



## The Tension Between Faith and Reason in Islamic Tradition: A Case Study of Imam Muhammad Ghazali

Azam Ghasemi<sup>1</sup>

Received: 2021/12/12 | Revision: 2022/03/30 | Accepted: 2022/04/06

### Abstract

While there is no real tension between faith and reason for Muslim scholars, in post-Kantian philosophy of religion there have been serious doubts about the rationality of religious doctrines. It is noteworthy that Ghazali's critiques of philosophical reasoning are totally different from Kant's. Ghazali denied the reliability of pure reasoning without the help of faith, while Kant denied the access of reason to the intangible world. By paying attention to Kant's philosophy for understanding the very difference of the faith/reason tension in Islamic tradition and contemporary philosophy of religion and employing an extra-religious approach and an analytical-critical method, the present research has studied Ghazali's corpus and concluded what concerned Ghazali was faith, not reason; since he held that only a pious believer could be saved from the hell. He was not concerned about reasoning without revelation and religious belief. Ghazali maintained that philosophical reasoning falls short of the truth of affairs. One could say, from a different point of view, he was aware of the limits of reasoning in the same way as Kant was; but unlike Kant, through faith, he arrived at matters which are far from the access of reason. Finally, although in Kant's thoughts, faith has lost its rational bases, Ghazali was not in the same situation. He held that mystical, prophetic reasoning, which he called "al-Qalb" (the Heart), could obtain the truth and has no conflict with faith and revelation, and it is just human reasoning that makes judgments that could come in conflict with religious beliefs. Previous research saw Ghazali as fideistic; although

Research Article



---

1. Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, Research Institute of Philosophical Studies and History of Science, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.  
azam\_ghasemi@yahoo.com

▣ Ghasemi, A. (2022). The Tension Between Faith and Reason in Islamic Tradition: A Case Study of Imam Muhammad Ghazali. *Journal of Philosophical Theological Research*, 24(91), 67-88.

doi: 10.22091/jptr.2022.7659.2646

▣ © the authors



thinking of him of rationalist or fideistic, could be easy based on his Ash'ari commitment, but after enough reflection on his works, it turns out to be difficult to do so because one could find both evidence for his rationality or fideism. Regarding his prioritizing faith over reason, there is a lot of textual evidence in his corpus; his tendency toward reason is not very explicit but can be perceived implicitly from his works. Despite his efforts to emphasize revelation and faith, as well as left human reasoning for revelation, what arises afterward, which has a kind of validity even for him, is the same common reason. Ghazali interpreted the prima facie meaning of Quranic verses which are impossible from a rational viewpoint, such as the corporeality of God. There is no middle ground between faith and reason, and yet Ghazali still stands in the very middle; thus, he could not be seen as just fideistic. If he wanted to demarcate what could be interpreted, he would have taken the side of reason. At the same time, comparing his rationality with Descartes' is a naïve position to hold. Mystic-minded Ghazali did not see the issue of faith and reason like a philosopher and, ultimately, due to his obedience to God, as well as the fact that his main concern is salvation, he prioritized faith over reason. It is not possible to speak of tension or competence for a mystic-minded like him.

**Keywords:** Ghazali, interpretation, the tension between faith and reason, rationalism, fideism.



## چالش عقل و ایمان در سنت اسلامی: پژوهش موردی امام محمد غزالی

اعظم قاسمی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۱/۱۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷

### چکیده

نزد متفکران مسلمان چالش حقیقی بین عقل و ایمان نیست، در حالی که در فلسفه دین بسا کانتی تردیدهای جدی در عقلانی بودن آموزه‌های دینی پیش می‌آید. این پژوهش، که با رویکرد برون‌دینی و با روش تحلیلی - انتقادی به بررسی آثار غزالی پرداخته، به این نتیجه‌گیری رهنمون شده است که غزالی دغدغه ایمان دارد، و نه عقل؛ زیرا او تنها مؤمن را سعادتمند و نجات‌یافته از آتش دوزخ می‌داند. عقلانیت مستقل از بندگی و دین برای او موضوعیتی ندارد. غزالی عقل فیلسوفان را از دستیابی به حقایق امور قاصر می‌داند. ولی معتقد است عقل صوفیان و پیامبران، که از آن تعبیر به قلب می‌شود، قادر به درک حقایق است و هیچ تعارضی با ایمان و دین ندارد. تنها عقل ناقص بشری است که احکامی صادر می‌کند که ممکن است با آموزه‌های دینی متعارض باشد. در پژوهش‌های پیشین غزالی را ایمان‌گرا نامیده‌اند. نوآوری پژوهش حاضر در این است که با تعمق در آثار او شواهدی از عقل‌گرایی او یافته است. با این حال هیچ تفسیری از عقل‌گرایی غزالی خام‌تر از این نیست که با عقل‌گرایی به معنای دکارتی مقایسه شود. غزالی صوفی همچون فیلسوف به مسئله عقل و ایمان ننگریسته و در نهایت، به دلیل خشیت از خدا، ایمان را بر عقل مقدم کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** غزالی، تأویل، چالش عقل و ایمان، ایمان‌گرایی، عقل‌گرایی.

۱. استادیار، گروه فلسفه دین، پژوهشکده مطالعات فلسفی و تاریخ علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

azam\_ghasemi@yahoo.com

□ قاسمی، اعظم (۱۴۰۱). چالش عقل و ایمان در سنت اسلامی: پژوهش موردی امام محمد غزالی. پژوهش‌های فلسفی-کلامی،

doi: 10.22091/jptr.2022.7659.2646 .۸۸-۶۷ (۹۱)۲۴



## ۱. مقدمه

مبحث عقل و ایمان در سنت اسلامی با این بحث در فلسفه دین مشابهت‌ها و اختلافاتی دارد. نمی‌توان متفکران مسلمان را لزوماً در یکی از دسته‌بندی‌های فیلسوفان دین معاصر قرار داد. نزد فیلسوف دین گاهی این تقابل حقیقی است و باید بین عقل یا ایمان یکی را برگزیند، حال آن‌که در نظر متفکران مسلمان از جمله غزالی چنین تقابلی در کار نیست، زیرا معرفت‌شناسی آنان جزئی است و با نوع نقادی کانت از عقل بیگانه‌اند. انتقادات غزالی بر عقل فلسفی با انتقادات کانتی کاملاً تفاوت دارد. غزالی اعتبار عقل مستقل از وحی را زیر سؤال می‌برد، در حالی که کانت اصولاً عقل را ناتوان از دسترسی به جهان خارج از محسوسات (موجودات زمانمند و مکانمند) می‌داند. حتی در جهان محسوسات نیز عقل را ناتوان از دسترسی به ذات اشیاء می‌داند. توجه به اندیشه کانت برای فهم تفاوت مبحث عقل و ایمان در غزالی و فلسفه دین معاصر بسیار ضروری است. اگر سخن از تقدم عقل بر ایمان در غزالی به میان آمد، باید توجه شود عقل به چه معنا مقدم بر ایمان می‌شود. حتی اگر چنین شواهدی در آثار غزالی یافت شد، نسبت عقل‌گرایی دادن به او خطای بزرگی است. یا اگر به شواهدی دست یافتیم که ایمان را مقدم بر عقل می‌دانست، باز هم قیاس غزالی با ایمان‌گرایان معاصر خطایی نابخشودنی است.

غزالی در مقام یک صوفی به آخرین مرحله ایمان رسیده بود و آن طور که در *المنقذ* شرح می‌دهد دیگر جز ایمان و اعتماد هیچ تردیدی در او وجود نداشت. اما در مقام یک متکلم بر خود لازم می‌دانست اشکالاتی را که به آموزه‌های ایمانی وارد می‌شود برطرف کند. از دیدگاه او، فیلسوفان به جهت برتری دادن به احکام عقلی ناقص و بشری خود به انکار برخی آموزه‌های دینی پرداخته‌اند. اما این بدان معنا نیست که متکلمان از تیغ نقد در امان‌اند؛ چنان که بر فرقه باطنیه انتقادات فراوانی دارد. در واقع مسئله اصلی و دغدغه مهم غزالی این است که انسان با چه ویژگی‌هایی مؤمن محسوب می‌شود تا از آتش دوزخ در امان باشد و در آخرت به سعادت‌مندان و نیکبختان پیوندد. لذا نمی‌توان از غزالی انتظار داشت که به همه پرسش‌هایی که در مبحث عقل و ایمان طرح می‌شود پاسخ بگوید؛ هرچند به برخی از مسائل از جمله ماهیت ایمان، تقدم ایمان بر عقل یا عقل بر ایمان نزد او می‌توان پرداخت.

