

مقایسه شک امام محمد غزالی و رنه دکارت

دکتر زکریا بهارنژاد*

چکیده

امام محمد غزالی و رنه دکارت، دو متفکر و اندیشمند برجسته شرق و غرب، هریک به نوبه خود با تحت تأثیر قراردادن فکر و اندیشه زمان خود، موجب تحولات بزرگی در عالم فکر و اندیشه بشری شده‌اند. دکارت در فلسفه جدید غرب تحول ایجاد کرد و غزالی سبب گردید تا فلسفه از شرق جهان اسلام به غرب آن (اندلس و شمال آفریقا) راه یابد و فلاسفه بزرگی مانند: ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد در آن دیار ظهور کنند. بررسی دیدگاه این دو متفکر ما را با تحولات فکری که آن دو در عرصه فلسفه پدید آوردند آشنا می‌سازد. هدف نگارنده نیز در این مقاله، بررسی چگونگی برون رفت غزالی و دکارت از مرحله شک به یقین است. واژگان کلیدی: یقین، شک، شک دینی، شک فلسفی، شک دستوری، عقلگرایی، کوچیتو.

مقدمه

موضوع این مقاله، بررسی و پژوهش پیرامون مسئله «شک» از دیدگاه دو فیلسوف و متفکر شرق و غرب، غزالی و دکارت، است که در فاصله‌های زمانی و مکانی از هم

می زیسته‌اند و هردو گرفتار درد مشترکی به نام شک شده‌اند. در این پژوهش تلاش می‌شود وجوه اختلاف و اشتراک میان این دو اندیشمند در ارتباط با موضوع بررسی شود. پیش از پرداختن به موضوع اصلی به عنوان تمهید مقدمه به بررسی چند مسئله می‌پردازیم که عبارت‌اند از: (۱) تعریف شک، (۲) انواع شک، (۳) متعلق شک.

تعریف شک

شک و یا تردید و دودلی نوعی حالت روحی و روانی است و در مقابل «ظن» و «یقین»، که دو حالت روحی و روانی دیگرند، قرار دارد. هرگاه انسان نسبت به موضوعی چنان علم قطعی داشته باشد که هیچ‌گونه احتمال خلاف آن را ندهد، گفته می‌شود که او به موضوع مورد نظر خود علم یقینی دارد (= علم الیقین)، خواه موضوع مورد نظر او از محسوسات باشد مانند «شیرین بودن عسل» و «سرد بودن یخ»، خواه از معقولات و امور نامحسوسی مانند «جزء از کل کوچک‌تر است» و «دو مقدار مساوی با مقدار سوم خود مساوی‌اند» و «مجموع زوایای یک مثلث برابر دو قائمه است»؛ همچنین فرقی نمی‌کند که موضوع مورد نظر از تصورات باشد و یا از تصدیقات.

چنانچه حالت روانی انسان نسبت به یک موضوع به گونه‌ای باشد که آن را بر نقیضش رجحان و برتری دهد، گفته می‌شود انسان نسبت به آن موضوع ظن (گمان) دارد. فرض سوم آن است که اگر انسان نسبت به یک موضوع و مقابل آن، علم و آگاهی یکسان و مساوی‌ای داشته باشد، یعنی هیچ کدام را بر دیگری ترجیح و برتری ندهد، گفته می‌شود که نسبت به این موضوع «شک» و تردید دارد، یعنی او از دو و یا چند حالت مفروض نمی‌داند کدام گزینه را انتخاب کند. شخصی که دارای چنین حالتی است «شکاک» نامیده می‌شود، زیرا او مردد است که کدام گزینه را برگزیند؛ در واقع او متحیر و سرگردان و از سویی هم لادری است و نمی‌داند و در نتیجه نمی‌تواند یکی را انتخاب کند.

میر سید شریف جرجانی در این زمینه می‌نویسد:

« شک عبارت است از تردید میان دو نقیض بدون برتری دادن یکی بر دیگری. برخی هم گفته‌اند که شک تساوی دو طرف نقیض است که در واقع متوقف شدن میان دو چیز می‌باشد که دل به هیچکدام تمایل ندارد و اگر یک طرف را بر دیگری برتری دهد در این صورت، ظن و گمان است و اگر یک طرف را ترجیح دهد و طرف دیگر را رها کند یقین نامیده می‌شود» (جرجانی، ص ۵۶).

غزالی نیز در کتاب احیاء علوم الدین مطالبی شبیه و نزدیک به مطالب جرجانی، ولی بسیار مفصل‌تر از او در شرح و بیان حالات سه‌گانه روحی و روانی (شک، ظن و یقین) ذکر کرده است و در ادامه، سخنان وی را نقل خواهیم کرد.

از نگاهی دیگر، واژه «شک» متضاد ایمان و اعتقاد است که بر نوسان و سرگشتگی و بی‌تصمیمی، تحیر و بر دو دل بودن دلالت دارد، گویی انسان شکاک بر سر دو راهی قرار می‌گیرد و توان تصمیم و انجام کار را ندارد.

مدافعان مذهب اصالت ایمان (fideism) می‌کوشند با بی‌اعتبار ساختن خرد انسان، به تحکیم مبانی ایمانی و به توجیه و تصحیح اعتقاد خود نسبت به اسرار مستند به وحی (مانند معاد جسمانی) و به تعلیم و تربیت مردم به حقایق دینی دست یابند. مونتینی (montagne) و پاسکال (pascal) نمایندگان بارز این نوع طرز فکرند، بنابراین از نظر این متفکران شک متضاد ایمان و اعتقاد دینی است. (فولکیه، ص ۶۹)

انواع شک

شک به لحاظ موضوع به اقسامی تقسیم شده است و ما به شرح برخی از آنها می‌پردازیم. مهم‌ترین انواع شک عبارت‌اند از:

۱) شک فلسفی (scepticism)

از لحاظ فلسفی مذهب شک طریقه‌ای است که دستور آن چنین است: نباید درباره هیچ امری حکم کرد، زیرا انسان نمی‌تواند نائل به یقین بشود، مقتضای حکمت تعویق و

توقیف حکم است. (همان، ص ۵۱)

مطابق این تعریف، شکاک به کسی اطلاق می‌شود که در همه امور تردید و شک می‌کند و در حالت تردید به سر می‌برد. شکاک بر این باور است که قوای ادراکی او یعنی عقل و احساس به دلیل اینکه هر دو خطا پذیرند، پس ابزار مطمئنی برای معرفت و شناسایی جهان خارج نیستند.

شک فلسفی در ارتباط با این پرسش است: آیا قوای ادراکی آدمی می‌توانند جهان خارج را آن‌طور که هست به او بشناسانند؟ فیلسوف شکاک در پاسخ می‌گوید خیر، زیرا قوای ادراکی انسان خطا پذیرند، بنابراین نمی‌توانند معرفت بخش باشند.

شک فلسفی مربوط به مطابقت و عدم مطابقت آگاهی انسان با جهان خارج است به این معنا که قوای ادراکی انسان (عقل و احساس) تا چه اندازه می‌توانند جهان خارج را در آینه ذهن آدمی نشان دهند، زیرا صورت‌های ذهنی در واقع ظهور اشیا خارجی در ما هستند، آنگاه این پرسش مطرح می‌شود: چگونه می‌توان به مطابقت ذهن با خارج دست یافت؟ شکاکان در مورد رابطه معلوم بالذات (صورت ذهنی) و معلوم بالعرض (شیء خارجی) و یا رابطه ذهن با خارج شک دارند، یعنی نمی‌دانند ذهن آدمی چگونه و تا چه اندازه جهان خارج را در آینه خود نشان می‌دهد.

ویژگی‌های شک فلسفی

شک فلسفی دارای ویژگی‌های زیر است:

۱) شک فلسفی مربوط به علم حصولی است، زیرا علم حضوری متعلق شک واقع نمی‌شود و شکاکان نیز در وجود خود و صورت‌های نفسانی خود تردید ندارند؛ اساساً همان‌طور که پیشتر اشاره شد، شک، مربوط به مطابقت و عدم مطابقت ذهن با خارج است که این امر مربوط به علم حصولی است و در مورد علوم حضوری چون خود شیء بدون واسطه ادراک می‌شود و نه صورت آن، پس مسئله مطابقت و عدم مطابقت مطرح نمی‌گردد.

