

تحلیل مبانی معرفتی نظریه حسن و قبح شرعی غزالی

زهرا (میترا) پورسینا^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۹/۲۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۳/۲۲)

چکیده

شهرت اعتقاد غزالی به ناتوانی عقل در تشخیص حسن و قبح و نیازمندی به شرع برای حکم کردن به حسن و قبح امور بر کسی پوشیده نیست، اما این که این رأی غزالی نه از سر اعتقاد به ناتوانی عقل در دست‌یابی به معرفت اخلاقی بلکه ناشی از اعتقاد وی به آسیب‌پذیری عقل از آلودگی‌های اخلاقی است چندان مورد توجه واقع نشده است. غزالی نه تنها به ناتوانی عقل در حوزه معرفت‌های اخلاقی اعتقاد ندارد بلکه به‌جدّ به کارآیی ساختاری اخلاقی عقل معتقد است. از دید او عقل در وضعیتی که از تأثیرات منفی ساحت‌های غیرعقیدتی برکنار است، قادر به تشخیص حسن و قبح است به نحوی که در مرتبه نبوی قابلیت می‌یابد که خداوند حق را آن‌گونه که هست بدو بنمایاند. این رأی در این مقاله با بررسی سه مبنا به اثبات می‌رسد: نخست این که به اعتقاد غزالی مرتبه نبوی معرفت مرتبه‌ای عقلانی است؛ دوم این که از دید او عقل فی نفسه قادر به تشخیص حسن و قبح امور است؛ و سوم این که در نگاه غزالی آلودگی‌های اخلاقی تأثیری به‌غایت عمیق بر توانایی عقل در دست‌یابی به معرفت‌های اخلاقی دارند.

کلیدواژه‌ها: عقل، حسن و قبح، مرتبه نبوی، آلودگی‌های اخلاقی، غزالی

۱. استادیار دانشگاه شهید بهشتی/Email:m-poursina@sbu.ac.ir

۱. درآمد

عقل‌ستیزی غزالی در شاخصه‌های مهم فکری او شهرت فراوان دارد، به نحوی که گاه تدقیق در آثار او را به محقق فراموشی می‌برد و ضرورت پی بردن به مبانی دیدگاه‌های او را از نظر دور می‌دارد. از جمله این موارد شهرت غزالی به ناتوان دیدن عقل از دست‌یابی به معرفت یقینی، خاصه در حوزه اخلاق، است که در آن حسن و قبح افعال را یک‌سره به شرع ارجاع داده و عقل را از ادراک و حکم به آن‌ها ناتوان دانسته است.

تصریحاتی که غزالی در برخی از آثار خود به این رأی دارد به نحوی که او را در برابر معتزلیان قرار می‌دهد نیز رأی کلی وی در خصوص ناتوان دیدن عقل از دست‌یابی به معارفی که غیبی یا وحیانی خوانده می‌شوند، این رأی را در چارچوب نظام فکری او با سایر اجزایش سازگار قرار می‌دهد؛ اما بررسی‌های دقیق‌تر نشان می‌دهد که غزالی، به عکس، اندیشمندی عمیقاً عقلانی^۱ و معتقد به توانایی‌های مطلق عقل در دست‌یابی به معرفت، حتی معرفت‌های اخلاقی است.

به اعتقاد وی عالی‌ترین منبع معرفتی در انسان عقل و بالاترین غایت وجودی انسان تبدیل شدن به عالمی عقلانی مشابه کل عالم وجود است (نک: غزالی، معارج،^۲ ۱۴۹). اما دست‌یابی به چنین غایتی مستلزم طی فرآیندی معرفتی - اخلاقی است تا در سایه آن عقل بتواند در بستری از تربیت ساحت‌های عاطفی-ارادی به عالی‌ترین جلوه و فعلیت خود دست یابد.^۳

این مبنا در قائل شدن غزالی به دیدگاه حسن و قبح شرعی نقش اصلی را ایفا می‌کند به نحوی که می‌توان از سخنان او دریافت که عقل به لحاظ ساختاری ناتوان از تشخیص حسن و قبح افعال نیست اما تأثیرات منفی ساحت‌های عاطفی - ارادی می‌توانند کارکرد آن را به حدی به انحراف ببرند که جز در سایه ارتباط با مرتبه نبوی معرفت که تأثیر آلودگی‌های اخلاقی در آن منتفی است قادر به حرکت در مسیر رشد صحیح خود و در نتیجه تشخیص صحیح حسن و قبح نباشد. به اثبات رساندن این رأی با تکیه بر مبانی ذیل به دست می‌آید.

۱. نگارنده قصد دارد این ادعا را در مقاله دیگری به اثبات برساند.

۲. برای استدلال بر صحت انتساب کتاب معارج‌القدس به غزالی نک: الحقیقه، ۱۶۶-۱۶۹.

۳. برای تحلیل تفصیلی چگونگی این سیر در دست‌یابی به عالی‌ترین مرتبه معرفتی (مرتبه نبوی) نک:

Othman, Ali Issa, *The Concept of Man in Islam in the Writings of al-Ghazali*, Cairo, 1960.

۱- به نظر غزالی مرتبه نبوی معرفت مرتبه‌ای پیراسته از شک و خطا است که به لحاظ ماهوی با معرفت عقلانی یگانه و به لحاظ وجودی استکمال همان مرتبه محسوب می‌شود.

۲- به سخن غزالی عقل عموم انسان‌ها در وضعی [ت فطری و نیز در حالت پیراستگی اخلاقی قادر به تشخیص خیر و شر یا حسن و قبح است.

۳- تأثیر آلودگی‌های اخلاقی و اشتغال به دنیا در کار عقل تا آنجا است که می‌تواند به کلی مانع کارکرد عقل در حوزه معرفت‌های اخلاقی شود.

اینک با بررسی مبانی فوق می‌توانیم نقشی را که عقل در حوزلاً معرفت‌های اخلاقی ایفا می‌کند دریابیم.

۲. مرتبه نبوی معرفت، مرتبه‌ای عقلانی و پیراسته از شک و خطا

بسیاری از بیانات غزالی حاکی از این است که وی در جستجوی دست یافتن به معرفتی یقینی که به بیان خود وی از شک و خطا پیراسته باشد (نک: غزالی، منقذ، ۲۶) به مرتبه‌ای از معرفت در وجود انسان تفتن یافت که ورای عقل و قابل تحقق در مرتبه نبوی است (نک: غزالی، منقذ، ۷۰-۷۲). به ادعای وی انسان در این مرتبه به حقایق اشیا آن‌گونه که هستند دست می‌یابد و این مرتبه‌ای است که عقل قادر به دستیابی به آن نیست؛ اما بیانات بسیار دیگری در آثار غزالی نشان می‌دهند که نمی‌توان رأی واقعی او را در همین صورت ساده و صریح تلقی کرد.

به کارگیری تعبیر «عقل» در کاربردهای گوناگون و بیانات صریحی از غزالی که حکایت از این دارند که وی عالی‌ترین مرتبه کمالی انسان را در معرفت، عقلانی قلمداد می‌کند و اطلاق تعبیر «عقل» بر کل مرتبه انسانی در معرفت که این قابلیت را فراهم می‌آورد که عقل از مرتبه استدلالی به مرتبه نبوی و قدسی صعود کند^۱ نظر دیگری را درباره دیدگاه غزالی در خصوص عقل پیش می‌کشد.

با وجود این که بسیاری معتقدند که غزالی مرتبه نبوی معرفت را مرتبه‌ای ورای عقل، و یا به بیانی دیگر، خارج از تیررس عقل می‌داند و تصریحات فراوانی از بیانات خود وی هم حاکی از همین تفکر است، لکن مذاقه در آثار وی رأی دیگری را به اثبات می‌رساند که نه تنها حاکی از ارتباط عمیق دو مرتبه عقلانی و نبوی است بلکه دلالت بر وحدت

۱. نک: پورسینا، میترا (زهر)، «نظام‌بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی»، پژوهش‌های

فلسفی-کلامی، سال یازدهم، پاییز ۱۳۸۸، شماره ۴۱.

ماهوی آن دو در نظر وی می‌کند. این رأی که باید به استقلال و به تفصیل مورد بحث قرار گیرد در این نوشتار با اشاراتی مورد توجه قرار می‌گیرد تا روشن شود که غزالی در ابراز نظریه حسن و قبح خود به مبانی‌ای عمیق‌تر از آنچه در ظاهر به نظر می‌رسد می‌اندیشیده است.

در نظام معرفت‌شناسی غزالی انسان با وارد شدن به مرتبه عقلی یا مرتبه انسانی معرفت به ادراک کلیات، قواعد اولیّه عقلی، و معلوماتی نائل می‌آید که در نتیجه به کار افتادن «فکر» و با به کارگیری اصول و قواعد منطقی تحصیل می‌شوند. پس از آن، مرتبه دیگری در درون خود می‌یابد که در آن می‌تواند عیناً و آنچه را که متعلق به آینده است، و اموری را که عقل در مرتبه پیش از ادراک آن‌ها ناتوان است دریابد؛ این مرتبه همان مرتبه نبوی معرفت است (نک: غزالی، منقذ، ۷۰-۷۱) که غزالی با عنوان «روح نبوی» از آن یاد می‌کند (نک: غزالی، مشکوه، ۱۶۶).

به نظر غزالی در مرتبه نبوی معرفت، همه مراتب معرفتی، از جمله عقل، به عالی‌ترین کمال خود دست می‌یابند و بنابراین سه خاصیت اصلی نبوت عبارت از کمال عقل نظری، کمال عقل عملی و قوه متخیله، و کمال قوه نفسانی است (نک: غزالی، معارج، ۱۳۵-۱۴۵). از دید او انسان با عقل می‌تواند به عالم بالا روی کند و «حقایق کلی علوم ضروری و نظری را که همان علوم یقینی صادق از ازل تا ابدند به وسیله آن از ملأ اعلی (جهان برین) فرا گیرد» (غزالی، میزان/العمل، ۲۶۴). علم به خدای تعالی، صفات او، ملائکه، کتاب‌ها و فرستادگان او، و انواع آفریده‌های جهان، و نیز ضروریات اولیّه عقلی، که علوم حقیقی و حکمت حقیقی‌اند با همین توانایی که از آن با نام «عقل نظری» یاد می‌کند کسب می‌شوند (نک: غزالی، میزان/العمل، ۲۰۵، ۲۶۴ و ۲۲۹؛ نیز/احیاء، ۳۱/۱). وی معتقد است که «برترین فرد در نوع بشر آن کسی است که در قوه [عقل] نظری کمال حدسی به او داده شود تا جایی که اساساً از معلّم بشری بی‌نیاز گردد، و در قوه متخیله استقامت و اهتمام داده شود [به نحوی] که به واسطه آنچه در عالم محسوس است بدان التفات نوزد تا آنچه از اصول عالم در عالم نفسانی است مشاهده کند و در بیداری محقق‌اش بیابد، تا عالم و آنچه در آن جریان دارد برای آن [= قوه متخیله] متمثل و بدان منتقش گردد؛ و قوه نفسانی‌اش چنان باشد که در عالم طبیعت تا جایی

۱. نگارنده چگونگی ارتباط مراتب گوناگون معرفتی با یکدیگر و چگونگی آن در عالیترین مرتبه معرفتی را در پژوهش با عنوان "تأثیر گناه بر معرفت" مورد بحث قرار داده است.

