

ابتنای ایمان دینی بر معرفت عقلی از منظر غزالی

عبدالله محمدی*

چکیده

رابطه ایمان با دلیل عقلی از مهم‌ترین مسائل فلسفه دین است. غزالی که خود در شمار متکلمان اشعری شمرده می‌شود، انتقادات تنیدی بر فلسفه، کلام و روش عقلی دارد. تا آنجا که علم کلام را برای عموم مردم حرام می‌داند. با توجه به این نکته این پرسش طرح می‌شود که غزالی چه قضاوتی درباره‌ی ابتناء ایمان بر دلیل عقلی دارد؟ این مقاله با هدف پاسخ به این پرسش، نگرش غزالی را درباره‌ی رابطه‌ی ایمان و دلیل عقلی بررسی کرده و معلوم می‌کند که وی ایمان مبتنی بر دلیل کلامی و فلسفی را در معرض شبهات و به همین دلیل، سست و زوال‌پذیر می‌داند. او ایمان عوام را راسخ‌تر از ایمان بر پایه‌ی دلیل عقلی معرفی کرده و معتقد است مسلمانان صدر اسلام نیز ایمانی تقلیدی داشتند که با عبادت و قرائت قرآن تقویت شد. مخالفت غزالی با کاربری روش عقلی در ایمان به قدری روشن است که برخی وی را ایمان‌گرای مسلمان خوانده‌اند. در این مقاله ابتدا دیدگاه غزالی را شرح می‌دهیم و در ادامه مهم‌ترین کاستی‌های آن را یادآور می‌شویم. تفسیر غزالی از ایمان، زمینه‌ساز فهم نسبی‌گرایانه از ایمان و معرفت دینی و راه یافتن کثرت‌گرایی در دین است. او از نسبت میان تصدیق نظری و تصدیق قلبی غفلت کرده و گزارشی ناتمام از سیره پیامبر(ص) را ملاک ارزیابی قرار داده است.

واژگان کلیدی: ایمان، غزالی، ایمان‌گرایی، ابتناء ایمان بر دلیل، استدلال عقلی.

مقدمه

مسأله ایمان از درازدامن‌ترین و پرچالش‌ترین مباحث کلامی در تاریخ اسلام است که نتایج نظری و اجتماعی فراوانی داشته است. موضوعات مختلفی نظیر اینکه آیا ایمان از طریق عقل واجب می‌شود یا شرع؟ (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۱۶۳) رابطه عمل صالح با ایمان چیست؟ نسبت ایمان با معرفت تصدیقی چیست؟ و ... از اصلی‌ترین مسائلی هستند که در تاریخ علم کلام مورد توجه بوده‌اند. اما صرف‌نظر از پرسش‌های پیش‌گفته، یکی از مسائل مهم در بحث ایمان، فرآیند تحقق ایمان و میزان دخالت معرفت حصولی به ویژه معرفت عقلی در ایمان است. دیدگاه غزالی درباره موضوع اخیر سؤال اصلی این مقاله است.

ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ه.ق) دانشمند و متفکر برجسته‌ای است که در عمر خویش، فراز و فرودهای علمی و روحی گوناگونی را تجربه کرد و منشأ تغییرات اجتماعی و فکری پرشمار در دوران معاصر و واپسین خود بود. وی در مقطعی از حیات خویش دچار شکی واقعی در تمام علوم و معارف نظری شد تا آنجا که در اعتبار محسوسات نیز تردید جدی کرد (غزالی، ۲۰۱۰ (ج): ۵۳۸-۵۳۹). آنچه وی را از این حالت نجات داد آشنایی با تصوف بود (زرین‌کوب، ۱۳۹۲: ۸۶) و همین امر سبب بی‌اعتنایی جدی او به علوم نظری از جمله فلسفه و کلام (غزالی، ۲۰۱۰ (ج): ۵۴۰-۵۴۲) و به دنبال آن قضاوت جدیدی درباره ایمان و مقومات آن گردید.^۱ او استوار ساختن ایمان بر پایه‌های استدلال عقلی و کلامی را نه تنها غیرضروری بلکه مضر دانست و ساختمانی نو از ماهیت ایمان دینی را معماری کرد. سؤال اصلی این مقاله آن است که غزالی حقیقت ایمان را تا چه اندازه مبتنی بر دلیل‌های کلامی و استدلالی می‌داند؟

آثاری که در این موضوع به فضای نشر وارد شده‌اند مقالات و کتاب‌هایی هستند که یا ماهیت ایمان را از منظر غزالی بررسی کرده‌اند؛ مانند:

ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی، قاسم کاکایی و لاله حقیقت، آینه معرفت، بهار ۱۳۸۷، ش ۱۴.

یا نظریه ایمان در اندیشه غزالی را با سایر متفکران مقایسه کرده‌اند مانند:

محمد داود سخنور، نقش عقل در معرفت دینی از منظر محمد غزالی و کرکگور، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.

خلیل پوستینی و بیوک علیزاده، معقولیت باور دینی، رهیافت کرکگور و غزالی، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال هشتم، دوره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.

یا به تبیین دیدگاه غزالی در رابطه عقل و ایمان و برخی نتایج آن متمرکز شده‌اند مانند: شاکری زواردهی، روح الله، ملیحه محمودی، ترابط عقل و ایمان از دیدگاه غزالی و ملاصدرا، فلسفه دین، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۳، ۲.

از آنجا که تبیین رابطه دلیل و ایمان و فرآیند تحقق ایمان منوط به فهم ماهیت ایمان از منظر غزالی است، به اضلاع ایمان از دیدگاه این اندیشمند اشاره مختصری خواهد شد. این مقاله در سه بخش کلی سامان یافته است: نخست پیشینه‌ای از چگونگی ورود متکلمان به مسأله ایمان و معرفت با عنوان «جریان‌های کلامی و مسأله ایمان، معرفت و عمل» ارائه می‌شود تا روشن شود چه اموری سبب ورود غزالی در این بحث شد؛ دوم «رابطه ایمان و تصدیق از منظر غزالی» معرفی می‌شود. در سومین بخش نیز «وجوه مخالفت غزالی با کاربری روش عقلی و کلامی در ایمان دینی» بررسی می‌شود. واپسین بخش به بررسی آراء غزالی در این موضوع اختصاص دارد.

جریان‌های کلامی و مسأله ایمان، معرفت و عمل

غزالی از طرفداران جریان اشعری در اندیشه‌های کلامی شمرده می‌شود. تا پیش از وی مباحث جنجالی درباره ماهیت ایمان و کفر و رابطه ایمان با معرفت عقلی و عمل صالح جریان داشت. خوارج عنصر محوری ایمان را عمل می‌دانستند و به همین دلیل مرتکب گناه را کافر قلمداد می‌کردند. هرچند با توجه به اینکه خوارج را تا بیست فرقه نیز شمارش کرده‌اند (بغدادی، ۱۴۰۸، ۵۴)، در اینکه این گناه چه چیزی باشد، اختلاف نظرهایی موجود است. دامنه این دیدگاه‌ها از ارتکاب گناه شروع شده، تا اصرار بر گناه، انجام گناه صغیره و کبیره، ارتکاب گناهی که عذاب آن در قرآن ذکر نشده است، ادامه دارد (همان: ۶۱-۶۴). در مقابل خوارج که بر حضور حداکثری عمل در ایمان تأکید داشتند، مرجئه بر معرفت و تصدیق، توجه جدی کردند. دیدگاه مرجئه در تاریخ تفکر دینی اهمیت ویژه یافت و تمام کسانی که پس از ایشان مقوله ایمان دینی را واکاوی کردند، به دیدگاه ایشان توجه، اشاره و تعریض ایجابی یا سلبی داشتند. مرجئه، رجاء و امید به نجات گناهکار داشتند و از اینکه مشخص نیست گناهکار چه سرنوشتی دارد، کم‌اثر بودن عمل را نتیجه می‌گرفتند. مرجئه دوازده گروه بودند که در تفسیر حقیقت ایمان، اختلافاتی دارند. نظرات این گروه‌ها با محوریت نادیده گرفتن نقش عمل سامان یافته است و بین نظراتی که ایمان را مساوی با معرفت صرف می‌دانند، تا کسانی که ایمان را فقط اقرار زبانی می‌شمارند، در نوسان است (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۳۲-۱۴۱).

