

# بررسی تطبیقی عقل و عقلا از دیدگاه امام خمینی و غزالی

محمد منصورنژاد<sup>۱</sup>

**چکیده:** نوشتار حاضر عهده‌دار بررسی تطبیقی بحث عقل از دیدگاه امام خمینی و غزالی، به عنوان یکی از مبانی انسان‌شناسی اندیشه سیاسی این دو اندیشمند احیاءگر، است و مباحث آن در راستای مدلل نمودن این فرضیه‌اند: «در حالی که اندیشه سیاسی غزالی در پارادایم اندیشه سیاسی سنتی تحلیل پذیر است، اندیشه امام خمینی از شاخص‌های اندیشه سیاسی سنتی فراتر می‌رود».

**کلیدواژگان:** محمد غزالی، امام خمینی، عقل، انسان‌شناسی، اندیشه سیاسی.

## مقدمه

مباحث مقاله حاضر در سه بخش سامان یافته‌اند:

اول) عقل و عقلا از دیدگاه امام خمینی؛

دوم) امام محمد غزالی و عقل و عقلا؛

سوم) مقایسه تطبیقی بحث عقل و عقلا از نگاه غزالی و امام خمینی.

## اول) عقل و عقلا از دیدگاه امام خمینی

مطالب این بخش در دو قسمت تنظیم یافته است:

(۱) عقل و عقلا از نگاه امام خمینی؛

(۲) تحلیلی بر نتایج بحث از عقل و عقلا از نگاه امام خمینی.

---

۱. محقق و مدرس حوزه و دانشگاه. e-mial:m\_mansoornejhad@yahoo.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۶/۳/۳۰ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۶/۴/۱۶ مورد تأیید قرار گرفت.

### (۱) عقل و عقلا از نگاه امام خمینی

«عقل» از نگاه اندیشمندان اسلامی، مشترک لفظی و واژه‌ای است که در معانی گوناگون و متفاوت به کار رفته است که از جمله می‌توان به عقل انسانی و غیر انسانی اشاره کرد. امام خمینی در استعمال غیر انسانی عقل، آن را چنین تقریر می‌کند:

فالعقل هو الذی ارسله الله الی سکان جمیع العوالم. لیهدیها السواء الصراط.  
فقال له: اقبل الی المسجونین فی ظلمات العوالم الخلقیه من عالمک الامری  
فارشد هم الی دار السرور و عالم یغلو فیہ النور علی نور... فقال له: ادبر فادبر  
و هذه الحقیقة هی التي اعطاها الله تعالی الجنود فی بعض المظاهر المناسبة  
من عالم القدس، لتقاوم جنود الشیطان و تغلب علیها... (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۷۰).

«پس عقل، آن است که خداوند آن را جهت زعامت همه عوالم فرستاد. برای اینکه هر یک از عوالم را به صراط سوی هدایت کند. پس به او گفت: به سوی زندانیان طریق ظلمات عوالم خلق، از عوالم امر اقبال کن، پس آنها را به سوی خانه شادی و دنیایی که در آن نور بر نور برتری دارد ارشاد کن... سپس به او گفته شد بازگرد. پس بازگشت، و این حقیقت آن چیزی است که خداوند تعالی لشگریانی در بعض مظاهر مناسب از عالم قدس عطا کرد، برای مبارزه با جنود شیطان و غلبه بر آنها...».

مطلب فوق در واقع شرح حدیثی از امام باقر<sup>(ع)</sup> در اصول کافی است که بنابر آن حضرت فرمود:  
لَمَّا خَلَقَ اللهُ تَعَالَى الْعَقْلَ، اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ اَقْبِلْ، فَاقْبَلْ. ثُمَّ قَالَ لَهُ ادْبِرْ فَادْبِرْ،  
ثُمَّ قَالَ وَ عَزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ احْبَبَ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا اكْمَلْتُكَ إِلَّا  
فِيْمَنْ احْبَبَ، اَمَّا، اِنِّي اِيَّاكَ اَمْرٌ وَ اِيَّاكَ اَنْهِي وَ اِيَّاكَ اُثِيْبُ وَ اِيَّاكَ اُعَاقِبُ  
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۷۰).<sup>۱</sup>

«چون خدا عقل را آفرید، از او بازپرسی کرده به او گفت: پیش آی. پیش آمد. گفت: بازگرد. بازگشت. فرمود: به عزت و جلالم سوگند، مخلوقی که از تو نزد من محبوب‌تر باشد، نیافریدم و تو

۱. این حدیث، از کتاب اصول کافی (کتاب العقل و الجهل) است، که تنها بخش پایانی آن در اصول کافی، با یک جابه‌جایی کوچک چنین آمده است: «ایاک اعاقب و ایاک ائیب».

را تنها به کسانی که آنان را دوست دارم، به طور کامل دادم. همانا امر و نهی و کیفر و پاداشم متوجه تو است».

امام خمینی، در کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل، از امام صادق<sup>(ع)</sup> این حدیث را نقل می‌کند که بنا بر آن حضرت<sup>(ع)</sup> عقل را اینگونه معرفی می‌نماید:

ان الله خلق العقل و هو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره فقال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: اقبل فأقبل، فقال الله تعالى: خلقتك خلقاً عظيماً، و كرمتك على جميع خلقي (امام خمینی ۱۳۸۲: ۱۷).

همانا خدای تعالی آفرید عقل را — و آن اول مخلوق از عالم ارواح است — از طرف راست عرش از نور خود؛ پس به او گفت: رو برگردان. او روی برگردانید. پس از آن به او گفت: روی بیاور روی آورد. فرمود خدای تعالی: آفریدم تو را آفریده بزرگی و کرامت دادم تو را بر جمیع مخلوقات خود (امام خمینی ۱۳۸۲: ۱۹).

سپس، امام صادق<sup>(ع)</sup> ۷۵ لشکر برای عقل و ۷۵ لشکر برای جهل برمی‌شمارند. امام خمینی در شرح حدیث می‌فرماید:

اما عقلی که در لسان شریف حضرت صادق [علیه السلام] از آن اسم برده شده — به مناسبت خصایصی که برای او ذکر شده از قبیل این که اول خلق از روحانیین است — عقل کلی عالم کبیر است که باطن و سر و حقیقت عقول جزئی است، و به فهم آن حقیقت، آنچه مورد نظر آنان بوده نیز معلوم شود و آن جوهری است نورانی مجرد از علایق جسمانی، و اول مخلوق از روحانیین است و تعیین اول فیض مقدس و مشیت مطلقه است و کینونت عذیبه ماء است و نور نبی ختمی در عالم تخلیق و ابداع است (امام خمینی ۱۳۸۲: ۲۱-۲۲).<sup>۱</sup>

حضرت امام در یک برداشت، حقیقت ادبار عقل کلی را در حدیث اینگونه تفسیر می‌نماید:

ظهور نور آن از ماورای حجابهای غیبی در مراتب تعینات خلقیه به ترتیب نزولی مرتبه بعد مرتبه تا نزول به حضرت شهادت مطلقه، که طبیعت الكل مرآت آن است (امام خمینی ۱۳۸۲: ۳۹).

۱. امام خمینی در ادامه، بر اساس حدیث مورد بحث، پنج خصیصه عقل را در حدیث به طور مفصل مورد بحث قرار داده‌اند. جهت ملاحظه تفصیل مطلب ر.ک. به: (امام خمینی ۱۳۸۲: ۳۳-۲۵).

ایشان همچنین اقبال عقل کلی را با این تعبیر بیان می‌دارد:

رجوع طبع الكلّ به مثال الكلّ و مثال الكلّ به نفس الكلّ و نفس الكلّ به عقل الكلّ و عقل الكلّ به فناء کلی است. «کَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹).  
[همان گونه که آغاز کرده است شما را، برمی‌گردید]. و این منتهی به قیامت کبری شود (امام خمینی ۱۳۸۲: ۴۱).

ایشان در توجیه دیگری از اقبال و ادبار عقل، برداشتی دیگر را مطرح می‌نماید:

اما ادبار عقول جزئیّه عبارت است از: توجه آنها به کثرات و اشتغال به تعینات، برای اکتساب کمال و ارتزاق روحانی و ترقیات باطنیه روحیه، که بدون این وقوع در کثرت صورت نگیرد (امام خمینی ۱۳۸۲: ۴۲).

حضرت امام درباره اقبال عقول جزئیّه نیز می‌نویسد:

عبارت است از: خرق حجب سبعه که بین خلق و حق است، که اصول حجب و تعینات آنها است و گاهی به سبعین حجاب و گاهی به سبعین الف حجاب، به حسب مراتب و جزئیات، تعبیر شود (امام خمینی ۱۳۸۲: ۴۳).