تأثیر کند که به درجه نفوس سماویه برسد» (غزالی، معارج، ۱۴۵).^۱

رسیدن نبی به کمال قوه عقل نظری که او را در مرتبه عقل مستفاد یا عقل قدسی قرار می‌دهد به گونه‌ای است که سبب می‌شود که نبی از راه حدسی به‌غایت سریع به معقولات دست یابد. به بیان دیگر، اگر در انسان‌های عادی آمادگی نفس برای اشراق عقل فعال از طریق طی مراحل فکری و به طریق تعلّم بشری حاصل می‌شود، در انبیا(ع) قوه حدسی به حدّی از قوت می‌رسد که «او را در اکثر احوال از تعلّم و تفکر بی‌نیاز می‌سازد. در این صورت علوم برای او به نحو دفعی حاصل می‌شوند و وسایط و دلایل [هم] با آن حاصل می‌گردند؛ پس این امکان هست که کسی به دلیل شدت صفا و کمال اتصال به مبادی عقلیه، صاحب نفسی تأیید شده باشد، تا آن‌جا که درباره هر چیزی حدس او شعله‌ور گردد و صورتی که در عقل فعال است به نحو دفعی یا نزدیک به آن در آن مرتسم شود، ارتسامی که نه تقلیدی بلکه یقینی و همراه با حدود وسطی و برهان‌های روشن و دلیل آشکار است» (غزالی، معارج، ۱۴۲).

این وضعی است که غزالی به کرات آن را با تعبیری قریب به همین مضامین برای نبی ترسیم می‌کند. از دید او عقل قدسی نبوی «تابناک و صاف از کدورات است و انوار علوم در آن می‌درخشند، مؤید از سوی خداوند است، درست حدس و تیزذهن است، به فکر و نظر نیازی ندارد و از انوار علوم، به واسطه ملأ اعلی، آن‌چه از معقولات را که بخواهد، بلکه آن وقت هم که نخواهد، همراه با برهین آن‌ها، بر او افاضه می‌شود، تا آن‌جا که گویی از کثرت آن‌چه از معقولات بر او استیلا یافته است بر خیال و حسّاش [هم] تابش می‌کند. پس این نقش از معقول، محسوس و مخیل می‌شود، و با مثال‌های مناسب با آن از آن حکایت می‌کند و از آن خبر می‌دهد، پس تو گویی در عین این‌که در پوسته‌های بدن است آنها را بر می‌کند و به عالم قدس اتصال پیدا می‌کند؛ ... او عقول را به فعلیت در می‌آورد نه این‌که او به فعلیت در آید؛ پس این همان عقل قدسی نبوی است...» (غزالی، معارج، ص ۶۵).

۱. این خواص در کیمیا، ۳۴/۱ بدین بیان می‌آیند: «... نبوت و ولایت از درجات شرف دل آدمی است و حاصل آن سه خاصیت است: یکی، آن که عموم خلق را در خواب کشف شود وی را در بیداری کشف کنند. دوم آن که نفس عموم خلق جز در تن ایشان اثر نکند و نفس وی در اجسامی که خارج از تن وی است اثر کند، بر طریقی که صلاح خلق در آن باشد تا فسادی نبود در آن. سیم آنچه از علوم عموم خلق را به تعلم حاصل شود وی را بی تعلم حاصل شود از باطن خویش...».

به همین دلیل غزالی می‌گوید که نفس نبی چنان است که «ولو آتشی بدان نرسد نزدیک است که روغن‌اش برافروزد» (غزالی، معارج، ۵۳. نیز نک: معارج، ۵۶؛ و مشکوة، ۱۷۰-۱۷۱)؛ گویا که او در تابناکی نیازی به برافروخته شدن ندارد. در این مرتبه جنس حیوانی و نوع انسانی به تمامیت می‌رسد و قوه انسانی به مبادی اولیه وجود، در کل خود، مشابهت می‌یابد (غزالی، معارج، ۵۲).

البته این سخنان بدین معنا نیست که غزالی این مرتبه از معرفت را به کلی از حرکت فکری خالی می‌بیند؛ چنانچه به کارگیری تعبیری چون وسایط و دلایل، و حدود وسطی و برهان‌ها خالی از اشاره بدان نیست.^۱ نیز با توجه به این که غزالی در مشکوة الانوار روح فکری را به دو قسم تقسیم می‌کند^۲ و نیز معقولات تحصیل شده به وسیله عقل نظری را اعم از معقولات تحصیل شده از راه الهام می‌داند (نک: غزالی، میزان، ۲۰۵)، همچنین تحصیل هر نوع معرفتی را مسبوق به دو معرفت مقدم بر آن می‌داند (نک: غزالی، احیاء، ۴۵۲/۴؛ نیز: معارج، ۹۵) نمی‌توان سخن فوق را حاکی از جدایی مرتبه نبوی (قلبی) از مرتبه فکری دانست.

به اعتقاد وی این مرتبه از معرفت نه تنها به لحاظ ماهوی با مرتبه عقلی - استدلالی

۱. سلیمان دنیا در کتاب خود *الحقیقة فی نظر الغزالی* ملاحظاتی را در خصوص تفاوتی که غزالی میان معرفت الهامی و اکتسابی قائل است طرح می‌کند و در باب این که غزالی صریحاً اظهار می‌دارد که هیچ علمی جز از (ترکیب) دو علم سابق بر آن تحصیل نمی‌شود، ضمن این که آن را نص صریح غزالی می‌داند، ابتدا آن را در خصوص علم انبیا و اولیا صحیح نمی‌شمارد و می‌گوید ایشان به استنباط و استنتاج نیازی ندارند اما خود با نقل سخن غزالی در معارج القدس به نحوی به اعتراض خود پاسخ می‌گوید. وی از قول غزالی (معارج، ۱۶۱) اظهار می‌دارد: ممکن است نفسی به دلیل شدت صفا و کمال اتصال به مبادی عقلی بتواند در هر چیزی دارای حدس باشد و در این صورت، صورتی که در عقل فعال است یا به نحو دفعی یا قریب به آن در او مرتسم شود، ارتسامی نه تقلیدی بلکه یقینی و همراه با حدود وسطی و براهین روشن و دلایل واضح. آن گاه می‌گوید: پس غزالی در معارف انبیا اکتفا نمی‌کند به این که ایشان تنها صورتهایی را که در نفوسشان منطبق شده ادراک کنند زیرا ممکن است این صورتهای خاطرهای مشوش و خیالهای فاسد باشند. بنابراین لازم است که دلایل واضح و براهین قاطع داشته باشند. وی در ادامه می‌گوید که شاید به همین دلیل غزالی چهل نسبت به منطق را تا حدی حجاب میان انبیا و اولیا و لوح محفوظ می‌داند (نک: دنیا، *الحقیقة*، ۲۰۳-۲۰۵).
۲. غزالی می‌گوید: «... و كانت الروح المفكرة منقسمة الی ما يحتاج الی تعلیم و تنبیه و مدد من خارج حتی یستمر فی انواع المعارف، و بعضها یكون فی شدة الصفا كأنه یتنبه بنفسه من غیر مدد من خارج ...» (مشکوة، ۱۷۰).

یکی است بلکه در اصل استکمال همان مرتبه محسوب می‌شود. این رأی غزالی در صورتی قابل درک است که توجه داشته باشیم که غزالی در اطلاق کلمه «عقل» در بسیاری از اوقات به معنایی فراتر از «عقل استدلالی» می‌اندیشد. به اعتقاد وی گستره معنایی عقل تا آن جاست که می‌تواند در اطلاق به کل مرتبه انسانی معرفت به کار رود و ظهورات گوناگونی بیابد تا آنجا که مرتبه قدسی نبوی را نیز شامل شود. او در جلد دوم کیمیای سعادت به صراحت می‌گوید: «هر چه در خیال نیاید و عقل آن را دریابد دو درجه دارد: یکی را معرفت گویند؛ و ورای این، درجه دیگر است که آن را رؤیت و مشاهده گویند. و نسبت آن با معرفت در کمال روشنی، همچون نسبت دیدار است با خیال. و چنانکه پلک چشم حجاب است از دیدار نه از خیال، تا از پیش برنخیزد دیدار نبود، همچون علاقت آدمی با این تن که مرکب است از آب و خاک، و مشغولی وی به شهوات این عالم حجاب است از مشاهده نه از معرفت، و تا این حجاب برنخیزد آن مشاهده ممکن نگردد. ... دیدار عبارت است از کمال ادراک، و این مشاهده، کمال این ادراک است... پس تخم دیدار، معرفت است.» (غزالی، کیمیا، ۲/ ۵۸۷؛ نیز نک: معارج، ۱۵۹).

نکته مهمی که در نظر غزالی جلب توجه می‌کند این است که وی معتقد است که: «همین معرفت [عقلی] است که در آن جهان به صفتی دیگر شود که با وی هیچ نزدیکی ندارد [= دیدار و مشاهده...].» (کیمیا، ۲/ ۵۸۶).

به رأی او: «...معرفت حاصل در دنیا بعینه همان است که استکمال می‌یابد و به کمال انکشاف و وضوح می‌رسد و به مشاهده تبدیل می‌گردد. پس میان مشاهده در آخرت و معلوم در دنیا جز از حیث ازدیاد کشف و وضوح تفاوتی نیست» (غزالی، معارج، ۱۵۹-۱۶۰).

با این حساب باید گفت که غزالی نه تنها مرتبه نبوی معرفت را مرتبه‌ای منحاز از مرتبه عقلانی نمی‌داند بلکه آن را عالی‌ترین ظهور مرتبه عقلانی قلمداد می‌کند.

۳. توانمندی عقل در تشخیص حسن و قبح

غزالی در بیان رابطه میان عقل و شرع در معارج القدس می‌گوید: «عقل جز به شرع هدایت نمی‌یابد و شرع جز به عقل تبیین نمی‌شود. پس عقل همچون پایه است و شرع همچون بنا... نیز عقل همچون دیده است و شرع همچون شعاع نور، و دیده بی‌نیاز نمی‌شود مگر این‌که شعاع نوری در بیرون وجود داشته باشد، و شعاع نور بی‌نیاز

نمی‌شود مگر این‌که دیده‌ای در کار باشد... پس شرع عقل بیرونی است و عقل شرع درونی و آن دو پشتیبان یکدیگر، و بلکه متحد با یکدیگرند... بنابراین اگر عقل نباشد چیزی به واسطه شرع آشکار نمی‌شود و [در این صورت شرع] ضایع می‌شود همچنان‌که اگر نور دیده نباشد شعاع [نور] ضایع می‌گردد؛ و اگر شرع نباشد عقل از [دریافت] بیشتر امور ناتوان می‌شود همچنان‌که چشم در هنگام نبودن نور ناتوان می‌شود.»

همچنین در /حیا با توضیح رابطه علوم عقلی و شرعی و نحوه نیاز انسان به هر دوی آن‌ها نتیجه می‌گیرد: «پس نه با عقل از سمع بی‌نیاز می‌توان شد نه با سمع از عقل. بنابراین آن کسی که به تقلید صرف دعوت می‌کند و عقل را به کلی برکنار می‌دارد نادان است و کسی که به عقل صرف اکتفا می‌کند و از انوار قرآن و سنت [کناره می‌گیرد] مغرور است.» (غزالی، /حیاء، ۱۹/۳).