- ۲) شک فلسفی شکی عام و کلی است، یعنی شامل همه تصدیقات و تصورات می‌شود.
- ۳) شک فلسفی شکی قطعی و دائمی است، نه موقت و زودگذر. (همان، ص ۵۲)

انواع شک فلسفی

شک فلسفی بر دو نوع است:

الف: مذهب شک مطلق (Scepticism): از این شک پیشتر به نام شک فلسفی یاد کردیم و گفتیم مطابق آن شکاک معتقد است که هیچ چیز را به یقین نمی‌توان شناخت. این نوع شک تنها در میان فلاسفه قدیم یونان رواج داشت و مؤسس آن پیرون (Pyrron) (۳۶۵-۲۷۵ ق.م) است، او قائل به شک عام و مطلق بود، یعنی شک او هم شامل معقولات بود و هم شامل محسوسات. نظر او را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

«ما نه به حس باید اعتماد کنیم و نه به عقل، بلکه باید بدون رأی و بدون تمایل به جهتی باشیم و تأثرناپذیر. هیچ امری را هر چه باشد نباید تصدیق و یا تکذیب کنیم، بلکه آن را باید هم تصدیق بکنیم؟ و هم تکذیب؛ یا نه تصدیق بکنیم و نه تکذیب.» (بریه، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۳۹ و کاپلستون، ج ۱، ص ۴۷۵).

ب: مذهب شک نسبی یا مذهب نسبی (Relativism) در مقابل شک مطلق است. مطابق شک مطلق هیچ امر یقینی در عالم وجود ندارد و بنابراین هیچ چیز را به یقین نمی‌توان شناخت، لیکن معنا و مفهوم شک نسبی این است که برخی امور یقینی در عالم وجود دارد، از آن جمله است دانش ریاضی که چون واجد معیارهای علمی است از قطعیت و حتمیت برخوردار است. این نوع شک در قرن هجدهم توسط «کانت» مطرح گردید. او در علوم ریاضی و طبیعی تشکیک نمی‌کند و حتی اهمیت مابعدالطبیعه را هم انکار نمی‌کند، ولی می‌گوید مابعدالطبیعه در زمان او دچار بدنامی شده است، زیرا کسی در پیشرفت ریاضیات و علوم طبیعی شکی نمی‌کند، اما مابعدالطبیعه عرصه مناقشات بی پایان است و بر این اساس او می‌پرسد: آیا مابعدالطبیعه ممکن است یا نه؟ مقصود او این

است که آیا مابعدالطبیعه می‌تواند علم ما را به واقعیت افزایش دهد یا نه؟ وی می‌گوید، همان کوشش‌هایی که برای به وجود آوردن مابعدالطبیعه صورت گرفته، نخستین علت ظهور شکاکیت نیز شده است (کانت، ص ۱۱۰-۱۰۷).

همان‌طور که اشاره نمودیم مقصود کانت از شکاکیت نسبی این است که برخی از علوم، مانند ریاضیات و حتی علوم طبیعی به دلیل داشتن معیارهای علمی بودن از یقین و قطعیت برخوردارند لیکن برخی دیگر مانند مابعدالطبیعه نه تنها فاقد معیار علمی است، بلکه تولیدکننده شکاکیت نیز می‌باشد.

۲) شک روشی

اصطلاح شک روشی را نخستین بار «دکارت» به کار برده است. شک دکارت با شک شکاکان متفاوت است. او شک را مقدمه‌ای برای وصول به یقین می‌داند. همان‌طور که از نام آن پیداست، شک روشی است برای نایل شدن به معرفت یقینی؛ به بیان دیگر، دکارت در واقع شک نداشت او فرض می‌کند که شک دارد. دکارت در این باره می‌نویسد:

«چون می‌خواستیم خود را کاملاً وقف طلب حقیقت کنم، فکر کردم که برای من لازم است که مسیر ظاهراً معکوسی را در پیش گیرم و هر آنچه درباره آن کمترین مجال شک می‌توانستم تصور کنم به عنوان کذب محض تلقی کنم تا بینم که آیا پس از آن در عقاید من چیزی که کاملاً یقینی باشد باقی می‌ماند یا نه» (فروغی، ص ۲۴۳).

۳) شک دینی

به نظر می‌آید که شک دینی به یکی از دو معنی زیر باشد:

الف: شک در مبانی مابعدالطبیعی دین

همان‌طور که می‌دانیم بسیاری از فیلسوفان یهودی، مسیحی و مسلمان مانند فیلون (Philo)، آگوستینوس (Augustine)، توماس آکوئینی (Thomas Aquinas)، ابن سینا و ملاصدرا تلاش

زیادی نموده‌اند تا میان «عقل» و «دین» وحدت و هماهنگی ایجاد کنند و برای تأمین این هدف، آنان برخی از مسائل مابعدالطبیعه دین را با زبان عقل و فلسفه تفسیر نموده‌اند و شگفت آنکه هر سه دین بزرگ ابراهیمی و توحیدی بر مبنای فلسفه یونانی تفسیر گردیده‌اند. در این میان، برخی از شریعتمداران پیرو این ادیان، با این روش سخت مخالفت ورزیده‌اند که نمونه آن را در اسلام، در مخالفت‌های امام محمد غزالی و امام فخر رازی مشاهده می‌کنیم و به‌طور کلی جریان «اهل الحدیث» که بعدها جریان کلام اشعری از میان آن برخاست با هرگونه بحث و استدلال عقلی و فلسفی در مبانی و اصول دین مخالفت ورزید.

غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» یک یک دلائل و براهین فلاسفه را در اموری که مربوط به دین می‌شود مانند اثبات صانع، وحدت صانع، حدوث عالم و خلود روح و جبر و اختیار، علت و معلول، علم خداوند به جزئیات و غیره را رد کرده است و حکما را در اثبات امور یاد شده به عجز و ناتوانی نسبت داده است. غزالی در این کتاب عقاید فلاسفه را در بیست مسئله رد و ابطال نموده و در سه مسئله به آنها نسبت کفر داده است. آن سه مسئله عبارت‌اند:

۱) قدم عالم؛

۲) عالم نبودن ذات باری تعالی به حوادث جزئی؛

۳) انکار معاد جسمانی.

بنابراین اگر شک امثال غزالی را (شک دینی) بدانیم، معنای آن عبارت است از تشکیک در مبانی مابعدالطبیعی دین و اعتقاد (چون شک نیز یک عقیده است) به این معنا که «مابعدالطبیعه» نمی‌تواند راهگشای اصول دین باشد و به همین دلیل است که غزالی و همفکرانش با فلسفی کردن دین مخالفت ورزیده‌اند.

ب) شک برای تحکیم عقاید دینی

برخی از متفکران غربی برای تحکیم عقاید دینی و مبانی ایمانی تلاش می‌کنند تا عقل و خرد آدمی را بی اعتبار سازند، گویی از نظر آنان عقل و ایمان با هم در تضاد و

تعارض‌اند. آنها شک را لازمه ایمان دینی می‌دانند، موتنی و پاسکال نمایندگان این طریقه‌اند.

موتنی شک درباره امکان معرفت بشری را بهترین مقدمه برای ایمان می‌دانست و معتقد بود که در این حالت انسان مهبای قبول عقاید دینی می‌شود. اما پاسکال به صراحت گفته است:

«تبعیت از پیرون در شک نسبت به امکان علم، به دین کمک می‌کند» (فولکیه، ص ۶۹). شاید بتوان گفت این سخن معروف کانت که: «من عقل را محدود کردم تا جا برای ایمان باز شود»، ناظر به همین نوع طرز فکر در میان متفکران غربی نسبت به ایمان دینی باشد. این نوع طرز فکر تا آنجا پیش رفته است که شک کردن را لازمه ایمان دینی می‌دانند و در نتیجه می‌گویند شک و ایمان از همدیگر جدایی ناپذیرند. برخی از فیلسوفان مدافع فلسفه «اگزیستانسیالیسم» نظیر «کی یرکگور» (Kiergaard)، «اونامونو» (Unamuno) و «مارسل» (Marcel) تأکید کرده‌اند که ایمان نلرزیده از شک به هیچ وجه نمی‌تواند ایمان اصیل و مؤثق باشد (رک، میرچا، ج ۲، ص ۱۱۲).

این برداشت از دین تنها در میان فیلسوفان دین در غرب یافت می‌شود و برخی از متون اصلاح شده مسیحی نیز آنان را در این برداشت یاری و تأیید می‌نمایند؛ اما چنین برداشتی از دین، در بین متفکران مسلمان مخاطبی ندارد، مگر آنکه بگوییم مقصود فیلسوفان دین در جوامع غربی از شک آمیخته با ایمان، شکی است که مقدمه ایمان است. در این صورت این سخن از نظر متفکران اسلامی هم مطرح گردیده و سخن با ارزش و قابل قبولی است، زیرا چنین شکی سرانجام انسان را به معرفت یقینی نایل می‌سازد.

پس از بررسی نکات یاد شده و بیان انواع شک که برای تبیین غرض و هدف این مقاله لازم و ضروری می‌نمود، نخست به شرح اجمالی شخصیت غزالی و دکارت می‌پردازیم و در پی آن به اینکه چگونه خود را از شک رهانیده و به یقین دست یافته‌اند. آنچه در این شخصیت حائز اهمیت است و ارزش پژوهش و بررسی را دارد

همین نکته است.

غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰ ه.ق) متفکر و اندیشمندی کم نظیر و بلکه بی بدیل و بی نظیر است. در میان متفکران اسلامی کمتر دانشمندی را می‌توان دید که در جامعیت به پایه غزالی نایل شده باشد. او فقیه و متکلم برجسته‌ای بود و در عین حال نویسنده‌ای پر توان و آشنا با فلسفه و عرفان و سایر علوم اسلامی. از جمله ویژگی‌های شخصیتی غزالی این بود که برای نخستین بار در جهان اسلام طرح اخلاق اسلامی را مطرح و بنا نهاد، چه آنچه پیش از وی به نام اخلاق اسلامی مانند «طهارة الاعراق» ابن مسکویه و «اخلاق ناصری» خواجه نصیرالدین طوسی نوشته شده بود، در واقع اخلاق یونانی بود تا اسلامی و این ابتکار و خلاقیت غزالی ستودنی است. همچنین او عرفان اسلامی را که آمیخته با اندیشه‌های مسیحی و بودایی شده بود با کتاب و سنت در آمیخت. نمونه این کار غزالی را می‌توان در اثر نفیس او یعنی «احیاء علوم الدین» مشاهده نمود.

غزالی دو دوره زندگانی داشته است. در دوره اول در بغداد می‌زیست و ریاست نظامیه را بر عهده داشت و از مدرسان بنام آنجا بود، در این دوره، او یک متکلم متعصب اشعری و یک فقیه شافعی بود که علیه مخالفان خود به خصوص باطنیان (اسماعیلیه) فتوای سیاسی می‌داد و آنها را متهم به (زندقه) و کفر و الحاد می‌نمود. نمونه آن را کتاب‌های «الفضایح الباطنیة» و «المستظهری فی الرد علی الباطنیة» می‌توان مشاهده کرد. همچنین او در این دوره متکلمی بی نظیر بود که در مناظرات علمی شرکت می‌نمود و بر حریفان غالب می‌آمد.

غزالی دوم، کسی است که دل و باطن خویش را بر اثر تصفیه و تهذیب نفس و عزلت گزیدن صاف و پاک نموده و خود را همچون عارفی وارسته از وابستگی‌های دنیا رها کرده و به مقام کشف و شهود حق نائل گردیده و جاه و مقام دنیا و ریاست و استادی در نظامیه بغداد را به دیاداران بخشیده بود و پس از بازگشت به زادگاهش در طوس نیز دعوت خواجه نظام الملک را برای تدریس در نظامیه نیشابور رد می‌کند و نمی‌پذیرد. مهم‌ترین اثر غزالی در دوره خودسازی تألیف کتاب «احیاء علوم الدین» بود؛ همان اثر

نفیسی که برای نخستین بار اخلاق اسلامی بر اساس کتاب و سنت بنیان نهاده شد و اخلاق اسلامی رنگ و صبغه عرفانی به خود گرفت و به تعبیر دیگر عرفان اسلامی اصالت خود را یافت و با کتاب و سنت تفسیر گردید. در اهمیت این کتاب همین نکته بس است که «محبی الدین بن عربی» مؤسس عرفان نظری و پدر عرفان اسلامی آن را برای شاگردانش تدریس می‌کرده است (ابن عربی، ج ۷، ص ۲۲).

غزالی در جهان غرب مشهورتر از دنیای اسلام است و دلایل آن به شرح زیر است: (۱) او دارای سعه مشرب بود و در آثار خود از گروه‌های مختلف یاد می‌کرد؛ افکار و عقایدشان را بیان می‌نمود و اگر انتقادی هم می‌کرد، جز در موارد معدود نقد او نقد علمی بود.

(۲) با افکار و عقاید مسیحیان آشنایی کامل داشت.

(۳) از دیگر عوامل شهرت غزالی در میان متفکران غربی این است که در دوره نهضت ترجمه در جهان غرب برخی از کتاب‌های وی به زبان لاتین ترجمه گردید و مورد استفاده متکلمان مسیحی قرار گرفت (بزرگمهر، ص ۳۸).

در جهان اسلام، غزالی به عنوان یک متکلم اشعری شناخته می‌شود. اشاعره با هرگونه بحث و تحقیق و استدلال عقل در مسائل مربوط به دین مخالف بودند و در واقع آنان با عقلگرایی معتزله مخالفت می‌ورزیدند. «علامه اقبال لاهوری» نقش غزالی را در مبارزه و مخالفت با «عقلگرایی» به نقش «کانت» تشبیه کرده است و می‌گوید مأموریت مشترک غزالی و کانت مبارزه با عقلگرایی بوده است (اقبال لاهوری، ص ۸).

برای درک و فهم نظر غزالی درباره «شک» باید نظر و دیدگاه او را درباره «یقین» بررسی نماییم، زیرا غزالی «شک» را در مقابل «یقین» به کار می‌برد و با دریافت مقصود غزالی از یقین دیدگاه وی را نسبت به شک نیز خواهیم دانست. سرگذشت غزالی که به قلم خود او نگاشته شده، نشان می‌دهد که او از دوران جوانی تشنه حقیقت و دانش یقینی بوده است و شک او را هم باید در راستای ذهن خلاق و جستجوگر او دید که از این طریق می‌خواست به مراد و مطلوب خود دست یابد که به حق گفته شده است: «شک

سرابی بس هولناک است، اما مقدمه یقین است». این روش نیل به حقیقت، روش پیامبران و اولیای الهی بوده است، چنانچه ابراهیم (ع) از خدا پرسید: «خدایا تو چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟» خدا در پاسخ او فرمود: «آیا تو ایمان و باور - به خدا و معاد - نداری؟» ابراهیم گفت: «چرا، باور و ایمان دارم اما می‌خواهم به آرامش و اطمینان قلبی دست یابم» (بقره / ۲۶۰). بی تردید ابراهیم (ع) به دنبال یافتن دانش «علم الیقینی» بود که تنها با وجود آن است که آدمی از شک رها می‌شود و به آرامش و اطمینان قلبی می‌رسد و علت آن هم این است که این نوع آگاهی از انواع علم حضوری است و علم حضوری شک بردار نیست انسان تنها در علوم حصولی خود شک می‌کند. غزالی دربارهٔ روحیه حقیقت جویی خود می‌نویسد:

«من از آغاز جوانی و بلوغ، یعنی پیش از آنکه به بیست سالگی برسم، تاکنون که سال عمرم از پنجاه گذشته است در ژرفای این دریای عمیق فرو رفتم... و در هر ابهامی فرو رفتم و بر سر هر مشکلی تاختم و در هر ورطه‌ای افتادم و در عقاید هر فرقه کنجکاو می‌گردم، اسرار و رموز مذهب هر طایفه را جستجو و به نکات و دقائق آن غور رسی نمودم. برای آنکه حق را از باطل و سنت را از بدعت تمیز دهم از دین ظاهره گرفته که تنها به ظواهر شرع متعبد و جامدند و از این مرحله گامی فراتر نمی‌گذارند، تا کافر زندیقی که به همهٔ ادیان و شرایع عالم پشت پازده است، همه را بازرسی کردم. در حقایق باطنیه و حکما و متکلمان و صوفیه و زهاد و عباد و کفار و زنادقه پی جویی عمیق کردم همه جا در پی کشف رموز و دقائق بودم می‌خواستم علل و اسباب اصلی عقاید مختلف را کشف کنم تا بدانم که همهٔ طبقات از عابد گرفته تا ملحد چه می‌گویند و روح عقیدتشان چیست.

عشق تحقیق و کنجکاوای در من سرشته بود. تشنگی به ادراک حقایق از آغاز جوانی با من همراه بود از دیر باز به دریافت حقیقت هر چیزی تشنه بودم این تشنگی اختیاری من نبود، بلکه فطری و جبلی من بود. من ذاتاً غریزهٔ تقلید و تعبد نداشتم، روحم به تقلید آرام نمی‌گرفت و به پیروی این و آن بدون دلیل بسنده نمی‌توانستم کرده، و پیوسته در پی اجتهاد و حقیقت جویی بودم، همواره فکر می‌کردم و می‌خواستم هر چیزی را چنانکه

هست دریابم» (مجموعه رسائل، ص ۵۲۸-۵۳۷).

غزالی برای یافتن مقصود خود که همان علم یقینی و رهایی از تقلید موروثی بود، می‌افزاید:

«اطفال یهود و نصاری و کودکان مسلمان را می‌دیدم که همگی در مهد مذهب پدر و مادر نشو و نما دارند و به عقاید موروثی پرورده می‌شوند. این حدیث را "هر مولودی نخست بر فطرت اصلی زاده می‌شود و پدر و مادرش وی را یهودی و نصرانی و مجوسی می‌کنند." شنیده بودم. شور باطنی مرا به دریافت فطرت اصلی می‌خواند، می‌خواستم همان فطرت اصلی را پیدا کنم و آن را از عقاید عارضی که به تلقینات پدر، مادر، مربی و استاد حاصل می‌شود جدا سازم، دریافتم که اختلاف عقاید همگی عوارض تلقینی و تقلیدی است. من دنبال فطرت اصل جوهری می‌گشتم. مقصود من چه بود. من می‌خواستم به حقایق امور علم پیدا کنم، پیش خود گفتم من باید نخست بدانم که حقیقت علم چیست، سپس دنبال علم بگردم. این نکته بر من آشکار شد که علم آنگاه علم حقیقی یقینی و اطمینان بخش است که هیچ شکی در ارکان آن راه نیابد و گرنه آن علم که به شک و شبهه و تردید و احتمال خلل پذیر شد حقیقت علم نیست بلکه گمان و پنداری است. بنیاد دانش یقینی به شک و تردید هرگز متزلزل نخواهد شد» (همان، ص ۵۳۸).