امام در خصوص اینکه مقصود از جهل و عقل در حدیث مورد بحث، عقل کلی است یا جزئی، ظاهر حدیث را عقل جزئی می‌داند و آن را با تأویل به عقل کلی بازمی‌گرداند. چنانچه می‌نویسد:

اگر مقصود عقل و جهل کلی باشد؛ گرچه ظاهر آن است که این جنود، راجع به عقل و جهل جزئی باشد، مگر به نحوی از تأویل و ارجاع ظاهر به باطن و صورت به معنی و البته بنابراین، این نحوه کثرت در آن عالم نیست، مگر کثرات مفهومی؛ نظیر کثرت اسماء و صفات در مقام واحدیت (امام خمینی ۱۳۸۲: ۵۹).

بحث در عقل کلی و غیر انسانی، از جمله مواردی است که امام محمد غزالی را در برابر امام خمینی قرار می‌دهد. اما درباره عقل جزئی یا عقل بشری، بر اساس منابع موجود از امام خمینی، بحث مستقلی یافت نشده، ولی چنانچه سابقاً اشاره شد، نه تنها امام خمینی اهل فلسفه بود، بلکه از

مدرسین بحث‌های عقلی از جمله فلسفه نیز بود،<sup>۱</sup> و از ویژگی‌های حضرتش این بود که متحجّرین و قشری‌گرایان دینی را مورد انتقاد قرار می‌داد.

نکته دیگری که قابل طرح است آن است که امام خمینی در اواخر عمر، نه تنها بر اجتهاد که مبتنی بر عقلانیت است تأکید می‌کرد، بلکه علاوه بر آن دو عنصر زمان و مکان را در آن دخیل کرده و می‌فرمود:

اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیقی روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد (صحیفه امام ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۸۹).

نکته نهایی آن است که امام خمینی در عرفان به عقل و فلسفه و اندیشه بسنده نکرده و آن را کافی نمی‌داند و از عشق و مستی و باده و... نیز سخن به میان می‌آورد. ایشان در این رابطه می‌سرایند:

گفته‌های فیلسوف و صوفی و درویش و شیخ  
در خور وصف جمال دلبر فرزانه نیست...  
هوشمندان را بگو دفتر ببندند از سخن  
کانچه گویند از زبان بیهش و مستانه نیست...  
قصه مستی و رمز بیخودی و بیهشی  
عاشقان دانند که این اسطوره و افسانه نیست (امام خمینی ۱۳۸۱: ۷۱).

۱. امام خمینی طی خاطره‌ای نقل می‌کند که، «یادگرفتن زبان خارجی، کفر و فلسفه و عرفان، گناه و شرک به شمار می‌رفت. در مدرسه فیضیه فرزند خرد سالم مرحوم مصطفی از کوزه‌ای آب نوشید، کوزه را آب کشیدند، چرا که من فلسفه می‌گفتم!» (رجبی، ۱۳۷۳: ۱۳۳).

## ۲) تحلیلی بر نتایج بحث عقل و عقلا از نگاه امام خمینی

حاصل این بخش از سخن آن است که:

۱) امام درباره عقل کلی<sup>۱</sup> و فرابشری، مباحث تفصیلی دارند، اما درباره عقل جزئی<sup>۲</sup> و انسانی، بحث جدی و مستقلاً در آثارشان نیاورده‌اند.

۲) در حوزه‌های علوم عقلی، اهل نظر و تحقیق و تدریس بودند و زمانی خود به تدریس فلسفه اشتغال داشته‌اند.

۱. اندیشمندان اسلامی، عمدتاً عقل را به عقل کلی و جزئی، تقسیم نموده و بر اقسام عقول بشری که در عصر جدید به آن توجه شده (عقل ابزاری، عقل ارتباطی و...)، تأکیدی نداشته‌اند تا حدی که برای نگارنده روشن است، اول‌بار عبدالکریم بن ابراهیم گیلانی (الجلیلی با تلفظ عربی) (۸۳۲-۷۶۷ ق.) (و نه عبدالقادر گیلانی قرن پنجم و ششم)، عقل معاش را نیز وارد تقسیم‌بندی‌ها کرده و همچنین بر خلاف فلاسفه اسلامی، عقل اول را نیز قسیم عقل کلی و نه معادل آن گرفته و می‌نویسد، سه نوع عقل وجود دارد:

عقل اول، عقل کلی و عقل معاش. عقل اول، کانون صورت علم الهی در عالم وجود است و این در صورت، با قلم اعلی‌مماثل است.

عقل کلی، مدرک روشنگری است که در آن، صور علمی متجلی می‌گردد، که در عقل اول معزوم است.

عقل معاش، نوری است که با قوانین فکر، معین و محدود می‌گردد.

حوزه فعالیت آن تنها محدود به یک جنبه از جنبه‌های گوناگون عقل کلی است. عقل معاش تنها یک حوزه دارد و آن طبیعت است، در حالی که عقل کلی دو حوزه دارد، یعنی حکمت و قدرت. عقل اول مانند آفتاب است، عقل کلی مانند آب است که اشعه خورشید را منعکس می‌سازد و حال آنکه عقل معاش مانند انعکاس آب است که بر روی دیواری می‌افتد» (شریف ۱۳۶۵ ج ۲: ۳۸۰).

۲. غیر از عقل اول، عقول دیگر را جزئی نامند. عقول انسانی را نیز جزئی نامند. عقل اول، کنایه از نور محمدی<sup>(ص)</sup> و کنایه از جبرئیل و روح اعظم و عرش و فلک اول باشد. عقل کل، به معنی عقل اول است. عقل اول، نخستین چیزی که از ذات حق تعالی صادر شده است، به اصطلاح مشائیان، عقل اول و به اصطلاح اشراقیان، نور اول و نور اقرب نامیده می‌شود. عقل اول باید که بسیط و واحد باشد و آن جوهری است بسیط و روحانی، که صور موجودات در آن گرد آمده است. برای ملاحظه اجمالی و مقایسه انواع عقول (بالقوه، بالمستفاد، عقل عملی، عقل خالص و...)، ر.ک. به: (دهخدا، ۱۳۳۴: ۳۷۵-۳۷۰).

لازم است ذکر گردد که فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، مبادی موجودات را در شش مرحله (۱) خداوند؛ (۲) عقول ده گانه؛ (۳) عقل فعال؛ (۴) معنی؛ (۵) صورت و (۶) ماده دسته‌بندی نموده و از نظر او، از موجود اول، موجود دوم فیاض می‌شود، که نام آن را عقل دوم می‌گذارد. زیرا موجود اول، یعنی خداوند را هم عین عقل می‌داند. اما فلاسفه دیگر، موجود دوم را عقل اول می‌دانند (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۳۵-۱۳۳). آشنایی با این مفاهیم، از آن رو لازم است که غزالی، از بنیاد با عقول ده گانه، نظریه فیض و... مخالف است.

۳) از عقلانیت و زمان‌سنجی و مخاطب‌شناسی دفاع نموده و زمان و مکان را دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهاد می‌دانستند.

۴) در فقه و احکام، به فلسفه احکام توجه داشتند، که از عوامل اجتهادات جدید امام نسبت به سایر مجتهدین است.

۵) از آنجا که مشی عرفانی حضرت امام قوی بوده است، عقل را ابزار و تکیه‌گاه کافی برای اتصال به حقیقت ندانسته و به عشق و مستی و سلوک و در یک کلمه، «دل» نیز فرا خوانده‌اند.<sup>۱</sup> در مبانی انسان‌شناختی و از جمله در مباحث مربوط به عقل، نیز امام خمینی نوآوری ویژه‌ای ندارند. شاید آنچه باعث شد امام خمینی از همین مبانی، در مباحث سیاسی به استنتاجاتی برسند که دیگران نرسیدند و حتی از سنت پا فرانهادند، شخصیت ذوجوه و ذوابعاد علمی ایشان است که متفکری صرفاً فیلسوف یا عارف، یا فقیه یا اصولی یا... نیستند، بلکه جامع علوم عمده اسلامی هستند و ضمن اینکه وارد مبارزات و کنش‌های سیاسی شده‌اند، اندیشه‌شان را با واقعیات محک‌زده، خلأها را لمس نموده و متناسب با عصر، از همان مبانی، بناهایی تازه در اندیشه سیاسی طراحی نموده‌اند.

## دوم) امام محمد غزالی و عقل و عقلا

مباحث این بخش در عناوین زیر سامان یافته است: ۱) حد و ماهیت و انواع و سطوح عقل؛ ۲) رابطه عقل و شرع؛ ۳) غزالی و فلسفه؛ ۴) غزالی و منطق؛ ۵) غزالی و کلام؛ ۶) جمع‌بندی و نتیجه‌گیری.

۱. این دیدگاه امام، در مقابل عرفایی قرار می‌گیرد که عقل را بالمره تعطیل می‌دانند و فرآیند استدلال، به کلی نزد آنها باطل است و بهترین شیوه را رها نمودن استدلال عقلی و ورود به وادی عرفان می‌دانند. مثال خوب این دیدگاه، شیخ محمود شبستری است که در *گلشن راز* می‌گوید:

زهی نادان که او خورشید تابان	به نور شمع جوید در بیابان...
کسی کو عقل دوراندیش دارد	بسی سرگشتگی در پیش دارد
ز دوراندیشی عقل فضولی	یکی شد فلسفی دیگر حلولی
خرد را نیست تاب نور آن روی	برو از بهر او چشمی دگر جوی

(شبستری، ۱۳۷۱: ۱۲-۱۱).