وی در ادامه سخن خود درباره نسبت عقل و شرع در معارج به آوردن نمونه‌هایی از دریافت‌های اخلاقی عقل و حوزه نیازمندی‌های آن به شرع می‌پردازد و می‌گوید: «و بدان که عقل به خودی خود در حد ناچیزی خودکفا است و به معرفت کلیات امور و نه به جزئیات آن‌ها دست می‌یابد؛^۱ مثل این‌که به نحو کلی، نیکویی اعتقاد حق و راست‌گویی و التزام به زیبایی، و نیکویی به کارگیری عدالت و ملازمت عفت و مانند آن‌ها را می‌داند، بی‌آن‌که آن‌ها را در خصوص چیزی بشناسد،^۲ در حالی که شرع کلیات چیزی و جزئیات آن را می‌شناسد و چیزی را که باید در چیزی مورد اعتقاد باشد بیان می‌کند. و در مجموع عقل به آن‌چه در شرع به تفصیل آمده هدایت نمی‌کند، و شرع گاه آن‌چه را عقل بر آن /استقرار یافته تقریر می‌کند، و گاه انسان غافل را بیدار می‌کند، و دلیل را اظهار می‌دارد تا به حقایق معرفت تنبه حاصل شود، و گاه انسان عاقل را متذکر به آن‌چه آن را از دست داده می‌کند و گاهی تعلیم می‌دهد، و این امر در خصوص در شرعیات و جزئیات ناظر به احوال معاد است. پس شرع نظام اعتقادات صحیح و افعال مستقیم است

۱. آنچه در متن معارج، ص ۵۷ آمده از این قرار است: «و اعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء [الغنى] درست است» [لایکاد یتوصل إلى معرفة کلیات الشیء دون جزئیاته، نحو ان يعلم جملة حسن اعتقاد الحق و قول الصدق و تعاطی الجمیل و حسن استعمال العدل و ملازمة العفة و نحو ذلك، من غیر أن يعرف ذلك فی شیء، و الشرع يعرف کلیات الشیء و جزئیاته و یبین ما الذی یجب ان یعتقد فی شیء شیء. و علی الجملة فالعقل لایهدی إلى تفاصيل الشرعیات، ...] که در مجموع نشان می‌دهد تعبیر «لایکاد یتوصل ...» نادرست و «یکاد یتوصل ...» درست است.

۲. پس در این‌جا بحث مصداقی است. یعنی عقل مصادیق احکام کلی اخلاقی را نمی‌تواند بشناسد.

و بر مصالح دنیا و آخرت دلالت می‌کند و هر که از آن عدول کند به واقع که راه راست را گم کرده است...» (غزالی، معارج، ۵۷-۵۹).

چنان‌که روشن است غزالی در این گفتار به معرفت کلی و اجمالی عقل نسبت به حسن پاره‌ای از امور تصریح دارد. علاوه بر آن، غزالی در بحث مربوط به اقسام نعمت‌ها در *کیمیای سعادت* (ربع منجیات) و نیز در *احیاء* (۱۱۳/۴-۱۱۴) هنگامی که به نعمت «هدایت» می‌پردازد و سه درجه آن را از یکدیگر متمایز می‌کند، به صراحت عنوان می‌کند که نخستین درجه از نعمت هدایت تمایز قائل شدن میان خیر و شر است و این تمایز را در مواردی عقل و در مواردی وحی تشخیص می‌دهد. او می‌گوید: «و بدان که این هدایت بر سه درجه است: اول آن است که فرق کند میان خیر و شر، و این همه عقلا را داده است: بعضی به عقل و بعضی به زبان پیغامبران. و اینکه گفت: و هدیناه النجدین،^۱ این خواست که راه خیر و شر به وی نمود. و اینکه گفت: و اما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی،^۲ این خواست که هر که از این هدایت محروم است یا به سبب حسد و کبر است، یا به سبب شغل دنیا، که گوش با انبیا و علما نکنند؛ اگر نه هیچ عاقل از این عاجز نیست.» (غزالی، کیمیا، ۲/۳۷۷).

پس ادراک اجمالی خیر و شر و تشخیص میان آن‌ها را در این جا هم برای عقل قائل است و حتی تنها مانع این معرفت را موانع اخلاقی معرفی می‌کند. همچنین از دیدگاه غزالی آن‌گاه که قوه عاقله به فضیلت حکمت دست می‌یابد به سهولت می‌تواند میان حق و باطل در اعتقادات، و صدق و کذب در اقوال، و خیر و شر یا حسن و قبح در افعال تمایز قائل شود. به بیان دیگر، می‌تواند در همه افعال اختیاری صواب را از خطا تمییز دهد: «و مراد ما از حکمت حالتی برای نفس است که به وسیله آن در همه افعال اختیاری صواب از خطا تمییز داده شود.» (غزالی، احیاء، ۳/۵۹).

همچنین او تأدیب قوه غضبی و شهوی را بر مبنای «حکمت» قرار می‌دهد و «حکمت» را که رسیدن به مرتبه درک آسان صواب از خطا است، به اشاره «عقل و شرع» هر دو باز می‌گرداند: «پس حسن آن [= قوه غضب] در آن است که انقباض و انبساط‌اش بر مبنای آن حدی باشد که حکمت اقتضا می‌کند، و شهوت هم حسن و صلاح‌اش در آن است که در تحت اشاره حکمت باشد، یعنی اشاره عقل و شرع» (غزالی، احیاء، ۳/۵۸).

همین بیان در توضیح فضیلت عدالت و عفت نیز تکرار می‌شود: «و اما قوهٔ عدل عبارت است از ضبط شهوت و غضب به اشارهٔ عقل و شرع» (غزالی، /حیاء، ۳/ ۵۸). «... و مراد ما از عفت، تأدیب قوهٔ شهوت است به تأدیب عقل و شرع» (غزالی، /حیاء، ۳/ ۵۹؛ نیز نک: کیمیا، ۶/۲).

او در بحث راجع به فضیلت شجاعت در معارج القدس نیز به نقش عقل و شرع، هر دو، اشاره می‌کند: «پس شدت به خرج دادن در هر مقامی پسندیده و مورد رحمت نیست، بلکه پسندیده آن است که موافق معیار عقل و شرع باشد...» (غزالی، معارج، ۸۷). و در بحث مربوط به فضیلت عفت می‌گوید: «و کمال تنها در اعتدال است و معیار اعتدال عقل و شرع است...» (غزالی، معارج، ۸۹).

این بیانات غزالی دلالت دارند بر این که او برای تشخیص موازین در افعال اختیاری انسان تنها به شرع تکیه نمی‌کند، بلکه برای عقل نیز جا باز می‌کند.

این مطلب را از بیان دیگری از او در معارج القدس نیز می‌توانیم دریابیم. هنگامی که غزالی به معرفی قوای خاص نفس انسانی می‌پردازد و آن‌ها را شامل دو قوهٔ عالمه و عامله می‌داند که به اشتراک لفظی، هر دو «عقل» خوانده می‌شوند، می‌گوید قوهٔ عامله یا عقل عملی «قوه‌ای است که مبدأ تحریک بدن انسان به سوی افعال جزئی خاصی است که از روی تأمل باشد و به مقتضای آن آرایبی باشد که به حسب توافق بدان اختصاص دارند.»^۱

این قوه اگر در نسبت با خودش، نه در نسبت با قوهٔ حیوانی نزوعی و خیالی و وهمی، مورد ملاحظه قرار گیرد، با عقل نظری (قوهٔ عالمه) رابطه‌ای دارد که از این رابطه «آرای رایج مشهوره‌ای چون دروغ‌گویی زشت است و ستم‌گری زشت است و راست‌گویی نیکو

۱. «فالعامله قوهٔ هی مبدأ تحریک لبدن الانسان الی الافاعیل الجزئیة الخاصة بالروية علی مقتضى آراء تخصصها اصطلاحیه» (معارج، ص ۴۹). غزالی در این جا قوهٔ عامله یا عقل عملی را مبدأ تحریک بدن برای انجام افعال جزئی معرفی می‌کند اما در بیانات دیگرش نشان می‌دهد که علاوه بر آن، حیث معرفتی نیز برای عقل عملی قائل است. به نحوی که می‌توان گفت به نظر او عقل عملی قوه‌ای است که در مرز میان علم و عمل قرار گرفته است و این که او نامگذاری «عقل» را برای هر دو قوهٔ عالمه و عامله صرفاً به اشتراک لفظی معرفی می‌کند وقتی پذیرفته است که قوهٔ عامله را تنها مبدأ تحریک بدانیم، حال آن که پذیرفتن حیث معرفتی برای عقل عملی در سایر بیانات او تصریح می‌شود. نگارنده این مطلب را در مقاله «ساحت ارادی نفس در نظر غزالی» تحت عنوان «عقل عملی ناظر به جنبهٔ عالمه یا عامله» آورده و نشان داده است که چگونه غزالی در عین متعلق دانستن عقل عملی به ساحت معرفتی نفس آن را در اطلاق به جنبهٔ ارادی به کار می‌برد.

است و عدالت زیبا است متولد می‌شود» (غزالی، معارج، ۴۹). یعنی همان معرفت‌های کلی اجمالی‌ای را که در حوزه معرفت‌های عقلانی قرار داد آرای مشهوره‌ای معرفی می‌کند که از ارتباطی که میان عقل عملی و عقل نظری برقرار است متولد می‌شوند.

او در جای دیگری از معارج به قابلیت معرفتی عقل عملی تصریح می‌کند: «پس حکمت فضیلت قوه عقلیه است... و پیشتر دانستی که نفس دو قوه دارد که یکی از آن دو به سمت بالا قرار دارد و همان است که حقایق علوم کلی ضروری و نظری به وسیله آن از ملأ اعلی دریافت می‌شود... و قوه دوم همان است که در سمت پایین قرار دارد... و نفس به وسیله آن خیرات در اعمال را درک می‌کند و عقل عملی نامیده می‌شود... و نام حکمت برای آن از وجهی همچون مجاز است، زیرا معلومات‌اش مانند جیوه دگرگون می‌شود و ثابت نیست؛ و به اختلاف احوال و اشخاص تفاوت می‌کنند. از جمله معلومات آن این است که بخشیدن مال فضیلت است در حالی که [همین حکم] در بعضی اوقات و درباره بعضی اشخاص تبدیل به رذیلت می‌شود» (غزالی، معارج، ۸۵-۸۶).

پس اولاً عقل عملی آن قوه‌ای در نفس معرفی می‌شود که علاوه بر نقش تحریکی (قوه عامله) نقش ادراکی هم دارد. ثانیاً این ادراک یا معرفت، ناظر به امور عملی است. ثالثاً این معرفت‌ها از جمله معرفت‌های ثابت و یقینی و ضروری نیست، اگرچه به یک معنا هم شامل معرفت‌های کلی می‌شود و هم شامل معرفت‌های جزئی؛ زیرا غزالی بلافاصله پس از تصریح به این که معلومات عقل عملی ثابت نیستند فضیلت عقل عملی را حکمت خلقی می‌خواند و مراد خود را از آن این‌گونه بیان می‌کند: «مراد ما از حکمت خلقی حالت و فضیلتی برای نفس عاقله است که به وسیله آن قوه غضبیه و شهویه را اداره می‌کند و حرکات آنها را از حیث انقباض و انبساط در حد واجب اندازه می‌گیرد، و این همان علم به درستی افعال و تدبیر احوال این عالم با استمداد از عقل نظری است؛ پس عقل نظری کلیات را از ملأئکه استمداد می‌کند و عقل عملی جزئیات را از عقل نظری استمداد می‌کند، و بدن را بر مبنای واجب شرعی اداره می‌کند... عقل عملی به واسطه بدن و قوه تخیل جزئیات عالم بدن را درک می‌کند. آن‌گاه آن را به واجب شرعی حرکت می‌دهد، در این صورت است که از آن اخلاق زیبا متولد می‌شود» (غزالی، معارج، ۸۶).