در مبحث عقل و ایمان با دو اصطلاح «عقل» و «ایمان» سروکار داریم. واژه‌های «عقل» و «عقل‌گرایی» نزد متفکران مسلمان معانی متفاوتی یافته و نمی‌توان بر معنای واحدی اجماع کرد. در سنت کلام اسلامی، معتزله را فرقه‌ای عقل‌گرا می‌شناسند. روش معتزله عقلی است و عقل را اولین چیزی معرفی می‌کند که برای تکلیف لازم است. به این دلیل که اگر انسان عقل خود را از دست بدهد و مجنون شود تکلیف از او زائل می‌شود (صبحی، ۱۹۹۱، ص ۱۴۶). برخی پژوهشگران بر این باورند که در نحوه کاربرد عقل نزد معتزله توجه به دغدغه‌های الهیاتی بسیار مهم است. این دغدغه‌های الهیاتی به صراحت در آغاز *التعدیل و التجویر* اعلام شده است (Vasalou, 2008, p.19-20). رویکرد اشاعره متفاوت با

رویکرد معتزله است، هر چند نزد اشاعره نیز دغدغه‌های الهیاتی بسیار اهمیت دارد. در خصوص «ایمان» نیز باید دانست مراد از ایمان نزد غزالی ایمان به دین اسلام است، یعنی علاوه بر ایمان به یگانگی خدا ضروری است مسلمان به نبوت پیامبر اکرم و خاتم بودن او ایمان داشته باشد. مسیحیان و یهودیان ایمان به یگانگی خدا دارند، اما چون ایمان به نبوت پیامبر ندارند، هر چند در جرگه خداپرستان هستند، اما مؤمن محسوب نمی‌شوند، زیرا به دین اسلام ایمان نیاورده‌اند. ایمان در غزالی به معنای پذیرش قلبی یگانگی خدا، نبوت پیامبر و خاتمیت اوست.

در دین اسلام با یک متن مقدس مواجه‌ایم که به باور مسلمانان نازل شده از طرف خداوند است و پیامبر و رسول خدا دریافت‌کننده این وحی است. مسلمانان در مواجهه با این متن مقدس با فهم انسانی به درک آن پرداختند. در قرآن در آیات متفاوتی در خصوص خدا و صفات او سخن به میان آمده است. به جهت متفاوت بودن فهم مسلمانان، آیات نیز متفاوت فهمیده شده‌اند. برای مثال، در خصوص این که آیا خداوند رؤیت می‌شود یا نه، بین فرقه‌های کلامی اختلاف نظر افتاده است. برخی با استناد به ظاهر برخی آیات رؤیت را امکان‌پذیر دانسته‌اند و برخی آیات مربوطه را تأویل و تفسیر کرده‌اند. یا آیاتی که از «یدالله» صحبت می‌کند سبب شده فرقه مجسمه با استناد به آنها قائل به تجسیم بشوند، و همانند اینها.

در بدو ورود فلسفه یونانی به جهان اسلام، نخستین کاری که فیلسوفان مسلمان انجام دادند این بود که خدای ارسطویی، یعنی محرک غیرمحرکی که علت غایی است و نه علت فاعلی، را به خدای اسلام تبدیل کردند، خدایی که مهم‌ترین ویژگی او خالق بودن اوست و این خلق کردن او نیز به زعم متکلمان از جمله غزالی مستلزم غیرقدیم بودن جهان است. از همان آغاز، فهم فلسفی با فهم کلامی تصور خدا با چالش‌ها و تعارض‌هایی مواجه بوده که این امر به نزاع بین متکلمان و فیلسوفان انجامیده است. شاید بتوان نقطه اوج این نزاع را در آثار غزالی یافت. غزالی با نگرارش *تهافت الفلاسفه* در چند مسئله به مخالفت با فیلسوفان و تکفیر آنان پرداخت. چون برخی آموزه‌های فلسفی به ویژه در خصوص تصور خدا را با آموزه‌های قرآن مغایر می‌دانست. در واقع می‌توان گفت نزاع اصلی بین فیلسوفان و متکلمان نزاع بین عقل و ایمان بوده است. ایمان به خدای معرفی شده در دین، دست‌کم در ظاهر، به نفی خدای معرفی شده از سوی عقل فیلسوفان می‌انجامیده است. مسئله این پژوهش این است که آیا در صورت بروز تعارض در نزاع بین عقل و ایمان می‌توان در باور به خدای دین جانب عقل را نگاه داشت و این دورا با هم سازگار کرد یا چاره‌ای جز ایمان‌گرایی نمی‌ماند و ضروری است خدای فلسفه به پای خدای دین قربانی شود و دیدگاه غزالی به عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین متفکران جهان اسلام در این موضوع مهم چیست.

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که در دیدگاه غزالی چه رابطه‌ای بین عقل و ایمان وجود دارد، و آیا ایمان بر عقل مقدم است یا عقل بر ایمان؟ پرسش‌های فرعی این است که تعارض پدیدآمده بین

آموزه‌های عقلانی و آموزه‌های ایمانی در دیدگاه غزالی چگونه برطرف می‌شود؟ و آیا می‌توان از راهکار غزالی بر حل مسائل معاصر در حوزه عقل و ایمان بهره برد؟

در خصوص معنا و کاربرد عقل، ماهیت ایمان و نیز رابطه عقل و ایمان در غزالی پژوهش‌هایی انجام شده که می‌توان به این موارد اشاره کرد: «ابتنای ایمان دینی بر معرفت عقلی از منظر غزالی» (محمدی، ۱۳۹۶)؛ «ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی» (کاکایی و حقیقت‌آینه، ۱۳۸۷)؛ «مقایسه تطبیقی عقلانیت باورهای دینی از دیدگاه غزالی و ملاصدرا» (جوادی و محمودی، ۱۳۸۵)؛ «ارزش عقل از نظر غزالی» (کیایی‌نژاد، ۱۳۶۳)؛ «نقش عقل و وحی در اندیشه کلامی غزالی» (کدخدایی، ۱۳۹۳)؛ «اعتبارسنجی ادراکات عقلی از منظر غزالی» (میرعبداللهی، ۱۳۹۴)؛ «کاربردهای سه‌گانه عقل در نظر غزالی» (پورسینا، ۱۳۸۸)؛ «نظام‌بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی» (پورسینا، ۱۳۸۸). همه این مقالات برای آشنایی با اندیشه غزالی در این موضوع مدد رسان است. اما برخی مبتنی بر آثار دست‌دوم است و برخی دیگر هرچند مبتنی بر منابع اصیل است، به جهت این که نویسنده به همه آثار غزالی رجوع نکرده در پاره‌ای موارد استنباط‌های نادرست صورت گرفته است. در پژوهش حاضر نگارنده تلاش کرده با مطالعه همه آثار غزالی و ارجاع به آثار مرتبط با موضوع، دیدگاه‌های غزالی را متقن‌تر و مستندتر استنباط کند.

با عنایت به این که فلسفه‌های دین بومی مورد توجه قرار گرفته است، برای پدید آمدن ادبیات بحث در مسائل مختلف فلسفه دین نیاز است آثار فیلسوفان و متکلمان مورد بررسی قرار گیرد. یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث در فلسفه دین مبحث عقل و ایمان است و یکی از بهترین گزینه‌ها در سنت اسلامی که می‌توان به او پرداخت دیدگاه‌های غزالی است. این مقاله تلاشی است برای تحلیل و بررسی مباحث دین‌شناسانه (فلسفه دین) در سنت اسلامی که به عنوان یک نمونه به مبحث عقل و ایمان در غزالی می‌پردازد.

## ۲. معنای عقل و حدود شناخت عقلانی در غزالی

غزالی به تفاوت دیدگاه‌ها در خصوص بیان حقیقت عقل و اقسام آن اشاره می‌کند و می‌گوید حق این است که عقل اسمی است که به اشتراک بر چهار معنا اطلاق می‌شود. اولین معنا وصفی است که بین انسان و سایر بهایم فرق می‌گذارد و انسان موجودی است که مستعد علوم نظری و تدبیر صناعات خفی فکری است. معنای دوم عقل علم به علوم ضروری است و این همان چیزی است که منظور بعضی از متکلمان است که در تعریف عقل می‌گویند. سومین معنا علوم است که از تجربه‌ها استفاده می‌کنند و به کسی که باتجربه باشد در عادت عاقل می‌گویند. چهارمین معنای عقل قوه‌ای است که با آن فرد عواقب امور را می‌شناسد، به گونه‌ای که اگر امری برایش شهوت و لذت زودگذر داشت، اما عواقب

بدی داشت، از آن صرف نظر کند؛ وقتی این قوه حاصل شود صاحبش عاقل نامیده می‌شود. عقل بدون قرآن و شرع چیزی نمی‌فهمد. معنای اول در واقع اصلی‌ترین معنای عقل است. در خصوص اقسام چهارگانه عقل به جز قسم دوم که علم به ضروریات است بین انسان‌ها تفاوت است (غزالی، ۱۴۲۶ ب، صص ۱۰۰-۱۰۳).