## (۱) حدّ و ماهیت و انواع و سطوح عقل

غزالی عقل را مشترک لفظی دانسته و در *احیاء علوم‌الدین* دو معنای از آن را به نحو زیر بیان کرده است:

یکی آنکه گاهی ذکر می‌شود و اراده به آن، دانستن حقایق کارها است. پس عبارتی باشد از صفت علم که محلّ او دل است و دوم آنکه گاهی ذکر کرده می‌شود و اراده به آن، دریابنده علم‌ها است. پس او دل باشد، اُی، آن لطیفه‌ای که گفتیم... از لفظ عقل گاهی صفت عالم را خواهند و گاهی محلّ دریافتن را، اُی دریابنده را و مراد از قول پیامبر (ص)، «اول ما خلق الله العقل» این است. چه علم عرض است و آن صورت نبندد که اول مخلوقی باشد، بلکه چاره نیست از آنکه محلّ او پیش از او، یا با او آفریده شود و نیز خطاب به او امکان ندارد (غزالی ۱۳۵۷ ج ۳: ۱۰).

او در جای دیگر، عقل را این‌گونه تحلیل می‌کند:

بدان که در دل انسان چشمی است، که صفت کمال آن چنین است و آن همان است که گاهی از آن به عقل و گاهی به نام روح و گاهی نیز به نام نفس انسانی، یادکنند. عبارت‌ها را به حال خود واگذار، زیرا هر گاه نام‌گذاری‌ها فراوان شود، در نزد کم‌بصیران، موجب وهم معانی بسیار گردد. منظورمان از این اصطلاح، معنایی است که به آن عاقل از کودک شیرخوار و از حیوان و از دیوانه تمییز داده شود. بنا بر تبعیت از جمهور (فلاسفه) آن را اصطلاحاً «عقل» نام می‌نیمیم (غزالی ۱۳۶۴: ۴۳).

امام محمد غزالی در جلد اول *احیاء علوم‌الدین*، از اقسام چهارگانه عقل به ترتیب زیر سخن به میان آورده است:

اول، وصفی است که آدمی بدان بهایم را مفارق است و او آن است که قبول علم‌های نظری و تدبیر صناعت‌های پوشیده فکری را بدو مستعد شده است... دوم، علم‌هایی است که موجود شود در ذات کودک ممیز به جواز

۱. در ادامه، غزالی عقل و چشم را با هم مقایسه می‌کند و در هفت مورد، عقل را تواناتر و حسّاس‌تر از چشم ارزیابی می‌کند. از جمله، چشم خود را نبیند، ولی عقل، هم غیر خود را درک کند و هم خود را و هم صفات خود را. چشم از دیدن چیزی که بسیار به آن نزدیک باشد یا بسیار از آن دور باشد، عاجز است، ولی برای عقل، دور و نزدیک یکسان است. چشم تنها به درک ظاهر و سطح اشیاء نایل آید و عقل به بواطن و اسرار اشیاء نیز دست‌یابد. چشم، اشیاء بزرگ را گاه کوچک بیند، ولی عقل، کواکب و خورشید را بارها از زمین بزرگ‌تر بیند... ر.ک. به: (غزالی ۱۳۶۴: ۴۷-۴۲).

جایز است و استحالت مستحیلات. چون علم بدان که، دو بیش از یکی است و یک شخص در دو مکان نباشد...؛ سوم، علم‌هایی است که از تجارب مستفاد است به مجاری احوال، چه کسی که تجربه‌ها خرد او استوار است و مذهب‌ها را مهذب گردانید، وی را عاقل خوانند در عادت...؛ چهارم آن که، قوت آن غریزت به حسی است که عواقب کارها بشناسد و شهوت را که به لذات عاجل خوانند، مغموم و مقهور گرداند و چون این قوت حاصل شد، صاحب او را عاقل خوانند. از آن روی که ترک و فعل او، بر مقتضی نظر اوست در عواقب، نه به حکم شهوت عاجله.

اول، بنیاد و بیخ و چشمه است، و دوم، فرع اقرب اوست، و سوم، فرع اول و دوم است، و چهارم، ثمره‌ای است که در آخر حاصل شود و آن، غایت قصوی است و دو اول، طبیعی است و دو آخر، کسبی و برای آن است که علی<sup>(ع)</sup> گفت... عقل دو است: طبیعی و سمعی، و سمعی سود ندارد، چون طبیعی نباشد (غزالی ۱۳۶۲ ج ۱: ۱۹۶-۱۹۵).<sup>۱</sup>

به حق مانده‌تر است که عقل، هم در اصل لغت و هم در عرف استعمال، نام آن غریزت است و آن را بر علم‌ها بدان اطلاق می‌کنند که علم‌ها ثمره آن غریزت است... ولیکن غرض، بحث لغوی نیست و مقصود آن است که این هر چهار قسم موجود است و اسم بر هر چهار مطلق باشد و در وجود هم

۱. غزالی در بیان اقسام عقل، در یک‌جا به حدیثی از حضرت علی<sup>(ع)</sup> استناد کرده که، «رایت العقل عقلمین فمطبوع و مسموع و لاینفع مسموع اذا لم یک مطبوع، کما لاتنفع الشمس و ضوء العین ممنوع». ای، عقل دو قسم است، یکی مطبوع غریزی و دوم مسموع از کسی، و چون مطبوع نباشد، مسموع سود ندارد، چنانکه چون روشنایی چشم نباشد، نور خورشید منفعت نکند» (غزالی ۱۳۶۲ ج ۳: ۳۵). سپس می‌نویسد: «آنچه پیغامبر<sup>(ص)</sup> گفت: «ما خلق الله اکرم علیه من العقل»، ای، حق تعالی نیافریده است خلق گرامی‌تر از عقل. بدان عقل، اول خواسته است و آنچه حضرت<sup>(ص)</sup> به علی، کرم الله وجهه، فرموده است: «اذا تقرب الناس الی الله بانواع البر، فتقرب انت بعقلک»، ای، چون مردمان به خدای عزوجل تقرب نمایند به انواع نیکویی، تو به عقل خود تقرب نمای. مراد از آن، عقل دوم است، چه به غریزت فطری و علم‌های ضروری، تقرب ممکن نگردد، بل به مکتسب تقرب توان نمود» (غزالی ۱۳۶۲ ج ۳: ۳۶-۳۵). غزالی که علم‌ها را به دو دسته عقلی و شرعی تقسیم نموده است، در یک تقسیم‌بندی علوم عقلی را به ضروری و مکتسب تقسیم نموده و علوم مکتسب عقلی را نیز در دو قسم دنیوی (علم طب، حساب، هندسه و نجوم و دیگر پیشه‌ها و صناعت‌ها)، و اخروی (علم حال‌های دل و آفت‌های اعمال و معرفت خدا و صفات و افعال او)، بحث می‌کند (غزالی ۱۳۶۲ ج ۳: ۳۸-۳۵).

خلاف نیست، مگر در قسم اول، درست آن است که اول هم موجود است، بل اصل اوست، و این علم‌ها چنان استی که به فطرت در او مضمّر است، ولکن وجود او آن‌گاه ظاهر شود که جریان سببی باشد که او را به صحرای وجود آورد (غزالی ۱۳۶۲ ج ۳: ۱۹۷).

در مراتب عقل، غزالی متأثر از ابن سینا، در مرتبه پایین عقل، عقل هیولائی است، که قوه استعداد محض موجود در نزد طفل می‌باشد، و سپس عقل بالملکه است که پس از ادراک پاره‌ای از معانی بدیهی یا منقولات حاصل می‌شود. آنگاه عقل بالفعل است که به کسب بعضی از معقولات نظری می‌پردازد و قادر است هر گاه اراده کند، صورت عقلیه‌ای را که سابقاً کسب کرده، حاضر نماید و چون در این صور متحقق در ذهن در آن حاضر شد، عقل مستفاد خوانده می‌شود. این عقول را ترتیبی است، چنانکه عقل مستفاد، سمت ریاست دارد و همه خادم او هستند و او غایت قصوی است. سپس عقل بالفعل است که عقل بالملکه، خادم آن است و عقل هیولائی به سبب استعدادی که در اوست، خادم عقل بالملکه است (الفاخوری ۱۳۵۸: ۵۷۵).<sup>۱</sup>

۱. عبدالکریم عثمان در کتاب روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی (دفتر دوم: ۲۶۸-۲۵۳)، به صورت تفصیلی (ص ۱۵) درباره عقل و انواع آن از نگاه غزالی پرداخته و از پنج نوع عقل، به ترتیب زیر سخن به میان آورده است:

(۱) عقل غریزی یا هیولائی؛ (۲) عقل بالملکه یا عقل ممکن؛ (۳) عقل مکتسب یا عقل تجربی و یا عقل بالفعل؛ (۴) عقل مستفاد یا عقل قدسی؛ (۵) عقل فعال.