این بیان علاوه بر اینکه رابطه عقل نظری و عقل عملی را روشن می‌کند و هر دو نقش معرفتی و تحریکی را برای عقل عملی قائل می‌شود، به نحو لطیفی «شرع» را نیز وارد این تصویر می‌کند. از یک طرف معلومات عقل عملی را جزء مشهورات می‌شمرد و

در این جا آن‌ها را نسبی معرفی می‌کند. بنابراین سخن پیش‌تر او دال بر این که عقل تنها می‌تواند کلیات امور را آن هم به اجمال درک کند ناظر به ادراک فی نفس عقل بوده است تا نشان دهد که عقل بدون استمداد از شرع قادر به تشخیص جزئیات امور، یعنی مصادیق احکام کلی در اخلاق و یا حتی احکام جزئی تر (نه به معنای مصداقی آن‌ها) نیست زیرا پس از این بیان که معلومات عقل عملی به نسبت تغییر در اوضاع و احوال و اشخاص تغییر می‌کند با بیان این که فضیلت این قوه عبارت از حکمت خلقی است و حکمت خلقی وجود حالتی در نفس است که در آن نفس می‌تواند با کمک گرفتن از عقل نظری درستی افعال را دریابد و احوال شخص را تدبیر کند می‌گوید عقل عملی پس از دریافت کلیات از عقل نظری و درک جزئیات عالم بدن آن را بر مبنای واجب شرعی اداره می‌کند. پس از یک سو با کمک گرفتن از عقل نظری، به افاضه کلیات دست می‌یابد؛ و از سوی دیگر، به واسطه بدن و قوه تخیل جزئیات عالم بدن و افعال مربوط به آن را درک می‌کند و آن را به انجام واجب شرعی سوق می‌دهد.

با این که غزالی در این جا به صراحت به بیان نقش شرع نمی‌پردازد ولی نشان می‌دهد که هنگامی که بحث پدید آمدن فضایل اخلاقی مطرح است عقل عملی برای درک درستی افعال و تدبیر احوال شخص نیازمند کمک گرفتن از عقل نظری، و به واسطه آن از ملائکه، است که این خود به نوعی صحنه گذاشتن بر اعتقاد او به لزوم هدایت شرع حتی در کلیات است،^۱ و در حوزه ادراک جزئیات و عمل آن هم، این سخن که «بدن را به واجب شرعی حرکت می‌دهد» به میان کشیدن نقش شرع برای هدایت کردن شخص در معرفت به جزئیات در مقام عمل است.

علاوه بر این موارد غزالی در برهانی که بر ضرورت رسالت انبیا (ع) اقامه کرده مرحله نخست برهان را بر اثبات وجود «حدود» در افعال اختیاری انسان قرار می‌دهد؛ یعنی پیش از این که نشان دهد انسان‌ها برای یافتن حق، صدق، و خیر نیاز به معرفت‌بخشی انبیا دارند به وجود سه قسم حرکت فکری، قولی، و عملی در حرکات اختیاری انسان‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید: «و حق و باطل در حرکت فکری وارد می‌شود، و صدق و کذب

۱. توجه داشته باشیم که علوم ضروری و یقینی‌ای که غزالی آن‌ها را معلومات مربوط به عقل نظری می‌داند اگرچه تا حدودی در سطح استدلالی معلوم می‌شوند اما مرتبه کامل آن در سطح مکاشفه (عقل قدسی نبوی) برای انبیا و اولیا مکشوف می‌شوند و بنابراین می‌توان در همین جا این استمداد عقل نظری از ملائکه را همان نقش شرع یا مکاشفه نبوی برای هدایت عقل سایر انسان‌ها دانست.

در [حرکت] قولی وارد می‌شود، و خیر و شر در [حرکت] فعلی وارد می‌شود، و این عبارات با این که مصطلح‌اند ولی معنای آن‌ها سراسر است و از آن‌ها فهمیده می‌شود؛ و تردیدی نیست که با وجود تضاد و اختلاف در آن‌ها، انجام دادن و [در نتیجه] تحصیل همه آن‌ها واجب نیست. پس هر که به این حکم فتوا دهد^۱ به فتوای خود سزاوار قتل است زیرا قتل او از جمله حرکات است و انجام دادنش واجب است و ترک همه آن‌ها [هم] واجب نیست [که اگر بود]، پس هر که به این [حکم] فتوا دهد سزاوار است که نفس نکشد زیرا نفس کشیدن حرکتی از او است که ترکش واجب است. پس از این جا روشن می‌شود که بعضی از آن‌ها واجب‌الترک و برخی واجب‌الفعل‌اند. و چون این ثابت شد پس [وجود] حدود در حرکات ثابت می‌شود که به این ترتیب بعضی از آن‌ها خیرند و واجب‌الفعل، و برخی شر و واجب‌الترک. پس تمییز میان دو حرکت از راه حدود است.» (غزالی، معارج، ۱۳۲).

بر اساس این بیان غزالی، تفکیک میان بایدها و نبایدها و خیرها و شرها اجمالاً به عهده عقل است. بنا به برهان عقلی، و صرف‌نظر از این که شرع و جوب فعل یا ترک کدام افعال را صادر کند، عقل اجمالاً می‌داند که چنین مرز میان افعال وجود دارد. اما این صاحبان شرایع‌اند که با معرفت بدان حدود می‌توانند آن‌ها را به سایر انسان‌ها بشناسانند.

این ترکیبی که غزالی برای عقل و شرع ترسیم می‌کند و بر ضرورت وجود هر دو در معرفت‌های اخلاقی تأکید دارد در شکل‌دهی به کل نظام اخلاقی در اندیشه غزالی نقشی اساسی ایفا می‌کند. البته در تحلیلی دیگر معلوم می‌شود که این نگاه تنها در صورتی قابل فهم خواهد بود که همه جوانب اندیشه غزالی مورد توجه باشد. زیرا از یک سو می‌توان غزالی را در تأکید بر نقش عقل در معرفت‌های اخلاقی اندیشمندی جدی دانست و از سوی دیگر می‌توان تأثیر منفی موانع اخلاقی را در قدرت تشخیص عقل به حدی قوی دید که گویی او هیچ جایگاهی برای عقل در معرفت‌های اخلاقی قائل نیست و این همان نگاهی است که سبب اظهار اعتقاد او به حسن و قبح شرعی می‌شود.

نگاه نخست را می‌توان در تحلیل نظام اخلاقی غزالی از سوی کسانی چون محمد احمد شریف^۲ جست‌وجو کرد و نگاه دوم را در تحلیل امثال علی عیسی عثمان^۳ محمد

۱. پاورقی معارج: یعنی [به این که] تحصیل همه افعال واجب است.

2. In: *Ghazali's Theory of Virtue*.

3. In: *The Concept of Man in Islam in the Writing of al-Ghazali*.

احمد شریف در کتاب *نظریه غزالی* در باب *فضیلت مدعی* می‌شود که نظام اخلاقی غزالی نظامی ترکیبی است که در آن عناصر هر سه نوع نظام اخلاقی فلسفی، دینی، و عرفانی یک کلّ به هم پیوسته را پدید آورده‌اند بی‌آن‌که با یکدیگر ناسازگاری داشته باشند و شاکله‌ای ساخته‌اند که نسبت کمالی این عناصر را می‌توان در آن مشاهده کرد. در نظام اخلاقی غزالی نه تنها مبانی عقلی - فلسفی انکار نمی‌شوند بلکه می‌توان گفت نقطه آغاز نظام اخلاقی غزالی از همان جایی شکل می‌گیرد که نظام اخلاقی فلاسفه. او در آثاری چون *مقاصد الفلاسفة* (۱۳۴-۱۳۵) ضمن این‌که اخلاق را از شاخه‌های حکمت عملی می‌شمارد که خود از اقسام مابعدالطبیعه و آن هم یکی از دانش‌های فلسفی است، تحلیل روانشناختی نفس و تبیین فضیلت‌های چهارگانه اخلاقی را همانند سنت فلسفی ارائه می‌کند و همین دیدگاه را در دو اثر مهم اخلاقی خود، *احیاء علوم الدین* (۵۸۱/۳-۵۹) و *میزان العمل* (۱۹۸-۲۳۵) و *در سایر آثار* خود نیز مانند *کیمیای سعادت* (۶/۲-۹) و *معارض القدس* (۸۵-۹۱) نشان می‌دهد. او در کتاب *المنقذ من الضلال* (۴۷-۴۸) نیز علی‌رغم نسبت دادن بحث‌های اخلاقی فلاسفه به عرفا و ادعای این‌که این کار سرپوشی برای مخفی ماندن کذب سایر اعتقادات ایشان است، در پی انکار نظام فلسفی در اخلاق نیست بلکه نحوه استفاده فلاسفه را از آن‌ها برای تحمیل کردن سایر اعتقادات - به نظر او - باطل‌شان مورد نکوهش قرار می‌دهد. حتی به نظر محمد احمد شریف همین نسبتی که غزالی به تعالیم ایشان می‌دهد و ریشه‌ای عرفانی برای آن قائل می‌شود به نوعی نشانه صحه گذاردن بر این بخش از تعالیم ایشان است.

در واقع غزالی در بحث‌های اخلاقی خود از همه آن‌چه در سنت فلسفی اخلاقی مطرح بوده کمک می‌گیرد و دلیلی نمی‌بیند که آن‌ها را مورد انکار قرار دهد، اما می‌کوشد نقایص آن را با تکیه بر تعالیم دینی و فرورفتن در معانی باطنی آن‌ها برطرف سازد. به همین دلیل او حتی در تعیین جایگاه اخلاق، با این‌که آن را همچون فلاسفه از جمله شاخه‌های علوم فلسفی و یا یکی از اقسام علوم اخروی که از شاخه‌های علوم عقلی اکتسابی محسوب می‌شود می‌داند،^۱ در نگاهی دیگر آن را در میان علوم شرعی

۱. او در *ربع سوم احیاء علومی* را که در قلب جای می‌گیرند به عقلی و شرعی تقسیم می‌کند و اظهار می‌دارد که علوم عقلی فی نفسه برای تهذیب نفس کافی نیستند، با این‌که برای آن ضروری‌اند، و بنابراین باید با علوم شرعی تکمیل شوند. اما در همین جا علوم عقلی را به علوم ضروری و اکتسابی ←

جای می‌دهد.^۱ در واقع غزالی با این کار به نظام اخلاقی خود سمت و سویی می‌بخشد که آن را هم از نظام‌های اخلاقی فلسفی جدا می‌کند و هم از این‌که آن را صرفاً یک نظام مبتنی بر شرع قلمداد کنیم.

دیدگاه اخلاقی غزالی در دایره ظاهر شرع هم محدود نمی‌ماند بلکه به حوزه معرفت عرفانی وارد می‌شود. وی در منقذ صریحاً اخلاق را شاخه‌ای از علوم عرفانی معرفی می‌کند و در *الرسالة اللدنیة* (۲۳۰) پس از تقسیم‌بندی علوم، جمع معرفت‌های دینی و عقلی را در معرفت عرفانی میسر می‌بیند و بدین‌سان اخلاق را به نحو غیرمستقیم در حوزه عرفان جای می‌دهد. محمد احمد شریف می‌گوید: «گرچه اخلاق در این‌جا در علوم دینی دسته‌بندی می‌شود و برخی از ویژگی‌های علوم عقلی را احراز می‌کند، اما در نهایت در حوزه عرفان جای داده می‌شود» (Sherif, 17).

غزالی در ربع سوم *احیاء* هم نگرش عرفانی خود را به اخلاق نشان می‌دهد. وی در کتاب *العلم*، در ربع اول، اخلاق را یکی از علوم شرعی و در مقدمه کتاب نخست ربع سوم، شاخه‌ای از علوم عقلی اکتسابی قلمداد می‌کند اما با تبیین معرفت الهامی (عرفانی) و مشروط ساختن آن به تهذیب نفس، همان شأنی را که برای اخلاق قائل است عنصر اصلی در رویکرد عرفانی به معرفت، به حساب می‌آورد و در این نگاه به حیث عرفانی اخلاق توجه می‌کند (Ibid).