جریان‌های مختلف کلامی، به این دو دیدگاه، واکنش نشان دادند. برای نمونه معتزله معتقد شدند مؤمن با ارتکاب کبیره کافر نمی‌شود. ایشان برای تبیین این مطلب به نظریه «منزلة بین المنزلتین» گرویدند، که بر پایه آن، فسق، مرحله‌ای بین ایمان و کفر است. ابداع این نظریه از آن جهت بود که ایشان دو دغدغه اصلی داشتند: نخست آنکه برخلاف مرجئه، برای عمل جایگاه اصلی در ایمان قائل بودند و انجام طاعات را در تعریف ایمان وارد کردند. دوم آنکه معتزله کسی را که شهادتین را بر زبان جاری کرده کافر نمی‌دانستند، حتی اگر گناه کار باشد. از این روی برای توضیح جایگاه چنین کسی، به نظریه منزلة بین المنزلتین معتقد شدند که بر پایه آن، گناه کار مؤمن نیست، چون رکن ایمان یعنی عمل را به جا نیاورده است؛ و از سویی چنین شخصی کافر نیست، چون شهادتین را بر زبان جاری کرده است، بلکه او در مرحله‌ای بین ایمان و کفر قرار دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۴۷۱).

از منظری دیگر اهتمام معتزله بر اهمیت تفکر استدلالی و منطقی درخور توجه است، تا آنجا که می‌توان گفت ایشان ایمان را به معرفت تحویل بردند. ماتریدیه نیز همانند معتزله نسبت به معرفت عقلی تأکید جدی داشتند، اما با معتزله در این امر متفاوت بودند: «به نظر معتزله عقل ذاتاً و مستقلاً، و جوب معرفت خدا را درک می‌کند، ولی ماتریدیه عقل را ابزاری برای فهم و جوب معرفت خدا می‌دانستند. به اعتقاد ایشان کسی که معرفت را واجب ساخته است، خود خداوند است ولی ابزار این معرفت عقل است» (ابی‌عذبه، ۱۴۱۶: ۹۶-۹۷).

ایزوتسو از این سخن معتزله نتیجه گرفته است که اگر آنگونه که آنان ادعا می‌کنند، ایمان ذاتاً قابل تحویل به معرفت باشد و اگر معرفت درست، معرفت مبتنی بر دلیل منطقی باشد، در این صورت ایمان حقیقی باید مبتنی بر تعقل باشد (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۱۶۹). پذیرش این دیدگاه نتایج چالش‌برانگیزی در تاریخ کلام و فرق داشت. بر پایه این نظریه، ایمان تعداد پرشماری از مسلمانان که با مباحث استدلالی و منطقی آشنا نبودند، در معرض خطر قرار می‌گرفت. موضوعی که بعدها تحت عنوان «القول بکفر العامه» در کتب کلامی مطرح شد. آنچه غزالی را به ورود تفصیلی در بحث «ایمان العوام» سوق داد، همین اندیشه تنگ-نظرانه معتزله بود.

ایمان و تصدیق از منظر غزالی

غزالی در آثار مختلف خود از ایمان و نسبت آن با معرفت، بحث کرده است. از جمله، فصل چهارم در کتاب *احیاء علوم الدین* تحت عنوان «الفصل الرابع من قواعد العقائد»، به مسأله رابطه اسلام و ایمان، افزایش و کاهش ایمان و تبیین قول «أنا مؤمن إن شاء الله»

اختصاص دارد. همچنین در رساله *فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه*، رابطه ایمان و کفر و ویژگی‌های تکفیر پی‌گیری شده است. غزالی بحث خود را با تحلیل معنای لغوی ایمان آغاز می‌کند. وی معنای لغوی ایمان را تصدیق می‌داند (غزالی، بی‌تا: ۲۰۳). او معنای اصطلاحی ایمان را نیز تصدیق قلبی شمرده، و حتی اقرار زبانی را ضروری نمی‌داند. معمولاً متکلمان برای اینکه جایگاه اقرار زبانی را روشن سازند، کسی را مثال می‌زنند که تصدیق قلبی به وجود خداوند دارد و فرصت اقرار زبانی و نیز علم به وجوب این اقرار را داشته است، ولی با این حال اقرار نکرده است. غزالی درباره چنین فردی می‌گوید، او مؤمن است، زیرا حقیقت ایمان، همان تصدیق است و زبان تنها ترجمه و بیانگر ایمان است. همان‌طور که با ترک عمل، تصدیق قلبی از بین نمی‌رود، با ترک اقرار نیز تصدیق قلبی که مقوم ایمان است زایل نمی‌شود.

«الایمان هو التصدیق المحض و اللسان ترجمان الایمان فلا بد ان یکون الایمان موجوداً بتمامه قبل اللسان حتی یتترجمه اللسان و هذا هو الاظهر، اذ لا مستند الا اتباع موجب الالفاظ و وضع اللسان ان الایمان هو عبارة عن التصدیق بالقلب» (همان: ۲۰۷).

غزالی در رساله *فیصل التفرقه* نیز به تحلیل ایمان و کفر می‌پردازد. او از تعریف کفر آغاز کرده و به تعریف ایمان می‌رسد و می‌گوید: کفر، تکذیب بخشی از سخنان پیامبر و ایمان، تصدیق پیامبر است در تمام آنچه او آورده است (غزالی، ۲۰۱۰، (د): ۲۳۸).

توجه به این نکته ضروری است که هدف غزالی از پرداختن به مسأله ایمان در این بحث، حل مسأله جاودانگی در عذاب است. در حقیقت، دغدغه اصلی او آن است که چه کسانی از دایره ایمان خارج شده و در عذاب جاودانه هستند.

غزالی حین مشخصات خالدین در عذاب، احوال کسانی را بررسی می‌کند که مرتکب گناه کبیره شده یا اقرار زبانی ندارند. او با استناد به حدیث نبوی «*یخرج من النار من کان فی قلبه مقال ذره من الایمان*» و نیز سخن جبرئیل در ماهیت ایمان، که فرمود: «... أن تومن بالله و ملائکته و کتبه و رسله و بالبعث بعد الموت و بالحساب و بالقدر خیره و شره» نتیجه می‌گیرد، در ایمان چیزی غیر از تصدیق قلبی شرط نشده است (غزالی، بی‌تا: ۲۰۶-۲۰۸).