در توضیح عقول، درباره عقل هیولائی آورده است که، چنین به نظر می‌رسد که غزالی، نام‌گذاری‌های فلاسفه را دگرگون ساخته و احیاناً عقل هیولائی را عقل فطری و عقل غریزی می‌نامد. درباره عقل دوم، غزالی آن را عقل ضروری می‌نامد. و غزالی این مرحله از عقل را که در اصطلاح متکلمین به معنی علوم و آگاهی‌های ضروری و بدیهی است، با عقل بالملکه، که فلاسفه بدان اشاره دارند، ادغام می‌نماید. در توضیح عقل سوم (بالفعل) آمده که غزالی این عقل را در احواء فایده و ثمره عقل می‌نامد و این عقل را، منتهی و نقطه پایان درجه انسان، از لحاظ تعقل برمی‌شمارد. پس از مرحله عقل بالفعل، جز عقل مستفاد، مرحله دیگری برای تعقل وجود ندارد. و عقل مستفاد، همان عقل مکتسب در حال فعلیت آن می‌باشد. درباره عقل فعال هم آمده که، این نوع عقل در مجال و عرصه بحث ما جایی ندارد، چون عقل فعال از دیدگاه فلاسفه اسلامی (منهای ابن‌رشد)، یکی از عقول مفارقه است. او گرچه معتقد است که میان عقل فعال و عقل اول خلط کرده است، ولی استشهدات غزالی درباره این عقل (از جمله آیات نجم: ۵؛ تکویر: ۲۰-۱۹) را آورده است.

## ۲) رابطه عقل و شرع

از مباحث مهم در ذیل بحث عقل، رابطه عقل و شرع است. غزالی با همه تجلیلی که از عقل می‌کند، بینش آن را محدود و راه رسیدن به امور غیبی و ملکوت عالم را برای خرد مسدود می‌داند و پای عقل و استدلال را در شهود غیب و کشف اسرار آفرینش و شناخت هستی، لنگ و بی‌تمکین می‌داند. به تعبیر غزالی در *المنقذ من الضلال*، برتر از مرحله عقل، مرحله‌ای دیگر از کمال است، که چشمی دیگر از بصیرت در انسان بازمی‌شود و با آن، غیب و امور آینده و اموری که خرد از فهم آن بازمی‌ماند، ادراک می‌شود و نتیجه می‌گیرد که:

*نبوت عبارت است از مرحله‌ای از کمال، که با آن دیدی همراه است که با نور آن، مسائل غیب و اموری که عقل از ادراک آن ناتوان است، ادراک می‌شود (غزالی ۱۳۶۲: ۵۲).*<sup>۱</sup>

درباره تلازم این دو، گرچه غزالی معتقد است که:

*عقل و شرع، همانند دیده بینا و نور خورشیدند. آن کس که بی‌توجه به عقل، تنها به شرع بسنده کند،<sup>۲</sup> مانند کسی است که چشم خویش را ببندد و از دیدن خورشید محروم ماند، که در این صورت، با نابینا تفاوتی نخواهد داشت (کیایی‌نژاد ۱۳۶۳: ۲۰۵-۲۰۴).*

وی شرع را عقل برون‌ی و عقل را شرع درونی می‌شمارد که متحد و یکی‌اند. اما با وجود این، حدود شرع و عقل را از لحاظ شناخت و معرفت، متفاوت می‌داند و آن دو را از یکدیگر جدا می‌انگارد و در این باره معتقد است که جولانگاه عقل در شناخت اشیاء و معرفت حقایق محدود و

۱. غزالی در *احیاء علوم الدین* درباره مراتب آدمی در عقل و ارتباط آن با نبوت می‌نویسد، «بعضی دل‌ها را به الهام الهی، به طریق کشف علم، حاصل شود و بعضی را به تعلیم و کسب، بعضی را به زودی حاصل آید و بعضی را به دیری. در این مقام، منازل علما و حکما و اولیا و انبیا مختلف است و درجات ارتقا در آن، نامحصور. چه معلومات باری تعالی نامتناهی است و بلندترین مراتب، مرتبه پیغمبری است، که همه حقایق یا بیشتر آن، وی را بی‌کسب و تکلف، بل به کشف الهی، در غایت زودی منکشف گردد» (غزالی ۱۳۵۷ ج ۳: ۱۸).

۲. غزالی در رساله *بلدیه الهدی* به، طی حدیثی نبوی، شریعت را به نحو زیر به عقل گره می‌زند، «ان العبد لیصلی الصلوة فلا یکتب له منها سدسها ولا عشرها و انما یکتب للعبد من صلاته بقدر ما عقل منها». همانا بنده نماز را بپا می‌دارد، اما یک ششم یا یک دهم آن برای او نوشته نمی‌شود و همانا جز این نیست که برای بنده از نمازش، به قدری که در آنها تعقل نموده، ثبت می‌شود (غزالی ۱۴۱۴: ۴۹).

شعاع ادراکات آن، در فاصله معینی محصور است. عقل تنها به کلیات می‌تواند پی‌ببرد، بی‌اینکه جزئیات آن را، چنانکه هستند، درک کند، در صورتی که شرع، هم از کلیات آگاه است و هم از حقیقت و ماهیت جزئیات آنها، و فرق میان این دو روشن است.

بنابراین به عقیده غزالی، معرفت شرع، کامل‌تر و تمام‌تر از معرفت عقل است و بدین سبب، لازم است که عقل در امور جزئی، به شرع توسل جوید و شرع، در واقع عقلی است، بالاتر و والاتر از ماهیت خود عقل. لذا اگر این دو چنان که باید با هم متحد شوند عقل واحدی خواهند شد که در ادراکات و تصرفات خویش، هیچ‌گاه دچار لغزش و خطا نخواهند شد. لیکن اگر از یکدیگر منفصل و جدا باشند، عقل در زمینه امور جزئی، در معرض خطا و لغزش قرار خواهد گرفت (کیایی‌نژاد ۱۳۶۳: ۲۰۵).

همچنین غزالی از یک‌سو به مقلد محض، که عقل را از داوری به کلی عزل کرده است، سخت می‌تازد و او را جاهل و نادان می‌داند و از سویی دیگر، پیروان و دلباختگان عقل محض را، که تنها بر عقل تکیه می‌کنند، شدیداً مورد حمله و انتقاد قرار می‌دهد و آنان را مغرور و خودخواه می‌شمرد و بشر را از این افراط و تفریط بر حذر می‌دارد و توصیه می‌کند که آدمی باید جامع هر دو باشد. تا آنجا که عقل، توانایی درک حقایق را بی‌اشتباه و خطا دارد باید بر آن اعتماد کرد و بدان تمسک جست و آنجا که پای عقل لنگ می‌شود، لازم است دست به دامن اشراق و الهام و سرانجام وحی و نبوت و شریعت شد و از آن راه به شناخت و معرفت حقایق پرداخت (کیایی‌نژاد ۱۳۶۳: ۲۰۵).

در عین حال غزالی در کتاب *میزان العمل* تعبیری دارد که حاکی از مرجح‌دانستن عقل بر نقل است. عین عبارت او چنین است:

من لم یکن بصیره عقله نافذه فلا تعلق به من الدین الا قشوره بل خیالانه و  
امثله دون لبابه و حقیقه فلا تدرک العلوم الشرعیه الا بالعلوم العقلیه، فان  
العقلیه کالادویه للصحّه و الشرعیه کالغذاء و النقل جاء من العقل ولیس لکن  
ان تعکس (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۳۴۸-۳۴۷؛ به نقل از: میزان العمل: ۱۲۴).

«کسی که بصیرت عقلی ندارد، از حقیقت دین آگاه نبوده و تنها از قشر آن برخوردار است، بلکه بهره از تخیلات و مثال‌ات بیشتر دارد تا مغز و حقیقت آن. علوم شرعی را، جز از طریق علوم

عقلی نمی‌توان ادراک کرد. علوم عقلی مانند دارویی هستند که صحت بدن را تأمین می‌کنند، ولی علوم شرعی را می‌توان به غذا تشبیه کرد و نقل از عقل آمده است و عکس آن صحیح نیست».

