

نظام‌بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی

زهرا پورسینا^۱

چکیده

یکی از دشواری‌هایی که در کار پژوهش در آثار غزالی وجود دارد برخی ناسازگاریها است که میان سخنان او به چشم می‌خورند. بیانات غزالی در باب عقل و چگونگی به کارگیری این مفهوم از سوی او نیز از جمله همین موارد است. نوشتار حاضر با قراردادن کاربردهایی که غزالی برای «عقل» بدانها تصریح کرده، در قالب طرح کلی کاربردهای وجودشناختی، روانشناختی، و معرفت‌شناختی آن، آنها را چارچوبی منطقی می‌بخشد. اما فهم مراد اصلی غزالی هنگام استفاده از این مفهوم، با تتبع در آثار وی و یافتن روح کلی حاکم بر آنها میسر می‌شود. اینجاست که می‌توان به کارگیری دو معنای عقل را از سوی غزالی که یکی معنای اخص آن، یعنی عقل استدلالی است و دیگری کل مرتبه انسانی در معرفت، مورد توجه قرار داد.^۲ عقل در این معنای دوم ظهورات مختلفی را، از مرتبه استدلالی تا مرتبه نبوی معرفت در بر می‌گیرد. توجه به این معنا به منزله یافتن یکی از اصول بنیادین نظام معرفتی غزالی است.

کلید واژگان: عقل، کاربرد وجودشناختی، کاربرد روانشناختی، کاربرد معرفت‌شناختی، عقل استدلالی، مرتبه انسانی معرفت، قلب

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

۲. جستجوی سه حیث کلی اشاره به نفس انسانی و مرتبه استدلالی نفس و کل مرتبه انسانی در معرفت در کاربردهای «عقل» از سوی غزالی، در مقاله «کاربردهای سه‌گانه عقل در نزد غزالی» در همایش علمی امام محمد غزالی (دهم و یازدهم اسفند ۱۳۸۷، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران) به توسط نگارنده ایراد شده و در مقاله پیش رو در جای خود مورد استفاده قرار گرفته است؛ ضمن اینکه نقلهای مهم دیگری از غزالی نیز بدان افزوده شده است.

درآمد

یکی از دشواریهای پژوهش در آثار غزالی ناسازگاری‌های گاه فراوانی است که در سخنان او به چشم می‌خورند، از جمله بیانه‌های گوناگونی که او در خصوص «عقل» ابراز می‌کند؛ به نحوی که گاه آن را تنها به حیث استدلالی‌اش محدود می‌کند و گاه آن را وارد عرصه ایمان می‌کند؛ او در این حال به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی معنایی که از عقل مراد می‌کند همان معنای پیش گفته نیست. گاهی به نظر می‌رسد که اعتمادش به عقل تضعیف یا بسیار محدود می‌شود و گاه گویی در همه عرصه‌ها حضوری قابل توجه به عقل می‌بخشد.

صرف نظر از اینکه چه دلایلی موجب این گونه‌گونیها و ناسازگاریها در آثار او می‌شود، که در جای خود بدان پرداخته‌ایم^۱، باید دید که آیا می‌توان استفاده‌هایی را که غزالی از «عقل» در بیانات خود می‌کند سروسامانی بخشید.

برای این کار لازم است ابتدا نموداری از کاربردهای گوناگونی را که می‌توان منطقاً برای «عقل» در نظر گرفت ترسیم کرد؛ آن گاه دریافت که کاربردهای غزالی از «عقل» چگونه در این طرح جای می‌گیرد؛ سپس با تکیه بر روح کلی حاکم بر اندیشه وی مراد او را در استعمالات گوناگونش دریافت.

به نظر می‌رسد که کاربردهای عقل را در درجه نخست می‌توان در سه قسم جای داد:^۲
نخست، کاربرد وجود شناختی - جهان شناختی عقل؛ در چنین کاربردی «عقل» به منزله موجود یا موجوداتی مستقل از انسان در نظر گرفته می‌شود، مانند عقل فعال، ملائکه، حضرت جبرئیل (ع) یا عقول دهگانه. «عقل» در این کاربرد نسبت به انسان موجودی بیرونی به حساب می‌آید.

۱. این موضوع در مقدمه پژوهش تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آراء امام محمد غزالی، که نگارنده در دست انجام دارد، بررسی شده است.

۲. طرح کلی تقسیم‌بندی کاربردهای عقل به راهنمایی استاد مصطفی ملکیان صورت پذیرفته و نگارنده بدین وسیله سپاسگزار ایشان است؛ نیز زحمات آن استاد فرزانه را در بازبینی کل مقاله ارج می‌نهد.

دوم، کاربرد علم النفسی یا روانشناختی عقل؛ یعنی «عقل»، در حالتی که به انسان منحصر می‌شود. در این کاربرد نیز باید میان دو قسم قائل به تفکیک شد: نخست، آن گاه که عقل همه هویت انسان به حساب می‌آید و دوم وقتی که عقل، جزئی از هویت انسان است. هنگامی که عقل جزئی از هویت انسان باشد می‌تواند دو وضعیت پیدا کند:

الف، اینکه جزء عالمه یا علامه یا مدرکه انسان باشد.

ب، اینکه جزء عامله یا عماله یا محرکه انسان. به بیان دیگر، یا آن بخشی از هویت انسان را تشکیل دهد که مبدأ تحصیل حقایق می‌گردد (ساحت معرفتی نفس) یا آن بخشی که مبدأ عمل واقع می‌شود.

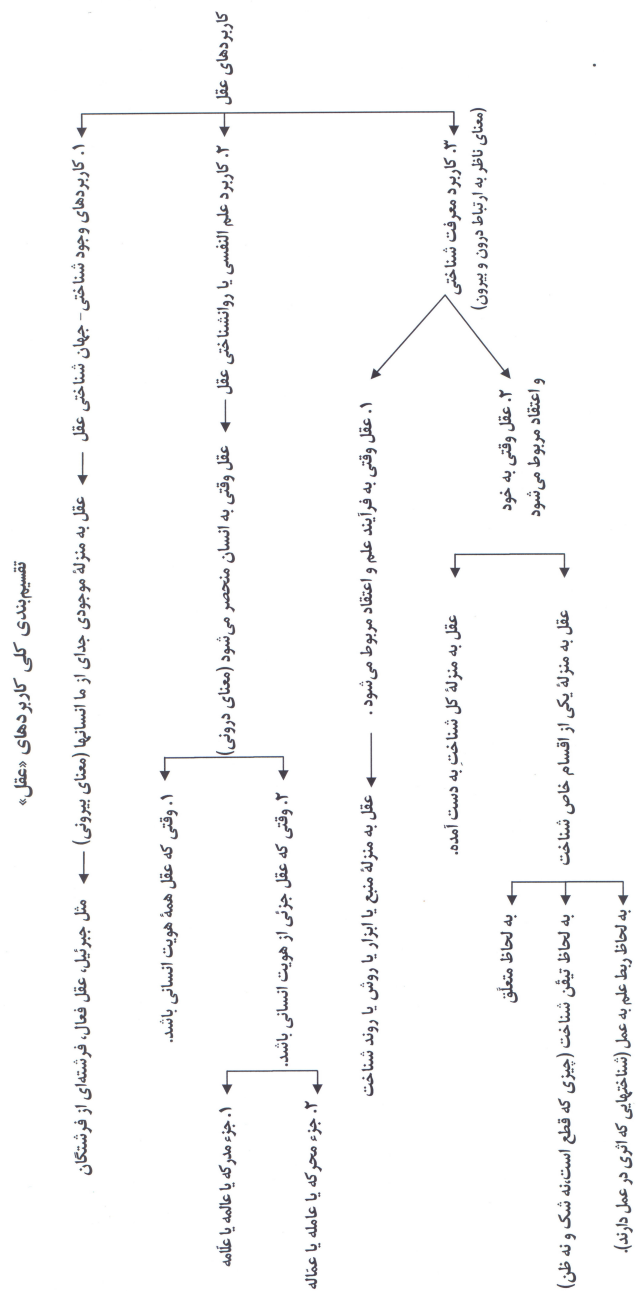
سوم، کاربرد معرفت‌شناختی عقل؛ یعنی آن کاربردی از «عقل» که به ارتباط انسان با بیرون از خودش مربوط می‌شود. «عقل» در این کاربرد نیز به دو نحو مورد توجه قرار می‌گیرد: نخست وقتی که ناظر به فرآیند علم یا اعتقاد باشد. «عقل» در این معنا به منزله منبع، ابزار، روش یا روند شناخت در نظر گرفته می‌شود. دیگر آن گاه که ناظر به خود فرآورده یعنی علم یا اعتقاد به دست آمده باشد. در این حالت هم گاهی به کل علم یا معرفت «عقل» گفته می‌شود و گاهی به یکی از اقسام آن. این اقسام نیز سه وضعیت می‌توانند پیدا کنند:

۱. قسمی که به لحاظ متعلق بدان «عقل» اطلاق می‌شود.

۲. قسمی که به لحاظ درجه تیقن بدان «عقل» گفته می‌شود.

۳. قسمی که نه به متعلق مربوط است نه به مرتبه تیقن به آن، بلکه به ارتباط میان معرفت و دگرگونی یا ارتباط میان علم و عمل مربوط می‌شود، یعنی آن دسته از معرفتها که جنبه هنجاری/دستوری (normative) یا عملی دارد. بنابراین تمیز میان این نوع معرفت با سایر معرفتها در ربط و نسبتی است که با عمل انسان پیدا می‌کند.

تقسیم‌بندی‌ای را که بدین نحو برای کاربردهای عقل در نظر گرفته می‌شود می‌توان در این نمودار مورد توجه قرار داد:



پیش‌پیش فنی کلان

اینک ببینیم کاربردهای گوناگون عقل در آثار غزالی چه جایگاهی دارند. تتبع در آثار غزالی نشان می‌دهد که او بسته به غرضی که در آثار خود دنبال می‌کند «عقل» را در کاربردهای گوناگونش به کار می‌گیرد. این بیانات می‌توانند در دو دسته کلی جای بگیرند. دسته نخست آنهایی که غزالی به معانی یا کاربردهایی برای عقل تصریح می‌کند و دسته دوم آن مواردی که در آنها مراد غزالی از «عقل» در خلال بیاناتش ظاهر می‌شود و گاه با تصریحات خود وی نیز هماهنگی کاملی ندارد.

مواردی را که غزالی در آنها به صراحت به بیان مراد از «عقل» می‌پردازد، می‌توان در کتابهایی چون *احیاء علوم الدین* (ربع اول و سوم)، *معارج القُدس فی مدارج النَفَس*، *روضه الطالبین و عمدة السالکین*، و *مشکوة الانوار* یافت. این معانی شامل هر سه کاربرد وجود شناختی، روانشناختی، و معرفت‌شناختی می‌شود. اما این بیانات نیز با یکدیگر تفاوتی دارند. بنابراین برای نظام‌مند کردن کاربردهای «عقل» در نظر غزالی باید به دو کار دست زد: نخست، قراردادن تصریحات فوق در قالب طرح کلی کاربردهای وجود شناختی، روانشناختی، و معرفت‌شناختی عقل. و دوم، یافتن محور اصلی اندیشه وی در سخنانی که به نظر با یکدیگر ناسازگار می‌رسند. اینک کار نخست:

قراردادن تصریحات غزالی درباره معنا و کاربرد عقل در طرح کلی کاربردهای عقل

۱. کاربرد وجود شناختی

این کاربرد در نخستین اطلاق عقل در *معارج القُدس* و در ضمن معنای دوم عقل در ربع سوم *احیاء* می‌آید. غزالی در *معارج القُدس* می‌گوید:

اما عقل، پس به کار می‌رود در حالی که مراد از آن، عقل اول است و این همان است که در سخن پیامبر (ص) از آن به عقل تعبیر شد: «نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل بود. آن گاه به او گفت: روی آور، پس روی آورد، سپس فرمود روی گردان پس روی گرداند.» یعنی روی آور تا به [دست] من استکمال یابی و روی گردان تا به [دست] تو همه عالم غیر تو استکمال یابند. و آن همان است که خدای تعالی درباره‌اش فرمود: «قسم به عزتم و جلالم که مخلوقی که از تو برایم عزیزتر باشد و از تو برتر باشد نیافریدم. به واسطه تو مؤاخذه می‌کنم و

به واسطه تو عطا می‌کنم... و همان است که از آن به قلم تعبیر شده چنانکه [معصوم] (ع) فرمود: «نخستین چیزی که خداوند آفرید قلم بود، پس به او گفت بنویس، پس گفت چه بنویسم، گفت آنچه را تا روز قیامت خواهد بود از عمل و اثر و رزق و اجل، پس [همه] آنچه را هست و تا روز قیامت خواهد بود نوشت. (معارض، ص ۱۸).