اما نکته مهم آن است که تصدیقی که غزالی مد نظر دارد، کدام یک از گونه‌های تصدیق است؟ به عبارت دیگر، تفسیر غزالی از تصدیق، با تصدیق منطقی و تصدیق قلبی چه نسبتی

دارد؟ آیا او اساساً به تفاوت آنها توجه داشته است یا خیر؟

توضیح آنکه تصدیق، در میان دانشمندان، گاه به عنوان تصدیق نظری و گاه به عنوان تصدیق قلبی مدنظر قرار گرفته است. عدم توجه به معنای لغوی و اصطلاحی تصدیق از یک سو، و تفاوت میان تصدیق نظری و تصدیق قلبی از سوی دیگر، سبب اشتباهاتی در تعریف و بیان ویژگی‌ها و شرایط آن شده است. از این روی شایسته است، پس از تفکیک دو معنای تصدیق، تفاوت‌های آنها نیز روشن شود.

۱. تصدیق نظری از اقسام شناخت و بینش انسان و تصدیق قلبی از مصادیق گرایش انسان است.

۲. تصدیق نظری، فهم صدق قضیه و ناظر به مطابقت یا عدم مطابقت قضیه با واقع است، و در نتیجه به حوزه بینشی و شناختاری انسان، مرتبط است؛ ولی تصدیق قلبی، که در حقیقت دل‌سپردن به محتوای یک گزاره است، از مصادیق گرایش‌ها، حب و بغض‌ها و ترجیحات قلبی است.

۳. تصدیق نظری محصول فعالیت‌ها و استنتاج‌های عقل، و تصدیق قلبی محصول قلب یا در برخی اصطلاحات عقل عملی است (فیاضی، ۱۳۸۴: ۱۲).

با توجه به تفاوت نخست، می‌توان گفت: داور اصلی در مطابقت یا عدم مطابقت یک قضیه با خارج، عقل است. عقل پس از تصور طرفین قضیه، حکم به مطابقت یا عدم مطابقت می‌کند؛ ولی در تصدیق قلبی که نقش گرایش‌ها، تمایلات و ترجیحات مطرح است، فعالیت قلب (یا عقل عملی) در میان است.

۴. تصدیق نظری امری غیراختیاری و تصدیق قلبی امری اختیاری است.

۵. تصدیق نظری معلول مقدمات است. اگر مقدمات قضیه‌ای برای تصدیق آن کافی باشد، ذهن هر فردی خواه ناخواه آن را تصدیق می‌کند. ولی در تصدیق قلبی که متفرع بر تصدیق نظری است، فرد می‌تواند یکی از دو راه را انتخاب کند: یا به آنچه به لحاظ ذهنی تصدیق کرده است، و شواهد و قرائن نیز آن را تأیید می‌کند، اعتقاد قلبی، اذعان و سرسپردگی نیز پیدا کند؛ یا اینکه تنها در ذهن، آن را بپذیرد ولی گرایش قلبی به آن نیابد.

۶. تصدیق نظری، برخلاف تصدیق قلبی، شدت و ضعف بردار نیست.

با توجه به اینکه تصدیق نظری فهم مطابقت یا عدم مطابقت قضیه با واقعیت است؛ و مطابقت و عدم مطابقت، امری تشکیکی و شدت و ضعف بردار نیست؛ فرد پس از تصور دو طرف یک قضیه، یا آن را مطابق واقع می‌یابد و یا نمی‌یابد. ولی در تصدیق قلبی که به

معنای دل سپردن و باور یافتن است، شدت و ضعف در میزان دل سپردن یا اعتقاد و اذعان، تصورشدنی است.

۷. تصدیق نظری، بر خلاف تصدیق قلبی، متأثر از زمینه‌های روانی و اجتماعی نیست. در تصدیق نظری دو مرحله گردآوری و چینش مقدمات و داوری و حکم نسبت به آنها وجود دارد. اگرچه زمینه‌های روانی و اجتماعی خارج از قضیه در گردآوری مقدمات و نحوه چینش آنها، تأکید بر برخی مقدمات یا غفلت از برخی دیگر، نقش دارند؛ در داوری و حکم نسبت به طرفین قضیه، چنین زمینه‌هایی مؤثر نیستند، زیرا فرد با کنار هم گذاردن مقدمات و قرائن، به مطابقت یا عدم مطابقت قضیه با واقع حکم می‌کند. بنابراین زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی، روحی و شخصیتی در تصدیق یا عدم تصدیق نظری دخالتی ندارد.

اما از آنجا که تصدیق قلبی، فعلی اختیاری و از سنخ گرایش است، در نتیجه برای اذعان، باور و دل سپردن به یک قضیه، گونه‌های مختلف گرایش‌ها و عوامل روانی و محیطی دخالت می‌کنند. به عبارت دیگر می‌توان گفت در تصدیق نظری پیش‌فرض‌های روانی، منافع و انگیزه‌های اجتماعی تأثیرگذار نیستند، ولی در تصدیق قلبی این امور عامل اصلی تصدیق یا عدم تصدیق هستند.

برای حل این مطلب که غزالی کدام‌یک از معانی تصدیق را مدنظر داشته است، باید عبارات دیگری از غزالی را مرور کنیم. غزالی در رساله‌ای با نام «الجمام العوام عن علم الکلام»، عموم مردم را از ورود به مباحث کلامی جداً نکوهش کرده است. وی چنین مباحثی را برای ایشان، نه تنها غیرمفید و غیرلازم، که مضر تلقی کرده است. غزالی معتقد است عموم مردم باید نسبت به حقایق دینی به ویژه احادیث مشکل هفت کار انجام دهند:

۱. تقدیس ۲. ایمان و تصدیق ۳. اعتراف به عجز ۴. سکوت از پرسش ۵. خودداری از تصرف در الفاظ ۶. خودداری از تفکر در این امور ۷. تسلیم در برابر اهل معرفت (غزالی، ۲۰۱۰، الف: ۳۰۴-۳۱۶)؛ وی پس از آنکه عموم مردم را از ورود به مباحث استدلالی نهی کرد، این اشکال را نسبت به وظیفه دوم، (یعنی ایمان و تصدیق) مطرح می‌کند: با توجه به اینکه تصدیق، بعد از تصور و ایمان بعد از فهم، محقق می‌شود؛ چگونه ممکن است کسی که چیزی از روایات نمی‌فهمد، آن را تصدیق کند؟ او خود در مقام پاسخ‌گویی به این اشکال برآمده، می‌گوید: در اینجا تصدیق فی الجمله محال نیست، همچون زمانی که عاقلی الفاظی را می‌شنود و معانی آن را اجمالاً درک می‌کند، و بر پایه همان فهم اجمالی، تصدیق اجمالی محقق می‌شود. مثلاً زمانی که گفته می‌شود «در خانه حیوان وجود دارد»؛ این سخن

قابل تصدیق است، هر چند تفصیلاً ندانیم که آن حیوان انسان است یا اسب یا ...؟ (همان: ۳۰۴).

وی مجدداً اشکال دیگری را طرح می‌کند که اگر عوام را از ورود به مباحث کلامی بازداریم، چگونه می‌توانند معرفت به خدا و ایمان صحیح داشته باشند؟ او در پاسخ می‌گوید: ایمان، تصدیق جازمی است که هیچ تردیدی در آن نباشد و فرد امکان خطا در آن ندهد (همان: ۳۲۹). این تصدیق جازم، شش مرتبه دارد:

۱. تصدیق جازمی که از راه برهان حاصل می‌شود؛ به اعتقاد غزالی چنین تصدیقی بسیار نادر است و در هر عصر یک یا دو نفر می‌توانند اقامه برهان کنند.

۲. تصدیق جازمی که از راه ادله وهمی کلامی حاصل می‌شود و مبتنی بر مشهورات است.

۳. تصدیق جازمی که از راه ادله خطابی به دست می‌آید. این حالت برای بیشتر کسانی که تعصب نداشته باشند، دست‌یافتنی است. به نظر غزالی، بیشتر دلایل قرآن نیز از همین سنخ است.