از نظر غزالی دانش یقینی از چنان ارزش و منزلتی برخوردار است که هیچ موضوعی حتی معجزه و خرق عادت هم نمی‌تواند بنیان آن را متزلزل و ویران سازد او می‌نویسد:

«بنیاد دانش یقینی به شک و تردید هرگز متزلزل نخواهد شد. تردید و احتمال چه! معجزه و کرامت نیز اساس علم یقینی را سست نخواهد کرد. مثلاً علم به اینکه ده بزرگتر از سه است، علم یقینی است که هیچ احتمال و تردید در آن راه ندارد. حال اگر یکی منکر این معنی شود و برای صدق دعوی خویش از راه معجزه و کرامت برابر چشم ما سنگی را زر و عصابی را اژدها کند و آنگاه بگوید که ۳ بزرگتر از ۱۰ ده است به هیچ وجه سخن او را باور نخواهیم کرد و در علم ما هیچ شک و تردید ایجاد نمی‌شود و از خرق عادت که برابر ما صورت گرفته است، جز شگفتی حاصل نخواهد شد. از کار او تعجب می‌کنیم اما

دعوی او را در اینکه ۳ بزرگتر از ۱۰ است هرگز نمی‌پذیریم» (همانجا).

هر چند مثالی که غزالی برای اثبات ادعای خویش ذکر کرده است خالی از مناقشه نیست، زیرا در معجزه و خرق عادت شرط است که مطابق با ادعا باشد، یعنی آنچه را ادعا می‌کند، معجزه همان را اثبات کند و نه چیزی دیگر را. اگر مدعی نبوت ادعا کند که معجزه من آن است که مرده را زنده می‌کنم، باید معجزه او در طریق زنده کردن مرده باشد و اگر به جای آن کوری را شفا دهد، کار او را معجزه نمی‌گویند (ایجی، ج ۸، ص ۲۲۴-۲۲۳). بیان مناقشه این است که مثال او مطابق با ادعایش نمی‌باشد. در اینجا غزالی می‌گوید اگر کسی ادعا کند که عدد ۳ بزرگتر از عدد ۱۰ است و برای اثبات ادعای خویش در برابر چشم ما سنگی را زر و عصبی را اژدها کند! روشن است که دلیل با ادعا مطابق نیست و دو امر و موضوع جدای از یکدیگرند. درست آن بود که غزالی می‌گفت: اگر کسی ادعا کند عدد ۳ بزرگتر از عدد ۱۰ است و برای اثبات این ادعای خود معجزه آورد، یعنی به گونه‌ای معجزه آورد که در نظر بیننده وانمود کند که عدد ۳ بزرگتر از عدد ۱۰ است. در این صورت ما در یقین خود به اینکه عدد ۱۰ بزرگتر از عدد ۳ است، تردید نمی‌کنیم و عمل آن شخص را حمل بر چشم‌بندی می‌نمودیم.

صرف نظر از این مناقشه و اینکه در مثال مناقشه نیست مقصود غزالی آن است که می‌خواهد بگوید دانش یقینی، دانشی است که هیچ عاملی نتواند پایه‌های آن را سست و ویران سازد.

معنا و تعریف یقین از نظر غزالی

غزالی پیش از بیان معنای یقین و تعریف آن می‌گوید: «یقین سرمایه ایمان است» و سخن خود را به حدیثی از پیامبر اسلام حضرت محمد (ص) تأیید می‌کند که فرمود: «یقین تمام ایمان است.» (احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۲۲) سپس می‌افزاید، یقین واژه‌ای است مشترک میان حکما، متکلمان، عرفا و فقها (همان، ص ۱۲۳)

معنای یقین نزد حکما و متکلمان

حکما و متکلمان یقین را به معنای «عدم الشک» به کار می‌برند. البته این تعریف ناظر به معنای سلبی یقین است و در واقع مبین آن است که رابطه یقین با شک به صورت «عدم و ملکه» است. غزالی در بیان اصطلاح حکما و متکلمان برای معنای یقین می‌گوید: اینکه آنها یقین را به معنای عدم الشک به کار می‌برند آن است که نفس آدمی برای تصدیق به چیزی چهار مرتبه دارد و عبارت‌اند از:

(۱) مرتبه‌ای که در آن تصدیق و تکذیب مساوی‌اند، این مرتبه شک نامیده می‌شود. مثل اینکه درباره شخص معینی (مثلاً زید) پرسید آیا خداوند او را مجازات می‌کند یا خیر؟ در صورتی که وضعیت آن شخص نزد شما نامعلوم باشد، شما نمی‌توانید حکم قطعی درباره او صادر کنید، بلکه هم احتمال مجازات کردن و هم احتمال مجازات نکردن او را می‌دهید و هر دو احتمال نزد شما یکسان است.

(۲) مرتبه دوم آن است که یکی از دو طرف احتمال را برگزینید، ولی احتمال نقیض و مخالف آن را هم در نظر داشته باشید، اما احتمال اول را بر احتمال دوم ترجیح دهید. این مرتبه را «ظن» و یا «گمان» می‌نامند. کسی که در تقوی شهرتی دارد، اگر درباره او پرسید، چنانچه بر همین حال بمیرد، مجازات می‌شود یا خیر؟ در این صورت حکم خواهد کرد که به احتمال زیاد مجازات نخواهد شد.

(۳) در حالت سوم نفس آدمی به گونه‌ای چیزی را تصدیق می‌کند و هرگز احتمال خلاف آن را نمی‌دهد، و هر موضوع احتمال خلاف را نیز از خود دور می‌کند، این حالت نفس را «اعتقاد» می‌نامند که نزدیک به یقین است. مانند: عقیده عوام درباره مسائل و اعتقادات دینی خود، که هر کس عقیده خود را عقیده درست می‌پندارد و احتمال باطل بودن آن را نمی‌دهد و هر نوع احتمال باطل بودن را نسبت به عقاید خود دور می‌کند.

غزالی این مرتبه را معرفت غیر حقیقی و غیر یقینی می‌داند و آن را از قسم چهارم که معرفت حقیقی و یقینی است ممتاز می‌سازد.

۴) مرتبه چهارم، شناخت حقیقی است که از راه برهان و دلیل به دست می‌آید؛ برهانی که تردید ناپذیر است و احتمال شک در آن نمی‌رود. هرگاه در موردی وجود شک و احتمال آن محال گردد، حکما و متکلمان آن را یقین می‌نامند، مانند قضایایی که از راه حس و یا از راه عقل (= محسوسات و معقولات) به اثبات رسیده‌اند از قبیل: خورشید تابان است و مکه زادگاه رسول اکرم (ص) است و معلول بدون علت محال است و دو مقدار متساوی با مقدار سوم خود مساوی‌اند و مجموع زوایای مثلث مساوی دو قائمه است، که همگی جزء قضایای یقینی به شمار می‌روند.

اصطلاح فقها و عرفا در باب یقین

غزالی می‌گوید که اصطلاح فقها، عرفا و بیشتر دانشمندان در باب یقین عبارت است از اینکه: «هرگاه نفس آدمی بخواهد چیزی را تصدیق کند و آن را بر قلب خود محیط و مسلط گرداند به طوری که آن شیء، حاکم و متصرف در نفس باشد و هر چه را که خواهد تجویز کند و یا منع نماید.» و می‌گوید این بزرگان، این حالت نفس آدمی را «یقین» می‌دانند (همان، ص ۱۲۵). به بیان دیگر تعریف و معنای یقین از نظر فقها و عرفا عبارت است از: «توجه و التفاتی که احتمال خلاف و شک در آن نرود و انسان آنچه را قبول دارد و بدان معتقد است، آن را بر عقل خود مسلط و حاکم گرداند.»

آنچه را غزالی در معنای یقین از نظر اصطلاح فقها و عرفا گفته است، ناظر به مرتبه دوم حالات نفسانی انسان است که آن را در ضمن اصطلاح حکما و متکلمان بیان کرد. در واقع باید گفت معنای یقین نزد جماعت فقها و عرفا همان اعتقاد است.