### ۳) غزالی و فلسفه

توجه غزالی به عقل، این پرسش را پیش می‌آورد که اگر غزالی به راستی تا این اندازه به عقل متکی است، چرا با فلاسفه که از سردمداران عقل به شمار می‌آیند، این همه دشمنی و مخالفت داشته و در مواردی تکفیر آنان را روا دانسته است؟ در مقام پاسخ باید دید که آیا غزالی با فلاسفه مخالفت دارد یا اینکه با عقل سر ناسازگاری دارد؟

دکتر سعید شیخ - استاد فلسفه در کالج دولتی شهر لاهور پاکستان - در این باب، بر شیوه غزالی تأکید دارد که به نظر غزالی:

هیچ عقیده دینی را، مادام که ثابت نشده که قبول آن محال منطقی است، نباید رد کرد و همچنین هیچ نظریه فلسفی را، مادام که ثابت نشده که رد آن عقلاً محال است، نباید پذیرفت. اگرچه این روش ممکن است آمیخته با دورویی به نظر برسد، که حقایق دینی و فلسفی را متفاوتاً مورد قضاوت قرار می‌دهد، ولی به راستی بر پایه منطق صحیح، استوار است. در نظر غزالی، حقایق دینی، حقایق محصل هستند، زیرا که بر تجربیات محصل استوار می‌باشند و لذا قابل انکار نیستند. شگفت آنکه، در خصوص حقایق فلسفی، از گفته‌های غزالی استنباط می‌شود که در نفس امر چنین حقایقی وجود ندارد. به نظر غزالی، فلسفه حقایقی از خود ندارد تا عرضه نماید و تمام حقایقی را که از آن خود وانمود می‌کند، در واقع از رشته‌های دیگر علم، یا به عبارت دقیق‌تر از زمینه تجربیات حسی و دینی و اخلاقی به عاریت گرفته است، تنها چیزی که فلسفه می‌تواند موجهاً ادعا کند از آن اوست، منطق یا روش‌شناسی است. به عبارت دیگر، دستگاهی صرفاً صوری، که نه صادق است، نه کاذب (شیخ ۱۳۶۹: ۱۸۷-۱۸۶).

دکتر دینانی نیز با ارائه شواهدی، مدعای فوق را تأیید نموده و می‌نویسد، از نظر غزالی:

اصل در عقاید دینی، قبول است، مگر اینکه امتناع قبول آن از حیث عقل ثابت گردد. بالعکس، اصل در مورد مسائل فلسفی، مردود بودن است، مگر

اینکه امتناع رد آن از حیث عقل ثابت شود. این همان شیوه‌ای است که غزالی برگزیده و در جمیع مناقشاتش با فلاسفه، آن را اساس کار خود قرار داده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۳۵۱).<sup>۱</sup>

بر اساس آنچه گذشت، باید بین رد فلسفه و رد عقل از نگاه غزالی، تفاوت قائل شد و پذیرفت که این اندیشمند در عین پذیرش جایگاه و اهمیت عقل، با فلاسفه مشکل اساسی داشته است. از این رو است که در کتاب *المنقذ من الضلال*، فلاسفه را یکی از چهار دسته دانش‌پژوهان دانسته و درباره آن‌ها آورده که «فلسوفان با فرقه‌های فراوان و اختلاف روش، به سه گروه تقسیم می‌شوند: دهریون، طبیعیون و الهیون». او از گروه سوم، سقراط، افلاطون و ارسطو را نام می‌برد که:

اینان جملگی دو گروه دهریون و طبیعیون را رد کرده‌اند... ولی باید گفت او (ارسطو)، نیز از پستی‌های کفر و بدعت آنان، بخشی به همراه دارد و توفیق به ترک همه آنها را نیافته است. از این رو تکفیر فلاسفه و پیروانشان از فلاسفه اسلامی، چون ابن‌سینا و فارابی و جز آنها، لازم می‌آید... آنچه از فلسفه ارسطو بنا بر نقل این دو تن (ابن‌سینا و فارابی)، برای ما مورد تأیید است، در سه بخش منحصر می‌گردد: (۱) بخشی که مورد تکفیر است؛ (۲) بخشی که بدعت است؛ (۳) بخشی که از اصل مورد انکار نیست (غزالی، ۱۳۶۲: ۳۲-۳۱).

سابقاً از کتاب *تهافت الفلاسفه*، به معارضه غزالی و فلاسفه در موضوع الهیات اشاره شد. همین مطلب به صورت موجز در *المنقذ من الضلال* نیز آمده است:

۱. ضمناً همین منبع، این مدعای دکتر سعید شیخ را که «فلسفه در نظر غزالی، جز منطق و روش‌شناسی چیز دیگری نیست»، مدعای بدون دلیل و متأثر از فلسفه‌های تحلیلی معاصر غرب می‌داند و در ادامه می‌نویسد: «مخالفت غزالی با فلاسفه، از نوع مخالفت اثبات‌گرایان معاصر با متافیزیک نیست. اثبات‌گرایان جدید، متافیزیک را بی‌معنی و محتوا می‌شمارند، در حالی که غزالی هرگز منکر متافیزیک نیست و مخالفت وی با فلاسفه، در ساحت دیگری انجام می‌پذیرد (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۵: ۳۵۳).

۲. از آنجا که عقل‌گرایی، در کتاب *میزان العمل* بیشتر مورد تأکید قرار گرفته و استناد این منبع به غزالی، از سوی بعضی محققان مورد تردید قرار گرفته است، دکتر دینانی با توجه به شباهت‌های لفظی و معنوی این اثر با سایر آثار غزالی، منبع یادشده را از غزالی می‌داند (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۵: ۳۵۴).

مجموع اشتباه‌های فیلسوفان در الهیات بیست فقره است، که سه مورد آن حکم به کفر و هفده مورد دیگر، حکم به بدعت آن است... آن سه مسأله‌ای که فلاسفه در آن با تمام مسلمانان اختلاف دارند، اینها است: (۱) اجساد در قیامت، زنده و محشور نمی‌شوند... در رستاخیز، پاداش و بادافراه، روحانی است نه جسمانی؛ (۲) خداوند علم به کلیات دارد، نه به جزئیات...؛ (۳) مسأله سوم، راجع به عقیده به قدم عالم و ازلیت آن است که هیچ‌یک از مسلمانان به چنین سخنی لب‌نگشوده است (غزالی ب ۱۳۶۲: ۳۶-۳۵).<sup>۱</sup>

#### ۴) غزالی و منطق

بر تأیید این مدعا که غزالی با عقل به صورت کامل مشکل ندارد، می‌توان به اهتمام جدی او در بهره‌بردن و تألیفات جدی درباره علم منطق استشهاد نمود. حکیم سبزواری در منظومه منطق، بدون ذکر نام، غزالی را از حکمای اسلام یاد نموده و اصطلاحات خاص غزالی را در کتاب *القسطاس المستقیم* می‌آورد:

هذا هو القسطاس مستقیماً      و یوزن الدین به قویماً  
تلازم، تعاندٍ تعادل      من اصغر اوسطٍ اکبرٍ جلی

و در شرح آن می‌آورد، این کتاب قسطاس مستقیم است و این تعبیر قسطاس مستقیم، اقتباس از کتاب الهی است که می‌فرماید: «وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ» (شعراء: ۱۸۲) و دینی که قویم است، بدان سنجیده می‌شود. تلازم و تعاند و تعادل اصغر و تعادل اوسط و تعادل آشکار اکبر... اشارتی

۱. غزالی در *تهافت الفلاسفه* تکفیر فلاسفه در این سه مسأله را حتمی می‌داند، «اما آنچه غیر از این سه مسأله گفته‌اند، از قبیل: گفتار این گروه در صفات خدا و اعتقاد به توحید در باب آنها، به معتزله نزدیک است... پس هر کس تکفیر اهل بدعت را از فرق اسلامی، اعتقاد کند، اینان را نیز تکفیر خواهد کرد، و آن کس که از تکفیر آن فرقه‌ها بازایستد، باید تنها به تکفیر این گروه در این سه مسأله، اکتفا کند، ولی اکنون ورود در تکفیر اهل بدعت را شایسته نمی‌دانیم» (غزالی ب ۱۳۶۳: ۳۰۸). البته مدعیات غزالی در *تهافت الفلاسفه*، در قرن ششم، توسط ابن‌رشد (متولد ۵۲۰)، در کتاب *تهافت التهافت*، یک‌به‌یک پاسخ داده شد و در اصل، او به دنبال تلفیق میان دین و فلسفه بوده است. در عصر حاضر نیز دکتر سیدجلال‌الدین آشتیانی، به تفصیل در *مجله کیهان اندیشه* (ش ۲: مهر و آبان ۱۳۶۴، به بعد)، به نقد کتاب *تهافت* غزالی پرداخته و با لحنی تند، او را متهم به عدم فهم نظریات فلاسفه کرده است.

است به اصطلاح یکی از حکمای اسلام در تأویل و تفسیر کلام الله، که از قیاس استثنایی اتصالی، به میزان تلازم تعبیر کرده و از قیاس استثنایی انفصالی، به میزان تعاند و از قیاس اقترانی، به میزان تعادل و از اشکال سه گانه، به ترتیب، به موازین تعادل اکبر و تعادل اوسط و تعادل اصغر و از همه موازین، به موازین خمس (خوانساری ۱۳۶۳: ۱۹).