۴. تصدیق جازمی که از راه شنیدن سخن کسی محقق می‌شود که برای شنونده بسیار معتبر است. اعتبار چنین گوینده‌ای ممکن است به خاطر خوشنامی او یا به خاطر احترام به پدر یا استاد او یا ... باشد.

۵. تصدیق جازمی که از کنار هم گذاردن قرائن، محقق می‌شود. اگرچه این قرائن، برای محققان یقین‌آور نیست، برای توده مردم، اعتقاد جازم را به ارمغان می‌آورد. مانند اینکه کسی از خانه بیماری، صدای شیون را می‌شنود و یقین به مرگ آن فرد می‌کند و به احتمالات دیگر توجه نمی‌کند. غزالی معتقد است، ایمان بسیاری از مردم از این راه بوده است، چه بسیار اعرابی که با دیدن جمال پیامبر (ص) و اخلاق و شمائل او جزم به سخنان او یافتند، بدون اینکه معجزه‌ای دیده باشند.

۶. گاه ممکن است فرد، سخنی را بشنود و آن را با سرشت و اخلاق خود متناسب یابد و تصدیق کند. چنین جزمی، نه به خاطر گوینده و نه به خاطر قرائن؛ بلکه به خاطر مناسبت با طبیعت و ویژگی‌های درونی اوست. مثلاً کسی که آرزوی مرگ دشمنش را دارد، با کوچک‌ترین نکته‌ای، جزم به مرگ او می‌یابد. این مرحله پایین‌ترین مراتب جزم است (همان: ۳۳۱).

هدف غزالی از بیان این شش مرتبه، تبیین این مطلب است که تصدیق جازم منحصرراً از

راه دلیل و بحث نظری و علمی به دست نمی‌آید. غزالی در میان این شش دسته، به دسته پنجم اهمیت بسیار می‌دهد.

آخرین عبارت که بیانگر چستی تصدیق در نظر غزالی است، سخن وی در رساله «معراج السالکین» است. غزالی، ابتدا کسانی را که شهادتین بر زبان جاری کرده‌اند، هفت دسته می‌کند و در توضیح دسته چهارم می‌گوید: این گروه به درجه یقین رسیده‌اند. او در ادامه می‌گوید: تصدیق به تام و ناقص، تقسیم می‌شود. تصدیق ناقص، جایی است که نسبت به حقیقتی تصدیق شده، و نوعی اقناع همراه آن است؛ در حالی که تصدیق تام در جایی است که برهان بر وجود شیء و محال بودن احتمال خلاف آن داریم (غزالی، ۲۰۱۰، ص: ۴۹). غزالی سخن خود را چنین دنبال می‌کند: ایمان نیز همان تصدیق است و تصدیق نیز به تام و ناقص تقسیم می‌شود (همان). اگر کسی اشکال کند که تصدیق، شدت و ضعف بردار نیست، غزالی پاسخ می‌دهد معنای لغوی ایمان، همان تصدیق است و تا زمانی که دلیلی بر خلاف آن نداشته باشیم، از آن عدول نمی‌کنیم. ضمن اینکه شدت و ضعف ایمان در شریعت پذیرفته شده است.

او در تکمیل سخنان خود در تفسیر ایمان و تصدیق می‌گوید:

«تصدیق به معنای اعتقاد است، اعتقاد نیز لفظ عامی است که معنایش سکون نفس نسبت به چیزی است که تصور شده است ... این باورهای درونی اگر مطابق با خارج باشند، اعتقاد، علم و تصور به حقیقت شمرده می‌شوند، و اگر مطابق با خارج نباشند، تصور و تصدیق ناقص هستند، مانند آنکه شخصی زید را سفید می‌پنداشته است، ولی بعد، او را سیاه یافته است» (همان).

عبارت اخیر غزالی در رساله معراج السالکین، در فهم دیدگاه او درباره ماهیت تصدیق راه‌گشا است. غزالی ابتدا ایمان را با معنای لغوی آن (یعنی تصدیق) یکی دانست، سپس در ادامه چونان دانشمندان علم منطق، به تقسیم تصدیق به تام و ناقص پرداخت و ملاک تام و ناقص را در مطابقت و عدم مطابقت با واقع شمرد. بدین ترتیب از نظر او مراتب تصدیق تام و ناقص، نه به میزان سکون نفس و اطمینان درونی و کاهش تردید و اضطراب ذهنی، که به مطابقت و عدم مطابقت با واقع مربوط می‌شود.

مخالفت غزالی با بنانهان ایمان بر روش‌های کلامی

غزالی بعد از ترسیم ماهیت ایمان، به سراغ روش‌های تحصیل ایمان رفته و مشخصاً با دخالت دادن دلایل عقلی و کلامی در فرآیند تحقق ایمان مخالفت جدی دارد. وی نظرات

خود را در دو شاخه اصلی طرح می‌کند: نخست به زیان‌های روش کلامی در ایمان اشاره، و سپس بر بی‌نیازی ایمان از استدلال‌های کلامی تأکید می‌کند.

زیان‌های روش کلامی در ایمان

همان‌طور که گفته شد غزالی با پیشینه‌ای از تفکرات کلامی مواجه است، که شرط ایمان را معرفت عقلی دانسته و بر همین پایه، عموم مردم را که با روش‌های کلامی آشنا نیستند، تکفیر می‌کند. غزالی ایشان را افراطی‌ترین و متکبرترین گروه‌های متکلمان شمرده که رحمت واسعه الهی را تنگ کرده و بهشت و جهنم را دائرمدار استدلال‌های کلامی ساختند. به اعتقاد وی، این جریان‌های کلامی سنت متواتر پیامبر(ص) را نادیده گرفتند که مشرکانی را مسلمان خواندند که اشتغالی به علوم رسمی نداشتند، و حتی اگر اشتغالی داشتند نیز قادر به فهم آن نبودند (غزالی، ۲۰۱۰، (د): ۲۵۰).

غزالی به اعرابی اشاره می‌کند که از ترس شمشیر پیامبر(ص) ایمان آوردند و اسیرانی را به یادمان می‌آورد که ابتدا شهادتین گفته و اندک اندک نماز و زکات را آموختند و به چوپانی و فعالیت‌های روزمره خویش بازگشتند (همان: ۲۵۱).

غزالی در توصیف روش متکلمان می‌گوید: استدلال‌های آنان برای فهم حقیقت نیست، بلکه برای آن است که فرد عامی را ناتوان سازد و به همین دلیل در اغلب اوقات این استدلال‌ها سبب عناد در قلب افراد شده است. در هیچ‌یک از جلسات مناظرات متکلمان و فقها کسی از گرایش اعتزالی یا مذهب حنفی یا شافعی یا... به گرایش دیگری برنگشته است. آنچه سبب تغییر گرایش کلامی یا فقهی افراد شده است، اموری مانند جنگ و ... بوده است (همان: ۲۵۱).

مخالفت غزالی با مناظره تا آنجا بود که بر سر تربت ابراهیم خلیل(ع) قسم یاد کرد دیگر مناظره نکند (کمپانی، ۱۳۹۱: ۹۱).

