

تبیین کاربست عقل در فهم نصوص دینی از دیدگاه ابوحامد غزالی

ابوذر رجبی*

چکیده

روش‌شناسی فهم نصوص دینی از مسائل اساسی روش‌شناسی مطالعات دینی است؛ به این معنا که برای فهم نصوص دینی از چه ابزارها و رویکردها و رهیافت‌هایی می‌توان بهره گرفت. در این میان عقل در فهم متن، از موضوعیت خاصی برخوردار است. درباره نقش عقل در فهم نصوص دینی، همواره بین متفکران اسلامی، اعم از نص‌گرایان و عقل‌گرایان اختلاف بوده است. نص‌گرایان برای عقل در فهم متن مقدس اعتبار چندانی قائل نیستند و در برابر عقل‌گرایان، برای آن حجیت و اعتبار قائل‌اند. آیا غزالی در روش فهم نصوص دینی با مشی عقل‌گرایی طی مسیر می‌کند یا با روش نص‌گرایی؟ به لحاظ روشی بین این دو نگاه تعارض به نظر می‌رسد. یعنی نمی‌توان هم به نص‌گرایی تمایل داشت و هم عقل‌گرایی را پذیرفت. راه جمع این دو چیست؟ غزالی از جمله متفکرانی است که بین این دو جمع می‌کند. در این تحقیق روش تجمیع غزالی را بررسی خواهیم کرد.

واژگان کلیدی

عقل، فهم، نص، دین، وحی، کاربست، غزالی.

طرح مسئله

آیا نصوص دینی در چارچوب عقل، فهم و تفسیر می‌شوند؟ آیا عقل اجازه تصرف در داده‌های وحیانی را دارد؟ آیا عقل نیازمند وحی است و در چارچوب وحی معنا و هدایت می‌شود؟ عقل و وحی چه نسبتی دارند؟ غزالی عقل را به چه معنایی به کار می‌برد و برای آن چه کارکردهایی قائل است؟ آیا ایمان دینی از دید غزالی مبتنی بر عقل است

Abuzar_Rajabi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۷

*. عضو هیئت علمی دانشگاه معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۱۷

یا خیر؟ آیا عقل و ایمان در سیستم معرفت دینی غزالی با یکدیگر سازگارند؟ وجه حاجت غزالی به عقل چیست؟ شکی نیست که عقل در فهم محتوای وحی، کمک آدمی است و نمی‌توان به عقل و قوای عقلی انسانی در این امر بی‌توجه بود؛ گرچه عده‌ای به‌اشتباه در این دام افتادند. عقل و خرد از مهم‌ترین ابزارهای شناخت در معرفت دینی محسوب می‌شوند. نقش عقل در این باره هم به حوزه معرفت‌های نظری و عقیدتی دین مربوط است و هم به حوزه معرفت‌های عملی و اخلاقی و هم دربرگیرنده معرفت‌های اثبات‌کننده دین. همچنین عقل در قلمرو استنباط، تفسیر و تبیین دین کارساز است. حال باید دید عقل در مسئله فهم نصوص دینی چه جایگاهی دارد؟

مسئله فهم نصوص دینی و روش‌ها و معیارهای آن، ازجمله مسائلی است که توجه بسیاری از متفکران را در عصر حاضر به خود مشغول داشته است. این امر امروزه در شاخه‌ای از مباحث کلام جدید و فلسفه دین، به‌نام هرمنوتیک مورد بحث واقع می‌شود. اما این‌گونه نیست که متفکران ما در گذشته از این مباحث به دور بوده باشند و اشاره‌ای به آنها نکرده باشند. در میان متفکران اسلامی، غزالی ازجمله آنانی است که در آثار متعدد خود، به مسئله فهم نصوص دینی و روشمندی آنها اشاره می‌کند.

غزالی در شاخه‌های مختلف علوم اسلامی به ویژه اصول، کلام و تفسیر، مطالبی بیان می‌کند که ارتباط مستقیمی با فهم و تفسیر متون دینی دارد. از این رو، گرچه افرادی مانند او در مراجعه خویش به متون دینی، از نظریه تفسیری خاصی پیروی می‌کنند، اما مباحث‌شان در حوزه فهم متون دینی از جنس مباحثی است که امروزه در هرمنوتیک مطرح می‌شود. مباحث عدیده‌ای در اصول، مربوط به فهم متن و قواعد حاکم بر فهم متون دینی است، که می‌تواند راهگشای مطالبی باشد که در مباحث نوپیدا در حوزه کلام جدید و فلسفه دین مطرح می‌شوند. بحث از همه این اصول و قواعد، در این تحقیق میسر نیست و فقط به بیان نقش عقل در فهم نصوص دینی از دید غزالی اشاره می‌کنیم.

غور در آثار غزالی یک امر اساسی را آشکار می‌سازد و آن، توجه او به خرد و عقل و تأیید اهمیت آن و سهم مثبت عقل در حیات فکری و دینی و معنوی آدمی است. در این مهم غزالی با فلاسفه هم صداست و در مقابل فقهای حنبلی و برخی از صوفیه و حتی متکلمانی قرار گرفته است که با عقل و منطق مخالفت می‌ورزیدند. گرچه غزالی عقل را به‌معنای منطقی و ارسطویی آن محدود نمی‌سازد و قدم از آن فراتر نهاده و عقل را وسیله‌ای برای درک حقائق الهی می‌داند، نفس پافشاری او بر اهمیت عقل در سیر کمال انسان، حاکی از هم‌نظری او با حکما درباره این اصل است. (نصر، ۱۳۶۵: ۵۸۴)

سؤال اساسی در این تحقیق آن است که از نظر غزالی، عقل در فهم نصوص دینی چه نقشی دارد؟ عقل و شرع چه ارتباطی بینشان برقرار است؟ آیا عقل مصون از خطاست؟ آیا بین عقل و دین تعارض وجود دارد؟ آیا عقل بدون بهره‌گیری از وحی می‌تواند خود منبع مستقل معرفتی باشد؟ پاسخ به این سؤالات در پاره‌ای

موارد به طور صریح از سوی غزالی بیان نشده است؛ بلکه باید با غور در آثار وی^۱ به این پرسش‌ها پاسخ گفت. قطعاً غزالی در پاره‌ای از مسائل و برای ارائه تبیین صحیح از اعتقادات اسلامی، استدلال‌هایی ارائه می‌کند. این امر حکایت از ارائه تبیین عقلانی از گزاره‌های متون دینی دارد. ضمن اینکه بیان تفاسیر مختلف از متون دینی نباید با درک عقلانی در تضاد و تعارض باشد. برای جلوگیری از این امر باید تن به ارائه استدلال‌های عقلانی از گزاره‌های دینی داد.

از سوی دیگر غزالی به نص‌گرایی، آن هم با گرایش اشعری، مایل است. او بر این باور است که گزاره‌های دینی مندرج در قرآن، از وحی برخاسته و راه فهم آن نیز از طریق خود دریافت‌کننده وحی یعنی شخص پیامبر اکرم ﷺ می‌باشد. درواقع به نظر غزالی، برای اینکه بتوان به فهم صحیح و مطابق با واقع از متون دینی دست یافت، باید آنها را در چارچوب دین تبیین و بررسی کرد. چراکه غیر از این راه، ما دچار فهم‌های غیر منطبق با متون دینی خواهیم شد، که این امر به تحریف متون دینی می‌انجامد.

نص‌گرایی و عقل‌گرایی؛ کدام یک؟

گرایش‌های فکری در جهان اسلام را در مواجهه با متون و نصوص دینی می‌توان به دو رویکرد نص‌گرا و عقل‌گرا تقسیم کرد: (مک‌دموت، ۱۳۶۳: ۴۴۸)

نص‌گرایی: نص‌گرایی نظام فکری است که بر نصوص دینی تأکید ورزیده و اندیشه بشری را از دستیابی به توجیه و تبیین عقلانی بسیاری از معارف دینی ناتوان می‌پندارد. (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۶۲)

۱. درباره آثار به‌جای‌مانده از غزالی تاکنون تحقیقات فراوانی صورت گرفته است. مهم‌ترین آنها کتاب *مؤلفات الغزالی* از اندیشمند معروف مصری استاد عبدالرحمن بدوی است. وی با تقسیم سه‌گانه از آثار غزالی به دسته‌بندی این آثار می‌پردازد. این سه دسته عبارتند از: آثار قطعی غزالی؛ آثاری که نسبت آنها به غزالی مشکوک است و نهایتاً آثاری که ترجیح آن است که آنها را از غزالی ندانیم. وی ۴۵۷ اثر را به غزالی مستند می‌داند که از این میان فقط ۷۲ اثر قطعاً از اوست. (بدوی، ۱۹۷۷: ۲۳۸ - ۱) غیر از کتاب استاد بدوی، می‌توان به کتاب‌های *فرار از مدرسه استاد زرین‌کوب* (۱۳۶۳: ۲۴۳ - ۲۳۸) و *غزالی‌نامه* مرحوم همایی (بی‌تا: ۲۶۹ - ۲۴۰) نیز در این باره اشاره کرد. ما در این تحقیق سعی نمودیم صرفاً از آثار قطعی‌الصدور غزالی استفاده کنیم. فقط در این میان کتاب *معارج القدس* از مواردی است که بدوی در استناد آن به غزالی شک کرده است (۱۹۷۷: ۲۴۴) ولی محققان برجسته دیگری از جمله استاد سلیمان دنیا (۱۹۸۰: ۶۹) آن را متعلق به غزالی می‌دانند. ضمن اینکه عمده مطالب این کتاب نیز در دیگر آثار غزالی آمده است. (همان) آثاری که در این تحقیق از غزالی استفاده شده و استاد بدوی آنها را قطعاً از غزالی می‌داند از این قرار است: *نصیحة الملوك* (بدوی، ۱۹۷۷: ۱۸۴)؛ *المستصفی من علم الاصول* (همان: ۲۱۶)؛ *قواعد العقائد* (همان: ۸۹)؛ *نهاية الفلاسفة* (همان: ۶۳)؛ *احیاء علوم‌الدین* (همان: ۹۸)؛ *الاربعین فی اصول‌الدین* (همان: ۱۴۹)؛ *معیار العلم فی فن المنطق* (همان: ۷۰)؛ *مشكاة الانوار* (همان: ۱۹۳)؛ *میزان العمل* (همان: ۷۹)؛ *محک النظر فی المنطق* (همان: ۷۳)؛ *المنحول فی الاصول* (همان: ۶)؛ *الاقتصاد فی الاعتقاد* (همان: ۸۷)؛ *مقاصد الفلاسفة* (همان: ۵۳)؛ *الرسالة اللدنیة* (همان: ۱۹۱)؛ *فصل التفرقة* (همان: ۱۶۶)؛ *المنقذ من الضلال* (همان: ۲۰۲)؛ *الجامع العوام عن علم الکلام* (همان: ۲۳۱)؛ *القانون فی التأویل*. (همان: ۱۶۸)