غزالی در کتاب *فیصل‌التفرقه* نیز ضمن اشاره به این کاربرد، نکته‌ای را مورد توجه قرار می‌دهد که همین نکته باید در ناسازگاری‌هایی که در سخنان خود وی در آثارش مشاهده می‌شود همواره مدنظر باشد.

او در آنجا ضمن بحث درباره درجات تأویل، به مثالهایی در ارتباط با پنج مرتبه وجود که عبارت از وجود ذاتی، وجود حسی، وجود خیالی، وجود عقلی و وجود شبهی است می‌پردازد و در توضیح مثال دوم مربوط به وجود عقلی می‌گوید:

و خدای تعالی به واسطه ملائکه‌اش عطا و منع می‌کند، همان‌گونه که [معصوم] (ع) فرمود: «اول ما خلق الله العقل فقال بك اعطی و بك أمتع» که ممکن نیست مراد از آن عقل، امری عرضی باشد، آن گونه که متکلمان بدان اعتقاد دارند، زیرا ممکن نیست که عرض نخستین مخلوق باشد، بلکه عبارت از ذات ملکی از ملائکه است که چون از حیث جوهر ذاتش، نه به جهت نیازمندی به تعلیم، چیزها را ادراک می‌کند، عقل نامیده می‌شود، و چه بسا قلم نامیده می‌شود به اعتبار اینکه حقایق علوم به واسطه آن در السواح قلوب انبیاء و اولیاء و سایر ملائکه به صورت وحی و الهام نقش می‌بندند، چنانکه در حدیثی دیگر آمده است: «إن اول ما خلق الله تعالی القلم». پس اگر آن [قلم] به عقل برگردد دو حدیث متناقض می‌شوند. و جایز است که یک چیز واحد به اعتبارهای گوناگون نامهای زیادی داشته باشد؛ پس به اعتبار ذاتش عقل، و به اعتبار نسبتش با خدای تعالی، ملک نامیده می‌شود زیرا واسطه میان او و خلق است، و به اعتبار اضافه‌اش به آنچه از نقش علوم از راه الهام و وحی از آن صادر می‌شود،

۱. (تأکید از من است.) توجه به این نکته می‌تواند در هماهنگ‌سازی بیانات به ظاهر ناسازگار غزالی به ما کمک کند.

قلم نامیده می‌شود، همان‌گونه که جبرئیل به اعتبار ذاتش، روح و به اعتبار آنچه از اسرار نگه می‌دارد، امین و به اعتبار قدرتش دارای قدرت و به اعتبار کمال قوتش شدید القوی، و به اعتبار قرب منزلتش مکین در نزد صاحب عرش، و به اعتبار اینکه برای بعضی از ملائکه مورد تبعیت است مطاع نامیده می‌شود ... (فیصل/التفرقه، مجموعه رسائل، ص ۲۴۲).

غزالی در ربیع سوم/حیاء نیز در ضمن معنای دوم عقل به این کاربرد اشاره می‌کند، بدین نحو: و [معنای] دوم اینکه گاه به کار می‌رود در حالی که مراد از آن ادراک‌کننده علوم است که در این حالت همان قلب و به معنای لطیفه است. و ما می‌دانیم که هر عالمی فی نفسه وجودی دارد که اصل و قائم به خود است، و علم صفتی حال در آن است، و صفت غیرموصوف است؛ [پس] گاه عقل به کار می‌رود در حالی که مراد از آن صفت عالم است، و گاه به کار می‌رود در حالی که مراد از آن محل ادراک یعنی مدرک است، و این مراد از سخن او [یعنی پیامبر] است که: «نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل بود». علم عرض است و متصور نیست که نخستین مخلوق باشد، بلکه بناچار باید محل، پیش از آن یا با آن آفریده شده باشد؛ و نیز به دلیل آنکه خطاب به آن ممکن نیست. و در خبر است که خدای تعالی به او فرمود روی آور پس روی آورد سپس به او فرمود روی گردان پس روی گرداند ... الی آخر. (حیاء، سوم، صص ۵-۶)

البته چنانکه ملاحظه می‌شود غزالی در این کاربرد دوم در ربیع سوم/حیاء، میان کاربرد روانشناختی عقل به منزله کل هویت انسان، یعنی همان لطیفه ربانی که به قول خود او «انسان به حقیقت آن است و آن همان نفس و ذات او است» (همان، ص ۵)، و کاربرد وجود شناختی‌اش که عقل در آن کاربرد به نخستین مخلوق خداوند اطلاق می‌شود، تفکیکی نمی‌نهد زیرا به «عقل» از آن حیث که بر «مدرک» و «صاحب علم» اطلاق می‌شود نظر دارد. در این کاربرد، غزالی مدرک به نحو عام را که شامل حقیقت انسان و عقل اول، هردو، می‌شود «عقل» می‌خواند. نکته دیگری که باید بدان توجه داشت این که کاربرد وجود شناختی عقل در معنای تصریحی غزالی از عقل، بر عقل اول تمرکز می‌یابد اما وی در خلال آثار خود از سایر مراتب عقل، آن گاه که معانی وجود شناختی‌اش در نظر است، نیز سخن می‌گوید مثل وقتی که در یکی از فصلهای معارج القدس به اثبات عقل فعال می‌پردازد (نک: معارج، صص ۱۲۳-۱۲۷) و وجود آن را مبداء به فعلیت رساندن قوه عاقله نفس انسانی می‌داند. از دید او این عقل فعال همان روح القدس است. (نک: همان، ص ۱۲۴)

۲. کاربرد روانشناختی

۱.۲. عقل در معنای کل ماهیت انسان

در ربع سوم *احیاء*، و *معارج القدس*، و *روضه الطالبین*، و *مشکوة الانوار* عقل در یکی از کاربردهای خود با یکی از کاربردهای «نفس»، «روح»، و «قلب» هم معنا می‌شود. هنگامی که غزالی در این کتابها تحت عنوان «بیان معنای نفس و روح و قلب و عقل» سخن می‌گوید برای هر یک از این کلمات اطلاق‌هایی را بیان می‌کند که یکی از آنها عبارت از حقیقت انسان است و این همان معنایی است که در بیان یکی از کاربردهای عقل برای آن عنوان می‌شود. در واقع غزالی به جز معنای خاص هر یک از این کلمات، معنای مشترکی را در اطلاق همه این کلمات در نظر می‌گیرد، زیرا حقیقت انسان را عبارت از لطیفه‌ای الهی می‌داند که محل معقولات، وحی و الهام، و از جنس عالم ملکوت است که هر چهار کلمه نفس، قلب، روح، و عقل بر این معنا دلالت دارند. بنابراین وی یکی از اطلاقهای «عقل» را به صراحت نفس انسانی یا حقیقت انسانی اعلام می‌کند. چنانکه در *احیاء*، ربع سوم می‌گوید:

لفظ چهارم عقل است که آن هم میان معانی متفاوتی مشترک است و ما آنها را در کتاب علم^۱ بیان کردیم و آنچه از میان آنها با غرض ما ارتباط دارد دو معنا است: ... دوم اینکه گاه به کار می‌رود در حالی که مراد از آن ادراک‌کننده علوم است که در این حالت همان قلب و به معنای لطیفه است [لطیفه‌ای که گفتیم انسان به حقیقت آن است و آن همان نفس و ذات او است. (*احیاء*، سوم، ص ۵)] (همان)

و در *معارج القدس* می‌آورد: و کاربرد دوم [عقل] اینکه به کار می‌رود در حالی که مراد از آن نفس انسانی است ... و هر گاه در این کتاب از لفظ نفس و روح و قلب و عقل استفاده کردیم مرادمان نفس انسانی است که محل معقولات است. (*معارج*، ص ۱۸)

و در *روضه الطالبین*: لفظ چهارم عقل است که دو معنای آن به غرض ما مربوط است: ... دومی اینکه گاه به کار می‌رود و مراد از آن ادراک‌کننده علوم است، که عبارت از قلب یعنی

۱. در ربع اول *احیاء*

همان لطیفه‌ای است که حقیقت انسان است ... (روضه الطالبین، ص ۱۱۴)

در مشکوٰۃ الانوار بدین بیان به کاربرد فوق اشاره می‌کند:

.... اگر در میان چشمها چشمی باشد که از همه این نقایص^۱ مبراً باشد، کاش می‌دانستم که آیا به نام نور سزاوارتر نیست؟ پس بدان که در قلب انسان چشمی است که این، صفت کمالی آن است و آن همان است که گاه از آن تعبیر به عقل می‌شود، گاه روح، و گاه نفس انسانی. [اما] این تعابیر را رها کن زیرا هر گاه معانی فراوان شوند این فراوانی معانی کسی را که بصیرتش ضعیف است به خطا می‌اندازد. معنایی که ما از آن در نظر داریم معنایی است که به واسطه آن عاقل از کودک شیرخوار و حیوان و دیوانه متمایز می‌شود؛ ما آن را به تبع اصطلاح جمهور عقل می‌نامیم و می‌گوییم عقل شایسته‌تر از چشم ظاهری است برای اینکه نور نامیده شود زیرا قدرش بالاتر از آن است که به نقایص هفتگانه دچار شود (مشکوٰۃ/الانوار، مجموعه رسائل، ص ۲۷۱).

چنانکه ملاحظه شد، غزالی در بیانات پیش گفته تصریح می‌کند که عقل در یکی از اطلاقه‌های خود معادل قلب، روح، و نفس انسانی است که همگی ماهیتی ملکوتی، روحانی و امری دارند. به بیان دیگر، غزالی این همه را به نوعی بیانگر حقیقت انسان و آنچه او را ویژگی‌ای ممتاز نسبت به سایر موجودات می‌بخشد می‌داند. به همین دلیل او در به کارگیری این کلمات به جای یکدیگر، خصوصاً عقل و قلب، آن گاه که می‌خواهد به اصل ماهیت انسان بپردازد بویژه از آن جهت که برجستگی‌اش را نشان دهد، چندان قائل به تفاوت نمی‌شود. اما نکته‌ای که با دقت در بیانات او در مشکوٰۃ به دست می‌آید و در همین جا باید بدان اشاره کرد این است که او در بیان این کاربرد دقت نظری را که لازم است به خرج نمی‌دهد و در همان ابتدای کلامش می‌گوید: «در قلب انسان چشمی هست که ... گاه از آن تعبیر به عقل می‌شود» در حالی که کلمات معادلی که به دنبال سخن خود بدانها اشاره می‌کند همان روح و

۱. غرض نقایص هفتگانه‌ای است که برای چشم ظاهر بر می‌شورد. (نک: مشکوٰۃ الانوار، مجموعه رسائل،

نفس انسانی است که با قلب معادلشان می‌داند. بنابراین سخن او دال بر اینکه «در قلب انسان، چشمی هست ...» دقت سخن او را کم می‌کند زیرا در جاهای دیگر هم بیان او به گونه‌ای نیست که عقل و روح و نفس را معادل چشم قلب معرفی کند.

۲.۲ عقل به معنای جزئی از هویت انسان

۱.۲.۲ جزء عالمه یا عقل نظری

۲.۲.۲ جزء عامله یا عقل عملی

این کاربرد عقل، کاربردی است که با اینکه مورد توجه و به کارگیری خود غزالی است، اما در ضمن کاربردهایی که خود او بدانها تصریح می‌کند نمی‌آید. یعنی هنگامی که او به بیان معنای عقل در کنار معنای نفس، روح و قلب می‌پردازد و نیز وقتی که در ربع اول *احیاء تحت عنوان حقیقت عقل و اقسام آن سخن می‌گوید بدان تصریح نمی‌کند بلکه در معیار العلم آن را در ضمن بیان اتلاقات عقل در نظر فلاسفه می‌آورد و در سایر آثار خود مانند میزان العمل و معارج القادس نیز در تبیین خود از عقل در ضمن معرفی ماهیت انسان و بیان قوای نفس انسانی بدان می‌پردازد.*

عقل در این کاربرد به آن جنبه‌ای از نفس اطلاق می‌شود که می‌تواند به حقایق معرفت پیدا کند؛ اما غزالی در اتلاقات این جنبه از نفس نیز متفاوت سخن می‌گوید. برای توجه یافتن بدین تفاوت و دریافت رأی او به سخنان او در خصوص این کاربرد توجه کنیم: نخست آنچه در معیار العلم از قول فلاسفه می‌گوید: و اما عقل پس اسم مشترکی است که جمهور مردم و فلاسفه و متکلمان به وجوه گوناگون برای معانی‌ای گوناگون به کار می‌برند و مشترک [لفظی] حلّه جامعی ندارد. ...