انتقاد غزالی از علم کلام تا آنجا ادامه می‌یابد که وی اشتغال به علم کلام را به خاطر آفات زیاد آن حرام اعلام می‌کند؛ مگر برای دو گروه: نخست کسانی که در معرض شبهاتی قرار گرفته‌اند، که به کمک وعظ و سخن پیامبر(ص) رفع نمی‌شود. گروه دوم کسانی که عقل کامل و ایمان راسخ داشته و قصد دارند به کمک این علم افرادی را که مبتلا به شبهات شده‌اند، نجات دهند. او نه تنها از ورود به علم کلام نهی می‌کند، بلکه ایمان مبتنی بر آن را نیز سست و در معرض زوال می‌داند (غزالی، ۲۰۱۰، (د): ۲۵۱).

بر پایه همین نگرش بود که غزالی در واپسین روزهای عمر خویش، (دوازده روز قبل از

وفات) (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۱۸۰) رساله مستقلی در نکوهش کلام و بازداشتن عموم مردم از ورود به این علم نگاشت و آن را «الجام العوام عن علم الکلام» نام نهاد. او در این رساله ورود مردم عادی به مباحثات کلامی را زیان بخش و خطرناک توصیف می کند، و شأن متکلم را چونان پاسبان مسیر کعبه می داند که قصد دارد هیاهوی ایجاد شده در جامعه را فرونشاند. این کتاب دربردارنده آخرین دیدگاه‌های وی درباره روش کلامی است.

وی دانش کلام را در حکم دارویی می داند که برای تعداد اندکی از افراد جامعه، یعنی بیماران مفید است و نه عموم افراد سالم. به اعتقاد او همان طور که ضرر مصرف دارو برای انسان‌های سالم از ضرر عدم مصرف دارو برای بیماران کمتر نیست، ضرر پرداختن به مباحث کلامی برای کسانی که از فطرت سالم خویش رویگردان نشده‌اند، بسیار زیاد است (غزالی، ۲۰۱۰، الف: ۳۳۳؛ همو، ۱۴۰۹، الف: ۸).

غزالی در جای دیگر مخاطبان را به چهار گروه تقسیم می کند:

دسته نخست کسانی هستند که به خدا و رسول وی ایمان آورده و مشغول عبادت یا صنعت خویش هستند، چنین افرادی را باید بر همین وضعیت فعلی رها کرد و اعتقادات ایشان را تحریک نساخت، زیرا پیامبر از آنان بیش از این مقدار را نخواسته است. دسته دوم کسانی هستند که از حقیقت به سمت کفر و بدعت منحرف شده‌اند، که درمان ایشان نیز فقط شمشیر و تازیانه است.

دسته سوم کسانی هستند که از سر تقلید ایمان به حق آورده‌اند، ولی به دلیل هوش و ذکاوت‌شان، گاه شبهاتی برایشان مطرح شده و اطمینان‌شان متزلزل می شود. با این گروه باید با مهربانی رفتار کرد و با بیان بخش اندکی از قواعد علم کلام یا آیه یا روایتی، شبهات‌شان را زدود.

دسته چهارم: گمراهانی با هوش که از ایشان انتظار می رود پس از تردید در عقایدشان، حق را قبول کنند. این گروه با مهربانی و ملاحظت به سمت حقیقت میل پیدا می کنند نه با استدلال و احتجاج، زیرا احتجاج زمینه تعصب و عناد را فراهم می کند (غزالی، ۱۴۰۹، الف: ۹-۱۱). بر اساس دسته‌بندی فوق غزالی ارائه استدلال‌های کلامی را فقط برای گروه سوم آن‌هم در حد ضرورت جایز می داند.

اگرچه غزالی آثار کلامی مفیدی به جای گذاشته است، از جمله «الاقتصاد فی الاعتقاد»، «الاربعین فی اصول الدین» و «الرد الجمیل لالهیه عیسی (ع) بصریح الانجیل»؛ لکن گویی ورود وی به مباحث کلامی نیز بر پایه همین اصل است که اولاً باید علم کلام را از مناظرات

جدلی پیراست، زیرا تشکیل مناظره با هدف غلبه و اظهار فضل است، و منبع تمام اخلاق مذموم و رذایلی چون حسادت، کبر، کینه، عجب، غیبت و بدگویی است (غزالی، بی‌تا، ج: ۱: ۷۶-۷۷) ثانیاً ورود به علم کلام باید برای افرادی خاص و فقط به ضرورت دفع شبهات صورت گیرد. غزالی در کتاب *الاقتصاد خویش* با سادگی و قدرت استدلال، عقاید سنت را به شکلی تازه مطرح می‌کند و تلاش می‌کند هرگونه تردیدی را درباره این عقاید دفع کند، و نشان دهد که فایده این استدلال‌ها دفع شبهه است و اگر شبهه‌ای نباشد، اشتغال به این مباحث ضرورتی ندارد و چیزی بر یقین انسان نمی‌افزاید (زرین‌کوب، ۱۳۹۲: ۱۲۰). اینکه وی کار متکلمان را به پاسبانان در برابر راهزنان تشبیه می‌کند، نیز مؤید همین برداشت است، چرا که اگر راهزنی نباشد نیازی به پاسبان نیست، و اگر اهل بدعت و شبهه نباشند نیازی به متکلم نیست.

توجه به این نکته نیز شایسته است که برخی آثار غزالی مانند *الاقتصاد* مربوط به دوران ابتدایی عمر وی و قبل از عزلت‌نشینی و مخالفت با روش‌های معقول است (همان: ۲۴۷).

بی‌نیازی ایمان از روش استدلالی و کلامی

غزالی از سویی به آسیب‌ها و زیان‌های قطعی علم کلام در برابر فواید حداقلی و احتمالی آن اشاره کرده و از سوی دیگر توضیح می‌دهد که ایمان مردم هیچ نیازی به یافته‌های استدلالی ندارد. در دیدگاه او حقیقت آنچه برای ایمان مهم است، جزم و سکون نفس است، و اینکه جزم از چه راهی به دست آید، مهم نیست. بنابراین جزم برآمده از تقلید و اعتماد نیز معتبر است.

از نظر غزالی بنیان‌نهادن ایمان بر پایه‌های عقلی و استدلالی نه تنها ضرورتی ندارد، بلکه نارواست. هر کسی که گمان کند مبنای ایمان، دلایل عقلی است بالاترین حد بدعت را مرتکب شده است، زیرا ایمان نوری است که خداوند در دل‌های افراد قرار داده و به منزله هدیه الهی است. این موهبت گاه از طریق نشانه‌ای درونی و غیرقابل تغییر محقق می‌شود، و گاه به وسیله خواب یا از راه مشاهده یا هم‌نشینی با فردی نورانی حاصل می‌شود. وی یکی از اعراب منکر نبوت را مثال می‌زند که تحت تأثیر هیبت و نورانیت پیامبر (ص) قرار گرفته، گفت: «به خدا قسم این چهره فردی دروغ‌گو نیست». همچنین فردی دیگر را یادآوری می‌کند که از پیامبر (ص) پرسید: «تو را به خدا قسم می‌دهم! آیا خداوند تو را به نبوت مبعوث کرده است؟» پیامبر (ص) بر تأیید نبوت خویش قسم یاد کرد و آن فرد ایمان آورد. غزالی معتقد است پیامبر (ص) هیچ‌گاه از اصحاب یا اعراب معاصر خویش، دلیلی مانند

حدوث عالم نخواست و با ایشان درباره زیادت قدرت و علم بر ذات الهی سخن نگفت (غزالی، ۲۰۱۰، د: ۲۵۰-۲۵۱).

به نظر غزالی مبنای ایمان عموم مردم، ادله قرآنی و مانند آن است که قلب را به تصدیق وای دارد و جایز نیست فرد عامی به بیش از این امور، تجاوز کند. بیشتر مردم در کودکی ایمان آوردند و دلیل ایشان هم تقلید از پدران، معلمان و حسن ظن به ایشان بوده است. عموم افراد با شنیدن حکایات عرفی درباره عاقبت کفار و ... ایمان آوردند و شک از قلب آنها زایل شد (غزالی، ۲۰۱۰، الف: ۳۳۱).