این رویکرد مرجع و منبع اصلی دستیابی به معارف دینی را نصوص و ظواهر کتاب و سنت می‌داند و عقل را به عنوان یک منبع معرفتی مستقل و اصیل، برای فهم مسائل دینی به رسمیت نمی‌شناسد. در این رویکرد، فهم عقل تا جایی سودمند است که ما را به وجود خدا و پیامبران رهنمون سازد و از آن پس، ادراکات عقل در حوزه معرفت دینی اعتبار چندانی ندارد؛ بلکه برای یادگیری آموزه‌های دینی باید به ظواهر آیات و روایات تمسک جست. درواقع رهنمایی عقل فقط تا جایی سودمند است که دست ما را در دست رهبران دین قرار دهد و از آن پس، خود را باید خادم شریعت بداند. (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶: ۱۲۳)

هرچند نص‌گرایان در مواردی برای دفاع از آموزه‌های دینی از ادله عقلی نیز بهره می‌برند، با این وجود معتقدند اگر عقل در پی فهمی فراتر از ظواهر کتاب و سنت باشد، نه تنها ره به جایی نخواهد برد، چه بسا به بیراهه هم برود. (همان: ۱۲۳)

به تعبیر استاد جوادی آملی آن مکتبی که به نقل و ظاهر جمود دارد و اصالت را به نقل می‌دهد و دست عقل را از ادراک کوتاه می‌داند، بر این پندار است که عقل را تنها برای به‌پا داشتن عبودیت به ما داده‌اند و نه برای ادراک ربوبیت؛ پس اگر کسی آنچه را که برای برگزار کردن عبودیت داده شده، به ادراک ربوبیت مصروف دارد، عبودیت او فوت شده و به درک ربوبیت هم نمی‌رسد. (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱ / ۲۴)

اصول فکری مکتب کلامی نص‌گرایی را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

الف) التزام و پایبندی به نصوص و ظواهر کتاب و سنت؛

ب) حجیت خبر واحد در عقاید و معارف دینی؛

ج) محدودیت گستره عقل در شناخت؛

د) محدودیت در به‌کارگیری استدلال عقلی و منطقی. (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۱۰۶ - ۱۰۲)

عقل‌گرایی: رویکردی است که در آن بر نقش قوه عقل در کنار معارف وحیانی برای کسب شناخت و معرفت دینی تأکید می‌کند و درصدد است که گزاره‌های کلامی را با استدلال عقلانی تبیین نماید. عقل‌گرایی عنوان عامی است که بر هرگونه نظام فکری و فلسفی که نقش عمده و اساسی را به عقل می‌دهد، قابل اطلاق است. منظور ما از عقل‌گرایی در اینجا در برابر نص‌گرایی است که مقصود از آن نظام و یا مکتب فکری است که در کنار معارف وحیانی، بر نقش قوه عقل نیز در کسب معرفت تأکید دارد و به آن ارج می‌نهد و برایش حرمت قائل می‌شود و آن را ابزار کسب شناخت و معرفت می‌داند. (همان: ۶۳) پیروان این روش کلامی معتقدند: همان‌گونه که نصوص و ظواهر نقلی منبع معرفت دینی شناخته می‌شود، عقل نیز باید مرجع معتبری در فهم معارف دینی به‌شمار آید. (همان: ۱۵۶)

در طول تاریخ عقل‌گرایی خود را به صور متعددی نمایان ساخت که عبارتند از: خردگرایی افراطی؛ خردگرایی اعتدالی؛ خردگرایی فلسفی؛ خردگرایی فلسفی - عرفانی و خردگرایی تأویلی.

غزالی در کدام دسته می‌گنجد؟

گفتیم که عقل‌گرایی با وصف‌های یادشده طیف گسترده‌ای از افراد را در خود جای می‌دهد که هم شامل عقل‌گرایان تأویلی می‌شود و هم شامل عقل‌گرایی فلسفی. اشاعره عمدتاً ذیل خردگرایی اعتدالی مطرح هستند. از این دسته کلامی به نص‌گرایی تعدیلی یاد می‌کنند. (کاشفی، ۱۳۸۶: ۵۸) غزالی نیز به عقل‌گرایی اعتدالی متمایل است؛ اما تفاوت وی با اشاعره اولیه^۱ در آن است که وی ارزش ذاتی برای عقل قائل است. اشاعره در برابر معتزله بیان می‌کردند که اگر برای عقل ارزش مطلق قائل شویم، این نحوه فکر به حفظ دین منجر نمی‌گردد، بلکه به محو آن منتهی می‌شود، به این طریق که عقل بدون قید و شرط، جانشین ایمان می‌گردد. اگر عقل بالاتر از مسلمات دین باشد، ایمان به خدا و به منزلت او چه فایده دارد؟ (همان) غزالی ضمن پذیرش عقل‌گرایی تعدیلی، از سبک عقلانیت اشعری فاصله می‌گیرد^۲ و به مدل خاصی از عقلانیت نزدیک می‌شود که از آن به عقل‌گرایی تأویلی تعبیر می‌شود. البته نه عقل‌گرایی تأویلی اعتزالی و اسماعیلی، بلکه با رویکرد و رهیافتی نزدیک به فلاسفه.

غزالی با عقل‌گرایی افراطی در زمان خودش به مقابله پرداخت و کلام اشعری را به راهی دیگر برد. (سبحانی، ۱۳۷۴: ۲۱۳) غزالی می‌گوید: «هر شخصی می‌تواند به قدر فهم و عقلش از قرآن استنباط داشته باشد.» (غزالی، ۱۴۰۲: ۳ / ۱۳۷) این سخن اولاً به معنای جواز فهم و تفسیر نصوص دینی است؛ ثانیاً بدین معناست که از داده‌ها و ادراکات عقلی، به شرط بدیهی یا قریب به بدیهی بودن، می‌توان در فهم نصوص دینی بهره گرفت. غزالی به درستی بیان داشته است که ابزار فهم، عقل است. اگر قرآن نیاز به فهم و تفسیر و تبیین داشته باشد، و اگر انسان‌ها قادر به این فهم و تبیین باشند، عقلاً ابزاری جز عقل برای این فهم وجود ندارد و این نکته‌ای است که در ادامه پس از بیان ارزش و معانی عقل و تقسیمات آن اشاره خواهد شد.

برخی از محققان (سبحانی، ۱۳۷۴: ۲۱۴) با تقسیم دوگانه‌ای از زندگی غزالی، بر این باورند که غزالی در دوره دوم به عقل و خردورزی اهمیت نمی‌دهد و از عقلانیت فاصله می‌گیرد. اما این خلاف تصریحات خود غزالی در آثار دوره پایانی عمرش است، ضمن اینکه صرف چند جمله و کلام از غزالی برای اثبات این امر کفایت نمی‌کند، بلکه همان‌گونه که برخی از پژوهشگران (پورسینا، ۱۳۸۸ الف: ۴۲) گفته‌اند غزالی تا پایان عمر به عقل‌گرایی پایبند است.

ارزش عقل نزد غزالی

اعتبار عقل به عنوان منبع معرفت دینی از دید غزالی امری مسلم و بدیهی و آشکار است. غزالی در آثار مختلف خود به دخالت و نقش عقل هم در درک حقایق اشاره دارد و هم در فهم دین. او به کاربرد عقل در

۱. درباره اشعری بودن غزالی و پایبندی وی به این مکتب کلامی ر. ک: اکبریان، ۱۳۸۶: ۳۷۸.

۲. برای بررسی و مطالعه بیشتر درباره فاصله گرفتن غزالی از عقلانیت اشعری ر. ک به: دمشقیه، ۱۴۰۶: ۱۰۷ - ۹۷.

حوزه برون دینی و درون دینی توجه دارد. گرچه عقل نظری را پذیرفت و آن را اساس اندیشه عقلانی انسان دانست، اما این را هم گوشزد کرد که ایمان و معرفت به خدا، فطری انسان است و عقل انسان با تذکر بدان دست می یابد. (غزالی، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۲۶ - ۱۲۵) عقل ابزاری است برای فهم دین. حتی تأویل هم که یکی از روش های مهم در فهم نصوص دینی است، توسط ابزاری به نام عقل صورت می گیرد.