نام عقل نزد فلاسفه مشترک [لفظی‌ای] است که بر هشت معنای گوناگون دلالت می‌کند: عقلی که متکلمان اراده می‌کنند^۱، و عقل نظری و عقل عملی و عقل هیولانی و عقل بالملکه و

۱. غزالی در توضیح این کاربرد عقل می‌گوید: «... این همان است که ارسطو در کتاب برهان ذکر کرده و

عقل بالفعل و عقل مستفاد و عقل فعال. (معیار العلم، ص ۲۶۴)

آن گاه عقل نظری و عقل عملی را از دید ایشان چنین معرفی می‌کند: اما عقل نظری، قوه‌ای برای نفس است که ماهیتهای امور کلی را از آن جهت که کلی‌اند دریافت می‌کند، و این احتراز از حس و خیال است که به جز امور جزئی را نمی‌پذیرد، و گویی این همان مراد از صحت فطرت اولیه در نزد جمهور است که پیشتر آمد. و عقل عملی قوه‌ای برای نفس است که مبدأ تحریک قوه شوقیه، برای غایتی مظنون یا معلوم، به سوی جزئیاتی است که اختیار کرده است. این قوه تحریک‌کننده است و از جنس علوم نیست و اگر عقل نامیده شده به دلیل این است که تحت امر عقل و به لحاظ طبع مطیع اشارات آن است. ... (معیار العلم، ص ۲۶۵)

سخن غزالی در میزان العمل^۱ هم از حیث تعریفی که برای عقل نظری و عقل عملی ارائه می‌کند به همین نحو است اما آنجا نکته‌ای در خصوص آنچه از راه عقل نظری تحصیل می‌شود جلب نظر می‌کند که ما را به دیدگاه اصلی خود او بیشتر متفطن می‌سازد و ما این مطلب را کمی بعدتر مورد توجه قرار می‌دهیم.^۲ در میزان العمل قوای نفس به دو دسته حیوانی و انسانی تقسیم می‌شوند، آن گاه قوای نفس انسانی با عنوان «عالمه» و «عامله» بیان و اطلاق نام عقل بر هر دو به نحو مشترک لفظی توضیح داده می‌شود و در همانجا قوه عامله، مبدأ تحریک معرفی می‌گردد؛ یعنی این جنبه خارج از جنبه معرفتی و معادل جنبه ارادی نفس اعلام می‌شود. بنابراین اطلاق نام عقل برای قوه عامله تنها بر مبنای اشتراک لفظی در نظر گرفته می‌شود. همین مطلب در معرفی این دو قوه در معارج القُدس هم مورد توجه قرار می‌گیرد اما

میان آن و علم تمایز نهاده است، و معنای این عقل همان تصورات و تصدیقاتی است که به صورت فطری برای نفس حاصل است و علم آن است که از راه اکتساب برای نفس حاصل می‌شود. پس میان آنچه کسب شده و آنچه فطری است تمایز نهادند؛ یکی را عقل و دیگری را علم نامیدند حال آنکه این تنها اصطلاح است». (معیار العلم، صص ۲۶۴-۲۶۵)

۱. ص ۲۰۱ به بعد

۲. به این مطلب پس از بیان کاربردهای تصریحی عقل از سوی غزالی، در قسمت به کارگیری عقل و قلب به جای یکدیگر خواهیم پرداخت.

غزالی در معارج بیاناتی دارد که عقل عملی را جنبه ادراکی می‌بخشد و از اینکه صرفاً آن را معادل قوه عامله یا جنبه ارادی بدانیم دور می‌کند.

اینک توجه کنیم به آن بیاناتی که مشابه بیانات وی در معیارالعلم و میزانالعمل، عقل را مشترک لفظی برای اطلاق بر قوای عالمه و عامله معرفی می‌کند:

اما قوای نفس انسانی ناطقه نیز [مانند قوای حیوانی] به قوه عامله و قوه عالمه تقسیم می‌شود و هر یک از دو قوه به اشتراک لفظی عقل نامیده می‌شود. پس عامله، قوه‌ای است که مبدأ تحریک بدن انسان به سوی افعال جزئی خاصی است که از روی فکر به مقتضای آرایسی که بنا به توافق بدان اختصاص دارد^۱ به انجام می‌رسد ... (معارج، ص ۴۹)

... نفس انسانی، چنانکه روشن شد، جوهر واحدی است که نسبت و قیاسی با دو جنبه دارد: جنبه‌ای که در تحت آن است و جنبه‌ای که فوق آن قرار دارد و به حسب هر جنبه قوه‌ای دارد که به وسیله آن، رابطه میان او و آن جنبه تنظیم می‌شود. پس این قوه عملی همان قوه در قیاس با جنبه زیرین آن، یعنی بدن و تدبیر آن، است.

اما قوه نظری قوه در قیاس با آن جنبه‌ای است که در بالای آن قرار دارد تا از آن منفعل گردد و استفاده ببرد و از آن پذیرا باشد. پس گویی که نفس از جانب ما^۲ دو وجه دارد: وجهی به سوی بدن که واجب است این وجه البته پذیرای اثری از جنس آنچه مقتضای طبیعت بدن است نباشد، و وجهی به سوی مبادی عالی و عقول بالفعل که واجب است این [جنبه] همواره از آنچه در آن جاست پذیرا، و متأثر از آن باشد و کمال نفس به واسطه آن است. بنابراین قوه نظری برای تکمیل جوهر نفس است و قوه عملی برای اداره کردن بدن و تدبیر آن به نحوی که آن را به سوی کمال نظری سوق دهد «الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه».

قوه نظری قوه‌ای است که از جمله شئونش این است که صورتهای کلی مجرد از ماده در آن منطبق شوند ... (معارج، ص ۵۰)

۱. یعنی مشهورات؛ علی مقتضی آراء تخصصها اصطلاحیه

۲. للنفس منا: یعنی نفسی که غیر انسانی نباشد.

پس غزالی در ابتدای سخن تصریح می‌کند که قوه عامله مبدأ تحریک بدن برای انجام افعال جزئی موافق با مشهورات است، اما هنگامی که در ادامه بیانات فوق به واشکافی بیشتر این قوه دست می‌زند حیث معرفتی‌ای را که برای این جنبه نفس قائل است آشکار می‌سازد، به نحوی که سخن وی در جای دیگری از معارج نیز آن را تأیید می‌کند.

او، قوه عامله را به سه اعتبار مورد ملاحظه قرار می‌دهد: ۱- به اعتبار نسبتی که در قیاس با قوه حیوانی نزوعی دارد؛ ۲. به اعتبار نسبتی که در قیاس با قوه حیوانی متخیله و متوهمه دارد؛ و ۳. به اعتبار نسبتی که در قیاس با خودش دارد. آن گاه این سومی را چنین معرفی می‌کند: و قیاس آن با خودش این است که در آنچه میان آن و میان عقل نظری هست آراء رایج مشهوری پدید می‌آید، مثل اینکه کذب قبیح است و ظلم قبیح است و صدق حسن است و عدل زیباست. و در مجموع همه تفصیلهای شرع تفصیل این مشهوراتی است که میان عقل نظری و عقل عملی پدید آمده است و این قوه همان است که باید بر سایر قوای بدن، بر حسب آنچه احکام قوه‌ای که ذکرش کردیم^۱ واجب می‌کنند، مسلط شود تا البته از آنها [یعنی قوای بدنی] منفعل نگردد بلکه آنها از آن منفعل شوند ... (معارج، ص ۴۹)

حال توجه کنیم به آنچه در بحث «امهات فضایل» در معارج در این باره می‌گوید: پس حکمت، فضیلت قوه عقلی ... و منسوب به قوه عقلی است. و در آنچه گذشت دانستی که نفس دو قوه دارد، یکی از آن دو به سمت بالاست و آن همان است که به وسیله اش حقایق علوم کلی ضروری و نظری از ملاء اعلی دریافت می‌شود و عبارت از علوم یقینی صادق از ازل تا ابد است ... و قوه دوم آن است که به سمت پایین، یعنی به سمت بدن و تدبیر آن و اداره آن [متوجه] است و نفس به وسیله آن خیرات را در اعمال درک می‌کند.^۲ و عقل عملی نامیده می‌شود و قوای نفس او به وسیله آن اداره می‌شوند و اهل منزل و اهل سرزمینش را [هم] اداره می‌کند. (معارج، صص ۸۵-۸۶)

۱. یعنی عقل نظری

۲. «و بها تدرك النفس الخیرات فی الاعمال ...» (تأکید از من است).

آن گاه غزالی با این توضیح که این حکمت همان حکمت اخلاقی است و عبارت از فضیلتی برای نفس عاقله است که به وسیله آن قوه غضبیه و شهویه را اداره می‌کند و حرکت‌هایشان را به اندازه می‌کند این اندازه کردن بر حد واجب را عبارت از علم به درستی افعال می‌داند:

... و حرکت‌های آن دو را در انقباض و انبساط بر حد واجب اندازه می‌کند و این عبارت از علم به درستی افعال است^۱ و تدبیر احوال این عالم با استمداد از عقل نظری است. پس عقل نظری کلیات را از ملائکه استمداد می‌کند و عقل عملی جزئیات را از عقل نظری استمداد می‌کند و [سپس] بدن را بر مبنای آنچه در شرع واجب است اداره می‌کند^۲ و این همچون [رابطه] عقل و نفس و اجرام سماوی است ... عقل ما هم به همان نحو کلیات را از ملائکه استمداد می‌کند و کلیات را بر عقل عملی افاضه می‌کند و عقل عملی به واسطه بدن و قوه تخیل جزئیات عالم بدن را ادراک می‌کند آن گاه آن را براساس واجب شرعی تحریک می‌کند^۳ و به این ترتیب اخلاق زیبا از آن پدید می‌آید. (همان)

با این حساب غزالی برای «عقل» به منزله بخشی از هویت انسان، شأن معرفتی قائل است اما این شأن معرفتی اگر در ارتباط با مرتبه عالیتر در نظر گرفته شود همان حیثیتی از اوست که به معرفتهای یقینی دست می‌یابد و اگر در ارتباط با مرتبه دانی‌تر در نظر گرفته شود از یک سو حیث معرفتی می‌یابد و از سوی دیگر حیث عملی، اگر چه حیث معرفتی‌اش دقیقاً در ارتباط با آنچه می‌خواهد در عمل به انجام برساند قرار می‌گیرد، یعنی منشأ تحریک نیز واقع می‌شود.^۴

۱. «... و هی العلم بصواب الأفعال...» (تأکید از من است).

۲. ویسوس البدن بواجب الشرع

۳. «... و العقل العملی بواسطة البدن و قوة التخیل یدرک جزئیات عالم البدن فیحرکها بواجب الشرع...» (تأکید از من است).

۴. این بحث را که آیا عقل عملی آن حیثیتی از نفس است که جنبه معرفتی دارد یا حیثیتی که جنبه تحریکی، در پژوهش تأثیر گناه بر معرفت ... دنبال کنید.