از نظر غزالی یک تفاوت اساسی میان این دو اصطلاح از یقین وجود دارد و آن عبارت است از این نکته که یقین در اصطلاح حکما و متکلمان به ضعف توصیف نمی‌گردد، یعنی بنا بر اصطلاح فلاسفه و متکلمان نمی‌توان گفت: «فلان ضعیف الیقین بالموت مع أنه لا شک فیه» زیرا از نظر حکما و متکلمان یقین به معنای چیزی است که شکی در آن نباشد، و این برداشت از یقین یک برداشت سلبی است و سلب و نفی یک

چیز، امر واحد و بسیط است و دارای درجات و مراتب مختلف نمی‌باشد، بنابراین نمی‌توان یقین را به ضعف توصیف کرد، زیرا توصیف یقین به ضعف منوط به دو امر است: اولاً، یقین را امر ایجابی بدانیم و نه سلبی؛ ثانیاً، یقین به قول منطقیان مقول به تشکیک باشد و تشکیکی بودن آن متوقف بر آن است که یقین امر ایجابی باشد و نه سلبی. و این امر با اصطلاح دوم (= فقها و عرفا) سازگار است و نه با اصطلاح نخست.

متعلقات یقین از نظر غزالی

در این بخش می‌خواهیم به بررسی و پژوهش دربارهٔ این موضوع پردازیم که غزالی چه اموری را جزء متعلقات یقین می‌داند، به این ترتیب معلوم خواهد شد که او در چه اموری شک کرده است. غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین» مواردی از متعلقات یقین را ذکر کرده است که همهٔ آنها مربوط به امور اخلاقی و دینی است، و ارتباط چندانی به موضوع معرفت ندارند (همان، ص ۱۴۰، ۱۲۶)، اما در «المنقذ من الضلال» و «جواهر القرآن» دربارهٔ متعلقات یقین و شک سخن گفته است. اگر بپذیریم که شک غزالی، شک عام و فراگیر بوده است، در آن صورت باید بگوییم متعلق شک او همهٔ امور را در بر می‌گیرد خواه امور مربوط به محسوسات باشد و یا معقولات و اعم از اینکه بدیهی باشد و یا نظری؛ بنابراین خدا، عالم و ریاضیات همه متعلق شک او می‌باشند. او حداقل بنا بر اعتراف خود مدت دو ماه را در این وضعیت بحرانی به سر برده است. او می‌نویسد:

«مردمی... هستند که از ظواهر آیات قرآن به تشویش افتادند و زبان به اعتراض گشودند و از روی پندار، آن حقایق را نقض کردند، و اصل اعتقادشان تباه شد و در مسائل حشر و نشر و احوال پس از مرگ دچار جمود باطنی گردیدند...، من این امر را بعید نمی‌شمارم، زیرا من نیز مدتی به سبب مصاحبت با یاران بد به این گمراهی افتادم» (جواهر القرآن، ص ۴۶).

او در جای دیگر با صراحت بیشتری به بیان این وضعیت و حالت خود پرداخته است و می‌نویسد:

«...» در نتیجه به درد بی درمان سفسطه دچار گردیدم، اما به زبان نمی‌آوردم همگی حال بود، نه قیل و قال. داخل وادی وحشتناک سفسطایی شدم، نزدیک دو ماه در حالت سفسطه به سر بردم و این درد را درمانی نمی‌یافتم» (مجموعه رسائل، ص ۵۳۹).

بنابراین حداقل در مدت دو ماه غزالی گرفتار شک مطلق بود، و بنا به اعتراف خود، در این مدت یک سفسطایی بوده است و این سخن دلیل آن است که شک او هم همه جانبه بوده و هم واقعی بوده است، شک او هم شامل حسیات می‌شده است و هم شامل عقلیات؛ هم گرفتار شک فلسفی بوده و هم گرفتار شک دینی، غزالی می‌گوید:

« پس در نفس خویش به جستجو پرداختم و آن را از چنین علمی (=علم یقینی) عاری یافتم، مگر در حسیات و ضروریات، ولی تقسم شک را به آنها نیز توسعه داد و گفتم چگونه به محسوسات می‌توان اطمینان کرد در حالی که قوی‌ترین آنها حس بینایی است و انسان وقتی به سایه می‌نگرد آن را ساکن می‌بیند، در حالی که بعد از ساعتی تجربه و مشاهده در می‌یابد که متحرک است و به ستارگان می‌نگرد و آنها را کوچک می‌بیند و بعد به دلایل هندسی می‌فهمد که از کره زمین بزرگترند و امثال آنها که حاکم عقل، حکم حس را رد می‌کند بسیار است.

پس گفتمیم جز به بدیهیات اولیه اعتماد نشاید کرد، مثل اینکه عدد سه بزرگتر است و اجتماع نقیضین ممکن نیست و شیئی واحد نمی‌تواند در آن واحد حادث و قدیم و یا موجود و معدوم و یا واجب و ممکن باشد، اما محسوسات به زبان حال می‌گفتند از کجا که اعتماد تو بر بدیهیات مانند اطمینانت به محسوسات نباشد، اگر عقل تکذیب مرا نمی‌کرد، تا ابد به من اعتماد داشتی، آیا احتمال نمی‌دهی که بالاتر از عقل هم حاکمی باشد که احکام عقل را ابطال کند! در جواب محسوسات در ماندم، چه گرفتار محسوسات به صورتی که در خواب دیده می‌شود و حقیقت خارجی ندارد تأیید شد. خلاصه: به همان دلیل که امیدم از محسوسات بریده شده بود، دستم از بدیهیات هم برید اطمینانم از آنها سلب شد، زیرا گفتم حکومت عقل، خطاهای حس را آشکار کرد. آیا ممکن نیست حاکمی زبر دست‌تر از عقل باشد تا اشتباهات عقول را آشکار سازد!

در خواب چیزها می‌بینی و تخیلات داری، چون بیدار می‌شوی می‌دانی که آن همه خواب و خیال بوده است. نکنند معلومات بشر در این نشأه همگی خواب و خیال باشد و عالم دیگری ورای این نشأه داشته باشیم که اینها همه را تکذیب نماید، و این بیداریها نسبت به آن نشأه در حکم خواب باشد» (همانجا).

غزالی در ادامه بی‌اعتمادی به حس و عقل (محسوسات و معقولات) می‌نویسد:

«...، دیگر با عقل نمی‌توانستم کار کرد، زیرا اساس آن را واهی می‌دیدم بایستی از این ورطه با دلیل عقل نجات پیدا کنم و ناگزیر دلایل خود را بایستی به بدیهیات برگردانم و به حکومت عقل قضاوت کنم، اما من در خود احکام عقل تردید داشتم.

خلاصه آنکه از همه سرمایه دو چیز برایم باقی مانده بود، یکی حس و دیگری بدیهیات اولیه، وقتی که به اینها رسیدگی کردم، دیدم، گره سخت است، کیسه تهی، و سرانجام کیسه را خالی و خود را تهیدست یافتم و دستم از اطمینان به این دو نیز کوتاه گشت. در نتیجه به درد بی‌درمان سفسطه دچار گردیدم» (همانجا).

ریاضیات دانش تردید ناپذیر

آثار و کلمات غزالی نشان می‌دهد که از نظر این متفکر تنها دانشی که تردیدناپذیر است، دانش ریاضیات است و تنها ریاضیات است که علائم و نشانه‌های علم یقینی را داراست. او در این مورد می‌نویسد:

«بنیاد دانش یقین به شک و تردید هرگز متزلزل نخواهد شد، معجزه و کرامت نیز اساس علم یقینی را سست نخواهد کرد، مثلاً علم به اینکه عدد ۱۰ بزرگتر از عدد ۳ است، علم یقینی است که هیچ احتمال و تردید در آن راه ندارد، حال اگر یکی منکر این معنی بشود و بر صدق دعوی خویش از راه معجزه و کرامت برابر چشم ما سنگی رازر و عصایی را ازدها کند و آنگاه بگوید که ۳ بزرگتر از ۱۰ است به هیچ وجه سخن او را باور نخواهیم کرد، و در علم ما هیچ شک و تردید ایجاد نمی‌شود» (همان، ص ۵۳۸).

دکارت و شک دستوری

رنه دکارت (۱۵۹۱ - ۱۶۵۰) یکی از مهم‌ترین فلاسفه غربی و مؤسس فلسفه جدید در غرب است (راسل، ج ۲، ص ۷۷۰). مهم‌ترین ابتکار او اثبات قضیه‌ای است که به نام قضیه کوجیتو (*cogito*) معروف است و بر اساس آن، دکارت در کنار سلسله وجود (خدا، عالم و انسان) سلسله معرفت را ابداع کرد و در سلسله وجود نیز جای انسان و عالم را تغییر داد او انسان را اصل (سوژه) و عالم را فرع (ابژه) قرار داد. ترتیب سلسله معرفت از دیدگاه دکارت به این صورت است:

۱) من (یا همان انسان)؛

۲) خدا؛

۳) عالم.