وی به طور کلی عقل را در همه موارد برتر از حس، و وسعت آن را بسی بزرگتر و گسترده تر از دایره حواس می داند و در این زمینه، قوه عقل را با قوه بینایی که بنا به گفته خودش نیرومندترین قوای پنج گانه حسی است، می سنجد و آن دو را با هم مقایسه می کند. (همو، بی تا د: ۵۸۰؛ همو، ۱۹۶۴ الف: ۴۷ - ۴۲)

غزالی با مسلمینی که در فهم دین بدون تعقل و خردورزی پیش می روند و به عقل و مبانی عقلی بی اعتنائند، در ستیز است. (همو، ۲۰۰۳: ۱۸) او در ارزش عقل به روایتی از پیامبر اکرم ﷺ اشاره می کند که آن حضرت می فرماید: «لکل شیء دعامة و دعامة الدین العقل؛ برای هرچیز ستون و عمودی مقرر است و عمود دین عقل و خرد انسان به شمار می رود». (همو، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۴۳)

غزالی به تفصیل در ارزش عقل در آثار متعدد خود، به خصوص احیاء سخن گفته است؛ تا آنجا که بابی را در همین کتاب با عنوان «فی العقل و شرفه و حقیقته و اقسامه» می آورد. (همان: ۱۴۱) به باور وی عالی ترین منبع معرفتی در انسان عقل و بالاترین غایت وجودی انسان تبدیل شدن به عالمی عقلانی مشابه کل عالم وجود است. (همو، ۱۹۸۸: ۱۳۲)

وی عقل را در کنار ظواهر نصوص دینی، یکی از راه های کشف حقیقت می داند و بیان می دارد، اگر عقل آغشته به اوهام و خیالات نباشد، خود راهی است مستقل برای رسیدن به خدا. عبارت غزالی این گونه است: «العقل اذا تجرد عن غشاوة الوهم و الخیال لم يتصور ان یغلط بل رای الاشیا علی ما هی علیه و ...». (همو، ۱۹۶۴ الف: ۴۷)

در معیارالعلم عقل را میزان و معیاری معرفی می کند که آدمی با آن، نیاز به معیار و میزان دیگری ندارد. (همو، ۱۴۱۰: ۲۹)

غزالی درباره اهمیت خرد در نصیحة الملوک می نویسد:

هرکه خرد دارد و علم ندارد، خرد او را به علم راه نموده آید و هرکس که از دانش بهره مند و از خرد بی بهره باشد، همه کارهای او شوریده بود و هرکه از دانش و خرد بآ بهره باشد، اندر جهان یگانه بود؛ چون پیغمبری یا چون امامی یا حکیمی و مردم را همه نیکویی و عز و مرتبت و صلاح کارهای دو جهان از خرد پیدا شود. (همو، ۱۳۱۷: ۱۴۰)

بنابراین غزالی عقل را حجت عطاشده از سوی خدا به انسان ها می داند و آن را هم منبع و هم ابزار فهم نصوص دینی برمی شمارد.

معانی عقل

او در آثار گوناگون خود از معانی چندگانه عقل سخن گفته است. یکی از مشکلات این کار در حوزه روش‌شناختی، فهم دقیق این معانی است و به وحدت نظر رسیدن درباره آنهاست. (پورسینا، ۱۳۸۸ ب: ۶۷) گاهی غزالی به گونه‌ای سخن می‌گوید که از آنها اشتراک لفظی بودن معانی عقل به دست می‌آید (طوطا، ۲۰۱۳: ۱۳۷) و خود نیز در آثارش به اشتراک لفظی بودن آن اقرار می‌کند. (غزالی، ۱۴۱۰: ۲۷۵) اولین اثری که غزالی در آن به تعریف عقل پرداخته کتاب *المنحول* است. وی در آنجا عقل را غریزه ای می‌داند که به وسیله آن انسان‌ها به درک علوم مختلف نائل می‌شوند: «هو غریزه یتوصل بها الی درک العلوم.» (همو، ۱۹۷۰: ۴۵) در تهافت عقل را وسیله درک معقولات مجرد از ماده و مکان می‌داند. (همو، ۱۳۸۵: ۲۵۵) دکتر سالم بر این باور است که غزالی در آثار خود، عقل را به دو معنا به کار می‌گیرد: اول، عقل به معنایی است که به وسیله آن به حقایق امور آگاه می‌شویم و این معنا از عقل درواقع صفتی از صفات علم است که جایگاه آن در قلب است. دوم، عقل آنکه به واسطه آن، علم به بعضی از ضروریات پیدا می‌کنیم. (سالم، ۲۰۰۴: ۱۵۶) غزالی در مواردی عقل را قوه تحریک کننده می‌داند. عقل به این معنا از هیچ گونه ادراکی برخوردار نیست. غزالی در *مقاصد الفلاسفه* درباره این معنا از عقل می‌نویسد:

قوه عامله‌ای وجود دارد که با اشاره قوه علمیه‌ای که همان قوه نظری و ناظر به عمل است، منبعث و تحریک می‌شود و این قوه عامله عقل عملی نامیده می‌شود. ولی نام‌گذاری آن به عقل، اشتراک لفظی است، زیرا این عقل ادراکی ندارد و تنها حرکت دارد، ولی حرکت آن به مقتضای عقل است، همچنان که قوه محرکه حیوانی تنها برای طلب و فرار است. پس قوه عامله در انسان نیز همین‌طور است، ولی طلب آن عقلی است و به دنبال خیر و ثواب مترتب بر آن است و نفع آن در آخر کار است؛ هرچند در زمان حال رنج‌زا باشد، به گونه‌ای که شهوت حیوانی از آن متنفر باشد. (بی تا الف: ۳۵۹)

گاهی از عقل کلی یا عقل مجرد هم یاد می‌کند که آن را مختص اولیای الهی می‌داند: «و اما اتباع العقل الصرف فلا یقوی علیه الا اولیاء الله تعالی الذین اراهم الله الحق حقا و قواهم علی اتباعه». (غزالی، ۲۰۰۳: ۱۲۲)

غزالی در *احیاء العلوم* چهار معنای متفاوت از عقل انسانی را بیان می‌کند:

۱. ناطق بودن؛ به این معنا که هر فرد انسانی به اعتبار انسان بودن، عاقل است.
۲. عقل به معنای علوم ضروری که هر فرد، از زمان بلوغ و ممیز شدن به آن اعتراف دارد؛ مثل تصدیق به بدیهیات.
۳. معنای سوم عقل یک معنای کاملاً عرفی است. عوام به کسی عاقل می‌گویند که در اثر تجربه، علوم را اندوخته است.

۴. نهایت قوه عقل این است که عواقب امور را می‌شناسد و شهوت را سرکوب می‌کند. این معنا از عقل همان است که در مقابل نفس مذموم است و گفته شد که اعم از استدلال است. (همو، ۱۴۰۲: ۱ / ۸۶ - ۸۵)

در محک النظر هم عقل را غریزه درک علوم ضروریه معرفی می‌کند. (همو، ۱۹۶۶: ۱۲۳ - ۱۲۲)

گاهی غزالی در آثار خود (همو، ۱۹۶۶: ۱۲۲؛ همو، ۱۳۶۸: ۱ / ۲۳) عقل را به معنای آنچه که مستفاد از تجربه باشد، معنا می‌کند. همین معنا از عقل را در معیار العلم نیز بیان می‌کند. (همو، ۱۴۱۰: ۲۷۶)

همچنین عقل را چیزی می‌داند که سبب وقار در رفتار و سکنت و گفتار آدمی می‌شود. (همان؛ همو، ۱۹۶۶: ۱۲۲؛ همو، ۱۳۶۸: ۱ / ۲۳)

گاهی غزالی عقل و نفس و روح و قلب را به یک معنا به کار می‌برد و مراد از این الفاظ مترادف هم قوه‌ای در انسان است که سبب درک معقولات می‌شود. (همو، بی تا ب: ۲۴۱؛ همو، ۱۹۸۸: ۴۱ - ۳۹؛ همو، ۱۹۶۴ الف: ۴۳؛ السافی، ۲۰۰۹: ۱۰۶) در المعارج در تعریف عقل بیان می‌کند: «هو صفة النفس التي تكون به مستعدة لادراك المعقولات». (همو، ۱۹۸۸: ۴۲)

مراتب و کاربردهای عقل

همان‌طور که در معانی عقل از غزالی نمی‌توان گفتار منسجمی سراغ گرفت، در بخش کاربردها هم همین‌گونه است. وی در برخی از آثار از عقل به گونه‌ای سخن گفته که گویا برای آن کاربرد وجودشناختی (ontological) به مانند فلاسفه قائل است. در برخی موارد به مانند بسیاری از فلاسفه مشاء عقل را با رویکرد علم‌النفسی (psychological) مورد بحث قرار می‌دهد و در پاره‌ای موارد نیز از عقل به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا برای آن کاربرد معرفت‌شناختی (epistemological) قائل است. (پورسینا، ۱۳۸۸ الف: ۶ - ۵)

در کاربرد سوم یعنی کاربرد معرفت‌شناختی، غزالی برای عقل دو نقش اساسی قائل است: یکی نقش منبع بودن و دوم نقش ابزاری.

در کارکرد اول یعنی رویکرد وجودشناختی، غزالی عقل را جدای از انسان، به عنوان یک موجود مستقل مورد توجه قرار می‌دهد. در مواردی که از عقل فعال و فرشته اعظم و یا جبرائیل به عقل یاد می‌کند این کارکرد از عقل مدنظر اوست. یا روایاتی که از خلق اولین موجود به نام عقل یاد می‌کند، مراد همین کارکرد از عقل است. شواهد آن در آثار غزالی فراوان است. (غزالی، ۱۳۱۷: ۱۳۶؛ همو، ۱۹۶۴ ب: ۳۳۱؛ همو، ۱۹۸۸: ۴۱؛ همو، بی تا ج: ۲۵۹؛ همو، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۴۲؛ همو، ۱۴۱۰: ۲۷۹)

در کاربرد دوم عقل جزیی از هویت انسان است. این همان کاربرد علم‌النفسی و روان‌شناختی از عقل است. گاهی از عقل در این کاربرد، به نفس هم یاد می‌شود. غزالی به پیروی از فلاسفه مشاء، قوای نفس ناطقه را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. قوه عملی قوه‌ای است که مبدا حرکات جزئی بدن است. عقل نظری نیز قابلیت

ادراک صور کلی را دارد. غزالی برای عقل نظری نیز مراتبی قائل است: ۱. عقل هیولانی؛ ۲. عقل بالملکه؛ ۳. عقل بالفعل؛ ۴. عقل مستفاد. (همو، ۱۴۱۰: ۲۷۶؛ همو، ۱۹۸۸: ۷۰ - ۶۹؛ دنیا، ۱۹۸۰: ۲۷۳ - ۲۷۱)

در میزان العمل عقل نظری را به سه مرتبه تقسیم می‌کند: مرتبه استعداد مطلق که همان عقل هیولانی است؛ مرتبه جایگزینی برخی از معقولات ضروری در وجود انسانی که همان عقل بالملکه است؛ و نهایتاً مرتبه فعلیت معقولات اکتسابی که همان عقل مستفاد است. (همو، ۱۹۶۴ ب: ۲۰۶ - ۲۰۵)

عبدالکریم عثمان در کتاب روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی بیان می‌دارد که غزالی از مراتب پنج‌گانه عقل سخن گفته است: «عقل غریزی یا هیولانی؛ عقل بالملکه یا عقل ممکن؛ عقل مکتسب یا عقل تجربی یا عقل بالفعل؛ عقل مستفاد یا عقل قدسی؛ عقل فعال» (عثمان، ۱۳۶۰: ۱ / ۲۶۸ - ۲۵۳) شاید بتوان با دقت عقلی این کاربرد از عقل را به کاربرد سوم آن برگرداند.