البته از آنجا که غزالی برای علم منطق نیز دو آفت بزرگ ذکر می کند: یکی اینکه اگر کسی در یک قضیه منطقی تردید کند، فرد منطقی از این انکار در عقل شخص منکر، بلکه در مورد دین او شک می کند، و آفت دیگر آنکه، کسی که در این فن ممارست کند، نوعی حسّ اعجاب و تحسین در او برانگیخته شده و از استحکام مبانی آن و آشکاری برهانها و استدلالهای آنها به شگفتی می افتند و از این رهگذر، این پندار باطل در وی رسوخ می یابد، که سخنان کفر آمیزی هم که از فلاسفه نقل شده، همه مؤید و مبرهن بدین گونه براهین است و به هیچ وجه قابل تشکیک نیست و به همین سبب، قبل از رسیدن به مبحث الهیات، به جانب کفر می شتابد و در مسائلی که فلاسفه بر خلاف دین رفته اند، حق را به جانب ایشان می دهد و از این رو نتیجه می گیرد که:

پس عوام باید از تحصیل منطق باز داشته شوند و برعکس خواص و فقیهان و

متکلمان باید با جدّ و اهتمام به تعلّم آن و تدرّب در آن بپردازند (خوانساری

۱۳۶۳: ۲۳).<sup>۱</sup>

## ۵) غزالی و کلام

نکته پایانی بحث غزالی و عقل، به بحث علم کلام از نگاه غزالی اختصاص یافته که تا حدّ زیادی متکی به استدلالات عقلانی می باشد. متکلمان دسته دیگری از گروه های مورد بحث غزالی در *المنقذ من الضلال*، هستند. درباره این گروه غزالی معتقد است که در مقابل بدعت ها:

۱. درباره دیدگاه غزالی در منطق و مروری مختصر بر آثار ایشان در این زمینه ر. ک. به: (خوانساری، ۱۳۶۳: ۳۱-۲۲، و

ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، منطق و معرفت).

۲. غزالی در محاجّه ای با شیعیان، در ضرورت نیاز به معصوم، پس از بحث طولانی به اینجا می رسد که پیروی از امامان معصوم چه بسا باعث تفرقه نیز می گردد و در کتاب *القسطاس المستقیم*، منطق را به جای امامت گذاشته و روی این مسأله تأکید کرده است که با وجود منطق، به امام معصوم نیازمند نخواهیم بود (غزالی، *القسطاس المستقیم*، کلّ مباحث، خصوصاً ص ۲۹ به بعد).

گروهی از آنان که خداوند به یاری دین‌شان خوانده بود، در دفاع از سنت و مبارزه در راه عقیده راستین پیامبر و درهم‌ریختن بدعت‌ها نیکو کوشیدند. اما آنان را عیب این بود که در این دانش بر مقدماتی تکیه کردند که از دشمن گرفته بودند و آنچه به تسلیم‌شان ناگزیر می‌ساخت، یا تقلید بود یا اجماع یا مجرد توافقی بین قرآن و اخبار با آن مقدمات...

در آغاز که دانش کلام پیدا شد و در آن به بحث و فحص پرداختند و زمان به درازا کشید، متکلمان از مرز دفاع از دین گام فراتر نهادند و به جستجو در جوهرها و عرض‌ها و احکام آن پرداختند... من هرگز در دست‌یابی گروهی به نتیجه‌های حاصل از این دانش، شک نمی‌کنم، ولی نتیجه امر را آمیخته با تقلید از اموری می‌دانم که جزو اولیات نیستند (غزالی پ ۱۳۶۲: ۳۰-۲۶).

غزالی در *احیاء علوم‌الدین* درباره نقش متکلمان در دین می‌نویسد:

پس باید متکلم حدّ خویش از دین بداند، که منزلت او در دین، منزلت نگاهبانان است در راه حج. پس اگر نگاهبانان بر نگاهبانی اقتضار نمایند، از حاج نبود و متکلم اگر بر مناظره و مدافعه اقتضار نماید و سالک راه آخرت نشود و به تعهد دل و اصلاح آن مشغول نگردد، اصلاً از علمای دین نباشد و متکلم را نیست که عوام در آن شریک وی‌اند و از عامی به صنعت مجادله و حراست متمیز است (غزالی الف ۱۳۶۲ ج ۱: ۶۵).<sup>۱</sup>

۱. غزالی، متکلم علم کلام را دارای سه خصلت می‌داند: یکی آنکه علم را متجرد باشد و بر آن حریص بود، دوم ذکاء و فطنت و فصاحت، چه بلید نیکو فهم نکند و بسته زبان حجّت تقریر نتواند کرد. سوم آنکه، به طبع خود مصلح و متدین و متقی باشد و شهوت‌ها بر او غالب نبود (غزالی الف ۱۳۶۲ ج ۱: ۲۲۴).

۲. ابن‌خلدون معتقد است که متکلمان سابق، از منطق بهره نمی‌بردند و از غزالی است که علم منطق در مذمت متکلمان به کار گرفته شده است. او می‌نویسد، «اگر ما اصول متکلمان را بر حسب قواعد منطق بخواهیم به ثبوت برسانیم، بسیاری از مقدمات آن باطل خواهد شد و چنانکه گذشت، آن وقت دلیل‌هایی که برای اثبات عقاید ایمانی آورده‌اند، محکوم به بطلان خواهد گردید و به همین سبب، متکلمان پیشین، در تقییح ممارست و کسب منطق، آن همه مبالغه کرده‌اند و این فن را به نسبت دلیلی که به وسیله آن باطل شود، بدعت یا کفر می‌شمارند. ولی متأخران از دوران غزالی به بعد، چون مسأله منعکس بودن دلایل را رد کردند و بر آن شدند که از بطلان دلیل، بطلان مدلول لازم نمی‌آید و نظر منطقیان را درباره همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیت‌های طبیعی و کلیات آن در خارج، درست شمردند، از

در نقص علم کلام از نظر غزالی، یکی آنکه نفع آن سلبی است، یعنی مقصود از آن حفظ عقاید سنت است برای اهل سنت، و حراست آن امت از تشویش اهل بدعت. سبب دوم اینکه برهان کلامی مستند بر تقلید است، یعنی متکلمان همواره بر یک سلسله مقدمات متکی اند، که مخالفان خود را بر پذیرفتن آنها مجبور می کنند. این نوع استدلال در حق کسانی که به جز ضروریات، به چیز دیگری تسلیم نمی شوند، نفع اندکی دربردارد. هم چنین از نظر غزالی، علم کلام را زیان‌هایی است از جمله آنکه شبهات را در عقاید برمی‌انگیزد و به یک سلسله جدال‌های بی حاصل و مناظراتی که تولید تعصبات و دشمنی‌های سخت می کند، منجر می شود (الفاخوری ۱۳۵۸: ۵۴۱-۵۴۰).

غزالی، گرچه کلام را در تلقین ایمان دینی بی تأثیر می یابد، در دفع شبهات و شکوک به کلی بی فایده نمی شمرد و غالباً خاطر نشان می کند که علم کلام، همچون دارو است، وقتی سود می دهد که طیب تجویز کند و به همان اندازه که لازم است. او تحصیل علم کلام را به عنوان واجب کفایی می دانست و در آخرین تألیف خود، کتاب *الجام العوام عن علم الکلام* (دوازده روز قبل از مرگش) آخرین پیام خود را نوشت و در آن عامه مسلمین را از اشتغال به چون و چراهای اهل کلام منع کرد. این پیام شباهت تمام داشت به آخرین پیام استادش امام الحرمین، که او نیز در آخرین لحظه‌های زندگی گفته بود: «اگر می دانستم کلام مرا به کجا می کشاند، هرگز به آن مشغول نمی شدم» (زرین کوب ۱۳۶۹: ۲۰-۱۱۹ و ۱۸۰).

## ۶) جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر نکات چندی به عنوان نکات مهم و نتیجه بحث عقل و عقلا از نگاه امام محمد غزالی می توان تأکید نمود:

۱) از نظر غزالی، مردم از جهات گوناگون از جمله عقل با یکدیگر تفاوت دارند.<sup>۱</sup> خصوصاً مردم در مراحل بالای عقل (مثلاً عقل مستفاد)، در کثرت اصابت رأی و درست فکر کردن و از لحاظ سرعت ادراک متفاوتند و این تفاوت به امور زیر بازمی گردد:

این رو رأی دادند که منطبق با عقاید ایمانی منافاتی ندارد، هر چند منافای برخی از دلایل شماسست (ابن خلدون ۱۳۷۵ ج ۲: ۱۰۳۰).

۱. ر.ک. به: (منصورنژاد ۱۳۸۳: ۱۴۰-۱۱۷).

۱-۱) تفاوت در عقل‌گریزی، زیرا این عقل در حصول سریع و یا بطیء معلومات مؤثر می‌باشد؛

۱-۲) تفاوت مردم به علت تجربه و ممارست‌ها؛

۱-۳) شرف و والایی مرتبه معلومات و یا خست و فرومایگی منزلت معلومات و آگاهی‌های

مردم؛

۱-۴) کثرت و فزونی معلومات و آگاهی‌ها یا قلت آنها؛

۱-۵) طرق تحصیل و فراهم آوردن معلومات که گاهی از راه تعلّم و یادگیری و اکتساب

می‌باشد و گاهی تحصیل علم، به وسیله کشف و الهام صورت می‌گیرد (عثمان ۱۳۶۰ دفتر دوم: ۲۶۳).