غزالی حقیقت عقل را مربوط به علم مکاشفه می‌داند. با توجه به این که پیش‌تر تعریف غزالی در خصوص ماهیت عقل را آوردیم مشخص می‌شود در اینجا عقل به معنای دل و قلب مدنظر است و ماهیت آن فقط از راه مکاشفه قابل درک است (غزالی، ۱۴۲۶ ب، صص ۹۸-۱۰۰). او مراتب عقل را با توجه به آیه نور توضیح می‌دهد (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۵۶). در *مشکات الانوار* به یک معنای عقل می‌پردازد و می‌گوید:

در دل انسان چشمی است که عقل، روح یا نفس انسانی نامیده می‌شود. و منظور از این نام‌ها معنایی است که با آن عاقل از کودک شیرخوار و از حیوان و از دیوانه تمییز داده می‌شود. بنا بر تبعیت از جمهور (فلاسفه) آن را اصطلاحاً عقل می‌نامیم. هیچ یک از حقایق از عقل پنهان نمی‌ماند. عقل به باطن و درون اشیاء می‌رود و حقایق و ذات آنها را درک می‌کند و سبب و حکمت آنها را استنباط می‌کند. پس همه موجودات در حوزه ادراک عقل‌اند. (غزالی، ۱۳۶۴، صص ۴۳-۴۵)

با توجه به انتقادات اساسی غزالی بر فیلسوفان و محدود دانستن عقل، در اینجا مراد او از عقل نمی‌تواند همان عقل مورد استفاده فیلسوفان باشد و خود نیز تأکید کرده که بر اصطلاح اصراری ندارد. در واقع از نظر او عقل فلسفی قادر به درک برخی امور نیست، اما این امور به واسطه خداوند برای بشر قابل فهم می‌شود. معنایی که غزالی در آثار صوفیانه خود برای عقل در نظر می‌گیرد مستخرج از قرآن و سنت است. البته او به کاربردهای مختلف اصطلاح عقل توجه دارد. برای مثال، در احادیث، جهل از جنود شیطان و عقل از جنود خدا برشمرده شده که غزالی بر آن صحنه گذاشته است (غزالی، ۱۳۹۴، ص ۴۹). با عقل انسان خلیفه الله شده و می‌تواند به خداوند نزدیک شود و با عقل به کمال دین می‌رسد؛ از این رو پیامبر فرمود «الادین لمن لاعقل له» (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۱۸؛ ۱۳۷۴، ص ۱۱۷؛ ۱۴۲۶ ب، صص ۹۸-۹۹).

عقل به معنای دل از نظر غزالی می‌تواند به معرفت خدا دست یابد، اما در این تردیدی نیست که غزالی عقل فلسفی را محدود می‌داند (غزالی، ۱۳۲۵، ص ۶۲) و بر این باور بود که فیلسوفان ناتوان‌اند از این که به حقایق امور دست یابند (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۱۲۷). وی فهم چگونگی صدور عالم از خدا را فضولی فیلسوفان می‌داند و تبیین فیلسوفان را، که به قاعده الواحد تمسک می‌کنند، احمقانه می‌داند (غزالی، ۱۹۲۷، صص ۱۰۸-۱۰۹). در موضعی دیگر می‌گوید آنچه فیلسوفان در اثبات این امر (آسمان)

حیوانی مطیع خداست) گفته‌اند فقط افاده ظن می‌کند و این امر فقط از طریق انبیا و با الهام از خدا فهمیده می‌شود و عقل قاصر است از فهم آن (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۱۷۳). در نهایت می‌گوید این امور را باید از پیامبران آموخت؛ باید آنها را تصدیق کنیم چون عقل به آن راه ندارد؛ باید بحث از کیفیت کمیت و ماهیت خلقت را ترک کرد، زیرا قوای بشری به درک آن نائل نمی‌شود. به همین دلیل صاحب شرع گفته است در مورد خلق خدا تفکر کنید و در مورد ذات خدا تفکر نکنید (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۱۰۹). غزالی این ادعای فیلسوفان را نفی می‌کند که می‌توانند در الهیات برهان‌هایی قاطع مانند برهان‌های هندسه بیاورند (غزالی، ۱۹۲۷، ص ۱۲۸).

### ۳. معنا و ماهیت ایمان نزد غزالی

نزد غزالی ایمان در برابر کفر است، نه در برابر عقل. بدین معنا، صرف نظر از این که ایمان از چه راهی به دست آمده یا چه ماهیت یا کیفیتی دارد، وقتی اطلاق مؤمن بر انسانی می‌شود او در مقابل کافر قرار می‌گیرد و احکامی بر او بار می‌شود. «کفر تکذیب رسول در چیزی است که آورده است و ایمان تصدیق در جمیع آن چیزی است که آورده است» (غزالی، ۱۴۱۳، صص ۲۵-۲۶).

در نگاه نخست به نظر می‌رسد اسلام و ایمان از جهتی با هم مطابقت می‌یابند، اما غزالی به تفکیک این دو قائل است. به تعبیر او، ایمان از نظر لغوی عبارت است از تصدیق و اسلام عبارت است از تسلیم. محل خاص تصدیق قلب است و زبان ترجمان آن است؛ اما تسلیم عام در قلب و زبان و جوارح است. پس اسلام اعم و ایمان اخص است. ایمان عبارت است از شریف‌ترین اجزای اسلام. او از قول پیامبر می‌گوید هر کسی در قلبش ذره‌ای ایمان باشد از آتش خارج می‌شود. حال برای اینکه مشخص شود چه کسی را می‌توان با ایمان دانست، لازم است بحث از ماهیت ایمان شود (غزالی، ۱۴۲۶ الف، صص ۱۳۶-۱۳۸).

غزالی فهم حقیقت ایمان را مخصوص صوفیان می‌داند که تزکیه و تهذیب نفس کرده‌اند و نور مشکات نبوت بر قلب آنها تابیده است (غزالی، ۱۴۱۳، صص ۱۶-۱۷). او ابتدا سه دیدگاه را مطرح می‌کند: ایمان فقط باور قلبی است؛ ایمان باور قلبی و تصدیق به زبان است؛ ایمان باور قلبی و تصدیق به زبان و عمل به ارکان دین است. کسی که جامع هر سه درجه باشد به باور وی قطعاً در بهشت است (غزالی، ۱۴۲۶ الف، ص ۱۳۸). در خصوص ضروری بودن عمل برای ایمان، او به این حدیث استناد می‌کند که اسلام بر پنج چیز بنا شده، گواهی به لا اله الا الله و محمد رسول الله و برپایی نماز و زکات دادن و روزه رمضان و حج بیت الله بر مستطیع. در نتیجه ایمان باید قول به زبان و تصدیق به قلب و عمل به ارکان باشد (غزالی، ۱۴۳۱، صص ۹۹-۱۰۰).

همان طور که ملاحظه شد برای غزالی در بیان ماهیت ایمان مهم این است که کدام ویژگی‌ها سبب



می‌شود فرد مؤمن باشد و به سعادت آخرت و بهشت نائل شود. او پس از بیان سه دیدگاه با تفصیل بیشتری به حالت‌های مختلف می‌پردازد و آنها را به شش درجه تقسیم می‌کند و درجات را تبیین می‌کند (غزالی، ۱۴۲۶ الف، صص ۱۳۶-۱۳۹). در *الاربعین*، او بین ایمان، علم و ذوق تفاوت قائل می‌شود: ذوق مشاهده است؛ علم قیاس است؛ و ایمان قبول به حسن ظن (غزالی، ۱۴۰۹ الف، صص ۳۶-۳۷). در اینجا غزالی ایمان را به معنای اعتماد داشتن به فردی که صدقش را باور داریم دانسته است.

غزالی در آثار متعدد کلامی خود ایمان را به معنای باور قلبی داشتن به گزاره‌هایی خاص دانسته که البته این گزاره‌ها مستلزم ایمان به شهادتین است. او در *قواعد العقائد* به شرح عقیده اهل سنت در باور به شهادتین می‌پردازد. در خصوص شهادت به یگانگی خدا بیان می‌کند که چگونه خدایی را باید باور داشت و به تبیین صفات الهی می‌پردازد (غزالی، ۱۴۲۶ الف، صص ۱۰۷-۱۱۱). اگر شرط ایمان را باور به خداشناسی ای که بر اساس باورهای غزالی است بدانیم، نه تنها غیرمسلمانان خدا باور نیستند، بلکه حتی فرقه‌های بسیاری از مسلمانان نیز از دایره اسلام خارج می‌شوند. غزالی در موضعی دیگر ایمان را بر چهار رکن مبتنی می‌داند که هر کدام ده اصل دارد: رکن اول در معرفت ذات خدا؛ رکن دوم در صفاتش؛ رکن سوم در افعال خدا؛ رکن چهارم در سمعیات. در این تقسیم‌بندی مشخص نمی‌شود که ایمان در کدام رکن قرار می‌گیرد (غزالی، ۱۴۲۶ الف، ص ۱۲۳). همین مباحث در انتهای کتاب *بلایه الهدایه* نیز آمده است، آنجا که عقیده غزالی که عقیده اهل سنت است در شهادتین که یکی از مبانی اسلام است بیان می‌شود (غزالی، ۱۴۲۵، صص ۲۸۷-۲۸۸). او در *نصیحه الملوک* با تمثیل ایمان به درخت، ایمان را دارای ریشه اعتقادی می‌داند و می‌گوید درخت ایمان ده ریشه اعتقادی دارد و ده شاخه که همان کردارهاست. اصول اعتقاد که ریشه ایمان است همان‌ها است که در *الاقتصاد و قواعد العقائد* نیز آورده است. اگر ریشه اعتقادات ضعیف باشد کردار نیز ضعیف خواهد بود (غزالی، ۱۳۱۷، صص ۷-۸). پس ایمان از نظر او تنها باور قلبی نیست، بلکه اولاً مبتنی بر اصول اعتقادات است، که اصولی عقلی است، و ثانیاً باید با عمل صالح همراه باشد. در واقع می‌توان گفت این اصول گزاره‌هایی هستند که باید آنها را باور داشت.