در کاربرد سوم، غزالی از عقل هم به منبع معرفت یاد می‌کند و هم ابزار و روش کسب معرفت. از چهار معنایی که در احیاء برای عقل ذکر می‌کند، معنای اول آن ناظر به منبع معرفتی بودن عقل است. (غزالی، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۴۵) در این کاربرد عقل، غریزه‌ای است که آدمی به‌مدد آن آمادگی علوم نظری و نیز تدبیر صناعات فکری خفی (یعنی شیوه‌های استدلال) را پیدا می‌کند و این مابه‌الامتیاز آدمی از بهایم است. (همان) وی تصریح می‌کند که عقل منبع علم و اساس آن است: «العقل منبع العلم و مطلع و اساسه و العلم یجری منه مجری الثمرة من الشجرة». (همان: ۱ / ۱۴۰) غزالی انکار این غریزه را درست نمی‌داند. (شیدان‌شید، ۱۳۸۳: ۶۳) در قسم دوم از این کاربرد (کاربرد سوم) غزالی عقل را ابزار کسب معرفت نیز می‌داند. عقل در این کاربرد ابزاری برای نفس محسوب می‌شود تا ادراک معقولات صورت گیرد. (همو، ۱۹۸۸: ۴۲) می‌دانیم که عقل در مبحث معرفت‌شناسی هم ابزار معرفت است و هم منبع معرفت (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۹: ۴۳) و غزالی به هر دو کارویژه عقل نظر دارد. (طوطا، ۲۰۱۳: ۱۳۳؛ شیخ الارض، ۱۹۶۰: ۷۹) هم آن را ابزار معرفت و شناخت می‌داند و هم منبع شناخت.

عقل ابزار شناخت است، و انسان به‌عنوان فاعل شناسا، متن وحی را به‌عنوان نص، موضوع شناخت خود قرار می‌دهد. با عنایت به این امر، باید به این نکته مهم توجه داشت که علم و معرفت ما از متن وحی ضمن اینکه حاکی از متن وحی است، مبتنی بر ادراکات عقلانی است. به‌ناچار باید پذیرفت که اگر قوه عاقله و ادراکی انسان نباشد، هیچ ادراکی از وحی برای آدمی حاصل نخواهد شد. به تعبیر دیگر عقل دو کاربرد دارد: کاربرد استقلالی یا منبع بودن؛ و کاربرد ابزاری و مصباح بودن. در ادامه در این باره بیشتر توضیح خواهیم داد.

خطاپذیری عقل

غزالی با تمام اهمیتی که برای عقل قائل است، ولی آن را مصون از خطا نمی‌داند. البته اصل عقل خطاپذیر

نیست، چون حجت خداست. عقل در اثر دخالت اوهام و خیالات به دام خلط و خطا می‌افتد. در *مشکاة الانوار* صراحتهً بر این امر تأکید می‌ورزد: «خطاها و اشتباهاتی که به عقل منسوب است، از ناحیه دخالت اوهام و خیالات در قلمرو عقل ناشی شده است و در آنجا که عقل، قلمرو خود را از دخالت های ناصواب وهم و خیال پاک سازد، از ارتکاب اشتباه و خطا نیز در امان خواهد بود». (غزالی، ۱۹۶۴ الف: ۴۷)

غزالی در اینجا نکته‌ای را یادآور شده که دارای اهمیت بسیار است. از نظر او رها ساختن عقل از هرگونه دخالت وهم و خیال، بسیار مشکل است؛ ولی آنچه از این مهم‌تر است، این است که وی رهایی عقل را از چنگال وهم و خیال در زمره امور محال و ممتنع به‌شمار نیاورده است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۱۲۰) بنابراین خطاپذیری عقل عمدتاً ناظر به دخالت اوهام و خیالات در محدوده عقل است. البته در برخی از آثار از ناتوانی ذاتی عقل در درک برخی از امور یاد می‌کند. (غزالی، ۱۹۷۰: ۶۰ - ۵۹)

نکته ظریف دیگری که نباید از نظر دور داشت آن است که غزالی به عالمی ورای عقل نیز باور دارد. از نظر او عالم طور وراء عقل بر عقل سیطره دارد، (الفیومی، ۱۹۷۶: ۲۰۶) و عقل را راه دستیابی به آن محدوده نیست. اگر عقل بخواهد فراتر از حیطه خود گام بردارد، دچار خطا و آسیب می‌شود. غزالی به رغم اعتقاد به توانایی عقل در شناخت، استقلال عقل در درک تمامی حقایق را مردود می‌داند. اگرچه عقل در نظر وی، از شرافت ذاتی برخوردار است، اما شرافت عقل به معنای توانایی عقل در شناخت همه مسائل نیست؛ بلکه عقل در شناخت خود، محدودیت‌هایی دارد. (الزعبی، ۱۴۲۰: ۸۲)^۱ غزالی در آثار خود بیان می‌دارد که در پی دستیابی به معرفتی یقینی است که از شک و خطا پیراسته باشد، (غزالی، بی‌تا د: ۵۷۹) و در این راه به مرتبه‌ای از معرفت در وجود انسان تفتن می‌یابد که ورای عقل و قابل تحقق در مرتبه نبوی است. (همان: ۵۹۹)

ملاصدرا غزالی را از افراد مطرح‌کننده مسئله طور وراء عقل می‌داند. وی در *اسفار* در جمله‌ای درباره غزالی می‌نویسد: «شیخ فاضل، غزالی گفته است که در طور ولایت، احکامی که عقل محال می‌داند، جایز نیست. آری ممکن است که در طور ولایت حکمی پیدا شود که عقل از درک آن عاجز باشد، به این معنا که عقل به تنهایی نمی‌تواند مدرک آن باشد، و کسی که بین محال دانستن عقل و درک نکردن عقل، تفکیکی قائل نشود، پست‌تر از آن است که اصلاً شایسته خطاب باشد و باید او را با جهلش به حال خود رها کرد». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲ / ۳۲۳ - ۳۲۲)

کاربرد عقل در فهم نصوص دینی

دور از واقعیت نیست که اگر ادعا شود که نصوص دینی به عنوان یک متن معتبر چیزی است که همواره به فکر و

۱. برای اطلاع بیشتر از دیدگاه غزالی در باب محدودیت عقل به این آثار مراجعه شود: (السافی، ۲۰۰۹: ۱۱۶ - ۱۰۷؛ الجمیلی، ۲۰۰۵: ۹۷ - ۹۶؛ الکیسی، ۲۰۰۲: ۲۵۷؛ الزعبی، ۱۴۲۰: ۸۲؛ بزون، ۱۹۹۷: ۸۶ - ۸۳؛ قمیر، ۱۹۸۶: ۳۹ - ۳۸)

اندیشه الهام بخشیده و پایگاه پرواز عقل به شمار می‌آید. این ادعا تا آنجا می‌تواند معتبر باشد که می‌توان گفت که اگر الهام‌های به‌دست‌آمده از نصوص نبود، برخی از علوم در جهان اسلام اساساً به منصفه ظهور و بروز نمی‌رسید و برخی از علوم دیگر به مراحل تطور و تکامل خود قدم نمی‌گذاشت. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۲ / ۵۹)

درباره نقش و کارکردهای عقل و چگونگی ارتباط آن با نصوص دینی چندین نقش و کارکرد را می‌توان

تصور کرد، (صادقی، ۱۳۸۲: ۳۱) که عبارتند از:

۱. نقش عقل در فهم معنای گزاره‌های دینی؛

۲. نقش عقل در استنباط گزاره‌های دینی از نصوص دینی؛

۳. نقش عقل در انتظام بخشیدن به گزاره‌های دینی؛

۴. نقش عقل در تعلیم گزاره‌های دینی؛

۵. نقش عقل در اثبات گزاره‌های دینی؛

۶. نقش عقل در دفاع از گزاره‌های دین.