درباره عقل نظری نیز آنچه هم در اطلاق عقل در نظر فلاسفه مطرح است و غزالی در معیارالعلم به بیان و توضیح درباره اش می پردازد و هم خود وی در معارج تشریحش می کند، مراتبی است که از حیث توجه به نسبتی که عقل نظری با صور عقلیه دارد پدید می آید، یعنی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. توضیحی که غزالی در معرفی این مراتب در کتاب معارج القاس می دهد با اندکی تفاوت، همان توضیحی است که در معیارالعلم از قول فلاسفه می آورد اما در معارج القاس پس از معرفی عقل مستفاد و اینکه عقل در این حالت به مرتبه ای می رسد که صورت معقوله حاضر در آن است، آن را معادل عقل قدسی می شمرد و تبیین کاملتر آن را به بخش مربوط به بحث نبوت موکول می کند.^۱ بیان او در معارج این است:^۲

و گاهی نسبت آن، نسبت آن چیزی است که به نحو مطلق بالفعل است پس در این وقت عقل مستفاد است و این همان عقل قدسی است و در [مرتبه] عقل مستفاد جنس حیوانی و نوع انسانی تمامیت می یابند و در آنجا قوه انسانی به کل مبادی اولیه در وجود مشابَهت می یابد. (معارج، ص ۵۲)

۱. توجه غزالی به مرتبه عقل قدسی یا مرتبه نبوی معرفت که عبارت از ظهور عالی قوه عقل در انسان است محور اصلی نظام معرفت شناختی وی به حساب می آید و سبب می شود که غزالی رسیدن به مرتبه معرفت یقینی را تنها به عهده «روح» به منزله جنبه امری انسان که باطنی ترین وجه قلب محسوب می شود بگذارد^۳ و همان را عبارت از کشف و ظهور عالی عقل بشمرد. به این مطلب خواهیم پرداخت. * درباره این دیدگاه غزالی که محور نظام معرفتی وی را به خوبی آشکار می سازد به کتاب علی عیسی عثمان: *The concept of Man in Islam, in the Writings of al-Ghazali*، و برای فشرده ای از این رأی به مقدمه همان کتاب (pp. xix-xx) مراجعه کنید. نیز می توانید بیانات عثمان را در خصوص دو کاربرد تصریحی عقل در نظر غزالی در صفحه ۸۵ و نیز در باره رابطه نفس، قلب، عقل، و روح را که توضیحاتی بسیار روشنگر است در صفحه ۸۶ ببینید.

۲. نک: معیارالعلم، صص ۲۶۶-۲۶۷ و معارج، صص ۵۱-۵۲

۳. کاربرد معرفت‌شناختی

۱.۳ عقل به منزله منبع معرفت

تعبیری که غزالی در ربع اول/حیاء به عنوان معنای اول «عقل» و در معارج به عنوان اطلاق سوم «عقل» به کار می‌برد با اندکی تسامح، همان کاربرد نخست معرفت‌شناختی عقل است، زیرا در ربع اول/حیاء می‌گوید:

بدان که مردم در تعریف عقل و حقیقت آن اختلاف کرده‌اند و بیشتر افراد توجه نکرده‌اند که این نام بر معانی متفاوتی اطلاق می‌شود، و همین موجب اختلاف شده است. [دیدگاه] حق که به واسطه آن پرده [ی ابهام] فرو می‌افتد این است که عقل نامی است که به نحو مشترک بر چهار معنا اطلاق می‌شود مانند نام عین مثلاً، که بر چند معنا و مانند آن اطلاق می‌گردد. بنابراین شایسته نیست که برای همه اقسامش تعریف واحدی خواسته شود بلکه وقتی هر قسمی روشن شود [از یکدیگر] تفکیک می‌گردند.

پس [معنای] نخست، وصفی است که انسان با آن از سایر حیوانات جدا می‌شود و همان است که با آن مستعد قبول علوم نظری و تدبیر صناعات پنهان فکری می‌گردد و همان است که حارث بن اسد محاسبی اراده کرد وقتی که در تعریف عقل گفت: آن، غریزه‌ای است که [انسان] به واسطه آن آماده ادراک علوم نظری می‌شود، و گویی نوری است که در قلب افکنده می‌شود و با آن مستعد ادراک چیزها می‌گردد و کسی که این را انکار کند و عقل را تنها عبارت از علوم ضروری بداند منصف نیست زیرا آن کسی که غفلت از علوم دارد و کسی که خواب است، به اعتبار وجود این غریزه که در ایشان است عاقل خوانده می‌شوند با اینکه فاقد علم‌اند ... پس نسبت این غریزه به علوم مانند نسبت چشم است به دیدن ... (حیاء، اول، ص ۱۰۱)

غزالی در این معنا عقل را به منزله منبع تحصیل معرفت در نظر می‌گیرد، همان کاربرد معرفت‌شناختی‌ای که عقل را ناظر به فرایند علم و اعتقاد قرار می‌دهد. عقل در این کاربرد یکی از اوصاف انسان به حساب می‌آید. گویی غزالی قلب و نفس انسانی را در یک حوزه معنایی قرار می‌دهد و امکان معرفت یافتن آن را با کلمه «عقل» ابراز می‌کند. این کاربرد معنایی در کاربرد سوم از اطلاقات بیان شده در معارج نیز مورد توجه قرار می‌گیرد:

و کاربرد سوم اینکه [عقل] به کار می‌رود در حالی که مراد از آن صفت نفس است که

نسبت نفس مانند بینایی نسبت به چشم است و آن [یعنی نفس] به واسطه آن [یعنی عقل] مستعد ادراک معقولات می‌شود همان گونه که چشم به واسطه بینایی مستعد ادراک محسوسات می‌شود و همان است که رسول خدا(ص) از قول پروردگارش عزوجل درباره‌اش فرمود: «قسم به عزتم و جلالم به قطع و یقین تو را در آن که دوست می‌دارم پنهان می‌کنم». (معارج، ص ۱۸) غزالی در معیارالعلم نیز بدین کاربرد اشاره دارد اما در قالب اطلاقی که جمهور مردم برای عقل قائلند:

.. اما مردمان آن را به سه وجه به کار می‌گیرند: نخست اینکه مراد از آن سلامت فطری نخستین در مردم است. بنابراین درباره کسی که فطرت نخستین‌اش سالم است می‌گویند: او عاقل است. پس تعریف آن این است که قوه‌ای که به وسیله آن میان چیزهای قبیح و حسن تمیز بخشیده می‌شود.^۱

غزالی در این کاربرد عقل را به منزله قوه‌ای برای قلب در نظر می‌گیرد که انسان به وسیله آن به حقایق دست می‌یابد؛ بنابراین قلب در این کاربرد عقل، در حکم چشم است و «غریزه عقل» در حکم قوه بینایی چشم و معرفتی که حاصل می‌آید نسبت به قلب مانند دیدن اشیاء.^۲ درباره این کاربرد «عقل» بیشتر باید سخن گفت و ما پس از بیان سایر کاربردهای تصریحی غزالی خواهیم گفت که غزالی چه دیدگاهی نسبت به این حیث معرفت‌شناختی عقل دارد.

۲.۳ عقل به منزله خود معرفت

۱.۲.۳ عقل به منزله کل معرفت به دست آمده

این کاربرد، که عقل را عبارت از خود علم یا معرفت به دست آمده می‌داند در ربع سوم *احیاء* و در *روضه الطالبین* در قالب یک کاربرد و در ربع اول *احیاء* در قالب سه کاربرد مورد

۱. فیکون حدّه انه قوه بها وجود التمییز بین الامور القبیحة و الحسنه

۲. نک: *احیاء*، سوم، ص ۱۸

توجه قرار می‌گیرد.

معنای نخستی که غزالی در ربع سوم / حیات برای عقل بدان تصریح می‌کند این است: یکی از آن دو [معنا] این است که گاه به کار می‌رود در حالی که مراد از آن علم به حقایق امور است، پس [در این کاربرد] عبارت از صفت علم است که محل آن قلب است. (حیات، سوم، ص ۵)

غزالی در این کاربرد آنچه را محصول کاربرد پیشین عقل است ذکر می‌کند؛ یعنی همان که در طرح کلی کاربردهای عقل، به کاربرد دوم معرفت‌شناختی عقل مربوط می‌شود و آن را ناظر به کل معرفت به دست آمده قرار می‌دهد. در این کاربرد قلب به منزله محل عقل که همان علم است در نظر گرفته می‌شود. این کاربرد در *روضه الطالبین* نیز به منزله کاربرد نخست عقل ذکر می‌شود:

یکی از آن دو [معنای عقل که به غرض ما مربوط است] این است که به کار می‌رود در حالی که مراد از آن علم به حقایق امور است. پس [در این حالت] عبارت از صفت علم است که محل آن خزانه قلب است. (*روضه الطالبین، مجموعه رسائل، ص ۱۱۴*)
چنانکه ملاحظه می‌شود غزالی در اینجا قلب را خزانه علم معرفی می‌کند.

۲.۲.۳ عقل به منزله یکی از اقسام خاص معرفت

۱.۲.۲.۳ عقل به لحاظ متعلق معرفت

۲.۲.۲.۳ عقل به لحاظ تیئن معرفت

سه کاربرد دوم، سوم و چهارم عقل در ربع اول / حیات، که آنها هم به خود معرفت به منزله فرآورده عقل مربوطند، ناظر به کل معرفت به دست آمده نیستند بلکه در هر کدام به منزله یکی از اقسام خاص معرفت معرفی می‌شوند که بنابراین دو کاربرد دیگر عقل را پیش نظر می‌آورند. دوم همان علمی که در درون کودک ممیز پدید می‌آید؛ یعنی ممکن شمردن ممکن‌ها و محال شمردن محالها؛ مانند علم به اینکه دو بیشتر از یک است، و اینکه شخص واحد در زمان واحد در دو مکان نیست، و این همان مقصود یکی از متکلمان است وقتی که در تعریف عقل گفت: آن، عبارت از بعضی از علوم ضروری است؛ مانند علم به ممکن شمردن ممکن‌ها و

محال‌شمردن محالها. این هم دربارهٔ عقل صحیح است. زیرا این علوم موجودند و نامگذاریشان به عقل روشن است و آن که نادرست است این است که آن‌گریزه انکار شود و گفته شود که جز این علوم موجود نیست. (احیاء، اول، ص ۱۰۲)

پس عقل در این کاربرد آن قسم خاصی از معرفت است که هم به لحاظ متعلق یعنی بدیهیات اولیهٔ عقلی، عقل خوانده می‌شود، هم به لحاظ یقینی بودن معرفت؛ یعنی علم به بدیهیات اولیهٔ عقلی را می‌توان به هر دو لحاظ تحت نام «عقل» جای داد.

۳.۲.۲.۳ عقل به لحاظ نسبتی که علم با عمل پیدا می‌کند

کاربرد سومی که غزالی در رابع اول/احیاء ذکر می‌کند عبارت از معرفتهایی است که حاصل تجربهٔ افراد در گذشت روزگار است:

سوم: علوم که از تجربه‌ها در جریان احوال [گونگون] به دست می‌آیند. هر کسی که تجربه‌ها آبدیده، و طرق [گونگون] مهذبش کنند معمولاً عاقل خوانده می‌شود و هر که چنین وصفی نداشته باشد بی‌اطلاع و بی‌تجربه و نادانش می‌خوانند؛ این نوع دیگری از علوم است که آن را عقل می‌نامند. (همان)

این کاربرد نیز کاربردی معرفت‌شناختی است و ناظر به آن قسم معرفتهایی است که شخص در طول زندگی در عمل کسب کرده است. در کاربرد چهارم نیز غزالی عقل را در همین حوزهٔ معنایی به کار می‌برد اما از آن جهت که عواقب و نتایج کارها را پیش چشم شخص عاقل می‌آورد:

چهارم اینکه قوهٔ آن‌گریزه منتهی شود به اینکه عواقب کارها را بشناسد و شهوتی را که لذت دنیوی را پیش چشم می‌آورد از بین برد و بر آن مسلط شود. پس اگر چنین نیرویی فراهم آید آن کسی را که آن را داراست عاقل می‌نامند زیرا انجام دادن و ترک کردن کارهایش برحسب تأملی است که در عاقبت کار می‌کند نه بر مبنای شهوت دنیوی. این هم از خواص انسان است که به واسطهٔ آن از سایر حیوانات متمایز می‌شود. (همان)

چنانکه ملاحظه می‌شود این کاربرد عقل ناظر به آن قسمی از معرفت می‌شود که آن را با عمل مرتبط می‌سازد. در واقع برخی معرفتها از حیث نقشی که در عمل ایفا می‌کنند در حوزهٔ شناختهای عقلانی قرار داده می‌شوند و نام «عقل» برای آنها نیز به کار می‌رود.