غزالی قصد دارد شرح بدهد اگر مسلمانی بخواهد به لحاظ کلامی ایمانی صحیح و کامل داشته باشد باید به چه اموری ایمان و باور داشته باشد. اما فهم گزاره‌های کلامی برای مؤمنان عامی الزامی نیست و عامی همین که تصدیق قلبی و اجمالی به توحید و رسالت پیامبر داشته باشد کفایت می‌کند. غزالی شدیدترین مردم در غلو و اسراف را فرقه‌ای از متکلمان می‌داند که عوام مسلمانان را کافر دانسته‌اند؛ به این دلیل که عقاید شرعی را با دلایلی که آنها ارائه داده‌اند نشناخته‌اند (غزالی، ۱۴۱۳، صص ۷۵-۷۶). دلیل غزالی این است که صحابی و نزدیکان پیامبر در طول زمان خود تا آخر عمرشان خلق را به بحث و تفتیش و تفسیر و تأویل دعوت نکردند. اگر خوض کردن در این مسائل از دین بود، حتماً آنان شب و روز بدان اقبال می‌کردند (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۶۴). او در نهایت می‌گوید: «حق این است که هر کسی که به آنچه

رسول آورده اعتقاد دارد - که شامل قرآن می‌شود و این اعتقاد جازم است - پس او مؤمن است اگر چه دلایل آن را نداند» (غزالی، ۱۴۱۳، ص ۷۹). غزالی قدر متیقنی برای ایمان قائل است و آن تصدیق قلبی وجود خدا و رسالت پیامبر است. در این تصدیق قلبی کم و زیاد نیست، اما بعد از آن می‌تواند زیاد و کم شود، که از آن به مراتب ایمان تعبیر می‌شود (غزالی، ۱۴۲۶ الف، صص ۱۴۱-۱۴۲).

### ۳-۱. رابطه ایمان و نجات

ایمان و نجات و رستگاری پیوند وثیقی با هم دارند. غزالی بحث نجات را با دقت فراوان در *الاربعین* توضیح می‌دهد و بیان می‌کند همه مسلمانان اعم از عوام و خواص باید سطحی از عقاید را که حاصل قرآن است داشته باشند تا مسلمان به شمار آیند. اما ورای آن دو رتبه است: مرتبه اول معرفت این عقیده ظاهر بدون خوض بر اسرار آن؛ مرحله دوم معرفت اسرار و لباب معانی و حقیقت ظواهر آن. این دو رتبه بر عوام واجب نیست:

منظورم این است که نجات در آخرت به آن موقوف نیست و فوز و رستگاری آنها نیز موقوف به آن نیست و کمال سعادت به این دو مرحله موقوف است و منظورم از نجات خلاص از عذاب است و منظور از رستگاری و فوز حصول بر اصل نعیم است و منظورم از سعادت نیل به غایات نعیم است. (غزالی، ۱۴۰۹ الف، ص ۱۶)

تعبیر دیگر غزالی در خصوص نجات‌یافتگان این است که بنده با اطاعت و عبادت به بهشت می‌رسد. اما کسی که تنها ایمان دارد بعد از زمانی خاص به بهشت می‌رسد و در وقت ورود هم فردی مفلس است، زیرا عمل صالح ندارد (غزالی، ۱۳۹۴، صص ۷۹-۸۱؛ ۱۴۳۱، صص ۹۹، ۱۰۱).

غزالی انسان‌ها را از حیث نجات یافتن به سه گروه تقسیم می‌کند: عوام، که تقلید می‌کنند و گرچه رتبه آنها پایین است اما نجات می‌یابند؛ ذوالالباب، که از اهل علیین‌اند و نادرند، طوری که هر کس در طول عمر خود ممکن است دو یا سه نفر از این افراد را ببیند؛ سوم، کسانی که تنها به خود اکتفا می‌کنند و این قوم هلاک می‌شوند (غزالی، ۱۳۹۴، ص ۲۹). اگر نجات وابسته به ایمان مبتنی بر برهان بود، تعداد بسیار کمی نجات می‌یافتند (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۸۷). هر کس ذره‌ای ایمان داشته باشد بالاخره از عذاب جهنم رهایی پیدا می‌کند (غزالی، ۱۴۰۹ الف، ص ۱۵).

### ۳-۲. روش کسب ایمان، روان‌شناسی باور

آیا همان طور که معانی مختلفی برای عقل وجود دارد معانی متفاوتی هم برای ایمان هست؟ یعنی نحوه ایمان آوردن برای انسان‌های متفاوت فرق می‌کند؟ پاسخ این پرسش با روش کسب ایمان و روان‌شناسی باور دانسته می‌شود. غزالی در اثر کلامی خود، *الجام‌العوام*، پس از تعریف ایمان به «تصدیق جازم که در آن هیچ تردیدی نیست و صاحبش امکان خطا در آن را نمی‌دهد»، طریقه کسب و حصول آن برای

انسان‌های مختلف را شرح می‌دهد. در اینجا در خصوص روان‌شناسی باور مطالب جالبی را بیان می‌کند و دست‌کم شش طریق ایمان آوردن را برمی‌شمارد، که نخستین آن ایمان از طریق برهان است. سپس بیان می‌کند اکثر انسان‌ها در کودکی ایمان می‌آورند و این به خاطر آن است که از پدران و معلمانشان تقلید می‌کنند، برای این که به آنان حسن ظن دارند (غزالی، ۲۰۱۰، صص ۷۸-۸۱).

### ۳-۳. ایمان خواص، ایمان عوام

غزالی بین ایمان عوام و ایمان خواص تفکیک قائل می‌شود: «ایمان اسم مشترک است که به سه وجه اطلاق می‌شود: اول بر تصدیق قلب بر سبیل اعتقاد و تقلید بدون کشف و انشراح صدر و این ایمان عوام است، بلکه ایمان کل خلق است به جز خواص» (غزالی، ۱۴۲۶ الف، ص ۱۴۱). منظور او از خواص پیامبران و اولیای الهی هستند، نه صرفاً دانشمندان یا متکلمان. غزالی به عنوان مثال به آیه «الرحمن علی العرش استوی» و نیز سخن پیامبر (ص) که می‌فرماید: «ینزل الله کل لیله الی السماء الدنیا»، استناد می‌کند که در این موارد نمی‌توان ظاهر کلام را صحیح دانست. در اینجا بین عوام و خواص تفکیک می‌کند و می‌گوید در جواب عوام می‌گوییم در این تأویلات خوض نکنید، فقط سعی می‌کنیم هر چیزی را که موجب تشبیه می‌شود نفی کنیم. و این آیات را بیان کنیم که «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر». مالک بن انس گفته است استواء معلوم و کیفیت آن مجهول و سؤال از آن بدعت است و ایمان به آن واجب است. برای این که عقول عوام قدرت درک معقولات را ندارد و احاطه‌ای به آن ندارد. به علما می‌گوییم تکلیف تزییه است از هر چیزی که باعث تشبیه خدا به خلق می‌شود (غزالی، ۱۳۹۴، صص ۳۵-۳۶).

غزالی در مقدمه المصنوعون به علی غیر اهله می‌گوید از آنجا که عمر انسان کفاف یادگیری همه علوم را نمی‌دهد، بهتر است همت خود را صرف شریف‌ترین علوم کرد که همانا معرفت خدا و علم معاد است. او بیان می‌کند منظور از این علم اعتقاد عامی نیست، همین طور به روش کلامی و مجادله هم نیست، بلکه این علمی است که خدا در قلب هر که بخواهد می‌افکند (غزالی، ۱۳۸۰، صص ۲-۳).

از غزالی سؤال می‌شود که در مشکات الانوار و کیمیای سعادت آورده است «لا اله الا الله» توحید عوام است و «لا هو الا هو» توحید خواص است؛ «لا اله الا الله» سبب سعادت همه خلق است و چگونه توحید عوام است؟ و «لا هو الا هو» که توحید خواص است متناقض می‌نماید، چون مستثنی عین مستثنی منه است. در پاسخ غزالی می‌گوید این که «لا اله الا الله» توحید عوام است به معنای نقصان آن نیست، بلکه به این معناست که عام است؛ ناقص و کامل، عامی و خاص، بلکه جهود و ترسا در آن شریک‌اند. منظور ترسایان از سومین سه‌گانه این است که خدا یکی است به ذات و به اعتبار صفات سه است. در «لا هو الا هو» به تمامی «لا اله الا الله» مضمَر است، اما مطلب بیشتری هست که فقط خواص می‌دانند. پس توحید ظاهری دارد که همگان می‌دانند و باطنی که خواص می‌دانند (غزالی،

۱۳۹۴، صص ۱۹-۲۴). اعلی درجه ایمان برای عوام ادله قرآن است، طوری که قلب را به تصدیق تحریک می‌کند و سزاوار نیست عامی فراتر از ادله قرآن برود؛ و رای آن در طاقت عامی نیست (غزالی، ۲۰۱۰، ۸۱). غزالی در قیاس ایمان متکلم و ایمان عوام می‌گوید: «ایمان مستفاد از دلایل کلامی ضعیف است و ممکن است با هر شبهه‌ای در آن تزلزل ایجاد شود. ایمان راسخ ایمان عوام است که از کودکی در قلب‌هایشان با تواتر سماعی حاصل می‌شود (غزالی، ۱۴۱۳، صص ۷۹-۸۰).