به نظر می‌رسد غزالی به هر چند مورد ذکر شده در باب نقش عقل باور دارد. البته درباره حدود کارکرد عقل و مقدار نقش و حضور عقل در پاره‌ای از موارد یادشده نسبت به امور دیگر، ملاحظاتی درباره نظر غزالی وجود دارد که مجال پرداختن آن در این تحقیق فراهم نیست. فعلاً بحث بر سر نقش و کارکرد عقل در اصل فهم نصوص دینی است که آیا غزالی برای آن نقش و کارکردی قائل است یا خیر؟

از دو کاربرد منبع و ابزاری عقل در فهم نصوص دینی به عنوان مهم‌ترین کاربردها می‌توان یاد کرد. در نگرش منبعی یا استقلالی مقصود از عقل یعنی مجموعه معلوماتی که از طریق عقل بدون دخالت وحی و نقل حاصل آمده یا حاصل آمدنی است و در نگرش ابزاری مراد از عقل یعنی ابزار، وسیله یا روشی که توسط آن، می‌توان برای شناخت گزاره‌های وحیانی بهره جست؛ علاوه بر آنکه می‌توان با آن راه‌حل و رفع مسائل و مشکلات را از متون مقدس دینی استکشاف و استخراج کرد. (کاشفی، ۱۳۸۶: ۲۹۳)

به بیان دیگر گاهی انسان نیروی اندیشه خود را در فهم کتاب و سنت به کار می‌گیرد و از آن به صورت ابزاری برای شناخت گزاره‌های وحیانی بهره می‌جوید، و گاه خود گوهر خرد را بر کرسی داوری می‌نشاند و به صورت منبعی مستقل، صدور حکمی شرعی را از آن می‌طلبد. (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶: ۴۵)

در اینکه عقل ابزاری برای فهم دین محسوب می‌شود، جای تردیدی نیست؛ (شاکرین، ۱۳۹۰: ۷۵) و عمده متفکران اسلامی در این باره وحدت نظر دارند. بسیاری از آموزه‌های بنیادین دین، از سنخ مسائل عقلی است و ناتوانی عقل از فهم دین و آموزه‌های آن، با لغویت این گونه آموزه‌ها در دین مساوی است. (همان: ۷۶) غزالی نیز در این باره به کارکرد عقل اقرار دارد. ضمن اینکه وی منبع بودن عقل را نیز پذیرفته است. (غزالی، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۴۵؛ همو، ۱۹۸۸: ۴۲)

البته برخی محققان سه نقش اساسی برای عقل در معرفت دینی قائل‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۱؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۱۴ - ۲۰۷) که عبارتند از میزان، مفتاح و مصباح بودن عقل. مسئله نقش و کاربرست عقل در فهم نصوص دینی را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان مطرح کرد و آن اینکه عقل در مورد قرآن و سنت به عنوان دو منبع مهم دین، چند قسم مدرکات دارد:

۱. مدرکات عقلی، در مبادی تصدیق به کتاب و سنت؛

۲. مدرکات عقلی، در فهم کتاب و سنت؛

۳. مدرکات عقلی، در طول کتاب و سنت؛

۴. مدرکات عقلی در عرض کتاب و سنت. (کریمی، ۱۳۸۲: ۷۷)

از این چهار قسم، قسم نخست بر فهم متون دینی مقدم است، مانند اثبات وجود خدا و عصمت انبیا. قسم دوم به فهم متون دینی مربوط است که مدنظر ما از این بخش همین معناست. قسم سوم به بحث بیان ارشادی مربوط می‌شود. قسم چهارم در اصول فقه در قالب مستقالات و غیر مستقالات عقلیه مطرح می‌شود. (همان) با توجه به نکات بیان شده، براساس دیدگاهی که برای عقل در فهم نصوص دینی به سه قسم دسته‌بندی مفتاح، مصباح و میزان بودن اشاره می‌کند، (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۱؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۱۴ - ۲۰۷) به تحلیل نگاه غزالی می‌پردازیم:

در اینکه عقل مصباحی برای فهم آموزه‌های دینی است، گمان نمی‌رود اختلافی بین متفکران اسلامی باشد. همه فرق اسلامی، چه آنانی که عقل را به عنوان منبع معرفت به حساب آورده‌اند و چه آنانی که منکر عقل به عنوان منبع شناخته شده‌اند، به این نکته معترف‌اند که در استفاده از متون دینی نباید از رهنمودهای عقل بی‌بهره ماند. (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶: ۲۵۱)

غزالی در مواردی از آثار خود به این مطلب اشاره دارد. در *معارج القدس* می‌نویسد: «عقل مانند چراغ و شرع مانند روغنی است که آن را روشن نگه می‌دارد و مادامی که روغن آن نباشد، روشنی چراغ به دست نمی‌آید و اگر چراغ نباشد، روغن نیز چیزی را روشنایی نمی‌بخشد.» (غزالی، ۱۹۸۸: ۷۳) یا در آنجا که شرع و عقل متحد محسوب می‌کند، تلقی مصباح بودن از عقل برای فهم آموزه‌های نصوص دینی دارد: «فالشرع عقل من خارج و العقل شرع من داخل و هما متعاضدان بل متحدان» (همان) غزالی در رساله مختصر خود در باب تأویل به مصباح بودن عقل نیز اشاره می‌کند. (همو، بی تا ه: ۶۲۵)

براساس مفتاح بودن عقل برای فهم آموزه‌های دینی، عقل صرفاً انسان را تا پای دین می‌کشاند و از آن پس کاری با آموزه‌های دینی ندارد. مدعیان این نگره بیان می‌دارند که انسان به مدد عقل به لزوم برخی از مسائل شرعی، مانند وجود خداوند، ضرورت وجود پیامبر، نیاز به معجزه برای پیامبر پی می‌برد، ولی پس از شناخت امور فوق به مدد عقل و رسیدن به وادی شریعت، خود را از مبانی و مبادی عقلی بی‌نیاز دانسته و تنها گوش به فرامین

وحی می‌سپارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۹۳) قطعاً غزالی از متفکرانی است که به این کارکرد حادقلی کاربرست عقل در فهم دین و آموزه‌های دینی باور دارد. بحث در نقش فراتر از این کارویژه عقل، یعنی مصباح و معیار بودن عقل است. در آثار متعدد وی به کاربرست مفتاحی عقل اشاره شده است: (غزالی، ۱۹۸۸: ۷۴؛ همو، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۴۱؛ همو، ۱۹۶۴ الف: ۴۴ به بعد؛ همو، ۲۰۰۳: ۱۳۴؛ همو، بی‌تا د: ۵۹۹ و ۶۰۱؛ همو، بی‌تا ه: ۶۲۷)

براساس دیدگاه میزان بودن عقل برای فهم دین، باید همه عقاید دینی را با میزان عقل سنجید و اگر عقل توانست برای آن عقاید برهان اقامه کند، آن مطلب را می‌پذیریم؛ وگرنه پذیرفتنی نیست. غزالی درباره این قسم به‌صورت صریح سخن نمی‌گوید. از گفته‌های وی در آثار مختلف استفاده می‌شود که وی میزان و معیار بودن عقل را به این معنا می‌پذیرد که اگر آموزه‌های مندرج در نصوص دینی با یقینیات عقلی در تعارض باشد، باید آن آموزه تأویل شود. به این معنا عقل میزان برای فهم نصوص دینی است، اما اگر مراد این باشد که همه آموزه‌های دینی باید مستقیماً از برهان عقلی اخذ شده باشند، این سخن نادرستی است و مورد قبول غزالی نیست. نقد غزالی به عقلانیت اعتزالی ناظر به همین نگاه افراطی به عقل است. (همان: ۶۲۵)

غزالی حجیت عقل و حقانیت احکام قطعی آن را مبنای حقانیت دین می‌داند. به‌گونه‌ای که انکار عقل و سست کردن مبنای آن به ناچار به انکار دین و تضعیف مبنای آن منتهی می‌شود. زیرا حقانیت دین فقط با عقل قابل اثبات و کشف است. اگر کشف عقل بی‌بنیاد باشد، به‌ناچار حقانیت دین هم مبنایی نخواهد داشت و ما راهی به کشف درستی و حقانیت وحی و دین نخواهیم داشت. (همان: ۶۲۶؛ همو، ۱۹۸۸: ۷۳) پس عقل منبعی برای کشف مجهولات و استنباط پاره‌ای از گزاره‌های دینی است. البته در این کارکرد مراد، عقل فطری و برهانی است که ارزش و اعتبار آن نمی‌تواند کمتر از چیزی باشد که از کتاب و سنت فهمیده می‌شود. (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶: ۴۷ - ۴۵)

بنابراین غزالی هم کارکرد ابزاری برای عقل در فهم نصوص دینی قائل است و هم کارکرد استقلالی که به‌عنوان منبع مدنظر است.

هماهنگی بین عقل و دین

غزالی از جمله متفکرانی است که سعی بر هماهنگی میان عقل و وحی داشت. (شیدان‌شید، ۱۳۸۳: ۵۷) وی کوشید این توافق را در سه بعد دین، فلسفه و عرفان برقرار سازد. او دین‌باوری را از عقل‌گرایی جدا نمی‌داند؛ چراکه عقل، تنها با شرع هدایت می‌یابد و شرع نیز تنها با عقل قابل تبیین است. (دنیا، ۱۹۸۰: ۲۸۰) جمله غزالی در *معارج القدس* این‌گونه است «ان العقل لن یهتدی الا بالشرع و الشرع لم یتبین الا بالعقل» و بعد می‌گوید: «فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل و هما متعاضدان بل متحدان» (غزالی، ۱۹۸۸: ۷۳) در *المستصفی* نیز عقل را قاضی و شرع را شاهد معرفی می‌کند. (۱۳۶۸: ۱ / ۳)

غزالی در رساله قانون التأویل صراحتاً وارد بحث نسبت عقل و دین می‌شود و پس از دسته‌بندی افراد در چگونگی مواجهه با مسئله تعارض عقل و شرع بیان می‌دارد که: «فرقه پنجم، فرقه متوسطه است که جامع بین معقول و منقول بوده و هریک از آنها را اصل مهمی می‌داند و با توجه به حقانیت شرع، تعارض عقل و شرع را قبول ندارد. چون هرکس عقل را تکذیب کند، شرع را تکذیب کرده است، زیرا صدق شرع با عقل شناخته می‌شود و اگر دلیل عقلی صادق نباشد، تفاوت بین نبی و متنبی، و صادق و کاذب شناخته نمی‌شود. چگونه می‌شود عقل از طرف شرع تکذیب گردد و حال آنکه شرع جز با عقل اثبات نمی‌شود. این گروه فرقه محقه‌اند». (همو، بی تا ه: ۶۲۶)

به نظر غزالی هرکه بصیرت عقلی نداشته باشد، بهره او از دین نیز پوسته دین است و نه مغز و حقیقت آن؛ (همو، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۰۴) زیرا علوم شرعی را نمی‌توان جز به مدد علوم عقلی درک نمود و عقل و شرع همچون غذا و دارو مکمل یکدیگرند. آنکه از علوم عقلیه محروم است، در خود شرع نیز تناقض می‌بیند و گاه در آن می‌اندیشد و به تحیر دچار می‌شود. درحالی که اشکال از بصیرت نداشتن خود اوست نه از شرع. (همو، ۱۹۶۴: ب: ۳۳۸)