سه کاربردی که هم اکنون ذکر شد همگی مربوط به محصول و ثمره به کارگیری عقل اند که غزالی آنها را نیز در بیان معانی عقل ذکر می‌کند و در توضیح مسأله می‌گوید:

پس اولی [یعنی غریزه عقل] اساس و ریشه و سرچشمه است، و دومی فرع نزدیکتر بدان، و سومی فرع اولی و دومی است، زیرا به وسیله قوه غریزه و علوم ضروری، علوم ناظر به تجربه به دست می‌آیند؛ و چهارمی ثمره این آخری است که غایت قصوی است. بنابراین دو تای اولی بر مبنای طبع اند و دو تای اخیر بر مبنای کسب. (همان)

و پس از توضیحاتی می‌گوید:

اگر [عقل] بر علوم اطلاق می‌شود از این حیث است که آنها ثمره آند، همان گونه که چیزی به ثمره اش شناخته می‌شود. بدین دلیل گفته می‌شود: علم همان خشیت است و عالم کسی است که خشیت خدای تعالی داشته باشد. پس خشیت ثمره علم است. به این ترتیب برای غیر آن غریزه همچون مجاز است اما غرض، بحث لغوی نیست. (همان، ص ۱۰۳)

اینک پس از قراردادن کاربردهای تصریحی غزالی در قالب طرح کلی کاربردهای عقل^۱، می‌توان به این جمع‌بندی دست یافت که در هیچ یک از این کاربردها غزالی شأن نازلی برای عقل قائل نمی‌شود و در هر کدام به نوعی به شرافت آن توجه می‌کند. در کاربرد وجود شناختی، عقل را هم به موجودی که همه دیگر مخلوقات به واسطه او پدید می‌آیند اطلاق می‌کند و هم به هر موجود مجرد میرا از همه تعلقات مادی که جنبه بالقوه‌ای در آن نیست و هم به عقل فعال یا ملکی از ملائکه به منزله موجودی که به واسطه آن صور معقولات به نفوس انسانی اشراق می‌شوند و قوه عاقله ایشان به فعلیت می‌رسد.

نیز عقل را در نسبتی که با انسان پیدا می‌کند گاه عین هویت الهی و ملکوتی او (لطیفه ملکوتی) می‌بیند و گاه همان بخشی از هویتش که بدان وسیله به حقایق دست پیدا می‌کند و بر مبنای آنها بر سایر قوایش حاکمیت پیدا می‌کند و آنها را نیز در خدمت رسیدن به کمال

۱. برای نگاهی اجمالی به چگونگی قرار گرفتن کاربردهای تصریحی غزالی درباره عقل در طرح کلی کاربردهای عقل نمودار صفحه ۲۵ را ملاحظه فرمایید.

شماره فصلنامه علمی-پژوهشی	موضوع پژوهش	روش پژوهش	مکان پژوهش	مراجع	میزان آشنایی	میزان تسلط	نوع پژوهش	نوع مقاله	نوع فصلنامه	نوع مقاله	نوع فصلنامه
کاربردهای گوناگون عقل	۱. کاربرد وجودشناختی ۲. کاربرد روانشناختی	—	—	—	کاربرد اول	—	—	—	—	—	—
					کاربرد دوم	—	—	—	—	—	—
					ضمیمه معرفتی ماهیت انسان	ضمیمه معانی عقل در نظر فلاسفه	—	—	—	—	—
					ضمیمه معرفتی ماهیت انسان	ضمیمه معانی عقل در نظر فلاسفه	—	—	—	—	—
کاربرد معرفت‌شناختی	۱. عقل به منزله منبع معرفت ۲. عقل به منزله خود معرفت	—	—	—	معانی اول	—	—	—	—	—	—
					معانی دوم	—	—	—	—	—	—
					معانی سوم و چهارم	معانی اول	—	—	—	—	—
					معانی دوم	—	—	—	—	—	—

عقلانی‌اش که در آنجا نوع انسانی تمامیت می‌یابد و به مبادی اولیه وجود مشابهت پیدا می‌کند قرار می‌دهد. (عقل نظری و عقل عملی) در حوزه معرفت‌شناسی نیز یا آن را همان منبع معرفت‌ای معرفی می‌کند که به وسیله آن انسان متمایز از غیر خود و متمایز از وضعیتی که این منبع در آن ظهوری ندارد (کودک و دیوانه) می‌شود؛ نوری که قلب انسان به وسیله آن مستعد دریافت معقولات می‌شود و از رتبه محسوسات بالاتر می‌رود یا محصول به کارگیری این منبع، که یا مجموع علوم تحصیل شده را شامل می‌شود یا به تفکیک، او را به تصدیقات بدیهی اولیه، اندوختن تجارب، و توجه به عواقب امور می‌رساند.

این نگاه غزالی به عقل نگاهی است که آن را مرتبتی عظیم می‌بخشد و حتی چنانکه در ادامه روشن خواهیم کرد آن را عالیترین حیث انسان معرفی می‌کند. او در آثار گوناگون خود بیانات بلندی دارد که در برخی از آنها با استفاده از آیات و روایات شرافت عقل را روشن می‌کند و در برخی دیدگاه خاص خود را اعلام می‌کند. مثل وقتی که در *مشکوٰۃ الانوار* رجحان عقل را نسبت به چشم ظاهری با تعبیر چشم قلب و نوری که نسبت به چشم ظاهر به نام نور سزاوارتر است و می‌تواند اسرار ملک و ملکوت را بشکافد و به همه حقایق بی‌آنکه که دچار خطایی شود دست پیدا کند بیان می‌کند. (نک: *مشکوٰۃ الانوار*، مجموعه رسائل، ص ۲۷۲) یا وقتی که به بیان نسبت عقل و شرع در *احیاء* و در *معارض* می‌پردازد و آن دو را حتی متحد با یکدیگر معرفی می‌کند و یکی را بدون آن دیگری برای انسان مفید فایده نمی‌داند. یعنی حتی شرع را که آنهمه به ضرورتش قائل است بدون عقل قابل فهم و تبیین نمی‌شمرد. (به عنوان نمونه نک: *احیاء*، سوم، ص ۱۹ و *معارض*، صص ۵۷-۵۸)

با همه این احوال مواجهه غزالی با «عقل» در برخی بیانات و آثارش بدین نحو که بیان کردیم نیست. گاهی غزالی می‌کوشد ما را به منبع معرفتی‌ای و رای عقل توجه دهد. و گویی با مشیی عرفانی می‌خواهد قدر عقل را پایین آورد. در چنین برخوردهایی، غزالی در برابر تفکر فلسفی قرار می‌گیرد و می‌کوشد به بیان اشکالات وارد بر این تفکر بپردازد یا تلاش می‌کند از اینکه عامه مردم به شیوه‌های تفکر استدلالی روی آورند دورشان کند و به سرعت ایشان را به صدق دعوی انبیا متوجه سازد و راه نجاتشان را سرسپردگی به ایشان معرفی کند، تا آنجا که حتی در بحث حسن و قبح افعال شاهد دیدگاه مشهور حسن و قبح الهی - شرعی اویم که

«بیشتر از عقل
فطنی کلین»

برخی آثارش به صراحت بدان می‌پردازد؛ اگرچه نگاه دقیقتر معلوم می‌دارد که حتی در این حوزه نیز نمی‌توان غزالی را به نحو مطلق قائل به دیدگاه حسن و قبح الهی شرعی دانست. گاه نیز غزالی چنان در به کارگیری اصطلاحات، متفاوت عمل می‌کند که برای یافتن رأی واقعی‌اش نمی‌توان تنها به مطالعه برخی آثار او اکتفا کرد. بلکه مطالعه در آثار گوناگونش از یک سو، و از سوی دیگر دقیق‌تر شدن در آثاری از او که عمدتاً نه برای عوام بلکه برای خواصی که خود ویژگی‌های ممتازی برایشان قائل است نوشته شده‌اند می‌تواند دستیابی بدان را سهل‌تر سازد.^۱

بر این اساس، و به دنبال آشنایی با روح کلام غزالی و محور اصلی اندیشه وی، می‌توان آنچه را به منزله ناسازگاری‌های بیانات غزالی در خصوص عقل شاهدیم در دو محور اصلی مورد توجه قرار داد. این محورها، هر دو، به کاربرد معرفت‌شناختی عقل، یعنی وقتی که عقل ناظر به فرآیند معرفت است و منبعی معرفتی به حساب می‌آید، مربوط می‌شوند اما در یکی عقل تنها به حیث استدلالی نفس محدود می‌شود و معنای اخص عقل را پیش چشم می‌آورد و در دیگری به کل مرتبه انسانی در معرفت. اما بیان این دو محور:

محور اول: «عقل» در معنای اخص خود: مرتبه استدلالی عقل

در بسیاری از بیانات غزالی شاهدیم که او می‌خواهد بر «عقل» به معنای اخص آن تمرکز پیدا کند. این موارد در آن بیاناتی ظاهر می‌شود که او یا می‌خواهد به معرفی مرتبه بالاتر از حس و پایینتر از کشف (مرتبه نبوی) در رسیدن به معرفت بپردازد و میان منابع معرفتی مقایسه‌ای به عمل بیاورد و لذا لازم است صریحاً آنها را از یکدیگر تفکیک کند، یا اینکه مشخصاً حوزه‌هایی از معرفت را که استدلال‌های عقلی در آنها کارآیی لازم را ندارند معرفی کند، یا به اظهار دیدگاه خود درباره نظری که دیگران درباره عقل استدلالی دارند دست بزند، یا به بیان نسبت میان عقل و وحی بپردازد.

غزالی در این قبیل بیانات خود به کارکرد عقل به نحو بسیار خاص توجه دارد. از جمله

۱. درباره اینکه کدام آثار غزالی بهتر می‌توانند رأی حقیقی او را روشن سازند بررسی سلیمان دنیا را در کتاب *الحقیقه فی نظر الغزالی* ملاحظه کنید.

وقتی که در *المنقذ من الضلال* درباره «حقیقت نبوت و نیاز ضروری همه مردم به آنها» بحث می‌کند و عقل را مرتبه‌ای بالاتر از حواس و تمییز و پایین‌تر از مرتبه نبوی قرار می‌دهد: بدان که جوهر انسان در اصل فطرت خالی و بسیط خلق شده است و اطلاعاتی از عوالم خدای تعالی ندارد، حال آنکه عوالم فراوانند و جز خدای تعالی کسی نمی‌تواند آنها را شمارش کند ... و اطلاع او از عوالم به واسطه ادراک است و هر یک از ادراکات برای این خلق شده است که انسان به واسطه آن از عالمی از [عوالم] موجودات اطلاع پیدا کند ... پس نخستین چیزی که در انسان خلق می‌شود حس لامسه است ... پس حس بینایی ... [تا می‌رسد به] تمییز ... پس به طور دیگری صعود می‌کند و عقل برایش آفریده می‌شود؛ پس [در این حال] واجبات، ممکنات، و محالات و اموری را ادراک می‌کند که در اطوار پیش از آن یافت نمی‌شوند، و در پس عقل طور دیگری است ... (منقذ، صص ۶۹-۷۰)

یا وقتی که در *مشکوٰۃ الانوار* به بیان مراتب ارواح نورانی یا مراتب گوناگون معرفتی انسان با عناوین روح حساس، روح خیالی، روح عقلی، روح فکری و روحی قدسی نبوی می‌پردازد می‌گوید:

ای آن که در عالم عقل جایگیر شده‌ای! بعید نیست که طور دیگری ورای عقل باشد که آنچه در [مرتبه] عقل آشکار نمی‌شود در آن آشکار شود، همان گونه که بعید نیست که عقل طوری ورای تمییز و احساس باشد که در آن چیزهای غریب و عجیبی کشف می‌شود که احساس و تمییز از [کشف] آن ناتوانند. (*مشکوٰۃ الانوار*، مجموعه رسائل، صص ۲۸۵-۲۸۶)

در *کیمیای سعادت* نیز وقتی که غزالی به تشریح مراحل می‌پردازد که روح انسان باید در دنیا از آنها گذر کند تا به قرارگاه نهایی خود برسد، چنین می‌آید:

اول منزل وی محسوسات است، آنکه متخیلات، آنکه موهومات، آنکه معقولات که منزل چهارم وی است؛ ... و ورای درجه معقولات مقامی است که آن مقام انبیا و اولیا و اهل بصیرت است، ... (کیمیا، اول، صص ۱۱۰-۱۱۲)

۱. «... ایها المعتکف فی عالم العقل ...»