غزالی فضایل فلسفی، یعنی فضایی که به طریق عقلانی فضیلت دانسته می‌شوند، را انکار نمی‌کند بلکه «در فضایل فلسفی نقطه شروعی طبیعی (بدین معنا که انسان با عقل امداد نشده به وسیله وحی بدان می‌رسد) می‌بیند که می‌تواند مبنای سازماندهی دیگری برای فضیلت قرار گیرد» (Sherif, 75)؛ اما با پیش کشیدن بحث فضیلت‌های فطری و خدادادی، با محدود ساختن راه تحصیل فضیلت به عادت‌سازی و تعلّم از سوی فلاسفه

→ تقسیم می‌کند و علوم اخروی را در برابر علوم دنیوی از اقسام علوم عقلی می‌شمرد و علم اخلاق را در میان همین علوم اخروی (عقلی اکتسابی) قرار می‌دهد. (حیا، ۳/ ۱۹-۲۰).

۱. مثل این‌که در کتاب *العلم/احیاء* علوم را به شرعی و غیرشرعی تقسیم می‌کند و علوم شرعی را به اصول، فروع، مقدمات و متممات، آن‌گاه در علوم شرعی قسم دوم (فروع) به علومی که هدفشان تحصیل سعادت اخروی است توجه می‌کند و اخلاق را با نام علم معامله در آن جای می‌دهد (حیا، ۱/ ۲۷-۲۸). نیز در *الرسالة اللدنیة* معرفت را به شرعی و عقلی تقسیم می‌کند و ضمن این‌که میان آن‌ها سازگاری برقرار می‌کند اخلاق را از شاخه‌های «فروع» علوم دینی تلقی می‌کند که به عنوان معرفتی عملی در برابر بخش نظری این علوم قرار می‌گیرد (*الرسالة اللدنیة، مجموعه رسائل، ۲۲۷-۲۲۹*).

مخالفت می‌ورزد. همچنین وقتی که بر نقش استمداد از هدایت الهی برای تشخیص حد وسط در نزاع میان عقل و هواهای نفسانی تأکید بلیغ دارد نشان می‌دهد که انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند بدون امداد الهی به یافتن آن فضیلت واقعی توفیق یابد (Sherif, 85). وی در بخش دیگر نظام اخلاقی خود که مربوط به فضایل عرفانی است و غایت نظام اخلاقی او محسوب می‌شود، چارچوبی نظری - عقلی در تحلیل‌ها و تبیین‌های خود در نظر می‌گیرد؛ کاری که به اعتقاد او عرفا از عهده آن بر نیامدند.

با این حساب غزالی وجوه اصلی فضایل فلسفی را می‌پذیرد اما آن‌ها را برحسب سنت دینی - شرعی و تعالیم عرفانی جرح و تعدیل می‌کند. نیز در بحث از فضایل عرفانی با مدد گرفتن از تعلیمات فلاسفه، چارچوب جدیدی را پدید می‌آورد که فضایل عرفانی در قالب آن سازگارتر و دقیق‌تر تبیین می‌شوند (Sherif, 156-158) و این خود گویای اعتقادی است که وی به توانمندی عقل در حوزه اخلاق دارد.

۴. تأثیر آلودگی‌های اخلاقی در دست‌یابی عقل به معرفت‌های اخلاقی

۴.۱. تحلیل گزاره‌های مشهور

توجه به تحلیلی که غزالی در بحث گزاره‌های مشهور و نیز در تبیین موضعی که در برابر معتزلیان در بحث حسن و قبح افعال ارائه می‌کند مبتنی بودن نظریه حسن و قبح شرعی وی را بر ناتوانی عقل در حوزه معرفت‌های اخلاقی محل تردید قرار می‌دهد.

به نظر غزالی مشهورات گزاره‌هایی نیستند که مردم بر مبنایی عقلانی بدان‌ها دست یافته باشند یا، به بیان دیگر، در ردیف اولیات عقلی قرار داشته باشند. در آرای مشهور که بخشی از آن‌ها همان گزاره‌های اخلاقی‌اند عمدتاً مبنای توافق آرا، علل و عوامل بیرون از ساحت عقیدتی است. رقت قلب، حمیت و عزت نفس، میل به آشتی و صلح و همیاری برای زندگی و تأدیبات شرعی، از جمله عواملی‌اند^۱ که باورهایی در انسان پدید می‌آورند که چنان به نظر او قطعی می‌آیند که تصور می‌کند به ضرورت عقلی بدان‌ها باور آورده است. غزالی می‌گوید: «مشهورات مانند حکم ما به این [گزاره‌ها] است: نیکویی آشکارکردن سلام، و طعام دادن و صلۀ ارحام، و ملازمۀ راستی در کلام و مراعات عدالت در داوری‌ها و احکام، و حکم ما به زشتی آزاررسانی به انسان و کشتن حیوان و بهتان زدن و خشنود

۱. غزالی به عامل استقرای فراوان جزئیات هم اشاره می‌کند که از جمله عوامل معرفتی در پدیدآمدن

باورهای مشهور به حساب می‌آید (نک: غزالی، معیار العلم، ۱۶۹-۱۷۰).

بودن شوهران به هرزگی زنان، و کفران و سرکشی کردن در برابر نعمت. این گزاره‌ها، در صورتی که انسان تنها خودش باشد و عقل، و وهم و حس‌اش، ذهن به صرف عقل و حس حکم به آن [ها]^۱ نمی‌کند، بلکه به دلیل سبب‌هایی عارضی که این گزاره‌ها را در نفس مؤکد و تثبیت کرده‌اند به آن‌ها حکم می‌کند» (غزالی، معیار/العلم، ۱۶۹-۱۷۰).

نمونه‌هایی که غزالی برای نشان دادن تأثیر عوامل یادشده در باورهای مشهور ذکر می‌کند از این قبیل‌اند: مثلاً در تلقی این‌که حکم به زشت بودن سر بریدن حیوان، حکمی عقلی است، در واقع رقت قلبی طبیعی انسان‌ها سبب چنین حکمی شده نه داوری عقل، به نحوی که اگر شرع مردم را از آن حکم به نیکو شمردن سر بریدن حیوان بر نمی‌گرداند و آن را قربانی قرار نمی‌داد، آن اعتقاد در بیشتر مردم عمومیت پیدا می‌کرد.

همچنین زشتی خشنودی به هرزگی همسر که گمان می‌شود حکمی ضروری و عقلی است، به منشأ حمیت و عزت نفس ذاتی انسان بدان حکم شده؛ در حالی که همهٔ زناکاران، هرزگی نسبت به زن دیگری را نیکو می‌شمردند و چون با شهوت ایشان موافقت دارد زشت‌اش نمی‌دانند. به همین دلیل اگر کسی شوهران را در این باره آگاهی دهد و زشتی کار زناکاران را به ایشان بشناساند او را تقبیح می‌کنند و این کار را با این عنوان که سخن چینی است در نهایت زشتی می‌دانند. اما در مقابل، اهل صلاح می‌گویند این کار خیانت و ترک امانت است. به این ترتیب احکام‌شان در نیکویی و زشتی با یکدیگر تناقض دارند. بنابراین با این‌که تصور می‌کنند آن گزاره‌ها گزاره‌هایی عقلی‌اند اما منشأ آن‌ها خلق‌هایی در سرشت انسان است (نک: غزالی، معیار/العلم، ۱۷۰-۱۷۲).

۲.۴. تحلیل حسن و قبح افعال

تحلیل غزالی در بحث حسن و قبح با تحلیلی که وی در بحث مشهورات ارائه می‌کند یکسان است. وی در بحث حسن و قبح افعال در رد اعتقاد معتزله به حسن و قبح ذاتی و عقلی ابتدا استعمال‌های متفاوت حسن و قبح را به استعمال مشهور عامیانه، استعمال بر مبنای معیارهای شرع و استعمال مربوط به همهٔ افعالی که فاعل باید انجام دهد تقسیم می‌کند.

در خصوص استعمال عمومی، می‌گوید افعال نیکو افعالی‌اند که با قصد فاعل موافقت

۱. «و هذه قضايا لوخلى الانسان و عقله المجرى و وهمه و حسه، لما قضى الذهن به قضاء بمجرد العقل و الحس...» ضمیر متصل در «به» باید «ها» باشد تا به «قضايا» اشاره کند.

دارند و افعال زشت، آن‌ها که مخالف قصد فاعل‌اند، و افعالی که نه موافق و نه مخالف قصد فاعل‌اند افعال عبث خوانده می‌شوند (نک: غزالی، *المستصفی*، ۵۹). در این صورت ممکن است فعلی به لحاظ این‌که با قصد فاعلی موافقت دارد نیکو شمرده شود و همان فعل به دلیل مخالف بودن با قصد فاعلی دیگر قبیح باشد. حسن و قبح در این استعمال مفاهیمی اضافی‌اند که به ذات خود افعال ارتباطی ندارند. موافق بودن یا نبودن کاری با قصد یک فاعل مانند سفیدی و سیاهی نیست که نتوان تصور کرد شیئی برای کسی سفیدتر از دیگری یا برای دیگری سیاه‌تر از این یکی باشد. (نک: غزالی، *المستصفی*، ۶۰؛ *الاقتصاد*، ۱۲۰-۱۲۱).

این استعمال حسن و قبح ارتباط مستقیمی با مصالح و تمایلات شخصی پیدا می‌کند و به همین دلیل عموماً افراد نسبت به چیزی که منافع مستقیمی در آن ندارند بی تفاوت‌اند. کسانی که حسن و قبح را بر این مبنا به افعال نسبت می‌دهند حتی فعل خداوند را هم، اگر موافق مقصودشان نباشد، قبیح می‌شمرند؛ یا اگر مثلاً چهره یا صدای کسی را بیسندند خود او را هم فرد خوبی می‌شمرند.

با این‌که مثال‌هایی که غزالی در اینجا ارائه می‌کند ارتباطشان با اغراض شخصی آشکار است اما با توجه به این استعمال و ردیابی آن در آنچه بدین وضوح به اغراض ایشان ارتباط ندارد و به نظر ایشان خوب یا بد می‌رسد می‌توان ریشه‌های تمایلات شخصی را در داوری‌های اخلاقی‌شان یا حتی در مفاهیم اخلاقی تشخیص داد. وی استعمال دوم حسن و قبح را به مبنای شرع برمی‌گرداند که در آن واجبات و مستحبات، همان افعال نیکو به حساب می‌آیند و استعمال سوم را بر مبنای این‌که فاعل مجاز به انجام دادن‌اش باشد تعریف می‌کند. بر این اساس افعال مباح هم وصف نیکو به خود می‌گیرند.

با این تبیین، غزالی می‌گوید این استعمال‌های سه‌گانه همگی حکایت از این دارند که حسن و قبح، اوصافی اضافی برای افعال‌اند نه ذاتی. «بنابراین اگر شرع نیامده بود افعال جز بر مبنای موافقت و مخالفت [با اغراض] از یکدیگر متمایز نمی‌شدند» (غزالی، *المستصفی*، ۶۰).