در معارج القدس تشبیه جالب و مناسبی درباره ارتباط عقل و شرع به کار می‌برد. عقل، آدمی را به شرع هدایت می‌کند و شرع با عقل، روشن و تبیین می‌شود. عقل اساس است و شرع بنا. عقل همچون بصر است و شرع همچون شعاع. عقل همچون سراج است و شرع مانند روغن داخل سراج. (همو، ۱۹۸۸: ۷۳)

غزالی مباحث و محتوای نصوص دینی را در ارتباط با عقل در الاقتصاد فی الاعتقاد به این صورت بیان می‌کند: آنچه در نصوص دینی آمده یا با عقل مستقل قابل فهم است، یعنی عقل بدون هدایت و راهنمایی شرع هم می‌تواند به آنها پی ببرد، مانند معرفت حدوث عالم و حدوث محدث (خدا) و صفات آن؛ قسم دیگر آن مواردی است که صرفاً شرع آنها را بیان می‌کند و عقل راهی برای دسترسی به آنها ندارد، مانند معرفت به سمعیات و امور غیبی؛ و نهایتاً قسم سوم امور مشترکه‌ای است که عقل و شرع به کمک هم آنها را فهم‌پذیر می‌کنند. غزالی در این مورد مثال به رؤیت خدا و خلقت خداوند می‌زند. (همو، ۲۰۰۳: ۱۵۱)

تعارض عقل و دین

برای غزالی نسبت میان یافته‌های بشری و آموزه‌های وحیانی به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل، همواره دغدغه بوده است. به گفته شبلی نعمانی غزالی از نخستین کسانی است که منقول و معقول را با هم سازش می‌دهد. (نعمانی، ۱۳۶۸: ۷ و ۳۲) به نظر وی بین عقل و دین هماهنگی کامل برقرار است و تعارضی بینشان وجود ندارد. (قرضاوی، ۱۳۸۸: ۵۳) اگر تعارضی باشد در ابتدای امر و ظاهری است. در رساله قانون التأویل با دسته‌بندی پنج‌گانه‌ای از مسلمین، دلیل تعارض ظاهری میان عقل و شرع را عدم فهم صحیح از دین و نصوص دینی معرفی می‌کند. او در این باره می‌نویسد:

میان معقول و منقول در ابتدای نظر و ظاهر فکر تعارضی به چشم نمی‌خورد؛ و کسانی که در این باب اندیشیده‌اند به پنج گروه تقسیم می‌شوند: گروهی تنها به منقول، نظر دوخته‌اند و به این جانب افراط افتاده‌اند؛ گروه دیگر به جانب دیگر افراط در افتاده‌اند و تنها به معقول نظر دوخته‌اند؛ دیگران راه میانه را در پیش گرفته‌اند و در صدد تلفیق میان این دو برآمده‌اند. این گروه سوم خود بر سه دسته‌اند: برخی معقول را اصل قرار داده‌اند و منقول را تابع آن پنداشته‌اند و از این رو چندان به بحث منقول نپرداخته‌اند؛ برخی منقول را اصل دانسته‌اند و معقول را تابع آن شمرده‌اند و لذا در معقول غور نکرده‌اند؛ برخی نیز هر دو را اصل دانسته‌اند و در تألیف و تلفیق آن دو کوشیده‌اند و حق نیز با همین گروه است. (همو، بی تا ه: ۶۲۶ - ۶۲۵)

از دید غزالی هر کس که با علوم، ممارستی طولانی ورزیده باشد و در آنها غور کرده باشد، در اکثر موارد می‌تواند با تأویلاتی قریب، میان معقول و منقول تلفیق کند و هرگز نباید عقل را تکذیب کرد؛ زیرا عقل هیچ‌گاه دروغ نمی‌گوید، چرا که اگر دروغ گو باشد، چه بسا در اثبات شرع نیز دروغ بگوید. (همان: ۶۲۶)

غزالی مواضع این گروه‌های پنج‌گانه را شرح می‌دهد و پس از ذکر معایب چهار گروه نخست، می‌گوید:

گروه پنجم که موضع صواب را برگزیده‌اند، بین بحث از معقول و منقول جمع کرده‌اند و هر دو را اصل می‌دانند و منکر تعارض واقعی میان عقل و شرعند. اینان معتقدند که هر که عقل را تکذیب کند، شرع را تکذیب کرده است، زیرا صدق شرع به واسطه عقل دانسته می‌شود. اگر دلیل عقلی صادق نمی‌بود، ما میان پیامبر و پیامبر نما و میان صادق و کاذب فرقی نمی‌نهادیم. پس چگونه به واسطه شرع می‌توان عقل را تکذیب کرد، در حالی که شرع جز به طریق عقل ثابت نشده است؟ (همان)

غزالی آنجا که از تناقضات ظاهری میان عقل و دین سخن می‌گوید، معتقد است اگر دین با عقل تفسیر و توضیح داده شود، تعارضی در میان نخواهد بود. (غزالی، ۱۹۶۴ ب: ۳۳۹) او در جایی دیگر در این ارتباط می‌گوید: «آنها که در پرتو نور یقین و ایمان هدایت شده‌اند دریافته‌اند که تعارضی بین عقل و شرع نیست». (همو، ۱۳۶۲: ۳)

بنابراین در هندسه معرفت دینی غزالی، عقل هم‌سطح با نقل و همراه دین است، نه مقابل دین و بیرون از مرز دین. به همین جهت از نظر وی هیچ تعارضی بین عقل و دین وجود ندارد.

علت مخالفت غزالی با عقل

در آثار غزالی بسیار با ملامت و سرزنش عقل مواجهیم. با توجه به مواردی که تاکنون درباره اهمیت عقل و خردورزی از دید غزالی بیان شد چگونه باید بین این دو نگاه او جمع صورت داد؟ در پاسخ این تعارض ظاهری باید بگوییم عقلی که غزالی با آن به مخالفت برخاسته، عقل جزئی است که مورد تأکید مشائیان بوده است و نه عقل

کلی و ذوقی و شهودی که خود در کتاب *المنقذ من الضلال* بر اهمیت آن تأکید کرده است. (همو، بی تا: ۵۹۸) برخلاف آنچه از غزالی در برخی کتب تاریخ فلسفه نقل شده است، وی هیچ گونه ستیزی میان عقل و شرع نمی بیند. مثلاً در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* می گوید: «لا معاند بین الشرع المنقول و الحق المعقول». (غزالی، ۲۰۰۳: ۳) به جملاتی که از او در *معارج القدس* هم که اشاره کردیم بیانگر همین نکته است. (همو، ۱۹۸۸: ۷۳)

اعتراض او به طور خاص متوجه اتکا و اعتماد بیش از اندازه فلاسفه به حجیت استدلال های عقلی در رسیدن به باورهای دینی است.^۱ در نظر غزالی راه عقل و برهان طریقی است که همگان توانایی پیروی از آن را ندارند. غزالی در آخرین تألیف خود، کتاب *الجام العوام عن علم الکلام* تصدیق می کند که درک حقیقت و کشف معرفت از راه برهان عقلی نیز ممکن است، نهایت آنکه جز کسان معدودی نمی توانند بدان برسند و بسا که عصری سپری شود و در تمام مدت، آن کسی به آن درجه از قوت استدلال و نیروی برهان دست نیابد که بتواند به وسیله عقل، حقیقت را دریابد و به شناخت آن نائل آید. (همو، بی تا و: ۳۵۳) از این جمله در کتاب *الجام العوام* چنین استفاده می شود که غزالی به کلی منکر عقل فلسفی که همان برهان و استدلال باشد، نیست؛ بلکه او این راه را کافی نمی داند.

غزالی با نقد عقل گروی فلسفی و به ویژه عقل گروی سینوی می کوشد تا نشان دهد که عقل نظری به تنهایی قادر به حل مسائل متافیزیکی و دستیابی به حقایق الهی به شیوه ای یقینی و تردیدناپذیر نیست؛ بلکه برای نیل به حقیقت در این مسائل، به جز تکیه بر قواعد منطقی ذهن، باید از دریچه دیگری که بر قلب گشوده است، بهره مند شد؛ دریچه ای که داده های متمایز از داده های حواس پنج گانه را به قلب می رساند. این دریچه درونی چیزی جز وحی (مختص پیامبران) و الهام (مختص اولیا) نیست. (کیاشمشکی، ۱۳۸۳: ۱۵۷)

عقل تبیینی و عقل اثباتی

غزالی به عقل تبیین گر باور دارد ولی از عقل اثبات گر گریزان است. وی عقل را ابزار و حتی منبع فهم دین می داند، ولی این عقل باید در حدود تبیینی گام بردارد نه در حوزه اثبات. (مونتگمری، ۱۳۴۷: ۹۵) البته اثبات در محدوده خاصی مانند اثبات خدا و اصل دین است. از نظر او عقل برای تبیین و فهم حقیقت ایمان، وحی و الهام امری ضروری است، (غزالی، ۱۹۸۸: ۷۴؛ همو، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۴۱؛ همو، ۱۹۶۴ الف: ۴۴ به بعد؛ همو، ۲۰۰۳: ۱۳۴؛ همو، بی تا د: ۵۹۹ و ۶۰۱، همو، بی تا ه: ۶۲۷) ولی این بدان معنا نیست که بتوان با مرکب عقل، بدون ایمان، وحی و الهام حقایق متافیزیکی و غیبی را به اثبات رساند؛ درست همان طور که عقل برای فهم نسبت های داده های حسی و درواقع پردازش این داده ها و فهم پذیر کردن آنها ضروری است، اما هرگز

۱. غزالی در چند اثر خود به استفاده نادرست از عقل اشاره می کند. از جمله به کاربردهای ناروای اسماعیلیان از عقل در *المستطری* می پردازد و آنان را در این امر به چالش می کشاند. (متها، ۱۳۸۱: ۷۵)