اگر ایمان عوام مبتنی بر معرفت یا استدلال نباشد، این اشکال پیش می‌آید که یک عامی چگونه می‌فهمد خودش بر حق است و دشمن او مثلاً یهودی باطل است؟ پاسخ غزالی این است که مقلد نمی‌داند که مقلد است، بلکه گمان می‌کند عارف است و در باورش شک نمی‌کند؛ برای همین نیازی ندارد که مطمئن شود که خودش حق است و خصمش باطل است. شاید قرآن و دلایل ظاهری نیز باشد که هرچند قوی نیست، اما با آن خود را از خصمش تمییز می‌دهد (غزالی، ۲۰۱۰، صص ۸۲-۸۳). با این پاسخی که غزالی می‌دهد گویی غیر مستقیم تأیید می‌کند که عامی در جهل است. او در پاسخ به این اشکال مقدر می‌گوید سعادت خلق در این است که به چیزی باور پیدا کنند که بتوانند به آن اعتقاد جازم داشته باشند تا این که بمیرند و حجاب از چشمانشان باز شود و حقیقت را ببینند. صورت حق وقتی در قلب نقش ببندد فرق نمی‌کند به دلیل حقیقی باشد یا رسمی یا اقناعی یا به حسن اعتقاد به قائل آن یا قبول مجرد تقلید، بلکه فایده حقیقت حق است. عارف درجه‌ای نسبت به مقلد دارد، اما مقلد هم مثل عارف مؤمن است (غزالی، ۲۰۱۰، صص ۸۱-۸۲).

#### ۴. دیدگاه غزالی درباره رابطه عقل و ایمان

وقتی از مذهب غزالی پرسش شد چنین پاسخ داد: «در معقولات مذهب برهان و آنچه دلیل عقلی اقتضا کند و در شرعیات مذهب قرآن و از هیچ یک از ائمه تقلید نمی‌کنم» (غزالی، ۱۳۹۴، ص ۱۸). او در خصوص این نسبت می‌گوید عقل تنها با شرع هدایت می‌شود و شرع هم تنها با عقل تبیین می‌شود. عقل راهی به تفصیل شرعیات ندارد. شرع یک بار آنچه را عقل می‌داند بیان می‌کند و یک بار هم آنچه عقل از دانستن آن ناتوان است. یک بار آنچه را او می‌دانسته تذکر می‌دهد و یک بار هم آنچه را نمی‌داند آموزش می‌دهد (غزالی، ۱۹۷۵، صص ۵۷-۵۸).

غزالی *الاقتصاد فی الاعتقاد* را پس از برخی از آثار صوفیانه خود مثل *میزان العمل* نگاشته است. شاید بتوان گفت مخاطب این کتاب عوام (عامی در قیاس با خاص الخواص) هستند، نه خواص. اما قدر مسلم این است که در این کتاب عقاید کلامی که بدان باور داشته را بیان کرده است. لذا آنچه در خصوص عقل و حدود و ثغور و توانایی آن در این اثر بیان کرده می‌تواند مورد اعتنا باشد. نام اثر «میان‌روی در اعتقاد» است و در خصوص عقل و اهمیت آن نیز این میان‌روی را رعایت کرده است. وی می‌گوید هیچ نزاعی

بین شرع منقول و حق معقول نیست. او همزمان حشویه را به خاطر جمود بر ظاهر، و فلاسفه و معتزله را به خاطر افراط در بهره‌گیری از عقل نقد می‌کند و راه صحیح را اعتدال در بهره‌گیری از عقل می‌داند. نسبت عقل و شرع را این گونه تبیین می‌کند که صدق نبی با عقل تشخیص داده می‌شود، در عین حال عقل را برای رسیدن به همه حقایق قاصر می‌داند.

کسی که بین عقل و شرع تألیف نکند دچار گمراهی می‌شود. مثال عقل بینایی سلیم از آفات است، و مثال قرآن خورشیدی که نور را منتشر می‌کند. کسی که فقط سراغ شرع برود قرآن برایش کافی است، هرچند عقل با شرع نور علی نور است. اما اگر عقل باشد و قرآن نباشد مثل چشمی است که سالم است اما نور خورشید نیست که در این صورت تفاوتی با نابینایان ندارد. (غزالی، ۱۴۰۹، صص ۳-۴؛ ۱۳۶۴، صص ۴۹-۵۳)

در این عبارات هرچند او به هماهنگی عقل و ایمان باور دارد، باز تقدم شرع را ملاحظه می‌کنیم. در این معنا عقلی با شرع هماهنگ است که از مشکلات نبوت کسب فیض کرده و حکمت قرآنی برایش حاصل شده باشد. غزالی تکبر را در کنار شهوت و غضب یکی از نیروهای انسان می‌داند که نیازمند تهذیب است و هر چه بیشتر تهذیب شود به حکمت قرآنی نزدیک‌تر می‌شود (غزالی، ۱۳۷۴، صص ۵۳، ۶۱-۶۲).

غزالی صراحتاً فکری را که به امری غیر از دین تعلق دارد کنار می‌گذارد (غزالی، ۱۴۲۶، صص ۱۸۰۳). او پس از بیان تمثیل آیه نور می‌گوید:

این تمثیل‌ها که بیان کردیم دل‌های مؤمنان یا پیامبران یا اولیاء را روشن می‌کند، نه دل‌های کفار. نور به هدایت می‌خواند پس آنچه از هدایت به دور باشد باطل است و ظلمت، بلکه شدیدتر از آن. زیرا ظلمت به باطل ره نمی‌سپارد، همان گونه که به حق هم راهبر نیست. عقول کافران و نیز سایر ادراکاتشان همه تیره است و به گمراه کردنشان یاری می‌کند. (غزالی، ۱۳۶۴، صص ۷۹-۸۱)

پس وقتی سخن از هماهنگی عقل و ایمان به میان می‌آید، هرگز عقل‌های کافران مد نظر نیست و فقط عقل منور به نور ایمان است که می‌تواند با ایمان و شرع هماهنگ باشد.

غزالی بیان می‌کند برخی امور با دلیل عقلی معلوم است، و نه شرعی، مثل حدوث عالم و وجود محدث و قدرت و علم و اراده‌اش؛ برخی با سمع معلوم است، مثل حشر و ثواب و عقاب؛ برخی نیز با هر دو معلوم است، مثل رؤیت خدا. «اگر عقل به محال بودن امری داوری کرد تأویل آنچه در سمع آمده واجب است. اگر عقل در تصدیق امری توقف کرد ادله سمعی در وجوب تصدیق کافی است» (غزالی، ۱۴۰۹، صص ۱۳۲-۱۳۳). در اینجا به نظر می‌رسد غزالی در مواردی مثل اثبات حدوث عالم و وجود محدث و... برای عقل استقلال قائل شده و استدلال عقلی را کافی دانسته است. او برخی امور را تنها با

دلیل نقلی قابل اثبات می‌داند، اما وقتی بیان می‌کند «اگر عقل به محال بودن امری داوری کرد تأویل آنچه در سمع آمده واجب است»، پرسش اینجاست که این عقل، عقل چه کسانی است؟ صوفیان؟ متکلمان؟ فیلسوفان؟ دانشمندان؟ مردم عادی؟ اگر عقل مورد اشاره غزالی در این عبارت مستقل از شرع باشد، صرف نظر از این که عقل متکلم باشد یا عقل صوفی یا عقل انسان عادی، در اینجا اصالت یافتن عقل را در برابر شرع می‌بینیم. اگر منظور از این عقل، عقل صوفیان باشد، با توجه به این که او معرفت صوفیان را فیضی از جانب خدا می‌داند و نوری که از مشکات نبوت بر آنها تابیده می‌شود، در این صورت این عقل مستقل از وحی نیست. غزالی خود تصریحی ندارد بر این که این عقل چه عقلی است؛ آیا عقلی است که در تعابیر دیگری قلب (دل) نامیده می‌شود یا خیر؟ هر چند می‌توان با مرور آنچه وی در آثار مختلف خود درباره عقل گفته به این نتیجه رسید که این عقل نمی‌تواند مستقل باشد، چون حتی اگر عقل به معنای اول باشد، باز هم این غریزه و این قوه را خدا در وجود انسان نهاده است. از سوی دیگر او عقل کافران را دور از هدایت می‌داند، پس این عقل باید عقل مؤمنان باشد.