و در میزان العمل می نویسد: ... پس به واسطه آن [= هدایت الهی در منزل سوم که عبارت از نوری است که در عالم ولایت و نبوت می درخشد] به آن چیزی هدایت می شود که با بضاعت عقل به سوی آن هدایت نمی شود؛ عقلی که تکلیف و امکان تعلم با آن حاصل می شود. (میزان، ص ۳۰۲)

یا در احیاء می گوید: ... عقلها نمی توانند وصف امور ربانی را حمل کنند، بلکه عقل بیشتر مردم در آن دچار حیرت می شود و درباره ذکر مبادی و صفش معاقلد عقلهایی که مقید به جوهر و عرض اند و در تنگنای آن گرفتارند تزلزل پیدا می کنند، پس به وسیله عقل چیزی از وصف آن درک نمی شود، بلکه به وسیله نوری دیگر که برتر و شریفتر از عقل است. آن نور در عالم نبوت و ولایت اشراق می شود و نسبتش به عقل مانند نسبت عقل است به وهم و خیال. (احیاء، چهارم، صص ۱۲۰-۱۲۱)

همین مطلب به بیان دیگری نیز در احیاء می آید: از منفعت عقل برای تو همین بس که تو را به صدق نبی هدایت و موارد اشارت او را به تو تفهیم کند؛ پس عقل را بیش از این از تصرف بازدار. (احیاء، اول، ص ۳۷)

غزالی بیانات دیگری هم دارد که همگی حاکی از این اعتقاد اویند که کارآیی عقل تا آنجاست که ما را به پذیرفتن صدق نبوت برساند و این بهترین کاری است که عقل می تواند انجام دهد.

همین دیدگاه در آن جایی که غزالی به تفکیک علم استدلالی و علم الهامی می پردازد نیز ظاهر می شود. به اعتقاد او کسب معرفت در حالت کلی به دو طریق حاصل می شود: یکی به طریق استدلالی، دیگری به طریق الهامی. آنان که از راه نخست کسب معرفت می کنند علما و کسانی که به طریق دوم به معرفت می رسند اولیا، اصفیا و انبیانند. طریق نخست مقام علمای راسخین (صاحبان استدلال) و طریق دوم مقام صدیقین (صاحبان مشاهده) است. (نک: احیاء، سوم، ص ۲۰ و مشکوة الانوار، مجموعه رسائل، ص ۲۷۹)

غزالی برای روشن ساختن مراد خود از این دو طریق کسب معرفت از مثالهایی استفاده می کند که از مشهورترینشان مثال ورود آب به داخل حوض یا استخری است که از دو طریق بیرونی و درونی صورت می گیرد. او می گوید گاهی آب یک حوض از طریق جویهایی که از بیرون به آن وارد می شوند پر می شود، گاه از چاهی که در ته آن حفر شده است؛ در هر دو

حال حوض از آب پر می‌شود ولی در طریق دوم آب زلالتر و بادوام تر و فراوانتر است. به نظر او کسب معرفت از طریق عادی (حواس) همچون طریق اول است و کسب معرفت از راه الهام همچون طریق دوم. او در مقایسه میان این دو طریق می‌گوید:

فرق میان علوم انبیا و اولیا و علوم حکما و علما این است که علوم ایشان از درون قلب، از دری که به عالم ملکوت گشوده است، می‌آید. حال آنکه علم حکمت از درهای حواس که به عالم ملک گشوده است می‌آید. (حیاء، سوم، صص ۲۳-۲۴)

و البته که از این هر دو، ولو در هر دو معرفت حاصل می‌شود، آن که ترجیح دارد راه انبیا و اولیا است: ... علم حاصل کردن به طریق تعلم راه علماست. و این نیز بزرگ است و لکن مختصر است به اضافه با راه نبوت و با علم انبیا و اولیا که بی‌واسطه و بی‌تعلیم آدمیان، از حضرت حق به دل‌های ایشان رسد. (کیمیاء، اول، صص ۳۰-۳۱)

این قبیل بیانات غزالی حاکی از تفکیکی است که او میان مرتبه عقلی معرفت (مرتبه استدلالی) و مرتبه قلبی (یا نبوی یا شهودی یا کشفی) معرفت قائل می‌شود.

اگر در مثال پیش گفته غزالی دقت کنیم می‌بینیم که او راهی را که با حواس ظاهری ارتباط پیدا می‌کند راه علما و راه دوم را راه اولیا و انبیا برای رسیدن به معرفت معرفی می‌کند. این مطلب گویای این واقعیت است که غزالی معنای اخص عقل را آن گاه مدنظر دارد که معرفت از مجرای حواس تحصیل می‌شود. یعنی با اینکه با بررسی گستره عقل در نزد غزالی به این نتیجه می‌رسیم که عقل از دیدگاه غزالی در اطلاق به مرتبه شهودی (قلبی) نیز به کار می‌رود ولی باید توجه داشت که تمیز میان این دو معنای عقل در همین جا حاصل می‌شود؛ آن گاه که انسان از عقل خود برای شناخت عالم جسمانی و معقولات ناظر به آن استفاده می‌کند، بدین جهت که مجرای کسب اطلاعات از این عالم حواس ظاهری است، قوه عاقله در قید و بند این مجرا واقع می‌شود؛ یا به بیان دیگر، از مجرای حواس ظاهری و با دخالت آنها به عالم می‌نگرد. این موضوع، سبب می‌شود که عقل در عرصه مفاهیم انتزاعی و قواعد منطقی استدلال به فعالیت پردازد؛ عقل در این حالت مفهوم‌سازی می‌کند، میان مفاهیم اتصال و انفصال برقرار می‌کند، استنباط و استنتاج می‌کند و در یک ارتباط منسجم به تبیین عالم واقع می‌پردازد. اما البته این امر بدین معنا نیست که فعالیت عقل همواره ناظر به عالم محسوسات است و جلوه حقیقی عقل تنها حیث استدلالی آن است، بلکه می‌توان گفت که اگرچه این جنبه، ذاتی کاری

بدرستی
فصلنامه علمی - پژوهشی
دانشگاه قم

است که عقل در معرفت عالمی جسمانی و معقولات ناظر به آن انجام می‌دهد، لکن خود عقل فی نفسه برای معرفت عالم آفریده شده که ماورای حواس است:

... عقل در عرش و کرسی و آنچه ورای حجابهای آسمانها است و در ملاء اعلی و ملکوت تصرف می‌کند همچون تصرف در عالم خودش که بدان اختصاص دارد و مملکت خود او است که [بدان] نزدیک است ... (مشکوٰۃ الانوار، مجموعه رسائل، ص ۲۷۱)

م. عمرالدین در کتاب *فلسفه اخلاقی غزالی* همین مطلب را پس از معرفی جایگاه عقل در نزد غزالی مورد تأکید قرار می‌دهد:

انسان قادر به دریافت عالم روحانی است. قدرتی در قلب انسان است که با الفاظ گوناگونی خوانده می‌شود مانند روح متعالی نبوی، روح، نفس انسانی، نور باطنی الهی، نور خفی، نور ایمان، بصیرت، عقل، و غیره. غزالی می‌گوید انسانی که به این کثرت الفاظ علم دارد آنها را فقط با یک معنا یکی می‌کند. او ترجیح می‌دهد که آن را عقل بخواند (Eth. Ph. of Gh., p. 131) او کمی بعدتر می‌گوید:

حوزه خاص آن [= عقل] فی نفسه عالم ملکوت^۱ است. اما برای ادراک و معرفت به عالم ماوراء و عالم حس^۲ مجهز به حواس ظاهری و باطنی شده است. ولی این تجهیز، با اینکه برای وجود این موجود روحانی در عالم جسمانی ضروری است، میان عقل و عالم غیب حجابی می‌شود و برای دریافت آن عالم منشاء خطا می‌گردد. (Eth. Ph. of Gh., p. 131. r. to: Meshkat al-Anvār, p. 10)

بنابراین حتی می‌توان گفت که پرداختن به معرفت محسوسات، عقل را از حیث ذاتی خود دور می‌کند. از همین جا معلوم می‌شود که چرا غزالی با اینکه نخستین قدم ورود به عالم معرفت را همان معرفت به عالم محسوس معرفی می‌کند، آن را حجاب دریافت معرفت یقینی می‌شمرد.

1. In itself its proper sphere is the Realm Celestial.
2. The perception and knowledge of the world of dominance and sense

محور دوم: «عقل» از حیث کل مرتبه انسانی در معرفت

اینجاست که می‌توانیم به کاربرد دیگر غزالی از عقل توجه پیدا کنیم؛ کاربردی که گستره معنایی عقل را چنان وسعت می‌بخشد که آن را با واژه «قلب» در یک حوزه قرار می‌دهد. غزالی در موارد فراوانی «عقل» را به همین معنا به کار می‌برد؛ مثل آنجا که در بیان مطابقت میان علم به واقع و عالم واقع مراتب وجود را چنین تقسیم می‌کند:

پس گویی که عالم چهار مرتبه وجودی دارد: وجودی در لوح محفوظ که بر وجود جسمانی آن پیشی دارد، و وجود حقیقی آن به دنبال آن است؛ و به دنبال وجود حقیقی‌اش وجود خیالی آن است - مرادم وجود صورت آن در خیال است - و به دنبال وجود خیالی‌اش وجود عقلی آن - یعنی وجود صورت آن در قلب^۱ - است. (حیاء، سوم، ص ۲۳)

یا در آن مواردی که عقل را وسیله رسیدن به جنت مأوی، قرب به خداوند، رسیدن به مقام خلافت الهی یا حتی خاصیت و غرض از آفرینش انسان معرفی می‌کند، یا وقتی که آن را با بصیرت باطنی و نور ایمان یکی می‌کند؛ یعنی وقتی که می‌خواهد حیث انسانی معرفت را نشان دهد، آن را با لحاظ هر دو مرتبه عقل استدلالی و روح نبوی به کار می‌برد.

در واقع، چون از سویی وجه ممیزه انسان در معرفت با عنوان «عقل» مشخص می‌شود، و از سوی دیگر این گمان که این حیث تنها حیث استدلالی نفس است نادرست است، غزالی این کلمه را با وسعت بیشتری به کار می‌گیرد تا از منحصرکردن ظهورات عقل به جنبه‌های منطقی آن جلوگیری شود؛ زیرا همان جنبه‌ای از نفس که براساس آن می‌توان به ارتباط برقرارکردن میان معانی موفق شد، در صورتی که از تأثیرات منفی سایر جنبه‌های نفس در امان بماند، و با تأثیرات مثبت آن پشتیبانی شود (تخلیه و تحلیه اخلاقی نفس)، آن گاه ظهورات عالیتری پیدا می‌کند.

این نظر را می‌توان در آن سخنان غزالی در ربع اول/حیاء که پس از بیان چهار معنای عقل، احادیثی را ذکر می‌کند که ظهور عالیتر عقل را محل توجه قرار می‌دهند و راه دستیابی به

۱. تأکید از من است.

آن را اجتناب از معاصی و ادای فرایض معرفی می‌کنند مورد توجه قرار داد:

و [معنای] آخری [یعنی معنای چهارم عقل] همان است که مراد پیامبر (ص) از این سخن خود است: «هنگامی که مردم از رهگذر نیکوکاری و کارهای شایسته [به خدا] تقرب می‌جویند تو به وسیله عقلت تقرب بجوی»^۱. و همان، مراد از سخن رسول خدا (ص) به ابودرداء (ره) است: «عقل را زیاد کن تا تقربت به پروردگارت بیشتر شود»^۲ پس گفت: پدرم و خودم به فدایت! چگونه؟ پس فرمود: «از حرامهای خدای تعالی بپرهیز و واجبات خدای سبحان را به جای آور تا عاقل شوی و از میان کارها، به کارهای شایسته اقدام کن تا در این دنیا رفعت و کرامت تو افزون گردد و در عالم آخرت به وسیله آن قرب و عزت را از پروردگارت عزوجل دریافت کنی»^۳. (حیاء، اول، ص ۱۰۲)

به قول سعید باسیل، همان‌گونه که حیات شرط عقل و عقل شرط علم است، صبر و صوم و عزلت و قطع علاقه‌های دنیوی و تأمل مستمر درباره خداوند هم از شرایط ظهور بصیرت باطنی در عقل‌اند. (نک: منهج، ص ۱۵۸)

پس چنین نیست که همه مراتب معرفتی در همه انسانها بروز و ظهوری یکسان داشته باشند یا حتی اصلاً ظهوری داشته باشند. بدین لحاظ هنگامی که غزالی از قوه عقل با کارکردهای استدلالی آن سخن می‌گوید همان را در نظر دارد که ممیزه انسان و حیوان به حساب می‌آید و در عرف مردم نیز قوه عقل به همان اطلاق می‌شود. اما اگر انسان به تهذیب و ضبط نفس موفق شود همین قوه با «قلب» یا روح نبوی یکی می‌شود. نفس در این ظهور عالیتر می‌تواند به محاذات عالم غیب یا عالم ملکوت قرار گیرد و به درک معانی‌ای موفق شود که باطن عالم محسوب می‌شده است.