نمی‌تواند بدون بهره‌گیری از حس، سخنی از اثبات و قابل اعتماد بودن درباره جهان طبیعت گفت و به معرفتی دست یافت. این شیوه دقیقاً همان امری است که بعدها صدرا و پیروان او بر آن گردن می‌نهند و برپایه آن می‌کوشند تا بین وحی و عرفان، و فلسفه و برهان سازگاری ایجاد کنند. (کیاشمشکی، ۱۳۸۳: ۱۶۰)

عقل اثباتی همان عقل‌گرایی فلسفی است. این روش با استفاده از عقل و با صبغه فلسفی که همان بهره‌برداری از قواعد و اصول فلسفی باشد، به‌سراغ نصوص دینی می‌رود. ورود و خروج مباحث و استدلال‌ها، در این مدل از خردگرایی رنگ فلسفی دارد و به قواعد و اصول فلسفی و حتی فلسفه یونان باستان استناد می‌شود. (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۶۵) غزالی به کلی مخالف این مدل از عقل‌گرایی نیست؛ بلکه صرفاً در همان محدوده اثبات گزاره‌های اساسی دین حجیت دارد؛ اما عقل تبیینی در تمام مراحل فهم دین نقش دارد و از حجیت برخوردار است. وی بر استفاده از عقل تبیینی در فهم نصوص دینی تأکید دارد. حجیت اصل دین و رجوع به شریعت با عقل اثباتی است، اما این امر محدود است. در اصول دین علم قطعی و یقینی لازم است؛ به‌همین جهت باید به عقل اثباتی رو کنیم. بسیاری از آموزه‌های مندرج در نصوص دینی از بخش ظواهر هستند که دارای حجیت از سنخ ظنون‌ات می‌باشند. ما در فروع دین می‌توانیم از آنها بهره‌گیریم و به‌همین خاطر در آن بخش، عقل تبیینی برای توضیح و تبیین آنها کفایت می‌کند؛ اما در حوزه اصول اعتقادی این‌گونه نیست.

وجه نیاز به عقل

بیان داشتیم که عقل و خرد از مهم‌ترین ابزارهای شناخت در معرفت دینی محسوب می‌شوند. نقش عقل در این باره هم به حوزه معرفت‌های نظری و عقیدتی دین مربوط است و هم به حوزه معرفت‌های عملی و اخلاقی و هم معرفت‌های اثبات‌کننده دین را شامل می‌شود و هم در قلمرو استنباط، تفسیر و تبیین دین کارساز است.

در حوزه معرفت‌های اثبات‌کننده، هم براهین اثبات وجود خدا بدون استثنا مبتنی بر قواعد عقلی‌اند و هم اثبات ضرورت دین، نبوت مبتنی بر عقل هستند. البته غزالی ادله اثبات وجود خدا را هم عقلی می‌داند و هم سمعی. در *قواعد العقائد* دلیل سمعی بر اثبات وجود خدا ارائه می‌کند. (غزالی، ۱۳۸۴: ۱۴۵؛ الرسوقی حبیشی، ۱۹۸۷: ۴۷) غزالی به‌مانند اسلاف اشعری خود نیست که همه واجبات حتی وجوب معرفت خدا را نقلی بدانند و نقش اصلی عقل را دفاع از معارف دینی بدانند. (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۰۲ - ۱۰۱)

غزالی برای اثبات اصل دین و نبوت نیاز به عقل دارد. بدون عقل امکان اثبات این امور وجود ندارد. اگر عقل نباشد نمی‌توان بین پیامبر و پیامبرنا فرقی قائل شد. (غزالی، بی‌تا: ۶۲۶) وی می‌گوید: «چگونه به‌واسطه شرع می‌توان عقل را تکذیب کرد، درحالی‌که شرع جز به طرق عقل ثابت نشده است؟». (همان)

غزالی به‌لحاظ بار ارزشی به شرع اهمیت بیشتری نسبت به عقل می‌دهد، اما در مرحله فهم دین و نصوص دینی، از آنجا که عقل بهترین ابزار بشری در معرفت و فهم است، بر اهمیت و ارزش والای آن تأکید

می‌کند و آن را برترین ابزار برای فهم شرع می‌داند. (همو، ۱۹۸۸: ۷۳) به‌همین جهت غزالی شرع را هم محصول عقل می‌داند. یعنی در مرحله اثبات عقل مقدم بر شرع خواهد بود. تا عقلی نباشد، شرعی اثبات نخواهد شد. (همو، ۲۰۰۳: ۱۳۴؛ همو، بی‌تا د: ۵۹۹ و ۶۰۱؛ همو، بی‌تا ه: ۶۲۷)

غزالی به‌درستی بیان داشته که ابزار فهم دین، عقل است. اگر قرآن نیاز به فهم و تفسیر و تبیین داشته باشد، و اگر انسان‌ها قادر به این فهم و تبیین باشند، عقلاً ابزاری جز خود عقل برای این فهم وجود ندارد. به کمک عقل می‌توان به فهم صحیحی از متن قرآن دست یافت. به‌عنوان نمونه در بحث صفات خدا، چون خدا را مادی نمی‌داند، صفاتی مانند ید و وجه را برای خدا مادی معنا نمی‌کند. پس در مقام فهم درست آیه صرفاً با عقل می‌توان به این فهم صواب رسید و آن را به‌گونه‌ای درک کرد که با مقدمات مقبول عقلی منافاتی نداشته باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۴۹)

او برای دفاع از آموزه‌های دینی باید به روش استدلال عقلی روی آورد؛ چراکه در غیر این صورت به دامن نص‌گرایی می‌افتد و این چیزی است که او از آن دوری می‌کند. خود وی در پایان عمر صریحاً درباره مذهب خود می‌گوید: «در معقولات، مذهب برهان و آنچه دلیل عقلی اقتضا کند، اما در شریعات، مذهب قرآن و هیچ‌کس را از ائمه، تقلید نمی‌کنم. نه شافعی بر من حظی دارد و نه ابوحنیفه بر من براتی.» (غزالی، ۱۳۶۲: ۱۲) البته وی به کاربرد مهارشده عقل در چارچوب شرع اعتقاد دارد. همین امر وی را با برخورد محتاطانه به سمت عقل‌گرایی می‌کشاند و درگیری و چالش خصمانه با فلاسفه پیدا می‌کند.

غزالی با توجه به نابسند بودن گستره عقل برای شناخت همه امور و حقایق، به این امر باور پیدا می‌کند که عقل بعد از اثبات اصل وحی، باید در چارچوب وحی و شرع گام بردارد. درواقع دست خود را در دامن وحی قرار دهد. (غزالی، بی‌تا د: ۵۹۹) اما این سخن غزالی قابل نقد است. حتی به‌لحاظ روشی خود وی به لوازم سخن خود پایبند نبوده و در حوزه دین از عقل استفاده‌ای از سنخ اول می‌نماید.

غزالی معتقد است طریق عقل در توجیه باور دینی، طریقی ارزشمند است؛ هرچند بیشتر آدمیان نتوانند در این وادی گام نهند. بنابراین غزالی را نه می‌توان ایمان‌گرای افراطی دانست و نه عقل‌گرای محض. وی در بین ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی مشی می‌کند. هم طریق برهان را قبول دارد و آن را بهترین راه می‌داند؛ گرچه تعداد کمی به این راه می‌رسند و هم طریق ایمان را. برای غزالی اعتقاد جزمی مهم است. مهم نیست این باور و ایمان جزمی از چه راهی حاصل شود. لذا هم دین‌داران عوام را در جرگه مومنین قرار می‌دهد و هم خواص از اهل ایمان را که راه دین‌داری‌شان از طریق برهان و شهود حاصل شده باشد.

نتیجه

به تحقیق غزالی از متکلمان اشعری است؛ اما نمی‌توان با توجه به اشعری بودن او حکم به مخالفت با عقلانیت او داد. او متفکری عقل‌مدار است و به عقلانیت اهمیت می‌دهد، اما با توجه به این نکته که محدودیت‌هایی برای

عقل و عقلانیت قائل است. غزالی عقل‌ستیز و عقل‌گریز نیست. شاید بتوان گفت که غزالی سعی در عقلانی کردن نص‌گرایی اشعریون داشت. وی نه همچون معتزله عقل‌گرایی افراطی را پذیرفت و نه همچون نص‌گرایان برای عقل هیچ اعتباری قائل نشد. بلکه در برخورد با نصوص دینی از عقل بهره گرفت، اما به محدودیت‌های آن هم توجه کرد. اگر هم بتوان ادعا کرد که غزالی در آثار اولیه و دوره میانه، از نص‌گرایی اشاعره پیش از خود تبعیت می‌کند، اما در دوره پایانی به‌هیچ‌وجه نمی‌توان این امر را بیان داشت. چراکه غزالی در دوره پایانی عمر خویش با آثاری مانند *فیصل التفرقه و احیاء العلوم* و مانند آن از پابندی به نص‌گرایی فاصله می‌گیرد و با تأکید بر عقل‌گرایی و تأویل، به رویکرد عقل‌گرایی اعتدالی نزدیک می‌شود.

می‌توان به‌صراحت بیان داشت که غزالی از روش عقل‌گرایانه به‌عنوان روشی کارآمد و مؤثر در فهم نصوص دینی بهره می‌گیرد. قطعاً غزالی در پاره‌ای از مسائل و برای ارائه تبیین صحیح از اعتقادات اسلامی استدلال‌هایی ارائه می‌کند. این امر حکایت از ارائه تبیین عقلانی از گزاره‌های متون دینی است. ضمن اینکه بیان تفاسیر مختلف از متون دینی نباید با درک عقلانی در تضاد و تعارض باشد. برای جلوگیری از این امر باید تن به ارائه استدلال‌های عقلانی از گزاره‌های دینی داد. از طرفی به‌نظر غزالی برای اینکه بتوان به فهم صحیح و مطابق با واقع از متون دینی دست یافت، باید آنها را در چارچوب دین تبیین و بررسی کرد. چراکه غیر از این راه، ما دچار فهم‌های غیر منطبق با متون دینی خواهیم شد، که این امر به تحریف متون دینی می‌انجامد. هنر غزالی در جمع بین این دو نگاه است؛ یعنی هم جانب متن را داشتن و هم پایبند به مبانی عقلانی بودن.

