نیروی غیر مادی چرا و چگونه دچار خطا و اشتباه می‌شود نپرداخته است.

شایان تذکر است که با توجه به چالش‌های موجود در خصوص نفس مجرد و غیرمادی در جهان امروز، عقل را وابسته به آن یا شأنی از شئونات آن دانستن مستلزم دلیل و استدلال است که در منابع دانشمندان مورد بحث، بالأخص غزالی، استدلالی دراین‌خصوص دیده نمی‌شود. این معنا اگر هم تا دیروز مورد قبول و شاید تلقی به بدیهی بود، اما امروز با توجه به پیشرفت در علم شبیه‌سازی (کلون کردن) و امکان عملی پیوند اعضا (نه در حد تئوری) بلکه در حد مسلمات علم پزشکی، مورد التفات نظر منتقدان علوم انسانی بوده و لزوم تجدید نظر در معنی و مفهوم نفس به‌عنوان جوهر مجرد و مفارق از جسم و بدن را ایجاب می‌نماید.

منابع و مآخذ

- ***قرآن کریم***.
- ***نهج البلاغه***، سید علی النقی فیض الاسلام، ۱۳۷۱، تهران، بی‌نا.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۸۷، ***نقدی برتهافه الفلاسفه غزالی***، قم، نشر بوستان کتاب، چ ۲.
- استرآبادی، ملا محمد امین، ۱٤۰۵، ***فوا ئد المدنیه***، قم، دار النشر اهل البیت علیهم السلام.
- اکبری، رضا، ۱۳۹۰، ***جاودانگی***، بوستان کتاب، قم، چ ۲.
- الهی طباطبایی، محمد حسن، ۱۳۸۸، ***رساله علم و ادراک انسان***، تصحیح و ترجمه خلیل ملاجوادی، اردبیل، نشر یاوریان.
- بهایی لاهیجی، بهاءالدین، ۱۳۷۲، ***رساله نوریه در عالم مثال***، تصحیح استاد سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۲.
- بیات، اصغر و عرفان یونسی، ۱۳۸۳، ***خلاصه مقالات همایش بین‌المللی ابن‌سینا***، همدان، خواجه رشید.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، ***گستره دین***، قم، نشر اسرا، چ ۳.
- حلبی، علی اصغر، ۱۳۸۹، ***تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام***، تهران، نشر اساطیر، چ ۳.
- دوانی، علی، ۱۳٦۲، ***هزاره شیخ طوسی***، تهران، امیر کبیر، چ ۲.
- دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۰، ***منطق و معرفت از نظر غزالی***، تهران، انتشارات امیرکبیر، چ ۱.
- سبزواری، حاج ملاهادی، ۱۳۷۰، ***رسایل حکیم سبزواری***، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، نشر اسوه اداره اوقاف، چ ۳.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳٦۰، ***بدایه الحکمه***، قم، تبلیغات اسلامی، چ ۱.

- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۹، ***المیزان فی تفسیر القران***، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ٦.
- طباطبایی، محمد حسین، بی‌تا، ***اصول فلسفه و روش رئالیسم***، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طوسی، ابوجعفر محمد، ۱۳٦۲، ***تمهید القواعد***، عبد المحسن مشکوه الدینی، تهران، دانشگاه تهران، چ ۱.
- طوسی، ابوجعفر محمد، ۱۳۸۳ ق، ***التبیان فی تفسیرالقرآن***، تصحیح احمدحبیب قصیرالعاملی، نجف الاشرف، مکتبه الامین، چ ۱.
- طوسی، ابوجعفر محمد، ۱۳۹٤ ق، ***تلخیص الشافی***، تصحیح سید حسن بحرالعلوم، قم، دارالکتب الاسلامیه، چ ۱.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳٦۲، ***شک و شناخت***، ترجمه فارسی المنقذ من الضلال، مترجم صادق آیینه‌وند، تهران، انتشارات امیرکبیر، چ ۲.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۸۹، ***کتاب الاربعین***، ترجمه برهان الدین حمدی، تهران، انتشارات اطلاعات، چ ۱۳.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۹۲، ***کیمیای سعادت***، تصحیح محمدتقی حسین‌زاده، تهران، نشر دینا، چ ۱.
- غزالی، ابوحامد، ۱٤۰٦ ق، ***احیاء علوم الدین***، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ ۱.
- غزالی، ابوحامد، ***تهافه الفلاصه***، مترجم حسن فتحی، تهران، حکمت، چ ۱.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۰، ***تاریخ فلسفه***، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، چ ۲.
- لاهیجی، عبدالرزاق، بی‌تا، ***شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام***، اصفهان، نشر مهدوی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، ***مقالات فلسفی***، قم، انتشارات صدرا، چ ۱۳.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸٦، ***معرفت جاودان***، زندگی نامه دکتر سید حسن نصر، زیر نظر دکتر سیدحسن حسینی، تهران، مهر نیوشا، چ ۱.