۱. «إذا تقرب الناس بابواب البرِّ و الأعمال الصالحة فتقرب انت بعقلک»

۲. «ازدد عقلاً تزدد من ربک قرباً»

۳. «اجتنب محارم الله تعالی و اذ فرائض الله سبحانه تکن عاقلاً و اعمل بالصالحات من الاعمال تزدد فی عاجل الدنيا رفعة و کرامه و تل فی آجل العقبی بها من ربک عزوجل القرب و العز»

عمرالدین در بخشی از کتاب خود اشکالی را از سوی اقبال به غزالی در خصوص ناتوانی وی در درک ارتباط میان تفکر (استدلالی) و شهود طرح می‌کند و پاسخی بدو ارائه می‌کند که مؤید همین مطلب است. او می‌گوید:

دکتر اقبال غزالی را متهم کرده است که او نتوانسته «بفهمد که تفکر و شهود به لحاظ ساختاری^۱ با یکدیگر مرتبند و تفکر به دلیل پیوندی که با زمان متوالی دارد باید به ضرورت سبب محدودیت و عدم شمول شود»^۲. ...

اتهام دکتر اقبال درست نیست. غزالی تقریباً همان نظر را نسبت به تفکر و شهود دارد که او خود بدان قائل است. ... به رأی غزالی فعالیت خاص عقل، شهود است. تفکر آن صورتی از فعالیت است که از راه ضرورت حواس، در عالمی زمانی و مکانی بر عقل تحمیل شده است و سرشت محدود و زمانی تفکر به وسیله این محدودیتها مقید می‌شود. بدین سان تفکر و شهود به رأی غزالی، یک ریشه دارند و به لحاظ ساختاری ارتباط متقابل با یکدیگر دارند. غزالی مانند برگسون [چنانکه اقبال از او نقل کرده است] خواهد گفت که شهود صورت عالیتر عقل است هنگامی که عقل از محدودیتهای حواس رها گردد.^۳

آنچه غزالی در این معنای عقل در نظر دارد حاکی از مسائل عمیقی است که می‌تواند در بحثهای معرفت‌شناختی بسیار راهگشا باشد. با تحلیل همین دیدگاه است که معلوم می‌شود که چرا نمی‌توان ساحت معرفتی انسان را تنها به جنبه استدلالی آن محدود کرد.

سعید باسیل، توجیه این شیوه غزالی را به تنوع فراوان کارکردهای عقل بر می‌گرداند و دلالتهای گوناگون آن را ناشی از همین امر می‌داند. به اعتقاد او، عقل در محدوده فعالیتهای گوناگون خود جلوه‌های مختلفی پیدا می‌کند و هر کس که آن را در فعالیت خاصش جلوه‌گر می‌بیند، جلوه آن را خود آن تلقی می‌کند. مثل کسی که عقل را در جدل و مناظره و نظر کردن

1. organically
2. Quoted from: D. M. Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 5.
3. r. to *Meshakat al-Anwār*, p. 37.
4. *Eth. Ph. of Gh.*, pp. 132-133.

در ادله و براهین منحصر می‌کند، حال آنکه عقل در سایر جلوه‌هایش نامهایی چون بصیرت، نور ایمان، عقل نظری، و عقل عملی دریافت می‌کند. به بیان باسبیل:

بصیرت جز حوزه‌ای از حوزه‌های فعالیت عقل نیست! پس عقل، جنبه‌هایی از فعالیت و انواعی از امکانات دارد که عقل به منزلهٔ غریزه‌ای که مستعد قبول علم است در آن مندرج می‌شود و عقل عملی و عقل نظری و بصیرت و نور ایمان [نیز] در آن اندراج می‌یابند، و هنگامی که لطیفهٔ ربانی‌ای است که مرکز آن قلب است، یا به بیانی روشنتر، آن گاه که عقل عبارت از حقیقت انسان جوهری است، بی‌شک اینچنین است. پس شایسته است که عرصه‌های فعالیتش محدودیتی نداشته باشند. / این عرصه‌ها متعدد و گوناگون‌اند و با گوناگونی‌شان مفاهیم عقل گوناگون می‌شوند و شیوه‌های تعبیر از آن تعدد پیدا می‌کنند.^۱ پس در عرصهٔ فقه عقل فقهی و در عرصهٔ الهیات بصیرت، و در عرصهٔ علوم نظری عقل نظری نامیده می‌شود. ... (منهج، صص ۵۰-۵۱ نیز نک: همان، صص ۱۵۴-۱۵۸)

در واقع به نظر می‌رسد که غزالی با تفکیک نکردن دقیق عقل و قلب از یکدیگر یا با قراردادن آن‌ها در یک حوزهٔ معنایی، ما را متوجه امکان ورود به ساحتی از معرفت می‌کند که از سویی ظهور عالیتر همان قوهٔ عقلانی است و از سوی دیگر ساحتی ممتاز و منحاز از ساحت استدلالی معرفت. این بحث می‌تواند ما را با ظرافتی دقیق وارد بحث چگونگی استکمال نفس و ارتباط تنگاتنگ میان فرآیند کسب معرفت و استکمال جهات گوناگون نفسانی کند. از سویی نقش عقل، به معنای اخص کلمه را روشن کند و از سوی دیگر نشان دهد که در مرتبهٔ عالیتر معرفت، نفس نه تنها از ساحت عقلانی‌اش دور نشده بلکه به ظهور عالیتر آن دست یافته است.^۲

از جمله مواردی که نشان می‌دهد غزالی عقل و بصیرت باطن را یکی می‌کند آنجاست که پس از بیان حقیقت عقل و اقسام آن در ربع اول / حیات، و نشان دادن عظمت شأنش، در برابر این سؤال قرار می‌گیرد که چرا گروهی از متصوفه به نکوهش عقل و معقول می‌پردازند؟ آن گاه

۱. تأکید از من است.

۲. این بحث در پژوهش تأثیر گناه بر معرفت ... به تفصیل بررسی می‌شود.

در پاسخ می‌گوید:

بدان که سبب آن این است که مردم نام عقل و معقول را به مجادله و مناظره در مناقضات و الزامات انتقال داده‌اند حال آنکه آن فن کلام است. و آنان نمی‌توانسته‌اند به ایشان بگویند که در این نامگذاری خطا کرده‌اند، زیرا پس از آنکه سر زبانها افتاده و در دلها نفوذ کرده بود از دلهایشان محو نمی‌شد. به همین دلیل ایشان عقل و معقول را نکوهش کردند و این همان است که نزدشان بدان نامیده شده است. اما نور بصیرت که به وسیله آن خدای تعالی شناخته می‌شود و صدق رسولانش مورد معرفت قرار می‌گیرد، چگونه تصور نکوهشش می‌شود؟ حال آنکه خدای تعالی ثنایش گفته، و اگر نکوهش شود چه چیز ستوده می‌گردد؟ و اگر آنچه ستوده است همان شرع است، صحت شرع به چه وسیله دانسته می‌شود؟ اگر با عقلی که نکوهیده است و بدان اعتمادی نیست، پس شرع هم نکوهیده است. و نباید به سخن کسی که می‌گوید آن با چشم یقین و نور ایمان درک می‌شود نه با عقل، توجه کرد. مراد ما از عقل همان است که او از چشم یقین و نور ایمان اراده می‌کند، که صفت باطن است و به وسیله آن آدمی از چارپایان متمایز می‌شود تا بدان وسیله حقایق امور را دریابد.^۱ (احیاء، اول، ص ۱۰۵؛ نیز نک: همان، چهارم، ص ۳۲۵) بنابراین غزالی در این گفتار تأکید دارد بر اینکه اگر تنها به برخی از ظهورات نیروی عقل همچون مجادله و مناظره نام عقل بدهیم به اشتباه می‌افتیم. آنچه به انسان اعطا شده چیزی است که او را قادر به دستیابی به عالیترین مرتبه معرفت می‌سازد که مرتبه‌ای بسیار فراتر از حوزه استدلالات منطقی است.

غزالی در مشکوٰۃ الانوار به این توانایی عقل تصریح می‌کند و حوزه معرفتی‌اش را به کل موجودات بسط می‌دهد.

... همه موجودات میدان عقل‌اند. زیرا [هم] این موجوداتی را که بر شمرديم ادراك

۱. تأکید از من است.

۲. در آنجا تعبیر غزالی این است: «و هذه الغریزة خلقت لیعلم بها حقایق الامور کلها» *

* تأکید از من است.

می کند [هم] آنچه را نشمردیم، که بیشترند؛ پس در همه آنها تصرف می کند و بر همه حکمی یقینی و صادق می کند.^۱ پس اسرار باطنی در نزدش ظاهر و معانی پنهان در نزدش آشکارند.

... عقل معقولات^۲ را ادراک می کند و متصور نیست که معقولات^۳ متناهی باشند. البته اگر علوم به دست آمده در نظر گرفته شود، در این صورت آنچه نزد آن حاضر و حاصل است جز متناهی نیست اما در قوه اش ادراک نامتناهی هست. (مشکوٰۃ الانوار، مجموعه رسائل، ص ۲۷۲) همچنین می گوید: نزدیک و دور برای عقل مساوی اند و [عقل] در طریقهای خود به بالاترین آسمان صعود می کند و در یک لحظه به مرز زمین فرود می آید. بلکه اگر حقایق تحقق یابند آشکار می شود که آن منزّه است از اینکه نزدیکی و دوری که عارض اجسام می شوند، گرداگرد قدسش بگردند. او [= عقل] نمونه ای از نور^۴ خدای تعالی است و نمونه بدون حکایتگری نیست ولو اینکه به نهایت یکسانی نرسد. (همان، ص ۲۷۱) علاوه بر این، بیانات دیگر او که در ادامه سخن سابق می آیند نیز از هر دو حیث عام و خاص حوزه معرفتی عقل را از دید غزالی نشان می دهند و این بیان تنها در صورتی که «عقل» را در حوزه وسیع کاربردی اش در نظر بگیریم قابل فهم است:

عقل در عرش و کرسی و آنچه ورای حجابهای آسمانها است و در ملاء اعلی و ملکوت تصرف می کند همچون تصرف در عالم خودش که بدان اختصاص دارد و مملکت خود او است که [بدان] نزدیک است، بلکه هیچ یک از حقایق از عقل محجوب نیست. حجاب عقل آن گاه که به خاطر خودش از خودش محجوب می شود، به دلیل صفاتی است که با آن مقارنت

۱. تأکید از من است.

۲. در مشکوٰۃ الانوار با شرح و تحقیق شیخ عبدالعزیز عزالدین السیروان، بیروت، عالم الکتب، ص ۱۲۶ «المعلومات» آمده است.

۳. همان.

۴. در مشکوٰۃ الانوار، مجموعه رسائل، ص ۲۷۱ آمده: «فإنه أنموذج من بحور الله تعالی» که «بحور» نادرست و «نور» که در نسخه بیروت، عالم الکتب، ص ۱۲۳ آمده درست است.

دارند مثل اینکه چشم در هنگام فرو بستن پلکها از خودش محجوب می شود. (در مشکوٰۃ الانوار، مجموعه رسائل، ص ۲۷۱)

به اعتقاد غزالی انسان با این توانایی می تواند 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 ملاء اعلی (جهان برین) فرا گیرد» (میزان العمل، ص ۲۶۴). علم به خدای تعالی، صفات او، ملائکه، کتابها و فرستادگان او، و انواع آفریده های جهان، و نیز ضروریات اولیه عقلی، که علوم حقیقی و حکمت حقیقی اند با همین توانایی کسب می شوند. این توانایی همان است که از آن با نام «عقل نظری» یاد می شود. علمی که از این طریق کسب می شود همان علمی است که خود فی نفسه مقصود است (در برابر معرفتی که برای عمل کردن تحصیل می شود) و همین معرفت است که سعادت می آورد. این معرفت همان «علم مکاشفه» است که غزالی آن را در برابر علم معامله قرار می دهد و با ظهور مرتبه عالیتر عقل، یا به بیان دیگر، با ظهور مرتبه ای عالیتر از عقل (استدلالی) حاصل می شود.