او نخست (من) را اثبات می‌کند و از طریق آن وجود خدا و عالم را به اثبات می‌رساند (رک. ژان وال، ص ۱۵۲-۱۵۱). آنچه در این جا مورد نظر ما است تبیین نظریه دکارت در باب شک و یقین است. پیش از این درباره شک دستوری و یا روشی سخن گفتیم که نخستین بار توسط دکارت مطرح گردید و مقصود از آن، آن است که فاعل شناسا فرض و بنای کار خود را بر شک می‌گذارد و در واقع او شکاک نیست و روشی بودن آن هم به همین معناست که شک کردن، روش و طریقه‌ای است برای نیل به حقیقت. برای درک صحیح نظر دکارت باید نظر او را درباره یقین و معرفت یقینی بدانیم. دکارت پس از اثبات قضیه «*cogito ergo sum*» گفته است:

«... سپس تأمل کردم که به طور کلی چه لازم است، برای هر قضیه تا درست و یقینی

باشد، زیرا چون یک قضیه یقینی یافته‌ام، باید بدانم یقین چیست؟» (فروغی، ص ۲۴۵).

و در پاسخ به پرسش خود می‌گوید:

« پس برخوردارم به اینکه در این قضیه: «فکر می‌کنم، پس وجود دارم»، هیچ چیز مایه

اطمینان من به حقیقت آن نیست، مگر اینکه روشن می‌بینم که تا وجودی نباشد، فکری

نیست، از این رو معتقد شدم که قاعده کلی می‌توانم اختیار کنم که هر چه را روشن و

آشکار در می‌یابم حقیقت دارد» (همانجا).

بنابراین از نظر دکارت چیزی یقینی است که نزد عقل آدمی (واضح) و بدیهی باشد. سپس عامل دومی را هم به آن افزوده است که عبارت است از (استدلال)، در نتیجه بداهت و استدلال دو روشی هستند، برای تحصیل معرفت یقینی (کاپلستون، ج ۴، ص ۹۷).

انواع یقین از نظر دکارت

از نظر دکارت دو نوع یقین وجود دارد، یعنی دو نوع معرفتی که درباره متعلق آنها نمی‌توان و یا نباید شک کرد:

۱) یقین فلسفی، از آنجا که فلسفه با واقعیت سر و کار دارد، متعلقاتی در آن وجود دارد که شک ناپذیرند، و دلیل آن هم همان‌طور که دکارت گفته است، (بداهت) و (استدلال) است. بنابراین در این گونه امور شکی رخ نمی‌دهد.

۲) یقین اخلاقی، اخلاق سر و کارش با واقعیت نیست و به قول دکارت مقصود از آن یقینی است که برای جریان زندگی کافی است (صناعی دره بیدی، ص ۳۱۰). همان‌طور که اشاره نمودیم سر و کار اخلاق با واقعیت نیست، بلکه با آرمان‌ها و ایده‌آل‌هاست و به بیان دیگر، هدف اخلاق کشف واقعیت نیست بلکه درصدد آن است تا انسان آرمانی و ایده‌آل بسازد. اگر چنین است این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان در این دانش از معرفت یقین سخن گفت؟

پاسخ این اشکال از نظر دکارت بستگی به تبیین رابطه فاعل شناسا (انسان و یا همان سوژه) و متعلق شناخت (جهان خارج و یا ایزه) دارد.

با این توضیح که فلاسفه پیش از دکارت، جهان خارج (= متعلق شناخت) را اصل و ذهن انسان (= من متفکر و یا موضوع و سوژه) را فرع و تابعی از آن می‌دانستند، اما دکارت جای جای ایزه (= object) و سوژه (= subject) را تغییر داد، به این صورت که گفت، فکر، اندیشه و ذهن اصل‌اند و آنچه به عنوان متعلق شناسایی است، تابعی از این اصل

است.

با توجه به این نظریه دکارت است که می‌گوییم از نظر او «یقین» از متعلق شناخت حاصل نمی‌گردد، بلکه تنها از فاعل شناسا حاصل می‌شود، و ملاک و معیار آن هم همان‌طور که گفتیم بدهت و استدلال است و این نظر زمانی تقویت می‌شود که توجه داشته باشیم دکارت علم، یقین و بدهت را به طور مترادف به کار می‌برد (همان، ص ۳۳) دکارت یقین و یا همان آگاهی را خاصیت ذاتی ذهن می‌داند و بر همین اساس او شهود عقلی و یا همان مفاهیم فطری را مفاهیم بدیهی یعنی مفاهیم یقینی می‌داند. بنابراین اخلاق هم می‌تواند جزء امور یقینی نزد دکارت باشد. او درباره یقینی بودن اخلاق می‌گوید:

«باری اگر هنوز کسانی هستند که دلائلی که من آورده‌ام به همتی خداوند و روح خویش یقین نکرده‌اند، باید بدانند که وجود چیزهای دیگر مانند تن و زمین و ستارگان و مانند آنها که شاید بیشتر به آن اطمینان دارند [نسبت به وجود خدا و روح خویش] کمتر یقینی است، زیرا هر چند اخلاق این چیزها را می‌توان به یقین موجود دانست، و شک در وجود آنها سفاقت به نظر می‌آید ولیکن هرگاه شخص عاقل یقین فلسفی را منظور بدارد ناچار تصدیق خواهد کرد که چون انسان در خواب تنی و زمینی و ستارگانی می‌بیند به حقیقت ولی در حال رؤیا در وجود آنها شک نمی‌کند بر همین قیاس به آنچه در بیداری حس می‌کند نیز نمی‌تواند مطمئن باشد، زیرا از کجا می‌توان دانست که ادراکات هنگام خواب بی حقیقت‌تر از محسوسات بیداری است» (فروغی، ص ۲۴۹).

همان‌طور که اشاره نمودیم دکارت از طریق قضیه «کوجیتو» نخست یقین حاصل می‌کند (من) نفس یا روح مجرد مستقل از جسم وجود دارد و وجود آن شک‌ناپذیر است، آنگاه ملاک و معیار یقینی بودن را منوط به بدهت و استدلال کرد، و در مرحله سوم حقیقت و یقین را متوقف بر وجود کامل‌تر از خود یعنی وجود خدا می‌نماید. او در این باره می‌نویسد:

«... ولیکن هرگاه شخصی عاقل یقین فلسفی را منظور بدارد... در صورتی که در عالم

رؤیا هم قوت و وحدت آنها غالباً کمتر از بیداری نیست، و هر قدر دانشمندان مطالعه کنند، گمان ندارم دلیلی بیابند که بتوانند آن شک را مرتفع کند، مگر اینکه از پیش وجود باری تعالی را مسلم بدانند، چه نخست همین فقره که من آن را قاعده قرار دادم که هر آنچه ما روشن و آشکارا درک می‌کنیم، حقیقت دارد، یقین نیست مگر به سبب آنکه خداوند موجود و وجودی کامل است و از ما آنچه هستی است، ناشی از اوست (همان، ص ۲۵۰، ۲۴۹).

ویژگی و متعلق یقین از نظر دکارت

دکارت «یقین» را مقابل «خطا» به کار می‌برد. از نظر وی خطا می‌تواند شدت و ضعف داشته باشد یعنی خطا می‌تواند کم یا زیاد و یا متوسط باشد، لیکن او «یقین» را یک امر بسیط می‌داند که ناقد مراتب می‌باشد. بر این اساس از نظر دکارت چیزی به نام «یقین احتمالی» و یا «شناخت احتمالی» وجود ندارد، زیرا اگر شناخت به مرحله یقین نرسیده باشد چیزی که حاصل می‌شود جهل است (رک. صناعی دره بیدی، ص ۳۳ و ۳۴).

درباره متعلق یقین باید گفت اموری مانند: وجود «من» و «خدا» از نظر دکارت از امور یقینی می‌باشند و خطا در آنها راه ندارد. دکارت نخست وجود «من» یا خود را از طریق قضیه «کوجیتو» (= من می‌اندیشم پس هستم) اثبات می‌کند و در مرحله بعد وجود «خدا» را اثبات می‌کند و آنگاه وجود عالم خارج را، لیکن آنچه برای او یقینی و تردید ناپذیر است همان وجود «من» و وجود «خدا» است. در مورد ریاضیات نظر دکارت مبهم است و در مواردی متناقض، زیرا او گاهی ریاضیات را همانند امور محسوس مشمول خطا می‌داند که شک‌پذیر است و در مواردی هم با این استدلال که ریاضیات دارای معیار و ضابطه علم یقینی یعنی بداهت و استدلال است آن را از امور یقینی می‌داند. برای تأیید ادعای فوق هر دو نوع سخن دکارت را ذکر می‌کنیم. دکارت در کتاب «اصول فلسفه» پس از طرح شک‌پذیری محسوسات درباره ریاضیات عنوانی را به صورت پرسش‌گونه مطرح می‌کند و می‌گوید:

«در اینکه چرا در صحت براهین ریاضی هم می‌توان شک کرد» و در تبیین آن می‌نویسد: «ما همین طور نسبت به تمام اشیای دیگر که وجودشان در گذشته برای ما مسلم بوده حتی براهین ریاضی و اصول آن، که بدهات آنها به خودی خود آشکار است؛ می‌توانیم شک کنیم یک دلیل این امر است که می‌بینیم کسانی هستند که در این گونه استدلال‌ها دچار اشتباه می‌شوند» (همان، ص ۲۲۹).