غزالی در اثر اصولی فقهی خود می‌گوید افعال احکامی عقلی دارند به این معنا که با عقل درک می‌شوند و کسی که آنها را بداند متکلم است، نه فقیه؛ و احکامی که واجب است و مباح و مکروه و مندوب است که فقیه متولی آن است (غزالی، ۱۳۹۰، ص ۷). تعبیر دیگر وی از احکام فقهی عبادات است که تنها با تقلید از پیامبران باید دریافت و عقل به آن راهی ندارد (غزالی، ۱۳۲۵، ص ۸۶). غزالی بحث خود را درباره دلیل عقلی و استصحاب در عنوان مجزا ادامه می‌دهد و می‌گوید: «احکام سمعی با عقل درک نمی‌شوند، ولی عقل بر برانت ذمه از واجبات دلالت می‌کند». او پیش از این در مثالی بیان کرده بود وقتی پیامبر نماز پنجگانه را واجب کرده معنایش از نظر عقلی این است که فقط این نمازها واجب هستند، نه بیشتر، «و سقوط حرج از خلق در حرکات و سکنات قبل از بعثت رسل و تأیید رسولان به معجزات که کار عقل است و قبل از ورود سمع حکم به دلیل عقلی منتفی است» (غزالی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۸).

غزالی بر خلاف آموزه معتزلیان که شکر منع قبل از ورود سمع را به لحاظ عقلی واجب می‌دانند، می‌گوید به دلیل عقلی قبل از ورود سمع هر حکمی منتفی است و ما در این موارد استصحاب می‌کنیم تا این که سمع وارد شود. نکته قابل توجه این است که غزالی اشعری نیز همچون معتزله به عقل ارجاع می‌دهد و دلیل واجب نبودن شکر منع قبل از ورود سمع را عقل می‌داند، نه نقل. اما از سوی دیگر می‌بینیم او در برخی آثار خود وقتی سخن از حکمت قرآنی به میان می‌آورد عقل نقشی ابزاری می‌یابد و به صراحت این را بیان می‌کند: «در حکمت قرآنی، شرف عقل از این حیث است که ابزار علم و حکمت است» (غزالی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۰).

غزالی نه تنها اولویت کلام خدا و حکمت قرآنی را بر عقل تأکید می‌کند، بلکه به اولویت کلام نبی و

حتی رفتار وی بر آنچه عالمان می‌گویند نیز تصریح دارد. وی پس از اثبات رؤیت خدا و بیان اشکالات می‌گوید: «پس ای مسترشد تو الان مختاری که بگویی نبی صلی الله جاهل است که رؤیت خدا را ممکن دانسته و یا بگویی معتزلی خطا می‌کند که رؤیت را محال می‌داند. پس هر کدام را که لایق‌تر است انتخاب کن» (غزالی، ۱۴۰۹، ص ۵۷). یعنی در نهایت هر قدر رؤیت خدا از نظر عقلی اشکال داشته باشد به سخن رسول ارجاع می‌دهد. او تبعیت از سنت و اقتدا به رسول‌الله در جمیع حرکات و سکنتات حتی خوردن و قیام و خواب و کلام را کلید سعادت می‌داند. چون او به نور نبوت اموری را می‌فهمد و می‌داند که انسان‌های دیگر نمی‌توانند بفهمند. سپس می‌گوید:

«دیگر بستگی به تو دارد که نفس خود را راضی کنی که محمد بن زکریای رازی را که پزشک بود و خواص اشیاء را در خصوص سنگ‌ها و ادویه می‌دانست تصدیق کنی یا سید بشر محمد بن عبدالله هاشمی مکی مدنی را. تو می‌دانی که پیامبر جمیع اسرار عالم اعلی را کشف می‌کرد و به این دلیل تبعیت از پیامبر از هر آنچه حکمتش را هم نمی‌فهمی درست است. در خصوص خواصی که درک نمی‌کنی و با تجربه به آن رسیده‌ای که مؤثر است دنبال مناسبت نمی‌گردی اما وقتی خبر از نبوت از غیب می‌شود این خواص را منکر می‌شوی و طلب مناسبت صریح می‌کنی؟ آیا این چیزی جز شرک خفی و بلکه کفر جلی است؟ در خصوص امر دنیا احتیاط می‌کنی و به حرف منجم و پزشک و... گوش می‌دهی. اگر از من بپرسی در چه اعمالی سزاوار است که از سنت پیامبر تبعیت کنیم می‌گویم در هر چیزی که در سنت وارد شده. (غزالی، ۱۴۰۹، الف، صص ۵۵-۶۰).

در عین تصریحات فراوانی که غزالی در خصوص ایمان به پیامبر و تبعیت کامل از او دارد، در *المنقذ* عباراتی می‌آورد که هر چند ظاهراً در مقابل عقیده باطنیه است، که به تقلید باور دارند و برای عقل شأنی قائل نیستند، اما حتی اگر چنین باشد باز هم یکی از چالش‌برانگیزترین سخنان غزالی در باب عقل و ایمان است، که حتی با در نظر گرفتن همه مطالبی که در خصوص عقل و معانی آن و نیز ایمان در آثار خود بیان کرده همچنان به نظر دارای ناسازگاری درونی می‌آید و به راحتی نمی‌توان آن را با سایر آراء وی جمع کرد. او می‌گوید:

اساس دعوت پیامبران و امامان به تفکر و اجتهاد مردم در امور بوده است با این که خود می‌دانست آدمی گاهی راه خطا می‌پیماید بلکه خود پیامبر می‌فرماید من به ظاهر حکم می‌کنم و خداست که از باطن و درون آگاه است. یعنی من به ظن قوی خود که از گفتار و شهود پیدا می‌شود حکم می‌کنم و بسا ممکن است که با واقع تطبیق ننماید پس وقتی پیامبران این گونه در اجتهادات مصون از خطا نباشند از دیگران چه انتظاری می‌رود؟ (غزالی، ۱۳۲۵، ص ۶۷)

## ۵. راهکار غزالی در چالش عقل و ایمان

غزالی قائل به هیچ‌گونه تعارض و چالش واقعی بین عقل و ایمان نیست، با این حال نمی‌تواند تعارض ظاهری برخی آیات با عقل را منکر شود. نمونه بارز چنین تعارضی آیات دالّ بر جسمانیت خداست. راهکار وی تأویل است. غزالی به تفصیل در آثار مختلف خود، خصوصاً *جواهر القرآن*، به مبحث تأویل می‌پردازد که شرح و بسط و تبیین آنچه در این باره می‌گوید نیاز به پژوهشی مستقل دارد.<sup>۱</sup> به زعم وی خدا در قرآن مسائلی را طرح می‌کند که نیاز به تأویل دارد (غزالی، ۲۰۱۴، صص ۳۲-۳۳). غزالی بر این باور است که شریعت عبارت است از ظاهر، و حقیقت عبارت است از باطن. البته او مقدمات این بحث را بسیار می‌داند که نهایت آن به علوم مکاشفه ختم می‌شود (غزالی، ۱۴۲۶ الف، صص ۱۱۸-۱۲۱). او ظاهر را مرتبه اول می‌داند و بعد به سراغ باطن می‌رود. علاوه بر این، تنها در مواردی تأویل را جایز می‌داند که از نظر عقلی محال باشند، مثل جسمانیت خدا که برهان بر محال بودن آن است (غزالی، ۱۹۶۴، صص ۱۵۱-۱۵۵). او صراحتاً روش خود را چنین توضیح می‌دهد: «من در روش خود بین ظاهر و باطن جمع کرده و به طریق کامل روی نهاده‌ام» (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۷۳).

تأویل ظواهر قرآن نه تنها به دست فیلسوفان از جمله ابن رشد به انجام رسیده، بلکه بسیاری از متکلمان از جمله معتزله و اشاعره، همچون غزالی و فخر، و نیز باطنیه به تأویل ظواهر پرداخته‌اند. غزالی خود در این خصوص می‌گوید فرقه‌ای از اهل اسلام نیست مگر این که مضطر به تأویل باشد (غزالی، ۱۴۱۳، صص ۴۱-۴۶). از دیدگاه او، معتزله و فلاسفه در تأویل افراط کرده‌اند و حنابله تغریط، اما اشاعره اقتصاد پیشه کرده‌اند (غزالی، ۱۴۲۶ الف، ص ۱۲۲).

## ۶. نتیجه‌گیری: داوری درباره دیدگاه غزالی در نسبت عقل و ایمان

داوری درباره عقل‌گرایی یا ایمان‌گرایی غزالی هرچند در نگاه نخست با عنایت به پیشینه اشعری وی آسان به نظر می‌رسد، اما با تعمق در آثار او آشکار می‌شود که کار چندان ساده‌ای نیست. زیرا هم شواهدی بر عقل‌گرایی او دیده می‌شود و هم شواهدی بر تقدم ایمان بر عقل. به نظر می‌رسد شواهدی که دالّ بر عقل‌گرایی اوست در واقع اموری هستند که شاید خود وی نیز چندان توجهی به آنها نداشته است. اما در خصوص تقدم ایمان بر عقل تصریحات فراوانی دارد. علاوه بر این، با توجه به صوفی و دین‌دار بودن او طبیعی است که شرع و ایمان برایش واجد اهمیتی اساسی باشد. همان‌طور که دیدیم عقلانیت مستقل از

۱. به تعبیر برخی از محققان، پرسش از تأویل در تفکر اسلامی بسیار عظیم است، به جهت این که تاریخ اسلام به طور کلی با تفسیر قرآن سروکار دارد، البته به شرط این که از تفاوت تفسیر و تأویل در اینجا چشم‌پوشی کنیم (آیت‌حمو، ۲۰۱۲، ۲۱).