در دستگاه فکری غزالی، راه فهم نصوص دینی بر عقلانیت استوار است. گرچه این امر به‌طور منسجم و شفاف از سوی غزالی طرح نشده، اما با تتبع در آرا وی می‌توان راه فهم نصوص دینی را مبتنی بر عقلانیت یافت. بنابراین عقل نقش مهمی در نظام فکری غزالی دارد.

وی دلایل عقلی را در اثبات بسیاری از مسائل و گزاره‌های اعتقادی معتبر می‌داند. برای اثبات این مدعا می‌توان نگاهی اجمالی به آثار وی انداخت. او در بسیاری از موارد، مسائلی را از طریق عقل و با استدلال عقلی به اثبات می‌رساند. وی همچنین، برخی از مسائلی را که معمولاً از طریق نقل بدان پرداخته می‌شود، با روش عقلی اثبات می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۳، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران، امیرکبیر، چ ۳.
۲. _____، ۱۳۸۵، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، چ ۳.
۳. اکبریان، رضا، ۱۳۸۶، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۴. بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۷۷ م، *مؤلفات الغزالی*، کویت، *وكالة المطبوعات*، الطبعة الثانية.
۵. بزون، حسن، ۱۹۹۷ م، *المعرفة عند الغزالی النظرية التربوية التعليمية*، بیروت، مؤسسة الانتشارات العربی.
۶. پورسینا، زهرا، ۱۳۸۸ الف، «نظام بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی»، *پژوهش های فلسفی - کلامی*، ش ۴۱، ص ۴۴ - ۵.
۷. _____، ۱۳۸۸ ب، «کاربردهای سه گانه عقل در نظر غزالی»، *جاویدان خرد*، دوره جدید، ش ۳، ص ۸۶ - ۶۷.
۸. جبرئیلی، محمدصفر، ۱۳۸۹، *سیر تطور کلام شیعه*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. الجمیلی، حامد درع عبدالرحمن، ۲۰۰۵ م، *الامام الغزالی و آراوه الکلامیه*، بیروت، دار الكتب العلمیه.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۸، *حکمت متعالیه*، تهران، الزهراء.
۱۱. _____، ۱۳۸۳، *قرآن در قرآن*، قم، اسراء، ج ۷.
۱۲. _____، ۱۳۸۴، *شریعت در آینه معرفت*، قم، اسراء.
۱۳. _____، ۱۳۸۹، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد، ۱۳۸۹، *هستی شناسی معرفت*، تهران، امیر کبیر.
۱۵. دمشقیه، عبدالرحمن، ۱۴۰۶ ق، *ابوحامد الغزالی و التصوف*، الرياض، دار طیه.
۱۶. دنیا، سلیمان، ۱۹۸۰ م، *الحقیقه فی نظر الغزالی*، قاهره، دار المعارف.
۱۷. الرسوقی حبیشی، طه، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م، *الجانب الالهی فی فکر الامام الغزالی: عرض و تحلیل*، القاهرة، دار الطباعة المحمدیه.
۱۸. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۳، *فرار از مدرسه*، تهران، امیر کبیر.
۱۹. الزعبی، انور، ۱۴۲۰ ق، *مسئله المعرفة و منهج البحث عند الغزالی*، دمشق - بیروت، دارالفکر و المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
۲۰. السافی، نورالدین، ۲۰۰۹ م، *نقد العقل*، بیروت، دار التنویر.
۲۱. سالم، عبدالجلیل بن عبدالکریم، ۲۰۰۴ م، *التأویل عند الغزالی نظریه و تطبیقاً*، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.
۲۲. سبحانی، محمدتقی، ۱۳۷۴، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، *نقد و نظر*، سال اول، ش ۴ - ۳، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۲۳۲ - ۲۰۵.
۲۳. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۹۰، *مبانی و پیش انگاره های فهم دین*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۴۰۲ ق، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید گیلانی، بیروت، دار المعرفة.
۲۵. شیخ الارض، تیسیر، ۱۹۶۰ م، *الغزالی*، بیروت، منشورات دار الشرق الجديد.

۲۶. شیدان شید، حسینعلی، ۱۳۸۳، *عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۷. صادقی، هادی، ۱۳۸۲، *درآمدی بر کلام جدید*، قم، کتاب طه و نشر معارف.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۹. طوطا، الشریف، ۲۰۱۳ م، *المنهج النقدي فی فلسفة ابی حامد الغزالی*، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.
۳۰. عثمان، عبدالکریم، ۱۳۶۰، *روان شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی*، ترجمه محمدباقر حجتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۱. غزالی، ابو حامد محمد، ۱۳۱۷، *نصيحة الملوك*، با مقدمه و تصحیح و حاشیه جلال همائی، تهران، کتابخانه طهران.
۳۲. _____، ۱۳۶۲، *مکاتیب فارسی (فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام)*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، امیر کبیر.
۳۳. _____، ۱۳۶۸، *المستصفی من علم الاصول*، قم، دار الذخائر.
۳۴. _____، ۱۳۸۴، *قواعد العقائد یا اعتقادنامه غزالی*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، جامی.
۳۵. _____، ۱۳۸۵ ق، *تهافت الفلاسفه*، قاهره، دار المعارف.
۳۶. _____، ۱۴۰۲ ق، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار المعرفة.
۳۷. _____، ۱۴۰۹ ق، *الاربعین فی اصول الدین*، بیروت، دار الکتب العلمیه. (از نرم افزار کلام)
۳۸. _____، ۱۴۱۰ ق، *معیار العلم فی فن المنطق*، شرحه احمد شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
۳۹. _____، ۱۹۶۴ م الف، *مشکاه الانوار*، تحقیق الدكتور ابو العلا عفی، قاهره، الدار القیومیة للطباعة و النشر.
۴۰. _____، ۱۹۶۴ م ب، *میزان العمل*، حقیقه و قدم له الدكتور سلیمان دنیا، مصر، دار المعارف.
۴۱. _____، ۱۹۶۶ م، *محک النظر فی المنطق*، ضبطه و صححه محمد بدر النعسانی، بیروت، دار النهضة الحديثه.
۴۲. _____، ۱۹۷۰ م، *المنحول من تعليقات الاصول*، تحقیق محمدحسن هیتو، دمشق، دار الفكر.
۴۳. _____، ۱۹۸۸ م، *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۴۴. _____، ۲۰۰۳ م، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، شرح و تحقیق و تعليق الدكتور انصاف رمضان، بیروت و دمشق، دار الفتیه.
۴۵. _____، بی تا الف، *مقاصد الفلاسفه*، مصر، مطبعة السعادة.
۴۶. _____، بی تا ب، *الرسالة اللدنیة*، مندرج در مجموعه رسائل الامام الغزالی، قاهره، المكتبة التوفیقیة.
۴۷. _____، بی تا ج، *فصل التفرقة*، مندرج در مجموعه رسائل الامام الغزالی، قاهره، المكتبة التوفیقیة.

۴۸. _____، بی تا د، *المنقذ من الضلال*، مندرج در مجموعه رسائل الامام الغزالی، قاهره، المكتبة التوفيقية.
۴۹. _____، بی تا ه، *القانون فی التأویل*، مندرج در مجموعه رسائل الامام الغزالی، قاهره، المكتبة التوفيقية.
۵۰. _____، بی تا و، *الجامع العوام عن علم الکلام*، مندرج در مجموعه رسائل الامام الغزالی، قاهره، المكتبة التوفيقية.
۵۱. الفیومی، محمد ابراهیم، ۱۹۷۶ م، *الامام الغزالی و علاقة البقین بالعقل*، مصر، مكتبة الانجلو المصرية.
۵۲. قرضاوی، یوسف، ۱۳۸۸، *سیمای غزالی از منظر موافقان و مخالفان*، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران، احسان.
۵۳. قمیر، یوحنا، ۱۹۸۶ م، *الغزالی*، بیروت، دار المشرق.
۵۴. کاشفی، محمدرضا، ۱۳۸۶، *کلام شیعه: ماهیت، مختصات و منابع*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۵. الکیسی، محمد محمود رحیم، ۲۰۰۲ م، *نظریة العلم عند الغزالی*، بغداد، بیت الحکمه.
۵۶. کریمی، مصطفی، ۱۳۸۲، *قرآن و قلمروشناسی دین*، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.
۵۷. کیاشمشکی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، *راز رستاخیز و کاوش های عقل نظری*، قم، آیت عشق.
۵۸. متها، فاروق، ۱۳۸۱، *غزالی و اسماعیلیان*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، فروزان روز.
۵۹. مکدموت، مایکل، ۱۳۶۳، *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی و دانشگاه مک گیل.
۶۰. مونتگمری، وات، ۱۳۴۷، *امام محمد غزالی متفکر بزرگ مسلمان*، ترجمه محمود اصفهانی زاده، تبریز، کتابفروشی مهر.
۶۱. نصر، سید حسین، ۱۳۶۵، «غزالی حکیم معاند»، *ایران نامه*، سال چهارم، تابستان ۱۳۶۵، ش ۱۶، ص ۵۹۲-۵۸۳.
۶۲. نعمانی، شبلی، ۱۳۶۸، *تاریخ علم کلام*، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، اساطیر.
۶۳. همایی، جلال، بی تا، *غزالی نامه: شرح حال و آثار و عقاید و افکار ادبی و مذهبی و فلسفی و عرفانی غزالی طوسی*، تهران، کتابفروشی فروغی.
۶۴. یوسفیان، حسن، و احمد حسین شریفی، ۱۳۸۶، *عقل و وحی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۵.