لیکن در رساله «قواعد هدایت ذهن» با قاطعیت تمام می‌گوید: از میان علوم تنها ریاضیات علم یقینی و خطا ناپذیر است و می‌نویسد: «... از تمام علومی که تاکنون شناخته شده است، فقط حساب و هندسه از آلودگی به هر نوع خطا و عدم یقین مبرا است» (همان، ص ۹۳).

و باز در «اصول فلسفه» اصل ۳۰ می‌گوید: «... اکنون دیگر حتی در درستی حقایق ریاضیات شکی نخواهیم داشت، زیرا این حقایق بسیار بدیهی‌اند» (همان، ص ۲۴۶).

به نظر می‌رسد، بتوان تناقض در گفتار دکارت را به این صورت حل نمود که او در آغاز دوران شک خود دارای شک عام و مطلق بوده، به طوری که در همه چیز حتی ریاضیات هم شک داشته است؛ اما در دوره بعدی به تعادل می‌رسد و شک خود را تعمیم نمی‌دهد، او مواردی را پیدا می‌کند که متعلق شک آدمی واقع نمی‌شوند ریاضیات در نظر او از چنین موارد است که متعلق شک واقع نمی‌شود.

تفاوت‌های اندیشه غزالی با دکارت

تفاوت‌هایی که بین دیدگاه این دو شخصیت متفکر و برجسته شرق و غرب در موضوع مورد بحث به نظر می‌رسد به شرح زیر است:

۱) یافتن حقیقت از نظر دکارت به روش (متود) درست احتیاج دارد، و اگر روش انسان برای دستیابی به حقیقت صحیح باشد، هرگز خطا نخواهد کرد. دکارت همه خطاهای انسان را ناشی از به‌کارگیری روش غلط می‌داند و مدعی است اگر بتوانیم روش

خود را تصحیح کنیم هرگز خطا نخواهیم کرد، اما غزالی دستیابی و رسیدن به حقیقت و کشف آن را منحصرماً در سیر و سلوک و تصفیه دل می‌داند، که در اثر آن نور الهی در دل انسان می‌تابد و حقیقت برایش روشن می‌شود. به تعبیر دیگر دکارت برای رها شدن از شک سرانجام راهی بشری پیدا می‌کند و آن انتخاب روش صحیح است برای اندیشیدن. لیکن غزالی از راه‌های معمول بشری کسب معرفت نا امید می‌شود و تنها راهی که او را مطمئن می‌سازد تا از شک رهایی یابد، راه تصفیه و تهذیب نفس است. البته این روش نیز راهی است که بشر آن را طی می‌کند، تفاوت این دو روش در این است که روش دکارت یک روش عام است و هرکس می‌تواند آن را به کار گیرد، بی آنکه خود آن را تجربه کرده باشد، اما از آنجا که تجربه عرفانی، تجربه‌ای شخصی است روش غزالی برای کسانی مفید است که شخصاً این راه را پیموده باشند. از سوی دیگر روش غزالی راهی دو سویه است که یک سوی آن به روی بشر است و سوی دیگر آن به سمت خدا است (همان، ص ۱۰۷، ۹۹ و مجموعه رسائل، ص ۵۴).

۲) غزالی یقین را فراتر از معرفت می‌داند، لیکن از نظر دکارت یقین با علم و بداهت مترادف است. به بیان دیگر یقین و معرفت از نظر غزالی مشترک لفظی می‌باشند، یعنی هر یک دارای معنایی است متفاوت از دیگری و می‌توان گفت بین این دو نسبت عام و خاص مطلق برقرار است به این بیان که معرفت، عام است و یقین عبارت از معرفت خاص می‌باشد (احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۲۶)؛ لیکن همان طور که اشاره کردیم دکارت مفاهیم یقین، بداهت و علم را به یک معنا به کار می‌برد (همان، ص ۹۱، ۳۳ و احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۲۳).

۳) دکارت معتقد به فلسفه بود و آن را روش رسیدن به حکمت می‌دانست (صانعی دره بیدی، ص ۲۰۹)، ولی غزالی سرسختانه با فلسفه مخالف بود و شدیداً با آن مبارزه می‌کرد و آن را مضر و گمراه کننده می‌دانست و برای همین منظور کتاب تهافت الفلاسفه را نوشت.

۴) دکارت وحی و الهام را با اینکه یقین بخش می‌داند، جزء منابع معرفت به حساب

نمی آورد، ولی غزالی به مقتضای اینکه یک متکلم بود وظیفه و رسالت خود را معطوف به دفاع و اثبات عقاید دین کرده بود، و لازمه چنین دیدگاهی و یا شرط لازم آن، آن است که وحی و الهام را از منابع مهم معرفت بدانند.

۵) تفاوت دیگر آن است که، غزالی منطق ارسطو را مفید می دانست (رک. احیاء فکر دینی در اسلام، ص ۱۴۸)، ولی دکارت آن را رد کرد و در تقابل با ارسطو منطق جدیدی به نام (متودولوژی) وضع کرد.

۶) شک غزالی شک عام بود، او در همه چیز اعم از محسوسات، معقولات، ایمان و وجود خداوند و حتی در وجود خود شک کرد. می توان گفت شک او هم دینی بود و هم فلسفی. او هم در مبانی مابعدالطبیعه دین و هم در فلسفه اولی تشکیک کرده است. اما شک دکارت تنها یک شک فلسفی بود، یعنی او شک را اساس و پایه روش فلسفی و فکری قرار داد تا از این طریق به یقین نایل شود.

۷) شک غزالی یک شک واقعی بود، طوری که حداقل به مدت دو تا شش ماه او را گرفتار و زندگی اش را مختل کرده بود، ولی شک دکارت یک شک دستوری بود که فرض خود را بر شک کردن بنا می نهد و در واقع شکی نداشته است.

۸) راه حل دکارت برای بیرون آمدن از شک یک راه حل فلسفی بود. او از راه اثبات قضیه «کوجیتو» یک پایه یقین و استوار و شک ناپذیر برای خود ساخت در واقع او از راه دلیل و برهان عقلی راه حلی برای برون رفتن از شک یافت. در صورتی که راه حل غزالی یک راه حل عرفانی بود؛ او از طریق انزوا جستن از خلق و تهذیب نفس و سیر و سلوک خود را از شک و تردید رها ساخت.

مشترکات اندیشه غزالی و دکارت

در کنار بررسی وجوه اختلاف و امتیاز این دو متفکر اکنون به وجوه اشتراک اندیشه آنها می پردازیم. برخی از این اشتراکات به قدری به هم نزدیکند که انسان در مرحله نخست گمان می کند که یکی از دیگری اقتباس کرده است و با توجه به تقدم زمانی غزالی بر

دکارت این احساس به وجود می‌آید که گویی دکارت اعتراف نامۀ غزالی (= المنقذ من الضلال) را پیش روی خود گذاشته و شک خود را بر اساس آن تنظیم کرده است. قضاوت و داوری مشکل است در صورتی می‌توان با نظر قطعی داوری کرد که این امر ثابت شود که دکارت با آثار غزالی و به خصوص کتاب المنقذ من الضلال او آشنایی داشته است. البته نویسندگان تاریخ فلسفۀ غرب دربارهٔ متاثر بودن شک دکارت از «اگوستینوس» و «مونتینی» بحث کرده‌اند (کاپلستون، ج ۴، ص ۱۱۸؛ میرچا، ج ۲، ص ۱۱۱؛ مجتهدی، ص ۴۴؛ ژیلسون، ص ۱۲۶)، ولی دربارهٔ تاثیر غزالی بر دکارت سخنی نگفته‌اند. ملکیان مدعی است در نوشته‌های تاریخی جدید و کتاب‌های تاریخ فلسفه در دو دههٔ اخیر برخی از نویسندگان به متأثر بودن دکارت از غزالی اشاره کرده‌اند (رک. تاریخ فلسفۀ غرب، ج ۲، ص ۱۲۹). البته هیچ‌بندی هم ندارد که یک مطلب در دو زمان و مکان جدای از هم به طور مستقل در ذهن دو فرد ظهور کند و دربارهٔ آن مطلب و کتاب بنویسند. به هر حال مشترکات آنها عبارت است از:

- ۱) این دو اندیشمند برای اثبات خطای حواس و عدم اعتماد به حواس، از امثال خواب و رؤیا استفاده کرده‌اند (صانعی دره بیدی، ص ۲۲۹ و مجموعه رسائل، ص ۵۳۹).
- ۲) از نظر دکارت یقین یک امر بسیط است و تشکیک در آن راه ندارد، یعنی دارای مراتب مختلف از شدت و ضعف و تقدم و تأخر و زیاده و نقصان نیست، زیرا یقین آخرین مرحله‌ای است که انسان هیچ‌گونه احتمال خطا را نمی‌دهد و به بیان دیگر در مرحلهٔ یقین آخرین و کوچک‌ترین احتمال مخالف از بین می‌رود و علم قطعی صد در صد شکل می‌گیرد، ولی خطا به دلیل اینکه با احتمال سر و کار دارد می‌تواند شدت و ضعف داشته باشد (صانعی دره بیدی، ص ۳۵، ۳۴).