غزالی در برخی کلمات خویش پا را از این هم فراتر نهاده و می گوید که هر کس به آنچه پیامبر آورده است، اعتقاد جازم داشته باشد، مؤمن است هرچند اگر دلیل آن را نداند. ایمان برخاسته از دلایل کلامی بسیار ضعیف و در معرض زوال است. ایمان راسخ، ایمان عوام است که در کودکی از طریق شنیدن تواتر محقق شده است، یا ایمانی که بعد از بلوغ از طریق قرائنی حاصل شده است که بیان شدنی نیست. این ایمان که مبتنی بر ادله و شواهد علمی و عقلی نیست، با عبادت و ذکر کامل تر می شود. کسی که به تقوی و تطهیر باطن مشغول باشد انوار هدایت برای او متجلی می شود (غزالی، ۲۰۱۰، د: ۲۵۱).

همان طور که گفته شد غزالی، ایمان از راه قرائن عرفی را مؤثرترین شیوه معرفی می کند (غزالی، ۲۰۱۰، الف: ۳۳۱).

غزالی در کتاب *الاربعین*، ده اصل مهم اعتقادی را بیان می کند که تصدیق جازم به آنها، شرط مسلمانی است، لیکن شناخت مبانی این اصول و عمیق شدن در استدلال و اسرار آنها را شرط نجات از عذاب نمی داند (غزالی، ۱۴۰۹، ب: ۱۶).

او ایمان عموم مسلمین را ایمان تقلیدی و بدون دلیل می داند که ضعیف و ناپایدار است، ولی برای تقویت آن نه از راه استدلال، که از راه قرائت قرآن، تفسیر، حدیث و عبادت باید اقدام کرد.

بررسی

۱. یکی از نقاط مهم در بحث رابطه ایمان و دلیل، تمایز نهادن میان تصدیق قلبی و تصدیق منطقی است. اما عبارات غزالی گویای آن است که وی به تفاوت تصدیق قلبی و تصدیق منطقی توجه نداشته است. او در رساله *معراج السالکین* در تحلیل تصدیق به عنوان یک حالت نفسانی، به حیثیت معرفت شناختی آن تمسک کرد و پای مطابقت و عدم مطابقت را به میان آورد. در حالی که مراتب تصدیق و شدت و ضعف در آن بیانگر کیفیت

و شدت اعتقاد فرد به امر مورد اعتقاد است که تحلیلی کاملاً هستی‌شناسانه است نه معرفت‌شناسانه. ممکن است فردی دو اعتقاد جازم غیرمطابق با واقع (جهل مرکب) داشته باشد که در یکی راسخ‌تر از دیگری است. بنابراین دخالت عنصر معرفت‌شناسانه در تحلیل مراتب تصدیق که حیثیتی هستی‌شناسانه است امری ناصواب است. وی در توصیف ماهیت ایمان، از معنای لغوی آغاز کرده آن را به تصدیق تفسیر می‌کند که بی‌شک مقصود از تصدیق در تعریف ایمان، تصدیق قلبی است که در برخی عبارات نخستین غزالی نیز بدان اشاره شد ولی در بیان ویژگی‌های آن به تقسیمات منطقی‌دانان در گونه‌های تصدیق و مطابقت و عدم مطابقت با واقع روی می‌آورد.

طرفه آنکه غزالی در رساله «الجام العوام عن العلم الکلام»، به این نکته توجه داشته است که برای تحقق اعتقاد جازم (تصدیق)، مطابقت با واقع دخالتی ندارد و ممکن است کسی جزمی خلاف واقع داشته باشد؛ ولی در رساله «معراج السالکین» نتوانست حیثیت‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و نیز تصدیق قلبی و تصدیق منطقی را از یکدیگر تفکیک کند.

۲. با توصیفاتى که غزالی از ایمان و رابطه آن با روش‌های عقلی و کلامی می‌کند برخی نتیجه گرفتند وی ایمان‌گرا است (خالق‌خواه، ۱۳۹۳: ۱۱۳) برخی دیگر گذشته از آنکه وی را ایمان‌گرا می‌دانند، شباهت‌های دیدگاه او و کرکگور را بررسی می‌کنند (سخنور، ۱۳۸۹: ۲۳) گروهی او را ایمان‌گرای معتدل معرفی کردند (پوستینی، ۱۳۸۹: ۲۸) و عده‌ای پیشینه یا رگه‌های ایمان‌گرایی را در اندیشه او یادآوری می‌کنند (اکبری، ۱۳۸۴: ۱۰؛ ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴: ۱۱۷). در برابر، عده‌ای در ایمان‌گرا خواندن غزالی تردید و شواهدی بر خلاف آن ارائه می‌کنند، همانند اینکه تعریف غزالی از ایمان، بر اعتقاد جازم به هر شیوه، تأکید دارد و این تعریف، منافاتی با استدلال به عنوان یکی از راه‌ها ندارد (جعفری، ۱۳۹۱: ۷۵-۷۶) برخی نیز غزالی را میانه عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی معرفی کرده‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۹۲: ۱۹۷).

اینکه غزالی در نهایت چه میزان به جریان ایمان‌گرایی نزدیک می‌شود، مستلزم کنار هم گذاردن شواهد تاریخی و سخنان او و امری فراتر از موضوع این مقاله است، لکن بسیاری از اشکالات عقلی که به روش ایمان‌گرایانی چون کرکگور وارد است، بر مثنی غزالی نیز قابل طرح است. از جمله اینکه ایمان، تصدیق قلبی است و هر تصدیق قلبی مستلزم تصدیق نظری است. منطقاً تحقق ایمان بدون تصدیق، نسبت به وجود متعلق ایمان ممکن نیست. زمانی می‌توان به حقیقت یا گزاره‌ای تعلق قلبی یافت که قبلاً مورد تصدیق نظری و

ذهنی قرار گرفته باشد. به علاوه دیدگاه غزالی با کنار نهادن شاقول عقل و تکیه بر قرائن و حالات فردی، زمینه‌ساز نوعی کثرت‌گرایی و نسبیت در معرفت دینی خواهد شد.

۳. از نظر غزالی ایمان عموم مسلمین تقلیدی و بدون پشتوانه کلامی و فلسفی است و برای تقویت آن باید عبادت و نیایش کرد. اکنون این پرسش مجال می‌یابد که ایمان فرد مسیحی یا یهودی نیز به همین ترتیب می‌تواند باشد و در این صورت چه ترجیحی برای ایمان فرد مسلمان بر دیگران وجود دارد؟ (جعفری، ۱۳۹۱: ۷۸-۷۹) جالب اینجاست که غزالی به شکلی به این اشکال توجه داشته و بحثی را با این عنوان مطرح می‌کند که «مقلد چگونه بین خود و یهودی تمیز قائل شود؟» غزالی پاسخ می‌دهد: فرد مقلد اصلاً به مقلد بودن خویش، توجه ندارد، بلکه معتقد است بر حق و عارف است و هیچ شکلی در اعتقاد خویش ندارد. چنین فردی یقین دارد دشمن او باطل است و نیازی به تمیز نمی‌بیند (غزالی، ۲۰۱۰، الف: ۳۳۲) اما روشن است که این پاسخ غزالی مشکلی را حل نمی‌کند زیرا فرد یهودی مقلد نیز به همین شکل اعتقاد راسخ و استوار در حقانیت خویش دارد.