به نظر غزالی لازمه این‌که حسن و قبح از اوصاف ذاتی افعال باشند این است که افعال با داشتن حقیقت واحد در ذات خود همواره یک وصف ذاتی داشته و همواره نیکو یا قبیح باشند، حال آن‌که وضع افعال از این حیث چنین نیست. به عنوان نمونه، قتل

ذاتاً حقیقت واحدی دارد و نباید بسته به اوضاع و احوال متفاوت نیکو یا قبیح بودن اش متفاوت شود یا مثلاً دروغگویی؛ حال آن که چنین است.

نیز این که حسن و قبح از اموری نیست که به ضرورت عقل ادراک شوند زیرا در آن صورت نباید بر سر آن‌ها میان عقلاً نزاعی باشد اما چنین نزاعی وجود دارد؛ و تازه اگر نزاعی هم نباشد باز دلیل بر ضرورت عقلی آن احکام نیست بلکه عوامل دیگری ممکن است سبب اتفاق آرا در آن مورد شده باشند.

علاوه بر این، مشهور بودن گزاره‌های اخلاقی‌ای که عموماً انسان‌ها بدان‌ها باور دارند یا به دلیل تدبیر به شرایع است یا به دلیل اغراضی که افراد دارند. البته درباره خداوند چون داشتن غرض برای او منتفی است این امر در خصوص او مطرح نیست ولی به کارگیری این الفاظ از سوی انسان‌ها در اموری که میان‌شان در جریان است، همواره به اغراض برمی‌گردد؛ اگر چه گاه این اغراض ظریف و ناپیداست و جز اهل تحقیق بدان توجه پیدا نمی‌کنند (نک: غزالی، *المستصفی*، ۶۰-۶۱).

غزالی در تحلیل ریشه‌یابی خطای قائل‌بودن به مبنای عقلانی برای مشهورات به سه ریشه اشاره می‌کند. نخست این که انسان‌ها وقتی که چیزی موافق با غرض خودشان نباشد، با وجود موافقت آن با غرض شخص دیگر آن را قبیح می‌خوانند و این از آن رو است که *ایشان اصلاً به غیر خود التفات ندارند؛ بلکه «هر طبعی مستغرق در خود است و دیگری را کوچک می‌بیند»*. (غزالی، *المستصفی*، ۶۲؛ *الاقتصاد*، ۱۲۲). به همین دلیل حکم اطلاق بر آن امر قبیح بار می‌کند و صفت قبیح را به ذات آن چیز نسبت می‌دهد. حال آن که نسبت دادن قبح به ذات فعل در اینجا به دلیل غفلتی است که از ریشه آن فکر دارد؛ یعنی قبیح دانستن آن کار به دلیل مخالفت‌اش با غرض خود او بوده و مطلق انگاشتن قبح آن به دلیل عدم التفات او به غیر خود اوست. این امر حتی به نسبت تفاوت احوال خود شخص هم پیش می‌آید و فرد همان چیزی را که در اوضاع و احوالی تقبیح می‌کرده با تفاوت غرض‌اش تحسین می‌کند (نک: غزالی، *المستصفی*، ۶۱-۶۲؛ *الاقتصاد*، ۱۲۲).

نیز ممکن است فعلی در غالب اوقات مخالف غرض و مصالح انسان باشد و به این دلیل متصف به قبح شده باشد و موارد نادری که خلاف آن است مورد توجه شخص قرار نگیرد. به بیان دیگر، دلیل این که عموم افراد چیزی را قبیح می‌شمرند احساسی است که به دلیل این که آن کار در غالب موارد به مصلحت‌شان نیست برایشان پیش آمده و آن حالت غالب مانع از توجه ایشان به حسن آن کار در موارد شاذ است. مثل این که حکم به قبح مطلق

دروغ‌گویی در نتیجه استمرار بر آن، در نفس استحکام می‌یابد و شخص حتی در موردی مانند نیکویی دروغ‌گفتن برای نجات جان نبی یا ولی خدا به سختی آن احساس نفرت را می‌تواند از خود دور کند (نک: غزالی، *المستصفی*، ۶۱-۶۲؛ *الاقتصاد*، ۱۲۲).

علاوه بر آن، گاهی دخالت وهم موجب می‌شود که چنان حکمی با فعل مقرون شود به نحوی که حتی اگر عقل خطابودن حکم وهمی را اعلام دارد باز شخص به تبع تأثیر وهم، همان حکم سابق را باور داشته باشد. در واقع هنگامی که شخص چیزی را همراه با چیز دیگری می‌بیند گمان می‌کند که آن چیز به صورت مطلق به ضرورت همراه آن است و توجه نمی‌کند که اگرچه امر اخص همواره مقرون با امر اعم است، لازم نیست که امر اعم همراه با امر اخص باشد. مثل کسی که از مار ترسیده و این ترس او موجب ترس از ریسمان سیاه و سفید می‌شود یا کسی که نسبت به غسل به دلیل شباهت به ماده قی شده احساس بدی دارد.

این تأثیر وهم حتی در مسائل اعتقادی موجب قبول یا رد باورهایی می‌شود بدون این‌که مبانی معرفتی آن باور مورد مذاقه قرار گرفته باشند. به رأی غزالی، نه تنها انسان‌های عامی بلکه بسیاری از عقلایی که به نام عالم شناخته می‌شوند نیز در قبال مسائل عقلانی موضعی متأثر از وهم می‌گیرند؛ همین که بدانند آموزه‌ای از جمله معتقدات کسانی است که اعتقاداتشان را قبول ندارند بی بررسی درباره آن نظر می‌دهند. نفوس بیشتر مردم بر اطاعت از اوهام کاذب استوار شده‌اند حتی اگر به کذب آن‌ها علم داشته باشند و مبادرت ورزیدن و احتراز بیشترشان براساس این اوهام است. به بیان او، وهم بسیار بر نفس استیلا دارد (نک: غزالی، *المستصفی*، ۶۲-۶۳؛ *الاقتصاد*، ۱۲۳-۱۲۴).

جالب است که غزالی با وجود تأکید بلیغی که بر غلبه وهم در بسیاری از داوری‌ها دارد، *راسخان در علم* را که به هدایت الاهی حق را می‌یابند و می‌توانند از آن پیروی کنند از این تأثیر بر کنار می‌دارد. او نه تنها در *المستصفی* بلکه در سایر آثار خود، از جمله در *الاقتصاد*، با این‌که درصدد رد اعتقاد به حسن و قبح عقلی است، با اظهار این‌که طبع اکثر عقلایی که عالم نام گرفته‌اند تابع وهم است، و تبعیت از عقل صرف به جز از عهده اولیای الاهی یا راسخان در علم که خداوند حق را به ایشان نشان می‌دهد و توان پیروی کردن از آن را به ایشان می‌دهد، ساخته نیست. مبنای دیگری را در اعتقاد خود آشکار می‌سازد.^۱

۱. بیان وی در *المستصفی* (۶۲) این است: «و لیس هذا طبع العامی خاصة بل طبع اکثر العقلاء المتسمین بالعلوم الا العلماء الراسخین الذین اراهم الله الحق حقاً و قواهم علی اتباعه». نیز ←

خط سیری که غزالی در ردّ موضع معتزله در پیش گرفته و بدان وسیله مدّعی می‌شود که ریشه تحسین و تقبیح امور از سوی انسان‌ها نه به عقل بلکه به عواملی روانشناختی در ساحت‌های عاطفی - ارادی باز می‌گردد، و آرای صریح دیگری از او که نشانه اعتقاد حقیقی وی به شایستگی خود عقل برای داوری در خصوص حسن و قبح امور است حاکی از این تحلیل است که اگرچه عقل به لحاظ ذاتی و در اصل، آفریده شده تا حقایق امور را دریابد و می‌تواند آینه تمام‌نمای کلّ عالم شود،^۱ و در مرتبه عقل قدسی یا نبوی بدان غایت نایل می‌آید، به شدّت در معرض تأثیرپذیری از عوامل غیر معرفتی و به نحو خاص حبّ نفس و اغراض شخصی است، تا جایی که انسان‌ها عموماً در تحسین و تقبیح امور بر مبنای موافقت یا مخالفت آن‌ها با اغراض شان عمل می‌کنند و چنان این کار به نظرشان معقول و درست می‌رسد که به سختی می‌توانند درک کنند اگر چیزی را خوب می‌دانند به دلیل این است که با منافعشان همسویی دارد و اگر به قبح چیزی حکم می‌کنند آن حکم به عدم همسویی آن چیز با مصالح‌شان برمی‌گردد.

به نظر غزالی حبّ نفس چنان پیش نظر انسان قرار دارد که گویی شخص نمی‌تواند به راحتی به دور از آن درباره چیزی داوری کند. وقتی که انسان نتواند به غیر خود التفات ورزد و چنان شیفته خود باشد که غیر خود را به حساب نیاورد، دیده عقل او از دیدن حقیقت امر نابینا می‌شود. در واقع حقیقت امر را همان می‌بیند که خود می‌خواهد و بنابراین در نسبت‌دادن خوب و بد به امور با محوریت التفات به خود عمل می‌کند؛ چنان که حتی کسی که نجات‌دادن غریق را بر اهمال نسبت به او ترجیح می‌دهد و اعتقاد به شریعت خاصی هم ندارد، ترجیح‌اش به دلیل دفع احساس تألمی است که

→ در *الاقتصاد* (۱۲۳) می‌گوید: «... و هذا مع وضوحه للعقل فلا ینبغی ان یغفل عنه لان إقدام الخلق و إجماعهم فی اقوالهم و عقائدهم و افعالهم تابع لمثل هذه الاوهام. و أما اتباع العقل الصرف، فلا یقوی علیه آلا اولیاء الله تعالی، الذین أراهم الحق حقاً، و قواهم علی اتباعه».

۱. غزالی در *معارج القدس*، ۱۴۹ می‌گوید: «کمال خاص نفس ناطقه این است که عالمی عقلی شود که صورت کل [عالم] و نظام معقول در کل [عالم] و خیری که در کل عالم جاری است در آن مرتسم گردد: آن گونه که از مبدأ کل آغاز گردد و به جواهر شریف روحانی مطلق، و سپس به موجودات روحانی دارای نوعی علقه به بدن، و از آن پس به اجسامی که به لحاظ ماهیت و قوایشان علوی‌اند برسد تا در خود شاکله کل وجود را استیفا کند و عالمی معقول به محاذات کل عالم موجود گردد در حالی که حسن مطلق و جمال مطلق را مشاهده می‌کند، و با او یکی شود و نقش او و شاکله او را بپذیرد و در او غرقه گردد و از [جنس] جوهر او شود.»

ناشی از رقت انسانی اوست و این رقت در تحلیل ظریف برمی‌گردد به این‌که شخص خود را به جای آن فرد تصور می‌کند و در نظر می‌گیرد که دیگری برای نجات او اقدام نمی‌کند. این جاست که کار آن فرد به نظرش قبیح می‌آید. بنابراین این‌که می‌تواند به قبح کار او حکم دهد و در این داوری قاطع است برای این است که حبّ نفس و توجه به منافع خود هیچ‌گاه از ذهن و ضمیر او دور نمی‌شود. برای همین اگر ناظر، حیوان یا کسی باشد که رقت قلب ندارد این تصور در آن‌جا به راحتی قابل اطلاق نیست. اگر هم چنین چیزی اتفاق بیفتد به عاملی چون انتظار ثنا یا توقع این‌که دیگران بدانند او چنین کرده باز می‌گردد و اگر تصور این‌که دیگری از او تقدیر کند امکان‌پذیر نباشد باز میل نفس بدان برقرار است (نک: غزالی، *المستصفی*، ۶۳؛ *الاقتصاد*، ۱۲۵).