۲) در بحث تعریف و انواع و سطوح عقل، غزالی با قدما و حتی فلاسفه‌ای که با آنها در

تعارض بوده است، فاصله چندانی ندارد و در کثیری از مسائل مطالب آنها را عیناً تکرار می‌کند.

۳) در ارتباط عقل و شرع، به نظر می‌رسد که از نظر غزالی، اگر ارزش این دو در قیاس با هم

سنجیده شود، غزالی شرع را بر عقل ترجیح می‌دهد، اما در مرحله فهم دینی، از آنجا که عقل و

منطق، بهترین ابزار بشری است، بر اهمیت و ارزش والای عقل تأکید دارد و همچنین این جمله

غزالی که شرع محصول عقل است، نیز قابل ادراک است که هم پیامبر<sup>(ص)</sup> بالاترین مرتبه عقل را

دارد و هم غزالی به عقل فعال معتقد است و به احادیثی مانند «اول ما خلق الله العقل» استشهاد

می‌کند که شریعت، محصول همین عوالم عقلی فرابشری است.<sup>۱</sup>

۴) غزالی با همه ارزشی که برای عقل قائل است، محصولات عقل را که از جمله در علوم

(مثلاً فلسفه، منطق و کلام) ظاهر می‌شود، کاملاً نمی‌پذیرد یا در مواردی به محاجّه کامل با آنها

می‌پردازد (مثلاً در فلسفه و با فیلسوفان)، در مواردی نیز از باب ضرورت و ناچارگی آنها را

۱. لازم است ذکر شود که در تفسیر امثال فارابی از هستی، مبادی موجودات را شش دانسته و مثلاً در تبیین مسأله

کثرت و وحدت، به «نظریه فیض»، استناد نموده و بر مبنای قاعده الواحد، در ذیل سبب اول و دوم، از عقول ده‌گانه

(به قول فارابی یازده‌گانه) سخن به میان آورده‌اند. (برای ملاحظه تفسیر هستی از نگاه فارابی ر.ک. به: (فارابی ۱۳۷۱:

۱۳۳؛ داوری: ۸-۷). غزالی در *تهافت الفلاسفه*، ضمن ردّ شدید آنها معتقد است که «جای شگفتی نیست که چنانچه

کسی ادعا کند که این نوع چیزها را در خواب دیده است، به این نتیجه برسیم که از نوعی بیماری در رنج است» (شیخ

۱۳۶۹: ۱۶۹).

می‌پذیرد (مثل علم کلام)، در مواردی نیز با اینکه آن را سودمند می‌داند، اما باز آموزش آن را برای عوام به مصلحت نمی‌بیند (مثل علم منطق).

۵) غزالی در آغاز کتاب *المستصفی*، علوم را به سه قسم: عقلی محض، نقلی صرف و مرکب از عقلی و نقلی تقسیم کرده و سپس قسم سوم را اشرف علوم به شمار آورده است. وی بر این عقیده است که علم فقه و علم اصول فقه، از جمله علوم هستند که از عقل و نقل ترکیب یافته‌اند و به همین دلیل، اشرف علوم به شمار می‌آیند:

*و اشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع و اصطحب فيه الرأي والشرع و*

*علم الفقه و اصوله من هذا القبيل (غزالی بی تاج ۱: ۳).*

غزالی در *احیاء علوم الدین* (و هم‌چنین در *جواهر القرآن*)، علم فقه (و کلام)، را از علوم دنیوی و از درجات پایین علوم برمی‌شمارد، که با مدعای او در *المستصفی* قابل جمع نیست. به درستی به او اشکال شده که هم علم نقلی محض بدون هیچ گونه دخالت عقل، امکان تحقق ندارد و هم غزالی توضیح نداده است که چرا یک علم مرکب از عقل و نقل، افضل علوم است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۳۲۴).

۶) باید توجه داشت که غزالی به طور رسمی یک اندیشمند اشعری<sup>۱</sup> است و اشاعره در جهان اسلام نخستین کسانی بودند که حکومت مطلق عقل را به زیر سؤال بردند. اما از مجموعه مباحث غزالی و نگرش او به عقل، به راحتی می‌توان این مدعای او را به‌دست آورد که در مقابل کسانی که پیش سلطان از او بدگفتند و به بعضی نوشته‌های او استناد نموده‌اند، در پاسخ به این پرسش که چه مذهب داری؟ گفت:

*در معقولات، مذهب برهان و آنچه دلیل عقلی اقتضا کند، اما در شرعیات،*

*مذهب قرآن و هیچ‌کس را از ائمه تقلید نمی‌کنم. نه شافعی بر من حظی*

*دارد و نه ابوحنیفه بر من براتی (غزالی ب ۱۳۶۳: ۱۲).*

از این رو گرچه نمی‌توان غزالی را از اندیشمندانی دانست که عقل‌مدار است و توصیه به عقلانیت برای همه دارد، اما از متفکران (امثال اشعری) هم نیست که عقل‌ستیز و عقل‌گریز مطلق باشد.

۱. بطروشفسکی، مشهورترین پیروان اصول اشعری را «باقلانی، اسفراینی، امام‌الحرمین، قشیری و غزالی» برمی‌شمارد (بطروشفسکی ۱۳۵۴: ۲۳۳).

(۷) می‌توان با دکتر دینانی هم عقیده بود که:

غالب محققان حکمت و نویسندگان ضد فلسفه، تحت تأثیر قدرت و سیاست زمان خود بوده‌اند و در ارزی کار ضد فلسفی، از انواع پاداش‌های دنیوی بهره‌مند می‌شده‌اند (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۵: ۲۳).

هم ایشان می‌نویسد:

نزدیکی غزالی با عوامل خلافت بغداد و مقام او در حکومت سلجوقی، در نوع تفکر و سبک اندیشه وی مؤثر بوده و در بسیاری از موضع‌گیری‌های کلامی و فلسفی آشکار است. سایه سیاست سلجوقیان، در بسیاری از سخنان غزالی منعکس است (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۵: ۴۰).

بر این مبنا می‌توان گفت که در تعامل حاکم و مردم، هر اندیشمندی که ضد عقل و محصولات آن (از جمله فلسفه) نظریه‌پردازی کند، راه تفکر و نقد و تأمل متفکران را بسته و — حتی اگر واقعاً هم نخواهد — در خدمت تثبیت وضع موجود و حکام برآمده است. چنین کسی در تعامل حاکم و مردم، کفه را به له حاکم و علیه مردم سنگین کرده است. در تفکر سنتی نیز، عقل جزوی و مدافعان آن، همیشه در حاشیه مانده‌اند و معمولاً عمده بحث در عقل، به عقول غیربشری و عقل فعال و... اختصاص یافته است و تنها در اندیشه جدید است که عقل بشری، عقل ابزاری، عقل ارتباطی، عقل عملی و به تعبیر قدما «عقل جزوی»، محوریت یافته و انسان، موضوعیت پیدا نموده است. غزالی اندیشمندی در گفتمان سنتی است و از این‌رو نگاه او به عقل و فلاسفه مطابق گفتمان سنتی است.

سوم) مقایسه تطبیقی بحث عقل و عقلا از نگاه امام محمد غزالی و امام خمینی در مقایسه بحث عقل ابتدا جدول تطبیقی مباحث عقل از نگاه دو اندیشمند مطرح و سپس به نکات ویژه بحث عقل اشاره می‌گردد.