بندگی و دین اصولاً برای غزالی موضوعیتی ندارد و فضیلتی محسوب نمی‌شود. اگر عقل وجود مستقل داشته باشد، چه بسا به دیدگاه‌های کفرآمیز برسد. این که غزالی فکر را مبدأ خیرات می‌داند به این جهت است که از نظر او فکر انسان را بندهٔ بهتری می‌کند. در اینجا تفکر در محدودهٔ بندگی خدا مد نظر است، نه تفکر فلسفی محض، که ممکن است حتی به انکار خدا و رسول بینجامد. چنین فکری نه تنها از نظر دینی غزالی فضیلت ندارد، بلکه کفر و بدترین ردیلت است، همان طور که در *تهافت الفلاسفه* حتی برخی فیلسوفان مسلمان را نیز در مواردی تکفیر کرده است.

آیا عقل عرفی بشر صلاحیت آن را دارد که ماورای دنیای محسوسات را درک کند؟ غزالی این صلاحیت را سلب می‌کند و البته خود فیلسوفان نیز نمی‌توانند مدعی چنین چیزی باشند، مگر این که ادعا کنند عقل فلسفی عقلی فراتر از عقل متعارف افراد بشر است و عقلی است که در دسترس همهٔ افراد نیست، بلکه خاص عده‌ای است. با این حال غزالی در نقطهٔ مقابل فیلسوفان قرار می‌گیرد. زیرا فیلسوفان در خصوص حقایق امور الهی بحث می‌کنند و نظریه ارائه می‌دهند، اما غزالی مخالف این است و عقل را از دستیابی به این امور قاصر می‌داند. پس هر وقت سخن از عقل‌گرایی غزالی می‌شود باید به این موضوع توجه کرد. پرسشی که مطرح می‌شود این است که اگر فیلسوفان از رسیدن به حقایق امور ناتوان هستند، با توجه به این که آنها از عقل بهره می‌گیرند، آیا می‌توان گفت از نظر غزالی عقل از درک حقایق امور عاجز است؟ از جهتی می‌توان گفت غزالی مانند کانت به محدودیت‌های عقل آگاهی دارد. کانت چون نتوانست از طریق عقل محض به مابعدالطبیعه برسد از طریق عقل عملی به خدا رسید. غزالی از طریق ایمان به اموری که فراتر از درک عقل هستند رسیده است. در نهایت ما در کانت با سکولاریسم مواجه هستیم و ایمان پایه‌های عقلانی خود را از دست می‌دهد، اما در غزالی این طور نیست. حال آیا ناتوانی عقل مربوط به عقل ارسطویی است یا شامل عقل قدسی هم می‌شود؟ با توجه به بحثی که در ارزش و اعتبار شناخت عقلانی داشتیم می‌توان گفت این محدودیت تنها مربوط به عقل فلسفی و عقل انسان‌های عادی است، ولی عقل صوفیان و عقل پیامبران اموری را درک می‌کند که فراتر از درک انسان‌های عادی است. در نسبت عقل و ایمان نزد غزالی می‌توان گفت، عقلی که با نور مشکات نبوت منور شده هیچ تعارضی با ایمان و دین ندارد و تنها عقل ناقص بشری است که احکامی صادر می‌کند که ممکن است با آموزه‌های دینی متعارض باشد و بدون تردید ایراد و اشکال از عقل است، نه دین. هرچند غزالی سعی می‌کند به دین و ایمان بها دهد و عقل متعارف بشری را در پای دین قربانی کند، اما آنچه در نهایت زاده می‌شود و اعتبار ضمنی دارد حتی برای او نیز همان عقل متعارف است. هرچند در ظاهر امر غزالی را می‌توان ایمان‌گرا نامید، اما از این منظر که عقل برای تمییز تأویل‌پذیر از تأویل‌ناپذیر حجیت دارد، می‌توان او را عقل‌گرا نیز نامید. از باب تمثیل، غزالی عقل را از در بیرون کرده از ترس آن که سبب بی‌ایمانی شود؛ اما عقل از پنجره داخل آمده و البته ظاهراً بدون دعوت رسمی غزالی. در مبحث تأویل ملاحظه شد

که غزالی ظواهری را که عقل دلیل بر محال بودن آنها دارد تأویل می‌کند. یکی از این امور جسمانیت خداست و لذا آیات دالّ بر جسمانیت خدا را تأویل می‌کند. البته مستند او آیه دیگری از قرآن است که می‌فرماید «لیس کمثلہ شیء». اما از این آیه غیر جسمانی بودن خدا نتیجه نمی‌شود. از غزالی سؤال می‌شود غیر جسمانی بودن خدا را از کجا دانسته‌ای؟ بین عقل و ایمان حد واسطی نیست، غزالی هم در میانه عقل و ایمان مانده و نمی‌توان او را ایمان‌گرای محض دانست. اگر بخواهد مرز بین تأویل‌پذیر و غیرتأویل‌پذیر را مشخص کند به سمت عقل‌گرایی میل می‌کند. با این حال هیچ تفسیری از عقل‌گرایی غزالی خام‌تر از این نیست که عقل‌گرایی در اندیشه دینی وی با عقل‌گرایی به معنای مدرن مقایسه شود.

متفکران بزرگ در آثار خود دیدگاه‌هایی را طرح می‌کنند که به مرور زمان دچار تغییراتی می‌شود، حتی ممکن است گاهی دیدگاه‌هایشان به کلی تغییر کند. بنابراین آخرین آثار هر متفکر می‌تواند نمایانگر رأی نهایی او باشد. غزالی در آخرین اثر خود که عارفانه و صوفیانه است مطالبی را بیان می‌کند که این‌ظن تقویت می‌شود که او تنها دغدغه ایمان و در پی آن نجات داشته، پس در این شرایط تردیدی نیست که وی عقل را به پای ایمان ذبح کند. غزالی همچون فیلسوف به مسئله عقل و ایمان ننگریسته، او همچون صوفی زاهد و اهل خشیت به این مسئله نگاه می‌کند و سراپای وجود او لبریز از ایمان و خشیت است. در این اثر او مراحل سلوک را شرح می‌دهد و می‌گوید: «این عقبات بسیار سهمگین هستند و راه پرخطری است» و مثال از ابوبکر می‌آورد که می‌گفت کاش سبزه بوم و چهارپایان مرا می‌خوردند. یا فضیل می‌گفت بر هیچ ملک مقرب و نبی مرسل و بنده صالح غبطه نمی‌خورم، زیرا همه اینها هول و خوف و وحشت قیامت را می‌بینند، بر کسی غبطه می‌خورم که او را نیافریده‌اند. و عطاء سلمی می‌گوید اگر آتشی برافروزند و بگویند هر کسی در آتش بیفتد ناچیز و لاشی محض می‌شود ابدلاباد می‌ترسم که از شادی بمیرم پیش از آن که به آتش رسم (غزالی، ۱۳۵۹، ص ۲۱۱). از این کلام غزالی می‌فهمیم ایمان برای او مهم‌ترین چیز بوده و از عذاب الهی می‌ترسیده و هرچند در مواضعی بر تقدم عقل بر ایمان صحّه گذاشته در نهایت به دلیل خشیت از خدا، ایمان را بر عقل مقدم کرده است. برای صوفی‌ای اینچنین، دیگر بحث از تناقض یا تعارض در آراء را نمی‌توان طرح کرد.

## ۷. تعارض منافع

پژوهش حاضر مستخرج از: طرح پژوهشی با عنوان «استنباط روش‌شناسی از سنت کلامی» بوده که در طرح جامع اعتلای علوم انسانی معطوف به پیشرفت کشور انجام شده است.