۴. غزالی معتقد است ایمان برخاسته از روش‌های کلامی و استدلالی، در معرض زوال و ایمان عوام، راسخ است. دلیلی که غزالی برای ترجیح ایمان عوام آورده است، کاملاً علیه مدعای اوست. زیرا وی نیز با تفاوت ادراک عقلی با ادراک وهمی و خیالی آشناست، و می‌داند که ادراکات حسی، خیالی و وهمی در معرض تغییر و زوال هستند، نه استدلال‌های برهانی. تکیه بر قرائن و احساسات انسان را شبیه کودکی می‌سازد که با چند تشبیه و تخیل شاعرانه، دست به عمل می‌زند. ایمان مبتنی بر شناخت وهمی یا خیالی، ثابت نیست و با تغییر شناخت وهمی و خیالی، دگرگون می‌شود. آن کس که با یک تشبیه و یا تلقین ایمان آورد، با تشبیه و یا تلقینی دیگر ایمان خود را از دست می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۸۴-۲۸۵).

باید از غزالی پرسید دلیل زوال‌پذیری ایمان مبتنی بر استدلال چیست؟ احتمالاً پاسخ وی آن است که چنین ایمانی در معرض اشکال و مناقشه اصحاب علم است و به همین دلیل زوال‌پذیر است، اما پرسش اینجاست که آیا ایمان عوام در مواجهه با شبهه و اشکال توان مقاومت دارد؟ این فرض که ایمان عوام در معرض شبهه قرار نگیرد فرضی واقعی نیست. اگر شخصی حب و بغض‌ها و تعصبات خویش را در حمایت از ایمان دخالت ندهد، بدون دسترس به مبنای اعتقادی چگونه در برابر اشکال مقاومت خواهد کرد؟

۵. غزالی به ایمان افرادی اشاره می‌کند که با مشاهده چهره پیامبر(ص) یا خواب یا ...

ایمان آورده‌اند. آیا توصیه این روش زمینه را برای افراد شیاد و شیطان‌صفت باز نمی‌کند که با استفاده از شگردهای روحی و روانی سعی در اقناع و فریب مخاطب دارند؟ کتب تاریخ انباشته از رهبران باطلی است که با سیمایی جذاب، برخی مکاشفات و کرامات دروغین، خواب‌های عجیب، اشک و ... افراد را گمراه ساخته‌اند. طرفه آنکه غزالی درباره معجزات و خوارق عادات اعتراف می‌کند چنین اموری می‌تواند از راه حيله و نیرنگ حاصل شود و ایمن از تلبیس شیطان نیست (غزالی، ۲۰۱۰، ب: ۲۰۰-۲۰۱) در روایات نیز درباره زوال‌پذیری چنین ایمانی هشدار داده شده است:

هر کس که از راه اعتماد به افراد وارد دین شود از همان طریق نیز از دین خارج می‌شود.

«مَنْ دَخَلَ فِي هَذَا الدِّينِ بِالرَّجَالِ أَخْرَجَهُ مِنْهُ الرَّجَالُ وَمَنْ دَخَلَ فِيهِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ زَالَتْ الْجِبَالُ قَبْلَ أَنْ يُزُولَ» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۲).

۶. رکن اصلی اعتقادات دینی، مطابقت آن با واقع است. تفاوت اصلی مسلمان مؤمن متعهد با خرافه‌پرست آن است که فرد مسلمان می‌تواند مطابقت مدعای خویش با واقع را اثبات کند، ولی خرافه‌پرست، تنها التزام و تعهد قلبی به اعتقاد خود دارد و از اثبات مطابقت آن عاجز است. حال اگر غزالی و همفکران وی، اعتقادات دینی را نیز به سطحی تنزل دهند که بر پایه خواب، رؤیا، مشاهده چهره نورانی یک فرد و ... استوار باشد، امکان دفاع معرفت‌شناسانه و تمایز نهادن با خرافات از بین خواهد رفت.

۷. غیر ضرور دانستن پیچیدگی‌های کلامی برای عموم مردم، متین و قابل دفاع است، اما این امر نباید به بی‌اعتبار دانستن مطلق دلیل عقلی و استدلال کلامی منتهی شود. هر کسی لازم است به فراخور سطح معرفتی خویش دلیلی عقلی، تاریخی یا ... برای ایمان خویش همراه داشته باشد. از برخی کلمات غزالی چنین برمی‌آید که وی به اصل اشکال توجه داشته است. او نسبت به ادعای خود درباره «کفایت اعتقاد جازم در ایمان» چنین اشکال می‌کند:

«هرچند این اسباب، موجب پیدایش اعتقاد جازم می‌شوند، معرفت نیستند. در حالی که می‌دانیم مردم به معرفت حقیقی مکلف شده‌اند نه هر اعتقاد جازمی، چه بسا فردی مبتلا به جهل مرکب است و قادر به تمییز حق از باطل نیست» (غزالی، ۲۰۱۰، الف: ۳۳۳).

سپس در پاسخ به اشکال، می‌گوید:

سعادت خلق در این است که اعتقادی جازم به حقیقت پیدا کنند تا در قیامت رسوا نشوند، ولی مهم نیست این اعتقاد از چه راهی به دست آمده باشد. ممکن است این اعتقاد از راه تقلید از پیامبران یا از راه استدلال حاصل شده باشد. پیامبر (ص) در مواجهه با اعراب ابتدایی به همین شکل رفتار می‌کردند. «والحق الصریح أنّ کلّ من اعتقد ما جاء به الرسول علیه الصلاه والسلام و اشمعل علیه القرآن اعتقاداً جزءاً فهو مؤمن و ان لم يعرف ادلته» (غزالی، ۲۰۱۰، د: ۲۵۱).

این پاسخ، مشکل غزالی را حل نخواهد کرد، زیرا وی بر تقلید اعراب از پیامبر و اعتماد ایشان به وی تکیه کرده است، اما فرض ما این است که نمی‌دانیم این شخص نورانی پیامبر الهی است یا نه؟ چگونه می‌توانیم به وی اعتماد کنیم؟ تقلید اعم از تقلید صحیح و غیر صحیح است، نمی‌توان تقلید از پیامبر را دلیلی بر درستی هر تقلیدی دانست.

۸. غزالی اعتقاد جازم را اصل در ایمان دانسته و راه تحصیل آن را بی‌اهمیت می‌خواند. این امر گذشته از تجویز ایمان زوال‌پذیر، جنبه عقلانی انسان در باور را نیز نادیده می‌گیرد. هر انسانی برای پذیرش و نفی حقایق، ملزم به همراه داشتن و ارائه ادله عقلایی است، در حالی که دیدگاه غزالی بی‌اهمیتی نسبت به طرق جزم را در پی دارد.

۹. گزارش غزالی درباره شیوه مواجهه پیامبران (ص) با ایمان افراد ناقص است، زیرا گذشته از آنکه در قرآن کریم احتجاج‌های عقلانی حضرت ابراهیم (ع) با کفار نقل شده است، موارد گوناگونی از مناظره و گفتگوی پیامبر (ص) با مشرکین، یهودیان، زرتشتیان و مسیحیان گزارش شده است (طبرسی، ۱۴۰۳، ج: ۱، ۲۱-۵۰). در کتب متقدم و هم‌عصر غزالی، جریان نقل شده است که پیامبر از یک اعرابی درباره دلیل او بر وجود خدا می‌پرسد. اعرابی پاسخ می‌دهد: «همان‌طور که سرگین چارپایان و ردپای انسان روی خاک، دلالت بر عبور آنها دارد؛ جهان با این لطافت و حسن نیز دلالت بر خالق خبیر دارد» (فتال، بی‌تا، ج: ۱، ۳۱). اگر صرف تماشای پیامبر برای ایمان کافی بود، از دیگران مطالبه دلیل نمی‌کرد. اینکه پیامبر (ص) از افراد براهین پیچیده را نخواست است، بدین معنا نیست که پیامبر (ص) ایمان بدون مبنا و کورکورانه را تجویز می‌کرده است.