غزالی در بسیاری از آثار خود میان این دو نوع معرفت تمایز قائل می شود و آنها را با تعبیر علوم نظری و عملی یا علم مکاشفه و معامله مورد توجه قرار می دهد؛ اگرچه می توان از بیانات او دریافت که او علوم نظری را اعم از علم مکاشفه می داند. او در تعریف علوم نظری و عملی در *میزان العمل* یا هنگامی که در همانجا از عقل نظری و عملی سخن می گوید، علمی را که «مراد از آن معلوم است، همچون علم به خدا و صفات او و ملائکه او و کتب او و رسولان او، همچنین علم به نفس و صفات آن و علم به ملکوت آسمانها و زمین و غیر آن» (میزان العمل، ص ۲۲۹)، علم نظری، در برابر علم عملی می خواند، و در *احیاء همینها* را از متعلقات علم مکاشفه می شمرد. نیز عقل نظری را چنان تعریف می کند که محصول آن همان علوم نظری می شود. (نک: *احیاء*، اول، ص ۳۱) با اینکه در بادی امر به نظر می رسد که مراد او از علوم نظری علومی منحاز از علوم کشفی یا شهودی است اما بیانات خود او نشان می دهند که او علم مکاشفه را نیز در میان علوم نظری جای می دهد.

این مطلب را می توان از بحث او در *میزان العمل* درباره قوای نفس به بیانی دیگر دریافت. او در آنجا شئون قوه نظری عالمه را از حیث علومی که به وسیله آن حاصل می شود در سه مرتبه جای می دهد: مرتبه اول جنبه بالقوه آن، مثل نسبت کودک به نوشتن؛ مرتبه دوم

آن گاه که معقولات اولیه در آن حاصل می‌شود؛ و مرتبه سوم هنگامی که معقولات بالفعل کسب می‌شوند. آن گاه در همین مرتبه به درجات متعدد قائل می‌شود و دو درجه اصلی را در آن، درجه تعلم (به طرق عادی کسب معرفت) و درجه الهام الهی می‌داند. (نک: میزان العمل، ص ۲۰۵) این نشان می‌دهد که مرتبه الهام در این قبیل تعابیر غزالی در همان مرتبه عقلانی معرفت به معنایی که مورد بحث است قرار می‌گیرد.

پس همین که غزالی در میان محصولات عقل، هم آنهایی را جای می‌دهد که با استدلال می‌توان بدانها رسید و هم آنها که به طریق کشف، معلوم می‌شود که غزالی در اطلاق کلمه «عقل» در بسیاری از اوقات به معنایی فراتر از عقل استدلالی می‌اندیشد. همه آن مسائلی که در بحثهای معرفتی غزالی برای خواننده این تردید را ایجاد می‌کند که چگونه غزالی مفهوم عقل را هم در آنجایی به کار می‌برد که سخن از طریق عادی معرفت است و هم آنجا که طریقه خاص کشف، با توجه به این بحث روشن می‌شود؛ آن شأنی که در اینجا مدنظر غزالی است معلومات نظری را هم از جنبه استدلالی و هم از جنبه کشفی، در بر می‌گیرد. مثل اینکه درباره معرفت به خداوند و صفات او، در عین اینکه آنها را در زمره علوم مکاشفه قرار می‌دهد و راه اصلی و نهایی رسیدن به آنها را علم مکاشفه می‌داند اما معرفت استدلالی و برهانی به آنها را نیز نفی نمی‌کند؛ اگرچه میان این دو نوع معرفت از حیث وضوح تفاوت قائل می‌شود.

سعید باسیل در این باره می‌گوید که از دید غزالی معرفت ما به صفات خداوند از طریق دلیل عقلی، نخستین مرتبه از درجات معرفت یا استدلال است؛ و درجه دوم انکشاف این صفات و وضوح آنهاست. (نک: منهج، صص ۲۱۹-۲۲۰) این همان تفاوتی است که غزالی میان معرفت عقلی استدلالی و معرفت عقلی شهودی قائل است.

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 بر نخیزد 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 بر نخیزد آن مشاهده ممکن نگردد. ... دیدار عبارت است از کمال ادراک، و این مشاهده، کمال این ادراک است ... پس تخم دیدار،

معرفت است. (کیمیا، دوم، ص ۵۸۷؛ نیز نک: معارج، ص ۱۵۹)

باسیل می‌گوید به اعتقاد غزالی، اگرچه هر دو نوع معرفت برای انسان یقین‌آور است اما این یقین از حیث وضوح در هر دو، یک درجه ندارد. یقین ناشی از رؤیت یا معرفت شهودی وضوحی غیرقابل قیاس نسبت به یقین ناشی از دلیل عقلی دارد. (نک: همان ص ۲۲۰) در هر دو، یقین حاصل می‌شود ولی یقین اولی ناشی از استدلال عقلی و یقین دومی ناشی از رؤیت است. البته چیزی که باید در فهم نظر غزالی بدان توجه داشت این است که به قول خود او «همین معرفت [عقلی] است که در آن جهان به صفتی دیگر شود که با وی هیچ نزدیکی ندارد [= دیدار و مشاهده] ...». (کیمیا، دوم، ص ۵۸۶) «... 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». (معارج، صص ۱۵۹-۱۶۰) چنانکه باسیل می‌گوید: «... رؤیت عبارت از استکمال معرفت عقلی است». (منهج، ص ۲۲۰)

این تعبیر باسیل که تعبیر به جا و درستی درباره دیدگاه غزالی است تنها وقتی روشن می‌شود که ما به بحث ارتباط ساحت‌های وجودی انسان و تبیین فرآیند معرفت براساس آن بپردازیم؛ در غیر این صورت نمی‌توان فهمید که چگونه ممکن است «رؤیت عبارت از استکمال معرفت عقلی» باشد. اما آنچه در حال حاضر برای بحث فعلی ما اهمیت دارد همین است که بدانیم غزالی کلمه «عقل» را در حوزه مربوط به معرفت شهودی و قلبی نیز به کار می‌برد. بنابراین کلمه «عقل» برای غزالی می‌تواند بیانگر شأن معرفت انسانی، به صورت کلی، باشد؛ همان که از دید او اساساً انسان برای همان آفریده شده است:

«ویژگی‌ای از او که به خاطر آن خلق شده، همان نیروی عقل و ادراک حقایق اشیاء است». (میزان العمل، ص ۲۱۰) «انسان با عقل خلیفه الله شده است، و با عقل می‌تواند به خداوند نزدیک شود و با عقل به کمال دین می‌رسد». (همان، ص ۳۳۱) این همان اشرف

اشیاء است که سعادت دنیا و آخرت جز به توسط آن به دست نمی‌آید. (نک: همان^۱) با آن به جنت ماوا می‌توان رسید. (نک: همان، ص ۳۳۰) همان که قرآن آن را نور، روح، و حیات نیز می‌نامد. (همان، ص ۳۳۲) این امور همان چیزهایی‌اند که در بیانات دیگر غزالی به «دل» یا «قلب» مربوط می‌شوند؛ همچنانکه در /حیاء آمده است:

شرف و فضیلت انسان ... به استعدادی است که برای معرفت خدای سبحان دارد، ... و آنچه بدان وسیله آماده معرفت شده قلب او است نه یکی از اندامهایش. پس قلب همان است که عالم به خدا است، و همان است که به خداوند تقرب می‌یابد، و همان است که برای خدا کار می‌کند، و همان است که به سوی خدا می‌کوشد، و همان است که آنچه را نزد و پیش خدا است کشف می‌کند، ... پس قلب همان است که اگر از غیر خدا رها گردد نزد خدا مقبول می‌گردد، و همان است که اگر غرق در غیر خدا شود از خداوند محجوب می‌شود. (/حیاء، سوم، ص ۳)

ملاحظه می‌کنیم که غزالی در این متن همان جایگاهی را برای «قلب» قائل است که در گفته‌های پیشینش برای «عقل»، تو گویی که آنها را از یکدیگر جدا نمی‌بیند، و همین دیدگاه غزالی است که سبب می‌شود نظریه معرفتی او نظریه‌ای کارآمد در تحلیل تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت به حساب آید.

نتیجه‌گیری

بررسی‌های سابق نشان داد که برای یافتن دیدگاه غزالی در خصوص «عقل» می‌توان معانی‌ای را که او خود به عنوان کاربردهای عقل بدانها تصریح کرده است در طرح کلی کاربردهای سه‌گانه وجود شناختی، روانشناختی، و معرفت‌شناختی جای داد و به این ترتیب نظامی منطقی از کاربردهایی که وی بدانها تصریح کرده است پیش چشم آورد.

اما تتبع در آثار گوناگون او و توجه به روح کلی حاکم بر آنها نشان می‌دهد که در میان کاربردهای فوق، کاربرد معرفت‌شناختی عقل آن‌گاه که بدان به منزله منبعی معرفتی نگریسته

۱. نیز نک: /حیاء، اول، ص ۲۴

می شود جلوه‌هایی بسیار گوناگون می‌یابد که مهمترین آنها یکی کاربرد عقل در معنای اخص آن است که آن را به حیث استدلالی نفس محدود می‌کند و دیگری ناظر به کل مرتبه انسانی در معرفت که گستره آن را چنان وسعت می‌بخشد که می‌توان آن را معادل قلب و دارای درجات متعدد دانست که پایین‌ترین آن همان حیث استدلالی است.

در این بررسی روشن می‌شود که اگر غزالی در مواردی قدر عقل را پایین می‌آورد بدان سبب است که آنچه را تنها یکی از جلوه‌های عقل است به منزله منبع دستیابی به معرفت یقینی تلقی نکنیم بلکه با عنایت به گستره وسیع آن و با قرار گرفتن در مسیر اصلاح ساحت‌های عاطفی - ارادی نفس، شاهد ظهورهای عالیتر عقل که آن را معادل قلب قرار می‌دهد باشیم.

منابع

۱. باسیل، سعید، *منهج البحث عن المعرفة عند الغزالی*، بیروت، دارالکتب اللبنانی. (= منهج)
۲. دنیا، سلیمان، ۱۳۶۷ ه. / ۱۹۴۷ م، *الحقیقه فی نظر الغزالی*، دار احیاء الکتب العربیه، عیسی البابی الحلبی و شرکائه.
۳. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۰۶ ه. ق / ۱۹۸۶ م، *احیاء علوم الدین*، ربع اول، ربع سوم و ربع چهارم، بیروت، دارالفکر، دارالکتب العلمیه. (= احیاء)
۴. _____، ۱۴۱۶ ه. ق / ۱۹۹۶ م، *روضه الطالبین و عمدة السالکین*، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر. (= روضه الطالبین)
۵. _____، ۱۴۱۶ ه. ق / ۱۹۹۶ م، *فیصل التفرقه*، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر.
۶. _____، ۱۳۸۳ *کیمیای سعادت*، جلد اول و دوم، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم. (= کیمیا).
۷. _____، ۱۴۱۶ ه. ق / ۱۹۹۶ م، *مشکوة الانوار*، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر، دارالکتب العلمیه.
۸. _____، ۱۹۷۵، *معارج القدس فی مدارج معرفته النفس*، بیروت، دارالآفاق الجدیده، چاپ دوم. (= معارج)
۹. _____، ۱۴۲۱ ه. ق / ۲۰۰۰ م، *معیار العلم*، با مقدمه و تعلیقه و شرح دکتر علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.

۱۰. _____ دارالمعارف، ۱۹۶۴، *میزان/العمل*، تحقیق و مقدمه دکتر سلیمان دنیا، مصر.

11. Othman, Ali Issa, 1960. The Concept of man in Islam, in the Writings of al-Ghazali, Cairo.
12. Umaruddin, M ,1970, *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali*, Lahore, Sh. Muhammad Asharaf, reprinted. (First Edition: 1962) (= *Eth. Ph. of Gh.*)