## فهرست منابع

- آیت حمو، محمد. (۲۰۱۲ م). سؤال التأویل بین الغزالی و ابن رشد. المنهاج، ۶۴: ۲۱-۶۴.  
پورسینا، زهرا. (۱۳۸۸). کاربردهای سه‌گانه عقل در نظر غزالی. جاویدان خرد، ۱۱: ۶۷-۸۶.  
پورسینا، زهرا. (۱۳۸۸). نظام‌بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۴۱: ۴۳-۵. doi: 10.22091/PFK.2009.185
- جوادی، محسن، و محمودی، ملیحه (۱۳۸۵). مقایسه تطبیقی عقلانیت باورهای دینی از دیدگاه غزالی و ملاصدرا. آیین حکمت، ۲۸: ۶۵-۹۱.
- صبحی، احمد محمود. (۱۹۹۱ م). فی علم الکلام، المجلد ۱: دراسة فلسفیه لآراء الفرق الاسلامیه فی اصول الدین - المعتزلة. دار النهضة العربية.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۱۷-۱۳۱۵). نصیحه الملوك (مقدمه، تصحیح و حاشیه جلال همایی). چاپخانه مجلس طهران.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۲۵). راه رستگاری، ترجمه المنقذ من الضلال (ترجمه زین الدین کیایی نژاد). جلوه، ۱۵-۱۶.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۵۹). منهاج العابدین (ترجمه عمر بن عبد الجبار سعیدی ساوی، و تصحیح احمد شریعتی). انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۶۴). مشکات الانوار (ترجمه صادق آیینه‌وند). امیرکبیر.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۷۴). میزان العمل (تصحیح سلیمان دنیا، و ترجمه علی اکبر کسمایی). سروش.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۸۰). المصنون به علی غیر اهله، در پورجوادی، نصرالله (زیر نظر و با مقدمه‌های)، مجموعه فلسفی مراغه. نشر دانشگاهی.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۹۰). المستصفی من علم الاصول (قدم له و حقق نصه و ضبطه و ترجمه الی اللغة الانكليزية احمد زکی حماد). سدره المنتهی.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۹۴). مکاتیب فارسی غزالی (تصحیح مهدی قربانیان). حکمت.
- غزالی، ابوحامد. (۱۴۰۹ ق. الف). الاربعین فی اصول الدین. دارالکتب العلمیه.
- غزالی، ابوحامد. (۱۴۰۹ ق. ب). الاقتصاد فی الاعتقاد. بی‌نا.
- غزالی، ابوحامد. (۱۴۱۳ ق.). فیصل التفرقة (تصحیح محمود). بی‌نا.
- غزالی، ابوحامد. (۱۴۲۵ ق.). بدایه الهدایه. دارالمنهاج.
- غزالی، ابوحامد. (۱۴۲۶ ق. الف). احیاء علوم الدین، کتاب قواعد العقائد. دار ابن حزم.
- غزالی، ابوحامد. (۱۴۲۶ ق. ب). احیاء علوم الدین، کتاب علم. دار ابن حزم.
- غزالی، ابوحامد. (۱۴۲۶ ق. ج). احیاء علوم الدین، کتاب تفکر. دار ابن حزم.
- غزالی، ابوحامد. (۱۴۳۱ ق.). ایها الولد. شرکت دارالبشائر الاسلامیه.
- غزالی، ابوحامد. (۱۹۲۷ م.). تهافت الفلاسفه (تحقیق سلیمان دنیا، و مقدمه ماجد فخری). بیروت: بی‌نا.
- غزالی، ابوحامد. (۱۹۶۴ م.). فضایح الباطنیه (حقیقه و قدم له عبدالرحمن بدوی). دارالکتب العلمیه.
- غزالی، ابوحامد. (۱۹۷۵ م.). معارج القدس فی مدارج معرفت النفس. منشورات دارالافاق الجدیده.

غزالی، ابوحامد. (۲۰۱۰ م.). رساله العجم العوام عن علم الکلام، در مکتب البحوث و الدراسات (مصحح)، مجموعه رسائل. دارالفکر.

غزالی، ابوحامد. (۲۰۱۴ م.). جواهر القرآن و درره (تحقیق محمد عبدالسلام شاهین). دارالکتب علمیه.  
 کاکایی، قاسم، و حقیقت، لاله. (۱۳۸۷). ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی. آینه معرفت، ۱۴: ۱۶۸-۱۴۳.  
 کدخدایی، احمد. (۱۳۹۳). نقش عقل و وحی در اندیشه کلامی غزالی. اشارات، ۲: ۸۵-۱۰۶.  
 کیایی نژاد، زین‌الدین. (۱۳۶۳). ارزش عقل از نظر غزالی. معارف، ۳: ۱۹۹-۲۰۸.  
 محمدی، عبدالله. (۱۳۹۶). ابتدای ایمان دینی بر معرفت عقلی از منظر غزالی. جاویدان خرد، ۳۱: ۱۸۵-۲۰۴.  
 میرعبداللهی، سید باقر. (۱۳۹۴). اعتبارسنجی ادراکات عقلی از منظر غزالی. پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ۹: ۱۱۳-۱۴۰.

## References

- Ayat Hamou, M. (2012). Su'al al-ta'wil bayn al-Ghazali wa Ibn al-Rushd. *Al-Minhaj*, 64. [In Arabic].
- Ghazali, A. H. (1315-1317 SH). *Nasihah al-muluk* (Homayy, J., Ed.). University of Tehran Press. [In Persian].
- Ghazali, A. H. (1325 SH). *Al-munqath min al-dhalal* (Kiyayinezhad, Z., Trans.). *Jilwey*, 15 & 16. [In Persian].
- Ghazali, A. H. (1359 SH). *Minhaj al-'abidin* (Shariati, A. Ed., & Sadi Sawi, A. J., Trans). Anjoman Hikmat Press. [In Persian].
- Ghazali, A. H. (1364 SH). *Mishkat al-anwar* (Ayinewand, S., Trans). Amir Kabir Press. [In Persian].
- Ghazali, A. H. (1374 SH). *Mizan al-'amal* (Donya, S., Ed., & Kasmayi, A. A., Trans.). Soroush Publishing. [In Persian].
- Ghazali, A. H. (1380 SH). Manuscript of al-Madhnoun Bihi 'Ala Ghayr Ahlihi, In Pourjavadi, N. (Ed.), *Maragha selection*. Nashr Daneshgahi. [In Persian].
- Ghazali, A. H. (1390 SH). *Al-mustasfa min 'ilm al-usool* (Hammad, A. Z., Ed.). N.p. [In Arabic].
- Ghazali, A. H. (1394 SH). *Makatib-i farsi-yi ghazali* (Qorbanian, M., Ed.). Hikmat Pub. [In Persian].
- Ghazali, A. H. (1409a AH). *Al-'arba 'ein fi usool al-din*. Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic].
- Ghazali, A. H. (1409b AH). *Al-iqtisad fi al-i'tiqad*. N.p. [In Arabic].
- Ghazali, A. H. (1413 AH). *Faysal al-tafraqa* (Mahmoud, Ed.). N.p. [In Arabic].
- Ghazali, A. H. (1425 AH). *Bidayat al-hidayah*. Dar al-Minhaj. [In Arabic].
- Ghazali, A. H. (1426a AH). *Ihya 'uloom al-din* (Book of Qawa'ed al-'Aqa'ed). Dar Ibn Hazm. [In Arabic].
- Ghazali, A. H. (1426b AH). *Ihya 'uloom al-din* (Book of 'Ilm). Dar Ibn Hazm. [In Arabic].
- Ghazali, A. H. (1426c AH). *Ihya 'uloom al-din* (Book of Tafakkor). Dar Ibn Hazm. [In Arabic].
- Ghazali, A. H. (1431 AH). *Ayyoha al-walad*. Dar al-Bashaer al-Islamiyya. [In Arabic].
- Ghazali, A. H. (1927). *Tahafat al-falasafa* (Donya, S., Ed.). Beirut: N.p. [In Arabic].
- Ghazali, A. H. (1964). *Fazaya al-batiniyya* (Badwi, A., Ed.). Dar al-Kutub al-Islmiyya. [In Arabic].

- Ghazali, A. H. (1975). *Ma'arifi al-quds fi madarij ma'rafat al-nafs*. Manshurat Dar al-Afaq al-Jadidah. [In Arabic].
- Ghazali, A. H. (2010). Al-jam' al-'awam 'an 'ilm al-kalam, In Maktab al-Buhuth wa al-Darasat (Ed.), *The Complete Works*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Ghazali, A. H.. (2014). *Jawaher al-Quran wa durarahu* (Shahin, M. A., Ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic].
- Javadi, M., & Mahmoudi, M. (1385 SH). Muqayese-yi tatbiqi-yi aqlaniyat-i bavar-hayi dini az didgah-i Gazali va Mulla Sadra. *Ayeneh Hikmat*, 28, 65-91. [In Persian].
- Kadkhodaie, A. (1393 SH). Naqsh-i 'aql va wahy dar andishe-yi kalami-yi Gazali. *Isharat*, 2, 85-106. [In Persian].
- Kakaie, Q., & Haqiqat, L. (1387 SH). Mahiyat-i iman az didgah-i Muhammad Gazali. *Ayeneh Ma'rafat*, 14, 143-168. [In Persian].
- Kiyani Nezhad, Z. D. (1363 SH). Arzish-i 'aql az nazar-i Gazali. *Maaref*, 3, 199-208. [In Persian].
- Mahmoud Sobhi, A. (1991). *Fi 'ilm al-kalam: Darasuhu falsafiyya li-aara' al-firaq al-islamiyya fi usool al-din*, vol. 1. Dar al-Kutub al-Arabiyya. [In Arabic].
- Mirabdollahi, B. (2014). Evaluation of rational perception in Ghazali's perspective. *The Epistemological Research*, 4(9), 113-140. [In Persian].
- Muhammadi, A. (2017). Ibtina-yi iman-i dini bar ma'rafat-i 'aqli az manzar-i Gazali. *Javidan Khirad*, 31, 185-204. [In Persian].
- Poorsina, Z. (2009). Systematization of the uses of 'reason' in al-Ghazali's works. *The Journal of Philosophical Theological Research*, 11(1), 5-43. doi: 10.22091/PFK.2009.185 [In Persian].
- Poursina, A. (2010). Karbord-hayi segane-yi 'aql dar nazar-i Gazali. *Javidan Khirad*, 6(11), 67-86. [In Persian].
- Vasalou, S. (2008). *Moral agents and their deserts: The character of Mu'tazilite ethics*. Princeton University Press.