نظیر همین سخن را غزالی گفته است. پیش از این گفتیم غزالی برای (یقین) دو اصطلاح بیان کرده است. اصطلاح نخست، اصطلاح حکما و متکلمان بود، و اصطلاح دوم، اصطلاح فقها و عرفا و به قول او نظر اکثر دانشمندان. او در پایان اصطلاح نخست می‌گوید:

«شرط اطلاق این نام (= یقین) در نزد حکما و متکلمان آن است که هرگاه شک و تردیدی در میان نباشد، یقین نامیده می‌شود و بر این اساس یقین به ضعف توصیف نمی‌گردد، زیرا در نفی کردن شک تفاوتی وجود ندارد» (احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۲۴).

مقصود غزالی از جمله: «لا یوصف الیقین بالضعف» همان است که در تفسیر سخن دکارت گفتیم به اینکه یقین امر بسیط است و شدت و ضعف نمی‌پذیرد. هنگامی که در موردی شک و تردید را به طور کلی نفی می‌کنیم و به هیچ وجه احتمال آن را هم نمی‌دهیم در این صورت یقین را امر بسیطی لحاظ نموده‌ایم که هیچ‌گونه احتمال خلاف در آن داده نمی‌شود. لیکن غزالی تصریح می‌کند اگر «یقین» را بر اساس اصطلاح عرفا و فقها به کار بریم، در آن صورت امر مشکک و ذو مراتب خواهد بود (همان، ص ۱۲۵). همچنانکه پیش از این گفتیم معنای یقین از نظر فقها و عرفا آن است که اگر در موردی احتمال خلاف وجود داشته باشد، نباید به آن اعتنا و توجه کرد و عقیده خود را به عنوان نظر غالب بر عقل تحمیل کرد. روشن است که یقین از نظر این گروه به معنای آگاهی قطعی صد در صد نیست، بلکه آنان یقین را به معنای عالی‌ترین و بالاترین احتمال حقانیت یک امر تلقی می‌نمایند و چون با فرض احتمال سر و کار دارند، بنابراین یقین مورد نظر آنها امری مشکک است.

۳) غزالی و دکارت هر آنچه از طریق وحی و الهام بیان شده است را مفید یقین می‌دانند (صانعی دره بیدی، ص ۹۹).

۴) غزالی و دکارت شدیداً با نظریه مرجعیت (= authority) و تقلید مخالف بوده‌اند. نخست نظر غزالی را می‌آوریم، او می‌نویسد:

«عشق تحقیق و کنجکاوی در نهاد من سرشته بود. تشنگی به ادراک حقایق از آغاز جوانی با من همراه بود، از دیر باز به دریافت حقیقت هر چیزی تشنه بودم این تشنگی اختیاری من نبود، بلکه فطری و جبلی من بود، من ذاتاً غریزه تقلید و تبعید نداشتم، روحم به تقلید آرام نمی‌گرفت، و به پیروی این و آن بدون دلیل بسنده نمی‌توانستم کرد، از این رو

پیوسته در پی اجتهاد و حقیقت‌جویی بودم. همواره فکر می‌کردم و می‌خواستم هر چیزی را چنانکه هست دریابم» (مجموعه رسائل، ص ۵۳۷).

اسعد میهنی که از مخالفان غزالی بود، با او مناظره کرد و از او پرسید:

«تو مذهب بوحنیفه داری یا شافعی؟» غزالی در پاسخ فرمود: «در عقلیات مذهب برهان دارم، و در شرعیات، مذهب قرآن، نه بوحنیفه بر من حظی دارد و نه شافعی بر من براتی» (همانی، ص ۳۳۵).

منظور غزالی از رد و نپذیرفتن تقلید، همان تقلید مورد نظر مجتهدان است که غزالی به عنوان یک متفکر و متکلم اشعری، مطابق سنت اشاعره که در نظامیه‌ها رایج بود، می‌بایست پیرو مقلد شافعی می‌بود، ولی آزاد اندیشی و عشق به تحقیق سبب می‌شود که او سنت شکنی کند و با صراحت تمام بگوید: «نه بوحنیفه بر من حظی دارد، و نه شافعی بر من براتی»

غزالی بنا به گفته خود از همان آغاز جوانی انسانی آزاد اندیش بود و تلاش و کوشش زیاد نمود تا خود را از تقلید برهاند. نکته جالب توجه در سرگذشت غزالی آن است که او در پایان عمر پر برکت خود به آزادگی و آزاد مردی هم رسید. او در پاسخ دعوت خواجه نظام الملک برای تدریس در نظامیه بغداد نوشت:

«... چون به سر تربت خلیل علیه السلام رسیدم، در سنه تسع و ثمانین و اربعمائه (۴۸۹) امروز قریب به پانزده سال است که سه نذر کردم. یکی آنکه از هیچ سلطان و سلطانی مالی قبول نکنم. دیگر آنکه به سلام هیچ سلطان و سلطانی نروم. سوم آنکه مناظره نکنم» (همان، ص ۲۱۱).

درباره تأثیر دکارت بر فلسفه جدید نیز یکی از اقدامات اساسی او عبارت است از: ترک تقلید و حجیت (= مرجعیت - اتوریتته) این عمل دکارت واکنشی بود در برابر طرز تفکر حاکم بر قرون وسطی که به موجب آن برای نشان دادن حقانیت یک چیز کافی بود آن را به یکی از بزرگان همانند افلاطون و ارسطو اسناد دهند و موضع دکارت در مخالفت با آن این بود که او جای پیروی از دیگران (تقلید و حجیت) بر درک و فهم

تأکید می‌ورزید و آن را ملاک و معیار قبول حقیقت دانست (صانعی دره بیدی، ص ۸). به نظر می‌رسد، مسئله آتوریته و رد حجیت از دستاوردهای نهضت پروتستان در مبارزه با تفکر سنتی در مسیحیت بوده است. مطابق عقیده کاتولیک‌ها پاپ و کلیسا جنبه مرجعیت دین را دارند و مؤمنان مسیحی باید از آنها پیروی کنند، علاوه بر این معتقدند تنها یک قرائت از دین وجود دارد و مفسر آن پاپ است. «پروتستانیسیم» در مبارزات خود به موفقیت‌هایی دست یافت که از آن جمله نفی مرجعیت پاپ و طرح «پلورالیسم» و تکثرگرایی بود، علت اینکه برخی دکارت را واضع این مسئله دانسته‌اند، شاید از آن رو باشد که دکارت برای مبارزه اجتماعی نهضت پروتستانیسیم علیه تفکر سنتی مسیحیت، یک پشتوانه عقلانی و فلسفی درست و مبانی آن را تحکیم کرد.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه (چاپ شده در ۸ جلد)، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۳ هـ - ۲۰۰۲ م.
- اقبال لاهوری، محمد، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، رسالت قلم، بی تا.
- ایجی، عضدالدین، شرح — واقف، با شرح میرسید شریف جرجانی، قم، انتشارات شریف‌رضی، ۱۳۷۰.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- بزرگمهر، منوچهر، فلسفه تحلیل منطقی، ج ۲، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
- جرجانی، میرسید شریف، کتاب الفتوحات، تهران، انتشارات ناصر خسرو (افست شده از چاپ مصر، ۱۳۰۶ هـ ق).
- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز، ۱۳۷۳.
- ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- صانعی دره بیدی، منوچهر، فلسفه دکارت، قم، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۶.
- غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، دارالکتاب العربی، بی تا.

- _____، المنقذ من الضلال، بیروت، ۱۹۳۹.
- _____، جواهر القرآن، به نقل از تاریخ فلسفه اسلامی، حنا الفاخوری، - خلیل النجر، ج ۲، ترجمه عبدالمحمد آیتی، کتاب زمان، ۱۳۵۸.
- _____، مجموعه رسائل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۴ هـ - ۲۰۰۳ م.
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ج ۶، تهران، انتشارات صفی علیشاهی، ۱۳۷۹.
- فولکیه، پل، فلسفه عمومی، (= مابعدالطبیعه)، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
- کاپلستون، فردریک، تساریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
- مجتهدی، دکتر کریم، تاریخ فلسفه در قرون وسطی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۵.
- میرچا، الیاده، دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- وال، ژان، بحث درباره مابعدالطبیعه، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.
- همائی، جلال الدین، غزالی نامه، ج ۳، تهران، مؤسسه نشر هما، ج ۳، ۱۳۶۸.