نتیجه:

الف از نظر غزالی:

۱. معنای اصطلاحی ایمان، با معنای لغوی آن مطابق است.
۲. ایمان به معنای تصدیق است، بنابراین عمل و حتی اقرار زبانی در تحقق ایمان

دخالت ندارد.

۳. حقیقت تصدیق، اعتقاد جازمی است که هیچ خلل و تردیدی در آن نباشد.
۴. منشأ پیدایش جزم، در تحقق و اعتبار آن اهمیت ندارد، بنابراین اعتقاد جازم و سکون نفسی که از راه تقلید و اعتماد و ... به دست آید نیز معتبر است.
۵. تصدیق، منحصر در یقین برهانی نیست، بلکه به مراتب دیگر معرفت نیز می‌توان چنین تصدیقی را اطلاق کرد.
۶. تصدیق، شدت و ضعف بردار است، تصدیق تام یعنی تصدیق مطابق با واقع و تصدیق ناقص یعنی تصدیق غیر مطابق با واقع.
۷. اشتغال به علم کلام، جز برای افراد متخصص و یا در معرض شبهه جایز نیست.
۸. پرداختن به استدلال‌های کلامی، در حکم دارو برای بیمار است، که فقط در حد ضرورت و برای شخص مبتلا مفید است؛ نه برای عموم مردم.
۹. ایمان عموم مردم از راه استدلال به دست نیامده است بلکه با قرائن عرفی و شواهد غیر عقلی حاصل شده است.
۱۰. ایمان حاصل از روش‌های استدلالی در معرض زوال و آسیب‌پذیری است.

ب: صرف نظر از اینکه غزالی را ایمان‌گرا بدانیم یا نه، بسیاری از نقدهای وارد بر ایمان‌گرایان، بر نظریه او نیز وارد است.

ج: غزالی از هستی‌شناسی ایمان و کیفیت توقف آن بر تصدیق نظری، غفلت کرده است.

د: غزالی تأکید جدی بر همانندی نظریه‌اش با سیره رفتاری پیامبر (ص) دارد، در حالی - که گزارش غزالی درباره رویارویی پیامبر (ص) با ایمان تازه مسلمان، ناقص است. ه: دیدگاه غزالی زمینه‌ساز گونه‌ای کثرت‌گرایی و نسبییت در معرفت دینی خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی بر تأثیر شرایط سیاسی آن زمان در مخالفت غزالی با روش کلامی و فلسفی توجه داده‌اند. بدین ترتیب که غزالی در دفاع از خلیفه وقت با باطنیه و اسماعیلیان که مخالفان حکومت بودند، تلاش کرد مبنای فکری ایشان که روشی فلسفی بود را مخدوش کند (روح الله شاکری زواردهی، ص ۷۰۵).
۲. کتاب‌هایی که درباره اندیشه و زندگی غزالی بحث کرده‌اند نیز اشاره مختصری بر این موضوع کرده‌اند مانند:

عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه، چاپ دوازدهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۲، ص ۱۹۶-۱۹۹.

عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، تهران، صراط، ۱۳۸۸، صص ۱۰۳-۱۰۹ (نقدهای غزالی به کلام).

منابع

- ابی عذبه، حسن بن عبدالمحسن، *الروضة البهية فيما بين الاشاعره والمعتزله*، تحقیق علی فرید دحروج، سبیل الرشاد، بیروت، ۱۴۱۶ه.ق.
- اشعری، ابوالحسن، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، چاپ سوم، ویسپادن، فرانس شتاینر، ۱۴۰۰ه.ق.
- اکبری، رضا، *ایمان‌گروری، نظریات کرگور*، ویتگنشتاین و پلاتینگا، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۴ه.ش.
- ایزوتسو، توشیهیکو، *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، ترجمه زهرا پورسینا، سروش، تهران، ۱۳۸۹ه.ش.
- بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم*، دارالجیل، دارالافاق، بیروت، ۱۴۰۸ه.ق.
- پوستینی، خلیل، بیوک علیزاده، «معقولیت باور دینی، رهیافت کرگور و غزالی»، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال هشتم، دوره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، صص ۵-۳۰.
- جعفری ندوشن، شهاب، *معقولیت گزاره‌های دینی، بازخوانی نظریه غزالی*، انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ۱۳۹۱.
- جوادی آملی، عبدالله، *معرفت‌شناسی در قرآن*، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۹ه.ش.
- خالقی خواه، علی، «*رابطه عقل و دین از دیدگاه غزالی و اشارات آن در تربیت دینی*»، پژوهش‌های علم و دین، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، صص ۱۱۱-۱۳۰.
- زرین کوب، عبدالحسین، *فرار از مدرسه*، چاپ چهارم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۲.
- سخنور، محمد داود، *نقش عقل در معرفت دینی از منظر محمد غزالی و کرگور*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۹.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، ج ۱، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ه.ق.
- غزالی، ابوحامد محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۹ه.ق. (الف)
- _____، *الاربعین*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۹ه.ق. (ب).
- _____، *احیاء علوم الدین*، تحقیق ابوالفضل زین الدین عبدالرحیم بن الحسین العراقی، دارالشعب، قاهره، بی تا.
- _____، *مجموعه رسائل*، (رساله *الجام‌العوام عن علم الکلام*)، تصحیح مکتب البحوث و الدراسات، دارالفکر، بیروت، ۲۰۱۰ه.ق. (الف).
- _____، *مجموعه رسائل*، (رساله *القسطاس المستقیم*)، تصحیح مکتب البحوث و الدراسات، دارالفکر، بیروت، ۲۰۱۰ه.ق. (ب).
- _____، *مجموعه رسائل*، (رساله *المنقذ من الضلال*)، تصحیح مکتب البحوث و الدراسات، دارالفکر، بیروت، ۲۰۱۰ه.ق. (ج).
- _____، *مجموعه رسائل*، (رساله *فصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه*)، تصحیح مکتب البحوث و الدراسات، دارالفکر، بیروت، ۲۰۱۰ه.ق. (د).

- _____، مجموعه رسائل، (رساله معراج السالکین)، تصحیح مکتب البحوث و الدراسات، دارالفکر، بیروت، ۲۰۱۰. (ه).
- فتال نیشابوری، محمد بن حسن، روضة الواعظین، نشر رضی، قم، بی تا، ج ۱.
- فیاضی، غلامرضا، «حقیقت ایمان از منظر ملاصدرا و علامه طباطبائی»، پژوهش های فقهی، شماره ۱، بهار ۱۳۸۴.
- قاضی عبدالجبار، قوام الدین مانکدیم، «شرح الاصول الخمسه»، تحقیق احمد بن حسین ابی هاشم، چاپ اول، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲.ق.
- کاکایی، قاسم و لاله حقیقت، «ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی»، آینه معرفت، بهار ۱۳۸۷، ش ۱۴.
- کمپانی زارع، مهدی، حیات فکری غزالی، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۹۱.
- ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۷۷، ج ۴.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبه، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۷.ق.