این تحلیل‌ها حتی اگر در همه موارد پذیرفته نباشد و حتی اگر مقصود غزالی را در مقام مذکور تأمین نکند حکایت از حقیقت مهمی دارد: انسان در فرآیند باورآوری همواره با تکیه بر قوای معرفتی خود عمل نمی‌کند. به عکس، قوای معرفتی او تحت استیلا و سیطره عواطف و خواسته‌های وی همسو با آن عواطف و خواسته‌ها به کار خود می‌پردازد.

به اعتقاد غزالی همین که نفس دوست می‌دارد مورد تمجید واقع شود حتی در شرایطی که وجود یا آگاهی دیگران از کاری که او می‌کند قابل تصور نیست، سبب می‌شود که ذهن او از تردید میان خوب یا بد بودن کاری، به خوب بودن آن حکم کند و در عمل آن را ترجیح دهد؛ نفس تنها با تصور موقعیتی که دوست می‌دارد، آن را بر شق مقابلش ترجیح می‌دهد. یا با تصور این‌که کاری همواره با ثنای دیگران همراه بوده حکم خوب بودن را به آن، حتی در حالی که ثنا یا حضور آگاهی دیگران محال باشد، سرایت می‌دهد. بنابراین در بسیاری از اوقاتی که انسان چیزی را دوست می‌دارد یا آن را ناپسند می‌شمارد به دلیل دوست‌داشتن یا ناپسند دانستن چیزی است که همراه با آن امر بوده و چون در وهم این همراهی مبنا قرار می‌گیرد انسان درباره چیزی که حتی مخالف حکم عقل است به خوبی یا درستی حکم می‌کند.

تعبیری که غزالی در منشأیابی خطای معتزلیان، وقتی که به تبیین دخالت وهم در داوری‌های اخلاقی انسان‌ها می‌پردازد، اظهار می‌دارد و می‌گوید: «... ولو این‌که عقل به کذب وهم حکم کند...» (غزالی، *المستصفی*، ۶۲؛ *الاقتصاد*، ۱۲۳-۱۲۷) نیز، تحلیل وی را از دیدگاه قائل به حسن و قبح شرعی الاهی امور به قائل به حسن و قبح عقلی و ذاتی برمی‌گرداند؛ زیرا در همین تعبیر نشان می‌دهد که نه تنها عقل تحسین و تکذیب می‌کند

بلکه به منزلهٔ داور مافوق آن چه را انسان به دلیل استیلاهی وهم بدان حکم می‌کند مورد ارزیابی قرار می‌دهد و حکمی خلاف آن صادر می‌کند.

در این صورت اعتقاد غزالی به حسن و قبح شرعی - الهی بر دو مبنا استوار است: ۱- این که انسان‌ها به دلایل روانشناختی، خصوصاً به دلیل در نظر گرفتن مصالح شخصی، عمدتاً به حسن و قبح امور حکم می‌کنند. بنابراین در غالب موارد تحسین و تقبیح‌شان ریشهٔ معرفتی ندارد. ۲- این که عقل فی‌نفسه قادر به تحسین و تقبیح هست ولی میزان تأثیرگذاری عوامل عاطفی - ارادی بر تشخیص‌اش تا آن جاست که به نظر غزالی در سطح عموم مردم، با استثنای اولیای الهی، حسن و قبح امور ریشهٔ عقلانی ندارد.

از دید غزالی گزاره‌های مشهوری که در آن‌ها حکم به حسن یا قبح افعالی می‌شود تا زمانی که از مقام عقل صرف صادر نشده باشد نمی‌تواند عقلانی قلمداد شود. تنها زمانی داوری‌های اخلاقی می‌توانند عقلانی به معنای حقیقی کلمه به حساب آید که عقل از تأثیر منفی وهم که به منشأ عوامل عاطفی - ارادی پدید می‌آید دور نگاه داشته شود؛ خصوصاً اگر غالب‌ترین میل و عاطفهٔ انسان یعنی «حب نفس» در کار آید.

با این حساب شرعی‌دانستن حسن و قبح از سوی غزالی در اصل به آسیب‌پذیری عقل خصوصاً از میل قوی حبّ نفس باز می‌گردد و به میان کشیدن شرع به منزلهٔ منبعی است که تأثیرگذاری اغراض شخصی در آن منتفی است.

بر اساس تحلیل علی عیسی عثمان (Othman, 57-66) که به نحو شایسته‌ای به این موضوع توجه می‌کند و خصوصاً دیدگاه غزالی را از منظر استکمال اخلاقی نفس مورد توجه قرار می‌دهد، اگر تأثیر هنجارهای اخلاقی را در فرآیند دستیابی به حقیقت مورد توجه قرار دهیم باید بدانیم که هر فعلی در فرآیند استکمالی نفس می‌تواند تأثیری مثبت یا منفی ایفا کند و بنابراین لازم است حکم به خوب یا بد بودن افعال از منبعی صادر شود که خود درگیر با حب نفس نباشد. از دید غزالی فقیه این منبع منبعی فوق بشری است (شرع) و از دید غزالی صوفی این منبع مرتبهٔ معرفتی مکاشفه یا مرتبهٔ وحیانی معرفت است.

در واقع با این که علی عیسی عثمان نظر غزالی را بر اساس همان اعتقاد رسمی وی به حسن و قبح شرعی بیان می‌کند اما به نحو لطیفی به این نکته توجه می‌کند که مبنای اعتقاد غزالی به حسن و قبح شرعی به لزوم نشأت گرفتن تحسین و تقبیح افعال از منبعی باز می‌گردد که دخالت منفعت‌طلبی در آن منتفی باشد و این منبع از دید

غزالی صوفی مرتبه‌ای از معرفت بشری است که وی آن را علم مکاشفه می‌خواند. اگر از دید غزالی فقیه برای اجتناب از بی‌عدالتی در جامعه باید منبع حکم به حسن و قبح افعال فوق بشری باشد تا چیزهایی چون قدرت، نفوذ، و خدعه منشأ حکم به هنجارهای اخلاقی نباشد، از دید غزالی صوفی برای طی فرآیند اخلاقی-معرفتی دست‌یابی به حقیقت باید حکم به حسن یا قبح افعال با توجه به میزان تأثیرشان در این فرآیند مورد ارزیابی قرار گیرند و این امر مستلزم نشأت گرفتن آن از مقام نبوی معرفت است و این آن دلیلی است که غزالی را وامی دارد که حکم به حسن و قبح افعال را به مرتبه‌ای موکول کند که دخالت حب نفس و منفعت شخصی در آن منتفی باشد.

اینک می‌توان بر اساس بررسی‌های گذشته اذعان کرد که از دید غزالی عقل نه در فطرت اولیه خود ناتوان از تشخیص خوبی و بدی در امور است، نه در مرتبه نبوی؛ اما آن‌گاه که انسان به اقتضای حب نفس و تحریک شهوت و غضب خود آلوده می‌شود کارکرد عقل‌اش، بدون ضبط و مهار آن امیال، متأثر از احساس‌ها و خواسته‌های گناه‌آلودش می‌شود. این تأثیر به حدی است که برای خود انسان هم گناه تشخیص این‌که باوری به منشأ عقلانی در ساحت عقیدتی‌اش مورد اعتقاد واقع شده یا به منشأ اغراض شخصی‌اش چنان دشوار می‌شود که بدون ریشه‌یابی‌های دقیق، باورهای به منشأ اغراض شخصی، عقلانی پنداشته می‌شوند.

۴.۳. استدلال بر نیاز به هدایت نبوی

آن‌چه غزالی در اثبات نیاز به استمداد از شرع یا هدایت نبوی طرح می‌کند نیز مؤید این تحلیل است. استدلال غزالی برای اثبات نیاز به نبی را در کیمیای سعادت مورد توجه قرار دهیم. او در مقدمه نخست استدلال خود می‌گوید: «و چون همه اعمال نشاید که عبادت بود، بلکه بعضی شاید و بعضی نه، و از همه شهوات ممکن نیست دست برداشتن، و روا نباشد نیز دست‌برداشتن ... پس بعضی شهوات دست برداشتنی است و بعضی کردنی است. پس حدی باید که این از آن جدا کند» (غزالی، کیمیا، ۱/ ۶۴).

وی در معارج هم ابتدا وجود حدود را در حرکات اختیاری به اثبات رساند و تمییز میان خیر و شر را موکول به وجود «حد» در آن‌ها معرفی کرد و سپس در مرحله بعد اظهار داشت که امر از این سه شق بیرون نیست: یا آن حدود را همه می‌شناسد، یا هیچ کس نمی‌شناسد، یا برخی افراد می‌شناسند. شق اول و دوم نادرست و شق سوم درست

است: برخی افراد، حدود یا خیر و شر را در حرکات اختیاری می‌شناسند. اینان همان اصحاب شرایع یا انبیاء‌اند (نک: غزالی، معارج، ۱۳۲-۱۳۳).

در *کیمیای سعادت* (۱/ ۶۴) همین استدلال با تکیه بر آسیب‌پذیری عاطفی-ارادی عقل ارائه می‌شود: «و این حدّ از دو حال خالی نبود: یا آدمی از عقل و هوی و اجتهاد خود گیرد و به نظر خویش اختیاری کند، یا از دیگری گیرد. و محال باشد که به اختیار و اجتهاد او گذارند. چه، هوی که بر وی غالب بود، همیشه راه حق بر وی پوشیده همی دارد و هر چه مراد وی در آن بود به صورت صواب به وی می‌نماید. پس باید که زمام اختیار به دست وی نباشد بلکه به دست دیگری باشد؛ و هر کس آن را نشاید، بلکه بصیرترین خلق باید، و آن انبیاء‌اند. صلوات الله علیهم اجمعین».

و چون در بحث درجات هدایت در *کیمیا* و *احیاء* هدایت درجه اول را تمییز قائل شدن میان خیر و شر معرفی می‌کند و می‌گوید این مرتبه از هدایت به همه عقل‌داده شده است، در این که عقل می‌تواند به لحاظ ساختاری و در حالت فطری و اولیة خود، خیر و شر را تشخیص دهد ابراز تردید نمی‌کند؛ اما نمی‌پذیرد که عقل بتواند استقلالاً و بدون تأثیرپذیری از سایر ساحت‌های نفسانی همواره و به درستی بدان‌ها راه یابد. به همین دلیل در ادامه، محروم شدن از تشخیص خیر و شر را به دو مبنا برمی‌گرداند: تأثیر رذایل اخلاقی و اشتغال دنیوی (نک: *کیمیا*، ۲/ ۳۷۷، نیز: *احیاء*، ۴/ ۱۱۳-۱۱۴).

درک فطری حسن و قبح از سوی عقل با اعتقاد به حسن و قبح شرعی سازگار نیست، اما تحلیل غزالی در بحث حسن و قبح، و تصریح وی به این که «هوی که بر وی غالب بود، همیشه راه حق بر وی پوشیده همی دارد» و ارجاع عامل محرومیت از هدایت اولیه و عام به حسد و کبر یا *اشتغال* به دنیا، اعتقاد وی را به تأثیر قطعی آلودگی‌های اخلاقی بر معرفت می‌رساند. این تحلیل نشان می‌دهد که میل انسان به چیزی و هوای او به آن، چنان بر قوه عاقله او تأثیر می‌گذارد که «هر چه مراد وی در آن بود» را «به صورت صواب به وی می‌نماید» (*کیمیا*، ۱/ ۶۴).