جدول تطبیقی دیدگاه امام محمد غزالی و امام خمینی درباره عقل

افتراق دیدگاه دو اندیشمند	اشتراک دیدگاه دو اندیشمند	شاخص مقایسه متغیر مورد بحث
<p>(۱) غزالی از آن‌رو به فلاسفه می‌تازد که آنها را معارض دین می‌بیند و موجب بدعت و کفر. در عین حال در بعضی از مباحث، مطالب فلاسفه و حتی بوعلی را (مثلاً در مراحل عقل) نقل می‌کند. ولی امام خمینی از منظر عرفانی به فلسفه نقد می‌زند و برای ایصال به حقیقت، راه عقلانی و فلسفی را کافی و وافی ندیده و ناتوان می‌بیند.</p> <p>(۲) تمرکز جدی امام محمد غزالی در بحث عقل، درباره عقل بشری است و حال آنکه توقف جدی امام درباره عقل غیربشری است.</p> <p>(۳) توقف جدی بر طرح و احیاناً نقد علوم عقلانی، مثلاً فلسفه، منطق و کلام از سوی غزالی نسبت به امام خمینی بسیار بیشتر است. غزالی در طرح فلسفه، <i>مقاصد الفلاسفه</i> و در رد آن <i>تهافت الفلاسفه</i> را نوشت. در منطق، چند جلد تألیف مستقل دارد و مدافع این محصول عقلند. در مباحث کلامی نیز صاحب تألیفند.</p> <p>(۴) امام محمد غزالی در تعیین حد و ماهیت عقل و بحث اقسام و سطوح آن نسبت به امام خمینی، بسیار جلوتر است. لذا عقل را به عنوان مشترک لفظی در دو معنا (صفت علم و عالم و محل دریافت علم) و اقسام چهارگانه (وصف مفارق آدم و حیوان و...) و مراتب چهارگانه (هیولانی و...) و تعلیل تفاوت در عقل (به دلیل تفاوت در عقل غریزی و...) و رابطه عقل و شرع، به تفصیل داد سخن داده است.</p> <p>(۵) غزالی در عین پذیرش کلام و منطق از خطاهای آنها غفلت نکرده و از آفات و نواقص آنان نیز بحث نموده است.</p> <p>(۶) امام خمینی گرچه در مفهوم عقل بحث جدی ندارند، اما در فهم دینی، و از جمله در مباحث اصولی و فقهی، نگاه عقلایی به موضوع داشته و لذا حتی به اجتهاد مصطلح نیز کفایت نکرده و زمان و مکان را در اجتهاد تعیین کننده دانستند. این نگاه عقلانی به دین و مباحث علمی، راه را برای استنباطات و نتایج فرا سنی فراهم نموده است.</p>	<p>(۱) در بحث عقل هر دو اندیشمند مورد مقایسه، ابداع و نوآوری جدی نداشته و هر کدام بخشی از دیدگاه‌های حکمای قبل را حکایت کرده‌اند.</p> <p>(۲) هر کدام از منظر خاص، منتقد فلسفه و فلاسفه‌اند.</p> <p>(۳) هر دو تسلیم عقل محض بودن و یا نفی مطلق عقل را نمی‌پذیرفتند و قائل به تفصیل بودند.</p> <p>(۴) هر دو اندیشمند، دغدغه اصلی‌شان دین بوده و اگر از عقل و محصولات آن هم دفاع می‌کردند، در اصل عقل را در خدمت دین می‌پذیرفتند.</p>	<p>مفهوم عقل</p>

به عنوان حاصل بحث عقل از نگاه امام محمد غزالی و امام خمینی با توجه به جدول یادشده، بر نکات زیر تأکید می‌گردد:

- (۱) در حوزه مباحث و علوم عقلی، هم در طرح مطلب و هم نقد مباحث، امام محمد غزالی از لحاظ کیفی و کمی بر امام خمینی تقدم و سبقت دارد. غزالی هم آثار بیشتری دارد و هم عمیق‌تر و ذو ابعادتر به مسأله وارد شده است. اما، در عین حال اولاً، چهارچوب بحث هر دو همان گفتمان سنتی است. ثانیاً، هر دو اندیشمند انتقاداتی بر مباحث حوزه‌های عقلانی از زوایای گوناگون دارند.
- (۲) گرچه هم امام محمد غزالی و هم امام خمینی با یک نگاه عقلایی به دین و دینداران نگریسته‌اند و لذا در صدد احیا و اصلاح دین و جامعه برآمده‌اند و مثلاً به فقها تاخته‌اند، ولی امام خمینی در نگاه عقلایی به دین، سیاست و حکومت، به تناسب عصر از امام محمد غزالی جلوترند و

با افقی روشن‌تر به مسائل نگاه کرده‌اند و درصدد پاسخ‌گویی به سؤالات عصر از نگاه دینی برآمده و لذا به مسائلی مثل حقوق بشر، نقش مردم در حکومت، احزاب و طبقات اجتماعی و... پرداخته‌اند. حال آنکه امام محمد غزالی در چنین مباحثی وارد نشده است.

عدم ورود غزالی یکی به نگاه سنتی او به عالم و آدم بازمی‌گردد و دیگری به شرایط عصرش که چنین پرسش‌هایی مطرح نبوده است. نگرش عقلایی امام خمینی (مثلاً در بحث تعامل حاکم و مردم) اولاً، به نگاه فرا سنتی او در اندیشه سیاسی مربوط است؛ ثانیاً، به نیازها و پرسش‌های عصر؛ ثالثاً، به تجربه حکومتی امام خمینی که ایشان مثلاً بدان‌جا می‌رسند که در سال‌های آخر عمرشان برای عبور از مشکلات و بحران‌های قانونی نظام جمهوری اسلامی ایران، دست به تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام زده و عنصر عقلایی مصلحت را به حکومت دینی گره می‌زنند؛ که از جمله کارهای این مجمع، در تعارض بین مصوبات مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان در مسائل شرعی، تعطیلی احکام شرع به صورت موقت، به نفع مصلحت و عقلانیت است.

۳) نکته‌ای که وجه جامع مقایسه مبانی انسان‌شناختی و نیز بحث عقل از نگاه امام محمد غزالی و امام خمینی است آن است که دیدگاه سیاسی و غیرسیاسی امام محمد غزالی با اندیشه سیاسی سنتی سازگار است، اما اندیشه سیاسی امام خمینی از چهارچوبه اندیشه سیاسی سنتی فراتر رفته و حال آنکه مبانی انسان‌شناختی ایشان (از جمله بحث عقل و عقلا) فاصله جدی با اندیشه فلسفی و عقلانی سنتی در فرهنگ اسلامی ندارد.

## منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (مهر و آبان ماه ۱۳۶۴) *مجله کیهان اندیشه*، ش ۲.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۵) *منطق و معرفت*، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر.
- ابن‌خلدون. (۱۳۷۵) *مقآمه ابن‌خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هشتم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- الفاخوری، حنا؛ خلیل، البجر. (۱۳۵۸) *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی-۲*، ترجمه عبدالمحمدآینی، چاپ دوم، انتشارات کتاب زمان.

- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۱) *دیوان امام*، چاپ سی و هفتم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۲) *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۴) *اسلام ناب در کلام و پیام امام*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۲) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- پطروشفسکی. (۱۳۵۴) *اسلام در ایران*، ترجمه کریم کشاورز، چاپ چهارم، انتشارات پیام.
- خوانساری، محمد. (آذر و اسفندماه ۱۳۶۳) «موقف غزالی در برابر فلسفه و منطق»، *مجله معارف*، ش ۳.
- داوری، رضا، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، چاپ سوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات تاریخی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۳۴) *نفت‌نامه*، چاپ دانشگاه تهران.
- رجبی، محمدحسن. (۱۳۷۳) *زندگینامه سیاسی امام خمینی*، چاپ سوم، مرکز فرهنگی قبله.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹) *فوار از مدرسه*، انتشارات امیر کبیر.
- شبستری، محمود. (۱۳۷۱) *گلشن راز*، به اهتمام: احمد مجاهد و محسن کیانی، انتشارات منوچهری.
- شریف، میان محمد. (۱۳۶۵) *تاریخ فلسفه در اسلام*، مرکز نشر دانشگاهی.
- شیخ، سعید. (۱۳۶۹) *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه دکتر مصطفی محقق داماد، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- عثمان، عبدالکریم. (۱۳۶۰) *روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی*، دفتر اول و دوم، ترجمه محمدباقر حجتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- غزالی، محمد. (۱۳۵۷) *احیاء علوم‌الدین*، ربع منجیات، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- \_\_\_\_\_ . (ابت ۱۳۶۲) *احیاء علوم‌الدین*، ربع عادات، عبادات و مهلکات، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، چاپ دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ . (پ ۱۳۶۲) *شک و شناخت (ترجمه المنقذ من الضلال)*، ترجمه صادق آئینه‌وند، چاپ دوم، انتشارات امیر کبیر.
- \_\_\_\_\_ . (ابت ۱۳۶۳) *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات زوار.
- \_\_\_\_\_ . (پ ۱۳۶۳) *مکاتیب فارسی غزالی*، به نام فضایل الانام من رسائل حجه الاسلام، به تصحیح و اهتمام: عباس اقبال آشتیانی، کتابخانه طهوری و سنایی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۴) *مشکاه الانوار*، ترجمه دکتر آئینه‌وند، انتشارات امیر کبیر.
- \_\_\_\_\_ . (ابت ۱۴۱۴ ه.ق.) *القسطاس المستقیم*، مجموعه رسائل الامام الغزالی، لبنان: دار الکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ . (پ ۱۴۱۴ ه.ق.) *بدایة الهدایه*، مجموعه رسائل الامام الغزالی، لبنان: دار الکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ . (بی تا) *المستصفی من علم الاصول*، چاپ مصر.

- \_\_\_\_\_ . میزان العمل، چاپ مصر.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۷۱) سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه: سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کیایی نژاد، زین الدین. (آذر و اسفندماه ۱۳۶۳) «ارزش عقل از نظر غزالی»، مجله معارف، ش ۳.
- منصورنژاد، محمد. (۱۳۸۳) «بررسی تطبیقی ذومراتب بودن آدمیان از دیدگاه امام خمینی و غزالی» پژوهشنامه متین، شماره ۲۵، صص ۱۴۰-۱۱۷.



This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.