۴.۴. شکل‌گیری رذیلت «خبّ»

توجه به چگونگی شکل‌گیری رذیلت در *جانب افراط قوه عاقله*، یعنی «خبّ»، نیز به نحو دیگری نشان می‌دهد که چگونه تأثیر عمیق آلودگی‌های اخلاقی می‌تواند قوه عاقله را از کارکرد ذاتی خود دور سازد و چرا غزالی بر اتصال یافتن ساحت عقیدتی به عقل نبوی

تأکید بلیغ دارد. در واقع پدیدآمدن رذیلت «خبّ» یا «حیله‌گری» که ناظر به قوه عاقله است و عبارت از یافتن انهای گوناگون طرق دست‌یابی به غایت‌های ناظر به خواسته‌های گناه‌آلود است، جز از راه تأثیرات مکرر گناهان بر قوه عاقله حاصل نمی‌آید.

هر گناهی که به انجام می‌رسد حتی در سطح جوارح، اثری در قلب بر جای می‌گذارد که در آن می‌ماند و لذّتی در نفس پدید می‌آورد که آن را به تکرارش ترغیب می‌کند. نیز انجام هر گناهی متأخر از نحوه‌ای توجیه عقلانی آن است. علاوه بر آن، کشش نفس به تکرار آن، توجیه عقلانی دیگری می‌طلبد که توجیه نخست را در نفس راسخ‌تر می‌گرداند. حال اگر گناهان در پی خود رذایلی را پدید آورند، مقدم بر رذایل، با هر بار نادیده گرفتن اشارت‌های عقل، و با هر بار توجیه عقلانی گناه، اثری در قوه عاقله گذاشته می‌شود که نفس را به سوی رذیله‌ای ناظر به خود قوه عاقله پیش می‌برد تا آن‌جا که با شکل‌گیری رذیله خبّ یا حیله‌گری کار عقل عبارت از دیدن صواب در آن‌چه «هوی» خواهان آن است و یافتن طریقه نیل بدان با حیله‌گری خواهد بود.

با این تبیین دیگر نمی‌توان اعتقاد غزالی را به ضرورت وجود انبیا (ع) برای راه نمودن به انسان‌ها، به معنای ناتوانی عقول بشر از رسیدن به معارف عالیّه نظری و عملی دانست، بلکه نیاز انسان‌ها به نبی برای این است که عقل در روکردن به مبادی عالیّه و داشتن نگاه و التفات غیر خودمحورانه و گناه‌آلود، نیازمند یاری کسی است که در مرتبه عقل قدسی قرار دارد و عقل قدسی همان عقل در وضعیت تقدس یافته و پیراسته شده و متصل شده به عقل مطلق است.

عقل برای رسیدن به معارف، خواه در حوزه واقعیت‌ها خواه در حوزه ارزش‌ها و تکالیف باید رو به مبادی عالیّه کند (نک: غزالی، معارج، ۸۵-۸۶)، اما برای این که «رو به بالا کند» نیازمند یاری اخلاقی-معرفتی نبی است و چون این عالی‌ترین کمال حاصل نمی‌آید مگر با استخدام همه قوای نفس در خدمت عقل، پس غزالی راهی را جستجو می‌کند که در آن همه قوای نفس تحت استیلای عقل در آیند. این راه، راه پیروی از انبیا (ع) و تعالیم شریعت است. این مطلب با تکیه بر اعتقاد غزالی به این که عقل عملی و کمال نفس برای به کمال رساندن عقل نظری است (نک: غزالی، معارج، ۵۰) و تعلیمات شرع در احکام جزئی اخلاقی بدن را تحت استیلای عقل قرار می‌دهد تا قوه عاقله به کمال خود دست یابد نیز تأیید می‌شود.

در واقع اگر ساحت‌های غیر عقیدتی بر طبق بایدها و نبایدهای شرعی انضباط یابند،

عقل به رشدی دست می‌یابد که در غایت آن، در مرتبه عقل قدسی، می‌تواند بر کنار از تأثیرات منفی آن‌ها حسن و قبح را دریابد. پس نیاز انسان‌ها به نبی نه از حیث ناتوانی عقل‌شان بلکه به دلیل *محافظت از توانمندسازی عقل‌شان* است. تکیه بر عقل تکیه بر منبع اصلی معرفت در وجود انسان است که با به‌کارگیری‌اش بر مبنای حرکت‌های فکری (روح فکری) لازم است آن را در معرض اشراق و تابش نور هدایت الاهی قرار داد. این قرار گرفتن در معرض اشراق الاهی با استمداد از عقل نبوی و تعلیم‌ها و تربیت‌های انبیا (ع) صورت می‌پذیرد، اما لازمه دریافت هدایت الاهی التفات و ورزیدن بدان سو و مهذب‌شدن عقل از خودمحوری است. نفس انسان با باوری عمیق به گستره *توانمندی‌های عقل* باید تمام روی خود را به سوی حقیقت کند به نحوی که هیچ التفاتی جز به سوی حق و در راستای کشف حقیقت برایش باقی نماند.

با این حساب باید گفت که *پایه اصلی نظریه حسن و قبح شرعی - الاهی غزالی را اعتقاد او به ضرورت رهاسازی عقل از تأثیرات منفی عوامل غیراخلاقی تشکیل می‌دهد*. در اندیشه غزالی عقل رها نمی‌شود؛ ناتوان معرفی نمی‌گردد، بلکه توانمندی‌های بی‌حدش^۱ شناسانده و راه به ظهور رساندن آن‌ها معرفی می‌شود. *عقل با خضوع در برابر تعلیم شریعت رشد می‌کند و توانمندی‌هایش بیشتر به ظهور می‌رسد*.

نتیجه‌گیری

بررسی‌های گذشته نشان داد که علی‌رغم شهرت غزالی به اعتقاد به ناتوانی عقل در دستیابی به معرفت‌های اخلاقی، وی عقل را عالی‌ترین منبع معرفتی در انسان قلمداد می‌کند و بالاترین مرتبه کمالی انسان را تبدیل شدن او به عالمی عقلانی مشابه کل عالم وجود می‌شمرد. از دید او توانایی‌های بالقوه عقل نامتناهی است اما ظهور عالی‌ترین قابلیت‌هایش منوط به طی کردن فرآیندی معرفتی - اخلاقی است.

تحلیل مبانی معرفتی نظریه حسن و قبح شرعی - الاهی غزالی حاکی از این است که از دید او عقل هم به لحاظ ساختار ذاتی‌اش و هم در عالی‌ترین مرتبه ظهورش قادر به تشخیص حسن و قبح امور است و حتی این تشخیص به جز از مقام عقل صرف صادر

۱. غزالی در *مشکوٰۃ الانوار* (۱۲۶) می‌گوید: «و العقل یدرک المعلومات؛ و المعلومات [در نسخه دارالفکر، ۲۷۲ (مجموعه رسائل) «معقولات» آمده] لا یتصور أن تكون متناهية. نعم اذا لاحظ العلوم المفصلة فلا يكون الحاضر الحاصل عنده الا متناهياً. لكن فی قوته ادراک ما لا نهاییه له ...».

نمی‌تواند شد.

در عین حال به اعتقاد غزالی انسان‌ها در غالب موارد در تحسین و تقبیح امور نه با تکیه بر عقل خود بلکه بر مبنای احساس‌ها، امیال، و اغراض خود عمل می‌کنند و این دیدگاهی است که وی در استدلال برای اثبات نیاز به هدایت نبوی به صراحت بر آن تکیه می‌کند. بدین جهت وی در موضع‌گیری در مقابل معتزلیان و در تحلیل گزاره‌های مشهور که بخشی از آن‌ها همان گزاره‌های مشهور اخلاقی‌اند با تحلیل‌های روانشناختی خود نشان می‌دهد که چگونه این احکام ریشه معرفتی ندارند و چرا لازم است انسان‌ها در تشخیص حسن و قبح امور به شرع به منزله منبعی تکیه کنند که دخالت اغراض در آن منتفی است.

در واقع باید گفت که از دید غزالی عقل نه در فطرت اولیه خود ناتوان از تشخیص خوبی و بدی امور است، نه در مرتبه نبوی، اما آن‌گاه که انسان به اقتضای حب نفس و تحریک شهوت و غضب خود آلوده می‌شود کارکرد عقل‌اش، بدون ضبط و مهار آن امیال، متأثر از احساس‌ها و خواسته‌های گناه‌آلودش می‌شود. این تأثیر به حدی است که برای خود انسان هم گاه تشخیص این‌که باوری به منشأ عقلانی در ساحت عقیدتی‌اش مورد اعتقاد واقع شده یا به منشأ اغراض شخصی‌اش بسیار دشوار می‌شود.

با این تبیین دیگر نمی‌توان اعتقاد غزالی را به ضرورت وجود انبیا (ع) برای راه نمودن به انسان‌ها، به معنای ناتوانی عقول بشر از رسیدن به معارف عالی نظری و عملی دانست. اگر ساحت‌های غیرعقیدتی بر طبق بایدها و نبایدهای شرعی انضباط یابند، عقل به رشدی دست می‌یابد که در غایت آن، در مرتبه عقل قدسی، می‌تواند بر کنار از تأثیرات منفی آن‌ها حسن و قبح را دریابد. بنابراین نیاز انسان‌ها به نبی برای این است که عقل در روکردن به مبادی عالی و داشتن نگاه و التفات غیرخودمحورانه و گناه‌آلود، نیازمند یاری کسی است که در مرتبه عقل قدسی قرار دارد. با این حساب نیاز انسان‌ها به نبی نه از حیث ناتوانی عقل‌شان بلکه به دلیل محافظت از توانمندسازی عقل‌شان است.

فهرست منابع

۱. پورسینا، میترا (زهرا)، «نظام‌بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال یازدهم، پاییز ۱۳۸۸، شماره ۴۱، صص ۴۳-۵.
۲. دنیا، سلیمان، *الحقیقة فی نظر الغزالی*، داراحیاء الکتب العربیة، عیسی البابی الحلبی و شرکائه، ۱۹۴۷ م.

٣. غزالي، ابو حامد محمد، *احياء علوم الدين*، ربع اول، سوم و چهارم، بيروت، دارالفكر، دارالكتب العلمية، ١٩٨٦ م.
٤. _____، *الاقتصاد في الاعتقاد*، بيروت، دارالفكر، ١٩٩٧ م.
٥. _____، *كيمياء سعادته*، جلد اول و دوم، به كوشش حسين خديو جم، تهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٨٣.
٦. _____، *الرسالة اللدنيه، مجموعه رسائل الامام الغزالي*، بيروت، دارالفكر، ١٩٩٦ م.
٧. _____، *المستصفي في علم الاصول*، بيروت، لبنان، بي تا.
٨. _____، *مشكوة الانوار و مصفاة الاسرار*، شرح و دراسته و تحقيق الشيخ عبدالعزيز عزالدين السيروان، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٦ م.
٩. _____، *معارج القدس في مدارج معرفة النفس*، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٥ م.
١٠. _____، *معياري العلم*، با مقدمه و تعليقه و شرح دكتور علي بوملحم، بيروت، دار و مكتبه الهلال، ٢٠٠٠ م.
١١. _____، *مقاصد الفلاسفه (مقدمه التهافت الفلاسفه)*، تحقيق سليمان دنيا، مصر، دارالمعارف، ١٩٦١ م.
١٢. _____، *المنقذ من الضلال (و معه كيمياء السعاده و القواعد العشره والادب في الدين)*، بيروت، مؤسسه الكتب الثقافيه، ١٩٨٧ م.
١٣. _____، *ميزان العمل*، تحقيق و مقدمه دكتور سليمان دنيا، مصر، دارالمعارف، ١٩٦٤ م.
14. Ali Issa Othman, *The Concept of man in Islam, in the Writings of al-Ghazali*, Cairo, 1960.
15. Sherif, Mohamed Ahmed, *Ghazali's Theory of Virtue*, State University of New York Press, Albany, 1975.